

R. M. D A C Í K O. P.

M R A V O U K A



DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL, OLMOUC

1946

Nikdo nepochybuje o potřebě katolické mravouky, neboť život je den ze dne složitější a není snadné aplikovat vždy správně zásady rozumu a víry ve všech jeho okolnostech. Mravouka je proto důležitou pomůckou v životě, aby byl uspořádán podle zákona rozumu a víry a vedl opravdu k cíli, který mu dal Bůh. Nechci říci, že bychom neměli v české theologické literatuře v tomto ohledu postaráno. Jsou dosti známa zvláště díla dr. A. Vřešťála, totiž Katolická mravouka, psaná více pro theology, a Rukověť katolické mravouky, psaná pro laiky.¹ Ze starších se nelze nezmínit o Katolické mravouce Řehákově a Katolické mravovědě Stárkově.² Tato, jakož i mnohá jiná díla v tomto oboru, vykonala jistě dokonale své poslání. Dnes jsou to však díla vesměs nedostupná obyčejnému čtenáři a mimo to v tom nebo onom ohledu je třeba brát zřetel také na požadavky doby. Velký zájem o studium scholastiky v posledních letech a zcela zvláštní postavení, jehož se dostalo v theologii sv. Tomáši Akvinskému, přivedlo také moralisty k jeho theologickému dílu. A v této okolnosti můžeme právem vidět v dnešní mravouce stále větší odklon od dřívější kasuistiky a zdůrazňování spekulativní mravouky.

České vydání Theologické summy sv. Tomáše nesmí zůstat nevyužito. Málokterý národ se může pochlubit podobným překladem, na který můžeme být právem hrdi. Zcela záměrně jsem proto čerpal hlavně v tomto prameni a úmyslně cituji často český překlad Akvinátova díla, abych poukázal na jeho bohatství a abych přivedl co nejvíce čtenářů k tomuto nevyčerpatelnému prameni moudrosti božské i lidské.

¹ Trojdílná Katol. mravouka vyšla v Dědictví sv. Prokopa v letech 1909 až 1916. Rukověť vyšla v Podlahově vzdělávací knihovně 1924.

² Řeháková Mravouka vyšla v Dědictví svatojanském 1893, Stárkova Mravověda v Dědictví sv. Prokopa 1884.

I co se týče metody a rozdělení celé Mravouky chci se podstatně držet postupu sv. Tomáše, jak nám jej podal v Theologické summě. A proto po všeobecné části, v níž pojednám o theoretických zásadách katolické mravouky, o lidském skutku všeobecně, přistoupím k podrobnému pojednání o jednotlivých otázkách morální theologie, čili o lidském skutku, jak se nám jeví v jednotlivých ctnostech. Proto rozdělení druhé části není podle Desatera, jak tomu často bývá, nýbrž podle ctností božských a základních. Chápeme-li mravouku jako nauku o vytváření obrazu Božího v duši a jako zcela konkrétní následování Krista, vidíme zcela jasně, že toto rozdělení a tento postup je zcela samozřejmý. Tento postup také dokonale odpovídá touze člověka kráčet krok za krokem k větší podobnosti s Bohem, jenž je původcem mravního řádu, formálním předmětem morální theologie a jejím cílem.

I. MRAVOUKA OBECNÁ

3 0

I.

KATOLICKÁ MRAVOUKA, JEJÍ PŘEDMĚT
A ÚKOL

„Poněvadž, jak praví Damašský ve II. knize O pravé víře, člověk je nazván učiněným k obrazu Božímu, pokud obrazem se označuje ‚rozumové, svobodně se rozhodující a svémocné‘, když jsme pojednali o *vzoru*, totiž o Bohu a o těch věcech, které vyšly z Boží moci podle jeho vůle, zbývá, abychom uvažovali o jeho obrazu, to jest o člověku, pokud i sám je původcem svých činů, maje svobodné rozhodování a moc nad svými skutky.“

To jsou slova úvodu sv. Tomáše k druhé části Theologické summy, která je věnována otázkám křesťanské mravouky. Je to úvod krátký, ale jeho obsah je velmi hutný, hluboký a dává nám jasný vhled v pojetí morální theologie, jaké měl Andělský učitel. Podle něho mravouka je část bohovědy, jejímž úkolem je prakticky ukázat, jak má člověk svým životem napodobovat Boha. Mravní život člověka podle plánů Božích není nic jiného než „pohyb rozumového tvora k Bohu“, jak praví jinde sv. Tomáš,¹ a proto mravouku možno chápat jen jako nauku o tomto pohybu rozumového tvora k Bohu. Tím se zřejmě liší náš pojem mravouky od pojmu oněch moralistů, kteří redukují mravouku na jakési třídění hříchů a zkoumání lidských skutků jen potud, pokud jsou hříšné. To by byla spíše jakási duchovní pathologie nebo nauka o hříších než mravouka, jejímž úkolem je pozitivně učit mravnosti, vésti člověka k takovému životu, jaký odpovídá jeho důstojnosti tvora rozumového, svobodně se rozhodujícího ke svým činům a proto odpovědného za vše, co vykoná.

Člověk je stvořen k obrazu Božímu, nese ve své duši jistou podobu života Božího, jenž spočívá v poznání a lásce. Je to rozum a svobodná vůle, které dávají člověku tento výsostný charakter Božího obrazu v řádu bytí a budou to zase především rozum a vůle, které budou mít největší podíl v tom, že člověk bude usilovat, aby se podobal Bohu co nejdokonaleji v řádu činnosti.

Uvažujeme-li mravouku jako část theologie — a to je jediné možné pojetí pro křesťana, jehož celý život je milostí orientován

k nadpřirozenu — pak můžeme říci, že mravouka není nic jiného než nauka o tom, jak možno a jak třeba vytvářet a zdokonalovat v duši, pozvednuté do řádu nadpřirozeného, obraz Boží v řádu psychologickém neboli v řádu činnosti. Je to pojetí zřejmě velmi vysoké, ale je to pojetí jediné správné. Smyslem křesťanské mravouky bude ukázat cestu k Bohu a vésti na této cestě, učit dítě, jak má napodobovat svého nebeského Otce, což je jeho podstatnou a nikým nezměnitelnou povinností. Mluví-li mravouka o hříchu, pak jen potud, pokud i on je lidským skutkem, a to špatným, a pokud je překážkou v dosažení posledního cíle.

I; ETHIKA

Člověk, jakožto tvor obdařený rozumem a svobodnou vůlí, je pánem svých skutků a odtud plyne pro něho také závažnost odpovědnosti za veškeré jednání. To platí o člověku jako takovém, i když odezíráme od jeho povýšení do řádu nadpřirozeného pomocí milosti. Člověk svou vlastní podstatou, svými schopnostmi tvoří ve vesmíru samostatný řád, odlišný od jakéhokoliv jiného řádu, totiž řád lidský a tento řád se jeví nejen v ohledu bytí, nýbrž i v ohledu činnosti. Rozum a svobodná vůle jsou východiskem ve stanovení a hodnocení tohoto lidského řádu v ohledu činnosti. A právě tyto mohutnosti, jež stavějí člověka nad všechny nižší tvory, jsou příčinou řádu, který nazýváme ethickým neboli mravním.

Lidské skutky i bez ohledu na zjevené náboženství jsou podrobeny tomuto řádu ethickému.² Tím, že člověk může volit prostředky k cíli, tím, že může konat skutky, které jsou hodnoceny jako dobré nebo zlé, podléhá jeho činnost úvaze rázu ethického, která je odlišná od úvahy psychologovy. Kdežto psycholog pohlíží na lidské skutky s hlediska jejich životnosti, všímá si etik lidských skutků, pokud odpovídají nebo neodpovídají cíli, k němuž musí být zaměřena veškerá lidská činnost. I když odezíráme od nadpřirozeného určení, má člověk, rozumový tvor, poslední cíl, jímž je pozemské štěstí, blaženost dosažitelná zde na zemi. Úkolem ethiky pak bude vésti člověka tak, aby dosáhl tohoto štěs-

² Slova: ethika, ethický odvozuje Cicero (De fato cap. 1.) od slova *ἠθος*, mnozí jiní od slova *ἔθος*, které je téměř souznačné. Mausbach (Katholische Moraltheologie, VIII, Aufl. Münster, 1940, I. 1.) poznamenává, že u řeckých myslitelů slovo *ἠθος*, znamená zřídka mravy lidu. Označuje spíše duševní založení člověka, jeho stav volní a citový, jeho myšlenkový svět. Není pochyby, že řecké *ἔθος*, je mnohem bližší našemu pojmu, který vyjadřujeme slovem ethika.

tí, aby se přiblížil k blaženosti, kterou mu ukazuje jeho přirozený rozum.³ Lidský skutek, uvažovaný s tohoto hlediska, je předmětem ethiky, kterou bychom pak mohli nazvat přirozenou mravoukou.

Ethika je část filosofie, jednájíci o lidském skutku s hlediska jeho mravní hodnoty. Je to věda, která má dvojí úkol: Především má přirozeným světlem, jež je dáno v lidském rozumu, soudit a ukazovat, co je dovolené a co není dovolené člověku v jeho činnosti. To znamená jinými slovy stanovit jistá pravidla, podle nichž se má člověk řídit ve svém morálním úsilí. Tato pravidla musejí být objektivní a proto musejí vycházet ze zásad, jejichž jistota je co největší. Další úkol ethiky je navádět mocí autority přirozeného rozumu k tomu, co bylo podáno jako mravně dobré, a odvádět od toho, co bylo uznáno za špatné v ohledu mravů. Jedná-li ethika o dějinném vývoji mravních pravidel, o původu a rozvoji mravních ideálů, je to spíše historie ethiky než ethika sama.

II. MORÁLNÍ THEOLOGIE

Od ethiky se podstatně liší morální theologie. Ethika zůstává v řádu čistě přirozeném, usiluje o cíl přirozený, morální theologie spěje k cíli nadpřirozenému, k dosažení blaženosti, spočívající v požívání Boha. Ethika vychází z poznání rozumu pouze přirozeného, morální theologie předpokládá zjevení, jehož se chápe nadpřirozenou vírou. Ethika zná jen přirozené, lidské prostředky k dosažení svého cíle, morální theologie zná prostředky nadpřirozené milosti k dosažení cíle božského. Z toho pak patrně, že rozdíl mezi cestou ethiky a morální theologie bude právě tak podstatný, jak podstatný je rozdíl mezi oběma druhy mravouky.

Morální theologie předpokládá ethiku, buduje na ní tím, že ji doplňuje, zdokonaluje, pozvedá, tak jako milost pozvedá a zdokonaluje přirozenost. Pro křesťana nestačí a nemůže stačit pouhá ethika, která je vědou přirozenou a lidskou, kdežto křesťan je dítě Boží. Od té chvíle, kdy Bůh zjevil sama sebe a cestu k sobě, která tvoří mravní řád lidský, nestačí pouhá ethika, která zná nanejvýš Boha poznaného pouhým rozumem a cestu k cíli, dosažitelnému lidskými silami. Nadpřirozený cíl však nevyklučuje cíle přirozené, nýbrž spíše je obsahuje, tak jako dokonalé obsahuje méně dokonalé. Tak ani morální theologie neodmítá ethiku, nýbrž ji přijímá, aby ji zdokonalila. Podobně je tomu i se světlem

³ Srov. S. Thomae, In decem libros Ethic., L. I. 1. 1. n. 3. Subjectum moralis philosophiae (neboli ethiky) est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

rozumu, které vede etiku, vzhledem k světlu víry ve zjevené pravdy, které vede morální theologii. Silnější doplňuje slabší, světlo víry napomáhá světlu rozumu.

Křesťanská mravouka je skutečná theologie: od Boha vychází a k Bohu vede, takže vlastním předmětem jejím je zase Bůh, i když jinak než jak je předmětem věrouky. „V posvátné nauce — neboli v theologii — se jedná o všem vzhledem k Bohu jakožto původci nebo cíli. Následuje tedy z toho, že Bůh je vpravdě předmětem této vědy“, píše sv. Tomáš.⁴ Zjevení, jehož původcem je Bůh, je prvním pravidlem, podle něhož se posuzuje a hodnotí mravnost lidských skutků. A cílem morální theologie je opět Bůh, k němuž má morální theologie člověka vésti a za pomoci milosti také přivést.

Ve smyslu těchto předpokladů můžeme říci: *Morální theologie je ona část bohovědy, která jedná o lidských skutcích v jejich vztahu k nadpřirozenému cíli na základě zjevených zásad.*

Přijme-li kdo, co dosud řečeno, přijme také tuto definici křesťanské mravouky. I když vycházíme z thomistického pojetí bohovědy jako jedné a jednotné vědy, víme, že tato věda má různé části a že možno ji dělit podle jistých hledisek na určité, v jistém smyslu samostatné celky. Jednotu celé bohovědě dává jednotný formální předmět, jímž je Bůh, jednotný zorný úhel, jímž je zjevení, a jednotný nadpřirozený cíl. Různost materiálních předmětů a různost hledisek, jakož i různost vědeckého postupu v tom či onom odvětví bohovědném, dělí pak jednu theologickou nauku od druhé. Proto mluvíme o věrouce, mravouce, mystické bohovědě, liturgice atd.

I sv. Tomáš přes všechno zdůrazňování jednoty v bohovědě připouští dvojí theologii, spekulativní, kterou je věrouka, a praktickou, kterou je mravouka. Bohověda spekulativní neboli věrouka usiluje přímo o poznání pravdy, kterou hledá pro ni samu, totiž pro zdokonalení rozumu, kdežto bohověda praktická, mravouka jde dále a hledá pravdu pro činnost, pro zdokonalení vůle. Smyslem této praktické bohovědy není jen poznání, nýbrž řízení lidských skutků k dobrému na základě získaného poznání. A proto i když uvažuje, přemítá, spekuluje praktická bohověda, uvažuje a spekuluje o věcech, týkajících se činného života, který chce usměrnit k dobru.

Věřouka a mravouka jsou podstatně jedna a táž bohověda, protože mají jeden a týž formální předmět, jímž je Bůh. Tvoří však dvě odlišné části téže bohovědy. Jedna je hloubavá, druhá

⁴ Theol. summa, I. ot. 1. čl. 7.

praktická, jedna uvažuje o Bohu, pokud je sám v sobě a pokud je původcem a cílem všeho, co je mimo něho, druhá uvažuje o lidském skutku, pokud má být zařízen k Bohu, aby ho dosáhl jednou ve věčné blaženosti.

Ve smyslu řečeného mohli bychom pak vymezit blíže úkol křesťanské mravouky asi takto: soudí o lidských skutcích, určuje jejich mravní hodnotu a vede je k nadpřirozenému cíli.

Morální theologie není jen popisná věda, jako na příklad psychologie, která splní svůj úkol, když rozebere a popíše duševní projevy živé bytosti. Je to věda praktická, která má podávat, vysvětlovat a učit, jakým způsobem třeba v životě užívat pravidel správného jednání, a to takových pravidel, která vedou k dosažení nadpřirozeného cíle v Bohu. O úkolu křesťanské mravouky mohli bychom říci totéž, co praví sv. Tomáš o základní ctnosti opatrnosti, když vymezuje trojí funkci této ctnosti: radí, soudí a přikazuje.⁵ *Radí* tehdy, když zkoumá prostředky a okolnosti, jež jsou nutné, aby skutek odpovídal pravidlům mravnosti. *Soudí*, jestliže po náležité úvaze, po přezkoumání vztahů mezi zásadami a závěry ukazuje, jakým způsobem, kde a kdy a za jakých okolností je třeba jednat. A konečně *přikazuje* nebo zakazuje, co bylo po náležitém soudu uznáno dovoleným nebo nedovoleným. Tímto způsobem morální theologie vede skutky člověka k nadpřirozenému cíli, řídí jeho myšlení a jednání, zkrátka převychovává pouhého člověka v člověka Božího, dítě tohoto světa v dítě Boží. To je nejcharakterističtější úkol křesťanské mravouky, která je částí bohovědy a proto nutně přivádí k Bohu.

III. MRAVOUKA KATOLICKÁ A MRAVOUKA LAICKÁ

V naprostém rozporu s katolickou mravoukou je mravouka laická. Mluvíme-li o laické morálce, nemáme na mysli pouhou etiku, nýbrž etiku zbavenou jakékoliv myšlenky na Boha. Východiskem laické morálky je právě toto naprosté popření Boha, poznaného třeba jen cestou přirozenou. Proto laická morálka není jen morálkou nenáboženskou, nýbrž protináboženskou, neodezírá pouze od nadpřirozeného řádu, nýbrž jej popírá. Laická morálka je dílem jen a jen lidským. Ale to není její největší hanou. Laická morálka vychází z popření Boha a tím také z popření lidského rozumu, který je schopen přirozenou cestou dospět k Bohu. A to je okolnost, pro kterou si zasluhuje nejvyš-

⁵ Theol. summa, II-II. ot. 47. čl. 8.

šího opovržení od každého člověka, který je si vědom, že má rozum a že právě rozumem vyniká nad všechny nižší tvory. Nechá-li si kdo šlapat po rozumu, je to známkou, že ho není hoden.

Laická morálka vychází z popření Boha a proto je podstatně nenáboženská a protináboženská. Bůh je původcem mravního řádu a Bůh je cílem člověkových skutků. Vědomí Boha a závislosti člověka na Bohu je na počátku každé mravouky náboženské a odmyslíme-li si toto vědomí, nemají lidské skutky cíle, zákon nemá nejvyšší sankce a mravouka není nic jiného než jakási pravidla slušnosti, jejichž přestoupení může znamenat pro člověka nebezpečí trapné situace, ale nic více.

Laická mravouka odmítá Boha a odmítá náboženství a chce je nahradit vědou a uměním — neboť vezme-li člověku Boha a náboženství, musí mu něco dát. Ale výsledky vlivu těchto náhražek na mravní utváření lidstva budou zcela takové, jak je označil Rousseau, když ve své řeči v Akademii dijonské na otázku, zda obnovení věd a umění přispělo k očistě mravů, prohlásil: „Vědy a umění místo aby očistily mravy, přispěly k jejich skutečnému zhoršení a naše duše utrpěly tím větší škodu, čím větší byl pokrok umění a věd.“⁶ Je to zdánlivě nepravdivé tvrzení, křivdicí vědám a uměním, ale skutečnost je taková. A hledáme-li příčiny, proč se stávají věda a umění, samy v sobě dobré a prospěšné lidstvu, příčinou tolika škod v lidských duších, nalézá Rousseau důvod v lidských vášních, které dovedou všeho zneužít. „Kdyby pěstovali vědy nebeští duchové, dospěli by jen k dobru. Sokrates, moudrý a ctnostný, byl ctí lidstva; ale neřesti lidí hrubých otrávil nejhlubší vědění a učinil je zhoubným pro národy . . .“⁷ A příčinou tohoto zneužití i tak výsostných hodnot, jako je věda a umění, je nedostatek ctnosti, k níž nemůže vychovat laická morálka. Pravidla slušného chování laické morálky jsou příliš nedostatečná k tomu, aby z člověka, úpícího pod následky dědičné viny, učinila dobrého občana a pozitivního člena lidské společnosti.

A zdá-li se někomu, že mé tvrzení je příliš strohé, nechť považuje o slovech Artura Drewse, jemuž nikdo nebude vytykat, že snad straní katolické mravouce: „Ti, kdo se dnes hlásí k tak zvané beznáboženské (laické) mravouce, nečerpají svého mravního nadšení z všeobecných, jak se říká, mravních zásad, nýbrž ze zděděného a vštípeného mravního smýšlení, které má pravý

⁶ Není ostatně tím nižší mravní úroveň lidstva, čím větší je na příklad záplava literatury, která odezírá od Boha a jeho zákona? Tak jako věda a umění, jsou-li podřízeny vyšším cílům, nadpřirozeným, jsou požeňnání pro lidstvo, tak jsou k jeho zkáze, jestliže chtějí být zcela nezávislé a osvobozené ode všech pout mravních zákonů.

⁷ Bontoux: Les aveux de J. J. Rousseau, Paris, 1934, p. 28, 29, 30.

původ v náboženském poměru předků, i když si toho obhájí onoho druhu mravnosti nejsou pravidelně vědomi. Je to proto největší sebeklam, domnívá-li se někdo, že odstraní-li se všechno náboženství, bude jednotlivec schopen a ochoten obětovati se bezpodmínečně společnosti, nebo že docela víra ve společné blaho nahradí nakonec náboženství, neboť bez náboženské víry nemá jednotlivec žádného jiného důvodu, pro který by usiloval o blaho společné, než že mu to přináší prospěch.“⁸

Dnes opravdu nelze mluvit o mravouce zcela laické, protože at se snaží odpůrci křesťanské morálky vymanit z tak zvaných náboženských předsudků jak chtějí, je to věc marná. Křesťanská myšlenka pronikla civilisované lidstvo takovou měrou, že zbavit se jí úplně už nelze. Pronikla jako kvas celé množství mouky lidské společnosti a bylo by třeba stvořit nové lidstvo, aby bylo bez jakéhokoliv vlivu myšlení Kristova evangelia. Laická morálka se pokouší osvobodit mravnost lidskou od tohoto vlivu. Nepochybujeme, že dosahuje značných úspěchů v tomto ohledu, k největší škodě lidské společnosti. Ale jsme přesvědčeni, že úplně se jí to nepodaří nikdy, tak jako nikdo nezbaví dokonale těsto kvasu, který jím jednou pronikl.

Jestliže po jistou dobu se hlásí řada lidí k zásadám laické morálky, je to zjev velmi prchavý, tak jako zásady laické morálky jsou svrchovaně vrtkavé a nestálé. Katolická mravouka má pevný základ a pevný cíl. Vychází od Boha a jde k Bohu. A Bůh je skála, jak řekl Isaiáš. Laická morálka vychází od člověka a jde k člověku. A člověk je prach a popel. Nuže, co bychom chtěli očekávat od laické mravouky? Mohli bychom si tu připomenout slova Páně: „Jestliže slepý vede slepého, oba spadnou do jámy“ (Mt. XV. 14.). Slepý je člověk, nespítá-li mu záře Božího světla. Dá-li se vésti lidskou moudrostí, nemůže očekávat nic jiného než slepec, který se dal vésti slepcem. Laická morálka může vychovat jen slabochy. A vychová-li silné jedince, pak to budou siláci v sebelásce. Neboť tak jako křesťanská mravouka vede k lásce Boha, jenž je jejím cílem, tak laická morálka vede nutně k lásce člověka, jehož postavila do středu svého myšlení a usilí. A o takovéto silné egoisty stojí velmi málo lidská společnost.⁹

⁸ Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes, Jena, 1906.

⁹ Laická morálka chce být právě tak kvasem a chce právě tak proniknout celý život člověka a lidské společnosti jako evangelium. Dostane-li se do škol, učiní ze školy náboženské školy laickou, která vylučuje vliv náboženský z celé vyučovací soustavy. Stoupenci laické morálky ve výchově školní tvrdí sice, že chtějí výchovu beznáboženskou, ale ve skutečnosti se stane jejich výchova protináboženskou.

Každá věda má své prameny, má je i morální theologie. A mohli bychom je shrnout pod slovy: Písmo svaté, tradice, Církev učící, Otcové a theologové, zdravý rozum. Každý z těchto pramenů má svou určitou hloubku, obsah, náplň, a proto je třeba krátce se zmínit o každém jednotlivě. Nejsou stejně hluboké a jejich obsah nemá stejnou hodnotu, a proto ani morální theologie nečerpá ze všech stejně.

Písmo svaté, jehož obsahem je zjevení Boží napsané, je jistě prvním a nejbohatším a nejhodnotnějším pramenem katolické mravouky. Zvláště když pohlížíme na Písmo svaté ve smyslu slov sv. Augustina,¹⁰ který je zcela právem nazývá „list od Boha, poslaný lidem, který nás napomíná, abychom dobře žili,“ pak je nám pochopitelné, proč je Písmo prvním pramenem nadpřirozeně orientované mravouky. Sv. Pavel rovněž zdůrazňuje význam Písma svatého pro mravouku, když píše Timotheovi: „Všechno Písmo od Boha vdechnuté jest užitečné k učení, ke kázání, k napravování, k výchově ve spravedlnosti, aby člověk Boží byl dokonalý, způsobilý ke každému skutku dobrému.“ (II. Tim. III. 16.) To jsou zřejmě cíle křesťanské mravouky.

Je sice pravda, že Písmo svaté obsahuje i takové příkazy, které byly platné pro určitou dobu, jako různé ceremoniální a nábožensko-hygienické předpisy Starého Zákona. Jsou tam však také mravní předpisy, které mají věčnou platnost. Jde-li pak o Nový Zákon, můžeme říci, že všechno, co má v něm ráz přikázání, zůstává platné pro všechny časy,¹¹ i když v mnohých případech je třeba výkladu a osvětlení. Od přikázání je třeba vždy odlišovat rady, které vedou k vyšší mravní dokonalosti, nejsou však závazné pro všechny. Obtíže, které mohou vzniknouti při výkladu toho či onoho příkazu, obsaženého v Písmě, náležejí učitelskému úřadu Církve, která byla obdařena k jejich řešení darem neomylnosti.

Tradice božská je další pramen katolické mravouky, a to stejně hodnotný jako Písmo svaté. Chápeme-li tradici jako zjevení Boží, jež nebylo napsáno a zařazeno v soubor knih Písma svatého, pak je nám zcela samozřejmá hodnota a důležitost tohoto pramene. Tridentický sněm slavnostně prohlašuje,¹² že ústní podání

¹⁰ In Ps. 90. P. L. XXXVII, col. 1159.

¹¹ Výjimku tvoří zákaz zdržovati se od udáveného a od krve (Skutky ap. XV. 20), který byl dán pouze na čas vzhledem k Židům, u nichž byl tento zákaz velmi přísně dodržován.

¹² Sess. IV. Decretum de can. Script. Denz. 783.

jak ve věcech víry, tak mravů, jež obsahuje pravdy Kristem hlá-
sané, přijímá a váží si ho stejně jako Písma svatého. V katolické
mravouce je třeba klásti značný důraz na tradici, neboť jsou
mnohé pravdy rázu morálního a zvyky, o nichž se nedočteme
v Písmě svatém. Život Církve, její liturgie, kterou pořádá svůj
vztah k Bohu, její učení, podávané od pokolení k pokolení v ká-
záních a katechesích, obsahuje od počátku vše, co bylo obsahem
Kristova náboženského přínosu a co nebylo zapsáno v knižích
Písma svatého. Soudit pak o jednotlivých věcech, zda jsou pů-
vodu božského a proto náležejí k pokladu zjevení, náleží autoritě
Církve učící. Ale i když nejde o tradici, obsahující pravdy zjevené,
může mít tradice, zvaná církevní, značnou váhu jako pramen
křesťanské mravouky. Ale to už náleží vlastně v oblast jiného
pramene, jímž je autorita Církve.

Církev učící je pramenem mravouky rozhodnutími papežů,
dekrety všeobecných sněmů a konečně i praxí, která je projevem
vlastního života církevního a výrazem jejího učení. Rozhodnutí
papežů ve věcech víry a mravů jsou neomylná, mají-li určité
podmínky,¹³ a proto zavazují věřící ve svědomí a jsou podkladem
dalších úvah moralistů. Teprve platnost mají ustanovení sněmovní,
jestliže jsou schválena náměstkem Kristovým. V praxi Církve,
která je projevem církevního života, se uplatňuje ordinární učí-
telský úřad Církve. Jestliže ta neb ona mravní zásada je všeobecně
hlášána, jestliže nadto je obsažena v praxi církevní zbožnosti,
takže se stává zvykovým zákonem, nabývá závaznosti, se kterou
třeba počítat. A život Církve je pak pramenem, ze kterého čerpá
moralista látku pro své závěry.

Autorita církevních Otců a význačných theologů má sice více
ráz soukromý, jde-li však o dokonalý souhlas mezi Otcem nebo
theology v té či oné otázce, stává se tento souhlas pramenem,
z něhož rovněž čerpá moralista. Bylo by jistě více než nerozvážené
odporovat jednohlasnému souladu mezi Otcem a theology, a bylo
by znamením pýchy, která vede k nevěře, stavět své mínění proti
mínění věků. Mezi jednotlivými theology se může dostat někte-
rému zcela zvláštního doporučení se strany Církve a pak jeho
učení má mnohem větší váhu než jiných, jeho mínění třeba

¹³ „Učíme a definujeme jako zjevený článek víry, že římský velekněz, když
mluví s katedry, to jest, když jedná jako pastýř a učitel všech křesťanů a ve
své svrchované apoštolské pravomoci vymezuje nauku ve věcech víry a mravů,
závaznou pro celou církev, božským přispěním, blahoslavenému Petru slíbe-
ným, má onu neomylnost, kterou chtěl božský Vykupitel, aby byla opatřena
jeho církev ve vymezování nauky víry a mravů“. Sněm vatikánský, Denz. 1839.

respektovat, s jeho názory na tu neb onu otázku třeba počítat, k němu se možno utíkat ve všech spletitých a nejasných problémech. Takovéhoho doporučení se dostalo patronu katolických škol sv. Tomáši Akvinskému, jenž má velkou autoritu nejen ve věrouce, nýbrž i v mravouce, takže Pius XI. ho právem zve *Obecným učitelem Církve*.¹⁴ Proto ve všech výkladech budeme se držet hlavně Učitele andělského, jenž objasnil více než kterýkoliv jiný učitel hloubky katolické mravouky.

Konečně je to i *lidský rozum*, který má důležité místo v morální theologii. Katolická mravouka je sice věda, která se opírá především o zjevení, vychází ze zásad víry, ale rozum je také dar Boží a mezi vírou a rozumem nemůže být vůbec rozporu, jestliže je rozum náležitě veden. Vždyť týž Bůh je původcem rozumu a víry, týž Bůh, v němž není rozporu. Sv. Tomáš, jenž tak dokonale spojil zásady zjevené víry se zásadami rozumu, bude nám zde ukazovatelem cesty. Spojí-li se víra a rozum na cestě mravního hledání a snažení, vznikne jak v duši hledajícího, tak u těch, jimž je nalezená pravda podána, soulad, který přesahuje jakoukoliv krásu stvořenou. Je to soulad lidského s božským, přirozeného s nadpřirozeným, pozemského s nebeským.

V. NÁSLEDOVÁNÍ KRISTA

Od té chvíle, kdy se nám zjevil Bůh v Ježíši Kristu, je vyjádřeno veškeré naše mravní snažení slovem *následování Krista*. Křesťanská mravouka bude pak tím dokonalejší, čím více bude vycházet ze zásad evangelia, tak jako křesťan dosáhne tím větších úspěchů v morálním ohledu, čím lépe vyjádří v sobě život Ježíše Krista. De Maistre napsal, že evangelium zbožštilo přirozený zákon. Ano, pozvedlo jej až k božskému, tak jako milost zdokonalila přirozenost a vyzvedla ji na úroveň božskou. Ale pak nepřisluší člověku takto zdokonalenému smýšlet a jednat pozemsky, když se mu dostalo účasti na životě Božím.

Nuže, katolická mravouka je nauka o tom, jak bychom v sobě vytvářeli podobu Kristovu. Řekl jsem na počátku, že úkolem mravouky je učít člověka tomu, jak by se stal co nejdokonalejším

¹⁴ V encyklice *Studiorum Ducem*, kde praví: „On rovněž založil pevnou mravouku, schopnou řídit všechny lidské skutky tak, jak přísluší nadpřirozenému cíli člověka . . .“ Proto zdůrazňuje týž papež v konstituci *Deus scientiarum Dominus*, aby na theologických fakultách pravdy byly vyloženy a dokázány z Písma svatého a tradice, a aby byla zkoumána jejich vnitřní podstata podle zásad a učení sv. Tomáše Akvinského. Cf. art. 29.

obrazem Božím v řádu činnosti, když byl stvořen k obrazu Božímu v řádu bytí. Bůh neviditelný se nám však zjevil ve viditelné podobě Ježíše Krista. Syn Boží přišel nejen proto, aby nás vykoupil, nýbrž i proto, aby nám ukázal život Boží, který je naší cestou k věčné blaženosti. Kdo zná Syna, zná i Otce, řekl Kristus, neboť jednota přirozenosti božských Osob působí jednotu mezi Otcem a Synem. Proto mohl Kristus říci: „Kdo mne následuje, nechodí ve tmách“. (Jan VIII. 12.) Neboť Bůh je Světlo.

Následovat Krista znamená následovat Boha, vytvářet v sobě mravní obraz toho, kdo je nejvyšším vzorem. Nejde jen o to, abychom ho ctili jako velkého muže, jako ideál vnitřní krásy duše, abychom šli za ním v té neb oné záležitosti srdce. Následovat Krista v řádu mravním znamená přetvořit své smýšlení na základě evangelia, naučit se dívat na věci a události světa tak, jak on se na ně díval, cítit, jak on cítil, zkrátka stát se v myšlení a v životě druhým Kristem.

Právě z této myšlenky vychází katolická Církev, když během církevního roku staví věřícím před oči Krista v jednotlivých úsecích jeho pozemského života, jakož i života v lůně nejsvětější Trojice. Nic jiného nechce Církev dosáhnout jednotlivými obdobími církevního roku, než oslavy Boha a toho, jehož poslal, Ježíše Krista — což je první povinnost každého člověka — a pak zajištění stálého poučení v ohledu mravním. Člověk chce vidět příklad, jestliže je mu ukládána povinnost. V Ježíši Kristu, jak mu jej staví Církev stále před oči během církevního roku, se mu dostává příkladu vyššího, než může být jakýkoliv příklad lidský. Tak vzdává Církev neustále čest a slávu Ježíši Kristu a dává zároveň věřícím neustálá naučení rázu morálního. Láska a odevzdanost, pokora a tichost, statečnost a opatrnost jsou ctnosti, které září tajemným leskem z osoby Syna Božího. A hledá-li člověk řešení kteréhokoliv problému mravního života, touží-li vidět kteroukoliv ctnost ve stavu ideální krásy, stačí, aby se zahleděl v propastnou hloubku svaté duše Kristovy a nalezne vše, co hledá. A poněvadž Bůh doprovází tento pohled svou pomocí, dostane se každému, kdo se ho nebojí, takové síly, aby usiloval sám o to, co na něho zapůsobí při pohledu na tajemnou krásu mravní osobnosti velkého Vzoru.

Pravím-li, že katolickou mravouku třeba chápat jako nauku o následování Krista, chci tím také zdůraznit její pozitivní charakter. Jsou jisté směry, uplatňující se i v katolické mravouce, které chtějí vychovávat člověka a vésti ho k ctnosti tím, že mu stále mluví o hříchu a neřesti. Dá-li se touto cestou kazatel, pak bude vytýkat hříchy a neřesti nevěrných nepřítomných svým věrným posluchačům, aby i je přiměl k neužitečným a neplodným

nářkům nad zkázou a znemravnělostí světa. Bude-li holdovat tomuto směru vychovatel, pak se dovědí jeho chovanci od něho o všech skrytých možnostech hříchu, o nichž do té doby neměli tušení. A při tom zapomínají tito mravokárci, že málo pomůže v životě, zvláště v těžkých případech boje o uskutečnění mravních zásad, rozum i dokonale poučený, jestliže je vůle slabá. A vůle nesílí viděním zla, nýbrž úvahou o dobru. Proto jsme přesvědčeni, že tyto cesty negativního pohledu nevedou k pozitivnímu cíli.

Má-li se duše rozhodnout k činu mravně dobrému, musí být přesvědčena o jeho kráse a hodnotě, o jeho prospěšnosti nebo nutnosti. To je věcí rozumu uvažujícího, který představuje vůli věc jako dobrou nebo špatnou. To však nestačí. Jsou mnozí, kteří vidí všechnu velikost a krásu dobra, a přece nemají odvahu je konat. Je třeba, aby také vůle byla sílena. A ta sílí jednak opakováním dobrých skutků, čímž roste ctnost, jednak popudy zvenčí, jimiž je dobrý příklad, ctnost viděná na druhém, nebo příklad ctnosti, o kterém slyší. Může snad někoho pohnout ke konání dobra také ošklivost, kterou vyvolá viděný příklad špatný, nebo představa zlého činu, ale to jsou případy nepravidelné, mimořádné. Pravidelnou pohnutkou ke konání dobra se strany viděného příkladu je dobro a nikoliv zlo. Mluví-li kdo jen o neřesti a hříchu, aby tím přivedl posluchače nebo čtenáře na dobrou cestu, podobá se hvězdáři, který vodí své žáky k louži, aby v ní viděli krásu hvězd, zrcadlících se matně v její špíně.

Touto cestou se nedáme. Pohlédneme raději přímo k hvězdnatému nebi, než abychom pozorovali jeho matný odlesk ve špinavé louži. Naše jednání o jednotlivých otázkách katolické mravouky bude pozitivní. Chceme učit ctnosti, a proto nebudeme ukazovat na její opak, neřest. A jestliže se musíme někdy dotknout i negativní stránky lidského života mravního, pak to učiníme jen potud, pokud to bude třeba, aby ze tmy hříchu tím více zazářilo světlo ctnosti, a abychom varovali před nebezpečím, jež strojí zlo dobru. Tuto cestu v pojednání o otázkách katolické mravouky pokládáme za jistější, prospěšnější a účinnější. Jest jistější vzhledem k dosažení cíle, jímž je pravá ctnost a skrze ni věčná blaženost. Je prospěšnější, protože podává rozumu člověka jen dobré, čisté a krásné myšlenky. A je účinnější, protože více působí na rozhodnutí vůle k dobrému příklad dobrý, než na odvrácení vůle od zlého ošklivost z příkladu špatného. —

Tak se nám stane mravouka opravdu naukou o následování Krista. Nebude pouze varovat před hříchem, nýbrž především vychovávat v ctnosti, jejíž krásu ukáže v pravém světle. A pak ten, kdo se dá vésti tímto směrem, bude jednat dokonale křesťan-sky, protože bude přemáhat zlo dobrem.

II.

LIDSKÝ SKUTEK S HLEDISKA PSYCHOLOGICKÉHO



Lidský skutek po stránce mravní je vlastním předmětem, o němž uvažuje mravouka. Zdálo by se proto na první pohled zbytečné všímati si psychologického složení lidského skutku, když naším úkolem je hodnotit činnost člověka po stránce mravní. Ve skutečnosti však je tento pohled na lidský skutek velmi důležitý. Ano, mohli bychom říci, že nebude dokonale chápat ani morální hledisko lidského skutku a jeho mravní hodnotu, kdo napřed nepochopil hledisko psychologické, tak jako konkrétně řečeno neporozumíme tomu neb onomu skutku jednotlivce, jestliže neznáme jeho povahu, jeho založení, jeho duševní a třebaž i tělesné dispozice. Mezi řádem psychologickým a řádem mravním je úzký vztah a ten nesmí být přehlížen. Jinak vzniknou v úsudku o konkrétních skutcích člověka chyby, které lze velmi těžko napravovat. Jen dobrý psycholog bude v praxi dobrým moralistou a dobrým posuzovatelem skutků člověka i po stránce mravní.

I. POVAHA LIDSKÉHO SKUTKU

Uvažujeme-li o lidském skutku s hlediska psychologického, jeví se nám jako čin, jehož pánem je člověk, nad nímž má moc jej vykonat nebo nevykonat, vykonat jej tak nebo jinak. „Ze skutků, vykonaných člověkem, jenom ty jsou vlastně lidské,“ praví sv. Tomáš, „které jsou člověku vlastní, pokud je člověkem. Člověk pak se liší od nerozumných tvorů tím, že je pánem svých skutků. Proto jenom ty skutky se nazývají skutečně lidskými, jichž člověk je pánem. Ale pánem svých skutků je člověk rozumem a vůlí . . . Proto jen ty skutky člověkovy se jmenují vlastně lidskými, které pocházejí z rozvážné vůle. Patří-li pak člověku ještě jiné skutky, mohou se nazývat člověkovými skutky, nikoliv lidskými, ježto nepatří člověku pokud je člověkem.“¹

¹ Theol. summa, I. II. ot. 1. čl. 1.

Takové je východisko našeho pohledu na lidský čin s hlediska psychologického. Člověk je člověkem rozumem a svobodnou vůlí. Tyto dvě mohutnosti jeho nesmrtelné duše jej činí odlišným od nižších tvorů, staví jej na vrchol pozemského tvorstva, činí jej obrazem samého Boha Tvůrce. Proto jen tehdy jedná člověk opravdu lidsky, když je ve své činnosti veden rozumem a rozhoduje se svobodně vůlí. Nižší tvorové jdou slepě za svým instinktem, který vložil Stvořitel do jejich přirozenosti. Člověku však dal rozum a svobodnou vůlí, aby se svobodně rozhodoval pro poznávané dobro, k němuž je určen. Čím více se člověk uchyluje od této cesty, čím větší se jeví nedostatek rozumu a vůle v jeho skutcích, tím méně je jeho činnost opravdu lidská.

Jsou jisté skutky člověka, které nejsou nikterak lidské, nepatří vlastně do řádu psychologického — tím méně do řádu mravního — náležejí spíše do řádu fysického nebo fyziologického. Sem patří na příklad všechny úkony vegetativních schopností člověka, jako zažívání, růst, dýchání, jisté tělesné vzněty, dráždění a pocity, jejichž příčinou jsou buď různé šťávy v těle nebo vnější vlivy, proti nimž se vůle staví na odpor. Mezi tělem a duší je těsný vztah, tělo a duše mohou navzájem na sebe působit a proto se mohou některé z těchto skutků stát i lidskými, jestliže jsou vyvolány vůlí, nebo dá-li se vůle tělem tak ovlivnit, že souhlasí tam, kde by měla odporovat.² Právě tak nelze nazývat lidským skutkem to, co učiní člověk ve spánku, v opilosti, pod vlivem hypnosy, nebo co činí člověk, jehož zbavilo šílenství užívání rozumu. Sem můžeme zařadit také ony skutky člověka, jež jsou vykonány sice v bdělosti, ale tím, že se staly náhle, nepředvídaně, předběhly jakékoliv užívání rozumu a vůle. Takovýmto skutkem může být náhlý výbuch hněvu, náhlý pocit smyslnosti a podobně.³ Poněvadž v těchto úkonech nebývá účastněn ani rozum svým předběžným poznáním, ani vůle svým rozhodnutím, nelze je řadit mezi skutky lidské.

Hledíme-li na lidský skutek s hlediska psychologického, vidíme, že má na něm podstatný podíl jak rozum, tak vůle vedle nižších schopností, které jej vykonají. Úkolem rozumu je poznat věc, podat jí vůli a doporučit ji, jestliže je rozumem uznána za dobrou, nebo před ní vůli varovat, jestliže ji rozum poznal jako zlou. Vůle sama je slepá, jde vždy za úsudkem rozumu, takže

² Tak na příklad různé pocity smyslnosti, jež jsou původu čistě fyziologického, mohou se stát skutky lidskými, za něž je pak člověk v ohledu mravním odpovědný, jestliže vůle s nimi souhlasí a z nich se těší.

³ Moralisté nazývají tyto skutky *actus primo primi*. Jestliže tyto náhlé skutky předcházelo alespoň nějaké poznání a rozhodování vůle, nejsou již *primo primi* a náležejí v oblast skutků, o nichž soudí mravouka.

praktický rozum je vždy vodítkem vůle. Když rozum předložil vůli předmět jako dobrý, je úkolem vůle po tomto předmětu toužit, za ním jít, tak jako je jejím úkolem odmítnout věc, kterou jí ukázal rozum jako špatnou. Vůle pak vede a pořádá nižší schopnosti k tomu, aby bylo dosaženo toho, co rozum vůli předložil. Tento podivuhodný proces, překrásná souhra rozumu a vůle s nižšími, výkonnými schopnostmi se odehrává v člověku při každém uvědomělém, tedy opravdu lidském skutku. Je to ovšem proces velmi rychlý, ale podrobnou analýsí jej můžeme odhalit a zachytiti jeho jednotlivé fáze. A to činí thomistická filosofie, když ukazuje, jak vypadá konkrétně tato souhra rozumu a vůle a nižších schopností při každém lidském skutku.

Krátce můžeme popsat tento proces takto :

Jakmile rozum pojme něco jako jednoduše dobré, předkládá věc vůli a vůle spěje zcela všeobecně za touto věcí jako dobrou, kterou možno milovat. Rozum zatím ještě neuvážil všechny možnosti k dosažení tohoto předmětu, poznal jen jakoby z dálky, že věc je dobrá, a proto vůle bez ohledu na to, zda věc je dosažitelná či nedosažitelná, touží po ní, třebaže zatím jen neúčinně.

A nyní vůle má rozum k tomu, aby zkoumal, hledal, zda ono dobro je vhodné pro ni, zda je ho možno ve skutečnosti dosáhnout. Jakmile pak rozum usoudí, že toto dobro je vhodné, užitečné, dosažitelné, vůle se na ně vrhá účinnou touhou dosíci ho. Nyní se vůle snaží pohnout rozum v jejím zájmu k tomu, aby hledal a našel prostředky, jimiž by bylo možno dosíci onoho předmětu. A jakmile rozum podá vůli radu, jakmile jí ukáže, jak si má počínat a tím jí podá prostředky k dosažení věci, vůle se jich chopí, přijme je, třebaže jsou tyto prostředky jaksi neurčité, všeobecné. Tím vůle přiměje rozum k tomu, aby tyto všeobecné prostředky konkretisoval, přesněji určil a vůle z nich vybere ty, které podle úsudku rozumu jsou nejvhodnější k dosažení cíle. Rozum nařídí nyní provedení těchto prostředků zvolených a vůle uvede v činnost na rozkaz rozumu nižší schopnosti výkonné. A když je pak dosaženo poznané a toužené věci, řídí i nyní rozum vůli v její radosti, kterou zakouší vůle nad vykonaným skutkem a dosaženým cílem své touhy.

Tak asi, stručně řečeno, vypadá postup při každém lidském skutku, jak jej líčí sv. Tomáš.⁴ Nejsme si sice vědomi každého kroužku tohoto řetězce, ale podrobným rozbořem je snadno objevíme všechny. A pak vidíme, jak nesmírně složitý s hlediska psychologického je i ten nejmenší lidský skutek, na pohled tak jednoduchý.

⁴ Viz Theol. summu, I. II. ot. 12—16.

II. ÚKOL ROZUMU V LIDSKÉM SKUTKU

Rozum a vůle hrají hlavní roli v lidském skutku a proto je třeba, abychom si podrobněji všimli jejich vedoucích úloh.

Rozum je první činitel v lidském skutku a jeho význam je tak důležitý, že bez dostatečného poznání rozumu nemůžeme vůbec mluvit o lidském skutku. Nutné poznání k lidskému skutku je úkon rozumu, který nám ukazuje, že nějaký předmět činnosti je v souladu nebo nesouladu s pravidlem mravnosti. Poznání se může týkat dvojího předmětu: buď samého skutku, který člověk vykonává, a tu mluvíme o pozornosti, o vědomí toho, co činíme. Nebo se týká mravnosti příslušného skutku, pokud je skutek uvažován jako odpovídající pravidlům mravnosti, nebo jako takový, který je v rozporu s nimi. A tu mluvíme o morálním poznání nebo o jeho opaku, o nevědomosti.

1. POZNÁNÍ A POZORNOST

Poznání v ohledu mravního jednání ukazuje člověku, v jakém poměru je ten či onen skutek vzhledem k pravidlům mravnosti. Toto poznání může být různého stupně a různého druhu. Můžeme poznávat vědecky, proč to neb ono je mravně dobré nebo špatné, a tu předchází dlouhé úvahy, důvody a protidůvody. Můžeme také poznávat jednoduše špatnost nebo dobrotu skutku bez vnitřního chápání a vysvětlení důvodů, jak je tomu u lidí, kteří uznávají věc dobrou nebo špatnou, jak se tomu naučili od starších. Můžeme mít spekulativní, theoretické poznání dobroty nebo špatnosti v ohledu mravním a toto poznání nemá vztahu k činnosti, nebo můžeme mít poznání, jež nazýváme praktickým, a to řídí skutek člověka.

K lidské činnosti je třeba tohoto praktického poznání, které ukáže na předmětu v každém konkrétním případě, zda je dobrý a proto vhodný, aby byl vůlí žádán, či špatný a proto aby byl vůlí odmítnut. Poznání jen theoretické nestačí k vykonání skutku; je třeba poznání praktického, majícího vliv na uskutečnění toho, co vůle zamýšlí.

Náležitě poznání skutku a jeho mravní hodnoty je tak důležité, že chybí-li toto poznání a nemá-li na jeho nedostatku vinu člověk sám, nelze tento skutek přičítat jeho odpovědnosti. Tím, že je člověk obdařen rozumem a má povinnost užívat rozumu, je také povinen jednat vždy a všude rozumně, čili je povinen řídit se rozumem. Řídí-li se vždy rozumem a koná dobro, které mu rozum ukazuje jako dobro, a vzdaluje se zla, které mu rozum ukazuje jako zlo, jedná vždy alespoň subjektivně správně. A to není věc malá.

Poznání je stav vědomí, *pozornost* má ráz okamžitého postřehu. Je to úkon, kterým si mysl něčeho všímá, je to vědomý postoj rozumu k tomu, co člověk koná.

Tato pozornost neboli aktuální poznání může být různého stupně a různé dokonalosti. V polospánku, při velké únavě může být pozornost člověka vzhledem k tomu, co činí, velmi malá a nedokonalá. Myslí-li však plně a dokonale na to, co koná, a to nejen na skutek v jeho fyzickém bytí, nýbrž i na jeho mravní charakter, pak pravíme, že jeho pozornost je *aktuální*. Ta je jistě nejlepší, nejdůstojnější člověka, jenž má vždy jednat uvědoměle. Bohužel, lidský rozum je příliš těkavý a proto není vždy a stále možná tato aktuální pozornost. Kdo na příklad dovede po celou dobu modlitby vytrvat u svého předmětu, aniž se vzdálí v myšlenkách a opustí jej alespoň na chvíli? Bylo by to jistě ideální, kdyby každý skutek člověka byl tak uvědomělý, že by nebyl porušován žádnou roztržitostí. Dokud je však rozum ovlivňován nejrůznějšími sklony nižších schopností, zůstává touha člověka v tomto ohledu jen v řádu ideálním. Tak často se musíme spokojit s pozorností jen *virtuální*, která udržuje oheň aktuální pozornosti a kterou pokračuje člověk v lidském jednání v síle předběžné pozornosti plně uvědomělé. Samozřejmě úsilí člověka musí vždy spět k tomu, aby jeho pozornost při každém činu byla co nejdokonalejší, neboť stupeň pozornosti jest stupněm dokonalosti lidského skutku po jeho stránce psychologické. A mravní hodnota lidského skutku závisí rovněž z největší části na tom, s jakou pozorností byl skutek vykonáván.

2. NEVĚDOMOST A NEPOZORNOST

Nevědomost je opakem poznání a nepozornost je opakem pozornosti. Práví se často, že nevědomost hříchu nečiní. Tato zásada je správná, jestliže se jí dobře rozumí a jestliže nevědomost, o které se tu jedná, je nezaviněná.

Mluví-li mravouka o nevědomosti, má na mysli nedostatek poznání, které je člověk povinen mít. Nikdo nebude vytýkat prostému dělníku, nebude-li mít vědomosti odborného lékaře. Každý má povinnost znáti to, co souvisí s jeho stavem, povoláním, zaměstnáním, postavením v lidské společnosti. Jiné vědomosti se vyžadují na dítěti a jiné na člověku dospělém, více se požaduje od vzdělaného než od prostého. Má-li každý člověk povinnost vědět to, co souvisí s jeho stavem a povoláním, je křesťan povinen vědět vše, co souvisí s jeho poměrem k Bohu. Nebude-li lékař znát dokonale svůj lékařský obor, bude snadno chybovat ve svém povolání a bude posílat na věčnost ty, kdo žádali, aby jim

prodloužil život v čase, a jeho chyby budou z nevědomosti. Každý vidí snadno, že takováto nevědomost, která je příčinou chyby, je zaviněná, a s hlediska mravního může být posuzována jen jako hřích. Stejně je tomu u křesťana, jenž nezná své náboženské povinnosti, které je povinen znát, a proto se dopouští přestupků, aniž si je uvědomuje. Tím, že jeho nevědomost je zaviněná, je odpovědný za chyby, které páchá z nevědomosti.

Řekne snad někdo: Kdypak může mít člověk tak dokonalé a přesné vědomosti a kdy může tak dokonale zvládnout situaci, aby nechybil nevědomostí? — Ovšem, lidský rozum je pouze konečný, omezený, nikdy nemůžeme vědět vše, ale člověk je povinen být tak pečlivý a bedlivý, jak jsou pečliví a bedliví za podobných okolností jiní lidé rozumní, opatrní a usilující o dokonalost ve svém oboru. Jedná-li kdo tímto způsobem, pak jeho případnou nevědomost nutno označit jako nezaviněnou, nepřekonatelnou, a ta omlouvá v řádu mravním.

Nevědomost je nedostatek poznání, jaké je každý povinen mít. A takováto nevědomost je vlastně sama sebou hříchem, protože člověk tím, že má od Boha dar rozumu, je povinen tento rozum pěstovat, je povinen jej obohacovat, je povinen se jím řídit. Uváží-li člověk své postavení vzhledem k sobě, Bohu a lidské společnosti, jejímž je členem, vidí, že pro něj plynou různé povinnosti, a rozum mu praví, že je povinen je znát. Mimo to je člověk zavázán užívat svého rozumu v jednotlivých případech, čili má jednat rozumně a obezřetně. Zná-li tedy člověk své povinnosti, které náleží k jeho povolání a stupni vzdělání, a řídí-li se přitom ve svém jednání rozumem, osvíceným vírou, může pak říci, učiní-li něco nesprávného z nevědomosti, že je to nevědomost nezaviněná. Jinak je odpovědný za svůj skutek, vykonaný z nevědomosti, protože tento skutek byl vlastně dobrovolný ve své příčině. Nechce-li někdo odsranit nevědomost, chce vlastně ony chyby, které nevědomost přivodí.⁵

III. ÚKOL VŮLE V LIDSKÉM SKUTKU

Vůle je druhým hlavním činitelem v lidském skutku. Řekli jsme, že lidský skutek je ten, jehož je člověk pánem. A pánem skutku je člověk rozumem a vůlí. Tak jako skutek, vykonaný

⁵Příklady: Hřeší katolík, jenž neví, že je povinen v neděli se účastnit mše svaté, a proto se jí neúčastní. — Nehřeší ten, kdo jí v pátek maso jsa přesvědčen, že není pátek. — Nedopustí se vraždy, kdo na honě zastřelí člověka, stříleje po jelenu. — Hřeší stavitel, jenž s nedostatečnými vědomostmi se pouští do velké stavby, která se zřítí. — Nehřeší obchodník, jenž se vyzná v obchodní vědě, jedná opatrně a prozíravě, a přesto jeho obchod musí nabídnout vyrovnání.

člověkem, je potud opravdu lidský, pokud je vykonán závisle na rozumu, tak můžeme říci, že potud je skutek člověka lidský, pokud je *dobrovolný*, tedy závislý na jeho vůli.

Lidská vůle je mohutnost, která jde za rozumem. Předmětem vůle je vždy jen dobro. Vůle nemůže chtít nic než dobro, a proto i když ve skutečnosti tíhne za objektivním zlem, tíhne za ním jen proto, že v něm vidí dobro. Vůlí chce člověk své vlastní zdokonalení, svou vlastní blaženost. Jde-li člověk za zlem, jde za ním jen proto, že rozum špatně vede vůli a ukazuje jí jako dobré to, co je ve skutečnosti zlé.

1. SKUTEK DOBROVOLNÝ

Dobrovolným bychom mohli nazvat onen skutek člověka, který vychází z vůle jakožto vnitřního principu, řízené předběžným poznáním rozumu. Tím je řečeno, že jakékoliv násilí, které přichází zvenku, je v největším rozporu s dobrovolným. Dobrovolnost v lidském skutku je podstatně výsledkem činnosti vůle, která spěje celou tíhou svého bytí za jistým předmětem jako cílem. Proto skutek dobrovolný, jehož východiskem je právě tato přirozená tendence vůle, jest podstatně odlišný od skutku nedobrovolného, který je zásadně proti vnitřnímu sklonu vůle.

Lidská vůle je mohutnost, která je přístupna různým vlivům zvenku; může na ni působit a ovlivňovat její rozhodnutí jak způsob rozumového poznání, tak také nátlak cizích vlivů nebo vášně duše. Čím více je vůle pod vlivem nesprávně orientovaného rozumu nebo pod vlivem vášně, tím může být její skutek méně dobrovolný, není-li ovšem tento vliv vyvolán člověkem samým.

Podle toho, jaký vliv uplatnila vůle na vykonání skutku, můžeme mluvit o *dokonalé* nebo *nedokonalé* dobrovolnosti. A poněvadž vůle ve svém rozhodování závisí na rozumu, předpokládá dokonale dobrovolný skutek dokonalé poznání rozumové. Nedokonalé poznání skutku nebo jeho mravního charakteru plodí nedokonalou dobrovolnost po stránce jednání. Právě tak může být skutek *dobrovolný sám sebou*, pokud byl sám v sobě chtěn vůlí, nebo může být *dobrovolný ve své příčině*, pokud vůle připustila jeho příčinu, i když rozum předvídal, jaký bude pravděpodobně účinek. Nepřímo může být dobrovolné i opominutí dobrého, jestliže dobrý skutek, o který jde, mohl být vykonán, měl být vykonán a nebyl vykonán, a člověk měl předvídat, že jej nevykoná, bude-li jednat tak, jak jedná.⁶

⁶ Příklad: Rodiče jsou povinni pečovat o výchovu svých dětí. Věnují-li se však svým vlastním zájmům a děti zanedbávají, je pro ně dobrovolná zkáza dětí, kterou museli předvídat, když výchovu dětí zanedbávali.

Velmi důležitá v morálce je otázka *nepřímo dobrovolného* skutku, jenž se nazývá někdy dobrovolným ve své příčině. Jsou to případy, kdy se ke skutku dobrovolnému a přímo zamýšlenému přidruží jiný, pouze nepřímo chtěný, který by člověk nevykonal, kdyby nebyl k němu nějak nucen, nebo kdyby tento druhý skutek nebyl ve spojení s prvním, přímo chtěným. Tak na příklad člověk, jenž chce zachránit svůj život, koná skutky, které by jinak nevykonal. Plavec, jenž se chce zachránit před utonutím, zbavuje loď nákladu, neboť jeho záchrana je nemožná bez tohoto skutku, jenž je pro něho dobrovolný jen nepřímo. — Můžeme říci, že i zde má hlavní slovo poznání skutku a jeho špatnosti. Předvídá-li člověk, že jeho jednání bude mít špatný účinek, je odpovědný za svůj skutek, a to v té míře, v jaké jej předvídal, a v tom stupni, v jakém mohl nebo byl povinen mu zabránit, třebaže jej přímo nezamýšlel. Přirozený zákon káže člověku, aby nejen nekonal zlo, nýbrž aby se také podle možnosti vystríhal zla a bránil se mu podle svých sil, takže nebrání-li člověk vlivu zla, neodstraní-li příčinu, z níž, jak dobře ví, může vzejít zlo, je odpovědný za toto zlo, které měl povinnost zamezit, i když je sám nezamýšlel.

Tuto otázku nepřímo dobrovolného činu je třeba lépe osvětlit.

Jsou mnohé příčiny v řádu lidské činnosti, jichž účinek je dvojitý, a to mnohdy jeden dobrý, druhý špatný. Tak na příklad použití léku může pomáhat na jedné straně, kdežto na druhé straně může způsobit škodu, nebo četba knihy i pro toho, kdo ji musí číst, může přinést poučení a přitom může třebaš rozrušit mysl člověka. Je samozřejmé, že chtít onen špatný výsledek, který působí daná příčina, znamená chtít zlo. Četba knihy je samo sebou věc dobrá; kdyby však někdo četl proto, aby rozrušil svou mysl nedovoleným způsobem, byl by jeho skutek špatný. Je však možno za jistých podmínek chtít dobro, k němuž se druzí zlo, protože vůle člověka netáhne k onomu zlu, nýbrž jedině k dobru. A pak zlo je dobrovolné jen nepřímo.

Jde-li o vykonání skutku, jehož výsledek může být dvojitý (dobrý a špatný), je třeba, aby se uskutečnily čtyři podmínky:

1. Skutek sám v sobě musí být dobrý nebo alespoň nelišný.
2. Bezprostřední účinek, který přivádí tento skutek, musí být dobrý.
3. Cíl, který si tu člověk stanoví, je čestný.
4. Musí tu být dostatečný důvod tento skutek vykonat, a to důvod úměrný velikosti možného zla, které vznikne.

První podmínka je zcela samozřejmá, neboť nikdy a za žádných okolností není dovoleno učiniti to, co je samo sebou špatné. Sebekrásnější úmysl a sebelepší účinek, který by tu vznikl,

nemohl by ospravedlnit vykonání skutku, který je sám v sobě špatný. Cíl posvěcuje prostředky jen dobré nebo nelišné, ale nikdy neposvěcuje prostředky špatné.

Druhá podmínka je téměř totožná s první a vychází z téže zásady: Nikdy není dovoleno vykonati to, co je samo sebou špatné. Proto není dovoleno krást, aby mohla být udělena almužna, a není dovoleno zabít dítě, aby se zachránila matka. Bezprostřední účinek, který člověk zamýšlí, musí být nutně dobrý. Tento účinek je vlastní vykonanému skutku; následuje-li pak ještě jiný, následuje vlastně mimo vůli jednajícího, i když jeho možnost je předvídaná. Tak na příklad zakouší-li někdo pokušení při četbě jisté knihy, kterou čte pro své poučení a nikoliv proto, aby si připravoval pokušení, je tento druhotný účinek mimo jeho vůli.

Proto třetí podmínka znovu zdůrazňuje, že cíl takového skutku musí být počestný. Špatný cíl neboli úmysl může zničit dobrý skutek, ale dobrý cíl nemůže učinit ze skutku špatného dobrý. Proto je třeba, aby v daném případě byl i skutek dobrý nebo nelišný i cíl neboli úmysl čestný.

A konečně čtvrtá podmínka stanoví povinnost uvažovat, zda je tu dostatečný, vyvažující důvod k vykonání skutku, jenž může mít vedle dobrého výsledku také výsledek špatný. Jistě nebude dostatečným důvodem k četbě knihy, která může škodit, pouhá zvědavost čtenářova, nýbrž vyžaduje se příčina, která se svou velikostí rovná velikosti možné škody, jež pravděpodobně vznikne. Není ovšem snadné určit konkrétně, jaké důvody musejí v daných případech rozhodovat a co je příčinou dostatečně velkou k ospravedlnění příslušného skutku. Je třeba uvážit všechny okolnosti, je třeba postupovat ve smyslu křesťanské opatrnosti a obezřetnosti. A když člověk vidí, že z nevykonání dobrého skutku s dvojitým účinkem by vznikly škody ještě větší, učiní to, co radí rozum hledající jen pravdu a dobro.⁷

Tyto zásady nutno mít často na paměti, neboť vyvedou člověka z mnohých pochybností o dovolenosti nebo nedovolenosti jistých skutků, zvláště těch, které jsou nutné v jednotlivých povoláních, jsou samy sebou dobré, jejich cíl je dobrý, třebaže se k jejich dobrému výsledku mnohdy druží účinek špatný.

⁷ Lékař může předepsat lék, který může mít pravděpodobně dvojitý účinek, jestliže sleduje dobrý cíl čili léčení nemoci. Jistě však bude velmi dobře uvažovat než předepíše lék, který má přinést uzdravení ženě, ale může zároveň zabít její dítě. Podobně musí uvažovat knihkupec, zda tu neb onu knihu může vystavovat a doporučovat všem bez rozdílu. Prodávat knihy je samo sebou dobré. Prodávat knihy špatné je však zlo. A proto prodávat knihy, jež jsou samy sebou špatné, nesmí knihkupec, i když by tím byl hmotně poškozen. Jde-li o knihy, které sice nejsou samy sebou špatné, ale nejsou vhodné pro každého, může jednat podle zásad o příčině s dvojitým účinkem.

Jsou-li však špatné účinky v těchto případech vyváženy chtěným dobrem, možno je bez bázně připustit.

2. SKUTEK SVOBODNÝ

K pojmu lidského skutku s hlediska psychologického náleží také svoboda. Mnohdy se zaměňuje dobrovolnost skutku se svobodou, avšak mezi těmito dvěma pojmy je jistý rozdíl. Každý skutek svobodný je zároveň dobrovolný, ale každý skutek dobrovolný nemusí být svobodný, protože jsou také dobrovolné skutky nutné. Tak člověk dobrovolně a přitom nutně čili nesvobodně touží po dobru, po štěstí zde na zemi a právě tak dobrovolně a přitom nutně milují blažení v nebi Boha, od něhož se již nemohou odloučit a jehož nemohou nemilovat. Svobodně jedná člověk tehdy, když není nikým a ničím nucen, ani instinktem své přirozenosti ani určením k jednomu, takže má možnost jednat nebo nejednat, jednat tímto způsobem nebo jiným.

Svoboda je vzácný dar, jež Stvořitel udělil člověku. Je to dar, jehož existenci člověk často popírá⁸ a jehož ještě častěji zneužívá. Těžko je věru pochopiti tajemnou krásu tohoto daru, který staví člověka po bok Bohu v ohledu činnosti, těžko pochopit, jak je člověk svobodný ve svém rozhodování pod neustálým, nikdy se neměním vlivem Božího působení. Víme však, že člověk je svobodný v chtění a konání a že tato svoboda je tím skutečnější, čím více je pod vlivem Božího působení. Vždyť Bůh sám je dárce a uchovatelem této svobody.

Pokusíme-li se vymezit pojem svobody ve smyslu toho, co jsme už naznačili, řekneme se sv. Tomášem, že svoboda je schopnost volit prostředky k cíli, který je dán.⁹ Tímto cílem je dobro, blaženost, a vzhledem k němu není člověk svoboden. Ani Bůh nemůže zavrhnout dobro a chtít zlo. Každá bytost celou tíhou své přirozenosti spěje k dobru, které je jejím cílem. Rozumový tvor má schopnost a sílu hledat a vybírat prostředky k tomuto cíli a ve výběru těchto prostředků je jeho svoboda. Jestliže se nám snad zdá, že si mnohdy člověk volí i cíl, pak se musíme na tento zvolený cíl dívat jako na prostředek k poslednímu cíli. Poslední cíl jako takový neboli úplné dobro jako

⁸ Svobodu v lidském jednání popírá determinismus různých odstínů. Proti všem těmto popěračům hájí sněm tridentský všeobecné přesvědčení lidstva o svobodě vůle a zavrhuje všechny, kdo by se odvážili tvrdit, že svoboda člověka byla ztracena hříchem Adamovým a že je to prázdné slovo, jemuž neodpovídá žádná skutečnost. Denz. 815.

⁹ „Vis electiva mediorum servato ordine finis“. Theol. summa. I. ot. 83. čl. 4.

takové není vybíráno člověkem, protože nemůže být řízeno k něčemu jinému.¹⁰ Člověk je svoboden jen vzhledem k prostředkům, protože cíl je dán. A tímto cílem je dobro. Konat zlo, hřešit, nenáleží k pojmu mravní svobody, protože mravním zlem nelze dosáhnout skutečného dobra a hříchem nelze dospět k Bohu. Hřích je zneužívání svobody. Kdyby hřích náležel k pojmu svobody, ani andělé, ba ani Bůh by nebyl svobodný. Svoboda je velmi důležitým činitelem v lidském skutku. Tím, že je člověk schopen volit mezi dvěma dobry částečnými, jež vedou k dobru konečnému, dostává se jeho činnosti zcela zvláštního charakteru: je odpovědný za skutky, které koná svobodně. Volba prostředků k cíli a uskutečňování těchto prostředků, čili konání částečného dobra, aby bylo dosaženo v Bohu plného dobra, je spojeno s mnoha obtížemi, s námahou a přemáháním. A proto člověk může také nevykonat to neb ono dobro, neuskutečnit ten neb onen prostředek. A mimo to může také zneužívat své svobody a místo skutečného dobra se může rozhodnout pro dobro zdánlivé, které ve skutečnosti je zlem, a takto odpadne od cíle, místo aby k němu tíhl. Poněvadž pak s pojmem svobody souvisí pojem mravní odpovědnosti, má svoboda i po stránce mravním velký význam.

3. PŘEKÁŽKA

DOBROVOLNÉHO A SVOBODNÉHO SKUTKU

Tak jako nevědomost působí zhoubně na lidský skutek se strany rozumu, tak i se strany vůle přicházejí různé vlivy, které zmenšují nebo zcela ničí ráz dobrovolna ve skutku lidském, a následkem toho zmenšují nebo úplně odstraňují jeho charakter skutku opravdu lidského. Dobrovolnost se strany vůle je podstatnou složkou lidského činu, jak jsme viděli. Jestliže je zmenšena nebo dokonce odstraněna jistými vlivy, trpí tím i lidský skutek a stává se jako takový nedokonalým. Z různých škodlivých vlivů neboli překážek lidského skutku je třeba se zmínit hlavně o násilí, strachu, vášních a chorobných stavech. Čím větší je vliv těchto činitelů na lidskou vůli, tím skutek, pod jejich vlivem vykonaný, je méně lidský s hlediska psychologického a s hlediska mravního, a tím menší bude odpovědnost.

a) Násilí

Násilí je první překážkou dobrovolného a svobodného skutku. Je to vliv z vnějšku, jemuž se vůle vši silou staví na odpor. Násilí

¹⁰ Srov. Merkelbach, Summa theol. moralis. I. Parisiis, 1931, str. 85.

a nutnost není totéž. Člověk tíhne nutně k dobru, a tíhne k němu dobrovolně. Násilí však odporuje dobrovolnému rozhodování a vůle se násilí brání, pokud může. Ovšem, vnitřní úkon vůle nemůže být vynucen žádným násilím zvenku, protože nemůže být jeden a týž úkon svobodný a zároveň vynucený zvenku. Násilí může pouze napadnout vůli, může na ni útočit, ale nemůže odnímt vůli její svobodu v rozhodování. „Násilí přímo odporuje dobrovolnému, jakož i přirozenému,“ praví sv. Tomáš. „Dobrovolnému a přirozenému je zajisté společné, že jedno i druhé jest od původu vnitřního, násilné však je z původu vnějšího . . . Co však jest proti přirozenosti, nazývá se nepřirozeným, a co je proti vůli, nazývá se nedobrovolným. Tudíž násilí je příčinou nedobrovolnosti.“¹¹ Dokud vůle odporuje násilí přicházejícímu od vnějších příčin, uchovává si svou svobodu.

Násilí však může být příčinou vnějšího úkonu člověka. V tomto ohledu může působit na člověka jiný člověk, ďábel a různé psychopathické stavy. Člověk může znásilnit člověka v jeho vnější činnosti, nemůže však způsobit, aby vůle znásilněného k jistému úkonu dala souhlas. Ďábel může rovněž mnoho učinit proti člověku, může na příklad vyvolávat v jeho obraznosti nejhnusnější představy, ale nemůže násilím přimět vůli v jejím vnitřním úkonu chtění. A podobně je tomu v případech některých chorobných stavů, kdy vůle trpí pod nátlakem jistých sil fyziologických nebo psychických. Dokud je stav člověka takový, že je schopen svobodně se rozhodovat, nemůže být jeho vůle těmito stavy nebo vlivy znásilněna. Všichni tito činitelé však ovlivňují vůli v jejím rozhodování, a to je okolnost, kterou třeba mít na mysli při posuzování lidského skutku, neboť síla dobrovolnosti pod těmito vlivy může být velmi snadno zmenšena, i když není zcela zničena. Takováto okolnost vrhne mnohdy zcela nové světlo na lidský čin a změni možná podstatně náš úsudek o něm.

b) *Strach*

Strach je další překážka dobrovolnosti lidského skutku. Už staří definovali strach podle Aristotela jako chvění mysli před přítomným nebo budoucím zlem. Strach může být různý a různý je také jeho vliv na lidský skutek vzhledem k jeho dobrovolnosti. Strachuje-li se dítě před trestem, kterého si právem zasloužilo, nebo dělá-li dobrotu ze strachu, aby nebylo trestáno, je to jistě strach užitečný a spasitelný. Zapře-li kdo víru ze strachu před mučednickou smrtí, je to jistě strach velmi škodlivý. Člověk

¹¹ Theol. summa, I. II. ot. 6. čl. 5.

se může strachovat zcela nepatrně a tento strach doprovází jeho činnost zcela dobrovolnou, a může být jeho strach velký, že zahálí úsudek rozumu a člověk jedná jako bezhlavý.

Velikost strachu nebo lépe síla jeho působnosti a vlivu na jednání člověka určuje stupeň, jímž strach zmenšuje dobrovolnost v lidském skutku. Nejsou všichni lidé stejní, a co na jednoho může působit ohromujícím způsobem, nechá druhého v naprostém klidu. Strach sám v sobě však nečiní pravidelně lidský skutek nedobrovolným, zmenšuje pouze jeho dobrovolnost. Mohou sice nastat případy u jednotlivců příliš bázlivých, že strach rozbouří hladinu nitra do té míry, že se užívání rozumu stane nemožné. To jsou však případy výjimečné. Proto i pod vlivem strachu zůstává pravidelně lidský skutek dobrovolným a hřích, spáchaný ze strachu, je hříchem, i když okolnost strachu zmenšuje více méně jeho tíži. Zapření víry, na příklad třebas pod tlakem velkého strachu před smrtí, zůstává zapřením víry a nelze hodnotit tento skutek jinak. Tak je tomu, běží-li o skutek, který je sám sebou těžce zlý.

Jestliže však jde o skutky, jež se týkají vykonání zákona daného ať Bohem nebo člověkem, pak může těžký strach zbavit člověka v jistých případech jeho závaznosti.¹² Tak na příklad bojí-li se kdo z důvodů opravdu vážných o zdraví, není povinen účastnit se v neděli mše svaté, která se přikazuje pod těžkým hříchem. V mnohých případech prohlašuje zákon již napřed, že neuznává jisté skutky jako platné, jestliže byly vykonány pod vlivem velkého strachu. Tak na příklad církevní zákoník neuznává platným přijetí do řádu,¹³ složení slibů,¹⁴ uzavření manželského sňatku¹⁵ a jiné úkony, které byly vykonány pod tíhou těžkého strachu.

c) *Vášeň*

Silnou překážkou svobody a dobrovolnosti lidského skutku je vášeň. Nechápejme však vášeň jen ve zúženém významu, jak o ní mluvívá obvyklá řeč, v níž znamená nějaký neřestný sklon, pramen

¹² Moralisté praví, že pozitivní zákony nezavazují, jestliže jejich vyplnění je spojeno s velkými obtížemi — non obligant cum gravi incommodo. Strach může způsobit, že se vykonání zákona stává člověku příliš těžké, a proto ve svědomí může být od něho osvobozen. Jsou však případy, kdy i pozitivní zákony zavazují tak, že člověk je povinen je vykonat i s nasazením života. Jestliže na příklad společné dobro je ohroženo, musí voják hájit stát, třebaže se vydává v nebezpečí života.

¹³ Cod. iur. can. c. 542, c. 572. § 1.

¹⁴ Cod. iur. can. c. 1307, § 3.

¹⁵ Cod. iur. can. c. 1087.

hříchu, nebo dokonce výstřelky smyslnosti. S psychologického hlediska je třeba chápat vášně tak, jak je chápal Aristoteles, podle něhož jsou to hnutí neboli *vzněty smyslové žádostivosti, vznikající z představy nějakého dobra nebo zla, jejichž účinek se jeví i v jisté změně tělesné*.¹⁶ Vidění dobra naplní duši touhou a tvář se rozzáří. Bázeň před blízcím se nebezpečím rozestře chmury po tváři člověka, zlost chvěje celým tělem, nenávisť zpění všechnu krev. Vášně nejsou stavy; jsou to okamžité vzněty, třebaže mohou vycházet z jistých trvalých dispozic jednotlivce. Jejich sídlem, nositelem je smyslová žádostivost, která se tak ráda po hříchu dědičném staví proti rozumu a předbíhá jeho úsudek.

Jak patrně z definice, obsahuje pojem vášně dvojí prvek: psychický a fyziologický. Člověk je postaven před jistý fakt, který pro něho znamená dobro nebo zlo. Tu vzniká v oblasti žádostivé kladný nebo záporný poměr k tomu, co představuje obrazivost, ať jde o věc skutečnou nebo pouze o fantom obrazotvornosti. Představí-li si člověk svého nepřítele, vzniká v duši pocit nenávisť, odporu. Blíží-li se, nebo ukáže-li mu fantasmie blízcí se bolest, utrpení, vzniká pocit bázně, strachu. To je psychická stránka vášně. S ní pak je spojena reakce v oblasti organické, jeví se ve zvýšeném proudění krve, v tlukotu srdce a jiných tělesných změnách, jež jsou tím citelnější a ztelnější, čím mocnější je vášně a čím slabší je vůle v ovládání jejího vlivu.¹⁷

Takto chápané vášně samy sebou jsou zcela nelišné v ohledu mravním; nelze je nazvat ani dobrými, ani špatnými. Jsou to úkony rázu čistě smyslového. Záleží na tom, jak je vůle ovládá nebo neovládá, jak jich upotřebí a použije ke svým vlastním cílům, nebo se jimi sama dá ovlivňovat a vést. Vášně má v sobě jakési násilí, které může působit na vůli a může snadno rozvrátit naše svědomí, a je třeba mnohdy velkého úsilí vůle, aby byly udrženy v náležitě poslušnosti rozumu. Svou vábivostí a líbivostí si vášně velmi snadno nakloní jak rozum, tak vůli člověka.

¹⁶ Nejdokonaleji a nejpodrobněji pojednal o vášních jak s hlediska psychologického, tak s hlediska morálně výchovného sv. Tomáš v Theol. summě, I. II. ot. 22—48. Toto pojednání je mistrovským dílem světcovým. V revui Na hlubinu, roč. IV. (1929) byla uveřejněna dobrá studie thomistická o vášních od H. D. Noble O. P. Viz také Habáň, Psychologie, II. vyd., str. 116 n.

¹⁷ Pravíme, že člověk bledne závistí, hoří láskou, usychá hněvem, který ho trápí a vysává. Bázlivost působí plachý pohled, vhání krev do tváře, působí stydlivost, ostýchavost. Chvěje se hlas, chvějí se všechny údy, zúžuje se hrdlo. Mnohdy mají vášně, zvláště jsou-li silné a neovládané, velmi neblahý vliv na zdravotní stav člověka. Nejedním případem mrtvice je následek vášně hněvu nebo bázně, skleslosti.

A pak je zotročí způsobem, který je velmi málo důstojný člověka, tvora svobodného.¹⁸

Thomistická psychologie vypočítává jedenáct druhů vášní, na něž možno uvést všechny ostatní vzněty neboli hnutí smyslové žádosti. Jsou to *milování*, *touha*, *potěšení*, jejichž předmětem je dobro přítomné nebo budoucí. *Nenávist*, *odpor* (hrůza před něčím, spojená s útekem) a *smutek*, jejichž pohnutkou je přítomné nebo obávané zlo. Pak je to *naděje*, která vzhlíží k budoucímu dobru těžko dosažitelnému, a *zoufalství*, odvracející se od dobra, jež pokládá za nedosažitelné. *Odvážlivost* se vrhá proti přítomnému zlu v touze zdolat je. *Bázlivost* je schopnost ducha, přemoženého velikostí nebezpečí, jež očekává. A konečně jedenáctá vášň *hněv* je žhavá touha po pomstě, jež dovede změnit celého člověka.

Nesmíme zapomenout, že všechny tyto vášně jsou vzněty, hnutí smyslové stránky člověka, a že samy sebou jsou nelišné. Miluje-li člověk dobro, touží-li po dobru, jež mu předkládá rozum, stávají se tyto úkony vášně úkony dobrými. Nenávidí-li člověk zlo, prchá-li před hříchem, truchlí-li umírněně nad tím, že se děje Bohu křivda, odvažuje-li se hrdinných skutků z lásky k dobru, plane-li spravedlivým hněvem proti tomu, kdo páchá zlo, jsou to skutky svrchovaně chvalitebné. Vše záleží na tom, jak se dají tyto vzněty a hnutí smyslové žádosti ovládat rozumem a vést k dobrým a krásným cílům.

Není pochyby, že vášně mají veliký vliv na lidský skutek. Bereme-li je v jejich poměru k dobrovolnosti lidského skutku, pak musíme rozlišovat vašeň vyvolanou člověkem a výbuch vášně, který překvapil člověka. Jsou na světě lidé, kteří svým přirozeným charakterem jsou značně nakloněni k hněvu, bázni, radosti nebo k jiným druhům vášní. Stačí sebemenší příčina, aby jejich vašeň propukla, a to dříve, než bude moci rozum zasáhnout a usměrnit jejich jednání. Takovýto projev vášně zmenšuje dobrovolnost lidského skutku, protože ve skutečnosti zatemňuje rozum, ztěžuje jeho činnost. Síla vášně určuje stupeň zmenšení dobrovolnosti v lidském skutku. Proto také hříchy, spáchané pod vlivem vášně, se nazývají hříchy ze slabosti. Ano, může se stát případ, kdy je člověk tak dokonale pod vlivem vášně, že činnost jeho rozumu je pro ten okamžik zastavena, jako se přihází v případech okamžitého silného výbuchu hněvu nebo kruté bolesti a zoufalství.

¹⁸ Mnozí novější filosofové stejně jako stoikové a Plato chápou vašeň jako jisté duševní choroby nebo jako nezřízená hnutí smyslové žádosti, jež vedou člověka k mnohým hříchům. To jsou spíše neřesti, ale nikoliv vašeň, které se stávají velmi prospěšnými člověku, jestliže jsou ovládnuty rozumem. Člověk, který by byl zbaven všech vášní, byl by čímsi nepřirozeným, odlišným.

Jestliže však působení vášně je vyvoláno člověkem samým, pak vášně nezmenšuje stupeň dobrovolnosti v lidském skutku, nýbrž naopak jej ještě zvětšuje, poněvadž vášně sama a její působení je chtěné a dobrovolné.¹⁹ V tomto případě vůle, jednající pod vlivem vášně, hnaná vášní, jedná zcela dobrovolně, neboť sama si zjednala tuto pobídku, sama vznítla k činu tu neb onu oblast smyslové stránky duše.

d) *Pathologické stavy*

Mezi tělem a duší je velmi těsný vztah, když duše je formou těla, oživujícím prvkem hmoty. Tak jako duše může uplatňovat svůj vliv na tělo, tak, bohužel, uplatňuje mnohdy i tělo svůj vliv na duši a její mohutnosti, a to bývá pravidelně tragické pro duši, neboť hmota nikdy nepozvedá, nýbrž stlačuje, strhuje dolů. Proto pravíme, že jak přirozený charakter člověka a různé jeho duševní komplexy, tak také duševní choroby mohou mít značný vliv na vůli a její rozhodování. Je-li někdo svírán utkvělou myšlenkou, bude činit pod jejím vlivem různá rozhodnutí, která by nečinil ve stavu zdravého rozumu. Mnozí lidé jsou tak slabých nervů, že upadají v jisté stavy hysterické, které těžko posuzovat jako normální. Jejich sebevědomí je abnormálně zvýšeno a vůle příliš oslabena, takže nelze brát pro jejich skutky měřítko normálních lidí. Ve všech těchto duševních chorobách je zeslabena vůle ve prospěch jiných mohutností duše, zvláště fantazie, která mnohdy koná pravé divy. Úkony oslabené vůle nejsou jistě dokonale dobrovolné. Je-li těmito chorobami dotčen i rozum, pak skutky těchto duševně chorých jsou velmi málo lidské.

V ohledu duševních chorob je velmi těžko dát přesné pravidlo, podle něhož by bylo lze určit stupeň dobrovolnosti a svobody v těchto případech. Každý duševně chorý je případ sám pro sebe a každý musí být posuzován podle příznaků, jež dává jeho patologický stav. Čím více tento stav ovlivňuje rozum a vůli, tím méně možno brát skutky, vykonané pod tímto vlivem, za dobrovolné a svobodné, a v ohledu mravním tím méně tu možno mluvit o odpovědnosti.

IV. ŽIVOT DŮSTOJNÝ ČLOVĚKA

V člověku se stýkají dva světy: duch a tělo, rozum a smysly, vůle a žádostivost. A člověk se může dát buď cestou ducha, rozumu a vůle, nebo cestou těla, smyslů a žádostivosti. V prvním

¹⁹ Srov. Sv. Tomáš, Theol. summa, I. II. ot. 24., čl. 3. k 1.

případě půjde cestou, která je hodná člověka, v druhém případě se bude blížit životu tvora nerozumného, který jde cestou těla, smyslu a žádostivosti.

Člověkem je člověk rozumem a vůlí, a to nejen v řádu bytí, nýbrž i v řádu činnosti. Rozumem a vůlí se liší ode všech nižších tvorů v řádu bytí a podobá se Bohu, svému Tvůrci; a životem podle rozumu a vůle se liší od nižších tvorů v řádu činnosti a pokračuje ve vytváření obrazu Božího ve své duši. Kolik lidí však žije opravdu lidsky, to jest podle rozumu? Kolik lidí se nedá ovládat vášněmi a žádostmi těla všeho druhu a jde za rozumem, tíhnoucím k pravdě, a za vůlí, usilující o dobro?

Člověk je člověkem rozumem a vůlí, a proto je třeba, aby si toho byl vždy vědom a aby svůj život zařídil ve smyslu tohoto vědomí. Cožpak je důstojné člověka, aby žil životem nerozumných tvorů?

Každý život potřebuje pro svůj růst náležitého prostředí. Lidsky žije člověk rozumem a vůlí. Proto je třeba, aby se dostalo těmto mohutnostem náležitého prostředí, v němž by rostly. Rozum vzrůstá poznáváním a vůle sílí askesí, bojem proti překážkám, pěstěním ctností.

Rozum je vůdcem člověka na poli činnosti. Záleží proto mnoho na tom, zda vede dobře, neboť bude-li vésti slepý slepého, oba spadnou do jámy. Má-li rozum vésti dobře, musí být osvícený, to jest musí mít náležité, jasné poznání v otázkách mravního jednání. Je sice pravda, že poznání samo nestačí k tomu, aby člověk jednal čestně a mravně; ale je také pravda, že mnoho chyb po stránce činnosti pochází z nedostatečného poučení. Ne-li rozum osvícený, je slepý. Tak jako je povinností učitele, aby ovládal látku, které má učit, a aby věděl také, jak má učit, aby naučil, jako lékař musí vědět vše, čeho vyžaduje jeho těžké a odpovědné povolání, neboť jinak více uškodí než prospěje, tak také člověk jako člověk je povinen znát zákony své lidské činnosti, aby jeho skutky byly důstojné rozumového tvora, a člověk křesťan nadto je povinen znát zákony činnosti dítek Božích, aby jeho skutky byly skutky dítěte Božího. To však znamená toužit po poučení a hledat poučení, aby rozum byl opravdu osvícený.

Pěstít rozum znamená poskytovat mu jednak nové poznatky, jednak jej mít k tomu, aby uvažoval o tom, co již ví, aby vyvozoval závěry, domýšlel a takto ukazoval cestu vůli. Vychovávat vůli pak znamená mít ji k tomu, aby šla za rozumem takto cvičeným. Není to snadná práce, protože vedle rozumu představují vůli dobro také smysly, a toto dobro, třebaže je klamně, prchavé a nepřinášející pravé uspokojení a klid duši, je mnohdy lákavější, svůdnější než dobro, jež předkládá rozum. V těchto případech

má člověk na vybranou: buď se dá cestou, naznačenou rozumem, a to vyžaduje často velký sebezápor, nebo se dá cestou, na kterou láká smysl, slibující okamžitý požitek, a to znamená, že člověk se má zřítí svého lidského já a snížit se k úrovni zvířete.

Člověk jako člověk žije rozumem a vůlí. Zvíře žije smysly. I u zvířete chtění předpokládá poznání, ale jen poznání smyslové. Zvíře vidí, slyší, cítí, a proto chce. Neuvažuje. Vidí předmět potěšení, požitku, rozkoše — proto se na něj vrhá. Možná, že ho to bude stát život. O tom neuvažuje. Nemá rozum, proto jde za poznáním smyslů, po případech v jistých případech za instinktem. Bohužel, člověk jedná mnohdy zcela podobně. Je však takové jednání hodné jeho lidské důstojnosti?

Zvíře se neovládá, protože nemá ani rozum, ani vůli. Jde tam, kam je vede smysl, cit, vášeň. Člověk však je povinen žít jako člověk. A to znamená mít se v moci, ovládat každý ovladatelný projev mohutností těla a duše, být pánem všeho, co může být v jeho moci v ohledu činnosti. Není to snadné, protože člověku se naskytá v tomto úsilí mnoho překážek. Život lidský je značně složitý. Je tu celá řada prvků, o nichž člověk mnohdy ani neví a jež působí velmi zhoubně na vytváření jeho morální osobnosti. Fysický komplex, řada zděděných vlastností, třeba ne právě milých a prospěšných pro tvoření mravního charakteru, silně vyvinutý sklon k některým neřestem, zaviněný snad i fyzickými poruchami nebo různými tělesnými nedostatky, předchází nespřímně orientovaná výchova a celá řada jiných příčin může velmi nepříznivě působit na vůli a následkem toho na celý mravní růst člověka. Proto je třeba velkého úsilí se strany vůle, má-li zdolat všechny tyto překážky více nebo méně četné. K tomu je však třeba stálého přemáhání, ovládnutí vášní, nálad, různých sklonů k neřestem, neboť tělo se vždy bouří proti duchu a nedopřává nikdy klidu.

Tato askese pak přináší pokoj uvnitř i navenek, podřízení všech nižších schopností duše vyšším schopnostem a následkem toho harmonický soulad v celém životě člověka.²⁰

Cítíme-li, že žít dokonale lidsky je pro nás velmi těžké, musíme tyto obtíže vidět a uznávat také u druhých. Co je těžké pro nás, je těžké také pro jiné; a jsme-li právě pro tyto obtíže shovívaví sami k sobě, musíme být tím spíše shovívaví v úsudku o druhých.

²⁰ Katolická askese není „nepřirozené zlomení člověka, místo jeho přirozeného vyvinutí“, jak se domníval Masaryk (O ženě, Praha, 1930, str. 37.). Či snad přirozený vývoj člověka vyžaduje pěstění jeho zvířecích sklonů a jeho nižší stránky, která bojuje proti duchu? Askese vytváří ze slabocha, jenž se dává zlákat zlem, člověka pevné vůle a askese křesťanská tvoří z člověka pevné vůle světce.

Snad musejí naši bližní zápasit s obtížemi nejen takovými, s jakými zápasíme my, nýbrž s mnohem většími, snad se jim nedostává takového poznání jako nám, snad žijí v prostředí, které je daleko méně příznivé k vytváření mravní dokonalosti, než je prostředí naše. Toužíme-li po tom, aby se dostalo omluvy našim nedostatkům, poskytneme ji rádi nedostatkům svých bližních. Theorie není skutečnost. Theoretický soud o tom neb onom skutku je snadný; soudit však o konkrétním skutku člověka je velmi těžké, protože je takřka nemožné znát všechny příčiny, které přispívaly k jeho uskutečnění a které způsobily, že je právě takový a ne jiný. Jen Bůh, jenž vidí dále než pouhý lidský duch, mohl by dát úsudek neomylný. Náš úsudek je vždy pouze přibližný, pravděpodobný, jeho jistota je pouze nedokonalá. Dostatečná je pro nás, ale nedokonalá. Proto moudrý soudí jen tam, kde soudit musí, a snaží se poznat všechny příčiny, jež spolu působily k vykonání souzeného skutku.

Žít podle rozumu — *secundum rationem esse*, jak říkává sv. Tomáš — to znamená žít lidsky, způsobem důstojným rozumového tvora. To znamená napodobit Boha, jenž žije rozumem a vůlí, jehož vnitřní život v tajemství nejsvětější Trojice je život poznání a lásky. Jsme-li si vědomi, že člověk je stvořen k obrazu Božímu a že právě rozum a vůle jej činí obrazem Božím v řádu přirozeném, vidíme okamžitě, že žít podle rozumu je nejpříměřenější a nejpřirozenější člověku. A také nejdůstojnější pro něho jako tvora rozumového a svobodně se rozhodujícího.

III.

MRAVNOST V LIDSKÉM SKUTKU

Mravní hledisko v lidském skutku je vlastní předmět mravouky. Jiná hlediska, jako na příklad hledisko psychologické, mravouka předpokládá jakožto známá odjinud, přijímá jejich závěry a používá jich, kdežto mravní hledisko je ve sféře jejich vlastních zájmů. Celá řada otázek se vynoří, počneme-li uvažovat o mravnosti v lidském skutku. Existuje opravdu dobro a zlo v lidské činnosti? V čem spočívá mravní řád a jaký je jeho rozdíl na příklad od řádu psychologického? Odkud to, že nazýváme některé skutky mravně dobrými a jiné mravně špatnými? Kde máme hledat prameny mravnosti lidského činu?

Takové a podobné otázky nám přicházejí na mysl, začneme-li uvažovat o problému mravnosti v lidském skutku. Víme, že neexistuje jednotná odpověď na tyto otázky, protože člověk je schopen postavit se i proti přirozenosti věci a hájit nepřirozenou nepravdu, jestliže přirozená pravda je mu nepohodlná. To však na věci nic nemění a pravda zůstane vždy pravdou, i kdyby se proti ní postavil celý svět lži.

I. MRAVNÍ DOBRO A ZLO

Setkáváme se dosti často s názorem, podle něhož je pojem mravního dobra a zla jen něčím docela subjektivním. Neexistuje objektivní mravní dobro nebo zlo. Není jediného skutku lidského, který by byl svou povahou, sám sebou dobrý nebo zlý. Teprve kultura a civilisace si vymyslela mravní hodnocení lidského skutku. Na lidské vůli záleží, co je mravně dobré nebo zlé. Zákon, veřejné mínění, zvyky národů, vývoj mravního citění a vývoj svědomí, který šel spolu s vývojem kultury, to jsou příčiny třídění lidských skutků na dobré a špatné.

Mravní dobro a zlo nejsou proto objektivní hodnoty; záleží na mnoha činitelích vnějších, podléhajících nejrůznějším změnám doby a místa, zda to neb ono nazveme mravním dobrem nebo zlem.

Tak a podobně soudí mnozí novější filosofové.¹ Nominalisté tvrdili, že rozdíl mezi mravním dobrem a zlem závisí jedině na vůli Boží, takže jen proto je krádež skutkem mravně špatným, protože Bůh tak rozhodl. Kdyby Bůh chtěl, aby krádež nebyla hříchem, pak by jí opravdu nebyla.²

Je sice pravda, že všeobecná kultura, civilisace, zákonodárství mělo a má vliv na mravní hodnocení lidských skutků, ale právě tak je nepopíratelné, že jisté skutky člověka jsou samy sebou dobré nebo špatné nezávisle na vůli lidské nebo božské. Morální relativismus je opravdu velmi relativní. Připouštíme, že jisté lidské skutky jsou u jednoho národa pokládány za mravně dobré, u jiného za mravně špatné. Stačilo by na příklad srovnat jen některé názory na poměr muže a ženy u národů asijských a u Evropanů. Podobně připouštíme, že i doba má značný vliv na mravní hodnocení některých úkonů. Z toho však neplyne, že všechny lidské skutky dostávají svůj mravní charakter a jsou označovány jako dobré nebo špatné jen závisle na těchto vnějších činitelích.

Naopak můžeme ukázat jak filosofickou úvahou, tak historickými doklady, že jisté skutky lidské jsou mravně dobré nebo mravně špatné samy sebou bez ohledu na vnější vlivy. Tak na příklad láska k rodičům, pravdomluvnost, dobročinnost, zachovávaní ujednaných smluv a mnoho jiných skutků bylo vždy uznáváno u všech národů za dobré a jejich opak za něco mravně zlého a trestuhodného. Toto přesvědčení nacházíme u nejstarších národů, na nejnižších stupních kultury. Je možno, aby podobné přesvědčení, zvláště u národů, jichž se dosud nedotkla civilisace a jejichž kultura je na nejnižším stupni, bylo výsledkem oněch vlivů, o nichž mluví filosofové druhého břehu?³ To, co je samo sebou dobré, je poznáváno člověkem jako dobré, a to, co je svou povahou špatné, musí uznat člověk všech dob za špatné, není-li jeho rozum a přirozený mravní cit zatemněn.

Bereme-li přirozenost lidskou jako takovou, dospějeme k těmto závěrům. Vycházíme ze zásady, že pro každou bytost je

¹ Na příklad ze starších Tomáš Hobbes, podle něhož pozitivní určení mravního dobra a zla je důsledek zákonů. Rousseau hledá původ mravního dobra a zla ve společné dohodě, Montaigne ve výchově, Mandeville myslí na vlněná mocných k potlačování sociálně slabších.

² Názor Occamův, Gersonův a jiných.

³ Tak na příklad Dr P. Šebesta píše o trpaslících Bambutech, mezi nimiž prožil dlouhou dobu a jejichž intelektuální úroveň je tak ubohá, že dovedou počítat jen do dvou: „Trpaslíci se řídí přísnými mravními zákony. Je zapověděno krásti. Zloděj je tělesně potrestán a lup je mu odňat. Za těžký zločin se považuje, vztáhne-li dítě ruku na rodiče. Morální povinností je dělit se o potraviny s druhy . . .“ Mezi trpaslíky a negry, Praha, 1940, str. 46.

dobrem to, co odpovídá její přirozenosti, a naopak je pro každou bytost zlem, co je proti její přirozenosti. Víme však ze zkušenosti, že mnohé skutky člověka samy sebou jsou vhodné pro rozumnou přirozenost lidskou, kdežto jiné jsou samy sebou v rozporu s přirozeností lidskou. Stačí, abychom si všimli přirozenosti lidské v jejím vztahu ke společnosti, k sobě samé a k Bohu.

Uvažujeme-li o člověku v jeho vztahu ke společnosti, vycházíme z pojmu člověka jako bytosti společenské. Tato vlastnost společenskosti není cosi umělého pro člověka. Člověk je celou svou přirozenou povahou tvorem společenským, a proto nikdy nežilo lidstvo jinak než ve společnosti. Z toho však plyne, že ony úkony, kterými člověk pěstuje společenské vztahy, jsou přirozeně samy sebou dobré jakožto odpovídající jeho přirozenosti, kdežto úkony, jimiž je porušován tento vztah ve své podstatě, jsou špatné, protože jsou protipřirozené. Tedy bliženská láska je skutek sám sebou dobrý, bezpráví je skutek sám sebou špatný.

Podobně můžeme uvažovat o člověku samém. Pak uvidíme, že ony skutky, které podporují jeho růst jako člověka, tvora rozumového, budou odpovídat jeho přirozenosti, kdežto ony skutky, které jsou proti růstu člověka jako tvora rozumového, budou přirozeně, a to samy sebou, špatné. Člověk má rozum, a proto si má podrobovat nižší schopnosti, které mají sloužit vyšším. V člověku následkem rozumové stránky má být náležitá harmonie myšlení, cítění a chtění. A proto ony skutky, které podporují tuto harmonii, jsou samy sebou dobré, kdežto skutky, které ji porušují, jsou samy sebou špatné. Na př. užívá-li člověk pokrmu, nápoje a jiných pozemských hodnot, jak mu káže rozum, takže to slouží zdokonalení jeho osoby, jsou to skutky samy sebou dobré, dá-li se však ovládat vášněmi, užívá-li nemírně proti radě rozumu pozemských věcí, takže si škodí, jsou to skutky samy sebou špatné.

A konečně ke stejnému závěru dospějeme, když uvážíme vztah člověka k Bohu. Člověk může přirozeně poznat Boha, a proto je povinen také zamířit svůj život k němu jako k poslednímu cíli. A proto ony skutky, které povedou k Bohu, budou odpovídat lidské přirozenosti a následkem toho budou samy sebou dobré, ony pak skutky, které budou odvádět od Boha jako od posledního cíle, budou vlastně proti lidské přirozenosti, a proto samy sebou špatné. Vyzvání Boha je skutek sám sebou dobrý, rouhání je skutek sám sebou špatný a ani Bůh by nemohl učinit, aby modlitba byla sama sebou hříchem a rouhání aby bylo úkonem ctnostným.⁴

Stoupenci morálního subjektivismu mnohdy poukazují na případy, které, jak se zdá, odporují uvedeným zásadám. Tak na pří-

⁴ Cf. S. Thomas, *Contra Gentiles*, III. cap. 129.

klad setkáváme se s případy u některých pohanských kmenů, kde děti vraždí staré neduživé rodiče, což je zřejmě proti povinné úctě k rodičům, u mnohých národů kvetlo mnohoženství, lidské oběti, což bychom dnes pokládali za těžké zločiny. Není tedy přece jen pojem mravního dobra a zla jen čímsi relativním, měnícím se podle doby, zákonů a zvyků?

I příroda někdy pochybí. Strom, který měl vyrůst do výše, z rozličných příčin zakrní, a člověk, který se měl dát vésti rozumem, dal se svéstí vášní a nakonec uvedl v blud i jiné. Výjimka však jen potvrzuje pravidlo a v daném případě jde vlastně jen o výjimky od daného pravidla. Ostatně můžeme říci, že všechna tato poblouzení se týkala spíše *způsobu*, jak uskutečnit známý zákon, vepsaný v srdci, než zákona samého. Jestliže se staly případy vraždy starých neduživých rodičů, není tím vyvrácena skutečnost všeobecné lásky dětí k rodičům, jde tu pouze o chybu ve způsobu, jakým se tato láska projevovala. Něco podobného máme konečně i u dnešních zastánců euthanasie. Nikdo nepochybuje o jejich lásce k člověku, kterému pomáhají ukončit život, jenž se stal příliš těžký, ale je to láska zcela nesprávně vyjádřená, je to zcela pochybený výraz lásky. Blíženská láska ve své podstatě je něčím tak přirozeným člověku, že se musí v nějaké formě jevit; bohužel, tato forma může být někdy velmi nedokonalá a pochybená.

II. MRAVNÍ ŘÁD V LIDSKÉM SKUTKU

Existuje objektivní mravní dobro a zlo, tedy existuje i mravní řád, odlišný od řádu fysického a psychologického. Kdežto řád fysický uvažuje o lidském skutku, pokud je Tvůrcem zařazen jako součást do veškerého dění přírody, řád psychologický jedná o lidském skutku, pokud je člověk jeho pánem rozumem a vůlí, chápe řád morální lidský čin s hlediska jeho zařízení k náležitému cíli podle určitých pravidel, jež mají vésti lidské skutky. Toto usměrnění lidského skutku k cíli předpokládá nutně svobodu v jednání, a proto jen tam můžeme mluvit o mravním řádě, kde se setkáváme s činností svobodně pořádanou k vytčenému cíli. Tak je tomu u člověka, jenž se svobodně rozhoduje v užívání prostředků k cíli, který mu byl dán Bohem.

Jak bylo řečeno v minulé kapitole, svoboda člověka se týká výběru prostředků, jimiž by dosáhl člověk svého cíle, a proto zde je pravá oblast mravního řádu. Tam, kde je nezměnitelné určení k jednomu, tam je svobodná vůle člověka už v náležitém řádě, je uspořádána, a proto jen tehdy jedná náležitě, když se

jednoduše poddá původci přirozenosti. Kdo jedná proti tomuto řádu, jedná proti přirozenosti, působí věcem násilí. Pouze tam, kde není určení k jednomu, má své místo svobodné rozhodování člověka. Mravní řád je proto podstatně charakterisován tímto svobodným rozhodováním, určováním prostředků, jejichž pomocí by bylo možno dosáti posledního cíle, daného Bohem. Užívati všech schopností a všech ostatních věcí, jimiž může disponovat, znamená pro člověka jednati. A užívati jich náležitě podle jistého plánu, užívati jich svobodně, znamená jednati mravně. Řád mravní je tedy rozhodování o lidských skutcích podle vůle člověka tak, aby bylo náležitě usměrněno užívání všech věcí. V tom smyslu mravní řád si všímá přímo lidských skutků, nepřímou pak všech věcí, kterých člověk užívá, ať jsou to jeho vnitřní nebo vnější mohutnosti nebo dokonce věci mimo něho.⁵

Tím, co bylo řečeno, není ještě jak náleží vymezen mravní řád. Dosud jsme naznačili jen jeho stránku rodovou, kterou je třeba blíže určit, specifikovat. Tak jako bytí fysické a řád fysický má své náležité odůvodnění v rozumu původce přírody, jenž věcem přirozeným vymezil náležitý běh, určil jim cesty a prostředky, jimiž by svého cíle dosáhly, a jejich dokonalost spočívá pak v tom, že jsou zařízeny podle rozumového zdůvodnění svého původce, podobně je tomu i v řádu mravním. I mravní řád musí mít svou formu, svůj specifický ráz, který působí, že lidský skutek, s hlediska fysického a psychologického dokonalý, je dokonalý také v řádu mravním. A tímto specifickým prvkem lidského skutku v řádu morálním je jeho vztah k pravidlu mravnosti. Jestliže je lidský skutek v souladu s pravidlem mravnosti, pravíme, že je morálně dobrý, jestliže je v nesouladu s tímto pravidlem, nazýváme jej skutkem špatným neboli hříchem. Tak jako v řádu fysickém jakékoliv jsoucno tím více jest, čím více se účastní v samém bytí, tak i v řádu morálním tím více nějaký skutek je dobrý, čím více jest v souladu s pravidlem mravnosti, neboť právě tento soulad s pravidlem mravnosti je morálním bytím lidského skutku.

Proto skutku, jemuž se nedostává tohoto souladu, schází morální bytí a následkem toho i morální dobrota, neboť jsoucno a dobro jsou jedno a totéž s hlediska metafysického. Je to skutek mravně špatný, neboť nemá mravního bytí a proto ani mravní dobroty, jejíž velikost odpovídá velikosti souladu mezi skutkem a pravidlem mravnosti.

Půjde nyní o to, co pokládáme za pravidlo mravnosti lidského skutku.

⁵ Cf. Alex. Horváth, *De moralitate*, Roma, 1930, p. 6.

III. PRAVIDLO MRAVNOSTI

Řekli jsme, že lidská činnost je potud skutečně lidská, pokud je náležitě odůvodněna rozumem, pokud v ní má rozum náležité místo. Forma mravního řádu je proto rozumové zdůvodnění skutku — *secundum rationem esse* — jak praví často sv. Tomáš. Řídit se rozumem znamená v nejširším smyslu jednat mravně. Proto pravíme, že *blízkým pravidlem mravnosti lidského skutku je rozum*, jenž vede člověka v jeho činnosti, diktuje vůli, jakým směrem se má dát. „Pravidlem, mírou lidských skutků je rozum, jenž je prvním původem lidských úkonů“, praví sv. Tomáš.⁶ Rozum ovšem nemá toto výsostné postavení sám ze sebe, nýbrž má je odtud, že se účastní ve věčném zákoně Božím.⁷ Jeho úkolem je soudit v konkrétních případech, zda skutek odpovídá nebo neodpovídá požadavkům věčného zákona Božího, vrytého v srdce lidské. Jestliže jde o všeobecné určení mravní hodnoty lidského skutku, o stanovení zákonů zavazujících lidskou společnost, o všeobecné vymezení dobroty nebo špatnosti v lidském jednání, pak je tu rozum sám *objektivním* blízkým pravidlem mravnosti. A jeho síla je v tom, že je odleskem rozumu Božího. Jde-li však o konkrétní případ jednotlivce, kdy třeba aplikovat zákon na určitý případ, mluvíme o svědomí, které je *subjektivním* pravidlem mravnosti každého jednotlivce. Jedná-li podle svědomí dobře vychovaného, jedná dobře, je-li jeho skutek v rozporu se svědomím, je mravně špatný.

Lidský rozum je odleskem Božího rozumu, v němž je obsažen věčný zákon. Lidský rozum jako blízké pravidlo mravní hodnoty skutku se podobá měsíci, jenž vyzařuje světlo přijaté od slunce. Ozařuje-li světlo božského rozumu lidský rozum a proniká jej věčným zákonem, vede rozum činnost člověka v síle tohoto světla a jeho příkaz, dávaný vůli, je nutně závazný.

Aby však rozum vedl dobře, musí být nutně v souladu s věčným zákonem Božím, jenž je pramenem a pravidlem veškerého mravního dobra. Sv. Tomáš tu poznamenává zcela správně, že „porušený rozum není rozum, tak jako nesprávný sylogismus není vlastně sylogismus, a proto pravidlem lidských skutků není kterýkoliv rozum, nýbrž *rozum správný*“,⁸ to jest takový, který

⁶ Theol. summa, I. II. ot. 90, čl. 1.

⁷ „Ve všech příčinách spořádaných, praví sv. Tomáš, závisí výsledek více na příčině první než na příčině druhé, protože příčina druhá nejedna, leč silou příčiny první. Že pak rozum lidský je pravidlem vůle lidské, podle něhož se mění její dobrota, to má ze zákona věčného, jímž jest rozum božský. . .“ Theol. summa, I. II. ot. 19. čl. 4.

⁸ II. Sent. dist. 24, q. 3. a. 3. ad 3.

vede člověka ve smyslu jeho odvěkého určení, k cíli vytčenému Bohem.

Lidský rozum ve funkci blízkého pravidla je závislý na věčném zákoně Božím, a proto pravíme, že *vnějším a konečným pravidlem mravnosti je rozum Boží neboli věčný zákon*. Člověk je stvořen pro Boha, jeho poslední cíl je v Bohu. Odtud plyne pro něho základní povinnost, které nemůže být nikým zbaven: usilovat o dosažení svého cíle, jímž jest Bůh. Tohoto cíle však nemůže dosáci člověk, jestliže nezařídí své skutky tak, aby byly v souladu s věčným zákonem Božím. Vše, co činí člověk, musí mít nutně vztah k jeho poslednímu cíli. Schází-li tento vztah, nelze jeho skutky označit jako mravně dobré, protože jim schází nejpodstatnější vlastnost dobrých skutků: vztah k poslednímu cíli a soulad s věčným zákonem Božím. Jsou to pak skutky mravně špatné, neodpovídající poslednímu pravidlu mravnosti.

Příklad nám to může lépe objasnit. Lež je skutek mravně špatný. Proč? Protože Bůh zakázal lhát a přikázal mluvit pravdu. Proto se lež staví proti Bohu samému, jenž je pravda. V Bohu je všechno jedno. Odporuje-li lež Boží pravdě, odporuje také jeho cti a slávě, odporuje jeho věčnému zákonu. A zároveň vzdaluje člověka od jeho posledního cíle nebo mu brání v dosažení tohoto cíle. Věčný zákon Boží, jenž pořádá člověka k jeho poslednímu cíli, je proto konečným pravidlem mravnosti lidských skutků, a jejich hodnota bude odpovídat souladu nebo nesouladu s tímto pravidlem.

IV. PŮVOD PRAVIDLA MRAVNOSTI

V tom, že rozumové zdůvodnění je specifickou známkou lidského skutku a že rozum je pravidlem jeho mravnosti, shodují se celkem všechny morální systémy, a přece víme, že je mezi jednotlivými nesmírný rozdíl. Odkud tato různost morálních systémů, když všechny uznávají rozum za pravidlo mravnosti lidského činu? Z různosti cílů, které pokládá člověk za poslední, z různosti pohledu na původ pravidla mravnosti lidského jednání.

Sv. Tomáš zkoumá různé možnosti, pro které může člověk jednat.⁹ Jeden si postaví jako cíl svého úsilí dosažení co největšího bohatství, jiný hledá ve všem jen a jen svou slávu. Člověk povahy panovačné se dá snadno svěsti svými sklony a vidí cíl svého života v dosažení největší moci, člověk požívačný si najde smysl života v rozkoši a požitku. Než ať si postaví člověk třeba jen prakticky nebo i theoreticky jakýkoliv cíl, netouží svou čin-

⁹ Theol. summa, I. II. ot. 2.

ností dosíci vlastně nic jiného než blaženosti, která by ukojila touhu jeho duše vždy hladové, vždy nenasytné, nikdy neukojené pozemskými hodnotami.

Filosofie stará i moderní vyjádřila jednotlivé způsoby hledání posledního cíle v lidské činnosti morálními systémy, jež jsou známy pod jmény hedonismus, utilitarismus, racionalismus a morální subjektivismus. Proti těmto systémům stojí katolická nauka, zdůrazňující objektivní hodnotu mravních zásad a člověka v jeho vztahu k Bohu jako východisko těchto mravních pravidel.

Hedonismus, pramenící v materialismu, zná jen požitek jako vrcholné dobro a bolest jako jediné zlo. Co na tom záleží, že rozkoš třeba dobývat cestou pracnou a lidskému duchu odpornou a že před bolestí nutno utíkat i přes všemožné ztráty! Všechny činy lidské jsou dobré, jestliže přivádějí k vrcholným požitkům, vždyť lidský život má jen potud smysl, pokud člověk zde na zemi něčeho užije. Je ctnost dobrá? Jen potud, pokud je prostředkem k rozkoši. Svrchovaným pravidlem mravnosti lidského skutku je rozkoš, kterou hledá člověk všemi cestami, tak jako utíká před bolestí a utrpením.

Je třeba odpovídat přátelům hedonismu a je nutno přesvědčovat je o marnosti jejich pohledu na život a na mravní řád? Zakusí sami, jestliže dosud nezakusili, že potěšení, hledané bez omezení, milované bez míry, přetvoří se nakonec v bolest, a to tím větší, čím nemírnější byla touha ženoucí člověka za rozkoši.¹⁰ Není větší bolesti nad bolest, kterou působí rozkoš, v níž člověk toužil nalézt všechno a nenašel nic.

Mimo to správně poznamenává sv. Tomáš, že potěšení a rozkoš jsou důsledky dosažené blaženosti, a proto nemohou být blažeností samou a následkem toho ani cílem člověka, jímž jest blaženost. Dosáhne-li člověk dokonalého dobra, v němž nalezne ukojení své touhy po blaženosti a štěstí, dosáhne svého cíle. A z tohoto dosažení cíle se raduje a těší, takže potěšení není a nemůže být cílem, nýbrž pouze důsledkem, doprovodem dosažení cíle.¹¹

Utilitarismus se mnoho neliší od hedonismu. Hledá rovněž cíl lidského života na této zemi. Pravidlem mravnosti pro utilitarismus je dobro užitečné. Dobré je to, co prospívá, špatné, co škodí. Osobní prospěch, osobní užitečnost je svrchovaným pravidlem mravnosti, podle něhož je třeba zařídit celý běh života.

¹⁰ Právem psal sv. Jan Zlatoústý: „Upadne-li kdo v zajetí lásky tanečnice, bude zakoušet soužení tvrdší nad všechnu zlobu, trudnější nad každou cestu, bédnější nad jakékoliv obležení města“. Hom. LXIX. in Math.

¹¹ Theol. summa, I. II. ot. 2. čl. 6.

Naše odpověď na tuto formu utilitarismu individuálního je stejná jako odpověď daná hedonismu, protože oba systémy vycházejí ze stejného materialismu a oba hledají cíl člověka ve stvořeném dobru a jeho užívání.

Vedle tohoto druhu utilitarismu osobního je ještě jiná jeho forma, totiž utilitarismus sociální, podle něhož obecné dobro neboli prospěch společný je pravidlem mravnosti lidského skutku. Tento blud v nejrůznějších odstínech je příliš rozšířen a nacházel od 16. století řadu stoupenců, zvláště mezi pozitivisty a socialisty. Podle nich každé dobro má svůj pramen ve společnosti, a proto jí jsme zavázáni díky za všechno, co můžeme a máme. Člověk je konkrétně produktem společnosti, třebaže přivedení člověka na svět je úkon jednotlivce a nikoliv společnosti. Tvůrce přírody vložil do srdce člověka zákon společenství, takže všechny lidské skutky, odpovídající zákonu společenství, jsou dobré, ty pak, které jsou v rozporu s prospěchem společnosti, jsou špatné. Sociální prospěch je svrchovaným pravidlem mravnosti lidské činnosti.¹²

Tento utilitarismus však zapomíná říci, v čem je blaženost společnosti, co je jejím posledním cílem, co vlastně prospívá společnosti a co jí škodí. To je ponecháno na vůli těch, kdo vedou lidskou společnost, a ti řeknou, že to, co včera společnosti prospívalo, dnes jí škodí. Tak je vydán mravní řád úplné libovůli jednotlivců a jejich subjektivním názorům. Normy mravnosti se mění, a co bylo dnes pokládáno za povinnost, bude zítra trestáno jako zločin.

Mimo to jedinec je dříve než společnost, a proto také cíl jedince je před cílem společnosti a rozdíl mezi dobrem a zlem je podřízen rozdílů mezi dobrem a zlem individuálním. Jestliže jednání jednotlivce není mravně dobré, není mravně dobré totéž jednání ani tehdy, když mu dá společnost v zájmu celku schválení. Opačný názor, který zastává subjektivistický utilitarismus, vede snadno k bezpráví a k utlačování slabších, a to pod heslem společných zájmů.

Morální racionalismus, jehož představiteli jsou hlavně Zeno, Seneca a Marcus Aurelius, učí pěstovat ctnost pro ctnost a varovat se neřesti jedině proto, že je člověka nedůstojné jednat nečestně. Zákon Boží, poslední cíl mimo sféru člověka jednajícího, nepadá na váhu. Člověk je tvor rozumový, a žít mravně znamená

¹² Mezi zastánci těchto a podobných názorů najdeme jména F. Bacon, Locke, Comte, Paulsen, Stuart Mill, Nietzsche, Fichte, Hegel. Tito filosofové se sice navzájem v některých podrobnostech liší, ale podstata jejich učení o sociálním utilitarismu jako normě mravnosti je v podstatě stejná.

žit shodně s lidskou přirozeností bez ohledu na blaženost a cíl, jež by byly mimo samotného člověka. „Blaženě žít jest totéž“, praví Seneca, „co žítí podle přirozenosti. Jediným pravidlem mravnosti lidského skutku je rozum, jednajícím podle přirozenosti člověka. Nikoliv blaženost, které lze dosíci ctnostným životem jako prostředkem, nýbrž sama ctnost. Ctnost je moudrost. Opravdu moudrý snáší vše, aby si zjednal vnitřní klid. Ničí vášně, povznáší se nad všechno, i nad samu bolest a ničím se nedá pobouřit.“

Učení zdánlivě krásné. Pro mnohé velmi lákavé. A přece podstatně nedokonalé. Staví jen na prvku lidském, a proto na písku. Ctnost nemůže být cílem sama sobě. Je pouze prostředkem k cíli. Jejím úkolem není zničit vášně, nýbrž je vést, ovládat, učit je sloužit člověku. Člověk, který by se dal vésti tímto morálním systémem, pociťoval by brzy jeho nepřirozenost, třebaže jeho východiskem je zdůraznění života podle přirozenosti.

Ani Kant svým kategorickým imperativem jako absolutním pravidlem mravnosti nezachránil situaci morálního racionalismu.¹³ Jeho kategorický imperativ vychází ze zásad pouhého racionalismu a naprosté autonomie lidského rozumu, jenž je jediným pramenem a mírou mravnosti lidského činu. Říditi se rozumem v mravním jednání podle Kanta znamená pořádati lidské skutky takovým způsobem, že se žádný jiný činitel kromě rozumu neuplatňuje. Mravní řád podle Kanta je pak uspořádání lidské činnosti podle čistého rozumu.

Thomistický názor na původ pravidla mravnosti vychází z pojetí člověka a Boha a ze vztahu člověka k Bohu.

Když sv. Tomáš odmítl jednotlivé názory, podle nichž spočívá blaženost člověka ve zdraví tělesném, v rozkoši, bohatství atd.,¹⁴ přichází nakonec k závěru, že nic stvořeného nemůže ukojit lidskou duši, a proto blaženost lidská, která je cílem veškerého našeho úsilí, spočívá nutně v něčem nestvořeném. Jeho konečný závěr je, že blaženost člověka spočívá v Bohu, jenž je posledním

¹³ Kategorický imperativ je pro Kanta hlas čistého rozumu k člověku. A tento hlas praví: „Jednej tak, abys užíval lidství ve své vlastní osobě jakož i v osobě každého jiného vždy jako cíle, nikoliv jako prostředku“. Kant odmítl hledat smysl lidské činnosti v blaženosti, která je cílem lidského jednání. Lidská vůle nehledá proto, aby dosáhla cíle. Kant odmítá hypotetický, podmíněný imperativ: „Chceš-li dosíci věčného života, zachovávej příkázání!“ Zdá se mu, že tento způsob pojetí vede k mravouce chytrosti, neboť prý chceme něco činiti, protože chceme něco jiného. Povinnost jest jistá závaznost k činu z pouhé úcty k zákonu, který jej přikazuje. A proto nepřijímá příkaz podmíněný, nýbrž kategorický, který směřuje k činu samotnému a přikazuje jej bez podmínky.

¹⁴ Theol. summa, I. II. ot. 2. zvláště čl. 8.

cílem člověka. To není ovšem prostý důsledek analýsy lidské přirozenosti; tu používá sv. Tomáš světla zjevení, které doplňuje nedokonalé poznání přirozené. Lidský rozum může dospět k poznání, že nic lidského neukojí lidské touhy po nekonečném štěstí, ale stanovit konkrétně, co je vlastním předmětem této touhy a proto konečnou blažeností člověka, náleží světlu zjevení.

Tím jsme dospěli k Bohu, předmětu lidské touhy a blaženosti lidské jakožto poslednímu pravidlu mravnosti a proto také prvnímu původu, pořadajícímu a vedoucímu pohyb rozumového tvora k sobě samému. Podle tohoto názoru jedná člověk tehdy správně podle rozumu a jeho rozum je tehdy náležitým zdůvodněním jeho skutků, když je ve své činnosti podřaděn Bohu, když zásady, jimiž řídí činnost, bere ze svého vztahu k Bohu. Toť ono vyšší zdůvodnění skutků člověka, toť onen vyšší rozum — ratio superior, o němž mluví často sv. Tomáš — rozum soudící podle všeobecných, neměnných zásad věčných, které jsou účastí na samém věčném a neměnném rozumu Božím. A proto teprve tehdy jedná člověk vpravdě rozumně, tehdy podává náležité zdůvodnění své činnosti, když všechny závěry své činnosti vyvozuje z posledních zásad, nejvyšších zásad věčných, které svou všeobecností sahají až k Bohu.

Původem a objektivním základem mravnosti a mravního pravidla v našem pojetí je proto lidská přirozenost rozumová se svými vztahy k poslednímu cíli, jímž je Bůh, a pak bytnost Boží, věčná a neměnná, která je totožná s věčným zákonem. Jen ze spojení těchto dvou prvků božského a lidského, jež jsou původem pravidla mravnosti, může vzejít krásný řád mravní v lidské činnosti. Oddělení božského od lidského způsobí nutně poruchu, která sice neuškodí božskému, ale zničí možnost vytvoření krásného řádu mravního, jenž by byl předmětem obdivu jako vše, co je v řádu, a proto krásné.

V. MRAVNÍ ODPOVĚDNOST

S mravním řádem souvisí mravní odpovědnost. Jestliže lidské skutky podléhají morálnímu měřítku a dělí se na dobré a špatné, pak je člověk odpovědný za to, do které kategorie se řadí jeho skutky, zda jim patří chvála jakožto skutkům dobrým, či odsouzení jakožto špatným. Odpovědnost je nutný důsledek mravnosti v lidském činu. Kdyby lidské skutky neměly tohoto charakteru mravnosti, nebylo by ani pocitu odpovědnosti za ně. Nikdo nebude hodnotit úkony zvířete po stránce mravní. A proto také nikdo nebude mluvit o odpovědnosti u zvířete. Rozum poznávající a vůle svobodná ve svém rozhodování jsou východiskem

odpovědnosti, která doléhá na člověka při všem, co vykonal za součinnosti rozumu a svobodně.

Bůh stvořil člověka k svému obrazu a obdařil ho rozumem a svobodnou vůlí. Čím větší dar, tím větší závazek obdarovaného k dárci, tím větší odpovědnost. Člověk je svobodný ve svých činech, to znamená, že může užívat od Boha přijatých darů k cílům, pro které mu byly dány, nebo jich může také zneužívat. Protože však pro jejich užívání nebo zneužívání se rozhoduje svobodně, bude jednou odpovídat za každý svůj skutek, který měl charakter lidského skutku.

Mravní odpovědnost je věc velmi vážná, třebaže je často chápána lehkomyšlně a zanedbávána velmi mnohými lidmi. Člověk je odpovědný za vše, co podléhalo v životě jeho rozumu a vůli. Ano, tato odpovědnost je tak velká, že jí podléhá nejen vše, co člověk svobodně vykonal, nýbrž i to, co nevykonal, má-li nevykonaný skutek jisté podmínky. Každý člověk má jisté povinnosti k Bohu, k sobě samému a k lidské společnosti. Nejsou u každého tyto povinnosti stejného rozsahu, ale není z nich vyňat nikdo. Člověk může tyto povinnosti zanedbat, může je vykonat nedbale anebo konečně může jim učinit zadost podle toho, jak mukáže svědomí. Má rozum, a proto nemůže o těchto povinnostech nevědět. Jeho jednání a právě tak nejednání je svobodné, a proto je odpovědný za to, jak se postaví ke svým povinnostem.

Řekl jsem, že této odpovědnosti podléhá i to, co člověk nevykonal, má-li opominutí skutku jisté podmínky, čili měl-li být skutek vykonán a mohl-li být vykonán. Je mnoho možností lidských činů a přece neřekneme, že je člověk odpovědný za to, že nevykonal vše, co bylo v možnosti, aby bylo vykonáno. Dělníku nebudeme vytykat, jestliže se nevzdělává v lékařských knihách a lékaři nebudeme mít za zlé, když se nezabývá otázkou polního hospodářství. Jestliže však vykonání skutku bylo možné a mimo to byl člověk povinen jej vykonat, protože mu tak kázalo jeho postavení vůči Bohu, postavení ve společnosti anebo jiný důvod, a přesto skutek nevykonal, pak je odpovědný za jeho nevykonání, po případě za všechny důsledky, které z toho plynou a které měl předvídat. Jestliže otec zanedbává svou rodinu, nepečuje o výchovu svých dětí, dožije se zaručeně chvil, na něž snad ani nemyslel, ale na něž měl myslet, protože jeho povinností je myslet na rodinu a mysliti také na to, co bude z jeho rodiny, bude-li ji zanedbávat.

Výchova k odpovědnosti je proto nesmírně důležitá. Každý se musí vychovávat k mravní odpovědnosti a je-li kdo pověřen Bohem nebo lidskou společností k tomu, aby vedl druhé, pak se musí učit především vědomí odpovědnosti za každý sebemenší čin.

I lidé pohrdají těmi, kdo nemají třeba jen v řádu čistě lidském smyslu pro odpovědnost. Právě tak pohrdá Bůh těmi, kteří jednají bez mravní odpovědnosti, protože svým jednáním, nedůstojným člověka, se stali hodnými opovržení lidského i božského.

Od nejtútlejšího věku je třeba vychovávat k mravní odpovědnosti. A můžeme tvrdit, že jen touto cestou lze vychovat pořádné jedince lidské společnosti. Lidí bez mravní odpovědnosti máme dost; mohli bychom jimi dláždít silnice. Setkáme-li se však s člověkem, který má hluboký smysl pro mravní odpovědnosti, můžeme o něm bez bázně tvrdit, že v něm vyrůstá světec. Neboť světec předpokládá dokonalého člověka a dokonalý člověk je ten, kdo je si vědom své lidské důstojnosti, jedná vždy jako člověk a proto cítí odpovědnost za každý svůj čin. Teprve tehdy můžeme mluvit o cestě svatosti, když jsme pochopili cestu mravní odpovědnosti.

VI. PRAMENY MRAVNOSTI LIDSKÉHO SKUTKU

Dosud jsme mluvili o mravnosti lidského skutku zcela všeobecně a hledali jsme objektivní původ mravnosti a její normy. Nyní jde o to, abychom určili prvky, které zcela konkrétně tvoří mravnost jednotlivých lidských skutků. Na těchto prvcích bude neobyčejně záležet, neboť z nich vyvěrá jako z pramenů mravní dobro nebo zlo lidského skutku v konkrétních případech. Tyto prvky jsou bezprostřední příčinou, proč ten neb onen lidský skutek odpovídá pravidlu mravnosti, a proto je dobrý, nebo neodpovídá pravidlu mravnosti, a proto je špatný. Těmito prvky neboli bezprostředními prameny mravnosti jsou: *předmět* neboli látka, kterou se zabývá příslušný skutek v daném případě, *okolnosti*, které doprovázejí příslušný předmět, a konečně *cíl*, který je vlastně jen jednou z okolností skutku, ale okolností tak důležitou, že je třeba o ní zvlášť mluvit jako o zvláštním prameni mravnosti. Jak předmět, tak okolnosti jsou ovšem prameny mravnosti, pokud odpovídají nebo neodpovídají pravidlu mravnosti, tedy ve svém bytí morálním, nikoliv pouze fyzickém.

1. PŘEDMĚT

Prvním pramenem mravnosti konkrétního lidského skutku je předmět. „Jako přirozená věc,“ praví sv. Tomáš, „má svůj druh ze svého tvaru, tak činnost má svůj druh z předmětu, jakož i pohyb z cíle. A proto jako první dobro věci přirozené se bere podle jejího tvaru, který jí dává druh, tak i první dobro mravního skutku se bere z příslušného předmětu... A jako ve věcech

přirozených první zlo jest, jestliže zrozená věc nedosáhne druhového tvaru. . . , tak první zlo v mravních úkonech je to, které je z předmětu.¹⁵ Proto na předmětu lidského skutku především záleží, zda skutek bude mravně dobrý nebo špatný, neboť předmět přede vším jiným specifikuje lidský skutek.

Bereme-li předmět lidského skutku jako jeho látku s hlediska fyzického, pak je to věc, které se týká skutek člověka, k níž tíhne bezprostředně jeho vůle nebo před níž prchá. Každý lidský skutek je jistý pohyb vycházející z vůle a procházející ostatními mohutnostmi člověka. Každý pohyb však k něčemu směřuje, k něčemu tíhne, a teprve když bylo dosaženo věci, kterou pohyb sledoval, ustává. Nuže, to, oč usiluje lidská činnost, nazývá se jejím předmětem.

Pramenem mravnosti není ovšem předmět ve svém bytí fyzickým, nýbrž ve svém bytí morálním. Tak na příklad: běží-li o skutek krádeže, předmětem s hlediska mravního není ona ukradená věc, chápaná sama v sobě, nýbrž pokud je zakázané a proto hříšné přisvojit si tuto věc proti vůli jejího majitele. Každý mravní předmět jako takový obsahuje nutně vztah souladu nebo nesouladu vzhledem k normě mravnosti nezávisle na jiných okolnostech. Poskytnouti pomoc nuznému je jistě mravně dobrý předmět, protože odpovídá zákonu Božímu o lásce bliženské; poškození druhého ať na těle nebo na majetku hmotném či duchovním je jistě špatný předmět, který je v nesouladu se zákonem Božím.

Předmět jako první pramen mravnosti neobsahuje všechno, co je spojeno s jednotlivými lidskými skutky. Rozhodují tady také okolnosti a cíl. Předmět s hlediska pramene mravnosti je pouze to, co člověk svým skutkem samo sebou zamýšlí, co je bezprostředním cílem jeho činnosti. Jsou skutky, které jsou s hlediska mravního hodnocení složené, obsahují různé okolnosti, které mění jejich specifický ráz, mají vedle bezprostředního cíle ještě cíle další. Představme si člověka, který by vykradl kostel, a to proto, aby ukradenými penězi podplatil někoho pro své nečestné záměry. Mravním předmětem tohoto skutku je krádež, protože ta je bezprostředním cílem jeho činnosti. Předmětem krádeže je cizí věc, odcizená proti vůli majitelově, jak jsme řekli. Mimo to však má význam v daném případě ještě závažná okolnost místa, totiž kostel, místo posvátné, a tato okolnost mění specifický ráz skutku. A konečně je tu ještě i další cíl tohoto skutku, nečestné podplacení druhého.

Pravíme-li, že předmět je prvním pramenem mravnosti lidského skutku, máme na mysli to, co člověk samo sebou zamýšlí

¹⁵ Theol. summa, I. II. ot. 18. čl. 2.

bez ohledu na okolnosti a další cíl skutku. A tento mravní předmět může být *dobry*, jestliže je shodný s pravidlem mravnosti, to jest s rozumem a věčným Božím zákonem, nebo *špatný*, jestliže je v nesouladu s pravidlem mravnosti, a konečně *nelišný*, jestliže brán abstraktně sám v sobě nemá žádného vztahu k pravidlům mravnosti.¹⁶

Mimo to může být předmět poznán jako mravně závadný nebo může někdo nevědět o tom, že v daném případě jde o předmět, který je v rozporu s pravidlem mravnosti. Pak je takovýto předmět objektivně mravně špatný, subjektivně však není poznána jeho špatnost, a proto skutek, jenž má takovýto předmět, je pouze *materiálně* špatný, nikoliv *formálně*. Člověk, který by nezaviněně nevěděl, že nedělní účast na mši svaté je přísnou povinností, která váže katolíka pod těžkým hříchem, nehřešil by zanedbáváním mše svaté formálně, nýbrž jen materiálně, a proto by nebylo možno mu tento skutek přičítati jako špatný.

Tak předmět ve svém bytí morálním, pokud totiž odpovídá nebo neodpovídá pravidlu mravnosti, je prvním pramenem mravnosti lidského skutku. Mravně dobrý předmět samo sebou bude pramenem dobrého skutku, mravně špatný předmět bude pramenem špatného skutku — nebude-li ovšem porušen ve svém morálním bytí okolnostmi nebo cílem.

2. OKOLNOSTI

I okolnosti mají na utváření lidského skutku tak velký vliv, že jsou skutečným pramenem jeho mravnosti. Okolnosti jsou jisté podmínky, případy, jež se připínají ke skutku již ustavenému ve své objektivní mravnosti a zabarvují jej jistým způsobem, abych tak řekl.¹⁷ Jsou to podmínky lidského skutku, který je již podstatně ustavený, takže okolnosti nemění podstatu skutku s hlediska fyzického, třebaže jej mohou zcela změnit s hlediska morálního.

Mravní hodnotu lidského skutku bychom mohli srovnat s fyzickou hodnotou nějaké věci. A tak jako každá fyzická věc se hod-

¹⁶ Milovat bližního je skutek sám sebou dobrý. Krádež je jistě skutek sám sebou špatný, jak patrné z toho, co jsme řekli. Procházet se je naprosto nelíšné s hlediska mravního, hledíme-li na skutek abstraktně. Jakmile však tento skutek jako předmět nelíšný dostane určitý smysl, cíl, stává se dobrým nebo špatným podle toho, jaký je jeho cíl.

¹⁷ „Název okolnosti od těch, která jsou na místě, přechází k činům lidským. Říká se, že i v místních něco stojí okolo, co jest sice mimo věc, ale dotýká se jí nebo jest jí blízko podle místa. Všechny podmínky tedy, které jsou vně podstaty činu, a přece se nějak lidského činu dotýkají, jsou okolnostmi.“ Theol. summa, I. II. ot. 7. čl. 1.

notí nejen po stránce své podstaty, nýbrž i případků neboli okolností, tak je tomu i u lidského skutku. Kupuje-li kdo na příklad dům, hodnotí jej nikoliv pouze podle toho, že je to dům, nýbrž i podle toho, zda je nový nebo starý, sešlý nebo zachovaný atd. Stejně je tomu i u lidského skutku, který může mít řadu okolností, jež působí na jeho hodnocení. Známe v této věci Kristovo prohlášení, že ona nepatrná almužna, kterou vhodila chudá vdova do chrámové pokladnice, byla skutkem mravně hodnotnějším než bohaté almužny lidí zámožných, neboť chudá vdova dala poslední co měla, a to je známkou velké lásky; kdežto boháči dávali ze svých přebytků.

Okolnosti lidského skutku mohou být různé. Morální hledisko lidského skutku si ovšem všímá jen okolností, které mají vliv na skutek v jeho bytí morálním; fyzické okolnosti, které nezabarvují lidský skutek mravně, nezajímají moralistu. Jestliže kdo odcizil 1000 Kčs ve stokorunách nebo jako jedinou bankovku, je to fyzická okolnost krádeže, která nemá vlivu na morální hodnocení skutku. Morální okolnosti jsou ty, které mají vliv na utváření mravnosti lidského skutku, a to tak, že buď zcela mění druh mravnosti vykonaného činu nebo alespoň její stupeň.

Různost okolností je podkladem různého jejich vlivu na utváření mravnosti lidského činu. Předně jsou tu jisté mravní okolnosti, jejichž vliv na lidský skutek je tak veliký, že mění druh jeho mravnosti. Řekli jsme, že mravnost lidského skutku závisí na jeho vztahu k pravidlu mravnosti. Jsou však jisté okolnosti, které stavějí lidský skutek do takového vztahu vzhledem k pravidlu mravnosti, že onen skutek po stránce mravní dostává zcela nový specifický ráz. Okolnosti, právě tak jako předmět, mají zvláštní vztah souladu nebo nesouladu s pravidlem mravnosti, a proto působí, že skutky člověka více nebo méně odpovídají tomuto pravidlu. Tento soulad nebo nesoulad s pravidlem mravnosti může být menší nebo větší, a podle toho jsou okolnosti, které jen zmenšují nebo zvětšují mravní hodnotu lidského skutku, nebo přímo přenášejí lidský skutek z jednoho druhu do druhého, čili dávají tomuto skutku novou specifickou mravní hodnotu. Tento případ nastává tehdy, když dobro nebo zlo, vzniklé vlivem okolnosti, je jiného druhu než dobro nebo zlo předmětu. Následkem toho vzniká nový druh mravního dobra nebo zla a jeho pramenem je okolnost, která má jiný, odlišný vztah k pravidlu mravnosti. V takovémto případě okolnost mění druh mravnosti lidského skutku, který mu byl dán se strany předmětu. Příklad snadno objasní tyto zásady. Krádež je skutek, který má svou objektivní zlobu v tom, že je porušením spravedlnosti. Jestliže však někdo odcizí věc zasvěcenou Bohu na místě posvátném, působí tato

okolnost, že se z obyčejné krádeže stává svatokrádež, která porušuje nejen spravedlnost, nýbrž i úctu k Bohu, ctnost nábožnosti. Svatokrádež je proto specificky odlišná od obyčejné krádeže, a to následkem okolnosti, která změnila druh mravnosti vykonaného skutku.

Okolnost však nejen mění špatný skutek v horší, nýbrž může i ze skutku dobrého podle předmětu učinit skutek špatný. Dává-li kdo almužnu, koná skutek dobrý, protože předmět je dobrý. Dává-li však někdo almužnu *jedině* proto, aby byl viděn a chválen, stává se tento skutek špatný. V daném případě je okolnost tak špatná, že učiní celý skutek špatným. Nebo trestat toho, kdo si zasloužil trestu, je jistě skutek dobrý, protože vede k naplnění spravedlnosti. Jestliže však někdo trestá takovým způsobem, že dá průchod tvrdé krutosti, jež ho ovládá, zničí tato okolnost dobro skutku a učiní jej špatným.

Jsou však morální okolnosti, které nemění sice specifický ráz skutku, ale zmenšují nebo zvětšují jeho mravní hodnotu. To proto, že nemají vlastního vztahu souladu nebo nesouladu k pravidlu mravnosti. Odcizí-li někdo někomu sto nebo tisíc korun, zvětšuje okolnost velikosti sumy zlobu skutku, ale v obou případech jde o specificky též skutek krádeže. Podobně vlažnost nebo roztržitost v modlitbě nebývá pravidelně tak velká, že by zničila veškeré dobro modlitby, nýbrž pouze je zmenšuje, a to v tom stupni, v jakém odpoutává ducha od modlitby.

Tak i okolnosti jsou bezprostředním pramenem mravnosti lidského skutku, což třeba mít na mysli, kdykoliv chceme posuzovat skutky své nebo cizí. Tak jako člověk je bytost neobyčejně složitá, tak i jeho činnost je složitá a je třeba velkého daru prozíravosti, chce-li kdo proniknout složitým organismem lidského skutku. Celá řada nejrůznějších okolností působí na lidský skutek a přispívá více nebo méně k vytváření jeho mravní hodnoty. Čím více kdo pronikne spleť těchto okolností lidského skutku, tím hlouběji se dostane k jeho vlastní podstatě.

3. CÍL

Velmi důležitým činitelem v oblasti mravnosti lidského skutku je cíl. Sám v sobě je vlastně jistou okolností lidského skutku, ale okolností tak důležitou, že je třeba jí věnovat zcela zvláštní pozornost. Tak mnoho záleží na cíli lidského činu! Ano, tak daleko jdou mnozí ve zdůrazňování významu cíle v lidské činnosti, že by chtěli cílem posvěcovat i špatné prostředky.

Víme, že už svatý Pavel odsoudil podobné snahy, které byly pěstovány mimo sféru katolické Církve a pak byly Církvi neprá-

vem předhazovány,¹⁸ ale to vše jen ukazuje, jak důležité místo má cíl v lidském činu.

Bereme-li cíl jen objektivně, splývá s předmětem skutku; chceme-li jej jasně oddělit od předmětu, musíme jej posuzovat jako *úmysl* jednajícího, jako smysl, který dává své činnosti. Pak znamená cíl ono dobro, ať skutečné nebo zdánlivé, pro které člověk koná svůj skutek. Cílem člověka může být jen dobro, protože lidská vůle nemůže chtít než dobro, a proto nemůže vésti než k cíli, který je dobro, i když pouze zdánlivé.

Cíl je základním motivem lidských skutků. Kdykoliv člověk jedná, vždycky jedná pro nějaký cíl. Sv. Tomáš ukazuje, že cíl v praktickém řádu je to, co ve spekulativním řádu je první princip, zásada, z které se tvoří závěry. Tak jako rozum spěje k vytváření závěrů z daných zásad, tak vůle je hýbána cílem k používání prostředků, aby jejich pomocí bylo dosaženo cíle. A proto, i když je cíle dosaženo ve skutečnosti jako výsledku činnosti, je cíl první věcí, kterou má jednající člověk na mysli. Cíl je hybnou silou jeho činnosti. Bez jeho předběžného pojetí by nebyla vykonána ani nejmenší věc.

Cíl je jistou okolností, která se připíná k předmětu lidského skutku. A tak jako jiné okolnosti mají vztah souladu nebo nesouladu k pravidlu mravnosti, tak jej má, a to ve zvláštní míře, i cíl. Proto cíl, úmysl jednajícího má význačný vliv na každý lidský skutek, je důležitým pramenem mravnosti lidských činů.

Pravím výslovně, že cíl má vliv na *každý* skutek, neboť žádný lidský skutek není bez cíle a mimo to je člověk povinen dáti svým skutkům cíl počestný, který by pořádal veškeru jeho činnost alespoň zahaleně k Bohu. Pouhé potěšení není dostatečnou pohnutkou jednání člověka, protože potěšení je pro činnost, jest výsledkem, odměnou činnosti, nikoli však cílem.¹⁹ Člověk je stvořen pro Boha, a proto všechna jeho činnost musí být zařazena jako k poslednímu cíli k Bohu. V tom smyslu psal sv. Pavel křesťanům v Korintě: „Budže tedy jíte nebo pijete nebo cokoliv jiného činíte, všechno ke slávě Boží čiňte.“ (I. Kor. X. 31.) V těchto slovech sv. Pavla není pouhá rada, nýbrž příkaz. Křesťan je povinen tak pořádat jednotlivé skutky svého života, aby byly podřízeny konečnému cíli, jímž je Bůh. Není ovšem třeba, aby si to před každým úkonem připomínal; jestliže občas vzbudí úmysl, kterým usměrní celý svůj život k Bohu a pak jedná

¹⁸ Sv. Pavel sám se musel bránit proti pomluvě, že chce cílem posvěcovat špatné prostředky. „A proč bychom (neřekli), jak se o nás praví pomluvou a jak někteří tvrdí, že říkáme: Čiňte věci zlé, aby vzešly dobré? Odsouzení těchto lidí je spravedlivé.“ Řím. III. 8.

¹⁹ Sv. Tomáš, *Contra gentes*, III. 26.

tak, aby skutečný život nebyl v rozporu s jeho úmyslem, bude veškerá jeho činnost zaměřena k poslednímu cíli a odtud se jí dostane zcela zvláštního charakteru Boží služby.

Cíl neboli úmysl, který vede člověka v jeho činnosti, může 1. učinit skutek předmětně nelišný dobrým nebo špatným, 2. skutek předmětně dobrý může zlepšit nebo zhoršit, ale 3. skutek špatný nemůže ani nejlepší cíl učinit dobrým. Ano, může jej ještě zhoršit, ale to, co je samo sebou špatné, ani nejlepší úmysl nespraví.

1. Jsou jisté skutky, které jsou jako předmět samy o sobě nelišné. Přestávají však být nelišné, jakmile se jich chopí člověk. Proto konkrétní lidský skutek není nikdy nelišný, indiferentní. Procházet se, jíst, malovat, jsou úkony, které samy sebou nejsou morálně ani dobré, ani špatné. Jakmile se jich však chopí člověk, stávají se mravně dobrými nebo špatnými. Člověk je tvor rozumný. Kdykoliv jedná jako člověk, dává svým skutkům jistý cíl, určitý smysl. K tomu je jakožto rozumný tvor povinen, takže kdyby to nečinil, už tím by bylo jeho jednání špatné. Je-li si vědom své lidské důstojnosti a dává svým skutkům cíl počestný, jsou jeho skutky mravně dobré; jinak jsou mravně špatné. Proto konkrétně neexistuje lidský skutek, který by byl nelišný. Neučiní-li skutek předmětně nelišný dobrým nebo špatným jiné okolnosti, učiní jej takovým alespoň cíl, který je člověk povinen mít vzhledem ke každému svému skutku.²⁰

2. Vliv dobrého cíle na skutek, se strany předmětu dobrý, se jeví jako zlepšení, vliv špatného cíle na dobrý skutek znamená jeho zhoršení nebo úplné zničení s hlediska mravní hodnoty. Milovat chudobu je jistě skutek dobrý. Jestliže však někdo miluje chudobu proto, že se k ní slibem zavázal, dostává tento předmětně dobrý skutek ještě novou dobrotu se strany slibu, který působí, že úkon chudoby je úkonem ctnosti nábožnosti, která pořádá člověka k Bohu.

Stejně však opačným smyslem působí na mravní dobrotu lidského skutku špatný cíl. Vliv tohoto cíle může mít různě stupně. Jestliže špatný cíl se stane úplnou a jedinou příčinou

²⁰ Tuto nauku hájí sv. Tomáš v I. II. ot. 18. čl. 9: „Některý úkon je nelišný podle druhu, který je však dobrý nebo špatný pozorován jsa u jednotlivce. A to proto, že mravní úkon, jak bylo řečeno, má dobrotu nejen z předmětu, od kterého má druh, nýbrž i z okolností, které jsou jakoby případy . . . Poněvadž rozumu náleží pořádati úkon . . . k patřičnému cíli, tím samým má ráz zla, není-li k cíli zařazen. Je-li však zařazen k patřičnému cíli, shoduje se s řádem rozumu a odtud má ráz dobra.“

skutku předmětně dobrého, zničí zcela jeho mravní hodnotu, kterou měl skutek se strany předmětu. Dává-li někdo almužnu jediné proto, aby se mu dostalo chvály, poruší tento cíl zcela jeho předmětně dobrý skutek. Důvod je zcela jasný. Tento člověk vlastně používá almužny jako nástroje k dosažení svého cíle, který je špatný. Nejde mu o almužnu jako dobrý skutek. Ta má pouze sloužit k uskutečnění jeho nečestného cíle.

Jestliže však špatný cíl není úplnou a jedinou příčinou dobrého skutku, nezkaží zcela skutek, se strany předmětu dobrý. Poškodí jej pouze částečně, a to v té míře, pokud na něj uplatní svůj vliv. Člověk je slabý tvor. K jeho dobrým skutkům se tak často připlete méně dobrý úmysl. Chce dobro, ale jak snadno se k tomuto chtění dobra přimísí samoláska, ješitnost, pýcha a řada jiných neřestí. Kdyby měly tyto postranní úmysly vždy zničit veškeru hodnotu dobrého skutku, byl by na tom člověk velmi špatně. Jsme proto přesvědčeni, že takovéto částečné cíle a špatné úmysly, které nejsou jedinou a hlavní příčinou dobrého skutku, nemohou úplně zničit jeho mravní hodnotu. Poškozují jej pouze, a to v tom stupni, v jakém se ujímají vlády a vlivu nad ním.²¹

3. Konečně skutek se strany předmětu špatný se může stát špatným cílem ještě horším — jestliže někdo krade proto, aby se opíjel, činí špatný cíl skutek krádeže dvojnásob špatným — ale ani nejlepší cíl nemůže učinit ze skutku se strany předmětu špatného skutek dobrý. Může být sice dobrý cíl polehčující okolností v hodnocení špatnosti skutku,²² ale nemůže učinit, aby špatný skutek se stal dobrým. Tak vždy učila katolická Církev, a proto nikdy nepřipouštěla zásadu, podle níž posvěcuje cíl špatné prostředky. Víme ze zkušenosti, že se touto zásadou řídí pravidelně ti, kdo vycházejí z morálního utilitarismu, a proto snadno uznávají za dovolené a mravně dobré, co prospívá jednotlivci nebo celku. Církev katolická však zamítla vždy zcela kate-

²¹ Někteří theologové (Salmanticenses, Gonet) tvrdili a snažili se dokázat, že i neúplný cíl špatný zničí celou hodnotu předmětně dobrého skutku. Zcela správně jim odpovídá Billuart: „Velmi málo je skutků i u svatých a velmi bdělých mužů, kterým v tomto životě neschází nějaká patřičná okolnost, nebo kterým se nepřimísí nějaká špatná okolnost, na příklad marné chvály, sebelásky, přílišného zalíbení . . . Velmi málo je kajících, jejichž kajicnost nedoprovází nějaký nadbytek nebo nedostatek. Málo je představených, kteří v napominání se nedopustí nějakého výstřelku horlivosti nebo hněvu. Málo je kazatelů, kteří, ač jsou vedeni horlivostí o slávu Boží, se nedají pohnout za potlesku posluchačů pokušením nějaké samolibosti“. De act. hum. diss. 4. a. 4. § 2.

²² „Čím je zamýšlené dobro větší, tím více se zmenšuje vina lži,“ praví sv. Tomáš, Theol. summa, II. II. ot. 110, čl. 2. Nikdy se však nezmenší tak, aby zmizela úplně.

goricky, že by mravně dobrý cíl mohl podstatně změnit morální hodnotu skutku se strany předmětu špatného.

Namítají-li někteří, že samo Písmo uvádí případy, v nichž se utíkají velké osobnosti Starého Zákona, jako Abraham, Jakub, Judit ke lži, jejímž cílem je osobní nebo společné dobro, nemůžeme odpovédět jinak, než že buď to byla v daných případech tak zvaná zámlka, která je z vážných příčin možná, nebo se ony osoby dopustily skutečné lži, a to formální, jestliže si byly vědomy, že jejich skutek je hříšný nebo alespoň materiální, jestliže byly přesvědčeny, že se na jejich případ nevztahuje mravní zákon o lži. Podobně je třeba soudit o případu Samsona, který se v hrozném postavení připravil o život, o sv. mučednici Apolonii, která se vrhla do ohně, aby ušla znásilnění před mučednickou smrtí. Žádný z těchto případů není důkazem pro tvrzení, že dobrý cíl může podstatně změnit špatný skutek a učinit jej morálně dobrým.

VII. NADPŘIROZENÝ RÁZ LIDSKÉHO SKUTKU

Je třeba se zmínit ještě o nadpřirozené hodnotě lidského skutku, která jej činí záslužným u Boha. Křesťan není pouhým člověkem; je dítětem Božím. A proto ani jeho skutky nesmějí být pouze lidské. Musejí to být skutky dítěte Božího. Přirozená mravnost by stačila k tomu, aby člověk žil důstojně jako člověk; k tomu, aby člověk žil jako dítě Boží, je třeba nadpřirozené mravnosti. Člověk je určen Bohem pro nadpřirozený cíl, na který se má připravit a jehož dosažení si má zasloužit. Jeho činnost musí být proto takového druhu, aby byl poměr mezi ní a jejím cílem. Proto je třeba si všimnout zákonů a pramene této nadpřirozené činnosti, která má Božímu dítěti zajistit místo u jeho nebeského Otce.

Lidský skutek předpokládá lidskou přirozenost toho, kdo je jeho původcem, mohutnosti, které jej bezprostředně vykonají, předmět, kterého se chápou lidské síly a cíl, pro který je vykonán tento skutek. Křesťan je více než pouhý člověk. Milostí posvěcující se stal účasten samé Boží přirozenosti a vlitými ctnostmi se účastní činnosti samého Boha. Nadpřirozená činnost, která mu má získat věčnost u Boha, předpokládá nutně pozvednutí celého člověka do řádu, který by byl jistým způsobem na úrovni nadpřirozeného cíle, jímž je Bůh ve své nekonečné blaženosti. Jen tehdy může člověk myslet na záslužnost svých skutků u Boha, jen tehdy může touto svou činností dosáhnout Boha, když mezi ní a nekonečným Bohem bude jistý poměr. Tento poměr

vytváří právě posvěcující milost. Tím, že nás činí Božími dětmi, dává nám tajemným způsobem účast v Boží přirozenosti, neboť syn musí být s otcem jedné přirozenosti. Nemůže-li člověk mít božskou přirozenost podstatně, jak by chtěli pantheisté, musíme věřit Písmu, které mluví o tajemné účasti Božích dětí na přirozenosti jejich nebeského Otce.²³

Stav posvěcující milosti, kterým se stává z pouhého člověka Boží dítě, je prvním pramenem nadpřirozené lidské činnosti. Lidská mravnost předpokládá lidskou přirozenost. Nadpřirozená mravnost vyžaduje pozvednutí lidské přirozenosti do řádu nadpřirozeného. A to způsobí milost. Posvěcující milostí se dostává člověku jakoby nové, nadpřirozené přirozenosti, která jej uschopní vytvořit nový řád nadpřirozené mravnosti. Bez stavu posvěcující milosti je člověk, třebaš i věřící křesťan, pouhým člověkem, a proto také jeho skutky mají cenu pouze lidských skutků. Lidským však nelze získati božské, a čistě pozemskými cestami nelze dospět k cíli nebeské blaženosti.

Nadpřirozená milost je základem činnosti Božích dětí a nadpřirozená láska usměřňuje každý jejich skutek ke konečnému cíli. Předmětem božské lásky je cíl, Bůh sám v sobě. Láska, pořádající i nejprostší úkony denního života k Bohu, je hybnou silou na cestě křesťanova úsilí o dosažení posledního cíle, pro který je stvořen. Vše, co je vykonáno z lásky k Bohu, dostává charakter této nadpřirozené činnosti. Vše, co je vykonáno z lásky k Bohu, je zasvěceno jemu a Bůh přijímá dary lásky, aby je odměnil.

Uvádějí-li se mezi podmínkami nadpřirozeně záslužného skutku se strany člověka požadavky, aby to byl skutek svobodný a dobrovolný, morálně dobrý neboli počestný, jsou to podmínky zcela samozřejmé. Milost staví na přirozenosti, kterou pozvedá a zdokonaluje. Předpokládá proto přirozenost jako takovou neboli s její strany dokonalou. Milost a láska, které mají dát novou, nadpřirozenou orientaci lidskému skutku, předpokládají rovněž, že tento skutek bude ve své přirozené psychologické a morální stránce dobrý a hodnotný. Bohu náležejí jen nejlepší věci. Byla by to trestuhodná odvaha člověka, který by chtěl dávat Bohu, od něhož má vše, věci bezcenné nebo dokonce špatné. Tak milost navazuje na přirozenost a láska na úmysl touhy dosíci posledního cíle. A pak každý dobrý skutek člověka, jenž žije milostí spojen s Bohem, je skutek nadpřirozeně záslužný, protože je to dobrý skutek Božího dítěte. A je-li dítě milé Otci, líbí se mu i jeho skutky.

²³ O smyslu slov sv. Petra, jimiž nazývá ve svém II. listě I, 4 křesťany „účastnými božské přirozenosti — *divinae consortes naturae*“ — viz mou Věrouku pro laiky, IV. svazek.

Nadpřirozená láska, usměrňující skutky člověka k poslednímu cíli, má nesmírný význam v křesťanově životě. Sv. Tomáš tvrdí, že u toho, kdo je ve stavu milosti, každý skutek je buď záslužný nebo je hříchem.²⁴ Záslužným jej činí jednak stav milosti, který je principem nadpřirozené činnosti, jednak nadpřirozená láska. Každý skutek, který je schopen, aby byl pořádan laskou k Bohu, je záslužný; nemá-li tohoto charakteru a nemůže-li být laskou usměrněn k Bohu, je to skutek hříšný. K tomu, aby naše skutky byly řízeny k Bohu, není třeba stálého opakování úkonu lásky; jednou vzbuzený úkon lásky trvá, dokud nebyl odvolán úkonem opačným, tak jako stav milosti trvá, dokud nebyl zničen smrtelným hříchem. Není však pochyby, že čím častěji kdo opakuje úkon lásky, kterým pořádá všechny své skutky k Bohu, tím větší vliv uplatňuje láska na skutky ostatních ctností. Úkon nadpřirozené lásky je pochodní, která svítí na cestu poutníka věčnosti. Je jakoby ohněm, který zapaluje srdce ke stále větší horlivosti. Proto zdůrazňuje askese vzbuzování dobrého úmyslu a úkonů lásky k Bohu. Tyto úkony jsou jednak známkou, že duše žije, tak jako jiskry jsou známkou ohně, jednak povzbuzují duši vždy k intensivnímu úsilí o dosažení cíle, za kterým člověk spěje.

VIII. TAJEMSTVÍ LIDSKÉHO ČINU

Čím hlouběji pronikneme psychologický a morální rozbor lidského skutku, tím jasněji vidíme, kolik tajemství skrývá každý lidský čin a kolik obezřetnosti je třeba, chceme-li posuzovat jak své, tak cizí skutky. Tajemství lidského činu spočívá právě v tom, že se psychologický řád snoubí s morálním řádem a přirozený řád s řádem nadpřirozeným. Kolik jednotlivostí, mnohdy tak důležitých, obsahuje každý lidský skutek! A všechny ty jednotlivosti mají svůj smysl a význam vzhledem k celku lidského skutku, který je pouze tehdy krásný, když jednotlivá hlediska, s nichž může být posuzován, se vzájemně podporují a doplňují, a tvoří ladný celek.

Už fyzické nebo biologické hledisko lidského skutku je velice zajímavé a poskytuje množství námětů filosofovi i umělci. Hledisko psychologické zdůrazňuje krásu lidského skutku a zároveň jeho složitost jakožto skutku bytosti svobodné, která se sama určuje k svému skutku, vládne své činnosti. Psychologická složi-

²⁴) De malo, q. 2. a. 5. ad 7. — „Nemůže býti nějaký úkon, vycházející ze svobodné vůle u člověka majícího lásku, který by nebyl záslužný.“ Sent. II. dist. 40. q. 1. a. 5.

tost lidského skutku připadá člověku mnohdy velmi jednoduchá a v tom je právě její krása. Je to složitost uspořádaná, a proto podivuhodně jednoduchá. Morální stránka lidského skutku je neméně zajímavá a přispívá stejně jako jiné jeho stránky k rozmnožení problematičnosti lidského činu. Dobro a zlo jsou dva pojmy, jež ovládají mravní hledisko lidského skutku. Jen u rozumných bytostí můžeme mluvit o mravním dobru a zlu. A proto morální hledisko, které předpokládá rozumovou bytost, přivádí úvahu o lidském skutku jako lidském na vrchol, nad nějž může být pozvednut jen Bohem. Uchopí-li se lidského skutku nadpřirozeno, učiní z něho skutek v jistém smyslu nadlidský, neboť cíl, kterého jím bude dosaženo, vymyká se jakýmkoliv možností pouze lidským.

Člověk je odleskem Boha a jeho činnost je odleskem Boží činnosti. Proto lidská činnost je tak tajemná, proto skrývá tolik krásy. Její složitost poukazuje na činnost stvořené bytosti, protože složitost je cosi nedokonalého, jako je nedokonalá bytost, která je její příčinou. Původ její krásy je třeba hledat v Bohu, jako třeba hledat v Bohu původ každé krásy. Bůh je však naprostá jednota a jednoduchost. A proto i lidská činnost bude tím krásnější, čím dokonaleji se sjednotí v tajemné harmonii všechna její hlediska tak, aby člověk celou svou činností šel k Bohu, svému původu a cíli.

IV.

SVĚDOMÍ A JEHO VÝCHOVA

V hlubinách duše každého člověka jest ukryt tajemný smysl, který mu dává rozeznat dobro a zlo, který mu mluví o vině a trestu, který jej nabádá k dobrému. O tomto smyslu ví každý. Hlásí se, kdykoliv jde o vykonání jakéhokoliv, třeba i sebe-menšího skutku. Hlásí se k slovu a hodnotí po stránce mravní skutek vykonaný nebo skutek, který má být vykonán. Tento tajemný smysl následuje člověka všude, protože patří k jeho přirozenosti. Je mnohdy nepohodlný, člověk by se ho nejednou rád zbavil, ale vše je marné. Smysl vědomí mravní odpovědnosti za vykonané skutky provází člověka od chvíle, kdy počíná roz-umově uvažovat až do okamžiku, kdy ztrácí vědomí své osobnosti nebo se loučí se světem a odchází v nový život.

I. EXISTENCE SVĚDOMÍ

Hned na prvních stránkách Písma svatého čteme, jak se projevil tento tajemný smysl, ukrytý na dně duše, který nazýváme svědomím. Byl spáchán první hřích a vzápětí přichází jeho poznání v podobě výčitek a bázně před trestajícím Bohem.

V obraze Písma, které praví o prvních rodičích, že se skrývali před Hospodinem, vidíme jasně neklid v duši, pocházející z vědomí viny a zásluhy trestu. Sotvaže první člověk překročil zákaz Boží, o němž věděl, ihned následují výčitky. Přestoupení zákazu bylo poznáno jako něco zlého, neboť přestoupit zákaz znamená urážet toho, kdo jej dal. Svědomí se ozývá v tomto případě jako hlas, který znepokojuje člověka, vyčítá nevděčnost, ukazuje zlobu vykonaného skutku.

A chceme-li slyšet, jak pohlížel na svědomí člověk, jemuž se nedostalo světla zjevení, vypravují nám Plato a Xenofon o Sokratovi, jak často mluvil o svědomí, jak je nazýval božským hlasem, který od mládí slyší ve svém nitru a který ho buď chválí za dobrý čin, varuje před zlým, nebo mu domlouvá a vyčítá, když

spáchal zlo.¹ Mohli bychom pak věřit těm, kteří se pokoušeli tvrdit, že svědomí, mluvící o vině a trestu, svědomí, varující před zlem a nabádající k dobrému, je pouhým výsledkem výchovy a lidských zvyků, bázně před trestem a veřejným míněním? Filosof, jako je Rousseau, jenž se vyznačoval velmi malými sympatiemi k náboženství, nám řekne: „V hloubi duše je vrozený princip spravedlnosti a ctnosti, podle kterého uznáváme nejen své činy, nýbrž i činy druhých za dobré nebo zlé. Tento princip se jmenuje svědomí.“ A pak se snad ani nebudeme podívat tomuto filosofu naturalismu, když volá: „Ó svědomí, ty božský pude, věčný a nebeský hlase, ty jediný spolehlivý vůdce bytosti rozumné a svobodné, ty neomylný soudce dobra, ty jediný činíš člověka podobným Bohu!“²

Jen naprostá neznalost povahy lidské, zvláště po její stránce rozumové, může přivést k tvrzení, že svědomí je výsledkem kultury a civilizace. Ano, kultura a civilizace přispěly k tomu, aby z hrubého svědomí se stalo svědomí jemné. Svědomí samo však náleží k podstatě člověka, jako náleží k povaze lidské rozumně uvažovat a svobodně se rozhodovat. Zkušenosti etnologů již dokonale potvrdily a potvrzují stále více pravdu o svědomí jako vrozeném hlasu v nitru člověka, který soudí o jednotlivých skutcích, zda mají být jakožto dobré vykonány, nebo zda se jich má člověk jakožto špatných vystříhat. Tohoto hlasu se zbavit nelze. Možno jej na chvíli násilně umlčet, ale sotvaže přestane působit vliv násilí, ozve se znovu, a to tím důrazněji, čím bolestnější bylo pro něj mlčení. Vždyť úkolem hlasu je, aby byl slyšen a mlčení je pro něj vždy nepřirozené.

I I. POJEM SVĚDOMÍ

Nic není v nás živějšího a stále tak činného jako svědomí. Jeho činnost se neprojevuje pouze ve chvíli, kdy jde o velmi vážnou věc, kdy nám má vytýkat těžké provinění. Svědomí je v neustálé činnosti, protože člověk ve stavu bdělém se stále něčím zabývá, a proto také jeho svědomí je stále na stráž, aby hodnotilo jeho činy i nejušednější. Jeho hlas, který se může jevit jako tichý šepot nebo třeba jako hlas hromu, mluví neustále k člověku a podává úsudek o skutcích minulých, přítomných nebo budoucích.

¹ Sokrates nazýval svědomí božským prvem v člověku neboli demoniem, *δαίμωνιον*. Plato, Apol. XXXI; Xenofon, Memor. I. 4.

² Nemluvil zcela shodně před mnoha stoletími sv. Jan Zlatoústý (zemř. 407), když psal: „Svědomí je soud, který nelze penězi podplatit ani pochlebováním umlčet, protože jest božský a Bohem v nás vložený.“ Hom. 3. In Isai.

Pojem svědomí nebývá vždy správně chápán. Zdůrazňujeme-li, že svědomí je cosi vrozeného, mohlo by se zdát, že pokládáme svědomí za jistý stav duše nebo za nějakou zběhlost v posuzování mravní hodnoty lidských skutků. Dosti často se setkáme s názorem, podle něhož svědomí je chápáno jako vrozená schopnost rozlišovat dobro od zla, jako schopnost poznávat první zásady lidské mravnosti a diktovat vůli: čiň dobře a varuj se zlého! Svědomí jistě souvisí s těmito pojmy, ale neztotožňuje se s nimi. Vrozený smysl poznávat první zásady mravnosti a všeobecný diktát — čiň dobře a varuj se zlého — náleží tak zvané *synderesi*, která jakožto pohotovost prvních mravních zásad soudí jen docela obecně, co je mravně dobré a špatné. Svědomí má zcela jiný úkol. Má v jednotlivých zcela konkrétních případech soudit, zda je skutek dobrý nebo špatný, zda má být proto vykonán nebo má být od něho upuštěno. Svědomí předpokládá synderesi tak, jako předpokládá přirozený zákon odlesk a účast Božího zákona v duši člověka.

V širším, přeneseném smyslu ovšem označuje slovo svědomí jistou zběhlost, duševní stav člověka, který vznikl opakováním úkonů a orientací myšlení a činnosti jistým směrem. Proto můžeme mluvit o svědomí citlivém, jemném, nebo o svědomí volném, laxním a podobně. Jde o duševní stav člověka, jehož bylo dosaženo jistou formou životní. A tento vnitřní stav bude mít vliv i na úsudek, s jakým se bude člověk stavět ke skutkům svým nebo cizím, neboť člověk je zvyklý posuzovat jak sebe, tak druhé podle myšlenkové synthesy, kterou si vytvořil nebo přijal od druhého.

Svědomí ve vlastním smyslu je úsudek rozumu. Je to závěr soudícího rozumu, jehož první premisa (návěští) je ze synderese — dobro je třeba konat, zla se varovat —, druhá premisa z rozumu. Úkolem svědomí je učinit závěr. Úsudek svědomí probíhá obyčejně velmi rychle, člověk si často vůbec neuvědomuje myšlenkový pochod, který tu musel být, než bylo možno dojít k závěru, ale tento myšlenkový pochod tu byl, a to v podobě sylogismu. Rozum uvažoval asi takto:

Dobro je třeba konat.
Modlitba ranní je dobrá.
Proto se budu každé ráno modlit.

Nebo:

Zla je třeba se varovat.
Každá lež je však zlá.
Proto nesmím ani v tomto případě lhát.

To jsou úsudky zcela jednoduché. Život je však mnohdy velmi složitý, a proto přinutí také člověka k úsudkům složitým,

ale východisko úvah je vždy stejné a postup rovněž. Mysleme si člověka, který se octl v těžké situaci finanční. Ví, že kdyby učinil určitý podvod, pomohl by si. V duši nastane boj v podobě úvah:

Člověk je povinen konat dobro.

Pomoci svému podniku a rodině, zachránit svou čest je jistě dobré.

Nuže, musím učinit vše, abych dosáhl tohoto dobra — tedy podvod v daném případě je dobrý.

Svědomy se však ozve také jiným hlasem, protože člověk má povinnosti nejen k sobě, nýbrž i k druhému, a uvažuje takto:

Varovat se zlého je mou povinností.

Podvod je však poškození druhého, a proto zlo.

Proto nesmím zachraňovat sebe tím, že zničím druhého.

Pro který z těchto dvou závěrů se člověk rozhodne? To záleží na jeho myšlenkové synthesi. Člověk, který je veden sobectvím a nemá citu spravedlnosti, dá se snadno pohnout k tomu, že přijme první sylogismus a bude se snažit omluvit své jednání. Rozum, zaslepený touhou po vlastním dobru, třeba by i byl poškozen bližní, dovede nalézt důvody ospravedlňující nejhanebnější čin. V první větě sylogismu nemůže být omyl, protože jde o první zásady mravního života, které jsou všem samozřejmé a jisté. Druhá věta, která je z rozumu, může být chybná, protože rozum se může mýlit v zásadách, které jsou odvozené, může se mýlit v posuzování konkrétního případu, může se mýlit v aplikaci a tak může být i závěr chybný. Jen tak si vysvětlíme, jak se může před svým svědomím omluvit i nejtěžší zločinec. — Naopak ten, kdo je veden spravedlností a touhou zdeptat v sobě city egoismu, půjde cestou, kterou mu ukazuje druhý sylogismus.³

V tom smyslu můžeme vymezit svědomí jako *úsudek praktického rozumu, který nám ukazuje v konkrétním případě, zda skutek, který byl vykonán nebo má být vykonán, je mravně dobrý nebo*

³ Podobně praví sv. Tomáš; „V každém úkonu ctnosti nebo hříchu je jistý úsudek téměř sylogistický. Jinak ovšem uvažuje zdržlivý a jinak nezdržlivý, jinak mírný a jinak nemírný. Zdržlivý totiž je veden pouze úsudkem rozumu, a proto užívá sylogismu tří vět, jako by usuzoval: Žádné smilstvo se nesmí páchat. Tento skutek je smilstvo. Tedy nesmí se vykonat. Nezdržlivý však následuje zcela žádostivost, a proto také užívá sylogismu tří vět, jako by uvažoval: ‚Všeho, co těší, je třeba užívat. Tento skutek těší. Tedy je ho třeba užít‘. De malo, q. 3. a. 9. ad 7.

špatný a proto dovolený nebo nedovolený. Je to úsudek zcela praktický, a proto jeho výsledkem je: čiň naznačené dobro nebo varuj se uvedeného zla! Skutek, který byl přezkoušen rozumem na základě mravních zásad a norem, byl uznán za dobrý nebo špatný, a nyní je na člověku, aby následoval rozhodnutí rozumu. Mravní svědomí není jen jakousi kontemplací mravní krásy; není ani pouhým psychologickým pochodem duše. Psychologický pochod jakožto aplikace poznání na konkrétní případ, jak definuje svědomí po jeho psychologické stránce sv. Tomáš,⁴ je předpokládán. Mravní svědomí jde dále. Je ukazovatelem cesty, je hlasem volajícím k dobru a varujícím před zlem, je diktátem, jehož, bohužel, může člověk neposlechnout.

Zásady, ze kterých vychází svědomí, jsou první zásady mravního života, vtisknuté v duši samým Tvůrcem lidské přirozenosti, a jsou to také zásady víry, které člověk přijímá a aplikuje na jednotlivé konkrétní případy denního života. Úkolem svědomí není soudit o těchto zásadách, ať vycházejí ze zákona přirozeného nebo z pokladu víry. Svědomí je prostě přijímá a soudí, zda a jak jsou s nimi v souladu nebo nesouladu jednotlivé lidské skutky.

Z toho plyne, že svědomí je blízkým subjektivním pravidlem mravnosti lidských skutků, a proto správné svědomí zavazuje člověka tak, že neuposlechnutí je souzeno jako přečin proti samému zákonu Božímu. To proto, že svědomí aplikuje Boží zákon, který je posledním pravidlem lidských činů. „Svědomí,“ jak praví krásně sv. Bonaventura, „je hlasatelem a poslem Božím, a co praví, nepřikazuje ze sebe, nýbrž přikazuje jako od Boha, jako hlasatel, když prohlašuje výnos králův. Proto má svědomí moc vázat.“⁵

III. VÝCHOVA SPRÁVNÉHO SVĚDOMÍ

Jestliže pohlížíme na svědomí jako na hlasatele Božího, chápeme nesmírnou závažnost toho, co nám tento hlasatel oznamuje. „Svědomí zavazuje mocí Božího příkazu,“ praví sv. Tomáš . . . „Poněvadž však příkaz Boží zavazuje i proti příkazu představeného a více zavazuje než příkaz představeného, bude i závažnost

⁴ „Pokud totiž se aplikuje poznání na skutek, jakožto vedoucí jej, podle toho pravíme, že svědomí přimlouvá, navádí nebo zavazuje; pokud pak se aplikuje poznání na skutek na způsob zkoumání toho, co bylo vykonáno, pravíme, že svědomí obviňuje nebo žere, když to, co se stalo, je v rozporu s poznáním, podle něhož se děje zkoumání; hájí však nebo omlouvá, když to, co se stalo, stalo se podle poznání.“ De verit. q. 17. a. 1.

⁵ In II. Sent. d. 39. a. 1. q. 3.

svědomí větší než závaznost příkazu představeného.“⁶ Svědomí je neobyčejně důležitým činitelem v lidském skutku. Je blízkým subjektivním pravidlem lidských skutků, a to tak, že nikdy nesmíme jednat proti svědomí příkazujícímu nebo zakazujícímu a jednáme vždy dovoleně a alespoň subjektivně správně, když se řídíme svědomím, které má všechny patřičné vlastnosti. Víme však, že svědomí může také klamat člověka a vésti na scestí, jestliže je nesprávně vychované, jak se můžeme přesvědčit v nespočetných případech.

Z toho pak vidíme, jak úžasnou důležitost má výchova svědomí, která má za úkol vytvořit v člověku takové svědomí, které by ukazovalo správně.

Představme si opět onen dvojnásobný soud, týkající se podvodu, jak jsem jej uvedl shora. Odkud to, že dva lidé, kteří mají přece stejnou lidskou přirozenost, stejný lidský rozum a stejné první zásady mravní, vryté v lidské duši, dospějí nakonec ke zcela opačným závěrům? Naše odpověď vychází z přesvědčení, že tu nejde o konflikt intelektuální, nýbrž morální. Jde o různou formaci rozumovou, volní, jde o celou lidskou osobnost. Jestliže jeden dospěje k závěru, že podvod není a nemůže být v daném případě dovolený, protože podvod není nikdy dovolený, je to známkou, že jeho úsudek není ničím ovlivněn, nestojí pod tlakem vášně, egoismu, je svobodný. A jestliže druhý dospěje k závěru zcela opačnému, nebo alespoň si hledí dodatečně omluvit závěr, který prakticky uskutečnil, je to známkou, že jeho úsudek je zatemněn, jeho mravní svědomí je na scestí pod vlivem prvků, které škodí svobodné úvaze. Tak můžeme mluvit o různých druzích svědomí bludného a o svědomí správném, pokud vede nebo nevede k náležitému souladu mezi skutkem a objektivní normou mravnosti.

1. SVĚDOMÍ BLUDNÉ

Bludným nazýváme ono svědomí, které vychází z nesprávných zásad, a proto dospívá k nesprávným praktickým závěrům. Poněvadž člověk, mající bludné svědomí, je přesvědčen o správnosti svých zásad, je také přesvědčen, že je správné, co mu svědomí dovoluje, a že je objektivně zakázané, co mu jeho svědomí zakazuje. Poněvadž však jeho předpoklady, pocházející z nevědomosti, jsou nesprávné, bludné, jsou bludné také jeho závěry a je pochybený celý jeho život, který jde prakticky za hlasem bludného svědomí.

⁶ De verit. q. 17. a. 3.

Je jistě bludné především *svědomí laxní*, příliš volné. Člověk, který se dává vésti takovouto morální volností, nebude vidět hřích takřka nikde, dovede omluvit hlavně u sebe i nejtěžší přestupky Božího zákona. Stačí mu nejmenší důvod, aby se osvobodil od tíživé povinnosti. Laxní svědomí má mnoho stupňů od jisté volnosti až k naprosté morální otupělosti. Může dospět a dospívá velmi často tak daleko, že člověk už necítí výčitek, které se dříve ozývaly. Hlas svědomí je už vlastně umlčen, nemá práva se pozvedat.

Příčinou laxního svědomí bývá předchozí špatná výchova, jak ukazuje denní zkušenost, silné vášně, kterým člověk povoluje, a dlouhé setrvávání v hříchu. Dětství a mládí je jako vosk, který je schopen přijmout jakoukoliv podobu. Dostane-li se mladému člověku, jehož svědomí se počíná rozvíjet, náležité úcty k zákonu Božímu, dají-li se mu pevné zásady správného hodnocení mravních činů, bude i jeho svědomí připraveno, aby soudilo dobře. A naopak, vidí-li a slyší-li člověk už od dětství, na jak lehkou váhu se berou skutky, které jsou v rozporu se zákonem Božím, vznikne i v něm neúcta k mravním zásadám a jeho svědomí se stane volným. Povoluje-li pak ještě ozývajícím se vášním, nesnaží-li se vybavit z hříchu, do něhož upadl, vzniká stav mravní volnosti, nevázanosti a ozve-li se snad přece jen občas svědomí, je snadno umlčeno mocnými důvody rozumu zpracovaného ve smyslu volného názoru na život a mravnost.

Boj proti mravní laxnosti není snadný, zvláště když v ní člověk žil dlouhá léta. Je třeba vroucí modlitby k Duchu svatému, aby dal člověku pochopení velikosti a závažnosti urážky Boží, kterou je hřích, je třeba dobrého zpytování svědomí a je třeba odstranění příčin, které člověka udržují v mravní volnosti. Jestliže přílišná volnost svědomí pochází z mravní nevázanosti, bude třeba ovládnout vášně a podrobit je rozumu. Jestliže příčinou volnosti svědomí jest špatná výchova a nedostatečné poučení, musí si člověk opravit své názory a doplnit mezery ve svých vědomostech o mravním řádu.

Opakem svědomí laxního je *svědomí skrupulosní*. Člověk, mající laxní svědomí, nevidí hřích nikde, ani tam, kde jistě je; člověk se svědomím skrupulosním vidí hřích všude, i tam, kde jistě není. Obojí svědomí je bludné, tak jako bývají pravidelně bludné extrémů a pravdivý jen střed. Člověk svědomí laxního může být ovšem zcela spokojen a šťasten ve své morální vlažnosti a povrchnosti, člověk se skrupulosním svědomím však trpí. Mnohdy hrozně. Stupňuje-li se jeho stav chorobné skrupulosity, stává se takřka nesnesitelný. Všude vidí hřích, ve všem cítí nebezpečí

pro svou duši. Tak rád by k Bohu. Touží mít duši vždy čistou, ale tato snaha se pro něho stává opravdovým mučednictvím ducha, protože stále vidí, jak se poskvřňuje vším, co vezme do ruky. Je to neustálý strach, nepřetržitá bázeň, kterou se chvěje duše, aby neurazila Boha. Příznačná této bázni je však ta okolnost, že je bezdůvodná, zbytečná, a proto škodlivá. A proto tak jako je člověk povinen jednat vždy podle svého svědomí správného, tak nesmí jednat podle toho, co mu diktuje svědomí skrupulosní.

Skrupulosní svědomí je třeba dobře rozlišovat od svědomí jemného. Kdežto skrupulosní svědomí je bludné; svědomí jemné, reagující na každou i sebemenší urážku Boha, je svědomí správné. Jemné svědomí je vždy ochotno poslechnout rady zkušeného, kdežto skrupulosní svědomí trvá na svém úsudku a hledá stále nové důvody k jeho podepření. Jemné svědomí je známkou citlivé duše a dobré výchovy, skrupulosní svědomí má pravidelně kořen v chorobné dispozici tělesné, zvláště v nervovém systému, a obyčejně třeba myslet na dědičné zatížení.⁷ Může být ovšem příčinou skrupulí také Bůh, jenž zkouší člověka, ale jako každá zkouška, tak i tato bývá pravidelně jen po jistou dobu a člověk v ní bývá ochoten poslechnout úsudku zpovědníka, a tak se stává ze svědomí skrupulosního svědomí jemné.

Je-li příčinou skrupulosního svědomí tělesná nemoc, pak je třeba se postarat především o její léčení. Současně však třeba léčit duši. A nejpodstatnějším lékem skrupulosního svědomí je bezmezná, slepá poslušnost ke zpovědníkovi. Člověk, trpící skrupulosním svědomím, musí být v hloubi své duše přesvědčen, že jeho svědomí je bludné a že se jím nesmí řídit. Proto mu nezbyvá, než aby se řídil příkazem a radou svého zpovědníka, k němuž má důvěru a jemuž věří. Jakmile však začne skrupulant zdůrazňovat svůj úsudek, jakmile přestane věřit zpovědníkovi a počne chodit od jednoho k druhému, až by našel takového, který by mu vždy přisvědčoval, místo aby vedl, pak je ztracen. Chorobný stav, jímž je skrupulosní svědomí, jen poroste, a nestane-li se tento nešťastník obětí šilenství, odhodí obyčejně nakonec všechny morální ohledy a ze svědomí skrupulosního se stane svědomí laxní v nejvyšším stupni.

⁷ Sv. Antonín Flor. píše o této věci: „Někdy je příčinou malomyslnosti neboli skrupulosity choroba blízká šilenství nebo melancholická . . . kterou se porušuje obrazotvornost a někdy i rozum . . . Někdy však pochází ze zanedbávání péče o tělo, totiž z přílišného zapírání, bdění a podobných věcí.“ Summa th. I. 3. 10. — Mohou být ovšem také jiné příčiny skrupulosity, jako četba jistých knih, příliš rigorosních, přátelství s osobami skrupulosními, nesprávná výchova, protože skrupulant nemůže vychovávat než skrupulanty, ale příčiny rázu fyziologického bývají nejčastější, a nemá-li někdo žádné dispozice chorobného rázu, myslím, že sotva by kdo z něho učinil skrupulanta.

Proti různým formám bludného svědomí stojí svědomí pravdivé a správné. Svědomí je soud rozumu. Aby soud rozumu byl pravdivý a správný, musí být rozum zdravý, neovlivněný různými vnitřními dispozicemi nebo vnějšími příčinami, a premisy, na nichž závisí závěr, musejí odpovídat skutečnosti. Soud svědomí se týká dovolenosti nebo nedovolenosti jednotlivých lidských skutků. Má-li tento soud být správný a pravdivý, musí být rozum svobodný ve svém úsudku, bez cizích rušivých vlivů a musí mít náležité poznání o povaze skutku, o jehož vykonání nebo nevykonání má pronést úsudek, který bude pro člověka prakticky závazný.

Správné svědomí, které je uprostřed mezi dvěma protivami svědomí laxního a skrupulosního, rozhoduje svobodně o dobrotě nebo špatnosti konkrétního skutku na základě správných zásad jak přirozených, tak přijatých vírou. Svědomí jakožto blízké pravidlo lidských skutků žádá, aby člověk měl co nejhlubší a nejširší poznání mravního řádu a jeho příkazů, neboť máme-li povinnost jednat vždy podle úsudku svého svědomí, musíme pečovat o to, aby naše svědomí bylo osvícené, tak abychom mohli na jeho úsudek vždy bezpečně spolehnout. Jestliže křesťan nezná, jak náleží, zákony Boží a církevní, jestliže nezná dokonale své stavovské povinnosti, pak není divu, že jeho svědomí, vycházející ve svých úsudcích z nedostatečných vědomostí, bude soudit nesprávně a že snadno uzná za dovolené, co ve skutečnosti je proti zákonu Božímu a naopak. Proto je člověk povinen pečovat o to, aby jeho svědomí bylo správné, čili aby vycházelo ze správných a pravdivých předpokladů. Když je svědomí blízkým pravidlem mravnosti skutku, musí každému záležet na tom, aby byl veden ve svém morálním životě vůdcem řádným, aby jednal podle pravidla správného. Prostředek k zajištění správného svědomí je především píle v získávání vědomostí na poli morálního života, pronikání do zákona Božího, rada těch, kdo mohou tuto radu poskytnout a odstraňování překážek, které brání klidnému rozhodování rozumu, jako jsou vášně, zlé návyky a hříchy vůbec, které celou svou povahou zatemňují úsudek rozumu.

IV. ZÁVAZNOST SVĚDOMÍ

Nebylo by třeba tak zdůrazňovat výchovu svědomí, kdyby neplatila zásada vyslovená sv. Pavlem: „Vše, co je proti svědomí, je hřích.“ (Řím. XIV. 23.) — Svědomí, jako blízké subjektivní

pravidlo mravnosti, je závazné pro člověka, takže je vždy povinen se řídit svědomím, ať rozkazuje, co se má vykonat, nebo zakazuje, co se nesmí vykonat, jestliže má svědomí náležité vlastnosti. Toto výsostné postavení má svědomí odtud, že je hlasem Božím. Úkolem svědomí je aplikovat poznáný zákon na konkrétní skutek. Každý zákon však, pokud je pravým a spravedlivým zákonem, pramení v Bohu, věčném zákonu, a proto má svou sílu z Božího zákona. Aplikuje-li svědomí zákon na jednotlivé činy, má svou moc z moci Boží a zavazuje silou Boží. Jeho závaznost je proto původu Božího a nelze se proti ní stavět bez nebezpečí hříchu.⁸ Svědomí je sdělení nebo prohlášení zákona vzhledem k činu, který má být vykonán, a proto tak, jako zavazuje zákon, zavazuje také svědomí mocí zákona, který aplikuje.⁹ Zákon je však Boží. Proto nedbání svědomí, které jedná ve smyslu Božího zákona, je nedbání samého Boha. A to nemůže být bez urážky.

Aby však svědomí, zavazující člověka, bylo náležitou normou mravnosti, musí mít dvě vlastnosti: pravdivost se strany předmětu a jistotu se strany subjektu neboli soudícího rozumu.

Svědomí je tehdy *pravdivé a správné*, když ve svých úsudcích vychází ze zásad pravdivých a správných. Jinak mluvíme o svědomí mylném. Samo sebou jen svědomí pravdivé a správné je pravidlem lidské činnosti, takže, když přikazuje nebo zakazuje, jsme povinni se jím řídit, protože jen svědomí pravdivé a správné aplikuje náležitě zákon Boží na jednotlivé lidské činy. Prakticky však je člověk povinen následovat hlasu svého svědomí i tehdy, když je toto svědomí nezaviněně bludné. V takovém případě člověk neví o nesprávnosti a nepravdivosti svého svědomí, a proto je povinen je mít za správné a pravdivé. Jestliže nezaviněně bludné svědomí předkládá jako zákon Boží to, co ve skutečnosti zákonem Božím není, a člověk jedná proti tomu, jedná subjektivně proti zákonu Božímu, protože projevuje vůli přestoupit zákon Boží, třebaže v daném případě je to nesprávné chápání Božího zákona. — Vůle je mohutnost slepá, jde za rozumem a za předmětem, který rozum předkládá. Proto dobro nebo zloba skutku, k němuž se vůle rozhodla, nezávisí na předmětu, jak je sám v sobě, nýbrž jak byl předložen rozumem. Jestliže mýlící se rozum předložil vůli jako dobro, co bylo ve skutečnosti zlem, a vůle se pro toto dobro rozhodla, je třeba její skutek posuzovat jako subjektivně dobrý. Ale naopak předložil-li rozum vůli jako zlo, co ve skutečnosti je dobro, a vůle se přesto rozhodla ke skutku, je třeba jej posuzovat jako subjektivně špatný, tedy jako hřích.

⁸ De verit. q. 17. a. 3.

⁹ Müller, Mravní svědomí, Olomouc, 1940, str. 87.

Z toho plyne, jak nesmírně záleží na tom, aby naše svědomí bylo dobře vychované, poučené, aby nepokládalo dobro za zlo a zlo za dobro. Valná část materiálních hříchů pochází právě z nesprávně orientovaného svědomí. Jestliže nevědomost lze nazvat nezaviněnou, možno omluvit nesprávné jednání svědomí; jestliže však je nevědomost zaviněná, čili týká se toho, co člověk měl povinnost vědět, nelze omluvit bludné svědomí, a výsledky, které vznikly nevědomostí.

Má-li svědomí zavazovat, musí mít nutně soudící rozum *jistotu* o svém závěru, čili jen jisté svědomí je náležitým pravidlem lidského činu. Přihází se v životě člověka, že nastane v jeho svědomí jakýsi zmatek, pochybnosti a nejistoty. Jde o vykonání nějakého skutku, o jehož správnosti člověk pochybuje. Může v takovém případě jednat? — Nikoliv. Dokud rozum nepřemůže podáním vhodných důvodů pochybnost a nedá dostatečnou jistotu, nesmí se člověk rozhodnout k vykonání skutku. Potřebuje svědomí jistého. A jisté svědomí je pouze to, které dospělo k závěru, který vylučuje bázeň před blouděním, a proto pevně soudí bez obavy, že je třeba něco vykonat jako věc dovolenou, nebo se třeba něčeho varovat jako věci nedovolené.

Je zcela jasné, že jen jisté svědomí je náležitým pravidlem jednání člověka. Ten, kdo má rozumný důvod obávat se, že skutek, k němuž ho má svědomí, je věc pochybná, nejistá, je povinen hledat a zkoumat dále, až dospěje k žádoucí jistotě. Jedná-li člověk přesto, že nemá jistoty o mravní hodnotě neboli o dovolenosti skutku, vydává se vědomě v nebezpečí, že jeho skutek bude proti zákonu Božímu, a proto hříšný. Vydávat se však v nebezpečí špatného jednání je samo v sobě špatné.

Není proto prakticky dovoleno jednat se svědomím pochybujícím, je třeba, abychom měli jistotu o mravní hodnotě skutku, který je předmětem naší činnosti. Svědomí je soud. „Pochybovat však není soudit, nýbrž zadržet každý úsudek neboli souhlas a vězet kolísavě mezi dvěma protichůdnými možnostmi,“ jak praví správně Billuart.¹⁰ Jistota je pevné přilnutí k pravdě bez obavy poblouzení, pochybování je neustálé kolísání s obavou, že se budeme mýlit. Jsou jistě různé druhy jistoty a různé stupně. Tvrdíme-li, že ke každému skutku je třeba jistoty o jeho mravní hodnotě, nežádáme nejvyšší stupeň jistoty. Jiná je jistota metafysická, která vylučuje jakýkoliv omyl, a jiná je jistota morální, která se týká řádu mravního a vychází z toho, že ta neb ona věc obvykle, pravidelně se tak či onak posuzuje. Tvrdíme-li, že matka miluje své dítě, tvrdíme to silou morální jistoty, která

¹⁰ De conscientia, disp. 5. a. 6.

přisuzuje každé matce lásku k dítěti, protože morální řád zná tuto lásku jako pravidlo, které sice může mít výjimky, ale ty jen potvrzují obecnost pravidla.¹¹

Žádáme-li pro každý skutek jistotu svědomí, máme na mysli jistotu morální, a to praktickou, která se týká skutku, který má být právě vykonán. Spekulativní jistota, která se týká objektivního hlediska skutku bez přímého vztahu ke konkrétnímu případu, není naprosto nutná. Jako v jiných vědách, tak i v mravouce je řada otázek sporných po stránce theoretické a spekulativní jistota v těchto případech je nemožná. Konkrétní případ však musí být řešen a musí v něm být dosaženo praktické jistoty, má-li dojít k vykonání skutku. Jsou to různé okolnosti a cíl, které vedle předmětu působí na posuzování daného případu a na základě nich je třeba dospět k morální jistotě a konkrétnímu rozhodnutí.

Jsou tu mnohdy obtíže, o tom není pochyby, není to snadné dosáhnout vždy žádané jistoty svědomí, je to však nutné. V takovém případě, když pochybnosti se mísí s pravděpodobností a toužené jistoty nelze dosáhnout, musí člověk vytrvale hledat a zkoumat, až jej rozum přivede k jistotě, jaká je člověku možná. Nestačí-li v podobných případech člověku jeho vlastní rozum, je povinen hledat také u jiných, až dojde klidu svědomí. Právě proto Bůh dal člověku *rozum* a křesťanu dává *víru* a ctnost *opatrnosti*, aby za součinnosti těchto tří činitelů a třeba i za pomoci zkušenějších a moudřejších dospěl vždy k takovému vyřešení jednotlivých případů, až by jeho svědomí mělo svou jistotu a v této jistotě žádoucí klid bez jakýchkoliv výčitek a pochybností.

V. SVĚDOMÍ A KŘESŤANSKÁ CTNOST OPATRNOSTI

Lidský život je velmi složitý a každý lidský čin, který je projevem tohoto života, účastní se v jeho složitosti. Morální pochybnosti a těžko rozřešitelné spleti otázek nebývají vzácné zvláště u lidí náchylných k tomu, aby lidský život, sám v sobě komplikovaný, činili ještě komplikovanějším. Moralisté se snažili odpomoci těmto neszázím, hledali metody, pomocí nichž by bylo možno v případech pochybnosti dosáhnouti snáze praktické morální jistoty. Tyto pokusy jsou známy pod jménem morálních

¹¹ Sv. Tomáš nazývá jistotu v morálních věcech *ut in pluribus*. Řekli bychom: *jak se obyčejně děje*. Čím je závěr vzdálenější od zásad, tím snáze může být chybný. Jednotlivé konkrétní skutky lidské jsou však velmi vzdáleny od prvních zásad mravnosti, a proto jejich jistota není absolutní, je to jistota *ut in pluribus*. A ta musí dostačovat. Srov. I. II. ot. 94. čl. 4.

systemů probabilismu, tuciorismu, probabiliorismu a jiných.¹² Zdá se mi, že věc se nestala snazší, jednodušší, nýbrž spíše složitější, a jistota, které lze touto cestou dosáti, je velmi málo jistá, protože je získána cestou nepřímou, totiž útočištěm k jistým odvozeným zásadám, vzatým vesměs z církevního práva, a nikoliv přímým dotazem rozumu, osvíceného vírou.

Sv. Tomáš neznal těchto cest. Znal jinou cestu, bezpečnější a vyzkoušenější, cestu *křesťanské opatrnosti*, kterou Bůh, naskytne-li se potřeba, doplňuje darem rady.

Opatrnost neboli rozumnost (*prudentia*) je ctnost praktického rozumu, jejímž úkolem je řídit celý konkrétní život člověka, projevující se v jednotlivých skutcích. Nazývá se *auriga virtutum*, vozataj ctností, protože vede všechny ostatní ctnosti. Bez ní by nebyl skutek žádné ctnosti ctnostným, protože bez ní by nebyl rozumným. Opatrnost vykonává tento úkol trojím zásahem v lidskou činnost: *radí*, a to po náležitě úvaze, za jakým cílem se má člověk dát, *soudí*, jakých prostředků musí užívat, aby ho dosáhl, a *přikazuje*, aby daných prostředků bylo skutečně použito k dosažení cíle.

Předmětem opatrnosti jakožto rozumové ctnosti jsou právě jednotlivé konkrétní skutky a jejich řízení. K tomu napomáhá opatrnosti vzpomínka na minulost, která vyvolává a oživuje zkušenosti druhých. Moudrý se učí i z chyb druhého, tím více z jeho ctnostných skutků. Nestačí však vzpomínat na minulost, je třeba také dobře rozumět přítomnosti a umět posoudit danou situaci. A konečně je nutno pohlížet prozřetelně na budoucnost.

Tento trojí pohled do minulosti, na přítomnost a do budoucnosti usnadňuje opatrnosti její těžký úkol řídit lidskou činnost. A je to právě tento trojí pohled, který působí, že opatrnost nesoudí o každém skutku stejně, protože každý skutek, pozorovaný se všech stran, je problém sám pro sebe. Zásady, podle kterých opatrnost soudí, jsou věčné a neměnné, ale skutky, které posuzuje a které řídí, se mění podle nejrůznějších okolností osob, místa, času, a proto moudrý musí dbát všech těchto okol-

¹² Prvním, kdo se dal touto cestou, byl španělský dominikán Bartoloměj Medina v XVI. století. Proti němu se zjevně staví Soto a Cajetanus. Medina otevřel bránu jiným theologům, od té doby je řada zastánců probabilismu, probabiliorismu, ekviprobabilismu a podobných systémů. Všechny tyto systémy vycházejí z nesprávného přenášení zásad stanovených a platných v právu, na pole morální teologie. Ztotožnění řádu právního s řádem morálním nemůže být však zdravé. Skvělou studii o potřebě utíkat se v řešení konkrétních případů k rozumu a křesťanské opatrnosti a nikoliv k odvozeným zásadám, napsal P. H. Hering, *Quomodo solvendi sunt casus: Recurrendo ad sola principia an etiam ad prudentiam?* v časopise *Angelicum*, 1941. Fasc. 4. str. 311 n.

ností. Vidíme na příklad, že náš bližní chybuje. Napomeneme ho? Zajisté, uzná-li opatrnost za vhodné, užitečné, po případě za nutné toto napomenutí. A opatrnost, dříve než přikáže tento skutek, uváží osobu chybujícího, naše schopnosti a kompetenci k tomuto úkolu, velikost chyby, pravděpodobnost účinku napomenutí a řadu jiných okolností, a pak teprve rozhodne. A její rozhodnutí, ať pozitivní nebo negativní, bude tím více správné, čím více je opatrnost podporována jinými ctnostmi, čím méně na ni působí sebeláska, touha po pohodlí a jiné neřesti. Pak možná uvidíme, že obecný zákon, který káže, abychom napomenuli chybujícího, nebude dobré v daném případě splnit, protože jeho naplnění by přineslo možná horší účinky než jeho opominutí.

„O lidských skutcích v různých případech nelze mít stejný úsudek“, praví sv. Tomáš,¹³ protože lidské skutky jsou jeden od druhého tak odlišné, že nelze pro ně mít jediné měřítko. Úsudek o jednotlivých je třeba ponechat opatrnosti a soudnosti toho, kdo je koná, nebo kdo má o nich soudit. Každý lidský čin je příliš složitý, aby mohl být jednoduše řešen podle nějakého obecného schematu nebo jakési magické formule odvozené zásady. Teprve po úvaze všech okolností, jež doprovázejí lidský skutek, může učinit opatrnost rozhodnutí, které bude pro svědomí závazné.

Lidská opatrnost však není neschopna omylu. Víme, že vedle opatrnosti, která řídí lidské skutky k Bohu, je také opatrnost vychytralá, která hoví lidské sebelásce. Člověk je tvor, který dovede pokazit i nejkrásnější věci, a dá-li se nakazit morem hříchu, budou vadnout pod jeho dechem i nejkrásnější květy. Aby mohla proto opatrnost náležitě soudit, musí být nutně podporována všemi ctnostmi. Opatrnost se týká nejen cíle, nýbrž i prostředků k cíli. Jestliže však někdo má porušený úsudek stran cíle, jak může dobře soudit o prostředcích k cíli? Záleží proto neobyčejně na tom, aby byl člověk náležitě disponován mravními ctnostmi po každé stránce mravního života, má-li být úsudek jeho opatrnosti správný. Člověk spravedlivý bude jistě soudit o otázce mzdy jinak než člověk nespravedlivý a čistý bude mít docela odlišné mínění o otázce panenství a manželství než

¹³ Quodl. III. a. 11. „Protože řeč o morálních věcech i v obecných zásadách je nejistá a měnlivá (na př. že každá matka miluje dítě), tím více bude nejistá, chce-li kdo sestoupit níže a podávat nauku o jednotlivých skutcích zvláště . . . Proto soud o jednotlivých skutcích se ponechává opatrnosti každého. To znamená, že sami jednající mají svou opatrností dbát o to, aby uvážili, co třeba vykonat v této době, když zjistili všechny jednotlivé okolnosti.“ In II. Ethic. 1. 2. n. 259. — Cf. In III. Ethic., 1. 2. n. 399.

člověk hoví nečistotě, zvláště když půjde o soud v jednotlivých praktických případech. „Vášeň a neřest porušují úsudek opatrnosti“, praví sv. Tomáš,¹⁴ ctnost zjednává duševní soulad, a proto umožňuje pravdivý, skutečnosti odpovídající úsudek.

Výchova k opatrnosti bude pak výchovou celého člověka a zvláště výchovou jeho svědomí. Pravíme-li, že úsudek opatrnosti je vždy správný a pravdivý, máme na mysli úsudek opatrnosti dokonalé. Dokonalým ve ctnosti se však nestane člověk přes noc. Je třeba dlouhého cviku, je třeba učelivosti, která si váží zkušenosti moudrých, protože člověk sám nemůže vědět vše a nemůže mít zkušenosti v každém směru. Jen pýcha učí spoléhat na sebe a jen samolibost se brání přijímat úsudek zkušených. Pokora vede k tomu, abychom se učili od každého, kdo nám může poskytnout poučení, a abychom nepohrdli radami zkušených a dobrým příkladem ctnostných, třebaš těch, kteří jsou pokládáni za nejprošší.

U křesťana přirozená opatrnost se pojí s opatrností nadpřirozenou, vlitou, která vychází ze zásad víry a vede úkony všech ctností k nadpřirozenému cíli, k Bohu. Ve světle víry, za pomoci milosti je člověk mnohem více schopen řešit otázky dovolenosti nebo nedovolenosti konkrétního lidského skutku, než když je ponechán jen sám sobě a své pýše. Čím více se dá ovlivnit milostí víry, tím budou jeho soudy pravdivější, tím více budou odpovídat objektivní skutečnosti.

Jsou v lidském životě případy, kdy si člověk neví v tu chvíli rady. Případy vážné, spletité. Lidská moudrost nedostačuje, protože jde o rozhodnutí, která mají mnohem vzdálenější cíl, než může pouhý lidský rozum dohlédnout. Tu pak působí vlitá ctnost opatrnosti a k ní přistupuje dar rady, kterým uskutečňuje v člověku svůj vliv sám Duch svatý.¹⁴

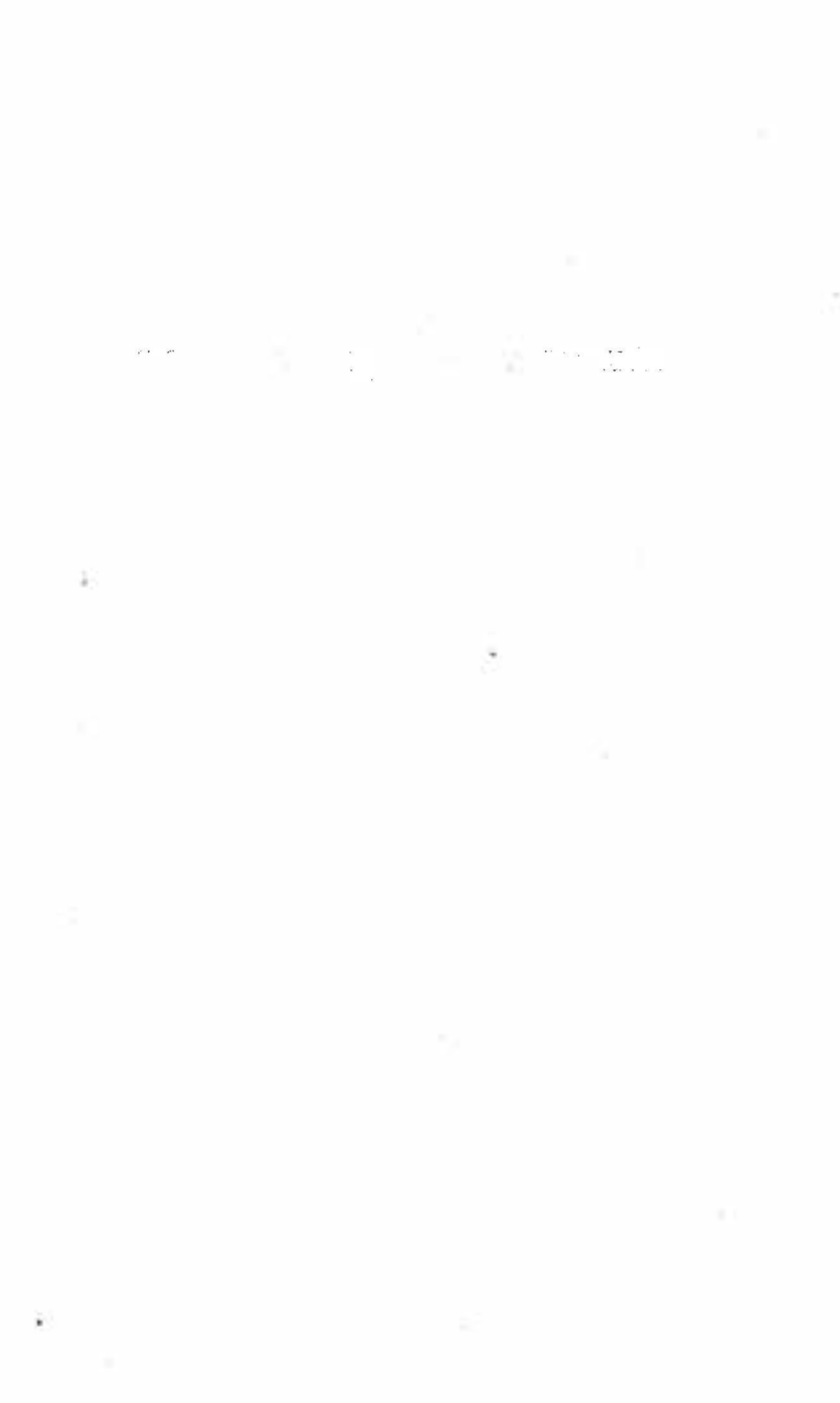
Nesetkáváme se v dějinách duší s případy, kdy člověk neučený, ale svatý, projevuje moudrost, které se podivují všichni, kdo se s ním setkají? Není to moudrost získaná, je to moudrost Boží. Sv. Kateřina nechodila do jiné školy než do školy Ducha svatého, a víme, že učení a vzdělání mužové se jí tázávali o radu a žasli nad jejím podivuhodným řešením nejspletitějších problémů.

¹⁴ „Opatrnost neboli eubulia (dobře radí), at je získaná nebo vlitá, řídí člověka v hledání rady podle toho, co rozum může pochopiti, takže člověk opatrností neboli eubulií se stává dobře radícím buď sobě nebo jinému. Ale poněvadž lidský rozum nemůže pochopiti jednotlivé a náhodné věci, které se mohou přihoditi, stává se, že „úsudky smrtelníků jsou bázlivé a nejjisté úvahy naše“, jak se praví v Moudr. IX. A proto potřebuje člověk, aby byl v hledání rady řízen Bohem, jenž všechno chápe, což se děje darem rady, jímž je člověk řízen jakoby radou od Boha přijatou; jako také kdo si nestačí v lidských věcech v hledání rady, žádají rady od moudřejších.“ Theol. summa, II. II. ot. 52. čl. 1. k 1.

To je vrchol křesťanské opatrnosti, která soudí, radí a přikazuje v síle daru Ducha svatého. Je to vrchol, ale jeho začátky má v duši každý křesťan, žijící v milosti. Čím blíže je člověk Bohu, tím větší jas plní jeho duši. Vzdálenost od Boha působí temnotu obav a pochybností — není-li tato temnota zkouškou Boží — blízkost Boží odstraňuje pravidelně pochybnosti a úzkosti neklidného svědomí. Proto výchova opatrnosti a výchova svědomí znamená výchovu celého člověka, pozvedání celé jeho morální osobnosti k vyšším, nadpřirozeným sférám, kde vládne jistota Boží a proto mizí veškeren omyl a každá pochybnost. Tam se stává Boží moudrost naší moudrostí a svrchovaným pravidlem celého mravního řádu. Křesťanské svědomí, obohaceno darem Ducha svatého, bude soudit jak o svých činech, tak o činech svého bližního ve světle Božím, a proto jeho úsudek bude pravdivý. A pravdivé svědomí je zárukou správného jednání, o které usilujeme.

V.

ZÁKON A JEHO ZÁVAZNOST



Na prahu všech povinností, k nimž nás zavazuje svědomí, stojí Bůh, tak jako je u kořene všech věcí. Od něho pochází každý člověk a k němu se má vrátit veškeré lidstvo cestou, kterou naznačil ve svých zákonech. Nejsou všechny zákony přímo od něho, ale všechny mají vésti k němu, protože všechny, pokud jsou spravedlivé, jsou odleskem jeho rozumu, pořádacího vše k sobě. Od chvíle, kdy Boží dobrota postavila na tuto zemi člověka, tvora rozumového, je řeč nejen o zákonu přírodním, který vládne celým vesmírem, nýbrž také o zákonu zvlášť daném člověku. Hned na prvních stránkách Písma svatého čteme o prvním zákazu, který měl podobu zákona, jakož i o prvním hříchu, který následoval i se svými následky po jeho přestoupení.

Ano, pramenem našich povinností je Bůh, jenž řídí celý vesmír mocí své moudrosti a vládne právě tak poslednímu broučku někde v dutině stromu, jako hrdému člověku. Jeho věčný zákon pořádá vše od jednoho konce vesmíru k druhému a vede vše rukou mocnou a vlídnou zároveň. Celá příroda je pod vlivem věčného zákona, který znamená vyzařování Boží moudrosti, a můžeme-li mluvit o zákonu přirozeném a o zákonu lidském, pak jen potud, pokud jsou tyto zákony odleskem věčného zákona Božího, pokud vycházejí z něho a vedou k tomu, k čemu vede on. Proto mohl říci sv. Augustin, že v časném zákoně není nic spravedlivého a zákonného, co si lidé neodvodili ze zákona věčného.¹

I. POJEM ZÁKONA

Zákon je předpokladem řádu, je jistou normou jednání. Vše, co má být v jistém řádu, a vše, co má jednat podle určitého řádu, musí být vedeno zákonem. Ani nerozumná příroda není ponechána sama sobě; je v ní patrný řád, a ten předpokládá přírodní zákony. Zákon pak mluví o rozumu, jenž je jeho původcem.

¹ De lib. arb. I. 6.

Autor knihy Job ukazuje tento vztah mezi moudrostí rozumu a zákonem a právě tak rozdíl mezi fyzickými zákony, které dal Tvůrce hmotnému vesmíru, a mravním zákonem, jenž je uložen člověku:

Když on větrům stanovil sílu,
deštům když vykázal zákon
a cestu hromobitným bleskům:
tehdy patřil na ni (totiž na moudrost) a vyslovil ji,
postavil a také vystihl ji.
K člověku pak promluvil takto:
„Ejhle, Boha se báti — toť moudrost,
vzdalovat se zlého — rozumnost.“

XXVIII. 25—28.

Mluvíme-li nyní o zákonu, máme na mysli nikoliv přírodní zákon, kterým se řídí běh hmotného vesmíru, nýbrž mravní zákon, jenž vede skutky člověka. A tento zákon je „jistým pravidlem a měřítkem lidských skutků, podle něhož je člověk veden k jednání nebo od jednání zdržován. Říká se totiž zákon, že zavazuje k úkonu. Pravidlem pak a měřítkem lidských úkonů je rozum, který je prvním původem lidských činů. Proto zákon je něco, co patří rozumu.“²

To je úvaha sv. Tomáše, kterou začíná své pojednání o zákonu. Zákon je právě tak věcí rozumu jako řád, k jehož vytvoření zákon vede. Proto vymezujeme se sv. Tomášem zákon jako „*nařízení rozumu k obecnému dobru, prohlášené od toho, jenž pečuje o společnost.*“³

Původcem zákona, jak jsme řekli, je činorodý rozum a nikoliv vůle, protože vésti k cíli, pořádati a rozkazovati náleží rozumu. Vůle pak uskutečňuje nařízení rozumu. Proto hlavní a bezprostřední příčinou zákona je rozum. Pravíme-li, že zákon je nařízení rozumu neboli zařízení k cíli pomocí vhodných prostředků, máme na mysli skutečné a dokonalé nařízení, které je závazné pro ty, jimž bylo dáno. Tím se liší od pouhé rady nebo prosby. Toto zařízení zákona je pevné a stálé, čímž se liší zákon od pouhého příkazu, který bývá dáván jen na čas a týká se obyčejně pouze jistých případů.

Předmětem a cílem zákona je obecné, společné blaho. Nařízení,

² Theol. summa, I. II. ot. 90. čl. 1. Proti těm, kdo tvrdili, že zákon je věcí vůle, odpovídá sv. Tomáš: „Rozum má od vůle sílu pohybovati, z toho totiž, že někdo chce cíl, rozum rozkazuje o těch, která jsou k cíli. Ale aby ta, která jsou rozkazována, měla ráz zákona, na to musí býti vůle spravována nějakým rozumem (pojmem). A tím způsobem se rozumí, že vůle vládce má ráz zákona: jinak by vůle vladařova byla více nepravostí nežli zákonem.“ Tamtéž k 1.

³ Tamtéž, čl. 4.

které by bylo ke škodě společnosti, by nemohlo být pravoplatným zákonem. Zákon sám v sobě, má-li zavazovat, musí být čestný, spravedlivý, uskutečnitelný a musí sledovat obecné blaho. Soukromý zájem toho, kdo dává zákon, nebo zájem jisté skupiny není dostatečným ospravedlněním zákona, který je sám nespravedlivý nebo působí škodu většině. Zákon, který by nehledal alespoň nepřímou obecné blaho, nebyl by zákonem, protože by mu scházela podstatná podmínka každého spravedlivého zákona. Protože část je vždy podřízená celku, musejí zájmy jednotlivců vždy ustupovat společným zájmům. Ani zákon nesmí vyzvedat blaho jednotlivce tak, aby trpělo blaho celku.

Autorem zákona je ten, komu náleží péče o společnost. Může to být jednatel nebo zákonodárny sbor. Společnost, o které se mluví, je společnost dokonalá, která má náležitý cíl a také prostředky vésti lidi k tomuto cíli. Vzhledem k věčnému blahu je to Církev, vzhledem k časnému blahu je to stát. Dávati zákony mají pak ti, kterým náleží veřejná moc spravovat poddané, jež mohou k plnění těchto zákonů také donucovat tresty.

K úplnosti zákona náleží také jeho vyhlášení. Způsob vyhlášení je v jednotlivých společnostech stanoven. Zákon počíná zavazovat teprve v té chvíli, kdy byl úředně vyhlášen. Jde-li o společnost příliš rozsáhlou, jako jest Církev, která územně zabírá celý svět, zavazuje zákon postupně v jednotlivých krajinách, jakmile byl v nich poznán a vyhlášen.

Každý platný zákon zavazuje čili působí jistou nutností na člověka. Mravní závazek, plynoucí ze zákona, neničí však lidskou svobodu. Domnívá-li se kdo, že mravním zákonem je zbavován vrozené svobody, silně se mylí. Svoboda není zvůle, jak se často lidé domnívají. Svoboda nedává člověku právo hřešit. Svoboda je pouze schopnost volit prostředky ke konečnému cíli, který je dán Bohem. Člověku je však mnohdy těžko najít cestu a určit si prostředky, které by ho bezpečně přivedly k cíli stanovenému Bohem. Tu je mu nápomocen zákon. Zachová-li člověk spravedlivý zákon, je si jist, že jedná dobře a jde cestou, která vede k cíli. Zákon není na újmu svobody; naopak, podporuje rozvoj pravé lidské svobody, protože brání hříchu, který je největším ztročovatелеm člověka.

K plnosti zákona náleží také sankce, zavazující síla mravního zákona. Sankce, připojená k zákonu, je donucovací moc, daná zákonu jejím původcem, pomocí níž je tresty vymáháno plnění zákona. Kdyby zákon neměl sankce, mohl by jej člověk snadno a lehce přestoupit, aniž by se musel obávat trestu za svůj čin. Sankce je proto doplňkem zákona a jeho závaznosti. Navádí člověka mnohem silněji k zachování zákona než sebelepší jeho

poznání. Mimo to mravní řád vyžaduje, aby jeho porušování bylo trestáno, tak jako žádá, aby strážcům a zachovavatelům mravního řádu byla udělena náležitá odměna. To je smysl sankce, připojené k zákonu. Na základě této sankce je odměňován, kdo věrně plní zákon, a je trestán rušitel zákona, jak bylo stanoveno, když byl zákon dán. V katolické mravouce mluvíme pak o různých druzích zákonů. Můžeme je krátce shrnout pod tyto pojmy: zákon věčný, zákon přirozený, pozitivní zákon Boží, církevní a občanský. O jednotlivých je třeba krátce pojednat.

II. ZÁKON VĚČNÝ

Základem všech zákonů člověkem ustanovených i Bohem zjevených je věčný zákon, který je od věčnosti nezměnitelně v Bohu. Vše, co se děje ve stvořeném vesmíru, děje se podle tohoto věčného zákona, který je v Bohu důvodem a normou jeho moudrosti, podle níž řídí veškeren pohyb celého stvořeného vesmíru ke společnému cíli. Už Cicero psal o věčném zákoně, který je základem všech lidských zákonů a podle něhož spravuje nejvyšší Bůh svět, a každý zákon, který byl bohy dán lidem, pramení v tomto věčném zákoně.⁴ Sv. Augustin jde zcela ve stopách Ciceronových, když definuje věčný zákon jako Boží rozum a Boží vůli, která přikazuje zachovávat přirozený řád a zakazuje porušovat jej.⁵ O tomto zákoně praví Augustin: „Zákon, který sluje nejvyšším rozumem, nemůže se nikomu chápajícímu nejeviti neměnným a věčným.“⁶

Řádu věčného zákona, který měl v mysli Bůh od věčnosti, je podáno všechno, co nese znamení tvora, od nejvyšších duchů až po tvrdé nerosty. Celý svět jest řízen Boží prozřetelností, která vede vše podle odvěkého zákona. Nerozumní tvorové uskutečňují tento zákon, pokud jsou hýbání Bohem, tvorové rozumní se mají rozhodovat sami, aby šli ve smyslu odvěkého určení Božího, pokud je jim toto určení oznámeno zákonem přirozeným a zákony pozitivními.⁷

⁴ De lege, 1. 2. cap. 4. § 8.

⁵ Contra Faustum XXII, 27. P. L. XLII. 418.

⁶ De lib. arb. 1. I. cap. VI.

⁷ Mezi věčným zákonem, božskými ideami a Boží prozřetelností je ten rozdíl, že *věčný zákon* je pojem, nástin vedení všech stvořených bytostí k jejich cíli, totiž ke slávě Boží, *božská idea* je pouze pojem všech bytostí i možných, která existuje v rozumu Božím, a *Boží prozřetelnost a řízení* je uskutečňování toho, co nastiňuje věčný zákon. V tom smyslu praví sv. Tomáš: „V Bohu věčný zákon není prozřetelností, nýbrž jakoby základem prozřetelnosti; proto se také vhodně připisuje věčnému zákonu úkon prozřetelnosti.“ De verit. q. 5. a. 1. ad 6.

Všechny zákony vycházejí jako ze svého pramene z věčného zákona a jsou potud spravedlivými zákony, pokud odpovídají jemu — tak jako každé jsoucno pramení v jsoucnu Božím a potud je něco skutečného, pokud se účastní v nejvyšší realitě prvního Jsoucna, Boha. Věčný zákon, absolutně spravedlivý, je vzorem všech zákonů. Věčný zákon je vlastně totožný s Bohem. Proto tvrdíme, že všechny ostatní spravedlivé zákony vyplývají z věčného zákona, neboť nikdo nemá moci, pokud ji nedostal přímo nebo nepřímo od Boha. Je to Bůh, od něhož je veškera moc, a je to Bůh, od něhož je také veškera moudrost, potřebná tomu, kdo chce dávat zákony vhodné pro dobu, místo a poddaný lid.

III. ZÁKON PŘIROZENÝ

Člověk jakožto tvor, který je svým rozumem a svobodnou vůlí obrazem Božím, musí být také nejdokonalejším obrazem věčného zákona Božího. Člověk, koruna pozemského tvorstva, se účastní nejvíce v bytí Božím, proto také v jeho zákoně. A tato účast ve věčném zákoně, která se jeví jakožto sklon k dobru jako k cíli a ke skutkům, kterými lze tohoto cíle dosáhnout, je *přirozený zákon*. Krásně to vyjádřil sv. Tomáš, když napsal, že „přirozený zákon není nic jiného než vtisknutí Božího světla v nás.“⁸ Člověk je obrazem nekonečného Boha. Nese v sobě velmi nedokonalou, ale skutečnou podobu jeho dokonalostí. Má proto v sobě i obraz jeho moudrosti, která je důvodem věčného zákona Božího. Věčný zákon se odráží v duši člověka jako zákon přirozený, vrozený. A tento přirozený zákon, který je skutečným zákonem, má všechny vlastnosti zákona, je zařízením rozumového tvora k poslednímu cíli. Toto zařízení je v samé přirozenosti člověka, obrazu Božího, a je přirozeným světlem rozumu poznáváno, takže každý rozumový tvor, pokud nebyl zbaven užívání rozumu, slyší a poznává ve svém srdci hlas přirozeného nebo vrozeného zákona, který mu ukazuje, co má konat a čeho se má varovat. Přirozený zákon není v Bohu, nýbrž v nás. Není totožný s věčným zákonem, který je v Bohu, nýbrž je naší účastí v řádu věčného zákona. Je projevem věčného zákona, je paprskem, který vychází ze slunce věčného zákona a spočívá na nás, osvětluje náš rozum, abychom viděli na cestu k Bohu, poslednímu cíli svého života, a volili k jeho dosažení náležitě prostředky.

Ano, v každém člověku, i v tom, který nikdy nepoznal výsledků civilisace, prosvítá paprsek Boží moudrosti v přirozeném zákonu,

⁸ Theol. summa, I. II. ot. 91. čl. 2.

vrytém v jeho srdci, a ukazuje mu, že je třeba konat dobro a varovat se zlého. Vždyť každý člověk je stejně obrazem Božím, každý člověk je stejně nositelem světla Boží moudrosti. A proto přirozený zákon jakožto nejsilnější otisk věčného zákona Božího v člověku je nezměnitelný ve svých zásadách, je věčně platný, a jednat proti němu znamená dopouštět se urážky samého Boha, jenž je jeho bezprostředním původcem. Zákon přirozený je závažím v duši člověka, jež ho táhne k dobru. Proto běda člověku, jenž se snaží zastavit toto závaží, odstranit jeho blahodárny vliv v duši! Pak se člověk řítí střemhlav v mravní zkázu. A protože nikdo se nemstí tak, jako příroda na každém, kdo se snaží ji obelhat nebo se vymknout z jejího vlivu, nemůže člověk, přestupující přirozený zákon, očekávat nic dobrého. To cítil už Cicero, když psal: „Tomuto zákonu nelze upírati platnosti ani jej zčásti zrušiti ani úplně odstraniti, ani nemůžeme býti senátem nebo lidem od tohoto zákona osvobozeni . . . Kdo se mu nepodřídí, bude prchatí sám před sebou, a zapíraje svou přirozenost, bude za to mnoho trpěti, třebas by ostatním domnělým trestům unikl.“⁹

Předmětem přirozeného zákona jsou všechny mravní zásady a všechna přikázání, která lze poznat přirozeným světlem rozumu a dovodit ze samé lidské přirozenosti. Sv. Tomáš¹⁰ rozlišuje trojí předmět přirozeného zákona: Předně *první* a zcela všeobecné *zásady* morálního řádu, které člověk, a to každý člověk, nutně poznává, totiž: Čiň dobré a varuj se zlého. To je první zákon přirozeného řádu mravního, který nikomu není neznám. Pod tímto nejvšeobecnějším morálním příkazem lidské přirozenosti jsou vlastně obsaženy všechny mravní zákony. — Pak jsou *druhotné zásady*, které plynou samy sebou z prvních zásad a jsou snadno poznatelné každým člověkem, který užívá rozumu. K těmto druhotným zásadám můžeme řadit všechna přikázání Desatera. Je sice pravda, že přikázání Desatera pozitivně byla dána Bohem, ale ve skutečnosti v Desateru nejde o nic než o přirozený zákon, jemuž se dostalo Božím prohlášením zvláštní pečeti Boží, zvláštního důrazu. Desatero je kodifikovaný zákon přirozený. — Konečně jsou *vzdálenější závěry* přirozeného zákona, které vyvozuje rozum z prvních nebo druhotných zásad. Tvrdíme-li na příklad, že podle přirozeného zákona je manželství nerozlučitelné, dovozujeme tento závěr z přirozeného pojmu manželství a jeho funkce v lidské společnosti. K poznání těchto vzdálenějších závěrů přirozeného zákona je jistě třeba rozumu

⁹ De republ. III. 22.

¹⁰ Theol. summa, I. II. ot. 94. čl. 2.

vyspělého a zvláště neovlivněného vášněmi a nesprávnými názory stran mravního zákona.¹¹

I přirozený zákon jako každý skutečný zákon má sankci, která žádá jeho naplnění pod přísným trestem. Ovšem, v tomto životě bývá mnohdy pohrdáno zavazující silou mravního zákona, viníku se nedostává vždy zaslouženého trestu, právě tak jako nebývá vždy odměňován ten, kdo věrně plní přirozený zákon. Vždyť ostatně i lidskému zákonu lze uniknout a skrýt se před jeho trestající mocí. Jinak tomu bude však v budoucím životě. Tam pozná každý, kdo na zemi přestupoval beztrestně zákon, vepsaný ve svém srdci, že svým jednáním ztratil poslední cíl a blaženost, plynoucí z jeho dosažení.

Než i zde na zemi zakouší ne jeden člověk, pohrdající přirozeným zákonem, jak se mstí jeho přestupování třeba velmi brzy po vykonání skutku, odporujícího tomuto zákonu. Odmítání povinné pocty Bohu, neúcta k rodičům, různé nepřirozené hříchy proti šestému přikázání bývají velmi často trestány už za pozemského života. Obtížené svědomí, těžké stáří, v němž trpí člověk od svých dětí podobně, jak trpěli kdysi od něho jeho rodiče, různé nemoci bývají často sankcemi, jimiž příroda zdůrazňuje své zákony. V přírodě mluví Bůh a v přirozeném zákoně Boží moudrost, a ten, kdo není ochoten slyšeti tento hlas, nezaslouží si než trestu, který by odpovídal velikosti neposlušnosti.

Přirozený zákon je všemi poznatelný a všemi poznáný a je nezměnitelný ve svých prvních zásadách, a proto nikdo jej nemůže v sobě zničit.

Poznatelnost přirozeného zákona a právě tak skutečnost, že je všemi poznán alespoň ve svých prvních a druhotných zásadách, je věcí zkušenosti historie a ethnologie. Jak první zásady mravnosti tak přikázání Desatera alespoň ve své podstatě jsou všem,

¹¹ Sv. Tomáš je přesvědčen, že jistým způsobem vlastně všechny mravní zákony vycházejí z přirozeného zákona. „Poněvadž mravní příkazy se týkají těch věcí, které náležejí k dobrým mravům, a dobrými jsou, které odpovídají rozumu, každý pak úsudek lidského rozumu pochází nějak z přirozeného rozumu, je nutno, aby všechny mravní příkazy náležely k přirozenému zákonu, avšak různě. Jsou totiž některé věci, o nichž sám sebou ihned usuzuje přirozený rozum kteréhokoliv člověka, že mají být vykonány nebo opominuty, jako: Cti otce svého a matku svou, a: Nezabiješ, nepokradeš. Tyto jsou naprosto z přirozeného zákona. Některé pak jsou takového rázu, že o jejich zachovávaní uvažuje jen vnější úsudek rozumu moudrých. Tyto jsou z přirozeného zákona, potřebují však vyučování, kterým jsou mladí poučováni od moudřejších, jako onen výrok: Před šedivou hlavou povstaň a cti osobu starce, a jiné podobné. Jsou pak některé věci, k jejichž posouzení potřebuje člověk Božího poučení, jímž jsme seznamováni s božskými pravdami, jako je příkaz: Neučiníš si sochy ani obrazu. Nevezmeš nadarmo jméno Boha svého.“ — I. II. ot. 100, čl. 1.

kdo užívají rozumu, známá. Člověk je může odmítat, může jednat proti nim a tak prakticky jednat, jako by je neznal, ale hlas jeho svědomí mu je v daný okamžik připomene. — Další závěry, vycházející z přirozeného zákona, k nimž dospěje člověk, který není zatížený vášněmi a rozumně uvažuje, mohou být mnohým neznámy. Denní zkušenost nás přesvědčuje, že tomu tak ve skutečnosti jest.¹² Stupeň nezaviněnosti v neznalosti těchto závěrů bude také stupněm omluvy vzhledem k odpovědnosti za skutky, které pocházejí z této nevědomosti.

Nezměnitelnost přirozeného zákona plyne z jeho vlastní povahy jakožto nejvšeobecnějšího zákona, který káže: Čiň dobré a varuj se zlého. Tak jako nikdy nemůže zlo přestat být zlem a dobro dobrem, tak se nemůže změnit přirozený zákon. Přirozený zákon nic nepřikazuje, než co je dobro samo v sobě, a to se nikdy nestane zlem; a nic nezakazuje než zlo samo v sobě, a to se nikdy nestane dobrem.

Proto ani přirozený zákon se nikdy nezmění. Zdá-li se nám snad někdy, že v jistých případech neplatí přirozený zákon, že byl dispensován,¹³ je to opravdu jen zdání. Ve skutečnosti jde v takových případech jen o autentický výklad, že v daných okolnostech přirozený zákon nezavazuje. Jde o změnu okolností, látky, které se týká zákon, nikoliv o změnu samého zákona.

IV. POSITIVNÍ NEBO ZJEVENÝ ZÁKON BOŽÍ

Zákon přirozený je příliš všeobecný. Potřebuje bližšího rozvinutí, které by zasáhlo lidskou činnost v celé její šíři, aby člověk věděl i v nejkonkrétnějších a nejvšednějších případech života, co je dobro, které má volit, a co je zlo, jehož se má varovat. Proto je třeba výslovně ustanoveného neboli pozitivního zákona. A ten je dvojitý: božský a lidský podle toho, kdo je jeho původcem. Ustanovený zákon má rozvinout a aplikovat takřka na všechny okamžiky lidského života zákon přirozený, který je odleskem věčného zákona. A proto i pozitivní zákon, a to nejen zákon

¹² Snad nejklaštější případ bývá schvalování potratu v jistých případech i lidmi jinak mravně dobrými. A přece potrat je proti přirozenému zákonu. Příčinou jeho schvalování bývá obyčejně obava o život matky, který káže přirozený zákon chránit. Je tu proto konflikt dvou přirozených zákonů a člověk, který dobře neuvažuje a který není zcela přesvědčen, že vraždou jednoho nelze zachraňovat život druhého a že to, co je samo v sobě zlé, nesmíme nikdy učinit, dá se snadno svést k nesprávnému úsudku, že v tomto případě je potrat dovolen.

¹³ Na příklad v případech polygamie ve Starém Zákoně, která byla Bohem dovolena.

božský, nýbrž i lidský, pokud je spravedlivý, se účastní ve věčném zákoně Božím a právě odtud má svou sílu a závaznost.

Dějiny nás učí, že přirozený zákon u oněch kmenů lidských, jež byly ponechány samy sobě a svým vášním, zakusil často značného znetvoření. Ano, v nejednom případě zašli jednotlivci tak daleko, že dobro pokládali za zlo a zlo za dobro, a proto mravní řád nejednou utrpěl strašné škody. Proto Bůh alespoň v národě vyvoleném doplňoval stále přirozený zákon výkladem a novými předpisy a pak, když poslal svého Syna, dal nám skrze něho Nový Zákon, zákon dětí Božích. Cíl, který nám určil, vyžadoval nové morálky, nového mravního řádu. Nestačila mravnost čistě přirozená pro ty, kterým dal moc státi se syny Božími, kteří se nezrodili z krve ani z vůle muže, nýbrž z Boha. (Jan 1.) Kdyby člověk byl určen jen k přirozenému cíli, který nepřesahuje rozumové a volní schopnosti přirozené, kdyby člověku nebylo třeba myslet na vyšší určení, pak by nebylo ani třeba pozitivního zákona Božího. Stačil by zcela vedle přirozeného zákona zákon lidský, vedoucí člověka k přirozenému blahu pozemskému. Víme-li však, že člověk je určen k cíli nadzemskému, k nadpřirozenému a věčnému patření na Boha ve slávě, pak chápeme, proč je nutný Boží zákon, určující a vymezující cesty k dosažení tak velkého cíle.

Velké určení žádá také velké vypětí sil těch, kdo jsou k němu povoláni. A cesta k tomuto velkému cíli je cesta Božího zákona. Dal-li Bůh člověku velký cíl, ukázal mu ve svém zákoně také cestu k němu. V době před příchodem Krista, kterou nazýváme dobou Starého Zákona, mluvil Bůh k národu vyvolenému skrze patriarchy, Mojžíše a proroky a dával svému lidu přikázání a zákony, které by jej připravovaly na důstojné přijetí Vykupitele. A vyvolený národ byl vždy silný, když miloval a zachovával zákon Boží, a vyvolený národ upadal a chátral a hynul, jakmile přestával dbát Božího zákona. V zákoně Božím byla jeho síla i růst, v odklonu od zákona Božího jeho úpadek a pozvolná smrt.

Kodex pozitivního zákona Božího je Písmo svaté. Autorem tohoto zákona je Bůh, poddáni jsou mu ti, kdo na sebe berou sladké jeho Páně. Až do příchodu Kristova platil Starý Zákon ve všech svých příkazech morálních a ceremoniálních; v Novém Zákoně, který je zákonem lásky, ustoupil starý obřad obřadu novému a s ním se staly také obřadní a soudní zákony Staré Úmluvy mrtvou literou. Zůstává jen morální část Starého Zákona, která je doplněním a vysvětlením zákona přirozeného. V té chvíli, kdy padla opona chrámová, padl také Starý Zákon a vstoupil v platnost zákon Kristův, vyjádřený v evangeliu. A jeho platnost a závaznost neustane, dokud poslední poutník věčnosti nedojde svého

cíle, neboť smyslem tohoto zákona lásky jest přivést všechny děti Boží ke spravedlnosti a k lásce nebeského Otce a za pomoci této spravedlnosti a lásky zde na zemi k věčnému objetí Boha.

V. ZÁKON LIDSKÝ, CÍRKEVNÍ A OBČANSKÝ

I Boží zákon zůstává po leckteré stránce příliš všeobecný, a proto jest třeba jej doplňovat a vykládat vzhledem k dobám, lidem a okolnostem. To je úkolem pozitivních zákonů lidských. V tom smyslu jsou lidské zákony pozitivním vyjádřením vůle kteréhokoliv lidského zákonodárce, jenž má za úkol vésti sobě svěřenou lidskou společnost k jejímu cíli.

Lidský zákon je nutný jako doplněk zákona přirozeného a pozitivního zákona Božího. Lidský zákon předpokládá zákon přirozený, z něhož vychází, jej ovládá, rozšiřuje a vztahuje na jednotlivé případy lidského života. A proto je stejně, ano ještě více než přirozený zákon pravidlem a měřítkem lidských skutků, kterým je člověk veden ke konání dobra a varován před zlem.

I lidský zákon, pokud je spravedlivý a vede lidi k ctnostnému životu, je odleskem věčného zákona Božího, třebaže vzdálenějším a méně výrazným. Řekli jsme, že zákon vychází z rozumu, jenž je odleskem rozumu Božího, je určen pro obecné blaho a dán tím, kdo má péči o lidskou společnost v zastoupení Boha. Neboť, jak řekl sv. Pavel, každá moc je od Boha, a proto kdo se protiví moci, protiví se Bohu. (Řím. XIII. 2.) Lidský zákon se může ovšem jen potud nazývat zákonem, pokud je v souladu s přirozeným zákonem, pokud je jeho výkladem, doplňkem, pokud odpovídá pracujícímu rozumu. A pak je opravdu účastí ve věčném zákonu Božím a jeho závaznost pramení v povinnosti poslouchat Boha.

Zákon lidský je dvojí: církevní a občanský. Obojí zavazuje ty, kdo jsou poddanými církevní nebo světské vrchnosti. A pro obojí platí podmínky zákona, jak jsme uvedli. O každém z nich je třeba říci několik slov.

Úkolem občanského zákona je doplňovat především přirozený zákon a vésti ty, kdo jsou mu poddaní, k pozemskému štěstí a blahu; úkolem církevního zákona je vykládat a doplňovat zákon přirozený a Boží a vésti křesťanský lid k nadpřirozenému cíli, k Bohu a věčné blaženosti. Co bylo řečeno všeobecně o zákonu, platí jak o zákonu církevním, tak občanském. Záležitostí církevního a občanského práva je stanovit přesně, kdo je kompetentní k zakládání a prohlašování zákonů. Moralistu zajímá především otázka poměru mezi zákonem a lidským svědomím, tedy konkrétně otázka mravní závaznosti lidského zákona.

A tu musíme říci: Zavazuje-li zákon přirozený jakožto paprsek věčného zákona Božího, zavazuje stejně i spravedlivý zákon lidský, jak církevní, tak občanský. Už ve Starém Zákoně prohlašuje Bůh v knize Přísloví VIII.: „Skrze mne králové kralují a původcové zákonů spravedlivě soudí.“ A sv. Pavel podává svým římským křesťanům všeobecně platné zásady stran po měru mezi zákonem a svědomím, když píše: „Každý buď poddán mocnostem vyšším, neboť není mocnosti, leč od Boha; a ty, které jsou, od Boha jsou zřízeny. Proto kdo se protiví mocnosti, zřízení Božímu se protiví; ti pak, kteří se protiví, odsouzení sobě zjednávají . . . Proto jest potřeba, abyste byli poddáni nejen pro hněv, nýbrž i pro svědomí (XIII. 1—5).“ Proto učí katolická Církev,¹⁴ že křesťané jsou povinni poslouchat občanských zákonů, i když jejich původcové jsou nevěřící nebo jsou protikřesťanského smýšlení, jen když tyto zákony jsou spravedlivé a neodporují křesťanskému náboženství a mravouce, vycházející z evangelia. To proto, že i tyto občanské zákony, pokud jsou spravedlivé, jsou odleskem věčného zákona Božího a vedou člověka k dobru, a proto zavazují člověka ve svědomí.

Mimo to tím, že je člověk součástí lidské společnosti, která má právo svou hlavou stanoviti zákony, je povinen pracovat k jejímu blahu a rozvoji zachováváním řádu, stanoveného zákonem. Člověk v ohledu sociálním je částí celku a vše, co má a co je v tomto ohledu, náleží celku, tak jako vše, co má část jako takové, patří celku. Tato okolnost nutí člověka, aby napomáhal k obecnému blahu celku, jehož je částí, a to i přes nějaké osobní ztráty. Pro dobro celku musí být jednotlivec ochoten leccos obětovat, aby celek dosáhl svého cíle, vždyť blaho celku má vždy přednost před blahem jednotlivcovým. Proto i příroda působí nějakou škodu části, aby byl zachráněn celek, praví sv. Tomáš. A proto i zákony, které působí člověku jisté obtíže, jsou závazné ve svědomí. Jejich zachováváním má člověk přispět k uskutečnění mravního řádu v celku, jehož je částí.¹⁵

Velikost mravní závaznosti není u všech lidských zákonů stejná. Některé zákony zavazují ve svědomí pod těžkým hříchem, některé pod lehkým, některé pak jen pod trestem stanoveným v zákoně nebo určeným od toho, kdo má povinnost bdít nad zachováváním zákona.

¹⁴ Congr. de prop. fide, 23. Jun. 1830. — Rozumí se samo sebou, že jen tehdy je třeba poslouchat zákona lidského, když je tento zákon v souhlasu se zákonem Božím. V případě, kdy by lidský zákon poroučel, co Boží zákon zakazuje, nebo naopak, bylo by třeba jednat ve smyslu slov sv. Petra: „Více sluší poslouchati Boha než lidí.“ (Sk. V. 29.)

¹⁵ I. II. ot. 96. čl. 4.

Posuzování tíže mravní závaznosti zákona církevního závisí jednak na látce zákona, jednak na vůli zákonodárcově. — Jestliže předmět zákona je sám v sobě věc nepatrná, nemůže zákon sám sebou vázat pod těžkým hříchem a zákonodárce nemůže chtít, aby nepatrná věc byla pod tak těžkým trestem závazná. Je však možné, aby vážná věc byla závazná jen pod lehkým hříchem, jestliže tak chtěl zákonodárce. Tíže látky zákona se posuzuje z toho, jak vede stanovený zákon k cíli a z jiných okolností, jak důležitým je prostředkem k vytvoření a zachování mravního řádu ve společnosti, pro kterou byl zákon dán.

Prakticky možno poznat v církevním právu, že zákon zavazuje pod těžkým hříchem, když je v zákonu užito slov, která kladou silný důraz na jistou věc, když se přikazuje mocí svaté poslušnosti a pod trestem Božího soudu, když se ukládá těžký trest těm, kdo zákon přestoupí, jako na př. trest vyloučení, zákazu církevního pohřbu a podobně. Obecný výklad věřících, kteří jsou přesvědčeni, že nějaký zákon zavazuje pod těžkým hříchem, je směrodatný právě tak, jako jednohlasný úsudek zkušených a učených vykladačů práva. V pochybnosti je možno pokládat církevní zákon jako závazný pod lehkým hříchem.

Původci občanského zákona obyčejně nemají úmyslu vázat pod hříchem, a proto by se mohlo zdát, že občanský zákon nezavazuje ve svědomí. Byl by to omyl. Každý spravedlivý zákon je paprskem věčného zákona Božího, a proto nese s sebou také určitou závaznost ve svědomí. Jestliže některé zákony nezavazují ve svědomí, jako tak zvané zákony pokutové (na př. předpisy policejní), to proto, že jejich látka bývá nepatrná a zákonodárce nemá úmyslu zavazovat těmito zákony ve svědomí, nýbrž jen pod trestem.¹⁶ Jestliže však to jsou spravedlivé zákony občanské, které svou povahou rozvíjejí přirozený zákon, nebo jejich přestoupení je na závadu společnému blahu, které je cílem zákona, pak hřeší ten, kdo je přestupuje, i když zákonodárce neuznává pojem hříchu a mravního svědomí.

VI. CESTOU ZÁKONA

Zákon je pro člověka pravidlem, normou činnosti. Má jej vésti k ctnosti, protože cílem zákona je činit lidi lepšími. Není proto lepší cesty k tomu, aby člověk žil ve shodě s Bohem a s lidmi,

¹⁶ Penální zákony nejsou jen v občanském právu, nýbrž i v církevním. Tak na příklad Konstituce jednotlivých řádů zavazují pravidelně tímto způsobem pouze pod trestem, pokud nejde o věci, které samy sebou váží ve svědomí.

než cesta zachovávání zákona. Miluje-li kdo zákon Boží, bude milován od Boha. A miluje-li kdo zákon lidský, bude milován od těch, kdo jsou jeho strážci. A tak jako zachovávání Božího zákona vede k dosažení nadpřirozené blaženosti, k věčnému klidu v Bohu, tak zachovávání lidského zákona vede k pokoji s lidmi a k posilnění obecného dobra společnosti, jejímiž jsme členy.

Z toho však také plyne, že každý člověk je povinen znát zákon, a to nejen přirozený zákon, vtisknutý v srdci, nýbrž i pozitivní zákon, jak občanský, tak Boží. Křesťan pak je povinen znát také zákony církevní, které určují v mnohém ohledu jeho život jako člena Církve Kristovy a vedou ho k poslednímu cíli v Bohu. Tak jako každý občan je povinen znát podle svého postavení, jaké má ve společnosti, ty zákony, bez nichž nemůže učiniti zadosť své povinnosti vzhledem k celku; tak křesťan je povinen znát zákon Boží a zákony církevní, bez nichž by nemohl dosíci svého cíle křesťana, věčné spásy.

Cesta zákona je cesta bezpečná. A zachová-li kdo zákon nejen vnějškově, povrchně, nýbrž usiluje-li o jeho pochopení a uskutečnění v duchu zákonodárcově, bude mu cesta zákona pramenem štěstí a radosti. Zákon možno pravidelně naplnit i tehdy, kdy má člověk k jeho obsahu odpor, tedy i bez lásky. K zadosťučinění zákona stačí vykonat navenek, co zákon předpisuje.¹⁷ Ale netřeba zdůrazňovat, že takovéto zachovávání zákona nepřinese mnoho vnitřní radosti. Ano, i bez opravdové poslušnosti je možno splnit zákon, jen když bylo vykonáno, co zákon předpisuje. Úmysl, s jakým člověk plní zákon, rozhoduje o tom, zda tento úkon bude pro něho zásluhou nebo hříchem, ale zákon byl splněn, i když nebylo jiného úmyslu, než prostě vykonat navenek, co zákon přikazuje. Stačí, když předepsaný skutek byl učiněn vědomě a dobrovolně. Vědomí a dobrovolnost jsou nutné podmínky každého lidského skutku, tedy i naplnění zákona. Bez nich není skutek člověka lidský, a proto ani splnění zákona by bez nich nebylo lidské.¹⁸

To je minimum na cestě zákona. Žalmista však zpíval: „Po

¹⁷ Výjimku tvoří církevní zákon o velikonočním přijetí svatých svátostí, který nelze naplnit bez lásky. Jinak by se člověk dopustil svatokrádeže.

¹⁸ Tak na př. kdo se účastnil v neděli mše svaté s úmyslem, že jako nedělní povinnost mu bude platit teprve druhá mše svatá, které se chce účastnit, vykonal by povinnost, i když na druhé mši svaté nebyl, protože církevní příkaz splnil, třebaš ne bez výslovného úmyslu. — Jestliže však někdo celou mši svatou prospal, neučinil zadosť zákonu, protože se aktivně neúčastnil mše svaté. — Podobně jde-li kdo v neděli do kostela *jedine* proto, aby poslouchal zpěv a hudbu, nebo proto, aby ušel trestu otcovu, nesplní zákon o mši svaté, protože nechce slyšet mši svatou — jestliže nevěnoval náboženskou pozornost samé mši svaté.

cestě tvých přikázání běžím, srdci mému volnost poskytuješ.“ (Ž. 118.) Jak vidět, spojuje žalmista plnění zákona s volností srdce, to jest s radostným konáním toho, co přikazuje Boží zákon. Má-li být splněn nejen zákon, nýbrž i jeho *duch*, pak nestačí ono minimum, označující vnější skutek zákona, nýbrž je třeba, aby srdce člověka běželo po cestách přikázání Božích. Když pak víme, že každý spravedlivý zákon, i lidský, je paprskem věčného zákona Božího, chápeme potřebu radostného plnění každého zákona. Má-li však člověk v takovém duchu plnit zákon, má-li se ubírat cestou zákona se srdcem radostným, musí se modlit, jak se modlil Žalmista:

Vštěp mi, Pane, cestu svých ustanovení,
abych ji vyhledával v každou dobu.
Dej mi rozum, abych bádal ve tvém zákoně,
abych zachovával jej celým srdcem.
Voď mě po stezkách svých přikázání,
neboť na těch mám zalíbení.

VI.

HŘÍCH

Jak odlišné, ano, přímo protichůdné jsou mnohdy názory lidí na hřích! Jeden se chvěje už při myšlence na hřích, v němž vidí zcela právem urážku Boží; druhý má pro hřích jen ironický úsměv. Právě tak jako pojem Boha vzbuzuje v člověku věřícím úctu a lásku, kdežto v duši prázdné jen plané pohrdání, tak i hřích bývá různě chápán. Záleží na výchově a záleží na čistotě duše. Ne že by pojem hříchu byl jen výsledkem výchovy; přirozený zákon je vryt v srdci člověka a svědomí, které mluví o vině, je vrozeno v lidské duši. Než světlo přirozeného zákona může být násilně uhašeno a hlas svědomí utlumen. A pak přestane člověk uvažovat o hříchu, když páchá mravní zlo a ztratí čistotu duše, anebo mluví o právu na hřích.

I. MOŽNOST HŘÍCHU

Problém hříchu už s hlediska čistě psychologického není tak jednoduchý, jak by se zdálo na první pohled. Pravíme-li, že hřích je urážka Boží, napadne nám nejdříve otázka, jak může člověk, nepatrný tvor, urazit nekonečného Boha, a když pak uvažujeme, že hřích je vlastně odklon od pravého dobra, tážeme se zcela samovolně, jak může člověk hřešit, když celou tíhou své bytosti spěje k dobru.

Už sv. Pavel cítil hluboké tajemství, jež skrývá v sobě hřích. „Víme zajisté, že zákon je duchovní,“ píše Apoštol, „ale já jsem tělesný, zaprodaný hříchu; neboť tomu, co dělám, nerozumím; vždyť nekonám to, co chci, nýbrž to činím, čeho nenávidím.“ (Řím. VII. 14.) Pavel cítí hrozný rozpor v sobě, rozpor mezi touhou vůle, vedené rozumem, a nižší stránkou, která stahuje dolů. „Libuji si totiž,“ praví, „v zákoně Božím podle člověka vnitřního, ale vidím jiný zákon v údech svých, který bojuje proti zákonu mé mysli a jímá mě pod zákon hříchu, jenž je v mých údech.“ (22.)

Zkušenost Pavlova je zkušenost všech synů Adamových. A ta-

jemství hříchu cítí každý, kdo se zamyslí nad Bohem a člověkem a nad skutky, kterými člověk odpírá Bohu poslušnost.

Člověk je tvor. Není sám ze sebe, je stvořený, a proto nedokonalý. Může chybovat, protože není Bohem. Může upadat jak v řádu fyzickém, tak v řádu morálním, protože nejen jeho tělo je nedokonalé, nýbrž i duch. I ten je stvořený, a proto nese na sobě znamení tvora, schopného změny, chyb a nedostatků. Může-li chybovat, není divu, že také mnohdy chybuje. Jeho vlastní přirozenost tvora je *metafysickým* podkladem možnosti jakékoliv chyby, tedy i mravní chyby, kterou nazýváme hříchem. Vše stvořené je schopné chyby. Hmota se rozpadává a hyne, duch se může uchýlit s dráhy, kterou mu vymezil Bůh. A pak hřeší, protože hřích je jisté vyšínutí, je krokem mimo cestu.

Člověk je však schopen hříchu i s hlediska *psychologického*. Člověk celou svou bytostí tíhne k dobru, které je jeho štěstím, jeho cílem. Touha po štěstí je nepřetržitým poutem všech úkonů, které tvoří běh lidského života. Člověk, tvor rozumový, se nemůže spokojit jakýmkoliv dobrem a nemůže ulpět na částečném štěstí. Hledá stále, touží stále, dokud hrob neobejme jeho tělo. Touží stále, protože žádné částečné dobro nemůže nasytit a dokonale ukojit touhu jeho duše. V tom nemůže člověk chybovat, protože jde za hlasem své přirozenosti, která ho žene za štěstím. Může však chybovat, když volí jako dobro, co je ve skutečnosti zlem, když nechá zabloudit svou touhu po dobru a štěstí a nechá ji hledat tam, kde nemůže nalézt.¹ Proto v každém hříchu je jistý omyl: je to uchopení nepravého dobra a radost ze štěstí, které je pouhým pozlátkem.

Jak si máme však vysvětlit možnost nebo lépe skutečnost tohoto omylu, když člověk má rozum a proto schopnost uvažovat a volit vždy skutečné, pravé dobro a hledat jen opravdové štěstí? — Odpověď dává sv. Tomáš, když píše: „V člověku je dvojitá přirozenost, totiž rozumová a smyslová. A protože činností smyslů přichází člověk k úkonům rozumu, proto více lidí následuje náklonnosti přirozenosti nežli řád rozumu; více totiž je těch, kteří zasáhnou začátek věci, než kteří dojdou k dokončení. Z toho pak u lidí pocházejí neřesti a hříchy, že sledují náklonnost smyslové přirozenosti proti řádu rozumu.“²

V této hluboké odpovědi sv. Tomáše je celá psychologie hříchu. V člověku není jen složka rozumová, nýbrž i smyslová. Lidská činnost znamená souhrn smyslového a rozumového prvku. Rozum má své zájmy, ale smyslová stránka v člověku má rovněž

¹ Cf. De verit. q. 24. a. 7. ad 7.

² Theol. summa, I. II. ot. 71. čl. 2. k 3.

své zájmy a požadavky, a ty jsou nejednou v rozporu s tím, co pokládá rozum za správné. Veškerá činnost člověka vychází od smyslového prvku, neboť člověk je nejdříve *živočichem* a pak *rozumovým*, a proto se nelze divit, když zůstane mnohdy dole, nepozvedne se nad to, co je v oblasti smyslů. Vždyť ostatně dobrá smyslová jsou člověku bližší než dobrá duchová. Vše, co člověk poznává, poznává nejdříve smysly. Hmotné věci útočí mnohem více na člověka než věci duchové, jsou snáze předmětem jeho poznání, snáze ho upoutávají, a proto se také snadno pro ně rozhoduje. Hřích není často nic jiného než vyhovění smyslové touze, jejíž předmět je proti rozumu. Poněvadž však nedovolený předmět ovládl, okouzлил smysly, je rozum příliš slabý, aby svými protidůvody odvrátil nebezpečí hříchu.

Právě zde, ve dvojím sklonu, který je v člověku, je třeba především hledat původ onoho vnitřního rozporu, o kterém mluví sv. Pavel. Následuje-li člověk sklonu rozumového, jde-li za tím, k čemu ho vede rozum, jedná správně; jestliže se však odchýlí od cesty rozumu a dá se směrem, kterým ho láká nižší, smyslová stránka, chybuje, hřeší. Když pak víme, že smyslová stránka lidské duše je silně dotčena dědičným hříchem, chápeme tím spíše možnost hříchu, jehož existence je předmětem stále zkušenosti.³

Jdeme-li ještě dále a hledáme-li nejvlastnější příčinu vzniku hříchu, dojdeme k poznání, že je to nezřízená sebeláska, v níž jsou kořeny všech hříchů.

Nic není přirozenějšího a spravedlivějšího než láska k sobě; ale nic není žalostnějšího v životě člověka než *nezřízená* láska k sobě. Každá bytost usiluje o svůj rozvoj, každá bytost proto miluje sebe, chce svůj život, své bytí. Láska je principem veškeré činnosti a prvním přirozeným předmětem lásky kterékoliv bytosti je sama bytost milující, která svou láskou k sobě usiluje o dosažení svého cíle. Posledním cílem člověka, jeho nejvyšším dobrem je Bůh. Proto jen tehdy je láska člověka k sobě samému náležitá, když ho přibližuje k Cíli, když ho přivádí blíž k Bohu. A proto každá láska k sobě, která jde opačným směrem, která vzdaluje člověka od Boha a proto od cíle a pravého štěstí, je hříchem. V tom smyslu je zcela pravdivé tvrzení, že u kořene každého hříchu je nezřízená láska k sobě, neboť člověk nemůže nic chtít a nemůže o nic usilovat, co by nepokládal za jisté dobro, za nějaké obohacení své vlastní osobnosti. Člověk se nemůže

³ Sv. Tomáš popisuje velmi výrazně několika slovy vznik hříchu: „Tím totiž, že se něco předkládá jako žádoucí podle smyslu, a smyslová žádost se k tomu kloní, rozum někdy opomine uvážiti povinné pravidlo; a tak vůle způsobí úkon hříchu“. I. II. ot. 75. čl. 2. k 1.

nemilovat, protože nemůže nechtít dobro a štěstí. Jinak se však miluje ctnostný a jinak hříšník, protože každý vidí v něčem jiném své dobro a štěstí a každý si staví před oči jiný cíl. Pro ctnostného je uspořádaná láska k sobě cestou k Bohu, pro hříšníka je nezřízená láska k sobě pramenem dalších hříchů.

A nyní vidíme také, že v každém hříchu je nějaký omyl. Vůle by nemohla chtít něco a člověk by se nemohl prakticky rozhodovat pro něco, co rozum nepředstaví jako dobro. Vůle ovšem může chtít i zdánlivé dobro, a proto jde i za rozumem bloudícím a pak bloudí sama, když chce zlo pod rouškou dobra, a hřeší.⁴ Rozum ovšem by nepředstavoval zlo jako dobro, kdyby nebyl schopen omylu, kdyby nebyl tak často pod vlivem vášně, kdyby se nedával ovládat cizími vlivy. Člověk je však bytost složitá; nižší, smyslová stránka působí na vyšší, rozumovou, a když se dá rozum svěsti s pravé cesty, svede i vůli, která pak hřeší.

V každém pak hříchu je také urážka Boží, a proto každý hřích svolává Boží hněv na hříšníka. Každý hřích je přestoupením některého zákona a každý je v jistém smyslu proti přirozenosti člověka. A to jsou důvody, pro které každý hřích je urážkou Boží. Jednati podle správného rozumu znamená jednati dobře, jak bylo již řečeno; jednati proti rozumu znamená jednati proti lidské přirozenosti, která je podstatně rozumová. Člověk svou činností má povinnost spěti k poslednímu cíli a na této cestě je veden zákonem ať vrytým ve svém srdci, nebo zákonem daným od Boha nebo od lidí na místě Božím. Každé jednání proti zákonu je zároveň odmítnutím toho, kdo je původcem zákona. Když pak víme, že každý zákon je odleskem věčného zákona, jenž je totožný s Bohem samým, pak chápeme, proč každé porušení zákona neboli každý hřích je také urážkou Boží, neposlušností vůči Bohu.

Je sice pravda, že vůle pravidelně nechce přímo zlo, které je spojeno se skutkem hříšným, nechce urážet Boha, nechce hřešit; chce pouze vyhovět své touze, chce dosáhnout žádaného potěšení. Ale nepřímou chce i hříšnost skutku, protože se nechce odřící skutku, s nímž je spojena mravní špatnost. Jestliže na příklad někdo pije více, než připouští zdravý rozum, marně by se vymlouval, že nechce hřešit, že chce pouze užít dobroty vína. Tím, že chce potěšení pocházející z přemíry vína, chce také špatnost tohoto skutku a svoluje dobrovolně k hříchu, přestupuje přirozený zákon mírnosti. A poněvadž každý zákon pramení v Bohu, dopouští se neposlušnosti vůči Bohu, uráží Boha, hřeší.

⁴ Srov. Theol. summa, I. II. ot. 77. čl. 2.

II. THEOLOGICKÝ POJEM HŘÍCHU

Hřích v nejvšeobecnějším pojetí je lidský skutek špatný. Tím, že člověk je rozumovým tvorem, je povinen jednat rozumně, řídit se rozumem ve své činnosti, a proto každý jeho jednotlivý skutek s hlediska mravního je buď dobrý nebo špatný. Hřích v přesném smyslu slova je dobrovolný skutek, který je zbaven náležitého řádu, který není zařízen k poslednímu cíli. V každém hříchu je jistá nezřízenost, která má ráz zlého, v každém hříchu je nějaký odklon od řádu rozumu a od zákona Božího. Mimo to v každém hříchu je jistá dobrovolnost se strany hřešícího, a proto každý hřích nese s sebou také vinu a odpovědnost.

Z toho je patrné, že ke každému hříchu je třeba trojí podmínky: *špatnosti* se strany předmětu, *vědomí* této špatnosti a *konečné souhlasu* vůle k vykonání skutku, s nímž je spojena tato mravní špatnost.

Skutek je dobrý nebo špatný především se strany předmětu, jak bylo řečeno, protože předmět je prvním činitelem, jde-li o specifikaci lidského skutku. Špatnost předmětu nemusí být nutně objektivní; stačí, aby jednající byl subjektivně přesvědčen, že předmět jeho skutku je mravně špatný. Jestliže někdo se domnívá, že to neb ono je zlé a přece to učiní, rozhoduje se ve skutečnosti pro něco zlého, a proto hřeší.⁵

Vědomí špatnosti skutku je druhá závažná podmínka hříchu. Netřeba ovšem dokonalého vědomí; stačí aspoň matné, nedokonalé poznání špatnosti skutku, aby člověk hřešil. Schází-li toto vědomí špatnosti skutku úplně, takže člověk ani nemá tušení o možné nesprávnosti svého jednání, nelze pak mluvit o hříchu. Velikost neboli stupeň vědomí a poznání špatnosti skutku je také stupněm jeho špatnosti, jde-li o hřích.⁶

Souhlas vůle přímý nebo nepřímý je třetí podmínkou hříchu. Hřích je lidský skutek a každý lidský skutek vyžaduje nejen poznání se strany rozumu, nýbrž i souhlas vůle. Schází-li tento souhlas, jak tomu bývá v mnohých třebas i velmi prudkých pokušeních, nelze mluvit o lidském skutku, a proto ani o hříchu.⁷

⁵ Tak na příklad domnívá-li se někdo ve čtvrtek, že je pátek, a přesto jí maso, hřeší, protože pohrdá zákonem postu.

⁶ Neuvědomí-li si někdo v pátek, že je postní den, nehřeší, když jí maso. A podobně domnívá-li se někdo nezaviněně, že půst zavazuje pod lehkým hříchem, hřeší jen lehce. —

⁷ Schází-li skutku se strany špatného předmětu některá z dalších dvou složek, nazýváme takový hřích *materiálním*. Formálním, to jest hříchem v pravém smyslu slova, je pouze ten, který je uvědomělý a dobrovolný.

V každém *skutečném* hříchu je dvojitý prvek: přílišný příklon k věci stvořené a odvrát od Boha. „Hřích není pouhé postrádání“ (totiž náležitosti řádu ve skutku), praví sv. Tomáš, „nýbrž jest úkon zbavený náležitosti řádu.“⁸ Všední hřích, který není hříchem v plném slova smyslu, neobsahuje odvrácení od Boha, nýbrž jen nezřízený příklon ke stvořenému, ale „smrtelná vina má obojí, i odvrácení od Boha i obrácení ke stvořenému dobru.“⁹ Hřích není proto jen čímsi záporným. Je skutkem lidským a s této strany je něčím kladným. Je však skutkem, jemuž schází příslušný řád, a v tom je negace. A tato druhá složka činí hřích tím, čím je. Kladný prvek hříchu je pouze jeho hmotnou součástí, kdežto nedostatek řádu posledního cíle je to, co tvoří hřích hříchem. Hřích smrtelný obsahuje nejen nezřízený příklon ke tvorům, nýbrž i odvrácení od Boha, a proto bude trestán jak citelnými tresty za příklon ke stvořenému, tak věčným zavržením za odvrát od Boha. Všednímu hříchu, jenž neobsahuje odvrácení od Boha, bude náležet jen citelný trest očištcový za nezřízené přiklonění ke tvorům.

Ve smyslu dosavadního výkladu porozumíme výměru hříchu, který podává sv. Augustin a vykládá sv. Tomáš: *Hřích je slovo nebo skutek nebo žádost proti věčnému zákonu.*¹⁰ Výměr obsahuje vše, co možno říci o hříchu. Každý hřích je určitý skutek lidský. Světec mohl říci krátce, že hřích je skutek proti zákonu Božímu. Stačilo by to. Augustin však chce zdůraznit, že nejen vnější skutky, nýbrž i slova jsou hříchem a právě tak i zlé myšlenky, touhy a žádosti, tedy i skutky vnitřní. To je hmotná stránka hříchu. A formální stránka je vyjádřena slovy: proti věčnému zákonu. Jedná-li kdo proti zákonu, jedná pravidelně svobodně a dobrovolně. A dobrovolnost je nutnou podmínkou každého lidského skutku, tedy i hříchu. Věčný zákon je pak posledním pravidlem lidských činů, a proto jednat proti němu znamená odchylovat se od posledního cíle, k němuž vede, a znamená to také urážet Boha, s nímž se věčný zákon ztotožňuje. A poněvadž všechny spravedlivé zákony, i lidské, jako blízké normy lidských skutků jsou odleskem věčného zákona, je pak i jejich přestupování přestupováním věčného zákona a urážkou Boží. Hřích pouze filosofický, který by byl pouhým skutkem proti rozumu a proti zákonu a nikoliv zároveň urážkou Boží, je nemyslitelný.¹¹

⁸ Theol. summa, I. II. ot. 72. čl. 1. k 2.

⁹ Theol. summa, III. ot. 86. čl. 4. k 1.

¹⁰ S. Aug. Contra Faust. lib. 22. c. 27. — Theol. summa, I. II. ot. 71. čl. 6.

¹¹ Alexander VIII. definitivně zavrhl 24. srpna 1690 nauku o filosofickém hříchu, jenž by byl pouze proti přirozenému rozumu a nebyl by urážkou Boží. Denz. 1290.

Katolická mravouka zná vedle rozlišení hříchů na smrtelné a všední ještě celou řadu jiných hříchů. Jsou to určité kategorie, které umožňují lépe poznat závažnost toho neb onoho špatného skutku a zhodnotit jej po stránce mravní. Uvedeme alespoň nejdůležitější z nich.

Hřích *dědičný* a hřích *osobní*. Dědičný hřích je ztráta, nedostatek původní spravedlnosti, přenášejíci se na všechny potomky Adamovy. Dědičný hřích je nám dobrovolný jen vůlí našeho praotce, s nímž tvoříme jistou jednotu, pokud on je hlavou celého lidského pokolení. Osobní hřích je ten, jehož se dopouští kterýkoliv člověk a jehož následky také sám nese.

Hřích *tělesný* a hřích *duchovní*. Tato dvojice bývá zvláště nesprávně chápána a zvláště nesprávně hodnocena. Tělesný hřích je ten, který se projevuje nezřízeným potěšením tělesným, jako jsou hřichy nečistoty a nestřídmosti. Duchovní hřích se projevuje v duchovním potěšení nezřízeném, jako je potěšení člověka pyšného, marnivého a nenávidícího. Hřích ducha je pravidelně sám sebou větší než hřích těla, tak jako duch je více než tělo. Hřichy tělesné působí obyčejně větší zahanbení, člověk se s nimi skrývá a často je pokládá za největší, ve skutečnosti však jsou mnohem větší hřichy ducha, jako na příklad nevěra, odpadlictví, opravdová pycha, jimiž je člověk schopen se chlubit.

Mluvíme o hříších *myslení*, *řeči* a *skutků*, pokud zůstávají v srdci hřešícího jako myšlenky a touhy, nebo se projevují navenek slovy a skutky.

Důležité je rozlišení na hřichy *z nevědomosti*, *ze slabosti* a *ze zloby*. Nevědomost nezaviněná působí jen materiální hřích. Jistě pro hřichy z nevědomosti a ze slabosti je třeba míti jistou omluvu; nevědomost a slabost jsou vždy alespoň polehčující okolností, i když nezbavují zcela odpovědnosti za vykonaný skutek. Vášeň, působící na rozum a vůli, řada nejrůznějších okolností vnějších, vnitřní indisposice, to všechno mohou býti příčiny, které umenšují hřích, neboť člověk je slabý tvor a v mnohém klesáme všichni, jak praví Písmo. Naopak hřichy ze zloby patří k největším, protože předpokládají dokonalou dobrovolnost špatného skutku, chtění skutku, o němž vědí, že je zlý a zakázaný. Slabost se obyčejně na počátku brání pokušení, dříve než podlehne, zloba se naopak žene v hřích s plným vědomím a chtěním.

Hřichy *vlastní* rozlišujeme od tak zvaných hříchů *cizích*, neboť hřichu vlastního se dopouští hříšník sám, hřích cizí je páchan za spoluúčasti a vlivu jiných hřešících. K cizímu hřichu možno pomáhat různým způsobem. Možno jej přikazovat, k němu radit,

s ním souhlasit, a to i tehdy, když máme povinnost projevit nesouhlas. Je možno míti v něm účast sváděním nebo přímou spoluprací, jak tomu bývá v případě společných podvodů. Cizím hříchem hřešívá také ten, kdo mu nezabrání, ač k tomu byl povinen, anebo o něm mlčí, ač by měl mluvit.

Zvláště těžké hříchy se nazývají *hříchy proti Duchu svatému*. Jsou to hříchy pohrdání nadpřirozenými dary, které by člověka přivedly k pokání a k odpuštění hříchů.¹² Člověk, jenž pohrdá milostí Boží, rouhá se Duchu svatému, Duchu Posvětiteli, jemuž záleží na každé duši a touží všechny přivést k pravdě a pravému dobru. Mravouka vypočítává obyčejně šest hříchů proti Duchu svatému: Opopáživé spoléhání na milosrdenství Boží, zoufalství, odpírání poznané pravdě, závidění Boží milosti bližnímu, zatvrzelost ve stavu hříchu, setrvávání v nekajícnosti. Právili se, že tyto hříchy nebudou odpuštěny, pak třeba rozumět tomuto tvrzení v tom smyslu, že lidé, kteří jimi hřeší, stěží budou činiti pokání a prositi Boha za odpuštění. Nebudou-li však prositi a činiti pokání, nebude jim ani odpuštěno.

Hříchy *do nebe volající* jsou vnější zlé skutky, které mají svůj název odtud, že svou zlobou a oškivostí porušují společenský řád lidský, a proto volají samy k nebi, aby byly pomstěny. Vypočítávají se čtyři: Vražda, sodomie, utiskování chudých, sirotků a vdov a zadržování spravedlivé mzdy dělníkům.

IV. HŘÍCH SMRTELNÝ A HŘÍCH VŠEDNÍ

Nejdůležitější rozlišení hříchů v mravouce je rozlišení na hříchy smrtelné a všední. Základ pro toto rozlišení je v Písmě, které mluví o hříších, jež vylučují z království Božího a zaslужují si věčných trestů.¹³ Písmo svaté však zná také takové hříchy, kterých se dopouštějí i spravedliví a přitom zůstávají nadále v milosti Boží, členy Božího království.¹⁴ Existence tohoto dvojího druhu hříchů, které jsou od sebe nesmírně odlišné, je obsahem Božího zjevení, a proto předmětem víry. Úkolem bohovědce je ukázat blíže, v čem spočívá podstatný rozdíl mezi smrtelným a všedním hříchem, co je hřích smrtelný a co je hřích všední.

¹² Theol. summa, II. II. ot. 105. čl. 2. k 2.

¹³ Kristus sám označuje hřích hrubé nelásky hodným věčného ohně. Mt. V. 22. Podobně věčný Soudce zavrhne do ohně věčného ty, kdo nechtěli konati skutky milosrdenství. Mt. XXV. 41. Stejně mluví apoštolé, že některé hříchy vylučují z věčné slávy. Srov. I. Kor. VI. 9.; Gal. V. 19.; Řím. VI. 23; Jan I. list II. 9.

¹⁴ Srov. Mt. XXIII. 24.; Luk. VI. 42.; Jak. III. 2.; I. Jan I. 8.

Už sama jména nám mnoho napovídají. Těžký hřích se nazývá právem smrtelným, protože je smrtí nadpřirozeného života duše. Olupuje duši o milost spojení s Bohem, protože odvrací dokonale od Boha, a proto si zasluhuje věčného trestu. Všední hřích, jak jméno praví, je něčím běžným. Patří takřka k všednímu životu člověka. Je tak častý, že zevšedněl. Nezbavuje člověka nadpřirozeného spojení s Bohem, a proto si nezasluhuje věčného trestu.

K pochopení rozdílu smrtelného a všedního hříchu je však třeba sestoupiti hlouběji a uvažovati se sv. Tomášem o hříchu jako o porušení mravního řádu.¹⁵

Každý hřích je nějaká nezřízenost, vypadnutí z náležitého řádu, který vede k cíli. Zde musíme také hledat vlastní rozdíl mezi smrtelným a všedním hříchem. Řád může býti porušen dvojím způsobem: buď dokonale, a to tím, že se odstraní princip řádu a pak nastane naprosté porušení řádu. Anebo tím, že princip řádu zůstane sice nedotčen, ale vznikne porucha v některých vztazích k tomuto principu. I v tělesném životě máme něco podobného. Odstraní-li se princip života, duše, nastává smrt. Je-li porušen na příklad jen oběh krve, nastává pouze nemoc, ale člověk žije.

Principem celého mravního řádu je poslední cíl. A tím je pro člověka Bůh. Jestliže je porušen řád mezi duší a Bohem, nebo jinými slovy, postaví-li člověk na místo Boha, jenž je posledním cílem, nový cíl, učiní-li si Bohem sebe samého či jinou milovanou věc, nastává roztržka mezi Bohem a člověkem. To je těžký hřích, kterým se člověk tak dokonale přikloní k tvoru, že se odkloní od svého Tvůrce. I v těžkém i v lehkém hříchu je jistý nenáležitý příklon ke tvorům. Těžkým hříchem však člověk tak dokonale přilne ke stvořenému dobru, jako by bylo jeho posledním cílem, a proto v té chvíli, kdy se spojí dokonale se stvořeným cílem, odvrací se od cíle nestvořeného. Všedním hříchem se člověk rovněž obrací ke tvorům, ale nikoliv jako k poslednímu cíli. Všední hřích je skutek, kterým nemůže spěti k Bohu, takže se jím zpožduje člověk na cestě k cíli, ale zůstává přitom habituální spojení s posledním cílem. A proto zůstane-li nedotčen vztah k poslednímu cíli a porušení řádu se týká pouze cesty k cíli, nikoliv samého cíle, pak mluvíme o hříchu všedním. Smrtelným hříchem jedná člověk proti řádu cíle, všedním hříchem pouze mimo řád cíle, pokud si udržuje spojení s posledním cílem, ale nezřízeně lne k těm věcem, které vedou k cíli. Skutky těžkého hříchu jde člověk proti Bohu, skutky všedního hříchu nejde proti Bohu, nýbrž pouze nejde k Bohu, k němuž je povinen jíti.

¹⁵ Theol. summa, I. II. ot. 72. čl. 5.

SMRTELNÝ HŘÍCH je největší neštěstí, jež může potkat člověka zde na zemi. Vzhledem k Bohu je smrtelný hřích nejvyšším bezprávím, odvážnou neposlušností a odbojem a největší nevděčností. Jestliže Bůh člověka stvořil, dal mu za poslední cíl sám sebe, zahrnul jej nesmírnými dary těla a ducha a dal mu zákon, jenž má být pro něho cestou k věčné blaženosti, pak je rozumně uvažujícím zcela jasné, že těžkým hříchem člověk odmítá Bohu poslušnost, a to zcela bezprávně, a jeho skutek, obrací se proti Boží lásce, je černým nevděkem. — Pro člověka samého je smrtelný hřích zradou na rozumu a největší pošestilostí, jaké se může člověk dopustit, když pro chvilkové potěšení ztrácí dobrovolně nekonečné, věčné dobro. Mimo to smrtelný hřích je duchovní sebevraždou, neboť zbavuje člověka nadpřirozeného života milosti a vrhá jej v temnotu věčné smrti.

Abychom nějaký špatný skutek člověka mohli nazvat smrtelným hříchem, musí mít tři podmínky: předmět tohoto skutku musí být těžce zlý, rozum si musí být plně vědom skutku a jeho zloby a vůle musí plně souhlasit s jeho vykonáním. Jestliže smrtelný hřích má tak žalostné následky, nelze je klásti jako trest za jakýkoliv špatný skutek, nýbrž jen za ten, který je těžce hříšný se strany předmětu a dokonale uvědomělý a dobrovolný.

Jsou to právě tyto tři podmínky, jež prakticky rozlišují smrtelný hřích od všedního. K těžkému hříchu je třeba všech tří současně; schází-li jen jedna, nelze mluvit o hříchu těžkém. Tak se stává, že skutek, který by byl se strany předmětu těžkým hříchem, není jím proto, že scházelo plné uvědomění nebo dokonalý souhlas. Vystávají-li mnohdy pochybnosti, zda spáchaný hřích byl smrtelný, je třeba uvážit, zda skutek sám je věcí vážnou, a zda byl vykonán zcela vědomě a dobrovolně. První podmínka, neboli předmět skutku, řídí se slovy Písma, výroky učitelského úřadu Církve a úsudkem moudrých a zkušených. A proto není-li komu samo sebou jasno, zda v jeho případě je to smrtelný hřích se strany předmětu, utíká se k řečeným pramenům. Co se týče druhé a třetí podmínky, tu musí každý sám poznat, zda jeho skutek byl dokonale uvědomělý a dobrovolný. Jsou-li tu nějaké pochybnosti, myslíme spíše, že to není hřích smrtelný, zvláště u povah nakloněných k úzkostlivosti.

VŠEDNÍ HŘÍCH je nekonečně vzdálen od hříchu těžkého. Řekli bychom, že všední hřích není ani v pravém slova smyslu hříchem. Všední hřích je pouze jistým nepořádkem, který má člověk na své cestě k Bohu, není však odvrácením od Boha jako hřích smrtelný. Je to jistá nezřízenost v užívání prostředků, kterými docházíme k Bohu. Hřích v plném slova smyslu ruší

spojení s Bohem. Hřích všední nikoliv. Proto jsem řekl, že všední hřích není ani v pravém slova smyslu hříchem. Je hříchem pouze analogicky, jak praví sv. Tomáš,¹⁶ tak jako případek je analogicky jsoucnem. A proto tak jako ani tisíc případků nevytvoří jedinou podstatu, tak ani tisíc všedních hříchů nedá dohromady jediný hřích smrtelný.

Všední hříchy jsou trojího druhu: předně takové, jejichž předmět je sám sebou věcí lehkou, jako na příklad lež ze žertu. — Pak jsou všední hříchy, jejichž předmět je sice věcí vážnou, ale v daném případě látka nedosahuje oné velikosti, které je třeba k hříchu těžkému. Krádež na příklad je sama sebou hřích smrtelný. Jestliže však jde o věc nepatrnou, stává se hříchem pouze všedním. A konečně jsou hříchy, které se strany předmětu by byly těžké, ale jsou lehké nedokonalostí vykonaného skutku. Schází jim totiž dokonalý souhlas nebo dokonalé předběžné poznání špatnosti. Nečisté myšlenky nebo touhy jsou samy sebou těžkým hříchem. Odpírá-li jim člověk vytrvale, nejsou žádným hříchem. Jestliže odpor je spojen s nějakým nedokonalým svolením vůle, mluvíme o hříchu lehkém.

Tak jako nedokonalostí skutku nebo nedostatečnou látkou se může státí těžký hřích lehkým, tak se může za jistých okolností státí objektivně všední hřích smrtelným. Okolnosti, které působí tuto změnu, jsou: bludné svědomí, cíl těžce hříšný, dokonalé pohrdání a těžká škoda, všedním hříchem způsobená.

Bludné svědomí pokládá často lehkou věc za těžkou. Jestliže člověk jedná veden takovýmto svědomím a učiní věc, kterou pokládá za těžký hřích, i když je to věc objektivně nepatrná, hřeší těžce. Je ve skutečnosti v takové dispozici, že by ji vykonal, i kdyby byla objektivně těžká.

Cíl specifikuje lidské skutky. Jaký je cíl, takový je skutek. Dobrý cíl nemůže sice změnit skutek předmětně špatný, ale špatný cíl může zkazit skutek dobrý nebo skutek špatný učinit ještě horším. Lež je sama sebou hřích všední. Jestliže však někdo lže, aby těžce uškodil druhému, stává se také lež smrtelným hříchem.

Podobně může *dokonalé pohrdání* učinit z objektivně lehkého

¹⁶ „Dělení hříchu na všední a smrtelný není dělení rodu na druhy, které stejně mají účast na pojmu rodu, nýbrž obdobného na ta, o nichž se vypovídá podle dříve a později; a proto dokonalý pojem hříchu náleží smrtelnému hříchu. Avšak všední hřích sluje hříchem v nedokonalém pojmu a ve vztahu ke smrtelnému hříchu, jako případek se nazývá jsoucnem ve vztahu k podstatě . . . Není totiž proti zákonu, protože všedně hřešící nečiní, co zákon zakazuje, . . . nýbrž jedná mimo zákon, že nezachovává způsob rozumu, jež zákon zamýšlel“. I. II. ot. 88. čl. 1. k 1.

hříchu těžký. Přestoupení příkazu představeného nebývá těžkým hříchem, nejde-li o věc, která sama sebou zavazuje tímto způsobem. Jestliže však je přestoupení příkazu spojeno s těžkým pohrdáním jak příkazu samého, tak toho, kdo jej dal, stává se z všedního hříchu těžký.

A stejně *těžká škoda*, ať hmotná nebo mravní, která následuje z hříchu všedního a která byla předvídána, změní jeho ráz. Zvědavost je jistě sama sebou všední hřích. Čte-li však někdo ze zvědavosti knihy značně erotické a tím se vydává v blízké nebezpečí hříchu těžkého a předvídá to všechno, přestává býti u něho zvědavost všedním hříchem a stává se těžkým.

Největší nebezpečí všedního hříchu spočívá však v tom, že připravuje na hřích těžký. Zběhlost roste opakováním úkonů. A to nejen zběhlost v dobrém, nýbrž i zběhlost ve zlém. „A tak hřeší-li někdo mnohokrát všedně, uzpůsobí se ke smrtelnému hříchu,“ praví sv. Tomáš.¹⁷ Člověk se může naučit hřešit tak, jako se může naučit čemukoliv jinému. Malíř není ihned velkým umělcem a hudebník není ihned virtuosem; a hříšník nebývá ihned velkým hříšníkem. „Kdo totiž hřeší všedně, opomíjí jistý řád,“ praví dále sv. Tomáš. „A z toho, že si zvyká svou vůli v menším nepodříditi povinnému řádu, jest uzpůsobován k tomu, že také svou vůli nepodřídí řádu posledního cíle, když zvolí to, co je hříchem smrtelným.“

V. HŘÍCHY VNITŘNÍ

Vlastním podmětem hříchu je vůle. Proto mohl napsat sv. Augustin: „Vůle jest, kterou se hřeší a správně žije.“¹⁸ Každý hřích je lidský skutek. Lidský skutek má však svůj charakter odtud, že je dobrovolný. Vůle je proto hlavním činitelem v každém lidském skutku, tedy i v hříchu. I tehdy, kdy je bezprostředním podmětem hříchu jiná mohutnost, je třeba nakonec sestoupit až k vůli, která je nejvlastnějším podmětem každého vpravdě lidského skutku jak dobrého, tak zlého.

Posuzujeme-li hříchy s tohoto hlediska, mohli bychom říci, že všechny jsou vnitřní, neboť všechny mají svůj původ ve vůli. V přesném smyslu slova však nazýváme vnitřními ony hříchy, které se dokonávají uvnitř v duši člověka a navenek se neprojevují, na rozdíl od vnějších hříchů, které se rodí v srdci a dokonávají se vnějším skutkem. Vnitřní hříchy jsou skutečnými hří-

¹⁷ Theol. summa, I. II. ot. 88. čl. 3.

¹⁸ Retract. lib. I. cap. 9. — Theol. summa, I. II. ot. 74. čl. 1.

chy, i když o ně mnozí nedbají. Ano, jsou často nebezpečnější než hříchy vnější právě proto, že jsou přehlíženy. Dopustí-li se kdo krádeže nebo ublíží-li kdo druhému nespravedlivým slovem, je tento vnější skutek viditelný a nelze jej přehlédnout. Hříšné touhy a žádosti, které zůstávají ve stavu neuskutečnění, nejsou mnohdy pokládány za nic právě proto, že nepřecházejí ve vnější skutek.

Vritní hříchy jsou trojího druhu: hříšné potěšení, v němž člověk setrvává, hříšná radost a hříšná touha. Potěšení se týká předmětu přítomného, radost minulého a touha budoucího. Potěšení je zalíbení v myšlence a obrazu, bez ohledu na jejich uskutečnění, touha si žádá také jejich provedení a radost pak se těší ze skutku, který se stal. Jestliže předmět potěšení, touhy a radosti jest nedovolený a vůle dává souhlas k těmto vnitřním skutkům, dopouští se člověk vnitřního hříchu.

HŘÍŠNÉ POTĚŠENÍ je dobrovolná záliba v představách, jejichž předmět je nedovolený. Slovo záliba vyjadřuje jisté setrvání v nedovoleném potěšení. Člověk, který se těší takovýmto způsobem, představuje si úkon hříchu jako přítomný, na příklad pomstu na nepříteli, krádež, smilstvo, a má zálibu v takovýchto myšlenkách a obrazech, aniž má úmysl těchto hříchů se ve skutečnosti dopustit. Je třeba dobře rozlišovat mezi myšlenkami o věci hříšné a mezi hříšnými myšlenkami, které jsou takové, protože jsou spojeny s dobrovolným potěšením z hříšného předmětu myšlenek. Myslet na věc hříšnou není hříchem, nevydává-li se člověk tímto jednáním zbytečně v nebezpečí hříchu. Myslet však hříšně, to jest těšit se dobrovolně z předmětu mravně nedovoleného, je hřích.¹⁹

Předmětem hříšného potěšení může být jen zlo, a to pokud je zlem. Zlo může být spojeno s nějakým dobrem, které přitahuje, s krásou, která těší. I předmět mravně závadný může být vyjádřen způsobem uměleckým. Pak je možno se těšit z oné stránky na věci mravně závadné, která je dobrá a krásná, a zároveň odmítat stránku mravně závadnou.²⁰ Není však pochyby, že je

¹⁹ Soudce, lékař, zpovědník musejí často, a to z povinnosti, slyšet, mluvit a myslet na věci, které jsou nedovolené. A přece nikdo je nebude proto vinit z hříchu. Konají svou povinnost a konají-li ji poctivě bez postranních úmyslů, Pán Bůh se postará svou milostí, aby odtud netrpěli škody. Něco jiného je zabývat se nedovolenou věcí, a zabývat se jí nedovoleně neboli hříšně.

²⁰ Podobně je možno zasmát se vtipu, jehož obsah je sice mravně závadný, ale vyjádření je značně vtipné. Smích, působící jistě potěšení, se pak vztahuje k vtipnosti, nikoli k vlastnímu mravně závadnému obsahu. Je však samozřejmé, že je lépe odmítnout podobné vtipy pochybného obsahu, neboť málo je těch, kdo jsou schopni zůstat u pouhé vtipnosti.

třeba jisté mravní vyspělosti k tomu, aby se člověk, který se těší z krásy věci mravně závadné, nedal svěsti a nepřesl od krásy a jejího výrazu k samému obsahu vyjádřeného předmětu.

HŘÍŠNÁ RADOST jakožto vnitřní hřích spočívá v dobrovolném zalíbení, jež má člověk ze špatného skutku svého nebo cizího. Je to určité schvalování zla, vyjádřené vnitřním uspokojením. Svou povahou se podobá hříšná radost hříšnému potěšení a s hlediska mravního se stejně posuzuje.

HŘÍŠNÁ TOUHA je žádost vykonat něco mravně zlého. Touha vzniká z představy jistého dobra. Hříšná touha je pravidelně důsledek hříšného myšlení a hříšných představ. Nekrotí-li někdo svou obrazivost, sotva bude moci spoutat své touhy, které ho budou unášet i k věcem nedovoleným.

Touha může být účinná nebo neúčinná. Účinnou touhou si člověk pevně umíňuje vykonat jistý skutek. Neúčinná touha je pouze nějaké chtění, které je podmíněné, a protože podmínka bývá v řádu nemožnosti, nedochází k uskutečnění této touhy. Ve skutečnosti neúčinnou touhou člověk věc nechce, chtěl by ji, kdyby bylo možno ji chtít. Člověk takto toužící by rád něco nedovoleného, kdyby to nebylo hříchem. Poněvadž klade své touze tuto podmínku, která je neuskutečnitelná, ve skutečnosti nedovolenou věc nechce. A proto neúčinná touha není sama jiným hříchem než mařením času a marným sněním, které mimo to může být nebezpečné.

Zato účinná touha, vztahující se k věci mravně závadné, je všedním nebo těžkým hříchem podle předmětu, jehož se týká.²¹

Ostatně vnitřní hříchy právě tak jako vnější jsou všední nebo smrtelné podle tíže předmětu, jehož se týkají, a podle stupně dobrovolnosti se strany vůle. Proto je třeba rozlišovat vnitřní hříchy právě tak jako vnější: jiný hřích je na příklad touha po vraždě a jiný po smilstvu a opět jiný po cizoložstvu. Různost předmětů, jichž se může týkat hříšné potěšení, radost a touha, je podkladem různosti vnitřních hříchů, jež jsou člověku tím nebezpečnější, čím jsou hlouběji v jeho duši a čím snáze je zanedbává.

²¹ Nemusí být každá touha něčeho zlého zlá. Zachová-li se řád lásky, není důvodu, proč by někdo nemohl přát druhému *fysické zlo*, z něhož je možno očekávat dobrý účinek. Prümmer, Man. theol. moral, I. n. 405. To jistě platí, zvláště když účinek fysického zla, po němž někdo touží, je vyššího řádu, duchového.

Účinky hříchu jsou věru žalostné. Nemluvíme zde o účincích hříchu dědičného, to je otázka, o níž se pojednává v dogmatice. Máme na mysli účinky osobních hříchů. A ty se týkají jednak přítomného života, jednak budoucího.

Každý hřích, zvláště pak hřích těžký, poškozují člověka už s hlediska čistě přirozeného, protože zmenšuje jeho přirozený sklon k dobru a ke ctnosti, a to v tom stupni, v němž se chápe vlády duše hřích. Jsou to však hlavně ztráty v řádu nadpřirozeném, jež působí člověku hřích. Milostí Boží byl navázán intimní styk mezi Bohem a duší. Milostí se dostalo duši zvláštního nadpřirozeného lesku, kterým vyzařuje přítomného Boha ve svém nitru. S milostí vložil Bůh do duše také řadu svých nadpřirozených darů a vliv své nadpřirozené ctnosti. Za pomoci milosti získal si pak člověk konáním dobrých skutků množství zásluh u Boha. Byl dítětem Božím, a proto Bůh přijímal jeho skutky, aby je odměnil jednou věčnou blažeností.

A to vše člověk ztrácí smrtelným hříchem. Neboť smrtelným hříchem ztrácí člověk posvěcující milost a s ní vše, co bylo jejím důsledkem, takže všechny následky hříchu jsou obsaženy v pojmu ztráty milosti.

Ztrátou milosti ztrácí duše nadpřirozený lesk a dostává jakousi tajemnou skvrnu. Duše měla dvojí lesk: a to z vyzařování přirozeného světla rozumu, kterým je řízena ve svých úkonech, a pak lesk z vyzařování božského světla, totiž moudrosti a milosti, kterou je člověk zdokonalován. Přilnutí duše k věcem tohoto světa je jakýmsi dotekem, který poskvřňuje. Hřích poutá k věcem stvořeným, špiní duši stykem s nimi. A proto ztráta lesku, pocházející z takového doteku, se metaforicky nazývá poskvřnou duše, praví sv. Tomáš.²²

Ztrátu milosti a nadpřirozeného lesku, který vychází z milosti, účasti na Boží přirozenosti, doprovází trest, který je úměrný hříchu. Každým těžkým hříchem se člověk odvrací od nekonečného dobra, a proto s této strany jest hřích čímsi nekonečným. Je možno se pak divit, že Bůh trestá těžký hřích věčným zavržením? — Ostatně dokud zůstává hřích v duši, dotud zůstává duše odvrácena od Boha. A dotud nese všechny následky hříchu. Dokud je člověk poutníkem, ubírajícím se k věčnosti, může

²² Theol. summa, I. II. ot. 86. čl. 1. Aby nebylo tomuto rčení špatně rozuměno, poznamenává sv. Tomáš k 1.: „Duše se neposkvřňuje z věcí nižších jejich silou (hmota nemůže přímo působit na ducha), nýbrž spíše naopak duše se poskvřňuje svou činností, lnoucí k nim nezřízeně proti světlu rozumu a božského zákona“.

bloudit a může se vracet; jakmile jednou dojde cíle, přestává cesta. A spočine-li u cíle života odvrácen od Boha, zůstane v tomto stavu věčně. Zůstává-li příčina, zůstává i účinek, praví sv. Tomáš.²³ Zůstává hřích a s ním odvrácení od Boha, zůstává i trest věčného zavržení.

Chce snad někdo namítat, že je to příliš krutý trest za chvilkový požitek hříchu? — I lidská spravedlnost trestá za zločin, spáchaný v okamžiku, doživotním žalářem nebo dokonce smrtí, která znamená věčné vyřazení z lidské společnosti, a proto se podobá věčnému zavržení Božímu. Kdo chtěl příčinu, chtěl i následky, které z ní pravidelně následují. Kdo se rozhodl svobodně a dobrovolně pro smrtelný hřích, rozhodl se také pro jeho následky, které svou velikostí odpovídají jeho velikosti.

K těmto následkům smrtelného hříchu přistupuje pravidelně ještě neklid svědomí. Přirozený zákon, vedoucí k dobru, ke ctnosti, je příliš hluboko vryt v duši člověka. Je možno přehlušit jeho hlas, je možno jej na chvíli utišit. Ale přijdou chvíle, kdy se ozve hlas svědomí, a to tím důrazněji, čím více byl umlčován a čím těžší jsou hříchy, pro které byl umlčován. —

Všední hřích neodnímá sice nadpřirozenou milost, neničí spojení duše s Bohem, působí však přesto značné škody duši. Všední hřích je jakoby prach, který zastírá lesk duše. Je to choroba, která neusmrcuje, ale působí, že člověk je stále slabší a malátnější v konání dobra. Člověk, hřešící všedně, připravuje se o množství milostí. A stane-li se všední hřích jeho zvykem, stavem duše, zmocní se ho vlašnost, která je nejlepší přípravou na hřích těžký. A tak jako těžký hřích je trestán věčným zavržením, volá i všední hřích po trestu, časném sice, v mukách očišťovacích, ale tím větším a delším, čím více člověk lnul tímto hřichem k věcem stvořeným místo ke svému Tvůrci.

VII. ÚTĚK PŘED HŘÍCHEM

„Jako před hadem utíkej před hřichem;
neboť přiblížíš-li se k němu, uštkne tě.
Zuby lví jsou zuby jeho,
zabíjejí duše lidí.“

(Sir. XXI. 2.)

Tak napomíná moudrý Sirachovec a vybízí k bdělé opatrnosti, neboť hřích je úskočný a zákeřný jako had a jeho dotek se podobá doteku zubu jedovatého hada, který usmrcuje. Prcháme-li před

²³ Theol. summa, I. II. ot. 87. čl. 3.

nebezpečným hadem, tím více musíme prchat před hříchem. Had je schopen usmrtit pouze tělo, hřích bere nadpřirozený život duši. Oč více je duše než tělo, o tolik více musíme pečovat o její život než o život těla.

Útěk před hříchem je však zároveň útekem před pokušením, neboť pokušení vede k hříchu a kdo vyhledává pokušení, zahyne v něm. Pokušení není hříchem; ale pokušení pravidelně předchází hřích, je normální cestou k němu. Jestliže je kdo pokoušen, neznamená to ještě, že zhřeší. Jestliže se však kdo nevyhýbá pokušením, bývá jeho odvaha pravidelně trestána pádem. Proto napomínal sv. Petr: „Bratří, buďte strážliví a bděte, neboť váš nepřítel ďábel obchází jako lev řvoucí, hledaje, koho by pohltit“. (I. list, V. 8.) A slova apoštola Petra jsou jen ozvěnou slov božského Mistra k učedníkům: „Bděte a modlete se, abyste nevešli v pokušení.“ (Mt. XXVI. 41.)

Pokušení je jisté navádění k hříchu. Pochází z naší porušené přirozenosti, ze světa a od ďábla. Bůh nepokouší člověka; dopouští pouze, aby byl pokoušen od svého vlastního těla, světa a ďábla. Ďábel není původcem všech pokušení, jak se mnohdy nesprávně myslí, leda nepřímou, pokud je původcem prvního hříchu a následkem toho také všech hříchů, které po něm následovaly. Ďábel nemůže nutit k hříchu; pokouší neboli svádí k hříchu tím, že představuje hříšný předmět tak, aby v něm člověk našel zalíbení, a ponouká člověka, aby se pro něj rozhodl.

Hlavní zásada v otázce pokušení je: *Pocítovat, zakoušet pokušení není hřích, nýbrž souhlasit s ním.* Nikoliv pocit, nýbrž souhlas s pocitem a zalíbení v něm. Jestliže člověk je pokoušen, jestliže se bouří jeho tělo, vřou vášně, nemůže necítit tyto vzněty pokušení; může však s nimi nesouhlasit a jim odporovat.

V pochodu pokušení mohli bychom rozlišovat trojí fázi: Předně vzdálený popud, lákání, navádění, našeptávání, které se jeví jako pouhá představa zla, které je člověku představeno obrazotvorností a rozumem. Zde není žádného hříchu, protože tu není zúčastněna vůle.

Druhá fáze se jeví jako nedobrovolné potěšení, které vzniká ve smyslové žádosti z představy obraznosti a rozumu. Čím delší bývá lákání, tím snáze se dostaví potěšení, jistý příjemný pocit, který je jakoby předchutí budoucího hříchu. Tyto pocity a vzněty jsou nedobrovolné, a proto je nelze řadit mezi hříchy. Teprve až zasáhne vůle, která dá souhlas, můžeme mluvit o hříchu.

A to je třetí fáze pokušení, kdy totiž potěšení pro souhlas vůle přechází v hřích. Rozum poznal, že lákání vede k hříchu. Zároveň pochopil, že vznikající potěšení bude hříchem, jakmile se mu dostane souhlasu vůle. Nyní musí zasáhnout vůle.

Postaví-li se proti lákání a z něho vznikajícímu potěšení odmítavě, nelze mluvit o hříchu. Dá-li však člověk souhlas a pokračuje v tom, co pokušení zahájilo, dopouští se hříchu.²⁴

Pokušení je pro duši to, co je fyzické nebezpečí pro život člověka. Není pochyby, že není dovoleno vrhat se v nebezpečí života bez dostatečně velké příčiny. A stejně, ano, mnohem méně je dovoleno nerozvázně si vyvolávat pokušení nebo vydávat se v nebezpečí hříchu bez dostatečně vážného důvodu. Nadpřirozený život duše je příliš vzácný, než aby mohl člověk nerozvázně vydávat v nebezpečí jeho existenci. Nejedná-li však nerozvázně, nemůže-li se pokušení vyhnout, nelze-li mu jíti mimo nebezpečí hříchu, může pevně doufat v pomoc Boha, jenž pomáhá těm, kdo jednají rozumně, opatrně a prosí o jeho pomoc.²⁵

Jako před hadem utíkej před hříchem a před pokušením. V útěku je spása. Není jistě každý útěk čestný a není každý útěk užitečný; ale útěk před hříchem zachová člověku čest a přinese mu nesmírný užitek. A čím bude tento útěk vytrvalejší, tím snáze dojdeme cíle, protože útěk před hříchem znamená vždy nový krok na cestě k cíli, k Bohu.

²⁴ Cf. Merkelbach, Summa theol. moral. I., Parisii 1931, p. 393.

²⁵ Lékař na příklad jistě může vykonávat všechny povinnosti svého povolání, i když ví, že bude pociťovat těžká pokušení. Podobně má-li kdo povinnost čísti některé knihy, které mohou působit pokušení, může konat, k čemu je povinen, jen když se poctivě snaží, aby zamezil možnost souhlasu s pokušením.

VII.

POVAHA CTNOSTI A JEJÍ VÝZNAM V MRAVNÍM ŽIVOTĚ

Tak jako hřích, stane-li se častým opakováním zvykem, promění se v neřest a člověk nabude zběhlosti v páchání nějakého zla, tak také konání dobra jistého druhu, je-li často opakováno, vytvoří v duši zběhlost, kterou nazýváme ctností. Sv. Tomáš vymezuje pak úkol ctnosti takto: „Ctnost působí tři věci: odvrací od zlého, činí dobro a působí, aby bylo dobro konáno a připravuje k nejlepšímu.“¹ Tím je řečeno mnoho, ne-li vše, co může být řečeno o ctnosti. Ctnost vytváří v duši návyk v dobrém, a tím zároveň odvrací od zlého. Předmětem ctnosti je dobro, a proto ctnostný nejen sám koná dobro, nýbrž usiluje, aby i jiní je konali. A pravíme-li, že ctnost připravuje k nejlepšímu, chceme říci, že působí v člověku snadnost v konání dobra. Nejlepší pro člověka je činnost, a to činnost dobrá, která odpovídá požadavkům rozumu. Nuže, ctnost připravuje k činnosti a ten, kdo je připraven, vykonává svůj úkol snadno a s jistou lehkostí.² Tím nabývá činnost člověka zcela zvláštní svěžesti, takže Plato nazýval ctnost zdravím a krásou duše.³ A poněvadž zdraví a krása jsou hodnoty, které člověk nemůže nemilovat, souhlasíme s Ciceronem, když velebí ctnost a píše: „Nic není láskyhodnějšího než ctnost; nic, co by více nabádalo k milování“.⁴ Je sice pravda, že dokonale rozumí ctnostnému jen ctnostný pro duchovní sourodost, ale ani člověk oddaný neřesti se neubrání pocitu čehosi velkého před tváří pravé ctnosti. Ctnost náleží v oblast

¹ Comment. in Math. c. V. n. 2.

² Sv. Tomáš tu má na mysli Aristotelovu definici ctnosti (Phys. I. 7. c. 3.): „Ctnost je příprava dokonalého k nejlepšímu.“ Slovem dokonalý rozumí mohutnost úplnou, dokonalou, jako je rozum nebo vůle; nejlepším pak myslí činnost. Ctnost je proto habituální dispozicí k činnosti, která odpovídá příslušné mohutnosti. Velmi výstižně popisuje sv. Tomáš pojem ctnosti v Quaest. disp. de Virt. q. 1. a. 1.: „Ctnost podle svého jména znamená doplněk mohutnosti, pročez se nazývá také *silou* (*vis* — *virtus*), pokud nějaká věc, pomocí doplněné mohutnosti, kterou má, může následovat její nutkání nebo pohyb; ctnost totiž podle svého jména označuje dokonalost moci“.

³ Stát, IV. 18.

⁴ Laelius, De amicitia, VIII. 28.

duchovní, ale její moc je tak velká, že se jí neubrání ani člověk oddaný hmotě, má-li v sobě jen kousek lidské důstojnosti. A nestrhne-li ho k úsilí jí dosáhnouti, přinutí ho alespoň k obdivu.

I. POJEM A ÚKOL CTNOSTI

Psychologicky je pojem ctnosti totožný s pojmem zběhlosti v nějaké činnosti. Staří chápali často ctnost jako sílu, zdatnost, mužnost. Proto Římané mají pro pojem ctnosti slovo *virtus*, které svým kořenem ukazuje na pevný, mužný charakter nositele této vlastnosti. To je zřejmě jednostranné pojetí dokonalosti lidské osobnosti, která se nemůže omezovat na pouhou sílu, odvahu a podobné hodnoty. Stejně jednostranný byl Sokratův pojem ctnosti jakožto praktické moudrosti, která řídí všechny lidské skutky. Bez této praktické moudrosti by sice nebylo žádné opravdové ctnosti, ale z toho neplyne, že bychom měli pojem ctnosti ztotožňovat s pojmem praktické moudrosti.

1. CTNOST S HLEDISKA PSYCHOLOGICKÉHO

Naše pojetí ctnosti je mnohem širší. Vycházíme z pojmu zběhlosti. Člověk může být zběhlý v mnohých věcech, dobrých i zlých. Zběhlost se vždy týká nějaké činnosti, ať hmotné nebo duchovní. Pravíme o někom, že je zběhlý v myšlení nebo ve svém řemesle, v konání dobrých skutků nebo v krádeži. Zběhlost je jistý způsob, kterým se věc má vzhledem k své přirozenosti a následkem toho vzhledem k cíli. Tento způsob je něco trvalého, a proto člověk je zvyklý jednat podle tohoto způsobu, který jen nesnadno ztrácí. Zběhlost je proto něco zcela jiného než pouhá dispoice, která se teprve může stát zběhlostí, jestliže ji člověk vědomě pěstuje.

Ctnost je zběhlost v konání nějakého dobra. Je-li to dobro, které má charakter morální, mluvíme o ctnostech mravních. Rozumové ctnosti jako moudrost, umění nejsou ctnostmi v plném významu slova, protože zdokonalují pouze rozum, nikoliv vůli. Člověk však se nazývá dobrým teprve tehdy, když jeho vůle je náležitě zdokonalena. Moudrost sama ještě nečiní člověka dobrým, nýbrž skutek, který moudrost poznala jako dobrý a vůle se k němu rozhodla a jej uskutečnila.

Ctnost jakožto zběhlost v konání dobrého je něco trvalého. Vykoná-li někdy člověk skutek jistého druhu, nemusí to znamenat, že má v tomto ohledu zběhlost. Pomůže-li někdo druhé-

mu, jehož vidí v nouzi, je to jistě dobrý skutek, ale nemusí tu být ještě pevná ctnost bliženské lásky. Ctnost je vlastnost trvalá, kterou nelze tak snadno ztratit. Tvoří jaksi druhou přirozenost člověka, a proto skutky, jež vycházejí z pevné ctnosti, stávají se člověku snadnými a působí potěšení. Dokud se člověk cvičí ve ctnosti, zakouší mnoho obtíží; jakmile však dosáhne pevné ctnosti, stávají se její úkony radostí a potěšením. Tak jako ten, kdo překonal všechny obtíže, jež s sebou nese učení hře na hudební nástroj, těší se nakonec svým uměním, tak člověk, jenž ve své duši vypěstoval pevné ctnosti, raduje se z jejich plodů, jež zrají rychle v žáru lidské horlivosti.

Ctnost zdokonaluje mohutnosti duše. Je to jistá kvalita, která uschopňuje mohutnost jednat snadno a hbitě. Lidská duše nepůsobí přímo sama, nýbrž prostřednictvím svých mohutností. Tyto mohutnosti však jsou tím více schopny činnosti, čím více jsou vycvičeny, čím hlouběji jsou v nich zakořeněny ctnosti nebo zběhlosti vůbec. Rozum jako mohutnost duše sám by mnoho neznamenal pro člověka, kdyby nebyl vyzdoben rozumovými ctnostmi jako moudrosti, uměním atd. A stejně vůle a ostatní mohutnosti duše by byly málo činné k prospěchu člověka, kdyby v nich nebylo ctností spravedlnosti, mírnosti, statečnosti a všech ostatních.

Mohutnosti duše jsou tedy nositeli ctností a ctnosti dávají mohutnostem duše možnost největšího rozvoje k prospěchu člověka. Zdůrazňuji tato poslední slova, že totiž činnost, kterou ctnost usnadňuje mohutnosti, je k prospěchu člověka. Ctnost není jen jakousi dresurou, pomocí níž můžeme i u zvířete dosíci jistých kladných výsledků. Sv. Tomáš praví, že úkon ctnosti není nic jiného než dobré užívání svobodné vůle.⁵ Tím je řečeno, že člověk sám dává smysl, cíl úkonu ctnosti, ve které se vycvičil a která mu nyní působí radost. Jeho rozum je schopen vésti k cíli, který si sám určí, a vůle je schopna svobodně se rozhodovat. A proto úkony ctnosti jsou úkony dokonale svobodné. A jsou to také úkony odpovídající lidské důstojnosti, neboť jsou *dobrým* užíváním svrchovaných mohutností člověka, rozumu a vůle, jak se projevují ve svobodném rozhodování.

2. VZNIK A RŮST CTNOSTI

Ctnost jakožto zběhlost v dobrém je zcela nepochybné obohacení člověka, přináší zdokonalení té či oné mohutnosti duše. Člověk se ctnostným nerodí, nýbrž se ctnostným stává. Je sice

⁵ Theol. summa, I. II. q. 55. a. 1. ad 2.

pravda, že někteří lidé mají od přirozenosti sklon k jisté činnosti, k určitým ctnostem, ale sklon, dispozice není ještě ctností. Právě tak nelze nazvat ctnostným člověka, který tu a tam vykoná nějaký skutek dobrý. Úkony, které předcházejí ctnost, praví sv. Tomáš, jsou sice ctnostné vzhledem k tomu, co se koná, pokud totiž člověk koná skutky statečné a spravedlivé, nikoliv však vzhledem ke způsobu konání, neboť před získáním zběhlosti ctnosti nekoná člověk skutky ctnosti tím způsobem, jakým je koná ctnostný, totiž ochotně bez váhání a radostně bez obtíže. Tyto náhodné dobré skutky, prýstící obyčejně z jistých sklonů k té či oné ctnosti, jsou ještě daleko od pravé ctnosti.⁶

Zajisté, sklony mají velkou důležitost pro člověka v jeho výchově, jistě snáze si získá ctnost bliženské lásky, kdo je od přirozenosti dobrého, soucitného srdce, ale k získání skutečné ctnosti je vždy třeba větší nebo menší práce podle toho, jaký odpor klade přirozenost. Tak jako není žádné neřesti od přirozenosti, tak není žádné ctnosti od přirozenosti. Jak jedna, tak druhá byla získána opakováním úkonů. Nikdo se nezrodil opilcem a nikdo se nezrodil s hlubokou pokorou v srdci. Jak jeden, tak druhý dospěli k těmto vlastnostem opakováním úkonů, které je vtiskly do duše a učinily je vlastnostmi stálými, jež nazýváme zběhlostmi.

Přirozená ctnost vzniká opakováním úkonů téhož druhu, nadpřirozená ctnost je vlita Bohem. Obě pak jsou schopny vzrůstu. A růst předpokládá zase opakování úkonů, jež jsou vlastní té neb oné ctnosti.

Tento vzrůst ctnosti může být jak do šířky, tak do hloubky.

Mluvíme o extensivním vzrůstu ctnosti — do šířky — jestliže tatáž ctnost zasahuje nové předměty, vztahuje se na lidi a věci, na něž se dříve nevztahovala. Tak na příklad ctnost víry roste do šířky, poznává-li člověk nové pravdy zjevené, nová hlediska theologická, kterých dříve neznal. A mluvíme o intenzivním vzrůstu ctnosti — do hloubky — jestliže ctnost činí člověka schopnějším ve vykonávání skutků, k nimž ctnost vede. V tom případě ctnost hlouběji proniká do duše, pevněji se zakořeňuje v duši, a proto intenzivní ctnost nejen činí své úkony snadnými, nýbrž také těžko ji ztrácíme. Přešla v samu přirozenost člověka, do duše i těla. Rozhodne-li se na příklad někdo časně vstávat, cítí na počátku jisté obtíže. Vytrvá-li, stane se mu časně vstávání

⁶ De virtut. in con. q. 1. a. 9. Srovnej také Theol. summa, I. II. ot. 51. čl. 1. Sv. Tomáš tu mluví o *habitus secundum inchoationem*, což je totéž jako dispozice, sklon, a hledá jeho příčinu v tělesné soustavě člověka. Moderní psychologie nemluví jinak. A zkušenost nám ukazuje každým krokem, jak těsné jsou často vztahy mezi tělem a morálními hodnotami člověka.

věcí samozřejmou, snadnou. Hodina vstávání přejde takřka v jeho přirozenost. A podobně je tomu se všemi zběhlostmi; v kterémkoliv odvětví lidské činnosti je možno dosíci této snadnosti, jestliže zběhlost pronikne hluboko do celé mentality člověka a zdokonalí příslušnou mohutnost duše.

Stejně však jako opakováním úkonů roste ctnost získaná, zanedbáváním těchto úkonů se zmenšuje, až se nakonec třebaš úplně ztratí. Dokud člověk dává almužnu, roste jeho ctnost dobročinnosti. Jakmile však zavře svou ruku, třebaže by ji nemusel zavřít, ztrácí se pozvolna z duše tato ctnost, až třebaš úplně zanikne. Podobně jako se zmenšuje ctnost, jestliže člověk ustává od jejích skutků, zmenšuje se skutky opačnými. Měl-li kdo ctnost spravedlnosti, pozvolna však se dal přemluvit k podvodu, nemusí jediným skutkem ztratit tuto ctnost; jestliže však pokračuje ve skutcích proti spravedlnosti, nebude dlouho jeho majetkem. Tak je tomu s přirozenými ctnostmi získanými. Ctnosti nadpřirozené jsou vlitý Bohem s posvěcující milostí a ztrácejí se jen tehdy, když člověk hříchem ztratí milost spojení s Bohem.

3. VLASTNOSTI CTNOSTÍ

Mravouka vypočítává čtyři vlastnosti ctností. Předně pravá ctnost zachovává zlatou střední cestu mezi dvěma krajnostmi. Za druhé ctnosti jsou mezi sebou vzájemně spojitě. Za třetí ctnosti samy v sobě jsou nestejně. A konečně čtvrtá vlastnost určuje způsob trvání ctnosti po tomto životě. Je třeba všimnouti si poněkud každé z těchto vlastností, zvláště pak první.

Střed ctnosti bývá totiž velmi často prakticky zaměňován s prostředností, a proto zdůrazňují tuto vlastnost zvláště ti, kdo touží po ctnosti pohodlné. Zlatý střed jakožto vlastnost ctnosti je však něco zcela jiného než prostřednost v myšlení a v životě. Pravíme-li, že pravá ctnost se drží středu, chceme tím říci, že se řídí mírou, kterou jí rozum stanovil, a zůstává uprostřed mezi dvěma výstřelky, nedostatku a upřílišení. To je její vlastní látka. A tu určuje mravním ctnostem rozum pomocí ctnosti opatrnosti, která má za úkol vésti všechny mravní ctnosti, pečovat o to, aby zůstávaly ve středu stanoveném rozumem, a nevybočovaly ani nalevo nedostatkem, ani napravo upřílišováním.⁷ Jako v celém mravním životě člověka, tak zvláště v úkonech ctnosti má rozum

⁷ „Mravní ctnost má svou dobrotu z pravidla rozumu“, praví sv. Tomáš, I. II. q. 64. a. 1.

velmi podstatný úkol. Jen onen úkon ctnosti je správný, je na střední cestě, který se drží přesně směrnic, naznačených rozumem. Mohli bychom tedy zlatý střed ctnosti označit jako onu vlastnost ctnosti, která působí, že ctnost pod vedením rozumu jde za svým předmětem a usiluje ho dosíci tím způsobem a v té míře, jak jí rozum diktuje. V každém konkrétním případě má rozum určit mravním ctnostem, co je správné, co odpovídá osobě, místu, době, a proto je třeba to vykonat, a co neodpovídá všem těmto požadavkům, a proto je třeba to zanechat jako nedostatečné nebo upřílišené. — Má-li člověk žít, musí nutně jíst. Jestliže bude jíst příliš mnoho, bude hřešit nestřídmostí. Bude-li jíst příliš málo, bude si škodit na zdraví a jeho přílišné umrtvování bude hříchem proti pátému přikázání. Úkolem rozumu je naléztí pravý střed a určit v daném případě, jaký způsob jednání je správný. Řídí-li se člověk podle tohoto určení rozumu, jedná ctnostně, drží se zlaté střední cesty, která nemá naprosto nic společného s prostředností, neboť rozum křesťana, osvětlený vírou, vede člověka vždy k maximu činnosti; co stahuje dolů a vede k prostřednosti, k minimu, je zkažená přirozenost, pohodlnost a egoismus, prchající před obětí.

Otázka střední cesty má význam hlavně u ctností mravních. Božské ctnosti samy v sobě se strany předmětu neznají středu, protože nikdy nemůžeme Boha dosti milovat, nikdy nemůžeme v něho příliš věřit a doufat. S naší strany ovšem i tyto ctnosti mají jakousi střední cestu. I ony musejí býti vedeny opatrností, tedy rozumem. Jistě by nejednal dobře, kdo by se chtěl věnovat úvaze o božských pravdách, k nimž by ho zvala láska k Bohu, v době, která musí býti věnována na příklad stavovským povinnostem.

Spojitosť ctností mezi sebou je další jejich vlastnost. Tato vlastnost náleží ctnostem mravním, a to dokonalým. O ctnostech božských nelze říci, že jsou nutně spojité, protože člověk, jenž ztratil hříchem milost, ztratil také lásku k Bohu, mohl si však uchovat víru a naději.⁸

Mravní ctnosti jsou tak spojité, že když má člověk dokonalým způsobem jednu z nich, má také všechny ostatní. A naopak, je-li člověk ovládan jen jedinou neřestí, která se přičí některé mravní ctnosti, nemá žádnou z nich dokonale. Tyto mravní ctnosti získané se spojují v opatrnosti. Bez opatrnosti není žádné doko-

⁸ Tridentický sněm definoval, že víra se nutně neztrácí, ztrácí-li se hříchem láska, a že víra, která zůstává po ztrátě lásky, je pravá víra. Denz. 838. Tato víra je ovšem mrtvá, protože láska, která byla jejím životem, byla ztracena.

nalé ctnosti a naopak, bez ctností není opravdové opatrnosti. To plyne z úkolu opatrnosti vzhledem ke středu, jenž musí být zachován v každé ctnosti. Rozum řídí činnost člověka opatrností. Dá-li se člověk vésti touto ctností, stane se jeho činnost vyrovnaná, půjde vždy a všude střední cestou, zkrátka bude ctnostná. A naopak, schází-li tato ctnost opatrnosti, která v sobě spojuje všechny ostatní ctnosti, nemá člověk žádné dokonalé ctnosti. Nepravím, že nevykoná nikdy dobrý skutek; může býti nakloněn k dobročinnosti, soucitnosti, spravedlnosti, ale to jsou pouhé dispoice, kterými se dá vésti podle záliby nebo nálady, nejsou to však pevné ctnosti, jimiž je člověk uschopněn jednat vždy a za všech okolností, jak káže správně usměrněný rozum.

Tak vidíme, že mravní ctnosti nemohou býti bez opatrnosti a opatrnost nemůže být bez mravních ctností. Má-li člověk jen jednu dokonalou ctnost, jedná zřejmě podle návodu opatrnosti. Má tedy všechny, protože opatrnost radí ke všem. Nepravíme ovšem, že má všechny stejně dokonale. Má-li však jen jednu neřest, odporující některé ctnosti, nemůže se už nazývat opatrným, a proto nemá vlastně žádnou ctnost dokonale. Tak učí po Aristotelovi většina moralistů se sv. Tomášem v čele.⁹

Nerovnost je třetí vlastnost ctností. Mezi ctnostmi je jistá hierarchie. Nejsou všechny stejně vznešené a ani tytéž ctnosti nejsou vždy ve stejném stupni. Předmět, kterým se ctnost zabývá, určuje její vznešenost a intenzita její stupeň. Božské ctnosti svým předmětem, jímž je Bůh, předčí všechny ostatní. A mezi nimi je opět nerovnost, neboť láska je z nich největší, jak svědčí sv. Pavel (I. Kor. XIII. 13.). Po ctnostech božských přicházejí ctnosti rozumové, mezi nimiž nejvyšší místo zaujímá moudrost. Tato povýšenost ctností rozumových nad ctnosti mravní je zase se strany předmětu, protože předmět rozumu je vznešenější než předmět žádosti, a ctnosti rozumové, které zdokonalují rozum, jsou jednoduše vznešenější než ctnosti mravní. Jestliže však posuzujeme ctnost ve vztahu ke skutku, pak ctnosti mravní, které zdokonalují žádostivou stránku člověka, jeho vůli, která hýbe

⁹ Arist. Ethic. lib. VI. cap. ult. Sv. Tomáš, I. II. q. 65. a. 1. — Jistě pozoruhodná je poznámka sv. Tomáše ve zmíněném článku k 1., kde praví: „Je třeba, aby se člověk zároveň cvičil v látkách všech mravních ctností. Jestliže se pak ve všech cvičí dobrým jednáním, nabude zběhlostí všech mravních ctností. Jestliže se však cvičí dobrým jednáním v jedné látce, ne však v jiné, třeba dobře se maje vůči hněvům, ne však vůči dychtivostem, nabude sice nějaké zběhlosti v krocení hněvů, ale ta nebude mít rázu ctnosti pro nedostatek opatrnosti, která je porušena vůči dychtivostem.“ Z toho je patrné, že je třeba velmi opatrně zacházet s tak zvaným partikulárním zpytováním svědomí.

ostatní mohutnosti k činu, jsou vznešenější.¹⁰ Na třech místech jsou ctnosti mravní. Mezi nimi zaujímá první místo opatrnost, která vede všechny ostatní ctnosti. Je to ctnost mravní a rozumová zároveň, a proto zdokonaluje také rozum. Po ní následuje spravedlnost se všemi ctnostmi přidruženými, pak statečnost a nakonec mírnost.

Stejně můžeme mluvit o nerovnosti, uvažujeme-li, jak se ctnost jeví u různých lidí. Jistě táž ctnost u různých lidí dosahuje různého stupně. Ale i u téhož člověka můžeme pozorovat, jak v různých dobách mají některé ctnosti odlišný stupeň, neboť, jak jsme řekli, ctnosti mohou vzrůstat opakováním úkonů, a mohou se také zmenšovat. Mimo to je také věcí zkušenosti, že každý člověk, který pečuje o ctnost, vyniká pravidelně v některé ctnosti, k níž má třeba větší přirozený sklon, nebo jeho životní postavení vyvolalo u něho k veliké intenzitě právě tu neb onu ctnost, které zvláště potřeboval.

Stran *trvání mravních ctností po tomto životě* praví sv. Tomáš, že musíme rozlišovat mezi jejich látkou a mezi tím, jak působí na utváření celého člověka. V nebi nebude pro ně látky, kterou mají zde, protože nebude bouřících se vášní, které by ovládaly, ale v tom, co je tvarové (formální ve ctnostech), zůstanou v blažených po tomto životě zcela dokonale, pokud rozum každého bude zcela správný v tom, co mu náleží podle onoho stavu, a žádostivá síla se bude pohybovat jen podle řádu rozumu v tom, co náleží onomu stavu. Pročež Augustin praví, že opatrnost tam bude bez jakéhokoliv nebezpečí omylu, statečnost bez obtíží snášení zla, mírnost bez odporování rozkošnictví . . . O spravedlnosti pak je jasno, jaký tam bude mítí úkol, totiž býti poddán Bohu, vždyť také v tomto životě náleží spravedlnosti býti poddán vyššímu.¹¹

4. TŘÍDĚNÍ CTNOSTÍ

Katolická mravouka rozlišuje různé druhy ctností. Hledíme-li na ctnosti se stanoviska mohutností, které zdokonalují, mluvíme o ctnostech *rozumových* a *mravních*. Sledujeme-li cíl, k němuž vedou, máme ctnosti *přirozené* a *nadpřirozené*. Ctnosti přirozené

¹⁰ Theol. summa, I. II. q. 66. a. 3.

¹¹ Theol. summa, I. II. q. 67. a. 1. Z božských ctností zůstává v budoucím životě jen láska, neboť víra nemá více místa tam, kde je vidění věci, a naděje nemá smyslu, když bude dosaženo v plné míře to, co bylo zde na zemi jejím předmětem.

se nazývají také *získanými*, pokud jejich příčinou jsou přirozené síly lidské; nadpřirozené jsou dány Bohem, jsou vlité s milostí posvěcující. S hlediska látky předmětu, kterým se zabývají, máme ctnosti *bádavé a činorodé, božské a mravní*. Ctnosti božské jsou vždy zároveň vlité, ctnosti mravní mohou býti jak vlité, tak získané. Mravní ctnosti se rozlišují na *základní a přidružené*.

Nejdůležitější pro nás je rozdělení ctností na získané a vlité. Sdružíme proto všechny ctnosti do těchto dvou tříd a pojednáme krátce o každé z nich a o jejich vzájemném poměru.

II. CTNOSTI ZÍSKANÉ NEBOLI PŘIROZENÉ

Získané ctnosti jsou ty, jichž dosažení je v přirozených silách člověka. Jsou to přirozené zběhlosti po stránce nějaké činnosti rozumové nebo mravní, nabyté opakováním týchž úkonů. Cvičí-li se někdo ve hře na hudební nástroj, dosáhne zběhlosti, kterou nazýváme uměním. A cvičí-li se kdo v trpělivosti k druhým, dosáhne přirozené mravní ctnosti. Tyto ctnosti s hlediska přirozeného mohou být značně dokonalé a jejich souhrn je s to vytvořit krásný charakter přirozeného člověka; jsou však nedostatečné pro křesťana. Pravá ctnost musí činit dobrým jak toho, kdo ji má, tak jeho skutek. Přirozená ctnost však nečiní člověka jednoduše dobrým. Nepřistoupí-li k přirozené ctnosti také ctnost vlitá, která způsobí, že skutky člověka dostanou vztah k jeho nadpřirozenému cíli, může být jeho život vzácný před očima lidí, nikoliv však před očima Božíma. S tohoto hlediska jsou získané ctnosti vždy nedokonalé, třebaže s hlediska psychologického jakožto zběhlosti duše nabyté dlouhým cvikem, mohou býti velmi dokonalé.

Získané ctnosti mohou zdokonalovat rozum, a pak mluvíme o ctnostech rozumových, nebo zdokonalují vůli a celou oblast žádostivou, a pak mluvíme o ctnostech mravních.

1. ZÍSKANÉ CTNOSTI ROZUMOVÉ

Rozumové ctnosti jsou jistě nejméně dokonalé s hlediska činnosti, protože ve skutečnosti dávají pouze možnost činnosti, ukazují, jak možno dobře jednat, vůli však nechávají nedotčenu. Nečiní člověka mravně dobrým. Zdokonalují člověka jen vzhledem k poznání pravdy, ale poznání samo nestačí k vykonání skutku. Víme dobře, že mnozí mají přímo nadbytek dobrých poznatků, a přece nemají odvalu vykonati to, co jim ukazuje rozum

jako dobré. Právě proto si nařikal básník: *Video meliora proboque, deteriora sequor.*¹² Je-li vůle slabá, nemá-li pevných ctností, málo pomůže dobře vypěstovaný rozum.

Obyčejně se vypočítává pět rozumových ctností: rozumění, vědění, moudrost, opatrnost a umění. Z nich nejdůležitější je opatrnost, která je ve své podstatě ctností rozumovou, protože sídlí v rozumu a zdokonaluje rozum vzhledem k činnosti; podle své látky je však také ctností mravní, protože má za úkol řídit všechny úkony mravních ctností k jejich cíli a ukazuje jim pravý střed ctnosti. Opatrnost je nejdůležitější ctností, bez ní není žádná pravé ctnosti, je vůdkyní všech. Zanedbává-li ji kdo, zanedbává všechny ctnosti a uvádí v nebezpečí celý svůj mravní život.

2. ZÍSKANÉ CTNOSTI MRAVNÍ

Ctnosti mravní zdokonalují člověka vzhledem k činům, které vedou k poslednímu cíli. Mravní ctnosti získané vedou k přirozenému cíli člověka, jenž nepřesahuje jeho přirozené možnosti. Jde-li o cíl nadpřirozený, je třeba mravních ctností nadpřirozených, které zjednájí člověku náležitý poměr mezi skutkem a jeho nadpřirozeným cílem. Mravní ctnosti získané jsou zběhlosti, které uzpůsobují žádostivou stránku člověka a činí ji schopnou následovat rozhodnutí rozumu. Kdežto ctnosti rozumové dávají pouze schopnost dobře jednat, dává mravní ctnost i samo užívání dobrého skutku, neboť mravní ctnost je zběhlost v konání dobra v žádostivé stránce duše, která je příčinou skutku. O těchto mravních ctnostech získaných především platí vše, co bylo řečeno o vzniku ctnosti a jejím vzrůstu. Jsou naprosto nutné pro člověka, neboť bez nich je člověk slabý a vrtkavý v konání dobra.

Všechny mravní ctnosti lze uvést na čtyři základní: opatrnost, spravedlnost, statečnost a mírnost. Každá z těchto čtyř ctností je jakoby hlavou celé řady jiných ctností přidružených, které se týkají druhotných úkonů a které nemají veškeru sílu hlavní ctnosti. V každém druhu ctnosti je totiž jistá obtíž, kterou musí zdolávat hlavní ctnost — tak úkolem opatrnosti je přikazovat konání dobra, spravedlnost dává každému přesně to, co mu náleží, statečnost činí pevným proti nebezpečím smrti a mírnost ovládá potěšení z doteku. Menší obtíže pak náležejí ctnostem přidruženým, které nedosahují veškeré síly hlavních ctností. Proto pravíme, že ten, kdo má v dokonalé míře hlavní ctnosti, má také ctnosti jim přidružené — kdo má opatrnost, má jistě

¹² Vidím, co je lepší, a schvaluji to, a přece jdu za tím, co je horší.

také schopnost radit, kdo je statečný, bude také trpělivý, a kdo je všestranně spravedlivý k lidem, bude také v dobrém poměru k Bohu ctností nábožnosti, která je výrazem spravedlnosti člověka vůči Bohu.¹³

III. CTNOSTI VLITÉ

Pro křesťana, jenž sleduje nadpřirozený cíl, nestačí ctnosti čistě lidské, získané pouhou lidskou prací, úporným cvikem. Ty stačí člověku, jenž touží býti pouze dokonalým člověkem. Křesťan chce býti dokonalým dítětem Božím. Potřebuje proto nadpřirozených ctností, které by mu umožnily jednat, jak se vyžaduje od dítěte Božího.

Mezi cílem, k němuž je určen skutek, a skutkem samým musí býti náležitý poměr. Cíl křesťana spočívá v účasti na samém životě Božím, jehož se mu dostává v milosti již zde na zemi způsobem nedokonalým, zahaleným, v celé plnosti se mu ho má dostat na věčnosti. Aby člověk mohl spěti svými skutky k tomuto cíli, musí býti jeho lidská přirozenost pozvednuta. To činí posvěcující milost vzhledem k bytnosti duše, vlité ctnosti pak vzhledem k jejím mohutnostem.¹⁴

1. POJEM VLITÉ CTNOSTI A JEJÍ VZTAH K CTNOSTI ZÍSKANÉ

Byli kdysi jednotliví theologové (na př. Scotus), kteří popírali existenci vlitých ctností mravních. Dnes je v katolické theologii naprostá jednota v této otázce. Katechismus tridentského sněmu, jehož autorita je jistě velmi závažná, praví: Posvěcující milosti je přidán vznešený doprovod všech ctností, které Bůh s milostí vlévá do duše.¹⁵

¹³ Z toho plyne správnost tvrzení sv. Tomáše, že „pouze vlité ctnosti jsou dokonalé a jednoduše zvané ctnosti, protože člověka dobře pořádají k poslednímu cíli jednoduše. Jiné však ctnosti, totiž získané, jsou ctnosti zčásti, ne však jednoduše, zařizují totiž člověka dobře vzhledem k poslednímu cíli v nějakém rodu, ne však vzhledem k poslednímu cíli jednoduše. I. II. q. 65. a. 2. Pak chápeme, že může existovat člověk, který má na příklad ctnost spravedlnosti k lidem, získanou podle laické morálky, nemá však poměru spravedlnosti k Bohu, v něhož nevěří. Jeho ctnost spravedlnosti nemůže býti dokonalá, protože jí schází vztah k Bohu, vyjádřený nábožností, jež dává Bohu, pokud může, co mu náleží.

¹⁴ Srov. Theol. summa, I. II. q. 109. a. 5. S hlediska dogmatického viz o této otázce mou věrouku, svazek IV., hlavně kapitolu 7.

¹⁵ Pars II. de sacram. bapt. c. 2. q. 39.

Analogie, existující mezi řádem přirozeným a nadpřirozeným, vyžaduje těchto ctností. K činnosti je třeba nejen duše, nýbrž i jejích mohutností. Duše nepůsobí sama; vidí okem, chápe rozumem, chce vůlí. Posvěcující milost, která pozvedá člověka do řádu Božího, je jakoby duší naší duše. Nepůsobí rovněž sama, nýbrž prostřednictvím nadpřirozených mohutností, jimiž jsou vlité ctnosti. Proto Bůh vlévá do duše vedle posvěcující milosti také nadpřirozené zběhlosti, která dávájí člověku možnost jednat tak, aby svou činností tíhl k poslednímu cíli a svými skutky ho také dosáhl.

Není snadné vymezit přesně *povahu* nadpřirozených ctností. Tak jako se vymyká dokonalému poznání lidskému a přesné klasifikaci každé nadpřirozené jsoucno, tak se nám vymyká i nadpřirozená ctnost. Kdo může říci, že ví zcela jasně, co je Bůh? Do jaké kategorie bychom jej zařadili? — A stejně je tomu, chceme-li mluvit o jakémkoliv nadpřirozeném jsoucnu, které je účastí v samém božství. Veškeré naše poznání nadpřirozeného řádu je pouze analogické. Když jsme řekli, že milost, účast v Božím životě, pozvedá duši do řádu nadpřirozeného, pravíme, že vlité ctnosti pozvedají k božské činnosti mohutnosti duše, abychom byli schopni takovouto činností zasáhnout nadpřirozený cíl. Vlité ctnosti mají proto ráz nadpřirozených mohutností a zběhlostí zároveň. Nejsou pouhými mohutnostmi a nejsou pouhými zběhlostmi; mají něco z pojmu mohutnosti a něco z pojmu zběhlosti.

Vlité ctnosti dávají člověku schopnost jednat nadpřirozeně, a tím vynikají nad zběhlost a shodují se spíše s mohutnostmi. Mimo to vlité ctnosti nedávají člověku onu snadnost v konání dobra jako získané ctnosti, což náleží k pojmu zběhlosti. Přinášejí sice vnitřní sklon k dobru, ale ten prakticky nestačí, jestliže k němu nepřistoupí také vnější sklon, jehož úkolem je odstranění překážek. Zkušenost ukazuje, že hříšník, jenž byl navyklý neřesti, necítí po svém obrácení mnohem větší snadnost v konání dobra než předtím, třebaže vlitím milosti mu byly vlitý také nadpřirozené ctnosti.

Jsou však mnohé jiné vlastnosti vlitých ctností, které nás opravňují řadit je mezi zběhlosti nadpřirozeného řádu, analogické se zběhlostmi přirozenými. Jako jiné zběhlosti jsou v mohutnostech duše, které pozvedají a v nichž a skrze něž působí nadpřirozeným způsobem, člověk jich užívá kdykoliv chce, mohou se zvětšovat nebo zmenšovat. A to jsou vlastnosti, které nemohou náležet mohutnosti v pravém slova smyslu, nýbrž jen zběhlosti.

Takovéto nadpřirozené ctnosti měl na mysli sv. Augustin, když definoval ctnost — jako by neuznával jiné ctnosti než nad-

přirozené —: „Dobrá vlastnost myslí, pomocí níž dobře žijeme, které nikdo špatně neužívá a kterou působí Bůh v nás bez nás.“¹⁶ Nahradíme-li slovo vlastnost slovem zběhlost a tím blíže určíme, o jakou vlastnost jde, bude nám z toho všeho pochopitelná daná definice. Zběhlost má úkol učinit snadnou činnost člověka. Ctnost je zběhlost v dobrém, a proto ctnosti nemůže nikdo zneužívat — zneužitá ctnost přestává být ctností. Tato ctnost je v duši člověka a je řízena rozumem. To je řečeno ve slově vlastnost *myslí*. Proto jen ty mohutnosti mohou být předmětem ctnosti, které se účastní v rozumu člověka, které jsou pod přímým vlivem rozumu. Poslední část definice pak zdůrazňuje původ ctností, jímž je Bůh. To platí však pouze o ctnosti nadpřirozené.

Nadpřirozené vlité ctnosti nejsou jen ctnosti božské, nýbrž i mravní. Ctnosti rozumové, protože nejsou nutné k mravnímu životu člověka, nejsou vlévány Bohem; objevují se však občas jako zvláštní charismata, jako na příklad dar jazyků, o němž čteme v dějinách křesťanské svatosti. Počet vlitých ctností mravních je totožný s počtem mravních ctností získaných.

Mezi těmito dvěma druhy ctností je podstatný rozdíl. Předně ctnosti získané mají svou příčinu v člověku, vznikají cvikem, opakováním úkonů, ctnosti nadpřirozené mají svůj vznik v Bohu. Stejně odlišný je jejich cíl. Přirozené ctnosti mají vytvořit dokonalého člověka, ctnosti vlité však dokonalé dítě Boží, nesoucí obraz nebeského Otce. Třebaže jejich předmět se strany látky je stejný, není stejná pohnutka, pro kterou jednají. Zvláště však vidíme prakticky rozdíl v tom, že vlité ctnosti dávají mohoucnost dobrého skutku, nikoliv však snadnost v jeho vykonání. To je výsledkem dokonalé ctnosti získané.

A právě tato okolnost určuje vztah mezi ctnostmi získanými a vlitými. Tím, že nám Bůh vlévá nadpřirozené ctnosti, nestávají se ctnosti získané zbytečnými. Naopak, čím více chceme, aby vlité ctnosti konaly svůj úkol v životě křesťanově, tím více musejí být podporovány ctnostmi získanými.¹⁷ Vlité ctnosti dávají člověku možnost nadpřirozeně dobrého skutku. Naklání vnitřně k němu. Je však třeba odstranit vnější překážky, které brání vykonání tohoto dobrého skutku nadpřirozené ctnosti. A to je zase úkolem získané ctnosti, aby odstranila vnější překážky, to jest špatné sklony, nezřízenou žádostivost, a naučila mohutnosti

¹⁶ Cf. De lib. arb. 1. 2. cap. 19. — Tato definice se stala obecnou zvláště po výkladu, který jí dal sv. Tomáš v I. II. q. 55. a. 4. a na jiných místech.

¹⁷ Srov. Theol. summa, I. II. q. 92. a. 1. ad 1.: „Je dvojitá ctnost, totiž získaná a vlitá. K obojí pak nějak přispívá návyk skutků (opakování týchž úkonů, cvik), ale rozličně; neboť vzhledem k ctnosti získané je příčinou, ctnostivlitá pak připravuje cestu, zachovává ji a podporuje, když byla získána“.

duše jednat tak, jak káže rozum, Jen za součinnosti ctností získaných a vlitých může vzniknout v duši křesťanově dokonalý obraz nebeského Otce, k němuž jsme stvořeni a k jehož vytvoření jsme obdařeni milostí a ctnostmi.

Tak jako mají nadpřirozené ctnosti odlišnou povahu od ctností získaných, tak mají také některé odlišné vlastnosti. Vlité ctnosti rostou úměrně s milostí posvěcující, a to vždy, kdykoliv vzrůstá posvěcující milost, a ztrácejí se z duše všechny kromě víry a naděje vždy, kdykoliv člověk ztratí hříchem posvěcující milost. Hříchem ztrácí člověk lásku k Bohu. Nadpřirozené ctnosti jsou však sdruženy v lásce. A proto v té chvíli, kdy je zničen jejich základ, ztrácejí se i samy. Milost a láska vytvořily pouto mezi Bohem a člověkem a daly mu schopnost jednat tak, že jeho skutky mají nadpřirozenou hodnotu; ztratí-li se však hříchem toto pouto, ztrácí se i možnost jednat mile Bohu, která byla dána v nadpřirozených ctnostech.

2. NADPŘIROZENÝ ORGANISMUS DUŠE

Milost, vlité ctnosti božské a mravní a pak dary Ducha svatého vytvoří u křesťana nadpřirozený organismus duše, jehož je třeba, má-li být naše činnost schopna dosáhnout svého cíle v Bohu.

Božské ctnosti: víra, naděje a láska jsou jakožto nadpřirozené zběhlosti principy činnosti, která nás bezprostředně pořádá k Bohu. Právě proto se nazývají tyto ctnosti božskými, že jejich bezprostředním předmětem, příčinou a cílem je Bůh, nadpřirozený cíl člověka. Vírou poznává člověk o Bohu vše, čeho nemůže poznat pouhým rozumem. Vírou proniká v úžasná tajemství Boží, sestupuje v propast Božího života v něm samém, jakož i v jeho projevy, jež může pozorovat navenek. Z víry pak vychází naděje, která směřuje k úžasnému dobru, poznanému rozumem, pokud je toto dobro chápáno jako dosažitelné. A konečně láska, která je mocí spojivou, usiluje o sjednocení s tímto dobrem, o přetvoření v toto dobro, které je předmětem poznání víry a touhy naděje.¹⁸

Mravní ctnosti vlité, druhá složka nadpřirozeného organismu duše, pořádají člověka vzhledem k prostředkům, jejichž pomocí

¹⁸ Cf. Theol. summa, I. II. q. 62. a. 3. — Podle svědectví sv. Pavla největší z božských ctností je láska, I. Sol. V. 8., která zůstává i po tomto životě a miluje Boha ještě vroucněji než na zemi, kdežto víra a naděje přestanou; když dosáhnou svého cíle, nebude už v co věřit a v co doufat v pohledu na tvář Boží.

by dosáhl cíle. Nestačí myslet na Boha, toužit po něm, milovat ho. Je třeba také ovládat své vztahy k bližnímu, krotit nižší sklony, které jsou schopny odvádět od Boha, je třeba celou činnost lidskou učinit takovou, aby alespoň nepřímou vedla k Bohu. Proto je třeba vlitých ctností mravních, které zasáhnou celou oblast lidské činnosti a pozvednou ji k nadpřirozenému cíli.

A konečně přicházejí v úvahu dary Ducha svatého. Dar moudrosti a rozumu, dar rady a síly, dar umění a nábožnosti a dar bázně Boží. Takový je výpočet darů, jež nacházíme u proroka Isajáše. (XI. 2.) Tím není řečeno, že darů Ducha svatého nemůže být více. Číslo sedm označuje pouze dokonalost, náplň darů, jichž se dostalo Kristu a jichž se dostává těm, kdo jsou jeho.

Dary se liší od vlitých ctností, jak učí sv. Tomáš a jeho škola.¹⁹ Ctností potřebuje člověk, aby byl ochoten poslouchat dobře usměrněného rozumu, darů potřebuje, aby byl ochoten poslouchat vedení, a to zvláštního vedení Ducha svatého. Jsou v lidském životě případy, kdy nestačí ani vlité ctnosti, kdy je třeba, aby Duch svatý sám vedl člověka svým vnitřním vnukáním. V takových případech je třeba, aby se člověk rád a ochotně podřizoval vedení Božímu, mají-li být uskutečněny velkolepé záměry, jež má s ním Bůh. A proto se dostává člověku v darech Ducha svatého zvláštních dispoic, pomocí nichž se stává schopen a ochoten přijímat vliv působení Ducha svatého.

Dary Ducha svatého nejsou totožné s vnukáními Ducha svatého. Dary jsou nadpřirozené zběhlosti, vnukání jsou jednotlivé milosti pomáhající. Dary jsou nadpřirozené zběhlosti, jimiž jsme uschopněni ochotně naslouchat vnukáním Ducha svatého, jenž v nás přebývá nadpřirozenou láskou a chce působit jako vlastní původce a tvůrce svatosti. Proto dary Ducha svatého jsou nutné ke spáse. Pomoci, vnukání Ducha svatého je nám třeba nejen k mimořádným skutkům, nýbrž i v normálním životě křesťanském musíme být podporováni a vedeni Duchem svatým, máme-li dosíci spáasy. Abychom však byli ochotni přijímat tyto pomoci, abychom se dali ochotně vésti, musí být naše duše připravena dary Ducha svatého. Proto Bůh vlévá do duše každého křesťana s milostí posvěcující také dary Ducha svatého, které jsou spojeny s láskou a zůstávají v duši, dokud nejsou ztraceny těžkým hříchem.

Zvláště však ve vyšších polohách výstupu duše k Bohu je třeba těchto darů, kdy Bůh vede duši cestami nezvyklými a mnohdy značně obtížnými. Jen naprostá poslušnost k vedení Ducha svatého je zárukou dosažení vrcholů mystického života.

¹⁹ Theol. summa, I. II. q. 68.

Proto sv. Tomáš a jeho škola klade tak velký důraz na dary Ducha svatého na vyšších stupních duchovního života a v jejich rozvoji vidí rozvoj lásky Boží, v níž spočívá duchovní život. Ať se ubírá duše cestou ticha usebrané kontemplance nebo zdánlivého ruchu činnosti, jde-li opravdu k Bohu, musí být nutně vedena Duchem svatým. A proto jsou jí dány dary Ducha svatého, aby šla vždy poslušně a ochotně tam, kam ji vede první a hlavní učitel duchovního života, Duch svatý.

3. MĚŘÍTKO DOKONALOSTI ČLOVĚKA

„Ctnost a ctnostný zdá se, že je mírou pro každého člověka. V každém totiž rodu je třeba, abychom měli za míru to, co je stále v onom rodu, pokud totiž vše ostatní se posuzuje jako větší nebo menší, pokud je blíže nebo dále od nejdokonalejšího. Poněvadž tedy ctnost je vlastní dokonalost člověka a člověk ctnostný je dokonalý v lidském druhu, je vhodné, aby se z toho brala míra v celém lidském rodu“.²⁰ To jsou slova sv. Tomáše, jedinečného znatele člověka.

Ctnost je vlastní dokonalost člověka a člověk ctnostný je dokonalý v lidském druhu. To proto, že člověk je tvor rozumový, svobodný, a proto určen k tomu, aby vytvářel v sobě obraz samého Boha, jenž je pravzorem všech dokonalostí. To platí o člověku jako takovém, i když odezíráme od jeho povýšení do řádu nadpřirozeného. Měřítkem lidské dokonalosti je ctnost. Nikoliv věda a umění, nikoliv sláva a postavení v lidské společnosti, nikoliv úspěchy ve sportu či v technice — nýbrž ctnost. A tu je zřejmě míněna ctnost mravní. Dosáhnout stovky úderů za minutu na psacím stroji, míti vědomosti o všem, čeho nikdy nebudeme potřebovat, míti stálým cvikem svaly jako proyazce, to ještě není ctnost, kterou se měří dokonalost člověka. Člověk může míti plnou hlavu vědomostí, a pak je dokonalým vědcem. Může míti velmi dobré nohy, a pak je dokonalým běžcem. Ale jen tehdy je dokonalým člověkem, když je v jeho duši pevná ctnost.

To platí o člověku jako člověku.

Mluvíme-li pak o člověku povýšeném do řádu nadpřirozeného, vidíme měřítko jeho dokonalosti ve světcích, jenž spojil v sobě dokonalý život lidských ctností s nadpřirozenými ctnostmi a šel k Bohu veden dary Ducha svatého. Čím více se člověk přiblíží k ideálu ctnosti, tím více je člověkem. A čím více se křesťan přiblíží k ideálu svatosti, tím více je křesťanem.

²⁰ Comment. In X. lib. ethic. 1. IX. 1. 4. n. 1803.

II. MRAVOUKA ZVLÁŠTNÍ

I.

DAR NADPŘIROZENÉ VÍRY A PÉČE O NI

„Milostí jste spaseni skrze víru — a to nikoliv ze sebe; Boží jest to dar“, psal sv. Pavel křesťanům v Efesu (II. 8.). To je první myšlenka, která nám přichází na mysl, když uvažujeme o božské víře. Je východiskem naší spásy a darem Božím. Její obsah a právě tak její cíl nekonečně přesahuje slabé lidské síly; jen Bůh může být jejím původcem, tak jako je jejím obsahem a cílem. A proto člověk může jen s velkou vděčností v duši myslit a mluvit o božské ctnosti víry, která mu dává již zde na zemi předchuť věčnosti a přenáší ho už nyní z údolí slz v blažený klid Božího pokoje. Což nepsal svatý Pavel korintským křesťanům: „My nehledíme k tomu, co jest viditelné, nýbrž k tomu, co jest neviditelné, neboť věci viditelné jsou pomíjející, neviditelné však věčné“ (II. Kor. IV. 18). K těm upírá víra svůj zrak, a to tím toužebněji, čím více se odpoutává ode všeho pozemského a pomíjejícího. Její začátek právě tak jako její konec je v Bohu. Je ctností božskou.

I. POVAHA NADPŘIROZENÉ VÍRY

„Chce-li kdo být spasen, především je třeba, aby se držel katolické víry.“ Těmito slovy začíná tak zvané vyznání víry sv. Atanáša. Vírou začíná křesťanský život, víra jej musí doprovázet na všech cestách, které určuje člověku Boží prozřetelnost, víra jej spojuje s Bohem po tomto putování, když se mění ve vidění v jas světla slávy.

1. POJEM A POTŘEBA VÍRY

Nikdo hlouběji nevyjádřil podstatu božské víry než sv. Pavel, když psal v listě k Židům: „Jest pak víra základem věcí, kterých doufáme, přesvědčeností o věcech neviditelných.“ (XI. I.) Víra je ctnost, tedy zběhlost. Je ctnost nadpřirozená svým původem, obsahem a cílem, neboť jen Bůh dává víru, Bůh je vlastním obsahem křesťanské víry a k němu jakožto k poslednímu cíli vede božská

víra. Proto víra nutně vzhlíží vzhůru, je základem, podstatou, začátkem věcí, které očekáváme. Předmětem víry je Bůh, jehož nám podává zahaleným způsobem víra, jehož zatím máme jen v naději, na něhož nepatříme jako svatí v nebi. „To je život věčný, že poznají tebe, jediného pravého Boha, a jehož jsi poslal, Ježíše Krista.“ (Jan XVII.3.) Tehdy jej poznáme z vlastní zkušenosti, z vlastního vidění; dnes ho poznáváme ze zjevení, které je obsahem víry. Vidění bude odměnou za víru. Zatím nám víra jen nedokonale zpřítomňuje předmět budoucího patření. Víme však, že máme ve víře téhož Boha, jehož mají blažení ve vidění, a proto naše radost, kterou v nás budí víra, musí se podobat radosti blažených nebesťanů. „Vidíme nyní,“ praví sv. Pavel, „v zrcadle a v záhadě, tehdy však tváří v tvář.“ (I. Kor. XIII. 12.) Takový je rozdíl mezi viděním víry a patřením ve světle slávy. Tím je také vyjádřen vztah úkonu víry k cíli: totiž víra je jakoby začátkem všeho, co doufáme od Boha, je předehrou věčného souzvuku patření lásky a radosti v blažené věčnosti. Vše, co uvidíme, až budeme patřit na Boha, je obsaženo ve víře jako závěry v principech.

Víra je podstatně úkonem rozumu, třebaže i vůle má v ní důležitou roli. Předmětem víry je Pravda. Tato Pravda však není viděná; přijímáme ji pro neomylnou autoritu Boží. Rozum by se však nerozhodl přijmout pravdu, kterou nevidí, kdyby nebyl pohnut vůlí. Vůle pak je vedena milostí. Řekne-li člověk věřím, musíme nutně myslet na pomoc milosti, která hýbe vůlí, vůle pak rozum, který uchopí podávanou pravdu a přemítá o ní. Neomylná autorita Boží, na niž možno spolehnout, působí, že člověk volí předmět víry, lne k němu a jeho rozum dává souhlas k tomu, co vidí jen velmi temně, neboť předmětem víry jsou věci neviditelné, rozumem nezbadatelné. Víra začíná tam, kde končí přirozené lidské poznání.

A tak můžeme výměr božské víry, který nacházíme u sv. Pavla, vyjádřit se sv. Tomášem takto: „*Víra je zběhlost mysli, kterou se začíná život věčný v nás a působí, že rozum dává souhlas k věcem neviditelným.*“¹ Podobně popisuje božskou víru sněm vatikánský, který praví: „*Víra je nadpřirozená ctnost, kterou věříme za vedení a za pomoci milosti Boží, že, co Bůh zjevil, je pravdivé, a to nikoliv pro vnitřní pravdivost věcí proniknutou přirozeným světlem rozumu, nýbrž autoritu samého Boha zjevitele, jenž nemůže klamat ani býti oklamán.*“²

Tak katolická Církev vždy chápala víru. Luther a protestanti

¹ Srov. Comment. in h. 1. — Víra je jistou předchutí onoho poznání, které nás v budoucnu učiní blaženými, praví sv. Učitel. Comp. theol. cap. 2. Cf. Comment. in Ephes. cap. III. 1. 5.

² Sess. III. Const. de fide cath. c. 3. Denz. 1789.

vůbec zaměnili katolický pojem víry za důvěru v Boha, který nám ve svém milosrdenství odpouští pro zásluhy svého Syna. Křesťan je ospravedlněn pouhou důvěrou, že pro zásluhy Kristovy mu bude odpuštěno. Proti tomuto nesprávnému pojmu víry mluvil sněm tridentský.³ Modernisté v poslední době chápali víru jako určitý slepý náboženský smysl nebo úkon podvědomí, který přichází v činnost pod nátlakem srdce a v síle citu vůle, ovlivněné mravními zásadami. Modernistické pojetí víry bylo zavrženo papežem Piem X. v encyklice Pascendi jakožto pojetí, které uvádí víru na čistě subjektivní pocit a z náboženství dělá záležitost pouhého neodpovědného citu.

Víra je mnohem více než pouhý cit. Je pevné přilnutí myslí, rozumu a vůle k zjevené pravdě pro autoritu toho, jenž neklame a nemůže být klamán. Jen takto chápaná víra může dát pevný směr lidskému životu, jen z takové víry lze žít, jen taková víra je schopna dát slabému člověku sílu a statečnost mučedníka.

Víra jakožto přilnutí k Bohu a přijetí jeho pravdy není něco libovolného pro člověka. V té chvíli, kdy člověk ví, že je Bůh, ví také, že je povinen mu věřit, protože je povinen uspořádat k němu svůj vztah, na jehož počátku stojí víra. „Bez víry se nelze líbit Bohu, neboť ten, jenž přistupuje k Bohu, musí uvěřiti, že Bůh je a že odplácí těm, kteří ho hledají“, praví sv. Pavel. (Žid. XI. 6.) Nutnost víry je tak naprostá, že si nelze představit člověka, který by došel spásy bez ní. Není to jen pozitivní příkaz, jehož neznanost by omlouvala a osvobozovala od naprosté povinnosti víry a všech důsledků z ní plynoucích. Víra je první prostředek spásy, prostředek tak nezbytný, že si nelze bez něho představit možnost spásy. Ani dítě nemůže být spaseno, jestliže nevloží Bůh dar víry do jeho duše s milostí posvěcující, což se děje ve chvíli křtu. Víra dítěte je sice bez skutků, protože dítě není schopno skutků víry, ale v jeho duši září paprsek milosti a pohotovost nadpřirozené víry, která se má rozvinout, až se rozvine rozum, vůle a ostatní mohutnosti dítěte. Proto učí sněm vatikánský, odvolávaje se na sv. Pavla a na sněm tridentský: „Poněvadž bez víry se nelze líbit Bohu a přijít do společenství jeho dětí, proto se nikdy nikomu nedostalo bez ní ospravedlnění. A také nikdo nedosáhne věčného života, jestliže v ní nesetrvá až do konce.“⁴

Vědomí potřeby a přísné povinnosti víry nutí člověka k tomu, aby se staral o svou víru a její vzrůst, a je-li mu svěřena péče o du-

³ Sess. VI. can. 12. de justif. Denz. 822.

⁴ Sess. III. Const. de fide cath. c. 3. Denz. 1793 (sněm trid. cf. Denz. 799). — Otázka spásy nevěřících a nepokřtěných dětí, která při této příležitosti přichází na mysl, je spíše otázka dogmatická. Viz o těchto věcech mou Věrouku pro laiky, svazek V. hl. 2.; svazek III. hl. 5.

chovní blaho jiných, aby dbal i o jejich víru. Jsou to zvláště rodiče a vychovatelé, jimž je svěřena náboženská výchova dětí, kteří nejsou na sobě odpovědnost i za víru, a pak i za spásu těch, které jim dal Bůh v ochranu a svěřil jejich péči. Je proto jejich povinností dbát o rozvoj víry svých dětí, na němž bude jednou záviset jejich věčná spása. „Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen; kdo však neuvěří, bude zavržen“, praví zcela kategoricky Kristus apoštolům, když je posílá hlásat evangelium. (Mk. XVI. 15.)

2. PŘEDMĚT VÍRY

Předmětem víry je Bůh. Víra je ctnost zcela božská, a proto jen Bůh může být jejím předmětem, jen Bůh může být jejím formálním obsahem. Milostí se účastníme Boží přirozenosti, vírou pak Božího poznání. Předmětem Božího poznání je však on sám; Bůh vidí vše, jak sebe, tak věci mimo sebe, jen v sobě. Proto jen Bůh jakožto předmět poznání je vlastním obsahem víry a jeho autorita jedinou pohnutkou souhlasu této božské ctnosti.

Přijímáme božskou vírou ovšem také mnoho jiných pravd, ale jen potud, pokud mají vztah k první Pravdě, Bohu, takže vlastním předmětem víry je vždy jen Bůh. Díváme-li se materiálně na jednotlivé pravdy, o nichž nám mluví víra, pak ovšem bychom mohli mluvit o mnoha předmětech víry. Člověčenství Kristovo, svátosti, milost, věčná blaženost a věčné zavržení, to všechno jsou pravdy víry. Ale všechny tyto pravdy si vyžadují náš souhlas víry, pokud mají vztah k Bohu, pokud jsou projevy, účinky Božími a pokud nás vedou k Bohu a k požívání jeho blaženosti. Bůh je ono slovo, v němž se soustřeďuje veškeren obsah víry. Nic není předmětem víry, co nemá těsný vztah k Bohu, takže víra na vše patří pod zorným úhlem Božství.⁵

Vnitřní pohnutkou víry je neomylná autorita Boží. Křesťan věří Bohu, jenž se nemůže mýlit a nemůže klamat. Jeho víra je proto mnohem bezpečnější než jakákoliv víra lidská; ano, je mnohem jistější než poznání vědecké, které se zakládá na rozumu lidském, kdežto víra na neomylném rozumu Božím.

Vše, co je Bohem zjeveno k prospěchu celé lidské společnosti, je látkou víry. Zjevení soukromá netvoří obsah víry církevní; jsou nanejvýš předmětem víry jednotlivce, jemuž se tohoto zjevení dostalo. „Božskou a katolickou vírou máme věřit všechno, co je

⁵ Theol. summa, II. II. ot. 1. čl. 1. „Předmětem víry jest nějak první Pravda pokud nic nespadá pod víru, leč ve vztahu k Bohu, jako také předmětem lékařství je zdraví, poněvadž lékařská věda neuvažuje o ničem, leč ve vztahu ke zdraví.“

obsaženo ve slově Božím, napsaném nebo uloženém v podání, a co je Církví předkládáno buď slavnostním rozhodnutím nebo řádným obecným učitelským úřadem jakožto božsky zjevené“, praví sněm vatikánský.⁶ Jistoty, zda ta neb ona pravda je zjevena a proto předmětem víry, se nám dostává od Církve, kterou Bůh ustanovil jako neomylnou vykladačku své myšlenky a svého slova. Definice Církve není sice vnitřní pohnutkou víry, ale je pravidlem, normou, která nám ukazuje, v čem a do jaké míry máme podrobit svůj rozum obsahu víry. Církvi byl svěřen poklad víry, obsažený ve zjevení, aby jej střežila a vykládala. Církev nemá práva něco přidávat ke zjevené pravdě, ale má právo zjevenou pravdu vykládat a vyvozovat z ní důsledky a závěry, odpovídající potřebám doby a řešící všechny bludy a nesprávné názory, které ohrožují pravdu Boží. Katolík není proto nikdy na rozpacích, čemu má věřit. Církev je mu pravidlem víry a jejím učitelským úřadem mu mluví Bůh.

Jako vnější pohnutky víry neboli hodnověrnosti pravd, které jsou předkládány rozumu k přijetí, uvádí sněm vatikánský hlavně zázraky, proroctví a samu existenci Církve.⁷ Aby služba naší víry byla rozumná, chtěl Bůh k vnitřní pomoci Ducha svatého připojit také důkazy vnější, totiž určitá fakta, jako zázraky, proroctví, jež mluví velmi zřetelně o Boží všemohoucnosti a nekonečném vědění a jsou bezpečným a všem lidem pochopitelným znamením Božího zjevení. Proto jak Mojžíš a proroci, tak zvláště sám Kristus prokovali a konali četné zázraky. A konečně i Církev sama svým podivuhodným rozšířením, význačnou svatostí a nevyčerpateľným duchovním bohatstvím, nezlomnou jednotou a úžasnou stálostí je ustavičnou pohnutkou hodnověrnosti a nezvratným svědectvím božského poslání.

Tyto pohnutky jsou ovšem jen vnější. Víme, že mnozí slyšeli mluvit Krista a viděli jeho zázraky a nešli za ním. A stejně dnes je mnoho těch, kdo se obdivují velkoleposti a kráse Církve a nemají odvahu říci věřím. Je třeba také vnitřní pohnutky a tou je milost Boží, kterou dává Bůh podle svého rozhodnutí. Zázrak, slyšené slovo hýbe jen zvenčí. Milost se dotýká vůle člověka a naklání ji tam, kam ji volá Bůh. Proto vlastní příčinou víry je Bůh, jenž vede člověka cestami, které jsou mnohdy lidsky málo pochopitelné, jsou však chápány tím, kdo rozumí Božiu.⁸ Dějiny konvertitů a dějiny těch, kdo dospívají k víře teprve ve věku dospělém, poskytují velmi mnoho důkazů k tomuto tvrzení.

⁶ Sess. III. Const. de fide cath. c. 3. Dez. 1792.

⁷ Tamtéž, Denz. 1790, 1794.

⁸ Theol. summa, II. II. ot. 6. čl. 1.: „Vzhledem k souhlasu“, praví sv. Tomáš, „který je hlavním úkonem víry, je víra od Boha, jenž hýbá (vůli) uvnitř milostí.“

Božská víra má jisté vlastnosti, které jednak plynou z její vlastní podstaty, jednak závisí na nás, a jejich stupeň v naší víře je také stupněm hloubky naší víry. Různě bývají vypočítávány vlastnosti víry. Pokusím se shrnout je v tyto čtyři: obecnost, nadpřirozenost, stálost a životnost.

Vlastnost *obecnosti* neboli katolicity znamená přijetí všech pravd zjevených, bez jakéhokoliv vylučování třebaš těch nejméně důležitých. V té chvíli, kdy by věřící vyloučil jen jednu pravdu z obsahu své víry, přestala by jeho víra být obecnou, ano, přestala by být božskou. Neboť popře-li kdo jen jeden článek víry, popírá neomylnou autoritu Boží, vybírá si podle své libovůle a jeho víra je čímsi lidským, řídicím se lidským rozumem, nikoliv světlem Božího zjevení. Víra obecná přijímá celý obsah zjevení a dává souhlas ať výslovný nebo zahalený všem článkům církevního učení.

Pravíme-li, že božská ctnost víry je *nadpřirozená*, máme na mysli jak její původ, tak její předmět. Víra jako ctnost je vlita Bohem, je účastí v poznání samého Boha. Souhlas zjeveným pravdám, který je podstatný v úkonu víry, předpokládá pomoc milosti Ducha svatého. Víra je nadpřirozená ctnost, kterou přijímáme za pravdu obsah zjevení za pomoci milosti. Proto sněm vatikánský praví velmi výrazně: „Nikdo nemůže souhlasit s kázáním evangelia, jak je třeba k dosažení spásy, bez osvícení a vnuknutí Ducha svatého“.⁹ Neboť víra je začátek lidské spásy, základ a kořen všeho ospravedlnění.¹⁰ K spáse je třeba víry a k víře je třeba milosti, která osvěcuje rozum, pozvedá vůli a uschopňuje ji souhlasit se zjevenou pravdou.

Tím, že víra dává souhlas Boží pravdě, má záruku jistoty a neomylnosti, takže Vilém od sv. Viktora mohl říci: „Pane, jestliže je ve víře omyl, jsme tebou oklamáni“.¹¹ Z toho plyne: Křesťan, jemuž se dostalo daru víry, nemá nikdy dostatečného důvodu k pochybování, a proto každá skutečná pochybnost ve víře je hříchem proti Boží pravdomluvnosti a neomylnosti.

Nadpřirozenost víry a z ní plynoucí naprostá jistota neničí svobody úkonu víry. Kdyby náš úkon víry nebyl morálně svobodný, nebyl by ani záslužný. Nadpřirozená víra je dar Boží, v jejím

⁹ Cit. místo, Denz. 1789, 1791.

¹⁰ Sněm tríd. sess. VI. c. 8. Denz. 801.

¹¹ De Trin. 1. 1. c. 2. (M. L. 196, 891).

úkonu působí síla účinné milosti, ale svoboda lidské vůle zůstává nedotčena, neboť předmět víry zůstává přes všechnu pomoc Du-cha svatého temný, neviditelný a jen vnější viditelné pohnutky hodnověrnosti s vnitřním vnukáním neviditelné milosti naklánějí vůli k souhlasu, k němuž se svobodně rozhoduje.

K pojmu pravé víry náleží také vlastnost *stálosti* a *vytrvalosti*. Už ta okolnost, že víra je ctnost, to jest zběhlost v konání dobra, svědčí o její stálosti. Jen úkonem nevěry lze pozbyť víry. Věřící si tu uvědomí slova sv. Pavla, určená efeským křesťanům: „Abychom již nebyli nedospělci, kolísanými a zmítanými každým větrem učení skrze podvod lidský a lstivost, směřující k provedení bludu.“ (IV. 14.) Právě tato vlastnost víry dala odvahu a sílu mučedníkům volit raději smrt, třeba sebebolestnější, než ztrátu Boha se ztrátou víry.

4. ÚKON VÍRY

Konečně je třeba, aby naše víra byla *živá*. Tuto vlastnost je možno chápat dvojitým způsobem. Předně ta víra je živá, která je spojena s nadpřirozenou láskou. A tímto způsobem je živá i víra dítěte, jemuž se dostalo na křtu milosti posvěcující a s ní vlitých ctností, tedy i ctností víry. Za druhé nazýváme živou tu víru, která se projevuje skutky. V tom smyslu psal apoštol Jakub: „Neboť jako tělo bez ducha je mrtvé, tak jest i víra bez skutků mrtvá.“ (II. 26.) Tuto vlastnost nemůže mít víra dítěte, které není ještě schopno konat dobré skutky. U dospělého však musí být víra živá obojím způsobem.

Ostatně tato dvě hlediska víry živé velmi těsně souvisí. Základem živé víry jest milost a s ní nerozlučně spojená láska, která je životem všech ctností. Ztrátou milosti a lásky Boží neztrácí se současně víra, ale stává se mrtvou, a proto také její skutky, jsou-li jaké, jsou mrtvé. Jen milost a láska oživuje dobré skutky člověka, tedy i skutky víry.

Božská víra má pronikat celý život člověka, jemuž byla udělena Bohem. Spravedlivý žije z víry, zdůrazňoval stále křesťanům sv. Pavel. To znamená, že život je proniknut zásadami víry, které jej vedou jak v myšlení, tak v činu. Božská víra proniká srdce a mysl člověka a projevuje se navenek. A tak můžeme mluvit o vnitřních a vnějších úkonech víry, jichž význam je nesmírně důležitý na cestě spásy člověka.

¹² Řím. I. 17.; Galat. III. 11. sv. Pavel cituje vlastně proroka Habakuka II. 4.

Obojí, jak vnitřní, tak vnější úkon víry předpokládá jisté znalosti obsahu víry. A proto je-li povinností věřícího svou víru vyznávat, je stejně jeho povinností víru znát. O povinnosti vnitřního úkonu víry mluví sv. Jan v I. listě, kde píše: „Toto jest přikázání jeho (Boží), abychom věřili jménu syna jeho, Ježíše Krista, a milovali se vespolek, jakož nám dal přikázání“ (III. 23.). Je to jen ohlas slov Páně: „Kdo neuvěří, bude zavržen.“ (Mk. XVI. 16.) Věřit však možno jen tomu, co je člověku známo. A proto z příkazu víry logicky a nutně vyplývá povinnost znát alespoň základní pravdy Kristova náboženství, bez nichž je nemyslitelná víra. Víme ostatně ze stálé zkušenosti, že stupeň poznání obsahu křesťanského náboženství bývá také ve většině případů stupněm víry. Církev sice neurčila přesně, kolik musí vědět každý věřící z obsahu víry, aby mohl dojít spásy, ale neznalost základních pravd, o nichž mluví katechismus, by znemožňovala člověku vůbec vyznání víry, které je nutné ke spáse. Vnitřní úkon víry je spojen s ctností nábožnosti, která upravuje vztah člověka k Bohu. Člověk, jenž projevuje Bohu svou víru, uznává ho svým Pánem, podrobuje se mu, dává se v jeho služby. Vnější úkon víry neboli vyznání je projev víry v Boha před druhými ať slovy nebo skutky a velmi často je spojen s křesťanskou ctností statečnosti.

Není pochyby, že křesťan je povinen i navenek vyznávat víru, když okolnosti vyžadují toto vyznání. V této věci nám musejí být směrodatná slova Kristova: „Každého, kdo mě vyzná před lidmi, vyznám ho i já před Otcem svým, jenž jest v nebesích. Kdo by však mě zapřel před lidmi, toho zapřu i já před Otcem svým, jenž jest v nebesích.“ (Mt. X. 32.) Vyznání víry, zvláště tehdy, když je spojeno s určitými nevýhodami pro člověka, předpokládá statečnost; zapření víry je následkem slabošského strachu. Vyznáním vzdává člověk vždy chválu Bohu; zapřením se dopouští neúcty vůči Bohu. Vnější vyznání víry může být někdy opominuto, když toho okolnosti žádají; zapřít víru však není dovoleno nikdy.

Vnější vyznání, pravím, může býti někdy opomenuto a víru lze za určitých podmínek skrývat, a proto není třeba vyznávat navenek víru vždy a všude a před každým. V tom smyslu psal sv. Tomáš: „Jestliže pobouření nevěřících vznikne ze zjevného vyznání víry bez nějakého užitku pro víru nebo věřící, není chvalitebné v takovém případě víru veřejně vyznávat. Pročež Pán praví u Mat. VII.: „Nedávejte svaté psům, aniž házejte perel svých před vepře, aby obrátíce se neroztrhali vás.“ Kdyby však byla naděje na nějaký užitek pro víru, nebo nastala nutnost, musí člověk, pohrdna pobouřením nevěrců, víru svou veřejně vyznávat.“¹³

¹³ Theol. summa, II. II. Ot. 3. čl. 2. k 3.

Požadavek cti Boží a prospěchu bližního je směrodatný, jde-li v daném případě o povinnost vnějšího veřejného vyznání víry. Čest Boží vyžaduje vyznání víry, kdykoliv se křesťana veřejná autorita ptá na jeho víru. (Táže-li se ho soukromý člověk, který nemá plné právo na odpověď, může mlčet nebo dát odpověď vyhýbavou, nezpůsobí-li tím pohoršení.¹⁴) A pak kdykoliv je nějakým způsobem nucen k tomu ať mocí veřejnou nebo soukromou, aby slovem nebo skutkem svou víru zapřel.¹⁵ Jak v prvním, tak v druhém případě nevyznat víru by znamenalo ji zapřít a není to dovoleno nikdy, neboť každým zapřením víry se působí Bohu bezpráví a bere se mu čest, která mu právem náleží. Prospěch bližního vyžaduje vyznání víry, kdykoliv z jeho opomínutí vznikne pro něho pohoršení. V konkrétních případech to bude láska, která ukáže křesťanu, čím by vzniklo pro bližního pohoršení a z něho duchovní škoda, a ctnost statečnosti odstraní bázeň, která by mohla bránit veřejnému vyznání víry. Ten, jehož víra je vyspělá, si bude opakovat se sv. Pavlem: „Srdcem totiž se věří ke spravedlnosti, ústy však se děje vyznání ke spáse.“ (Řím. X. 9.) A proto bude raději vyznávat veřejně svou víru i tehdy, kdy snad by měl právo i podle mínění moudrých ji skrývat, neboť mnohem více škod Bohu i lidem lze způsobit nedostatkem vyznání než jejím nadbytkem.

5. VÍRA VEDENÁ DARY ROZUMU I UMĚNÍ

Božská víra zvláště ve svých vyšších polohách je podporována darem rozumu a umění.

Obsah víry skýtá nejednu záhadu, nad níž zůstává lidský rozum bezmocný — jako je ostatně tak často bezmocný i před tváří záhad přirozeného řádu. Čím je lidský rozum pronikavější, tím hlouběji se noří v pravdy, jež jsou předkládány jeho zkoumání. To platí jak o přirozeném řádu, tak i nadpřirozeném. Slabé je světlo rozumu, jde-li o božské pravdy, které svým obsahem nekonečně přesahují přirozené možnosti člověka. Proto Bůh dává člověku dar rozumu a v něm zcela zvláštní světlo, pomocí něhož by pronikl hlouběji v chápání obsahu víry. Ovšem, světlo daru rozumu ne-

¹⁴ Takovéto pohoršení by vzniklo, „kdyby se někoho tázali na víru a on by mlčel, a z toho se vědilo, že buď nemá víry nebo že víra není pravou, nebo by jiní jeho mlčením byli odvráceni od víry“. II. II. ot. 3. čl. 2.

¹⁵ Takový případ by nastal, kdyby na příklad pán z nenávisti k víře nutil služebníka, aby v pátek jedl maso a tím naznačil, že se víry zřiká. V takovém případě by služebník nesměl poslechnout; jeho povinností by bylo odepřením poslušnosti vyznat víru, neboť více sluší poslouchat Boha než lidí.

odnímá temnotu víry, ale prozařuje ji tajemným způsobem a působí, že je v ní člověku dobře, učí člověka pronikat nesmírnou houšť temnoty a zasahovat paprskem víry sám nekonečný jas věčného Božství.¹⁶

Všichni věřící, pokud žijí v milosti a lásce Boží, mají v duši také dar rozumu, jenž roste úměrně s láskou a působí tím větší divy, čím blíže poutá milost člověka k Bohu.¹⁷

Vedle daru rozumu napomáhá božské víře také dar umění. Darem rozumu proniká člověk pravdy víry, pokud lze poutníku věčnosti patřit zde na zemi v jas oslňujícího světla Božství, a toto pronikání v Boží pravdy je nutné, má-li vzniknout v duši souhlas víry. Darem umění pak soudí člověk a rozlišuje, co je obsahem víry a co jím není. Mimo to pomocí daru umění dovede člověk nadpřirozeným způsobem vidět věci stvoření a tak pomocí časného povznášet se k Věčnému. A to jistě je umění nemalé. Tak povznáší dar umění víru k vyšším sférám a učí člověka vidět všude a ve všem působení a zásah Boží. Křesťan, jehož víra je vedena darem umění, žije v přítomnosti Boží a tak se mu víra mění povolna v patření, jež zůstává sice temným a nejasným zde na zemi, ale přesto nesmírně plodným pro celý jeho mravní život.

Sv. Tomáš po sv. Augustinu rozlišuje dvojí druh umění: jednoho, totiž daru umění, se dostává všem věřícím, druhého, které má ráz charismatický, jen některým. „O předmětu víry,“ píše sv. Učitel, „lze mítí dvojí vědění. Jedno, jímž člověk ví, co má věřiti, rozeznáváje, co se má věřiti, od toho, co se nemá; a v tom smyslu je umění darem a přísluší všem svatým (to jest všem, kdo jsou ve stavu milosti). Jiné pak umění ohledně obsahu víry je to, jímž člověk nejenom ví, co se má věřiti, nýbrž též umí víru objasniti a jiné naváděti k věření a protivníky usvědčovati (umění apoštola a učitele). A toto umění se uvádí mezi dary zdarma danými a dává se nikoliv všem, nýbrž některým.“¹⁸

II. HŘÍCHY PROTI VÍŘE

Čím větší je ctnost, tím větší je hřích, který této ctnosti odporuje. A čím bohatší je ovoce ctnosti, tím žalostnější jsou následky opačného hříchu. Víra je ctnost božská, a proto hříchy proti víře jsou hříchy přímo proti Bohu. O víře je řečeno: Věřou růže ctností

¹⁶ Theol. summa, II. II. ot. 8. čl. 1. 2.

¹⁷ Tamtéž čl. 4. k 2.: „Byť všichni, mající víru, nerozuměli plně tomu, co se předkládá k věření, rozumějí přece, že seto musí věřiti a že za nic se od toho nelze odchýliti.“

¹⁸ Tamtéž, ot. 9. čl. 1. k 2.

vykvítá, víra otevírá rajskou bránu, věrou do srdce Bůh zavítá. To jsou účinky, nad něž vzácnější si sotva lze představit. A proto jak velké jsou účinky víry, tak žalostné budou následky hříchů proti víře.

Hřichy proti víře můžeme vyjádřit těmito slovy: nevěra, rouhání, vydávání se v nebezpečí ztráty víry. Všechny ostatní hřichy proti víře jsou výhonky některého z těchto tří.

1. NEVĚRA

Zcela právem nazývá sv. Tomáš nevěru největším hříchem po nenávisti k Bohu, která odporuje božské lásce.¹⁹ Hříchem se odvrací člověk od Boha, tak jako skutky ctnosti se přiklání k Bohu. Ze všech ctností však nejvíce spojují člověka s Bohem ctnosti božské. A proto také hřichy proti božským ctnostem jsou největšími hřichy.

Nevěra jakožto hřích je skutek, kterým člověk dobrovolně odpirá uznání za pravdu, co mu bylo dostatečně předloženo jako zjevení Boží. Člověk, který nikdy ničeho neslyšel o zjevených pravdách a o obsahu víry, je rovněž nevěřící, ale jeho nevěra je pouze negativní a nelze ji nazvat hříchem. Nevěra v pravém slova smyslu je pozitivní odmítnutí souhlasu pravdě, která byla náležitě poznána. V tom případě vůle pohrdá pravdou Boží a rozum ji zamítá. Jestliže je to nevěra, která pochází ze zaviněné neznalosti toho, co člověk znát mohl a měl, mluvíme spíše o hříchu nevědomosti než o hříchu nevěry. Hřích nevěry není pouhé opomínutí víry, nýbrž pozitivní odpor proti zjevené pravdě, odmítnutí této pravdy, o jejímž obsahu byl člověk dostatečně poučen. Není však k nevěře třeba, aby člověk odmítal celý obsah zjevené pravdy; stačí jediný článek víry odmítnout, abychom mohli mluvit o hříchu nevěry. Neboť kdo odmítne jediný článek víry, neuznává neomylnou autoritu Boží, a proto věří-li jiným článkům, věří jim spíše vírou lidskou než z důvodu Boží autority. Chová-li se kdo k víře zcela netečně a proto nevyznává víru, že ji nezná, hřeší nebdalostí a zaviněnou nevědomostí, která je tím větším hříchem, čím větších milostí se zbavuje.

S nevěrou souvisí *pověra*, která je vnějším výrazem nevěry, vyjádřeným navenek. Pověra odporuje nejen víře, nýbrž i ctnosti nábožnosti, protože vzdává božskou úctu tomu, komu nijak nenáleží, a očekává od tvora pomoc, kterou může poskytnout jen

¹⁹ Theol. summa, II. II. ot. 20. čl. 3; ot. 10. čl. 3.

Bůh. Čím více hyne v duších víra, tím více se v nich ujímá pověra, která je velmi málo důstojná člověka. Jen úžasná nevědomost nám může vysvětlit nepochopitelné kousky pověry, která, bohužel, nahrazuje tolika lidem božskou víru.

Positivní nevěra se projevuje jako bludařství a odpadlictví.

Bludařství je porušování křesťanského učení. Bludař, jak praví české slovo, bloudí. To znamená, že hledá, ale hledá špatně, a proto bloudí. Řecké slovo heretik²⁰ označuje člověka, který si vybírá z obsahu víry, co se mu líbí, a odmítá, co se mu nezamlouvá. Bludař je křesťan, který se hlásí k víře Kristově, ale dobrovolně a tvrdošijně popírá některé články víry nebo jim dává nesprávný, církevnímu učení odporující výklad. Všechny tyto vlastnosti bludaře jsou nutné, máme-li mluvit o těžkém hříchu. Bludař je člověk, který křtem náleží Kristu. Jeho víra je však porušena, protože dobrovolně popírá některou z pravd, kterým učil Kristus a které jsou hlášány Církví. Nestačí ovšem popírat něco z theologických výkladů; předmětem bludařského odmítání musí být pravda víry. A toto popírání musí být tvrdošijné, to jest vědomé a dobrovolné. Bludař ví, co je středem katolického učení, a přesto odmítá uznat některou pravdu víry nebo ji vykládá tak, že pozbývá pravého smyslu. Nelze proto nazvat skutečným bludařem člověka, který bez zlé vůle, nevědomky neuznává něco z katolického učení, nebo si některou pravdu víry špatně vykládá.

Bludařství je těžký a nebezpečný hřích. „Mnohem těžší je porušiti víru, skrze niž se dostává života duši, než padělati peníze, kterými se napomáhá časnému životu“, praví sv. Tomáš.²¹ Proto ve středověku bylo bludařství trestáno i tělesnými tresty; dnes stanoví církevní právo řadu trestů duchovních na zatvrzelé bludaře. Předně jsou vyloučeni z Církve a jen s dovolením papeže mohou být tohoto trestu zbaveni, když se obrátí (can. 2314).

²⁰ Od slovesa *αἰρέομαι* volím, vybírám si, utvořeno slovo *αἱρεσις* výbor, věc vykonaná.

²¹ Theol. summa, II. II. ot. 11. čl. 3. Postup Církve popisuje sv. Tomáš. takto: „Se strany Církve je milosrdenství vzhledem k obrácení bloudících. A proto neodsuzuje hned, nýbrž po prvním a druhém napomenutí, jak učí Apoštol. Potom však, jestliže se shledává, že je zatvrzelý, nedoufajíc v jeho obrácení, pečuje Církev o spásu ostatních, odděluje jej od Církve rozsudkem vyobcování; a potom ponechává jej světskému soudu smrti vyhladiti jej se světa.“ Rozsudek, kterým byl bludař vyobcován z Církve, náležel ve středověku inkvisici, která pečovala o čistotu víry. Byl-li kdo inkvisici uznán zatvrzelým bludařem, chápala se ho moc světská a zbavovala ho života upalováním, aby šířením bludného učení nerozleptával obecný pokoj a klid státní společnosti. Souhra Církve a státu ve středověku vysvětluje tento postup. Dnes Církev vylučuje bludaře ze svého středu, odpírá jim společenství v modlitbě a svátostech a ponechává je soudu Božího milosrdenství.

Jsou-li kněžími, jsou zbaveni svého úřadu. Církevní pohřeb jim má být odepřen (can. 1240). Uvážíme-li nebezpečí bludu, nedivíme se vůbec této přísnosti se strany Církve, strážkyně pravé víry. Zcela právem psal v hlubokém rozhorlení sv. Jeronym: „Má se odříznouti shnilé maso, má se odehnati od stáji prašivá ovce, aby celý dům, všechno tělo a dobytek se nezanítil, nenakazil, nehnul, nezašel. Arius v Alexandrii byl jedinou jiskřičkou; ale poněvadž nebyl ihned potlačen, jeho plamen zpustošil celý svět.“²²

S bludem souvisí pozitivní pochybování o některých pravdách víry. Božská víra spočívá na pevné základně neomylné autority samého Boha, a proto každá dobrovolná pochybnost má ráz bludařství a je těžce hříšná. Pochybuje-li kdo pozitivně o nějaké pravdě, o níž ví, že náleží mezi články víry, jimž učí Církev, je vlastně bludařem, protože svou pochybností odmítá uznat neomylnou autoritu Boží.

Od pozitivního pochybování je třeba rozlišovat pochybování zvané negativní, které není nic jiného než obtíže, jež někdo zakouší stran své víry. Takovéto pochybnosti, které napadají člověku proti jeho vůli a jimž neposkytuje skutečného souhlasu, nejsou hříchy, jsou spíše utrpením. Ale jako člověk tělesně trpící hledá záchranu v léku, tak křesťan, trpící dotěrnými pochybnostmi ve víře, hledá záchranu v modlitbě a v náboženském učení.

Od bludařství se liší *odpad* neboli *apostase*. Je to úplné opuštění a popření křesťanské víry. Podle církevního práva tresty proti bludařům náležejí také odpadlíkům od víry. Mezi odpadlíky je třeba počítat také příslušníky zednářských lóží z přesvědčení.

2. ROUHÁNÍ

Další hřích proti víře je rouhání. Nevěra odmítá souhlas Boží pravdě, rouhání zlořečí Bohu a urážlivě mluví o Bohu. Proto rouhání odporuje přímo vyznání víry, kterým Boha chválíme. Je sice možno rouhat se Bohu jen v srdci, a pak mluvíme o vnitřním hříchu rouhání; obvykle však rouhavé myšlenky vycházejí ze srdce a projevují se slovy plnými urážek nekonečné velebnosti a dobroty Boží.

Různým způsobem se projevuje hřích rouhání. Člověk může tvrdit o Bohu, že je původcem zla, utrpení, že je krutý, že trestá bez příčiny a více, než si vinník zasloužil, že zapomíná na ty, kdo

²² XXIV. quaest. III. cap. 16.

ho milují. Není pochyby, že taková tvrzení zlehčují velebnost Boží, jsou nepravdivá a lživá a odporují víře, která jediné má správný pojem o Bohu. A proto se člověk podobnými řeči Bohu rouhá a rouháním ho uráží. Stejně může člověk upírat Bohu všemohoucnost, péči o veškerou tvorbu a o celý vesmír, moudrou prozřetelnost, která ví o každém z nás a o všech našich bolestech. A tím uráží Boží velebnost, a tato urážka, protivící se vyznání víry, je rouháním. Ale i tehdy je to hřích rouhání, když člověk vlastnosti Boží připisuje tvoru, když si sám osobuje Boží moc a tvrdí, že Boha nepotřebuje, nebo když postaví ve svém srdci na místo Boha tvora a vyznává mu svou poddanost a lásku a vzdává mu úctu, která jen Bohu náleží.²³ Mohou být však ještě horší rouhání, plná urážek, nadávek, těžkých ironií, které se vztahují přímo nebo nepřímo na Boha. Pak souvisí rouhání s klením a není jen hříchem proti víře, nýbrž i proti ctnosti nábožnosti, jejímž úkolem je pečovat o povinnou úctu k Bohu.

Člověk, jenž se rouhá a zlořečí Bohu, jehož by měl vyznávat a jemuž by měl dobrořečit, uvaluje na sebe hrozný hněv Boží, neboť velký je jeho hřích. Tím většího pokání je třeba, čím více byl Bůh zlehčen a pospiněn rouhavou řečí.

3. VYHLEDÁVÁNÍ NEBEZPEČÍ VÍRY

Proti víře možno hřešit nejen přímo různými výrazy nevěry a rouháním, nýbrž i nepřímo nedbáním nebo dokonce vyhledáváním nebezpečí, v nichž víra snadno trpí škodu. Příležitostmi ke ztrátě nebo otřesením víry je pro věřícího styk s nevěřícími nebo s jinověrci. Tento styk může být vážným nebezpečím pro víru, a proto Církev, strážkyně víry svých dětí, varuje před tímto stykem a svým zákonodárstvím stanoví náležitě hranice tohoto styku.

a) Styk s nevěrci a jinověrci

Nejvážnější nebezpečí pro věřícího působí styk s nevěřícími v jistých společnostech, v četbě víře nepřátelských knih a ve smíšených manželstvích. O každém z těchto tří případů několik slov.

Je věcí zcela samozřejmou, že dnes se v občanském životě stýká katolík s mnoha nekatolíky. Tomu nelze zabránit. Žijeme ve spo-

²³ „Cokoliv totiž je vlastní Bohu, je Bůh sám, a tedy přičítati tvoru to, co je vlastní Bohu, je říkati, že Bůh je totožným s tvorem“. Theol. summa, II. II. ot. 13. čl. 1. k. 3. — Různí jsou bohové a bohyně lidí a různé mají bůžky, jimž páli kadidlo chvály a nadměrné úcty. Co jiného je to nežli rouhání, nazývá-li kdo člověka Bohem?

lečnosti, kde jsou dobří vedle špatných, učení vedle neučených, věřící vedle nevěřících a katolíci vedle jinověrců. Občanská snášlivost je požadavek bliženské lásky, tak jako věroučná přísnost vzhledem k zásadám náboženským je požadavek božské ctnosti víry. Styká-li se katolík s jinověrci v životě občanském a řídí-li se v tomto styku zákony bliženské lásky, nestýká se s nimi v životě náboženském, neúčastní se náboženských úkonů jejich vyznání. Aktivní účast na bohoslužbách jiného vyznání znamenala by pro katolíka zapření víry, a proto hřích proti víře.

Katolíku není nikdy dovoleno přistupovat k svátostem v kostelích nekatolických, ať jde o kteroukoli svátost. Jen v krajní nutnosti lze přijmout křest a svátost pokání od kněze (křest i od laika) bludařského nebo schismatického, jestliže jsou tyto svátosti uděleny podle obřadu katolického. A právě tak nikdy není dovoleno katolíku, aby byl kmotrem při křtu bludařů nebo svědkem při oddavkách v kostele jinověrců. Právě tak není dovoleno katolíku uzavřít manželství před knězem jiného vyznání. Co se týče pasivní účasti ze společenských důvodů na svatbě nebo na pohřbu nekatolíků v kostele jinověrců, praví církevní zákoník (can. 1258), že v takových a podobných okolnostech lze tuto účast trpět, jen když tu není nebezpečí pohoršení nebo ztráty víry. Navštívit nekatolické chrámy smí katolík jen tehdy, když mu jde o shlédnutí uměleckých a stavitelských památek. Jakákoliv účast na pobožnostech nekatolíků, třebaš jen z pouhé zvědavosti, je hříšná, i když ne vždy těžce. To platí i o kázáních a náboženských přednáškách jinověrců, a to i tehdy, jsou-li vysílány rozhlasem. Jen zvláštní okolnosti a význačné náboženské vzdělání, které odstraňuje nebezpečí pro víru, pověření, dovolení od církevní vrchnosti — mohou osvobodit v těchto případech od hříchu. Víra je příliš velký dar Boží, aby mohla být uváděna v nebezpečí.²⁴

b) Zakázané knihy

K tomu, aby člověk přejal nesprávné a víře nebezpečné myšlenky druhého, není třeba vždy osobního styku. Stačí velmi často kniha, třebaš jen jediná, aby otrásla pevnou vírou, která byla zá-

²⁴ Stejně jako je nebezpečný pro katolíka styk s jinověrci, je pro jeho víru nebezpečný styk s různými společnostmi nevěreckými, jako jsou zednáři a společnosti jim podobné. Proto církevní zákoník vylučuje z Církve všechny členy zednářských a jim podobných společností (can. 2335.). Věřící nemají s nimi uzavírat sňatek (can. 1065) a když na tom trvají, nesmí kněz takovýto sňatek dovolit bez svolení biskupa (can. 1065 s 2.). Členům zednářských lóží se odírá církevní pohřeb (can. 1240), nedají-li před smrtí známky lítosti a pokání.

kladem života. Příliš známá je námitka protivníků a mnohdy i pyšných katolíků, proč se Církev tak bojí o víru svých vyznavačů, když je přesvědčena o její pravosti a o marnosti a lichosti všech námitek proti ní. Ano, jistota katolické víry je absolutní a všechny námitky musejí padnout před její silou. Není však každý věřící dosti poučen o své víře, nevidí každý dobře její pevné základy. Mimo to víra se pohybuje ve sféře nadpřirozena, jejím obsahem je tajemství. Blud je velmi často lákavý a jeho zdánlivá pravda je mnohdy pochopitelnější než skrytá tajemství víry. Mimo to blud velmi často hovoří vášním, které víra učí krotit a ovládat. A pak není divu, že se člověku nezkušenému a nedosti poučenému zalíbí snadno pochopitelný blud více než se líbila nedosti poznaná pravda víry — a člově zakolísá ve svém poměru k Bohu.

Proto Církev vždy dbala o to, aby se věřícím dostaly do rukou jen knihy dobré, a bránila četbě knih, které by mohly být nebezpečné jejich víře nebo mravnímu životu. Můžeme rozlišovat tři zákazy knih nebezpečných víře, které katolík nesmí číst bez zvláštního dovolení: zákaz přirozeného zákona, zákaz církevní jednoduchý a zákaz církevní pod trestem vyobcování neboli exkomunikace.

Přirozený zákon praví každému člověku, že se musí varovat četby knihy, která by mohla znamenat pro něho blízké nebezpečí pro jeho duchovní život, pro jeho víru nebo mravnost. Proto i když to není kniha, která byla Církví výslovně zakázána, nebo čtoucí ničeho neví o takovémto zákaze, je povinen zanechat četby, jakmile pozoruje, že se stává nebezpečná jeho víře nebo mravnosti. V takovém případě ani dovolení číst zakázané knihy neospravedlní jednání člověka, který se vědomě a dobrovolně vydává v duchovní nebezpečí četbou knihy, jejíž škodlivý vliv na sobě pozoruje.

Jednoduchým církevním zákazem jsou odsouzeny mnohé knihy nebo celí autoři a jejich seznam je v Indexu zakázaných knih. Jestliže však ta neb ona špatná kniha není v seznamu zakázaných knih, neznamená to, že je katolíku dovoleno ji číst. Církevní právo stanoví určité zásady, podle nichž patří samy sebou do tohoto seznamu: všechna vydání Písma svatého, která nejsou pořízena katolickými autory a která nemají církevní schválení.²⁵ Dále knihy, které svým obsahem bojují proti zásadám víry nebo mravnosti, knihy, které šíří různá vidění, zjevení, zázraky a proroctví

²⁵ Původních textů Písma svatého, vydaných nekatolíky, jakož i jejich překladů mohou podle can. 1400 používat z důvodů studijních ti, kdo se věnují studiu theologie nebo Písma svatého, jen když jsou tyto knihy vydány věrně a neporušeně a když v úvodech neb poznámkách se nedějí útoky na katolickou víru.

a nemají církevního schválení, knihy, které se vysmívají náboženství a příležitostně napadají některé z jejich článků nebo útočí na církev a její vrchnost, knihy, které šíří pověry, magii, spiritismus a různé druhy okultismu, knihy, jež podřívají mravnost, podporují rozluky, jakož i knihy různých zakázaných společností, jako zednářů a podobných (can. 1399).

Mimo to pod trestem vyobcování (exkomunikace) zakazuje církev četbu dvojího druhu knih: 1. knih odpadlíků, bludařů a schismaticů, které přímo hájí blud, odpad a schisma; 2. knih, které jsou apoštolským listem pod tímto trestem zakázány (can. 2318).²⁶

Podle církevního práva (can. 1398) zákaz, který postihuje knihu, netýká se jen četby. Katolíku je zároveň zakázáno tuto knihu vydávat a šířit, uchovávat u sebe, prodávat, překládat do jiného jazyka, jiným půjčovat.

Dovolení číst zakázané knihy z vážných důvodů uděluje na kratší dobu nebo na jednotlivé případy místní biskup, na delší dobu Svátá stolice, kterou třeba žádat prostřednictvím místního biskupa.

Snad se zdají na první pohled příliš strohé tyto příkazy. Pýcha v nich vidí omezování svobody, zvědavost a neukázněnost mluví o církvi, která se brání pokroku, a přílišná volnost ji obviňuje z malichernosti. Moudrá zkušenost však uvažuje zcela jinak. Ví, jaké škody dovede napáchat špatná a nezdravá četba, a ví také, jak vzácným pokladem je víra. A proto moudrý chválí rozumnou a bdělou opatrnost církve, která moudrými a přísnými zákony stráží své děti před nebezpečím, které hrozí jejich víře se strany špatné četby.

c) Smíšená manželství

O smíšených manželstvích, která jsou velkým nebezpečím pro katolickou stranu, psal Pius IX.: „Všichni vědí, jak vždy smýšlela katolická církev o takovýchto manželských svazcích mezi katolíky a nekatolíky, jak je vždy zavrhovala a je pokládala za nedovolené a dokonale nebezpečné jak pro žalostnou účast ve věcech božských, tak pro hrozící nebezpečí ztráty víry pro stranu katolickou a pro špatnou výchovu potomstva.“²⁷

²⁶ Trest exkomunikace postihne jen toho, kdo vědomě čte knihu zakázanou, to jest, ví o jejím zákazu. Slovem kniha (v tomto případě vzhledem k církevnímu trestu) se nerozumí rukopis ani nějaká brožura nebo jednotlivé sešity časopisu. — Podle mínění moralistů nespádají sem knihy bludařů dřívějších dob, které mají význam jen historického dokumentu.

²⁷ Instr. d. 15. Nov. 1858. (Collect. de Prop. Fide n. 1169.)

Církev sice na mnohé žádosti smíšených manželství odpovídá kladně a uděluje k nim svolení, aby předešla věcem horším, a spokojuje se s reversy nekatolické strany, že nebude bránit ani vyznání víry straně katolické, ani katolické výchově dětí, ale zkušenost ukazuje velmi jasně, jaké škody vznikají pro katolickou stranu z takového manželství. Jen tehdy možno mluvit o dokonalém manželství, když mezi manžely vládne opravdový soulad v myšlení a jednání, když oba manželé jdou stejnou cestou, když se nemusejí před sebou skrývat se svými náboženskými city, když se podporují navzájem na cestě k Bohu. Je však možný takovýto soulad, jestliže jsou různého náboženského vyznání? Sotva. Mimo to katolická strana má vždy obtíže v náboženských projevech a tam, kde nelze dokonale víru vyznávat a ji náležitě pěstovat, nastává pozvolna její ochabnutí. Staletá zkušenost dosvědčuje, že pro mnohé znamenalo smíšené manželství ztrátu víry.

Proto katolík, který ví, co pro něho znamená dar svaté víry, raději obětuje lásku k milé osobě, než by vydával v nebezpečí poklad víry. A Bůh, jenž umí odměňovat oběti svých věrných, nezůstane mu tuto oběť dlužen.

III. PÉČE O RŮST VÍRY

Čím větší poklad, tím větší péče vyžaduje od člověka, který je jeho majitelem nebo správcem. Bohatého pokladu se nám dostalo v božské víře, pokladu, za nějž nemůžeme být Bohu dosti vděční. A péče o něj nemůže být nikdy přílišná.

Theologové mluví o dvojím stavu víry. Jsou věřící, kteří přijímají vše, čemu učí Církev, ale neuvědomují si jednotlivých článků víry a také neznají jejich pravý obsah. Víra zahalená, *fides implicita*. Není pochyby, že tato víra může dosáhnout značné hloubky, jak tomu bývá u prostých lidí, kteří mají jen velmi málo náboženských pojmů; ale tyto pojmy mají dokonale promyšlené, prožité a v nich zahaleně přijímají vše ostatní, čemu učí Církev.

Vedle stavu víry zahalené můžeme mluvit o stavu víry rozvité, výslovné — *fides explicita* — která věří nejen celku jako celku, nýbrž celku v jeho jednotlivých částech. Kdo má tuto výslovnou víru, zná také jednotlivé články jejího bohatého obsahu a usiluje zmocnit se vždy nových poznatků, jimiž by rozmnožil svůj náboženský obzor.

Je sice pravda, že víra zahalená stačí ke spáse, protože je v ní obsažena ochota přijmout všechno, čemu učí Církev, ale není pochyby, že každý věřící má povinnost pečovat o to, aby jeho víra byla co nejrozvinutější, neboť čím dokonaleji ovládne pravdy víry,

tím hlubší bude jejich vliv na jeho život. Nové poznatky na poli obsahu víry nejen rozšiřují náboženský obzor, nýbrž také ukazují skryté krásky víry, které vyvolávají obdiv a povzbuzují k lepšímu uspořádání života na základě poznané pravdy. Náboženská četba, náboženské přednášky a kázání jsou prostředky, jimiž se rozvíjí víra zavínutá tak jako poupě růže svlažené rosou a pohlazené paprsky vycházejícího slunce. Hynulo by poupě růže, nebýt vlahého deště a životodárných paprsků slunce. A podobně by hynula víra zavínutá, kdyby člověk nepečoval o její-rozvinutí náboženským poučováním a rozjímáním o pravdách víry.

Získáváním nových poznatků z pokladů zjevení roste víra do šířky neboli *extensivně*. Není pochyby, že je třeba tohoto růstu, neboť vše, co je živé, chce také růsti. Není přece možno, aby člověk po stránce víry zůstával na stupni onoho minima, které požadují moralisté jako podmínku spásy, to jest znalost apoštolského vyznání víry, modlitby Páně, desatera a svátostí, které jsou nutné pro všechny věřící. Vše živé chce růsti. Víra je síla živá a životodárná, a proto růst je jí přirozený, ustrnutí a zakrnění je pro ni cosi nepřirozeného. Chce růsti jak do šířky, tak také — a to zvláště — do hloubky neboli *intensivně* až do té chvíle, kdy se promění ve vidění před tváří Boží v blaživé patření.

Velká je vzdálenost mezi viděním víry a viděním blaženého poznání ve vlasti nebeské. A proto také po mnoha stupních možno vystupovat víře k poznání Boha a našich vztahů k němu. Růst víry do hloubky umožňuje člověku dostat se k Bohu zde na zemi do takové blízkosti, jaká vůbec je možná. Víra do hloubky však roste jen tehdy, když je žitá, když je vedena nadpřirozenou láskou a když sama určuje a pořádá život člověka. Pak je opravdu zahájením onoho poznání, které nás má oblažovat po celou věčnost.

„Kdo poznal mysl Páně?“ ptá se sv. Pavel. „My máme mysl Kristovu“ (I. Kor. II. 16). To jest vírou přijímáme jeho myšlení, vírou se ztotožňujeme s jeho pohledy na Boha a na věci, zkrátka vírou se účastníme jeho vlastního poznání. Věříme tomu, jenž se vidí, a očekáváme, že ho budeme vidět, jak on sám se vidí. V ten den se nám Bůh zjeví dokonale. Ale vírou začíná toto zjevení Boha našemu duchovnímu zraku již nyní, třebaže zatím zahaleně a temně. Až se víra promění v patření, „tehdy budete plesati“, psal sv. Petr křesťanům, „nyní nakrátko, třeba-li, se zarmoutivše v rozličných pokušeních, aby byla vyzkoušena víra vaše, dražší nad zlato, které ohněm bývá zkoušeno, aby byla shledána k vaší chvále a slávě a cti, až se zjeví Ježíš Kristus. Jej milujete, ač jste ho neviděli; v něho věříte, ač na něho nyní nepatříte, věříce pak budete plesati radostí nevýslovnou a oslavenou, poněvadž dosáhnete cíle své víry: spásy duše.“ (I. list I. 6-9.)

Ano, cílem víry je spása duše ve věčném patření. Jako v semeni je obsažen budoucí strom, tak ve víře budoucí spása a patření na Boha. Čím bohatší je životnost semene, tím více naděje na budoucí strom. A čím hlubší víra a bohatší její plody, tím oprávněnější naděje na jasné světlo, plynoucí z moře nekonečného Božství.

II.

BOŽSKÁ CTNOST NADĚJE

Víra vyvolává v duši naději. Ve chvíli, kdy člověk uvěří Bohu, pozvedá svůj zrak vzhůru v touze dosíci předmětu své víry. Víra řekla člověku, kde je smysl jeho života, ukázala mu cíl, za nímž se má rozběhnout, ukázala mu také, že tento cíl je dosažitelný, a naděje se chápe poznatků víry a vztahuje ruce touhy po věčné blaženosti.¹ V duši vzniká stav, jak jej názorně vylíčil sv. Pavel ve II. listě Korintským: „Jsouce tedy stále plni důvěry a věduce, že pokud jsme doma v těle, dlíme v cizině (vzdálení) od Pána — žijeme totiž ve víře, nikoliv v patření — jsouce pak plni důvěry, chceme raději býti v cizině od těla a dlíti doma u Pána“ (V. 6.). Takový je stručně řečeno smysl naděje, která pozvedá duši nad pozemské trampoty a přenáší ji na perutích pevné víry ve věčnost a jistoty v Boží pomoc tam, kde očekáváme dokonalé naplnění odvěkých tužeb lidstva.

I. POVAHA BOŽSKÉ NADĚJE

Naději můžeme chápat jako vášeň, a pak se nám jeví jako vznět žádostivé síly, tíhnoucí k dobru budoucímu, jehož lze jen stěží, s obtížemi dosíci. Mezi božskou ctností naděje a nadějí jako vznětem, projevem žádostivé stránky lidské duše, je ovšem podstatný rozdíl, neboť jedna je čistě lidská, druhá je původu božského, jedna se obírá předmětem pozemským, druhá tíhne k nebi. Můžeme však pozorovat mezi nimi také jisté podobnosti. Obojí má za svůj předmět vzdálené dobro, za nímž tíhne, obojí vzhlíží k cíli velkému, vznešenému, jen stěží dosažitelnému a obojí usiluje dosáhnout dobra, které není mimo sféru lidských možností, neboť nedoufal by člověk v to, čeho by nemohl dosáhnout. Naděje jako lidská vášeň spoléhá na sílu svou nebo pomoc lidskou, naděje božská se opírá ve svých touhách o všemohoucí pomoc Boží.

¹ Theol. summa, II. II. ot. 17. čl. 7.

Božská naděje je ctnost vlitá Bohem, kterou očekáváme s naprostou důvěrou jak věčnou blaženost, tak prostředky k jejímu dosažení, spoléhající na všemohoucí pomoc Boží.

Víra nám řekla, že Bůh slibuje věčnou blaženost všem, kdo mu budou věrni. „Jsme synové svatých a očekáváme život, který dá Bůh těm, kteří své oddanosti k němu nezmění“, čteme v knize Tobiášově (II. 18.). A sv. Pavel ukazuje, jak smysl vykupitelského díla Kristova, jehož plodů se nám dostává na křtu svatém, je v tom, „abychom ospravedlnění jeho milostí stali se podle naděje dědici věčného života“ (Tit. VI. 7.) Věčná blaženost je *předmětem* božské ctnosti naděje. A touto blažeností, která je největším dobrem člověka, je sám Bůh, neboť „to jest život věčný, aby poznali tebe, pravého Boha, a jehož jsi poslal, Ježíše Krista“, čteme u sv. Jana (XVII. 3.). Nic menšího nám nechtěl dát Bůh než sám sebe, a nic většího nám nemohl dát než sebe samého. K Bohu se vznáší naše naděje; k Bohu, jenž má být naplněním všech tužeb lidského srdce zde na zemi ničím dokonale neukojeného.

A zdá-li se nám příliš vysoký předmět naší naděje, zdá-li se nám neúměrný slabým lidským silám, myslíme na pomoc toho, jenž vložil naději do našeho srdce. Víme, že pouhý člověk by se nemohl odvážit tak vysoko vzhlížet svou nadějí. Nejsme však pouhými lidmi od té chvíle, kdy nazýváme Boha Otcem. Co je nám nemožné, odhadujeme-li své vlastní síly, je nám možné ve spojení s pomocí Boží všemohoucnosti. „Pokud totiž doufáme něco jako nám možné Boží pomocí, dosahuje naše naděje k samotnému Bohu, o jehož pomoc se opírá“, praví sv. Tomáš.²

Hlavním předmětem naděje je Bůh, jehož má duše požívat ve věčné blaženosti. Druhotným předmětem naděje jsou pak prostředky, pomocí nichž může člověk dospět k tomuto cíli. Jsou to milosti a všechny druhy Boží pomoci, bez nichž nelze počítat s dosažením velkého cíle. V poslední řadě jsou to i časné věci, pokud mají vztah k věčnému určení člověka. Vše, oč se může člověk modlit, může být alespoň druhotným předmětem jeho naděje, nebo, jak praví sv. Augustin, to náleží naději, co je obsaženo v modlitbě Páně.³

² Tamtéž čl 1.

³ Enchir. c. 114. — Sv. Tomáš praví: „Jakákoliv jiná dobra nemáme žádati od Boha (a proto nemají být předmětem naděje) leč ve vztahu k věčné blaženosti. Pročež i naděje pohlíží hlavně k věčné blaženosti; k jiným pak věcem, jež se žádají od Boha, pohlíží podružně, ve vztahu k věčné blaženosti. Jako také víra přihlíží hlavně k Bohu, a podružně přihlíží k těm věcem, jež se k Bohu vztahují.“ Tamtéž, čl. 2. k 2.

Pohnutkou božské naděje pro křesťana je všemohoucnost Boží, poskytující svou pomoc. Naděje není lidskou ctností, třebaže jejím nositelem je lidská vůle. Svým původem a právě tak svým určením, předmětem, který zasahuje, se dotýká samého Boha. Tím přesahuje čistě lidské možnosti. Mohl by člověk pevně doufat v dosažení tak úžasného předmětu své naděje, kdyby se neopíral o vyšší moc, která přesahuje jenom nepatrné možnosti? Vědomí, že Bůh, který volá člověka v naději, je všemohoucí a pomoci chce, je pohnutkou ke stále větší důvěře a k očekávání všeho, co obsahuje naděje. Je-li síla lidská příliš slabá k dosažení tak velkého cíle, je síla Boží všemohoucnosti nekonečná. A Bůh, jenž pomoci může, pomoci také chce. Tato jistota, kterou skýtá neomylná víra, je člověku pohnutkou, aby pevně doufal.⁴

Tím, že všemohoucnost Boží poskytující svou pomoc je člověku pohnutkou k pevné naději, nevylučují se druhotné důvody, pro které máme právo doufat. Bůh používá také tvorů jako nástrojů k tomu, aby nás přivedl k sobě, a proto máme právo spoléhat ve své naději na pomoc těchto nástrojů, které působí závisle na všemohoucnosti Boží. Doufáme proto, že dosáhneme svého cíle pro zásluhy Ježíše Krista. Doufáme v přímluvu svatých, zvláště Matky Boží, která byla Bohem ustanovena přímluvkyní a prostřednicí u Prostředníka. Ano, spoléháme se ve své naději také na modlitby a pomoci svých spolubližních a na zásluhy své vlastní. Víme však, že hlavní pohnutkou naší naděje zůstane pomáhající všemohoucnost Boží, a všechny ostatní důvody vedoucí k naději, všechny ostatní pomoci a zásluhy jsou pohnutkou naděje jen závisle na Boží všemohoucnosti, která jich užívá a která jim dává svou vlastní působnost a účinnost.⁵

Nositelem naděje je vůle. Proto úkon naděje je zcela dobrovolný. Jen člověk, poutník věčnosti doufá; blažení nebešťané, kteří dosáhli předmětu své naděje, nepotřebují už této ctnosti. Naděje je ctnost vlitá, a proto se jí dostává člověku s milostí posvěcující. Neztrácí se však ani každým hříchem, takže i hříšník může mít naději a za pomoci pomáhající milosti může vzbuzovat úkony naděje. Přímo ztrácí naději člověk, který zoufá nebo ve své trou-

⁴ „Dobro, jež kdo doufá obdržeti, má ráz příčiny účelné; pomoc pak, kterou doufá ono dobro obdržeti, má ráz příčiny účinné“, praví sv. Tomáš. Tamtéž čl. 4. Srov. De virtut. q. 4. a 1. — Proto thomisté nepřijímají názor, podle něhož pohnutkou naděje je Boží milosrdenství nebo Boží věrnost. Správně však poznamenává Merkelbach (I. 616), že všemohoucnost pomáhající je prikazována, vedena Božím milosrdenstvím a vykonává, uskutečňuje Boží věrnost.

⁵ Srov. Merkelbach, I. 617.

falosti odmítá opřít se o pomoc Boží, nepřímou pak ten, kdo nevěrou ztrácí víru. Naděje hříšnickova je však nedokonalá, mrtvá, protože není oživována nadpřirozenou láskou. Je jako žhavé uhlí přihrnuté popelem. Je třeba větru nadpřirozené lásky, který by odvanul popel hříchu a dal zazářit ohni naděje.

II. VLASTNOSTI NADĚJE

Theologové vypočítávají tři vlastnosti božské ctnosti naděje: nadpřirozenost, účinnost, pevnost.

Naděje je ctnost vlitá Bohem. Je proto *nadpřirozená* svým původem. Táhne k Bohu, jenž má být věčnou blažeností vyvoleným. Je proto nadpřirozená svým cílem. Opírá se o všemohoucí pomoc Boží, a proto je nadpřirozená svou pohnutkou. Křesťan má naději v duši nebe už nyní, třebaže zatím nedokonale, naději objímá Boha, v jehož blaženém společenství doufá žít po celou věčnost. Celou svou povahou, celým svým složením je naděje ctností nadpřirozenou.

Pravíme-li, že druhou vlastností naděje je *účinnost*, chceme říci, že tuto vlastnost má mít naděje v životě křesťanově. Má být živá, působivá, účinná vzhledem k dosažení dobra. Živá a účinná je naděje, jestliže pobádá člověka, aby pracoval o dosažení svého cíle. „Naděje působí, že člověk spěje k Bohu“, praví sv. Tomáš.⁶ Napomáhá k dosažení posledního cíle, konečného štěstí duše. Jen tehdy však vydává naděje tyto plody, když je živá, když účinně zasahuje do života. Pak odvrací zrak člověka od věcí tohoto světa a obrací jej k hodnotám věčným, nepomíjejícím. Čím více se však člověk připíná k Bohu, tím jasněji vidí, jak vše mimo něho je marné a bezcenné a jak jen v něm je pravý život a vyplnění všech tužeb lidské duše. Pak vede naděje člověka k Bohu, a to tím rychleji, čím rychleji ho vzdaluje od této země.

Křesťanská naděje musí být konečně *pevná*. Není však tato pevnost a jistota naděje proti slovům Písma, které praví ústy Kazatele: „Shledal jsem, že spravedliví a moudří i skutky jejich v ruce Boží jsou, aniž člověk ví, je-li hoden lásky či nenávisti?“ (IX. 1.) Stejnou nejistotou vzhledem k budoucnosti nalézáme u sv. Pavla, jenž pohlíží s chvěním a s bázní na svou věčnost, když píše: „Ničeho si nejsem vědom, ale tím nejsem ospravedlněn; ten však, jenž mě soudí, jest Pán . . . Trestám tělo své a podro-

⁶ Theol. summa, II. II. ot. 17. čl. 6. k 3.

buji v služebnost, abych snad kázav jiným, sám nebyl zavržen.“ (I. Kor. IV. 4; IX. 27.) Je možno nazvat pevnou nadějí, která takto mluví? A kdo by pochyboval, že naděje sv. Pavla byla velká a dokonalá?

Pevná a bezpečná je naděje se strany neomylného Boha, jenž nezklame své věrné; se strany slabého člověka však je tato pevnost kolísavá a jistota nejistá. Bůh nezklame, ale člověk může zklamat. Bůh neopustí člověka, ale člověk může opustit Boha. A proto naděje člověka je vždy spojena s jistou bází. Myslíme-li na milosrdenství a všemohoucnost Boží, plní se duše jistotou a pevnou nadějí vzhlíží k Bohu. Ponoříme-li se v propast své nicoty a slabosti, snadno zmalomyslní duše. Proto pohled stále upřený na Boha a jeho vždy pomáhající všemohoucnost nesmí popřát místa a času pohledu na lidskou slabost, aby se duch nadějí vznášel vzhůru a neklesal malomyslností.⁷

III. NADĚJE DOPROVÁZENÁ BÁZNÍ BOŽÍ

Sv. Tomáš spojuje s božskou nadějí dar bázně Boží. Snad by se na první pohled mohlo zdát, že tyto dva pojmy si vzájemně odporují. Naděje pozvedá, bázeň stlačuje. Naděje a bázeň jsou pojmy protichůdné. Proč je spojovat a jak je spojovat? — Správné pojetí daru bázně Boží odstraní všechny obtíže a dá nám pochopit těsnou souvislost těchto pojmů. Pak poznáme, jak naděje pracuje v doprovodu daru bázně Boží.

Různá je bázeň. Člověk může zapírat Boha z bázně, že vyznání bude pro něho znamenat oběť. To je bázeň lidská a světská. Člověk může konat dobro z bázně, aby si hříchem nepřipravil věčné odsouzení a věčný trest. To je bázeň otrocká. A konečně může člověk konat dobro z lásky k Bohu v bázni, aby ho neurazil. A to je bázeň synovská. Dítě miluje a bojí se. Nikoliv o sebe, nýbrž o to, aby se nestala křivda, urážka tomu, jehož miluje. Zcela odlišný je pohled na Boha u bázně otrocké a synovské. Bázeň otrocká pohlíží na Boha jako trestající moc. A proto se hrozí upadnout do jeho rukou. Bázeň synovská pohlíží na Boha jako na svrchované

⁷ Stejně mluví sněm tridentský, když zdůrazňuje: žádný zbožný člověk nesmí pochybovat o Božím milosrdenství, o Kristově zásluze a o účinnosti svátostí . . . Ale stejně připouští sněm, že když člověk pohlédne na svou slabost, může se obávat o svou milost. Proto napomíná slovy Písma: Domnívá-li se kdo, že stojí, ať hledí, aby nepadl; s bázní a strachem konejme svou spásu v souženích, bděních, v almužnách, modlitbách a obětech, v postech a čistotě. Obávati se musíme, vědouce, že jsme se znovuzrodili (na křtu svatém) k nadějí na slávu a nikoliv ještě k slávě. Sess. VI. cap. 9. et 13. Denz. 802, 806.

Dobro, jako na láskyplného Otce, z jehož náručí by se nechtělo odloučit. Proto se bojí ho urazit. V první převládá nebo vůbec vládne strach o sebe, ve druhé vede láska.

Bázeň světská je zavržení hodná. Bázeň otrocká je člověka, svobodného tvora, nedůstojná. Bázeň synovská je darem Ducha svatého. Je to bázeň čistá a svatá. Je to bázeň posvěcující. Dá-li se člověk vésti touto čistou bází, nejen že se nevzdaluje od Boha, nýbrž spěje k němu, varuje se všeho, čím by ho mohl urazit, a proto má právo doufat od něho přijetí plné lásky. Darem bázně učí Duch svatý člověka vidět Boha v celé jeho velikosti a svatosti. Je pak možno, aby ho člověk urazil třeba jen sebemenším hříchem?

Úkolem darů je učinit duši člověka hbitou a ochotnou následovat vedení a vnukání Ducha svatého. Dar bázně vytvoří v duši stav dokonalé uctivosti vůči velebnosti Boží. Čím větší pak bude tato uctivost k Bohu, tím více duše se bude vyhybat každému hříchu; tak jako dítě tím více se střeží každé urážky svého otce, v čím jasnějším světle mu září jeho osoba. Láska je ovšem předpokladem působnosti daru bázně, tak jako je předpokladem všech ostatních darů Ducha svatého. Lásky pak kdybych neměl, nic nejsem ...

Chápeme-li takto dar synovské bázně, chápeme také jeho vztah k božské naději. Synovská bázeň neodporuje naději. Touto bází synovskou se neobáváme, že bychom za pomoci Boží nedosáhli předmětu své naděje, nýbrž obáváme se, abychom se nestali nehodnými této pomoci svým hříchem. Proto synovská bázeň a naděje vzájemně souvisí a se podporují.⁸ Ovšem, bázeň otrocká se ztrácí z duše tím více, čím více v duši vzrůstá naděje, neboť naděje vzrůstá úměrně s láskou, a čím více kdo miluje Boha, tím méně se obává od něho trestu. Jeho bázeň přestává být otrockou a stává se synovskou. Bázeň synovská však vzrůstá úměrně se vzrůstem naděje, neboť čím více a čím pevněji a jistěji očekáváme za pomoci Boží dosažení předmětu své naděje, tím více a tím úzkostlivěji se obáváme urazit Boha a odloučit se od něho. V něm je všechno naše dobro, všechno naše štěstí. A proto k němu se upírá veškerá pozornost naší lásky a známe jen jednu bázeň: ztratit jej hříchem.⁹

I čistá bázeň i božská naděje mají na mysli Boha, jehož požívání ve věčné blaženosti je slíbeno všem, kdo vytrvají v lásce Boží. V Bohu musíme myslet, praví andělský učitel, i na spravedlnost, kterou vylučuje ze své blízkosti hříšníky, i milosrdenství, kterým nám zjednává k sobě přístup. Uvažujeme-li o Boží spravedlnosti,

⁸ Theol. summa, II. II. ot. 19. čl. 9. k 1.

⁹ Tamtéž čl. 10.

vyvstává v nás bázeň; uvažujeme-li o Božím milosrdenství, rodí se v duši naděje.¹⁰ Dar bázně a božská naděje, vzájemně se podporující, vedou pak poutníka věčnosti do domu otcovského, o němž je psáno, že v něm nebude smrti, ani zármutku, ani bolesti, neboť bude to stánek Boží s lidmi a přebývati bude s nimi a oni budou jeho lidem a on, Bůh, s nimi bude jejich Bohem. (Zjev. XXI. 3.)

IV. HŘÍCHY PROTI NADĚJI

Dvojím způsobem může člověk hřešit proti božské naději: nedostatkem naděje, který se jeví jako zoufalství, a přílišnou nadějí, která se jeví jako opovážlivost.

Zoufalství je skutek, kterým člověk odhazuje naději na věčnou blaženost, protože se mu jeví nedosažitelnou. Různé důvody mohou vésti k tomuto závěru. Člověk se může domnívat, že mu Bůh nemůže odpustit hříchy, a proto odmítá doufat. Nebo si myslí, že není schopen se vyprostit z pout hříchů, které jej vzdalují od Boha, a proto zoufá nad svou záchranou. Člověk, jenž doufá, vychází z přesvědčení, k němuž ho přivedl úsudek rozumu, vědného vírou, že totiž dosažení věčné blaženosti je možné. Zoufalý vychází z nesprávného přesvědčení rozumu, že věčná blaženost je pro něho nedostupná. Dá-li se touto myšlenkou ovládnout, odvrhne naději a duše je zachváčena hrozným zoufalstvím. Zoufalství není tedy pouhým nedostatkem naděje, nýbrž také odklonem od jejího předmětu, věčné blaženosti, jehož dosažení je pokládáno za nemožné.¹¹

Od zoufalství musíme rozlišovat jednak pohrdání věčností, jednak malomyslnost. Člověk, jenž pohrdá věčnou blažeností, člověk, který tvrdí, že nebe ponechává Bohu a sobě zemi a proto se zařizuje na zemi, jako by tu měl být věčně, hřeší vlastně nevěrou, a proto jeho odpověď na otázku věčnosti je pohrdání vším, co náleží Bohu. Netouží po blaženosti u Boha, její existence nepřichází vůbec v jeho myšlení. Nezoufá nad ní, protože v ni nevěří.

Malomyslnost, deptající duši bázní o věčnou spásu, je spíše ďábelským pokušením nebo důsledkem chorobného stavu nervového než hříchem zoufalství. Je to utrpení, k jehož snášení je třeba jak silné víry a pevné naděje, tak hrdinné trpělivosti a odevzdanosti do vůle Boží, nemá-li člověk podléhat a upadat z pokušení do skutečného hříchu zoufalství.

¹⁰ Tamtéž čl. 1. k 2.

¹¹ Theol. summa, I. II. ot. 40, čl. 4. k 3.

Zoufalství je hřích velmi těžký. Je to pohrdání Božím milosrdenstvím, které nemá mezí, je to zneuznávání Boží dobroty, která podává pomocnou ruku každému trosečníku. Čím více a příměji odvrací hřích od Boha, tím je větší. Proto hřichy proti božským ctnostem jsou větší než hřichy proti ctnostem mravním, tak jako božské ctnosti vynikají nad ostatní ctnosti právě tím, že nejvíce poutají člověka k Bohu. Víra a láska jsou jistě větší než naděje, a proto i hřichy proti nim jsou větší než hřichy proti naději, ale vzhledem k nám je zoufalství nebezpečnější než kterýkoliv jiný hřích. Naděje nás vzdaluje od konání zla, zvedá naši mysl k věcem božským, odpoutává od pozemského, k němuž tak snadno člověk přilne ke své velké škodě. A proto zbaví-li se člověk zoufalstvím naděje, padá bezuzdně do všech neřestí, před nimiž ho chránila naděje. Zcela právem psal sv. Isidor: „Spáchatí nějakou mrzkost jest smrtí duše, ale zoufati jest sestoupiti do pekel.“¹²

Velmi zajímavé jsou psychologické postřehy sv. Tomáše, když hledá kořeny zoufalství. „Dvojím způsobem může někdo pozbyt naděje na dosažení blaženosti: jedním způsobem, že ji nepovažuje za dobro vznešené; jiným způsobem, že nepovažuje za možné dosáhnouti jí sám nebo za pomoci druhého.“ — V obou těchto případech je vinna slabá víra a nesprávný úsudek rozumu. „Že pak nám duchovní dobra nechutnají jako dobra, nebo se nám nezdaří velkými dobry, k tomu dospíváme hlavně tím, že náš cit je nakažen láskou k tělesným potěšením, mezi nimiž hlavní jsou potěšení pohlavní, neboť z chuti na toto potěšení se stává, že se člověku omrzují duchovní dobra a nedoufá je jako určitá dobra vznešená. A v tom smyslu má zoufalství příčinu v nečistotě.“ — Zkušenost učí, že prostopášný život končí nejednou zoufalstvím.

Můžeme však ještě jinde hledat kořeny zoufalství. „K tomu pak, že člověk dobro obtížné nehodnotí jako možné dosáhnouti sám nebo za pomoci druhého, je přiváděn přílišnou skleslostí; neboť když ta ovládne citění člověkovu, zdá se mu, že nikdy nemůže býti povznesen k nějakému dobru.“ — Tato skleslost je určitou vlašností, jistou nechutí k věcem duchovním. — „A protože vlašnost je jistý smutek, srážející ducha, proto tímto způsobem se zoufalství rodí z vlašnosti.“¹³ A zkušenost zase ukazuje, že vlašnost, smutek, melancholie, tíživé deprese a zoufalství jsou pojmy, které prakticky velmi těsně souvisí.

¹² De summo bono. lib. II. cap. 14. Cituje sv. Tomáš, II. II. ot. 20. čl. 3.

¹³ Sv. Tomáš tamtéž čl. 4. „Jako naděje činí potěšení, tak také lidé, jsoucí v potěšeních, nabývají větší naděje. A tím také způsobem lidé jsoucí ve smutcích, snáze upadají do zoufalství . . . Z naděje pochází radost, zoufalství pak obráceně je ze smutku“. Tamtéž k 2.

Tak jako zoufalství znamená nedostatek naděje, *opovázlivost* je jistou neumírněností naděje.¹⁴ Odvaha je ctnost, která zasluhuje chválu lidské, jestliže se pokouší o velké věci v síle své vlastní, a zasluhuje chválu Boží, jestliže se pokouší o velké věci, podporována a vedena Bohem. Opovázlivost se však pokouší o více než se sluší, a proto si zasluhuje hany a odsouzení. Troufá-li si opovázlivý na velké věci, na něž nestačí svými silami, dopouští se hříchu proti velkodušnosti. Troufá-li si na velké věci, kterých lze dosíci jen za pomoci nadpřirozené milosti, které však jsou pro něho nemožné, dopouští se opovázlivosti, která je hříchem proti naději. Je to nerozvážné a nezřízené očekávání věčné blaženosti a prostředků k ní. A východiskem tohoto nerozvážného a nezřízeného očekávání bývá nezřídká blud nebo dokonce nevěra.

Prakticky se může tato opovázlivost jevit různým způsobem. Opovázlivě jedná, kdo spoléhá jen na vlastní síly a chce dosíci věčné blaženosti bez pomoci Boží milosti. Tak hřešili pelagiáni a tak hřeší ti, kdo odmítají pomoc Boží v díle spásy. Opovázlivě jedná však také ten, kdo spoléhá jen na Boží milosrdenství a sám opomíjí a odmítá přiložit ruku k dílu, ke spolupráci s Boží milostí. Tak hřeší ti, kdo odmítají pokání, spoléhající jen na Boží dobrotu.¹⁵ A konečně opovázlivě jedná také ti, kdo žádají a očekávají Boží pomoc k věcem nedovoleným nebo prosí o věci zcela mimořádné bez dostatečného důvodu. A to je pokoušení Boha.

Opovázlivost je hřích proti Duchu svatému, a proto hřích velký. „Ze zoufalství pohrdá člověk Božím milosrdenstvím, o které se opírá naděje, z opovázlivosti pohrdá božskou spravedlností, která trestá hříšníky“.¹⁶ Je tedy nejen zoufalství, nýbrž i opovázlivost hříchem. Menším však je zoufalství. „Oč více je Bohu vlastní smilovávati se a odpouštěti než trestati, pro jeho nekonečnou dobrotu“, o to menší je opovázlivost než zoufalství¹⁷.

Kořeny opovázlivosti hledá sv. Tomáš v marné slávě a v pyšce. „Je dvojí opovázlivost,“ praví. „A ta jedna, která se opírá o vlastní sílu, pokoušejíc se totiž jako o možné o něco, co přesahuje vlastní sílu. A taková opovázlivost jasně vychází z marné slávy; z toho totiž, že někdo touží po množství slávy, následuje, že se pokouší o některé věci nad své síly.“ Pro sv. Tomáše marná sláva je první

¹⁴ Tamtéž ot. 21. čl. 1.

¹⁵ „Hřešiti s předsevzetím vytrvati ve hříchu z naděje na odpuštění patří k opovázlivosti. A zmenšuje to hřích, nýbrž zvětšuje. Ale hřešiti z naděje na odpuštění jednou dosažitelné s předsevzetím přestatí hřešiti a káti se z toho, to není opovázlivost.“ Tamtéž čl. 2. k 3. — Je třeba poznamenat, že to není hřích opovázlivosti, jestliže se člověk nevystřihá všedních hříchů, protože tyto hříchy nevyklučují věčnou blaženost.

¹⁶ Tamtéž čl. 1.

¹⁷ Tamtéž čl. 2.

z hlavních hříchů, kdežto pýcha je mu kořen všech hříchů. — „Jiná pak je opovážlivost, která se nezřízeně opírá o božské milosrdenství nebo moc, skrze něž doufá dosáhnouti slávy bez zásluh a odpuštění bez kajicnosti. A taková opovážlivost se přímo zdá pocházeti z pýchy, jako že sám se tak cení, že ho i hřešícího Bůh nebude trestati nebo nevyloučí ho ze slávy“.¹⁸

V. NADĚJE V KŘESŤANSKÉM ŽIVOTĚ

Člověk vždy toužil po blízkosti Boží, usíloval o spojení s Bohem. Blízké společenství s Božstvím bylo jeho snem, možnost účasti na božském životě lákala a přitahovala každého, komu nemohla stačit bída této země. Pohanství ve své touze dostat se k Bohu snížilo, stáhlo Božství s výše nebes k úrovni člověka; křesťanství naopak vynáší člověka k Bohu. Ctností naděje stoupá člověk vzhůru, pozvedá se nad všechno pozemské a připíná svůj rozum a vůli k nekonečnému Bohu, spojuje se s ním alespoň v temnu touhy, dokud mu není dáno, aby se s ním spojil ve světle vidění a v objetí lásky.

„Dům Boží věčné blaženosti,“ pravil sv. Augustin, „je postaven na základech víry. Jeho stavba roste a pokračuje nadějí. Ukončuje se pak láskou.“¹⁹ K čemu by byly základy, kdyby na nich nebylo pokračováno ve stavbě domu? Není křesťanského života bez víry, ale právě tak není křesťanského života bez naděje. Stejně však můžeme říci, že tam, kde je opravdová víra, je také skutečná naděje, neboť, jak řekl sv. Pavel, víra je podstatou věcí, které doufáme.

Zcela neprávem bylo nám vytýkáno, že se stává náš křesťanský život čímisi nedůstojným, když v něm zdůrazňujeme naději na budoucí odměnu. Jednáme prý jako oochodníci, kteří se nejdříve ptají, jaké odměny se jim dostane za dobrý skutek.²⁰ V těchto tvrzeních je zřejmé sofisma. Člověk nemůže jednat, aby přitom nesledoval nějaké dobro. Cokoliv člověk koná, koná pro určitý cíl, který je tímto dobrem. Většího cíle nemůže člověk mít, než je Bůh. Touží-li člověk svou činností dosíci Boha, touží po slávě Boží, která bude také slávou jeho, neboť nikdo neoslaví Boha více než ten, kdo plní ve všem jeho vůli a svou svatostí napodobuje

¹⁸ Tamtéž čl. 4.

¹⁹ Sermo 27. c. 1. L. P. 37, 178.

²⁰ Podobně mluvili na příklad kvietisté. Inocenc XI. zavrhl jejich učení vyjádřené větou: „Ten, kdo svou svobodnou vůli daroval Bohu, nesmí se nic starat ani o peklo, ani o ráj, ani nesmí mít touhu po vlastní dokonalosti, ani po ctnostech, ani po vlastní svatosti, ani po vlastní spáse, a naději na ni musí vymýtit“. Denz. 1232.

jeho život. Člověk by mohl konat dobro z čisté lásky bez nároků na odměnu, ale nemůže je konat bez odměny, protože Bůh ve své spravedlnosti nemůže neodměnit toho, kdo mu věrně slouží a plní jeho vůli. A proto člověk, který křesťansky doufá, jedná zcela ve smyslu své přirozenosti, která celým svým bytím touží po nekonečném dobru a štěstí.

Božská naděje dává křesťanu sílu, kterou nezdolá nikdo a nic. Těžké chvíle přináší život, kdy člověk klesá, spoléhá-li jen na svou sílu. Pozvedá-li svůj duchovní zrak plný důvěry vzhůru, rozšiřuje se jeho pohled, zjasňuje oko, klid plní duši a ústa si šeptají se sv. Pavlem: „Je-li Bůh pro nás, kdo proti nám? . . . Kdo nás odloučí od lásky Kristovy? Snad soužení nebo úzkost nebo hlad nebo nahota nebo nebezpečství nebo pronásledování nebo meč? . . . V tom všem vítězíme úplně skrze toho, jenž si nás zamiloval.“ (Řím. VIII. 31-37.) Naděje nás přenáší přes všechny strasti a bolesti tohoto života k tomu, u něhož je klid a štěstí bez konce.

A ještě jiný, velmi vzácný účinek působí naděje v duši křesťanově. Sv. Tomáš jej naznačil, když psal: „Člověku, jenž usiluje o něco velikého, zdá se malým všechno jiné, co je menší než to.“²¹ Nadějí usiluje člověk o dosažení Boha, a tím usiluje o nejvyšší dobro, jaké si lze představit. Bude-li jeho naděje velká, hluboká, pak se mu budou jevit všechny pozemské hodnoty jako něco velmi malicherného a bude jimi pohrdat, jak si ve skutečnosti zasluhují. Čím menší a slabší je v duši božská naděje, tím snáze a tím více se dá člověk zlákat pozemskými dobry, tím pevněji k nim přilne. Velká naděje ho osvobodí od jejich pout, neboť přilne-li člověk nadějí dokonale k věčnému dobru, bude svobodný vzhledem k dobrům časným. A pak člověk zbavený přilnutí k věcem pozemským bude si zpívat s žalmistou:

„Nyní jsem s tebou neustále:
ty jsi mou pravici uchopil.
Jahve, vodiš mne radou svojí
a do své slávy mne vzítí chceš.
Koho mám na nebi krom tebe?
Na zemi nic než jen tebe mám rád.
Byť přítel, příbuzný zahynul:
mým údělem věčným je můj Bůh.
Zhyne; kdo od tebe se vzdálí,
kdo nevěrný, zničíš každého.
Být nablízku ti je mé štěstí,
na tebe vkládám svou naději.“

Ž. 72.

²¹ Theol. summa, II. II. ot. 17. čl. 2. k 3.

III.

LÁSKA,
POUTO KŘEŠŤANSKÉ DOKONALOSTI

Nikdo nezapěl tak krásnou píseň lásky jako sv. Pavel, když psal křesťanům v Korintě: „Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, lásky však kdybych neměl, byl bych jako měď zvučící a zvonec znějící. A kdybych měl prorockví a znal všechna tajemství a veškeru vědu, a kdybych měl všechnu víru, takže bych hory přenášel, lásky však kdybych neměl, ničím bych nebyl. A kdybych rozdal na pokrmu chudých veškeren statek svůj a vydal své tělo k spálení, lásky však kdybych neměl, nic by mi to neprospělo. Láska je shovívavá, dobrotivá; láska nezávidí, nechlubí se, nenadýmá se, není ctižádostivá, nehledá svého prospěchu, neroztrpčuje se, nemyslí o zlém, neraduje se z nepravosti..., všechno snáší, všeho se naděje, všechno přetrpívá...“ (I. Kor. XIII.)

V všechna chvála, jaké se kdy dostalo božské lásce, je shrnuta ve slovech sv. Pavla. Láska je korunou všech ctností. Má-li kdo lásku, má všechny ctnosti, neboť je milý Bohu, žije ve spojení s ním. Tak jako sebekrásnější činy bez lásky nejsou nic před tváří Boží, tak nejprostší úkony všedního života jsou velké před Bohem, jsou-li oděny láskou. Nic nejsme, nemáme-li lásky; jsme morálně velcí, proniká-li naše skutky božská láska.

I. POVAHA A PŘEDMĚT KŘESŤANSKÉ LÁSKY

Není vše křesťanskou láskou, co se láskou nazývá. Psychologicky je láska v nejširším pojetí jistým napětím, unášejícím člověka k určitému předmětu, který byl poznán jako dobro. Proto pravíme, že milovat znamená chtít dobro. Láska je tíhou živé bytosti, která působí, že snahové napětí směřuje k dobru, tak jako těleso zákonem gravitace tíhne ke svému středisku. Láskou chce člověk dobro. Nemusí to být vždy dobro pravé, které chce; vždyť ani každá láska není hodná tohoto vznešeného jména.

V člověku se stýkají dva světy tužeb a žádostí, a proto dvojitá láska může vládnout v jeho životě. Smysly jsou pramenem poznání, a žádostivost, která je následuje, se projevuje láskou mnoh-

dy málo odlišnou od lásky tvorů, jimž Tvůrce nedal sílu rozumu. Smysly poznávají jen vnějšek věcí, a proto klamně bývá jejich poznání a velmi prchavý požitek z dosažení hodnot, jež předkládají touze žádosti. Rozumem vystupuje člověk k podobě obrazu Božího a, tíhne-li svou vůlí za předmětem, který rozum předložil a schválil, dostává jeho láska charakter rozumový. Láska, která jde za žádostí smyslovou, je vášeň, a může být dobrá nebo špatná, pokud je pod vedením rozumu nebo nedbá jeho rady. Láska, vycházející z vůle a tíhnoucí za předmětem, který rozum předkládá jako mravně dobrý, je úkonem ctnostným.

Milovat znamená chtít dobro. Láska, o které mluvíme, je úkonem vůle, jejím podmětem je vůle. A jejím předmětem je dobro. Různý může být předmět, který chce láska, a různý může být také předmět, jemuž chce láska dobro. A proto mnohotvárná je láska, mnoha způsoby se projevuje a různými cestami vede člověka a utváří jeho osobnost. Vždyť žádný lidský cit není tak mocný jako láska — silná je jako smrt, praví Duch svatý ve Velepísni (VIII. 6.) — žádný tak nedovede vyplnit smysl lidského života jako láska, nic nedovede dát tolik klidu, jako vyplnění jejích spravedlivých tužeb. Proto nesmírně záleží na tom, jaký směr jí dá člověk, co se stane konkrétně jejím vlastním předmětem.

Milovat znamená chtít dobro. Člověk může hledat v milovaném dobru svůj vlastní prospěch, může chtít milované dobro pro sebe, a pak nazýváme jeho *lásku žádostivou*. Usiluje-li však svou láskou působit dobro milovanému, mluvíme o *lásce blahovolné*. Věci hmotné může milovat člověk jen láskou žádostivou; k osobě ho může poutat láska obojího druhu. Pokrm může mít rád člověk jen pro sebe, pokud slouží jeho tělesnému rozvoji; člověka může milovat pro sebe, a pak převládá v jeho lásce sklon sobeckosti; může ho milovat pro něho, a pak chce jeho dobro; a konečně může ve své lásce k němu spojovat obojí sklon, když chce upřímně jeho dobro, jeho prospěch a raduje se zároveň z tohoto dobra a štěstí, jež se stává zároveň jeho dobrem a štěstím.

Láska blahovolná, která chce dobro druhého, může jednoduše dávat, aniž se jí dostává odplaty, tak jako když udělujeme almužnu, nečekáme od prosícího nic více než pouhou vděčnost. A to je láska jednoduše blahovolná. Anebo může být opěťovaná, a pak mluvíme o lásce přátelské. To je vrchol lásky, v níž se spojují dvě osoby na základě společných zájmů, vzájemné důvěry a sdělují si, co mají nejvzácnějšího: dávají se, abych tak řekl, sobě navzájem a tak vytvářejí nejdokonalejší spojení, jaké může způsobit láska.

Kořeny lásky je třeba hledat v samé lidské přirozenosti. Člověk nutně chce dobro, touží po štěstí, vztahuje ruce po všem, co by mohlo ukojit jeho vnitřní hlad. V této touze po štěstí je třeba

hledat pramen lásky k sobě. A pramen lásky k druhému? Podobnost s druhým, vzájemné sdílení dober, společenství života, a proto nakonec zase ona touha, která žene člověka za vším, co by ho oblažilo. Poznává-li člověk ve svém bližním svou vlastní podobu, ztotožní-li se s ním v přátelské lásce, miluje v něm sebe a v sobě jeho, a touto láskou rostou oba, a to tím více, čím více je tato láska pozvedá a čím těsněji je spojuje. Tak je tomu v lásce přátelské, která působí, že přítel je druhým já, jak praví sv. Tomáš¹. Ale stejně je tomu i v lásce jednoduše blahovolné, i když se to týče ještě třetí osoby, v níž miluje člověk svého bližního. Křesťan totiž miluje bližního v Bohu a pro Boha, s nímž ho poutá láska přátelská, a proto miluje v bližním Boha, kterým je milován. Člověk nevěřící miluje v bližním lidství, s nímž se ztotožňuje, a prostřednictvím pojmu lidství se mu stává bližní blízkým, spojuje se s ním, tak jako věřící se spojuje se svým bližním v Bohu a skrze Boha. A tak v každém případě je vlastním pramenem lásky lidská přirozenost, z níž vyvěrá touha po štěstí, která může být vyplněna jen láskou.

Předmětem lásky blahovolné — a o té mluvíme — může být jen osoba. A tak se láska bere trojí cestou, kterou musíme sledovat: cestou milování Boha, sebe a bližního. Je to ovšem jedna a táž láska, vycházející ze stejného pramene touhy po štěstí a její trojí tvář je určována trojím předmětem.

II. LÁSKA K BOHU

Od všeobecného pojmu lásky přecházíme k pojmu nadpřirozené božské lásky, která má sice tytéž psychologické předpoklady jako láska přirozená, ale svým původem a cílem a zvláště pak schopností nadpřirozeně přetvořovat člověka přesahuje každou lásku čistě lidskou. Božská láska je ctnost vlitá Bohem, kterou milujeme Boha z celého srdce jako svrchované dobro, jako poslední cíl svého života, sebe pak a svého bližního v Bohu, pro Boha a podle Boha. Jedna je božská láska, která sjednocuje všechny naše dobré city srdce v Bohu. Jedna je božská láska, objímající Boha a bližního současně a milující všechny v něm a pro něho. A tato láska je původu božského, s milostí je vlita lidské duši. „Láska Boží je rozlita ve vašich srdcích skrze Ducha svatého, který vám byl dán“, psal sv. Pavel římským křesťanům (V. 5.). S milostí tvoří nerozlučnou jednotu. A třebaže je od ní

¹ Amicus alter ipse. Comment. Ethic. VIII. lect. 1. n. 1543. Podrobně o přátelství viz mou studii v revui Na hlubinu 1942: Psychologie a ethika přátelství.

rozlišena, mizí z duše v té chvíli, kdy ztrácí člověk hříchem posvěcující milost. Láska spojuje, hřích rozdvouje. A proto v okamžiku hříchu je porušeno pouto lásky a zničeno spojení s Bohem. Pohnutkou božské lásky je Bůh sám jakožto svrchované Dobro, proto ho milujeme pro něho samého. A nejpodstatnější vlastnost této lásky se strany milujícího je vynaložení všech sil; je to láska z celého srdce.

Láska k Bohu má povahu pravého přátelství. Božskou láskou miluje člověk Boha, od něhož je milován. Bůh nečeká na naši lásku; miloval nás dříve, než jsme byli, dal nám život přirozený jen z lásky, neboť jen z lásky tvoří Bůh, a táž láska ho vedla, když z nás chtěl mít své děti. Jestliže milujeme Boha, je nutně naše láska vzájemná. A to je první předpoklad přátelství. Přátelská láska se však zakládá na určitém sdílení dobra. A víra nás učí, že Bůh nám dává už zde na zemi v milosti účast na svém vlastním životě a na věčnosti pak onu blaženost, kterou sám je blažen. Krátce: Bůh, který nás miluje, dává se nám. Dáváme-li se v lásce jemu, stává se náš vzájemný poměr dokonalým přátelstvím². Tak mluvil Kristus apoštolům, když pravil: „Vy jste přáteli můji, činíte-li to, co přikazuji vám. Už vás nebudu nazývat služebníky, ale nazval jsem vás přáteli, neboť jsem vám oznámil všechno, co jsem slyšel od Otce svého“ (Jan XV. 14.). Sv. Tomáš k tomu poznamenává: „Pravým znamením přátelství je, že přítel zjevuje svému příteli taje srdce. Poněvadž totiž přátelé mají jedno srdce a jednu duši, zdá se, že neklade přítel mimo své srdce, co zjevuje příteli.“ Přísl. XXV. 9. praví: „O své záležitosti jednej se svým přítelem. Bůh však, čině nás účastny své moudrosti, zjevuje nám své tajemství“.³

Velké je přátelství mezi Bohem a člověkem, které působí láska. V prvním listě sv. Jana čteme: „Kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm.“ (IV. 16.) A to je největší dar lásky: spojení, které je tak těsné, že sv. Pavel mohl říci: „Kdo pak přilne k Bohu (zajisté že láskou), je s ním jedním duchem.“ (I. Kor. VI. 17.) Láska je síla sjednocující, spojující. Je ohněm, který roztaví tvrdé a studené lidské srdce. Pak se už snadno spojí se srdcem Božím, vždy žhavým láskou.

² Bůh jakožto přítel duše je neviditelný okem tělesným, ale čím větší je láska k němu, tím více je viděn a zakoušen okem víry. „Dvojí je život člověka“, praví sv. Tomáš, „a to vnější podle smyslové a tělesné přirozenosti: a podle tohoto života nemáme společenství nebo obcování s Bohem a anděly. Jiný pak život člověka duchovní podle mysli. A podle tohoto života máme obcování i s Bohem i s anděly. V přítomném stavu sice nedokonale . . ., ale toto obcování se stane dokonalým ve vlasti . . .“ Theol. summa, II. II. ot. 23. čl. 1. k 1.

³ Comment. in h. l.

Předpokládáme-li, že Bůh stvořil člověka pro sebe a jeho cílem stanovil nekonečné božství, pak úkon lásky k Bohu je samozřejmým požadavkem, nutným prostředkem k dosažení tohoto cíle. K Bohu kráčíme kroky lásky, jak řekl sv. Augustin. To je jediná cesta, po které lze k němu dospět. Jen ten přebývá v Bohu, kdo přebývá v lásce, neboť Bůh je láska. Bez lásky k Bohu je člověk vzdálen od svého cíle a každá ztráta Boží lásky je také ztrátou Boha. „Kdo nemiluje, zůstává ve smrti,“ psal sv. Jan. (I. list, III. 14.)

Bůh však vyžaduje tuto lásku, která je ostatně nutným důsledkem uznání jeho jsoucnosti a poměru člověka k němu a také pozitivním příkazem jak ve Starém, tak v Novém Zákoně. V Deuteronomiu čteme slova Páně: „Slyš, Izraeli, Hospodin, Bůh náš, jest jediný Hospodin. Miluj Hospodina, Boha svého, celým srdcem svým, vši duší svou a vši silou svou“ (VI. 5.). A v Novém Zákoně navazuje Kristus na tato slova, když dává přikázání lásky a nazývá je největším a prvním přikázáním (Mt. XXII.37n.). Všechny síly člověka, všechny jeho schopnosti se mají spojit, aby bylo uskutečněno. Sv. Tomáš vykládá Kristův příkaz lásky k Bohu a zapojení všech lidských mohutností k jeho vykonání takto: „Přikazuje se nám, aby celý náš úmysl směřoval k Bohu, což jest z celého srdce (láska je úkon vůle a srdce znamená vůli; úmyslem vůle tíhne k svému cíli), a aby náš rozum se poddal Bohu, což jest ze vši mysli, a aby naše žádost se řídila podle Boha, což jest z celé duše; a aby náš vnější úkon poslouchal Boha, což jest milovat Boha ze vši síly nebo moci nebo schopnosti.“⁴

Tak celý člověk je postaven ve službu, kterou láska slouží Bohu — celý člověk se oddá jedinému nutnému a láska k Bohu pronikne v jeho život tak, že zasáhne i nejprostší skutek jeho všedního života a usměrní jej k Bohu.

Jako každé Boží přikázání zavazuje, tak zavazuje i přikázání lásky. A jeho závaznost je velmi vážná. Předně tímto příkazem Bůh chce, abychom trvali neustále v jeho přátelství, jehož pouta ničí hřích. Jen přátelům se dostane přístupu na hostinu, těm, kdo budou oděni šatem milosti, a bude je provázet svědectví lásky. Mimo to však Bůh žádá, abychom úkony lásky upevňovali své přátelství s ním. Křesťan je povinen vzbuzovat úkony lásky, které jsou projevem jeho živého spojení s Bohem. Dokud člověk dýchá, víme, že žije tělesně a dokud se duše obrací k Bohu úkony lásky, máme neklamné znamení, že trvá její přátelství s Bohem.

⁴ Theol. summa, II. II. ot. 44. čl. 5.

Theologové se snaží určit, kdy, za jakých okolností a jak často je křesťan povinen vzbuzovat úkon lásky k Bohu. Shodují se na tom, že tato povinnost nastává po prvé, když člověk počíná chápat mravní řád a má se uvědoměle obrátit k Bohu, pak jistě na konci života, v hodinku smrti, kdy se má objevit před Bohem, svým věčným soudcem, a konečně častěji během života. Co však znamená *častěji během života*, nelze matematicky určit. Nemá také valného smyslu přít se o přesné určení, jak často je křesťan povinen vzbuzovat úkon lásky, zda jednou za rok, či jednou za měsíc nebo jednou za týden. Ten, kdo touží po Bohu, ví, že úkony lásky jsou nejlepší, nejpřímější cestou k němu. A proto je mnozí, aniž je počítá. Jsou dýcháním jeho duše, jsou výrazem touhy a naděje, jsou pouty, která ho vždy těsněji spojují s Bohem. Ten pak, kdo má obavu, že neplní dosti věrně tuto povinnost lásky, nechť si uvědomí, že kdykoli se modlí Otčenáš, vzbuzuje nejen víru v Boha, jehož vzývá, a naději, že dosáhne, oč prosí, nýbrž i lásku, která touží, aby jméno milovaného Boha bylo posvěceno, aby se ve všem uskutečňovala jeho vůle a aby jeho království lásky zasáhlo všechna lidská srdce, úpící v okovech hříchu.

Je zcela samozřejmé, že je povinen vzbudit úkon lásky ten, kdo se hříchem vzdálil od Boha, zvláště když nemá možnosti smazat hřích svátostnou zpovědí. V tom případě dokonalá lítost, která vychází z úkonu lásky, očistí duši a naváže opět styky s Bohem, s nímž duše se spojuje především láskou. Stejně má hledat obranu v úkonu lásky ten, kdo trpí těžká pokušení a ocítá se v nebezpečí hříchu. Úkon lásky k Bohu ve chvíli pokušení dává člověku sílu, aby přinesl obět rozumu a vůle a zvláště nižších sklonů a žádostí s tím větší ochotou, čím větší je jeho láska k Bohu, kterou vyznává ústy a srdcem.

2. VLASTNOSTI A STUPNĚ BOŽSKÉ LÁSKY

Katechismus vypočítává trojí vlastnost božské lásky: je nadpřirozená, účinná a miluje Boha nade všechno.

Nadpřirozený charakter božské lásky je zcela samozřejmý. Láska je ctnost vlitá, těsně spojená s posvěcující milostí, která je hlavním představitelem nadpřirozena v duši, jejím předmětem je Bůh ve svém vnitřním životě a cílem dosažení jeho samého ve věčné blaženosti. Tak vychází láska z nadpřirozena, žije ve sféře nadpřirozené a unáší člověka v nadpřirozené kraje nekonečného Božství.

Pravíme-li, že božská láska je *účinná*, zdůrazňujeme její vliv na utváření celého života křesťanova ve smyslu slov sv. Jana: „Nemilujme slovem ani jazykem, nýbrž skutkem a v pravdě.“ (I. list, III. 18.) Proto Kristus stanoví vnější skutek jako znamení vnitřní lásky duše, když praví: „Kdo má přikázání moje a zachovává je, ten mě miluje.“ (Jan XIV. 21.) Vnější skutek, kterým člověk zachovává zákon a proto plní vůli Boží, je důkazem, že jeho láska je účinná. Láska pak dává všem skutkům, které pořádá k Bohu, zcela zvláštní lesk, odívá je v šat záslužnosti, dává jim charakter, značku skutků dětí Božích. A tak skutky dokazují existenci lásky živé a životodárné a láska posvěcuje skutky a činí je velkými před tváří Boží.

Božská láska miluje Boha *nade všechno*, a to je její nejvýznamnější vlastnost. Mírou naší lásky je milovat bez míry, jak řekl sv. Bernard.⁵ Bůh jest svrchované dobro, a proto nic si nesmí člověk cenit tak jako jeho; nikomu a ničemu nesmí dávat přednost před Bohem ani v theorii, ani v praxi. To znamená milovat Boha z celého srdce, ze všech sil. V tom smyslu pravil Kristus: „Kdo miluje otce nebo matku více než mne, není mne hoden, a kdo miluje syna neb dceru více než mne, není mne hoden.“ (Mt. X. 37.) Bůh je nejvyšší předmět lásky tvora, a proto dát přednost někomu před ním znamená postavit Boha pod úroveň tvora.

Božská láska miluje *nade všechno*. Z toho však neplyne, že tato láska je vždy v nejvyšším stupni s hlediska citového. Bůh je vzdálen lidskému zraku, kdežto člověk, předmět lásky, je zde, působí svou viděnou přítomností. Proto s hlediska citové síly může vynikat láska k člověku nad lásku k Bohu. Nelze odsoudit toho, kdo cítí k člověku větší lásku než k Bohu, jen když jeho vůle je ochotna ztratit raději všechno pozemské než svého Boha. Láska je úkon vůle a citová stránka je pouze jejím doprovodem. Tato okolnost pak vysvětluje možnost současné existence nejsilnějšího citu lásky k člověku a opravdové lásky božské, která miluje Boha *nade všechno*.

Velká je *vznešenost božské lásky*, která svou povahou převyšuje všechny ostatní ctnosti. Není pochyby, že tím je lidský skutek a také ctnost, která je jeho původcem, vznešenější, čím příměji zasahuje Boha. Největší mezi ctnostmi jsou jistě ctnosti božské, jejichž bezprostředním předmětem je Bůh. Ale i mezi nimi je určitá hierarchie. Když sv. Tomáš srovnává božské ctnosti mezi sebou, zdůrazňuje, že i mezi nimi je větší ta božská ctnost,

⁵ De diligendo Deo, cap. I.

kteřá více dosahuje Boha. Víra a naděje dosahují sice Boha, ale potud, pokud nám z něho vychází buď poznání pravdy nebo dosažení dobra; láska však dosahuje samotného Boha proto, aby v něm spočinula, a nikoliv proto, aby nám z něho něco vzešlo. A proto láska je vznešenější než víra a naděje, a proto je také vznešenější než kterákoliv jiná ctnost.⁶

Velikost lásky neplyne však pouze z jejího přímého vztahu k Bohu; láska je velká také tím, že je formou, královnou a cílem všech ctností, takže bez ní nemůže být žádná dokonalá ctnost. Úkolem ctnosti je učinit člověka dobrým, dokonalým. Člověk je však tehdy dokonalý, když je náležitě zařizen k poslednímu cíli. Co pomůže člověku zdatnost fysická, co znamená pro něho dokonalá specialisace v tom či onom oboru vědním, jestliže mu uniká spojení s Bohem, jenž je posledním cílem jeho života? Kristus to vyjádřil velmi názorně, když řekl: Co prospěje člověku, kdyby celý svět získal, a na duši své škodu trpěl? (Mt. XVI. 26.) A sv. Pavel: Lásky kdybych neměl, nic nejsem. Právě láska totiž spojuje člověka s Bohem, posledním cílem, a proto jen láska činí člověka opravdu dokonalým. Bez ní může člověk mít řadu jiných ctností; může být spravedlivý, počestný, uspořádaný ve svém občanském životě, nemá-li však božské lásky, musí si říci s Apoštolem: Nic nejsem. Jednoduše pravá ctnost je ta, která je zařizena k hlavnímu dobru člověka. Tím však je Bůh, poslední cíl všeho lidského myšlení a úsilí. Proto teprve láska, která usměřňuje celý život a všechny ostatní ctnosti k Bohu, poslednímu cíli, dává pravý smysl lidskému životu. Bez lásky je lidská ctnost lidskou, jejím cílem je člověk, jejím měřítkem jeho dokonalost. A tak jako vše lidské je nedokonalé, tak i tato ctnost. Láska pozvedá vše lidské v oblast božskou. Spojena s láskou se účastní lidská ctnost v ctnostech samotného Boha a stává se dokonalou: je to ctnost dítěte Božího, která získává člověku přízeň Boží a zasluhuje nebe.⁷

V tom smyslu je božská láska formou všech ostatních ctností,

⁶ Theol. summa, II. II. ot. 23. čl. 6. — Z téhož důvodu učí také sv. Tomáš, že zde na zemi láska k Bohu je vyšší než poznání Boha. V poznání, a to platí i o poznání vírou, se dostáváme k Bohu jen pomocí nějakých prostředků, pokud poznáváme Boha jako příčinu známých účinků, stvořitele, zjevitele, vykupitele. Poznání Boha je proto zde na zemi prostředně. Láska však vystupuje přímo k Bohu a zasahuje ho bezprostředně. Tamtéž, ot. 27. čl. 4. Poznáváme-li Boha, přitahujeme jej k sobě, snažíme se jaksí vtěsnat jeho nekonečnost v hranice svých nedokonalých idejí, kdežto láskou se pozvedáme přímo k němu v něm samém. „Poznání, počínajíc od tvorů, tíhne k Bohu, kdežto láska, začínajíc od Boha, jako posledního cíle, sestupuje k tvorům.“ Tamtéž k 2.

⁷ Tamtéž čl. 7. Sv. Tomáš praví, že láska se nazývá také matkou jiných ctností, „poněvadž ze žádosti posledního cíle počne úkony jiných ctností, rozkazujíc je“. čl. 8. k 3.

dává jim život, tak jako duše, forma lidského těla, je jeho životem. Je královnou a vůdkyní ctností, pokud usměrňuje všechny k nadpřirozenému cíli.

Vše živé roste. I božská láska má své zákony růstu a je potřeba je znát, neboť vzrůst lásky je vzrůstem celého mravního a duchovního života křesťanova. Stupeň lásky určuje stupeň duchovního vzestupu, neboť v lásce, která spojuje člověka s Bohem, posledním cílem, spočívá dokonalost duchovního života. „V duchovním životě je dokonalý, kdo je v lásce dokonalý,“ praví sv. Tomáš.⁸

Mnohého je člověku třeba jak se strany pomoci Boží, tak se strany jeho vlastního úsilí, než dospěje k dokonalé lásce. Jako všechny ostatní ctnosti, roste i láska opakováním úkonů. Jsme poutníky, praví Andělský učitel, a spějeme k Bohu, poslednímu cíli toužené blaženosti. Tím více pokračujeme na této cestě, čím více se blížíme k Bohu, k němuž se však neblížíme kroky tělesnými, nýbrž city mysli. Tuto blízkost pak působí láska, poněvadž jí se mysl spojuje s Bohem. Proto je v povaze lásky možnost vzrůstu. Kdyby láska nemohla vzrůstat, stal by se nemožný náš postup na cestě k Bohu.⁹

Láska však nevzrůstá ihned každým úkonem dobrým, nýbrž jen takovým, který je dosti silný, aby způsobil tento vzrůst. Takový je názor sv. Tomáše. „Láska se nezvětšuje každým úkonem lásky, ale každý úkon lásky připravuje její zvětšení, pokud se jedním úkonem lásky stává člověk ochotnější jednat opět podle lásky. Tím vzrůstá v duši ochota. Až pak vzbudí člověk vroucnější úkon milování, kterým usiluje o pokroky v lásce, tehdy se láska zvětšuje skutečně.“¹⁰ Není ovšem žádný úkon lásky zbytečný, neboť na cestě Boží postupuje člověk nejen tehdy, když se láska zvětšuje v uskutečnění, nýbrž i když se k tomuto vzrůstu připravuje,¹¹ ale záleží-li komu na skutečném růstu, musí mu záležet také na vroucích úkonech lásky.

Ta okolnost, že láska Boží v duši může vzrůstat do nekonečna, že nemá prostě mezí, jen potřebuje myšlenku na potřebu stálého vzrůstu lásky. Láska je účast v samé lásce nekonečného Boha a Boží láska je totožná s Boží bytností. Nekonečné je Božství, nekonečná je Boží láska, není proto důvodu, proč bychom kladli hranice lásce, kterou touží tvor milovat svého Tvůrce. Ovšem jeho přirozenost tvora sama je jistou hranicí, nikdy nebude láska tvora

⁸ Srov. Dokonalý duchovní život. Přel. Em. Soukup. Dom. ed. Krystal v Olomouci. II. vyd. 1935. str. 8. — Srov. II. II. ot. 184, čl. 3. — Garrigou-Lagrange, Perfection chrétienne et Contemplation, I ch. III. a. 2.

⁹ Theol. summa, ot. 24, čl. 4.

¹⁰ Tamtéž čl. 6.

¹¹ Taktéž k 3.

k Tvůrci nekonečná; ale vzrůstat může stále, a to bez obavy, že by dosáhla někdy nekonečného stupně Boží lásky.

Když sv. Tomáš uvažuje o možnosti dokonalé lásky zde na zemi ve srovnání s láskou blažených nebešťanů, dochází k těmto závěrům: Se strany milovaného předmětu nemůže lidská láska nikdy být dokonalá, neboť nikdy, ani zde na zemi, ani na věčnosti, nebudeme moci milovat Boha tak dokonale, jak si zasluhuje. S naší strany však je láska dokonalá, když miluje tolik, kolik může. A tu můžeme rozlišovat trojí možnost: 1. Člověk celou duší tíhne v uskutečnění k Bohu. Miluje ho bez nejmenšího vyrušení lásky. To je dokonalá láska, jakou mají svatí v nebi, která však není možná v tomto životě, v němž je nemožné pro slabost lidského života vždy v uskutečnění myslet na Boha a být myslí a srdcem neustále u něho. — 2. Člověk vynakládá svou péči a oddanost Bohu a božským věcem a užívá pomíjejících věcí jen potud, pokud toho vyžaduje pozemský život. To je pak dokonalá láska, která je možná zde na zemi. Tato cesta dokonalé lásky není však určena všem, neboť není možno všem, aby se zbavili všech pozemských hodnot a starostí a věnovali své síly jen službě Boží. — 3. Konečně je třetí způsob dokonalé lásky, když člověk pohotovostně (habituálně) skládá celé své srdce v Bohu, nic nemyslí a nechce, co by odporovalo božské vůli a usiluje o to, aby každým skutkem působil Bohu radost. A to je dokonalá láska, které může dosíci každý člověk zde na zemi.¹²

Stupně vzrůstu lásky srovnává sv. Tomáš s tělesným vzrůstem člověka. Dětstvím člověk začíná, dospíváním roste a nakonec se stává dokonalým, dospělým člověkem. Láska má rovněž tři stupně svého vývoje. *Začáteční* láska působí, že člověk se zbavuje všeho, co odporuje životu spojení s Bohem v lásce. Proto začáteční láska odstraňuje hřích a bojuje proti nezřízené žádostivosti, vášním a špatným sklonům a přemáhá pokušení. Pak přichází druhý stupeň lásky neboli láska *pokročilá*. Člověk vedený touto láskou usiluje vždy více se líbit Bohu, a proto dbá o rozvoj života ctnosti a pěstuje v duši touhu, spojenou s úsilím napodobovat život svého nebeského Otce. Dospěje-li člověk až k třetímu stupni lásky, pak mluví tak, jak mluvil sv. Pavel, když psal křesťanům ve Filipppách: Toužím odebrati se a býti s Kristem. (I. 23.) Přilnul k Bohu tak dokonale, že už ho nic nedrží na této zemi, v níž vidí vyhnanství, tak jako v Bohu svou pravou otčinu. To je láska dokonalá, která dospěla k svému cíli.¹³

¹² Tamtéž čl. 8.

¹³ Tamtéž čl. 9. Srov. Garrigou-Lagrange, *Les trois conversion et les trois voies*. Juvisy, 1933.

Po lásce k Bohu přichází láska k sobě samému. Není pochyby, že člověk je povinen milovat sám sebe. Je to zákon přirozený, který mu diktuje tuto lásku, neboť každá bytost přirozeně touží po zachování svého života, člověk pak po věčném štěstí. Křesťan mimo to je povinen milovat se láskou nadpřirozenou, neboť podle slov Páně jeho láska má být mírou lásky k bližnímu, jehož máme milovat jako sebe samé.

Řekli jsme však, že láska je přátelství. Je však možné, aby člověk měl přátelství se sebou samým? Na první pohled snad zbytečná otázka, její řešení však dá proniknout hlouběji v psychologii lásky. Bereme-li pojem přátelství v obvyklém smyslu, pak je záporná odpověď zcela samozřejmá. Přátelství předpokládá alespoň dva jedince, které spojuje vzájemná láska. Božská láska však miluje především Boha a pak všechny, kdo jsou Boží. A tato láska má ráz dokonalého přátelství. To je východisko našeho pojetí lásky k sobě samému: křesťan se má milovat v Bohu a pro Boha. Nadpřirozenou láskou, která přesahuje nekonečně jakýkoliv přirozený sklon, tíhnoucí k sebezachování a duchovnímu nebo hmotnému obohacení sebe samého. Tak nabývá láska k sobě zcela nového rysu. Neboť člověk miluje sebe potud, pokud náleží Bohu, a proto prvním cílem jeho lásky je sláva Boží. Ať pečuje o své tělo nebo o rozvoj ducha, jak mu káže uspořádaná láska k sobě, hledá na prvním místě oslavu Boha prostřednictvím své vlastní osobnosti. Tím vstupuje láska k sobě do sféry božské lásky a stává se stejně záslužnou jako láska k Bohu nebo bližnímu.¹⁴

Není snadné naléztí pravou míru lásky k sobě, neboť žádostivost a vášně zaslepují člověka a ukazují mu nezřídka dobro tam, kde není a nemůže být. A tak se mění pravá láska k sobě, kterou miluje člověk sebe v Bohu a pro Boha, v nízký egoismus, kterým miluje sebe v sobě a pro sebe.¹⁵

Spořádanou láskou, kterou se člověk miluje v Bohu a pro Boha, pečuje jak o svou duši, tak o své tělo takovým způsobem, že netrpí jeho láska k Bohu. Duše je prvek vyšší v člověku, a proto přichází první na řadu. Tehdy člověk miluje svou duši dokonale, když svou láskou pečuje o její věčnou spásu. Každý skutek, kterým trpí duše po nadpřirozené stránce, je spíše nenávistí k sobě než láskou, i kdyby člověk tímto skutkem přál sobě určité dobro. Proto hřích

¹⁴ II. II. ot. 25. čl. 4.

¹⁵ „Postavily si dvě lásky města dvě“, praví sv. Augustin, „pozemská totiž láska k sobě až k pohrdání Bohem, nebeská pak láska k Bohu až k pohrdání sebou.“ De civ. Dei I. 14 c. 28. — A Plato se nerozpakuje tvrdit: „Příčinou všeho zla, které lidský život stíhá, jest přílišná láska k sobě“. O zákonech, V. 4.

je pouze zdánlivým výrazem lásky k sobě; ve skutečnosti je projevem nenávisti, neboť hříchem se dopouští člověk křivdy na své duši, když ji odvádí od jediného pravého dobra a vrhá ji ve věčnou záhubu.

Tak jako je člověk povinen milovat svou duši, tak je povinen milovat i své tělo, které je nástrojem duše na cestě spásy. Křesťanství se nikdy neztotožňovalo s manichejským postojem k tělu a hmotě, protože nikdy nehledalo jejího tvůrce v d'áblu. Bůh je původcem jak ducha, tak hmoty, a dal-li člověku tělo, dal mu je proto, aby za jeho pomoci dospěl k svému cíli. Nerozumné trýznění těla, které není dostatečně zdůvodněno vyššími cíli, neschvalovala Církev katolická nikdy; a zdůrazňuje-li potřebu sebekázně a umrtvování, pak jen proto, aby duch měl vždy vládu nad tělem a potud, pokud je toho třeba k získání této nadvlády ducha. Potřeba askese je důsledek porušené rovnováhy mezi tělem a duchem po prvním pádu. Tělo podle plánu Božího má úkol nástroje ducha. A proto je třeba uvádět je v poslušnost, zdráhá-li se konat svou povinnost. Křesťan si však svého těla váží a neztotožňuje se s těmi, kdo vidí v těle jen žalář duše, divou šelmu, obtížné břímě a předmět neustálého ničení.

Nezdravé a nerozumné ničení těla mívá nezřídka žalostné následky i na duši. Úkolem askese, sebezáporu a umrtvování není zničení těla, nýbrž dosažení co největšího souladu mezi tělem a duší. Askesí se chce člověk přiblížit pokud možno onomu rajskému stavu, v němž tělo bylo opravdu poslušným nástrojem duše. Lásky k sobě bude tehdy dokonalá, když půjde tímto směrem.

Péče o duši žádá i péči o tělo, neboť znavené a ztýrané tělo nebývá ochotným nástrojem ducha. Odpočinek, přiměřený spánek, ušlechtilá zábava, ochrana těla před nepřízní počasí a možnosti nákazy, to jsou povinnosti lásky k sobě. Plní-li člověk tyto povinnosti lásky k sobě tak, jak mu káže rozum vedený vírou, pohledem k vyšším, nadpřirozeným cílům, miluje spořádaně sám sebe a jeho láska bude odměněna v čase i ve věčnosti.

IV. LÁSKA K BLIŽNÍMU

Láska má dvě paže, praví sv. Bernard, jednu objímá Boha, druhou bližního. Je to táž láska, která nás pozvedá k Bohu a spojuje s ním a která nás vede k bližnímu a nutí ke skutkům, které dýchají milosrdenstvím a dobrotou srdce. Důvodem bliženské lásky je Bůh, praví sv. Tomáš, neboť to máme milovat v bližním, aby byl v Bohu. Proto je jasné, že láska k Bohu a bližnímu je

druhově týž úkon, takže božská ctnost lásky miluje nejen Boha, nýbrž i bližního v Bohu a pro Boha¹⁶.

1. PŘÍKAZ LÁSKY K BLIŽNÍMU

Bliženská láska je přirozený požadavek lidství. Člověk, jenž vidí ve svém bližním člověka, kloní se přirozeně k tomu, aby ho miloval. Každý člověk je náš bližní, to jest náš blízký, patří jaksí k nám, tvoří s námi určitou pospolitost, jednotu, neboť nese ve své duši obraz Boží stejně jako my. Pohlédneme-li na člověka, vidíme v něm svého příbuzného a uvědomujeme si, že pocházíme od téhož Otce, jehož podobu všichni neseme v rozumové duši, a cítíme, že nás k němu přitahuje cosi hlubšího než vztahy vytvořené kulturou a civilisací. Je to sama přirozenost lidská, která vidí v každém člověku jakési druhé já.

Jsmeli nadto ještě křesťané, jsme si vědomi oné velké skutečnosti společenství všech vykoupených v Ježíši Kristu a přirozený vztah je povýšen do řádu božského. Naše bliženská láska, vycházející z přesvědčení víry, že jsme všichni jedno v Kristu, že jsme nositeli Boha, chrámy Ducha svatého, že jsme vyvoleni k tomu, abychom nesli v duši obraz samé nejsvětější Trojice, dostává zcela nový charakter. Není to už láska dětí tohoto světa; je to láska dětí Božích, které milují v sobě navzájem samého Boha. A zase můžeme říci, že tento vztah dětí Božích, vyjádřený láskou, je něco zcela přirozeného, zcela samozřejmého, neboť jsme-li jedno v Kristu v řádu milosti, musí nás pojit jedna láska uvnitř i navenek.

Přirozený a řekli bychom samozřejmý požadavek lásky zdůrazňuje Bůh už ve Starém Zákoně a chce, aby se vyvolený národ řídil příkazem lásky¹⁷. Nový Zákon se zcela právem nazývá zákonem lásky. Největší příkaz v zákoně je láska. Nové přikázání vám dávám, pravil Kristus, abyste se milovali vespolek. Nebyla zcela neznámá v době Kristově bliženská láska, a přece může říci božský Mistr, že jeho přikázání je nové, neboť nová je její pohnutka, nový je způsob a nová je míra bliženské lásky, která přesahuje slabou, ubohou míru lásky egoistického Izraelity. Láska je zname-

¹⁶ Theol. summa, II. II. ot. 25, čl. 1.

¹⁷ „Nebudeš nenáviděti bratra svého v srdci svém a nevzpomínej křivdy svých soukmenovců. Milovati budeš přítele svého jako sebe samého.“ Lev. XIX. 17, 18. — „Přikazují ti, abys otvíral ruku potřebnému bratru svému a chudému . . .“ Deut. XV. 11. — Jak zřejmo, nevychází bliženská láska Izraelity za hranice národní a náboženské pospolitosti. Láska k nepřítelům je pojem neznámý.

ním, po němž lze poznat křesťana. „Po tom poznají všichni, že jste mými učedníky, budete-li míti vzájemnou lásku.“ (Jan XIII. 34.) Blíženská láska je druhým zákonem křesťanským, který přichází hned po zákonu lásky k Bohu: „Druhé pak (příkázání) je podobné jemu: Milovati budeš bližního jako sebe samého.“ (Mt. XXII. 39.)

Krásný je výklad, který podává ke Kristovu příkázání lásky sv. Tomáš. Předně je velmi vhodně dáno toto příkázání, neboť je v něm udán i důvod lásky, i její způsob a míra. Důvod lásky je obsažen ve slově bližní, kterým se označuje každý člověk. Proto máme jiné milovat z lásky, poněvadž jsou našimi bližními i podle přirozeného obrazu Božího i podle možnosti dosíci věčné slávy, která je jim dána stejně jako nám. Nezáleží proto, zda se řekne bližní nebo bratr nebo přítel; všemi těmito slovy je označena tatáž spřízněnost.

Způsob bliženské lásky označuje Kristus, když praví, že máme milovat druhé jako sami sebe. Tomu ovšem netřeba rozumět tak, že bychom měli milovat druhé stejně jako sebe, nýbrž podobně jako sebe. S trojího hlediska můžeme pozorovat lásku bliženskou. Předně se strany cíle. Tak jako sebe máme milovat pro Boha, tak i svého bližního. Cílem naší lásky musí být Bůh. Naší bliženskou láskou má být vzdávána láska Bohu, neboť jen tak bude naše láska k bližnímu *svatá*. — Pak můžeme pozorovat bliženskou lásku s hlediska pravidla mravnosti. Toto hledisko žádá, abychom nevhodnou láskou bližnímu neškodili, kdybychom v nesprávně chápané lásce mu povolovali, co by bylo k jeho škodě. I tu má napodobovat bliženská láska lásku k sobě, neboť ani sobě nemá člověk chtít něco zlého. Pak bude naše láska k bližnímu *spravedlivá*. — A konečně můžeme hledět na lásku bliženskou s hlediska důvodu, pro který milujeme druhého. Člověk může milovat bližního pro sebe a pro své potěšení, a to je láska zistná. A může jej milovat pro něho, a to je láska blahovlnná. Pravá láska miluje tím způsobem, že chce bližnímu dobro, jako chce dobro každý pro sebe. Pak je naše bliženská láska *pravá*. Neboť miluje-li kdo bližního kvůli svému prospěchu nebo potěšení, nemiluje vpravdě bližního, nýbrž sám sebe¹⁸.

Velký je zákon křesťanské lásky k bližnímu a nikoho nelze vymout z jeho blahodárné sféry. Vztahuje se na všechny, neboť každý, kdo nese v duši obraz svého Stvořitele, je naším bližním. Ani nepřítel není vyloučen, i na něho se vztahuje mocný příkaz bliženské lásky. Zcela jasná jsou Kristova slova o této věci: „Slyšeli jste,“ pravil Mistr v horské řeči, „že bylo řečeno: Milo-

¹⁸ Theol. summa, II. II. ot. 44, čl. 7.

vati budeš bližního svého a nenáviděti budeš nepřitele svého. (Tak totiž vykládali farizeové starozákonní příkaz Boží o bliženské lásce, ze které vyloučili nepřítel, jenž pro ně nebyl bližním.) Ale já pravím vám: Milujte nepřátele své, dobře čiňte těm, kteří vás nenávidí, a modlete se za ty, kteří vás pronásledují a pomlouvají, abyste byli podobni svému Otci, jenž je v nebesích, jenž slunci svému velí vycházeti na dobré i na zlé a déšť dává spravedlivým i nespravedlivým.“ (Mt. V. 43n.)

Takový je příkaz Páně. Je těžký, o tom není pochyby, tak těžký, jak velká je křesťanská myšlenka, která žádá jeho vyplnění jako logický důsledek vesměrné lásky, v jejíž dokonalosti spočívá dokonalost křesťana. Vzorem je nám tu sám Bůh, jehož máme napodobovat. A o něm víme, jak dovede milovat, i když je nenáviděn, jak dovede odpouštět, i když je urážen, jak shovívavě dovede čekat, nežli potrestá. Podobnost s Bohem je cílem duchovního úsilí člověka. A láska Boží objímá všechny, milující i nenávidící, i když ne všechny stejným způsobem.

Pojem nepřítel je totožný s pojmem člověka, který nám způsobil skutečnou křivdu a nenapravit ji, nebo který nás nenávidí, a proto k němu pocítujeme spravedlivý odpor. V nepříteli však musíme rozlišovat člověka a zlobu, která ho právě činí tím, čím je. Člověka nemůžeme a nesmíme nenávidět, neboť v obraze Božím bychom nenáviděli samého Boha. Můžeme však a musíme nenávidět zlobu, ať ji nalezneme kdekoliv a na komkoliv.

Vědomí, že v nepříteli je člověk, jehož musíme milovat, ale že tento člověk je oděn v jisté zlo, které odpuzuje, neboť zlo nemůže být předmětem lásky, toto vědomí je východiskem našeho postoje k nepříteli. A poněvadž v nepříteli musíme především vidět vždy člověka, je náš poměr k němu určován především láskou. Poněvadž však v nepříteli vidíme také jistou zlobu, která odpuzuje, stavíme se proti této zlobě, jak a pokud nám káže spravedlnost. Není snadné mít vždy na paměti tato dvě hlediska nepřítel; člověk snadno přehlídá v nepříteli člověka a vidí jen jeho zlobu. To je pohled neúplný, křivý, a dá-li se jím kdo vésti, nenávidí nejen zlo, nýbrž i jeho nositele.

Láska k nepřátelům má hluboký vliv na utváření vnitřního i vnějšího způsobu života. Nežádá na nás ovšem, abychom měli v srdci ony city lásky k nepříteli, jaké máme k přáteli, vždyť ostatně ani ke všem lidem nemáme a nemůžeme mít onen vřelý poměr lásky, jaký máme k přátelům. Vyžaduje však od nás, abychom nevyučovali nepřítel z oné obecné lásky, kterou milujeme Boha a všechny své bližní¹⁹. Konkrétně pak žádá na nás zákon

¹⁹ Tamtéž ot. 25, čl. 8.

lásky, abychom se zbavili veškeré nenávisti k nepříteli, abychom byli ochotni mu pomoci, kdyby naší pomoci potřeboval, abychom vnějšími znameními dali najevo, že nejsme vůči němu vedeni pocity nenávisti. O nenávisti k nepříteli píše sv. Jan v I. listě: „Kdo nenávidí svého bratra, jest ve tmě a neví, kam jde, neboť tma oslepila jeho oči. Každý, kdo nenávidí svého bratra, je vrah, a víte, že žádný vrah nemá života věčného v sobě zůstávajícího.“ (II. 11; II. 14.)

Křesťanská láska vylučuje jakoukoliv nenávist k člověku. Přeje-li člověku časné zlo, pak mu je přeje pro jeho nápravu, tedy pro vyšší dobro duchovní, nebo pro dobro celku. Přátí časné zlo, které má být cestou k věčnému dobru, není známkou nenávisti, nýbrž projevem lásky. Vždyť co je ztráta časného dobra proti možnému získání věčného? Mimo to rád lásky žádá, aby se dala přednost celku před částí, společností před jedincem. Žádat potrestání jedince, který škodí celku, není projevem nenávisti, nýbrž lásky k celku, je-li člověk veden myšlenkou lásky ke společnému dobru²⁰.

Bliženská láska, která ze sféry svého vlivu nevylučuje ani nepřitele, žádá, abychom tuto lásku projevili alespoň obecnými *známkami* přátelství. Pozdrav, odpověď na pozdrav, poskytnutí pomoci, když je jí třeba, vlídná odpověď na otázku, to jsou obecná znamení lásky. Opačné jednání by znamenalo nedostatek povinné lásky k nepříteli²¹. Není-li třeba, abychom nepříteli projevovali znamení zvláštní lásky, pak jen proto, že k tomu nejsme povinni ani vůči ostatním lidem, kteří jsou nám lhostejní. Jen tehdy jednáme opravdu křesťansky a náležitě ve svém vztahu k člověku, kterého pokládáme za svého nepřitele anebo k němuž cítíme nesympatie, když se k němu chováme jako ke každému jinému bližnímu. To je příkaz křesťanské lásky k bližnímu. Dovedeme-li nadto projevovat zcela zvláštní lásku nepříteli jako člověku, jemuž toužíme dát více než jiným, bude to láska, která nebude daleko od heroismu. A odměna za ni u Boha nebude malá.

Bliženská láska žádá konečně, aby ti, mezi nimiž nastala roztržka a vytvořil se stav nepřátelství, usilovali o smíření. Ten, kdo je původcem urážky a z ní vzniklého nepřátelství, je povinen začít

²⁰ V tom smyslu píše také sv. Tomáš o mstě: „Jestliže úmysl mstitelův se nese hlavně k nějakému dobru, k němuž se dospěje potrestáním hřešícího nebo alespoň k jeho zkrocení a pokoji druhých a k zachování spravedlnosti a ke cti Boží, může býti mstivost dovolena, jsou-li zachovány jiné příslušné okolnosti.“ II. II. ot. 108, čl. 1.

²¹ Odeprít nepříteli obecné známky bliženské lásky se může stěží stát bez těžkého hříchu. Takové jednání je známkou velké nenávisti v srdci, která se neovládá ani navenek.

se smírem. Ten, jemuž bylo ublíženo, nesmí odínát smír, bránit se mu. Cesty ke smíru mohou být různé: prosba za odpuštění, pozvolné navázání styků a jiné. Láska má mnoho možností a je vynalézavá. Úkolem toho, kdo zavinil nepřátelství, je hledat tyto možnosti. A úkolem uraženého je mu pomáhat, vycházet vstříc. Není-li uražený povinen vždy odpustit bez náhrady způsobené škody a bez zadostiučinění, nutí ho láska, aby své požadavky nezveličoval a tím nebrzdil snahy toho, který hledá smíření²².

2. ŘÁD V LÁSCĚ

Není možno, abychom všem lidem a všem věcem věnovali úplně stejnou lásku. Sama přirozenost lidská svými odvěkými sklony ukazuje, že různost hodnot, které mohou být předmětem lásky, vyvolává různý stupeň přichylnosti. Člověk se může ve svých vztazích k předmětu lásky dát vésti pouhými přirozenými sklony a sympatiemi, nebo může pečovat o to, aby v jeho lásce byl náležitý řád. Východiskem toho je především různost hodnot, které jsou předmětem lásky, a pak větší nebo menší blízkost, jakou má ten či onen člověk k naší osobě.

První místo v naší lásce musí zaujímat Bůh, jehož musí člověk milovat více než sám sebe. Předmětem lásky je dobro. Bůh je však příčina, pramen, původ všeho dobra; je samo Dobro, v němž se účastní vše, co nese jakoukoliv podobu dobra. Miluje-li člověk sebe nebo jiné lidi, pak jen potud, pokud vidí v sobě a v jiných odlesk Božího dobra. Bůh je hodnotou všech hodnot a je nám blíže než my sami sobě, a proto je prvním předmětem v řádu naší lásky.

Po Bohu přicházíme v pořadí my sami. Sebe miluje člověk více než bližního, a zcela právem, protože sebe miluje, pokud se účastní v nekonečném dobru Božím, kdežto bližního, pokud i on má společenství v tomto dobru²³. Mimo to člověk je sobě bližší než jeho bližní. Pravíme-li však, že řád lásky žádá, abychom po Bohu milovali nejvíce sami sebe, máme na mysli svou duši, neboť bližní, a zase myslíme na jeho duši, musí mít přednost před naším tělem.

²² Schází-li dobrá vůle ke smíru, je to známkou, že v duši trvá nenávisť, která nahrazuje bliženskou lásku. Dokud však zůstává v duši nenávisť, nelze očekávat odpuštění hříchu od Boha, neboť schází lítost odmítající hřích a lkající nad jeho spácháním. A bez lítosti není odpuštění. Proto pravil Kristus: „Přináší-li dar svůj k oltáři a tam se rozpomeněš, že bratr tvůj má něco proti tobě, zanechej tam daru svého před oltářem a jdi prve, smiř se s bratrem svým a potom přijď, obětuj svůj dar.“ Mt. V. 23.

²³Theol. summa, II. II. ot. 26, čl. 4.

Je to především duše, kterou se člověk účastní v blaženosti Boží a na které má mít podíl i náš bližní. Právě toto společenství v Bohu je důvodem naší lásky k bližnímu. Ale odtud také plyne, že více musíme milovat duši bližního, aby se jí dostalo spásy, než své vlastní tělo²⁴.

Pořadí, jaké má zaujímat bližní v naší lásce, je určováno předně jeho blízkostí vůči nám a pak blízkostí vůči Bohu. Blízkost vzhledem k nám je určováno stupněm příbuzenství, blízkost vůči Bohu je určována stupněm křesťanské dokonalosti. Proto nejblíže v řádu příbuzenském jsou mezi bližními nejblíže v lásce. Jsou to předně rodiče, pak bratři a sestry a konečně další osoby, s nimiž nás spojuje pouto krve. Jde-li pak o ostatní bližní, mají mít přednost v naší lásce ti, kdo jsou lepší, a proto Bohu bližší.

Ostatně pravá, upřímná láska, která miluje Boha nade všechno a bližního v Bohu a pro Boha, nalezne vždy správné měřítko, podle něhož by dala každému, kolik mu náleží podle místa, jež zaujímá vůči milujícímu a vůči Bohu.

3. ÚKONY BLÍŽENSKÉ LÁSKY

Blíženská láska nesmí zůstat ukryta v srdci; musí se rozlévat navenek. Mnohotvárná je láska, a proto je také mnoho úkonů, jimiž se projevuje. Sv. Tomáš soustřeďuje skutky blíženské lásky kolem čtyř slov: milosrdenství, dobročinnost, almužna, bratrské napomínání. Do těchto čtyř tříd můžeme zařadit všechny projevy blíženské lásky.

MILOSRDENSTVÍ²⁵ můžeme chápat jako vášeň, totiž jako pouhý vznět smyslové žádosti, který se jeví jako soucit s trpícím, zármutek nad utrpením druhého, anebo můžeme chápat milosrdenství jako ctnost, která naklání vůli k účinné podpoře druhého. Důvodem, pohnutkou milosrdenství je bída a nedostatek druhého, které se láska snaží odstranit. I Bůh se smilovává nad námi jen proto, že nás miluje jako své děti a svou láskou chce odstranit naše nedostatky.²⁶ Písmo svaté velmi často mluví o této ctnosti a

²⁴ Tamtéž čl. 5.

²⁵ Tamtéž ot. 30.

²⁶ S hlediska psychologického je zajímavá úvaha sv. Tomáše o lidech, kteří jsou více nakloněni k milosrdenství: „Lidé se smilovávají nad těmi, kteří jsou s nimi spojeni a jim podobní, neboť tím uvažují, že také oni mohou trpěti podobně. A odtud je také, že starší a moudří, kteří uvažují, že by mohli upadnout ve zla, a rovněž i slabí a bázliví jsou spíše milosrdní. Naopak ti, kteří se považují za šťastné a natolik za mocné, že se domnívají, že nemohou trpěti nic zlého, nemají tolik smilování.“ Tamtéž čl. 2.

chválí ji více než ostatní. Bůh žádá od člověka raději milosrdenství než oběti. Všemohoucnost Boží se projevuje především v úkonu milosrdenství, neboť vše, co máme, je dar milosrdenství Božího.

Vlastním úkonem milosrdenství je odstraňování nedostatků druhého. Proto milosrdenství přináší útěchu zarmoucenému, posilu trpícímu, sytí hladového, podává občerstvení žíznivému, poskytuje všestrannou pomoc hmotnou i duchovní. Neboť nejsou to jen skutky tělesného milosrdenství; i duše touží, aby se jí dostalo pomoci, i její nedostatky a bolesti volají po účinném soucitu milosrdné lásky. Ano, mnohem více duše potřebuje milosrdenství než tělo, proto vzácnější jsou skutky duchovního milosrdenství než tělesného. Útěcha, rada, napomenutí, poučení, modlitba je jistě více než hmotná almužna nebo jakákoliv pomoc, poskytnutá tělu.

Milosrdenství je překrásným květem lásky. A proto všude, kde zapustila hluboké kořeny křesťanská láska, vydala také svěží květ milosrdenství. Je to ctnost hluboce křesťanská. Pohané byli velmi málo nakloněni milosrdenství. Stupeň lásky k Bohu a bližnímu bývá také stupněm opravdového milosrdenství.

DOBROČINNOST²⁷ není zvláštní ctností; je úkonem bliženské lásky. Láska je blahovlná, chce dobro tomu, jehož miluje. Chce-li toto dobro účinně, snaží se je dobročinností uskutečnit. Dobročinnost je proto vnějším výrazem, plodem lásky.

Tak jako láska nikoho nevyklučuje ze svého kruhu, tak ani dobročinnost se před nikým neskrývá. Nemůžeme ovšem uplatnit dobročinnost vždy ke všem; musíme mít však ochotu činit dobro, jak káže láska, kdykoliv se naskytne příležitost, a vůči všem lidem, které nám Bůh pošle do cesty. V modlitbě pak, která je rovněž výrazem dobročinnosti, myslíme na všechny věřící i nevěřící a vypošujeme Boží milost všem, neboť všechny zahrnujeme do své lásky, která chce modlitbou konat dobro.

Tak jako je určitý řád v lásce, tak je i určitý řád v dobročinnosti. Milost a ctnost, praví sv. Tomáš, napodobují řád přírody, stanovený Boží moudrostí. Podle řádu přírody však každý přirozený činitel dříve a více rozlévá svou činnost na to, co je mu bližší. Oheň otepluje více věci blízké než vzdálené. I Bůh zachovává tento řád, a proto více dává andělům sobě blízkým, a více lidem než tvorům nižším. Všeobecnou láskou musíme objímat všechny lidi. Zvláštní lásku můžeme věnovat jen určitým jedincům. A v tom máme napodobovat zákon přírody a příklad samého Boha, jenž miluje vše, co stvořil, ale s větší dobročinností se sklání k těm, kteří jsou mu bližší buď svou přirozeností nebo ctnostným životem.

²⁷ Tamtéž ot. 31.

ALMUŽNA²⁸ je vlastně úkon milosrdenství, neboť pohnutkou k udělení almužny je snaha ulevit bídě trpícího. Milosrdenství je však účinek lásky, a proto almužna je ve skutečnosti úkonem lásky prostřednictvím milosrdenství. Je to *skutek, jímž se něco dává nuznému ze soucitu pro Boha*. V této definici almužny, kterou uvádí sv. Tomáš, je obsaženo vše. Almužna je skutek milosrdné lásky, kterým člověk chce odpomoci bídě a nedostatku druhého, a to z lásky k Bohu. Tím se liší křesťanský pojem almužny od pojmu čistě filosofického. Křesťan miluje v bližním Boha, a proto odstraňuje jeho nedostatky z lásky k Bohu. A odtud také záslužnost almužny před tváří Boží.

Různým způsobem může člověk bližnímu prokazovat milosrdenství a právě tak různým způsobem může udělovat almužnu. Není jen almužna hmotná, kterou odpomáháme hmotným nedostatkům bližního; je také almužna duchovní, kterou zmenšujeme nedostatky duše. A ta je větší a záslužnější.

Jak přirozený zákon, tak zákon Boží přikazuje udělování almužny, neboť almužna je důsledkem, praktickým projevem lásky, která je prvním přikázáním. Kristus slibuje věčné zavržení těm, kdo uzavřou svá srdce před chudým a trpícím a odeprou poskytnouti mu pomoc, o kterou prosil. Ztotožnil se s každým trpícím, a proto bude moci říci jako věčný Soudce lidem tvrdého srdce: „Odejděte ode mne, zlořečení, do ohně věčného... Neboť lačněl jsem a nedali jste mi jísti, žíznil jsem a nedali jste mi píti... Vpravdě pravím vám: pokud jste to neučinili jednomu z těchto nejmenších, ani mně jste neučinili.“ (Mt. XXV. 41 n.)

Nesmíme ovšem chápat almužnu jen jako podělování žebračků, kteří prosí u dveří kostelních. Almužna je podpora všech, kdo podpory potřebují. Časné statky, které byly člověku od Boha dány, jsou sice jeho vlastnictvím, ale co se týče jejich užívání, nejsou pouze jeho, nýbrž i jiných, kteří potřebují hmotné podpory. Proto spočívá na člověku přísná povinnost lásky podporovat ze svých přebytků potřebné a nuzné, ať jsou to jednotlivé osoby nebo podniky, které pečují o chudé a strádající²⁹.

Příkaz udělit almužnu předpokládá dvě okolnosti: předně

²⁸ Tamtéž ot. 32. — K definici almužny viz In IV. sent. dist. 15, q. 2. a. 1, sol. 1.

²⁹ II. II. ot. 32. čl. 5, 1. 2. — Svatí Otcové byli velmi přísní v otázce podporovat chudé. Sv. Ambrož praví: „Nakrm umírajícího hladem. Jestliže jsi nenakrmil, zabil jsi.“ De offic. lib. I. c. 30. Sv. Basil píše: „Proč ty oplýváš, onen pak žebra, ne-li abys ty získal zásluhu dobrého spravování, onen pak byl ozdoben cenou trpělivosti? Je to chléb hladového, který máš, sušnice nahého, kterou chováš zamčenou, bota bosého, která u tebe plesniví, peníz nuzného, který máš zakopaný. Proto tolik bezpráví, kolik bys mohl dát.“ Hom. super Luc. XII.

možnost jejího udělení neboli nadbytek se strany dávajícího, a pak naprostý nedostatek se strany nuzného. Nejsou-li v daném případě tyto dvě okolnosti, je almužna věcí rady jakožto skutek dobrý, ale nikoliv věcí příkazu. Každý je jistě povinen pečovat o sebe a o ty, kdo mu byli svěřeni. Mluvíme-li o nadbytku, máme na mysli majetek, který nepotřebuje nutně ani pro sebe, ani pro sobě svěřené. A tu musí člověk uvažovat jak o své hodnosti a společenském postavení, tak také o budoucnosti, neboť moudrý musí myslet i na budoucnost. — Podmínku naprosté nouze chudého nelze brát v tom smyslu, že kdyby nám nikdy nepřišel do cesty člověk v největší nouzi, nebyli bychom vůbec povinni dávat almužnu. V otázce almužny nesmíme uvažovat jen o naprosté nouzi chudého, nýbrž také — a zvláště — o nadbytečném majetku, jehož hromadění odpovídá velmi málo křesťanskému duchu o marnosti všeho pozemského. Dnes, kdy chudé a nuzné netřeba hledat, protože je jich dosti v nejrůznějších charitativních ústavech a nelze o nich říci, že jsou v naprosté nouzi, nepozbývá příkaz almužny své závaznosti. Majetkové poměry, které vykazují skutečný nadbytek, nutí podporovat ty, kdo podpory potřebují, ať jde o jednotlivce nebo o kolektiv.

Rozdávat může jistě jen ten, kdo je pánem, vlastníkem rozdávaného majetku, neboť jen svým vlastnictvím může člověk svobodně nakládat. Nelze udělovat almužny z cizího. Proto na příklad manželka může rozdávat almužnu jen ze svého. Ze společného pak jen s vědomím svého manžela. Podobně děti mohou dávat almužny jen z toho, co dostaly k volnému použití, nebylo-li jim to výslovně zakázáno.

Jde-li o způsob, jakým se má dát almužna, je dobře mít vždy na mysli slova Páně: „Když dáváš almužnu, netrub před sebou, jako pokrytci činí v synagogách a na ulicích, aby byli ctěni od lidí; vpravdě pravím vám, vzali odplatu svou. Ale když ty dáváš almužnu, ať neví tvá levice, co činí tvá pravice, aby byla almužna tvá ve skrytě, a Otec tvůj, který vidí ve skrytě, odplatí tobě.“ (Mt. VI. 2n.) A při tom nezapomínáme, že v každém nuzném obdarováváme samého Krista.

BRATRSKÉ NAPOMENUTÍ je duchovní almužnou, kterou poskytuje láska³⁰. Úkolem bratrského napomenutí je odstranit duchovní bídu, podat lék proti hříchu, uvést na správnou cestu. Oč více je duše než tělo, o to je vzácnější duchovní almužna, podaná bratrským napomenutím duši, než almužna hmotná, poskytující pomoc tělu. Proto Kristus, v jehož království prvním záko-

³⁰ II. II. ot. 33.

nem je láska, prikazuje bratrské napominání, když praví: „Zhřeší-li pak bratr tvůj, jdi a pokárej ho mezi sebou a jím samým. Poslechne-li tě, získal jsi bratra svého.“ (Mt. XVIII. 15.) Bratrské napomenutí souvisí tak těsně s příkazem lásky, že nemá opravdové lásky, kdo nemá v daném případě odvalu k bratrskému napomenutí. Není vždy snadné bratrské napominání. Má-li proto zavazovat příkaz bratrského napomenutí, musí daný případ obsahovat určité podmínky.

Předně věc, která má být předmětem napomenutí, musí být vážná a jistá. Konkrétně řečeno musí to býti těžký hřích, který uvádí v nebezpečí věčnou spásu. Mimo to je pravděpodobné, že hřešící sám nenalezne cestu nápravy a nemá nikoho, kdo by mu ji ukázal, takže bratrské napomenutí se stává nutným.

Dále je třeba uvážit, zda bratrské napomenutí v daném případě prospěje nebo snad dokonce uškodí. Jen tehdy nastává pravidelně povinnost napomenout či upozornit bližního, když máme naději, že naše slova se setkají s porozuměním. Máme-li oprávněnou obavu, že bratrské napomenutí by způsobilo spíše škodu než přineslo užitek, bude lépe od něho upustit.

Konečně je třeba také uvážit, zda je vhodná doba, místo a jiné okolnosti k bratrskému napomenutí. Napominající láska musí být vždy opatrná, nemá-li přílišnou a nevhodnou horlivostí uškodit. Proto moudrý vždy uvažuje, zda není vhodné bratrské napomenutí odložit na příhodnější dobu, až bude chybujiící lépe připravena ochotněji přijmout slovo, které má působit změnu v jeho životě.

Pravá láska najde vždy vhodný okamžik a právě tak vhodný způsob, kterým by podala duši bližního lék, aniž ho urazí nebo způsobí rozhořčení. Ten, kdo touží bratrským napomenutím prospět duši bližního, řídí se slovy sv. Pavla: „Jestliže někdo byl v přenáhlení stržen k nějakému poklesku, vy, kteří jste duchovní, napravujte takového v duchu mírnosti.“ (Gal. VI. 1.) Jde-li pak o osoby starší, platí, co psal Apoštol Timothejovi: „Na muže staršího se neosopuj, nýbrž přimlouvej mu jako otcí, ženám starším jako matkám.“ (I. Tim. V. 1.) Má-li se bratrské napomenutí setkat s dobrým výsledkem, je třeba jistého taktu. Jen láska spojená s moudrostí jej nalezne.

V. HŘÍCHY PROTI LÁSCĚ

V jistém smyslu jsou všechny hříchy proviněním proti lásce, protože každý hřích porušuje spojení s Bohem, které je navázáno láskou. Mluvíme-li však o hříších proti lásce, máme na mysli ony skutky špatné, které přímo odporují lásce a jejím projevům. Jsou

to nenávist, nechut ke konání dobra neboli duchovní lenost, závist, sváry a roztržky a konečně pohoršení. O každém z nich několik slov.

NENÁVIST³¹ je opak lásky. Je to vznět žádostivé mohutnosti, kterým se člověk odvrací od poznaného předmětu, tak jako láskou se přiklání k předmětu své touhy. Nenávidět může člověk cokoliv, osobu nebo věc, a to živou nebo neživou. Vše, co může být předmětem lásky, může být také předmětem nenávisti. I hřích může člověk nenávidět. A šťasten, kdo to dovede.

Mluvíme-li běžně o nenávisti, máme na mysli tento vznět duše ve smyslu nezřízeného odporu a nepřátelství k Bohu nebo člověku. I Boha může člověk nenávidět, třebaže Bůh sám v sobě je nejvyšší Dobro. Člověk však, dokud nepatří na tvář Boží, nevidí jasně velikost a dobrotu Boží, a proto se může nenávisť obrátit proti Bohu. A to je největší hřích, jehož se může dopustit člověk proti Bohu, tak jako láska je největší ctnost.

Nenávist člověka k člověku může mít dvojí tvář. Člověk může nenávidět nepravost a hřích svého bližního, a to je nenávist uspořádaná, která hledá dobro svého bližního. Ale člověk může nenávidět člověka jako člověka, a to je dábelké počínání³². Ano, takováto nenávist je vlastně sama v sobě větším hřichem než jiné hříchy vnější, kterým se ubližuje bližnímu. „Je-li něco viny ve vnějších hříších,“ praví sv. Tomáš, „které se páchají proti bližnímu, vše jest z vnitřní nenávisti. Jen co do škody, která se působí bližnímu, jsou horší hříchy vnější než vnitřní nenávist.“³³

Hrozný je hřích nenávisti jak k Bohu, tak k bližnímu, a proto je třeba jej potírat už v zárodcích, už tehdy, kdy vzniká ve formě jistých nesympatií a cítěného odporu. Nebrání-li se člověk hned na počátku takovýmto nezdravým vznětům a citům, sotva je přemůže, až dorostou ke skutečné nenávisti a zaplaví jeho duši silnou, nespoutanou vášní odporu.

NECHUŤ k duchovním věcem neboli duchovní lenost je sedmý z hlavních hříchů³⁴. Láska působí v duši radost a radost je

³¹ Tamtéž ot. 34.

³² „Je dovoleno míti v nenávisti v bratru hřích a všechno to, co patří k nedostatku božské spravedlnosti. Ale samu přirozenost a milost bratrovu nemůže nikdo míti v nenávisti bez hřichu.“ Tamtéž čl. 3.

³³ Tamtéž čl. 4.

³⁴ Tamtéž ot. 35. — Sv. Tomáš nazývá tento hřích *acedia*. Kořen tohoto slova nelze hledat v latině, nýbrž v řeckém *ἀκείδια* = nechut. Člověk trpící nedostatkem chuti je malátný, rozmrzelý, posmutnělý. Nic ho netěší, slábne vždy více. Tak je tomu i v duchovním životě u člověka, který byl stížen nemocí duchovního nechutenství, leností v duchovních věcech.

světlem života. Duchovní lenost a nechuť k Božím věcem je spojena s jistým nezdravým smutkem, který zatěžuje duši, takže nenalézá v ničem zálibu. Tento stav duchovní lenosti je dvojnásobně špatný: i sám v sobě, protože je čímsi krajně nepřirozeným pro křesťana, i vzhledem ke svým účinkům, protože odvádí člověka od jakéhokoliv dobrého skutku. Láska rozšiřuje srdce, plní duši radostí, nadpřirozeným světlem a teplem, vyvolává v duši svaté touhy a skutky horlivosti — duchovní lenost působí v duši malátnost, tíživý smutek a odvrací od konání dobra. Tak se stává duchovní lenost příčinou mnoha jiných hříchů, a proto se zcela právem řadí mezi hlavní hříchy.

ZÁVIST⁸⁵ je nezřízený smutek nad dobrem druhého, pokud je toto dobro pokládáno za vlastní zlo a ubírání vlastní vznešenosti. Člověk závidí proto, že dobro druhého pokládá za své vlastní ochuzování. Závist vidí zcela špatně; nenazývá se zbytečně slepou. Láska přeje druhému; závist jen sobě. Nesnáší pokrok druhého; trápí se pro jeho dobro, tak jako láska se z něho raduje. Závist je čímsi nelidským a hyzdí duchovní tvář člověka více než kterákoliv jiná neřest.

„Milovníci cti jsou více závistiví,“ praví sv. Tomáš, protože závist se zajímá nejvíce o slávu druhého, v níž vidí umenšování svou vlastní slávu. Žárlivost doprovází závist. Nejčastěji bývá tato neřest mezi navzájem rovnými, protože nikdo, leda člověk nenormální, nebude usilovat o to, co je příliš vzdáleno jeho postavení, a proto také málokdy bude člověk závidět to, čeho nemůže nikdy dosáhnout⁸⁶.

Závist je sama v sobě, je-li dokonalá, hříchem těžkým, neboť těžce porušuje lásku. Prospěch druhého v nás má budit radost, která je plodem přející lásky. Dá-li se člověk ovládnout pocitem závisti tam, kde ho měla zaplavit radost, dokazuje tím, že jeho srdce je uzavřeno lásce. Křesťan musí být velmi bdělý nad svými city, aby nikdy nesvolil k přirozenému hnutí závisti, a pokouší-li se o něho tato neřest, musí ji ihned v začátcích přemáhat pěstováním blahovolné lásky.

NESVORNOST, svár, roztržky a nepřátelství jsou vnější výrazy nedostatku lásky. Jako láska působí mír, pokoj, svornost, neboť láska spojuje duše, tak nesvornost rozdvojuje, a tím ničí mír a pokoj mezi lidmi. Pokud je možno, mějte s každým pokoj, psal

⁸⁵ Tamtéž ot. 36.

⁸⁶ Tamtéž ot. 36, čl. 1, k 2. a 3. — „A podobně i malomyslní bývají závistiví,“ praví sv. Učitel, „poněvadž všechno pokládají za veliké, a cokoliv dobrého se komu přihodí, v tom se domnívají být velmi překonáni.“

sv. Pavel. (Řím. XII. 18.) Tím sice zdůrazňuje potřebu pokoje, ale zároveň ukazuje, že mohou být případy, kdy není možný pokoj. Sv. Tomáš praví, že vůle člověka, Inoucího k Bohu, je určitým měřítkem správného jednání, a proto svářit se s ním je hříchem. Ale naproti tomu vůle člověka, který se protiví Bohu, by byla zvráceným měřítkem jednání, a proto není možno s ním žít ve svornosti, to jest nelze být jeho přítelem a podřizovat se v lásce jeho vůli³⁷. Vždyť Kristus sám pravil: „Nepřišel jsem uvésti pokoj na svět, nýbrž meč.“ (Mt. X. 34.)

Nesvornost, svárliivost a podobné hříchy vycházejí z marné slávy, z touhy po osobním vyniknutí, neboť nesvorní stojí na svém mínění a jeden nechce ustoupiti druhému. Každému se zdá, že by ztratil něco ze své cti a slávy, kdyby ustoupil a se podrobil. Láska je tichá, nehledá svárů. Ráda odpouští, ráda se podrobuje. Je pokorná. Jen tam kvete svár, kde místo láskou se dá člověk vésti pýchou a touhou po slávě.

POHORŠENÍ je snad nejčastější hřích proti lásce, který si však člověk nejméně uvědomuje. Pohoršení bychom mohli přirovnat k nějaké překážce na cestě, o kterou člověk zakopne a uškodí si. I v duchovním životě člověka jsou takové překážky, s nimiž se setkáváme neustále, a o které ne jeden člověk, zvláště slabší, zakopne a bohužel tak často se stává takové zakopnutí tragickým pro celý jeho další život. Může to být nevhodné slovo, které musel slyšet, špatný příklad, který viděl ve svém okolí, neupřímnost v jednání, pokrytectví a rozpor mezi myšlením a skutkem, a v duši nastává zmatek. Zakopla o překážku na své cestě duchovního pokroku, pohoršila se tím, co viděla či slyšela, v jejím životě nastává změna k horšímu³⁸.

Pohoršení je možno pozorovat s dvojího hlediska: se strany toho, kdo koná skutek, který, buď proto, že je špatný, nebo má alespoň zdání špatnosti v očích pozorujícího, působí pohoršení, to jest uvádí pozorujícího k hříchu. Mluví-li kdo nemravně ve společnosti mladých lidí, působí zhoubně na utváření jejich mravního života. To je pohoršení *aktivní*, které mravouka vymezuje jako *méně správné slovo nebo skutek, dávající příležitost k pádu*.³⁹

³⁷ Tamtéž ot. 37, čl. 1. k 2.

³⁸ Tamtéž ot. 43.

³⁹ „Méně správné (v naší definici) nesluje to, co od něčeho jiného jest překonáno ve správnosti, ale co má nějaký nedostatek správnosti buď proto, že je samo sebou zlé, jako hřích, nebo poněvadž má podobu zla, jako když někdo je na modloslužebné hostině. Neboť, ačkoliv toto samo v sobě není hříšné, když to někdo nečiní se zkaženým úmyslem, poněvadž to má jakési zdání a podobu uctívání modly, může býti druhému příležitostí k pádu. Proto Apoštol napomíná: Zdržujte se všelikého zdání zla (I. Sol. V.).“ Tamtéž čl. 1. k 2.

Zkrátka je to buď skutek sám v sobě špatný, a proto větší nebo menší hřích, anebo skutek sám v sobě dobrý, ale v očích pozorujícího špatný, který je druhému ukazatelem cesty k hříchu.

Člověk může takto pohoršovat dvojím způsobem: buď přímo, když zamýšlí svým slovem nebo skutkem působit zlobně na mravní život druhého — a to je dábelské jednání, neboť jen ďábel touží po tom, aby všichni byli podobni jemu ve zlobě. Tímto způsobem hřeší hlavně ten, kdo přímo nutí nebo svádí druhého ke hříchu a takto se mu stává učitelem nemravnosti. Nepřímo pohoršuje ten, kdo sice nezamýšlí svým jednáním kazit druhého, ale předvídá nebo má předvídat, že jeho jednání může mít zlobný vliv na duši bližního.

Pak můžeme uvažovat o pohoršení se strany toho, kdo posloucháním, pozorováním a napodobováním druhého se stává mravně horší. To je *pohoršení pasivní*. Člověk se může pohoršovat nad lecjakým jednáním svého bližního a jeho pohoršení může mít důvod v nesprávném skutku druhého, anebo může být bezdůvodné. Mravouka tu rozlišuje mezi pohoršením *daným*, které má podklad v nesprávném skutku druhého, a pohoršením *přijatým nebo vzatým*, jehož podkladem byl nesprávně pochopený a špatně vykládaný skutek druhého. Mluvíme hlavně o *pohoršení maličkých*, které vidí nesprávnost i ve věcech objektivně dobrých. Nevědomost a úzkostlivost v ohledu svědomí bývá pramenem takového pohoršování. A pak je známo *pohoršení farizejské*, pokrytecké, totiž oněch lidí, kteří hledají špatný úmysl v jednání druhého jen proto, aby se mohli pohoršovat. Pramenem tohoto pohoršení je zloba srdce.

Málokdo si uvědomuje, kolik a jak velkých hříchů působí pohoršení. Nejedna duše zahynula jen proto, že na ni působila zloba pohoršení. Proto Kristus mluvil s tak velikým důrazem: „Běda světu pro pohoršení! Kdo by pohoršil jedno z těchto maličkých, kteří ve mne věří, tomu by bylo lépe, aby kámen mlýnský byl pověšen na jeho hrdlo a on byl pohroužen do hlubokosti mořské.“ (Mt. XVIII. 6. 11.) Aktivní pohoršení je hřích proti lásce a právě tak proti ctnosti, k jejímuž porušení přivádí. „Aktivní pohoršení je vždy hříchem u toho, kdo pohoršuje — praví sv. Tomáš — poněvadž buď sám skutek, který koná, je hřích, nebo také, má-li podobu hříchu, má se vždy opominout pro lásku k bližnímu, ze které je každý povinen dbáti spásy svého bližního; a proto kdo neopomine (vykonat skutek, který pohoršuje), jedná protilásce.“⁴⁰

⁴⁰ Tamtéž, čl. 2. — Uveďme nejčastější případy pohoršení aktivního: Zvyk klení, zvláště před mladými lidmi. Donášení, kterým vznikají sváry a rozbroje v rodině nebo ve společnosti. Psaní, vydávání a šíření tisku, knih a časopisů, které působí škody na duši. Řeči proti mravnosti, neslušné, nemravné vtipy,

Velikost hříchu pohoršení se pak posuzuje v konkrétním případě podle velikosti věci, o kterou běží, a podle dokonalosti vědomí, jaké měl člověk, když jednal.

Láska zavazuje každého člověka, aby svým jednáním nebyl příčinou nebo příležitostí k pádu. Zákon lásky nás nutí nejen konat dobro bližnímu, nýbrž také vystríhat se všeho, co by mohlo působit zhoubně na jeho mravní život. Vzhledem k povinnosti vystríhat se pohoršení mohli bychom stanovit tato pravidla:

1. Nikdy nesmíme konat skutek působící pohoršení, který je sám sebou špatný. To je zcela jasné, neboť nikdy není dovoleno hřešit. Pravidelně však jsme povinni upustit také od skutku, který je sice jen zdánlivě špatný, ale ve skutečnosti působí pohoršení. Láska k druhému nás nutí. Jen nutný a vážný důvod může rozhodovat jinak. Je-li kdo na příklad znám jako dobrý katolík, pohoršoval by ty, kdo ho znají, kdyby jedl v postní den maso, i kdyby měl k tomu dovolení. Láska ho nutí, aby od toho skutku upustil, nemá-li možnost své jednání vyložit.

2. Láska nás nutí, abychom se vystríhali pohoršení maličkých, pokud to není spojeno s velkými obtížemi. I dobrými skutky může člověk působit pohoršení u těch, kdo jsou slabého ducha a neschopni chápat věci velké. Je mnohdy dovoleno, ano, je mnohdy nutné opominout dobrý skutek z lásky k tomu, kdo se jím pohoršuje. Tak na příklad má mladík poněkud odložit svůj vstup do kláštera, jestliže se rodiče nad jeho jednáním pohoršují, nemá člověk bezdůvodně ukazovat vnějšími projevy svou zbožnost, jestliže tím vyvolává uražení náboženských citů a pohoršení.

3. Co se týče farizejského pohoršení, není třeba se ho *vždy* vystríhat, protože pochází z pouhé zloby. Tak jednal i Kristus, když na otázku učedníků, zda ví, že se farizeové nad jeho slovy pohoršovali, odpověděl: „Nechte je; jsou slepí a vůdcové slepých.“ (Mt. XV. 12.) Není proto pravidelně třeba opomíjet dobré skutky, aby se nad nimi někdo farizejsky nepohoršoval. Láska však nás má k tomu, abychom i v tomto případě počítali s duchovní bídou druhých a neuváděli je zbytečně ve hřích.

Způsobená krivda volá po odčinění a dané pohoršení je třeba napravit, pokud člověku lze. Pravím pokud lze, neboť těžké je na-

zvláště od osob, které mají u druhých jistou autoritu. Přátelství s osobami, jejichž život je mravně podezřelý. Schůzky s osobami, jež vyvolávají oprávněné podezření z nečestných skutků. Malování, vystavování za výklady nemravných obrazů, soch, jež představují scény rozrušující pozorovatele. Nemravná divadla, filmy, tance. Nemravný šat žen. Hřích, jejichž původem bylo dané pohoršení, jsou pak tím větší, čím horší byl úmysl pohoršujícího, čím více je osob pohoršených a čím větší jsou samy hříchy, vešelé z pohoršlivého jednání. Pravděpodobně se dopouští pohoršující člověk tolika hříchů proti lásce, kolik je lidí, kteří se jeho špatným skutkem pohoršili.

pravit škody, vzniklé velkým pohoršením; ano, napravit je úplně bývá nemožné. Láska žádá, aby člověk vykonal po té stránce, co je na něm, a nahradil bližnímu duchovní škody, spáchané pohoršením. Když to je pohoršení dané jednotlivcům, je třeba slovem a hlavně příkladem, zvláště v případě nepřímého pohoršení, napravit způsobenou škodu. Je-li to pohoršení veřejné, pak je třeba také veřejného odčinění ve formě odvolání, a podobně podle okolností. Čím větší a působivější bylo pohoršení, tím více je třeba vykonat se zřetelem na nápravu způsobené škody. A tam, kde nestačí lidská snaha, je třeba utíkat se k Bohu o pomoc a radu.

VI. LÁSKA — POUTO DOKONALOSTI

„Nade všechno mějte lásku, která je poutem dokonalosti,“ psal sv. Pavel koloským křesťanům (VI. 14.). Když si pak připomeneme zásadu sv. Tomáše, podle níž „čím je nějaká ctnost vyšší, tím větší má dosah“,⁴¹ chápeme, proč je v lásce veškerá křesťanská dokonalost a proč nám musí nejvíce záležet na tom, abychom byli dokonalí v božské lásce. Láskou jsme usměrněni k poslednímu cíli, láskou získávají všechny naše dobré skutky božskou cenu, láskou objímáme Boha zde na zemi a láskou budeme, jak pevně doufáme, s ním spojeni na věčnosti. Proto růst lásky je růstem našeho duchovního života a každý krok lásky nás přibližuje k Bohu.

Cesta křesťana je proto cesta božské lásky. A na této cestě nám dává Bůh na pomoc *dar moudrosti*, který souvisí s božskou láskou, navazuje na ni a pozvedá rozum člověka tam, kam tíhne láskou vůle. Bůh vlévá tento dar, nejvznešenější ze všech, do každé duše, v níž sídlí božská láska. Pomocí něho má se člověk pozvedat k chápání tajemství skrytého Božství, aby rozum nezůstával pozadu, když láska tíhne vpřed. Rozvoj daru moudrosti je úměrný rozvoji lásky, ale také vzrůst lásky spoléhá na rozvoj moudrosti Ducha svatého. Sv. Tomáš mluví o poznání moudrostí pomocí jisté sourodosti s věcmi božskými⁴². Je třeba myslet na lásku, která uskutečňuje dokonalou jednotu duše s Bohem — „Kdo lne k Bohu, je s ním jeden duch,“ praví sv. Pavel (I. Kor. VI. 17.) — a proto moudrost, následující lásku, přijímá jistou jednotu s Bohem v myšlení. Člověk, vedený darem moudrosti, soudí o věcech lidských ve světle věcí božských, řídí lidské skutky podle pravidel božského řádu. Tak se jeví dar moudrosti jako světlo nejen na

⁴¹ Theol. summa, II. II. ot. 45, čl. 3, k 1.

⁴² Tamtéž ot. 45, čl. 2, 3.

strmých a temných cestách Božího poznání, nýbrž i v oblasti praktického života všedního dne, neboť i ten musí být láskou usměrněn k velkému cíli.

Zapustí-li hluboké kořeny v duši člověka božská láska, vzroste-li v košatý strom, dozrají na něm sladké plody duchovní *radosti* a vnitřního *pokoje*.

Čistá radost, ke které nabádal sv. Pavel, je radost v Pánu. Je to radost z vědomí, že jsme milostí dětmi Božími, že se nám dostává společenství v Božím bohatství. „Kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm,“ psal sv. Jan v prvním listě (IV. 16.). Tehdy se člověk raduje, když dosáhne touženého dobra. Nuže, láskou má nejvyšší dobro, má Boha a v něm má vše, po čem může toužit. Výrazem pravé lásky je proto čistá radost, která zaplavuje duši a rozlévá se na všechny, v nichž vidí milovaný obraz Boží a v nichž objímá samého Ježíše Krista. Jestliže tato radost zde na zemi není úplná, jestliže k její sladkosti bývá přimíchán pelyněk smutku, není to známkou lásky špatné; je to jen důsledek vědomí, že nosíme v křehkých nádobách vzácnou mast božské lásky a že hřích a lidská slabost tak často zastírá její vzácný lesk. Křesťan zná jen jednu bolest v pozemském vyhnanství, že totiž je stále ještě daleko od pravé lásky, a jeho tvář halí jen jeden smutek, že není dosti svatý. A tak bývá v duši, která září božskou láskou, čistá, dětinná radost vystřídávána slzami lítosti, a i jimi roste láska a uzrává její plod radosti, který dosáhne plné sladkosti teprve v zahradách věčného Krále⁴³.

Vedle radosti dozrává na stromě lásky také plod míru a pokoje duše. Pokoj, toť ztišení všech nezřízených tužeb a žádostí duše. Pokoj, toť dokonalý řád v duši člověka. Vše touží po pokoji, i ti, kdo se sváří a vzájemně potírají, touží dosáhnout bojem plného klidu. Pravý pokoj je však možný jen tehdy, když duše spočine v pravém dobru a v tichu všech vášní se těší z dosažení cíle svých tužeb. Láska pozvedla člověka k Bohu, naučila ho milovat Boha a vše ostatní v něm a pro něho. Sjednotila jeho vůli s vůlí Boží, vždyť přátelé mají jen jednu vůli, jedno chtění, tak jako jedna je jejich vzájemná láska. Dala mu nejvyšší dobro, dala mu cíl, smysl života. Duše se uchopila tohoto dobra. Spočinula v jeho objetí. Dosáhla svého střediska, dospěla k cíli, přestávají marné, nikdy neztišené a neztišitelné touhy; duše požívá blaživého pokoje, okouší plodu lásky⁴⁴.

Tak láska vytvořila v duši stav nepochopitelný člověku tohoto světa, ale velmi pochopitelný tomu, kdo miluje Boha, stav, který

⁴³ Tamtéž ot. 28.

⁴⁴ Tamtéž ot. 29.

popisuje velmi názorně sv. Terezie, když mluví o svém vlastním vzestupu na horu lásky asi takto: „Od toho dne, kdy jsem spatřila velkou krásu Pána, neviděla jsem nic, co by se mně ve srovnání s ním jevilo dobrým nebo mne zaměstnávalo. Stačilo, abych poněkud pohlédla očima úvahy na obraz, který mám v duši, abych se cítila zcela svobodná. Od té chvíle vše, co vidím, se mně zdá odporné ve srovnání s velebností a něhou, které jsem viděla u Pána. Ani vědění, ani jakékoliv potěšení nepokládám za nic, srovnám-li je se slovem, které jsem slyšela z jeho božských úst. A pokládám za nemožné, neopustí-li mě z dopuštění Božího pro mé hříchy tato vzpomínka, aby mě někdy zaujala nějaká osoba takovým způsobem, že by mně nestačila sebemenší zvratná vzpomínka na Pána, abych byla svobodná.“⁴⁵

To je onen stupeň božské lásky, na kterém člověk miluje opravdu jen Boha a vše ostatní v něm a pro něho. Nic nemá pro něho takové přitažlivosti, aby ho svedlo dáti přednost tvoru před Tvůrcem, potěšení pozemskému před radostí nebes. Takovou chtěl Kristus vidět naši lásku, když přikazoval, abychom milovali Boha ze všech svých schopností a sil a bližního v Bohu a pro Boha, jak máme milovat i sebe. Čím více se přiblížíme k tomuto ideálu, tím hlouběji pochopíme, jak božská láska je všechno v našem životě, jak soustřeďuje v sobě celou naši nadpřirozenou dokonalost, takže je skutečně poutem dokonalosti.

⁴⁵ Svěžívotopis, hl. 37.

IV.

KŘESŤANSKÁ OPATRNOST

Celá mravouka zvláštní je shrnuta ve ctnostech božských a mravních. A proto po ctnostech božských přicházejí v úvahu ctnosti mravní. Tradice je všechny sdružuje okolo čtyř základních: opatrnosti, spravedlnosti, statečnosti a mírnosti. Každou z těchto základních ctností doprovází průvod ctností sdružených, které tvoří se svou základní ctností určitý celek. Všechny pak dohromady utvářejí mravní řád člověka. Úkolem mravouky je pojednat o každé z nich a ukázat, jak získání jich je nezbytnou podmínkou růstu lidské osobnosti, a zároveň varovat před protilehlými hříchy, neboť proti každé ctnosti se staví na odpor opačná neřest¹.

První z mravních ctností je *opatrnost*. Je první pořadem a první důležitostí, neboť bez ní není myslitelná žádná lidská ctnost. Jen tehdy jedná člověk lidsky, když ve své činnosti se řídí rozumem; a jen tehdy jedná podle mravního řádu a jeho skutky mají kladnou mravní hodnotu, když jsou vedeny ctností opatrnosti. Důležitost této ctnosti v lidském životě je nesmírná a nedozírné jsou škody, které může způsobit její nedostatek. Opatrnost je okem duše: vidí jasně a správně, rozlišuje dobré od zlého, ukazuje člověku správnou cestu mravního života, vede jeho kroky k vytčenému cíli. Je vůdkyní mravních ctností, protože všechny řídí k jejich příslušným cílům, proniká je a činí je tím, čím jsou. Od rána do noci pořádá lidské skutky, takže žádný není mravně dobrý, jestliže není vykonán pod vedením opatrnosti.

Jednoho dne vyprávěl svatý poustevník Antonín se svými žáky a řeč se točila okolo otázky, která ctnost vede nejjistěji a nejbezpečněji k dokonalosti. Každý pronášel svůj úsudek. Jeden byl toho názoru, že je to umrtvování, jiný mínil, že čistota srdce a opět jiný, že láska. Nakonec promluvil Antonín. Kolika pošetilostí se mnozí dopustili, pravil, když se dali unášet přehnanou touhou po umrtvování! Kolik jiných bylo oklamáno nerozvážnými skutky

¹ Sv. Tomáš ve své Theologické summě připisuje *opatrnosti* 10 ctností připojených, *spravedlnosti* 14, *statečnosti* 4 a *mírnosti* 14.

lásky! Čím je nějaká síla mocnější, tím více škod může napáchat, jestliže je slepá. Je proto třeba ctnosti, která by chránila před upřílišněním a poblouzením ostatní ctnosti, která by nás učila kráčet cestou královskou, na níž bychom se vyhýbali jak slabošské nedbalosti, tak nemírné a zhoubné horlivosti. A touto ctností je opatrnost, vůdkyně mravního života člověka.

I. POJEM A ÚKOLY OPATRNOSTI

Opatrnost je ctnost rozumová a mravní zároveň. Jejím nositelem je rozum; mohli bychom ji právem nazvat rozumností. Také moudrostí se často nazývá. Smyslem opatrnosti však je řídit mravní život člověka. Opatrný pohlíží v minulost, od které se učí, a na základě poznatků minulosti předvídá budoucnost a podle toho řídí svou činnost v přítomnosti. Opatrnost, které pomáhá prozíravost, vidí a hodnotí správně minulost, přítomnost a budoucnost, a proto dobře soudí a rozhoduje. Krátce bychom mohli vymezit ctnost opatrnosti jako *zběhlost rozumu diktovat v konkrétních případech, co je třeba konat a čeho se vystríhat*.

Tak chápal ctnost opatrnosti sv. Tomáš, který ji věnoval tak velkou pozornost v morální části své Theologické summy². Opatrnost je ovšem ctností rozumovou, ale nikoliv pouze rozumovou, jako na příklad umění. Chvála opatrnosti spočívá v tom, že nezůstává u pouhé úvahy, nýbrž vede k činu, který je hodnocen s hlediska mravního. Opatrnost opravdu přikazuje, diktuje vykonání skutku, který byl rozumem uznán za dobrý nebo užitečný, nebo od něho účinně odvrací, poznal-li rozum jeho škodlivost. Z toho důvodu předpokládá opatrnost dokonalé a podrobné poznání skutku, který má být vykonán. Rozumným, opatrným nelze nazvat toho, kdo zná třeba velmi dokonale všeobecné zásady mravního jednání; to nestačí, třebaže tato znalost je nutná. K opatrnosti je třeba také konkrétních poznatků, které by umožnily v daném případě aplikaci všeobecných zásad na jednotlivé případy v lidském životě.

Proto opatrnost není v člověku od přirozenosti, třebaže určité povahy mohou být více nakloněny k této ctnosti než jiné. Nelze ji hledat pravidelně u lidí mladých. Předpokládá zkušenosti, takže, jak praví sv. Tomáš, bývá více u starců, a to nejen proto, že mají ztišené vášně, jež často překážejí

² II. II. ot. 47. až 56. Celkem 56 článků. Moderní autoři často odbudou otázku opatrnosti několika větami. Nedostatek znalosti funkce opatrnosti v mravním životě je pak krok za krokem patrný v tom, jak šablonovitě jsou řešeny různé případy lidského života.

klidné rozumové činnosti, nýbrž i proto, že mají dlouhověkou zkušenost³.

Úkolem opatrnosti je vymezit každé ctnosti prostředky k cíli neboli stanovit její náležitý střed mezi dvěma krajnostmi, nedostatkem a upřílišněním. Opatrnost nedává mravním ctnostem cíl; ten mají od přirozenosti, neboť cílem mravních ctností je dobro člověka a dobro člověka je žít podle rozumu. Proto cíl mravních ctností je dán v lidském rozumu. Úkolem opatrnosti je vést mravní ctnosti k tomuto cíli, pořádat je, ukazovat jim cestu, vyhledávat jim prostředky, rozhodovat o hodnotě těchto prostředků a dbát o to, aby nevybočily ze své dráhy, nýbrž stále šly a došly k cíli. Jen tehdy mravní ctnost dosáhne svého cíle, když se neuchýlí ani napravo ani nalevo, nýbrž jde stále střední cestou vpřed. Úkolem opatrnosti je vésti mravní ctnosti touto střední cestou, ukazovat na úskalí nedostatku nebo přemrštěnosti. Zdrženlivost je nutná pro člověka, který touží dospět k Bohu. Dá-li se vésti opatrností těla, která je pouhou vychytralostí, bude se vyhýbat postům a odříkání a své jednání bude omlouvat péčí o své zdraví. Povede-li ho upřílišená horlivost a touha zbavit se všeho pozemského, upadne snadno v nebezpečí nezdravého trýznění těla, kterým může poškodit své zdraví a hřešit proti pátému přikázání. Pravá opatrnost ho převede těmito úskalími a postaví ho na střední cestu, která jedinečně vede k cíli, když dá tělu to, a jedinečně to, co mu náleží, a postaví do služeb Božích vše, co patří Bohu.

Ctnost není ctností, jestliže není na pravém místě, v pravý čas, náležitým způsobem. Rozhodovat, kdy má být vykonána, kde má být vykonána a jakým způsobem, aby člověka zdokonalila a jeho skutek učinila chvalitebným, je úkolem opatrnosti. Proto opatrnost se nazývá měřítkem a pravidlem mravních ctností, neboť jen tehdy jsou ostatní mravní ctnosti hodnotné, když se ubírají cestou, kterou jim ukazuje opatrnost.

Tento svůj úkol vykonává opatrnost trojím úkonem: *radí, soudí, přikazuje*⁴. Lidské srdce bývá plno tužeb a žádostí, lásek a nenávistí, strachů a nadějí, bolestí a radostí. Spočítejte všechny myšlenky, které procházejí duší, všechny nápady, všechny obrazy, které se vnučují fantazii, všechny skutky často zcela proti-
chůdného charakteru, které volají, aby byly uskutečněny. Život

³ Theol. summa, ot. 47, čl. 15. k 2. Zajímavé po této stránce je, co praví sv. Tomáš v čl. 3 k 2: „Poněvadž jednotlivosti nelze lidským rozumem pojmuti (je jich totiž příliš mnoho), odtud je, že „nejistá jsou naše prozírání“, jak se praví v Moudr. IX. Avšak zkušenost uvede nekonečné množství jednotlivých případů do určitých konečných tříd skutků, které se tak obyčejně dějí, a poznání těch stačí k lidské opatrnosti.“

⁴ Tamtéž čl. 8. Srov. také čl. 16.

člověka se podobá často směsici nejrůznějších barev, shluku neso-
soudrých prvků, disharmonii nesouzvukných tónů. A stejný
chaos představuje mnohdy i lidstvo jako celek. Kdo má člověku
ukázat správný směr, ne-li rozum pomocí ctnosti opatrnosti?

Opatrnost se zahledí do této spleti myšlení, žádostí a skutků,
a nejdříve *radí*, to jest zkoumá okolnosti skutku, v nichž má nebo
může být vykonán, a hledá prostředky, pomocí nichž by byl vy-
konán, jak náleží. Pak *soudí* o okolnostech a prostředcích a o vy-
konání nebo o nevykonání skutku. Jestliže jsou okolnosti dobré
a prostředky vhodné, vede-li myšlenka, touha, skutek k náleži-
tému cíli, opatrnost přistupuje k třetímu úkonu, který je jí vlastní,
a *přikazuje* vykonání tohoto skutku. Uzná-li rozum, že myšlenka,
žádost, skutek jsou v rozporu s posledním cílem, že k němu ne-
vedou nebo dokonce od něho odvracejí, pak je zakazuje. Příkaz,
diktát k činu je aplikací výsledku rady a soudu na konkrétní pří-
pad. Tento příkaz k činu je nejvlastnějším úkonem opatrnosti,
činí ji tím, čím je, totiž ctností mravní. Taková je přirozená
opatrnost, první a nejdůležitější ze čtyř základních. Její získání
je závislé na zkušenosti a učelivosti. Na základě viděné minulosti
soudí o předvídané budoucnosti. Východiskem jejích soudů je lid-
ský rozum a pohnutkou přirozená mravní dokonalost člověka. —

Pro křesťana však nestačí pouhá přirozená opatrnost, která vede
jen k přirozenému cíli. Jeho cíl je nadpřirozený, spočívá v dosa-
žení Boha ve věčném patření, proto musí být veden v mravním
životě nadpřirozenou opatrností. Psychologická stránka této
křesťanské opatrnosti je stejná s psychologickou stránkou opatr-
nosti čistě lidské; jiné je však její východisko a odlišný cíl, k ně-
muž vede. Křesťanská opatrnost je ctnost vlitá, a proto vlastní
pouze těm, kdo žijí ve stavu milosti. Předpokladem úvah a soudů
této ctnosti je nadpřirozená víra, která umožňuje křesťanu vidět
dále a hlouběji než vidí pouhý rozum. Mimo to tato opatrnost je
podporována Duchem svatým, který je vlastním vůdcem nadpři-
rozeného života. Když pak *radí*, *soudí* a *přikazuje* křesťanská
opatrnost, má vždy na mysli nadpřirozený cíl, takže jejím úkolem
je vést děti Boží k jejich nebeskému Otci. Z toho je patrné, jak
podstatný je rozdíl mezi opatrností lidskou a opatrností, která je
vlastností dětí Božích. Zcela jinak *soudí* a zcela jinak *jedná* člo-
věk, který vidí jen světlem přirozeného rozumu, a ten, který jde
ve světle nadpřirozené víry. Přirozená opatrnost vychovává dobré
lidi, opatrnost nadpřirozená rodí světce⁵.

⁵ „Opatrnost je pravá a dokonalá, jež správně *radí*, *soudí* a ukazuje k dob-
rému cíli celého života. A ta jediná se nazývá jednoduše opatrností. Tu ne-
může mít hříšník.“ Tamtéž, čl. 13.

K opatrnosti se druží celá řada samostatných ctností, které buď doplňují ctnost základní a napomáhají k tomu, aby se mohla dokonale rozvinout ve své činnosti, nebo ukazují opatrnost v jejích různých projevech, pokud se uplatňuje buď v řízení života osoby jednající nebo života těch, kdo jsou jejímu vedení svěřeni.

Abyste se opatrnost mohla náležitě uplatňovat v řízení mravního života, potřebuje celé řady pomocných neboli doplňkových ctností. Sv. Tomáš, jenž pojednává o těchto otázkách s podivuhodnou jemností náboženského psychologa, vypočítává jich osm. Je to paměť, rozumnost, učelivost, zručnost, um, prozítnost, obezřetnost a ostražitost⁶. Mnohé z těchto pojmů se zdají totožné; ve skutečnosti však jsou to jemně odstíněné ctnosti, z nichž každá má svůj zvláštní předmět a proto právo na jméno samostatné ctnosti. Všechny jsou tak nutné, že schází-li některá z nich, je ztížena, ne-li znemožněna, opatrnost ve svém výkonu. Zvláště pak růst opatrnosti je nemožný, nepečuje-li současně člověk o tyto ctnosti doplňkové.

Paměť je odlišná od mohutnosti uchovávat minulé zážitky. Je to zběhlost těžit z nabytých zkušeností vhodným a včasným vzpomínáním toho, co dala minulost. Moudrý člověk nikdy neopovrhne minulostí; naopak, je mu učitelkou vzhledem k budoucnosti, a to učitelkou nejlepší, protože vychází ze životních zkušeností. Kdo však lépe dovede učit než život? Má-li člověk zkušenosti a dovede-li jich vhodně užívat, vzpomene-li si vždy v pravý čas na to, co už jednou zažil, bude s velkou pravděpodobností jednat opatrně a moudře.

Rozumnost je další pomocnice opatrnosti. Je to bystrý úsudek o konkrétním skutku, který má být vykonán, je to odhad okolností, dobrý pohled na přítomnou situaci a zvážení všech sil, které tady rozhodují. Bez tohoto pohledu, který přehlédne dané možnosti, sotva by člověk jednal opatrně.

Učelivost je ctnost, která činí člověka ochotným přijímat poučení jak od lidí, tak od věcí. Moudrý se učí vždy a všude a od kohokoliv. Jde s otevřenými očima Boží přírodou a každé poznání ukládá v paměť. Nemoudrý pohrdá zkušenostmi druhých, nemá úcty k tradicím, jež jsou výsledkem života dlouholetého, a proto neroste jeho ctnost opatrnosti. Jen pokornou učelivostí vzrůstá životní moudrost a prozíravá opatrnost. Proto Aristoteles staví vedle sebe logický důkaz a výrok moudré zkušenosti, když praví: „Nutno dbát nedokazovaných výroků a mínění zkušených,

⁶ Tamtéž ot. 49.

starých a opatrných, neméně nežli důkazů; ze zkušenosti totiž vidí zásady.⁶⁷ Učelivost je matkou pokroku v opatrnosti a prostřednictvím opatrnosti v celém životě.

Zručnost jako doplňková ctnost opatrnosti je schopnost odhadovat rychle a hbitě prostředky k zamýšlenému cíli. Není pochyby, že tato vlastnost je ve značné míře dána samou přírodou, jednomu více, druhému méně; jsou lidé hbití v rozhodování, a jsou lidé pomalí. Ale právě tak je jisté, že pilným cvikem lze i po této stránce dosáhnout krásných výsledků.

Slovem *um* rozumíme schopnost dobře uvažovat. Dříve než člověk dospěje k činu, potřebuje jisté úvahy, mnohdy dosti dlouhé a složité. V této úvaze má srovnat dosavadní poznatky, které se týkají minulosti, s tím, co hodlá podniknout v budoucnosti. K tomu má rozum. Ten však sám nestačí, není-li vycvičen činností sobě vlastní. Tuto cvičenost rozumu ve správné úvaze máme na mysli, když ji zdůrazňujeme jako nutný předpoklad k dokonalé činnosti opatrnosti.

Pět vypočítaných ctností patří k opatrnosti, pokud je ctností rozumovou, pokud radí a soudí; další tři náležejí opatrnosti, pokud přikazuje a uvádí myšlenku ve skutek.

Prozřetelnost, *obezřetnost* a *ostrážitost* jsou tři ctnosti značně podobné, bystrému pozorovateli se však snadno zjeví jejich vzájemná odlišnost. *Prozřetelnost* má dvojí úkol: předně má podle určitého plánu řídit prostředky k cíli a pak má předvídat s jakousi pravděpodobností, jaký bude mít výsledek skutek, který má být vykonán. Je to velmi důležitá ctnost připojená k opatrnosti, neboť pravidelně jen tehdy se dá opatrnost pohnout k činnosti, když ji *prozřetelnost* ukáže, že její skutek očekává dobrý výsledek.

Obezřetnost pomáhá opatrnosti tím, že si bedlivě všímá všech okolností, které přicházejí ve spojitosti se skutkem, jenž má být uskutečněn. Nejednou se stává, že skutek sám v sobě by byl dobrý, uvážíme-li však jednotlivé okolnosti, které jej doprovázejí, bude lépe, když od něho upustíme. „Jako projevovati někomu známky lásky zdá se,“ praví sv. Tomáš, „pozorováno samo o sobě, vhodné k získání jeho ducha lásce. Ale nastane-li v jeho duchu pýcha nebo podezření licoměrnosti, nebude to vhodné k cíli. A proto k opatrnosti je nutná *obezřetnost*, aby totiž člověk to, co zařizuje k cíli, srovnával také s okolnostmi.“⁶⁸

Konečně *ostrážitost* je schopnost vyhýbat se zlům a překážkám, které mohou znemožňovat dobro. Zlo má velmi často zdání dobra, neboť ďábel se rád představuje jako anděl světla, a proto

⁷ Cituje sv. Tomáš tamtéž čl. 3.

⁸ Tamtéž čl. 7.

je třeba být stále na stráži a ctností ostražitosti předcházet všem nehodám, které by vznikly ze zanedbání náležitě péče po této stránce.

Doprovázena a podporována těmito ctnostmi je opatrnost schopna řídit celý mravní život člověka a vésti jej k jeho cíli. Velký a nesmírně odpovědný je její úkol, a proto není divu, že potřebuje tolik pomocnic. Jen za pečlivé spolupráce všech těchto ctností vznikne krásné dílo opatrnosti na poli mravního života člověka.

Opatrnost samu bychom mohli rozdělovat se sv. Tomášem na různé druhy. Je předně opatrnost osobní, kterou je člověk schopen řídit sám sebe v mravním úsilí, a pak je opatrnost vládcovská, která se jeví jako schopnost vésti jiné, ať po stránce přirozené, jako na příklad vládce vede sobě svěřený stát nebo jiný představený světské společnosti sobě svěřenou skupinu, nebo v oblasti nadpřirozené, jako biskup, krěz má vésti sobě svěřené duše na cestě k Bohu. Není pochyby, že to jsou různé druhy opatrnosti, zcela samostatné, neboť se může stát, a nezřídka se stává, že ten, kdo je opatrný a moudrý v řízení sebe samého, nemá těchto schopností vzhledem k druhým.⁹

III. DAR RADY NAPOMÁHÁ OPATRNOSTI

Život lidský je těžký a cesta mravního úsilí zná nejednu chvíli, v které nestačí pouhá lidská opatrnost, nestačí ani vlitá ctnost, je třeba zvláštního zásahu Boží moudrosti, aby člověk nekolísal. Bůh vkládá do každé duše omilostněné své dary, pomocí jichž je člověk ochoten přijímat zvláštní vliv Ducha svatého tam, kde nestačí sám za obvyčejné pomoci Boží. Opatrnosti přichází na pomoc dar rady. Je to zvláštní božské světlo rozžaté v každé duši, která žije v milosti. Ve svitu tohoto světla vidí duše, zvláště ve chvílích spletitých otázek, co má činit, aby nechybila na cestě spásy.

Dar rady, jak poznamenává největší theolog darů Ducha svatého, Jan od sv. Tomáše¹⁰, právě tak jako všechny ostatní dary nesledují obvyčejný život člověka, nýbrž jeho vyšší stupně, zvláště

⁹ Sv. Tomáš připojuje podle Aristotela k opatrnosti ještě další tři ctnosti, kterých užívá opatrnost jako duše svých mohutností. Latina pro ně nemá vlastních jmen. Jsou to *eubulia*, řekli bychom zběhlost dobře radit nebo nalézat vhodné prostředky k cíli. *Synesis*, zběhlost dobře chápat to, co se má vykonat, podle obecných zásad, podle zákonů božských a lidských a podle partikulárních cílů jednotlivých ctností. A konečně *gnome*, zběhlost dobře soudit v mimořádných případech, kdy je třeba i nutno ustoupit od obvyčejné cesty, od obecných zákonů a řídit se vyššími zásadami rozumu a víry. Tamtéž ot. 51.

¹⁰ *Cursus theol.* tom. VI. q. 70, disp. 7.

stupně řádu mystického. Pod vlivem daru rady jedná duše mnohdy zcela jinak, než by jednala, kdyby se řídila pouhými lidskými normami. Proto svatí, kteří byli vedeni dary Ducha svatého, jednali mnohdy tak, že svět jim nerozuměl. Řád Boží není vždy totožný s řádem lidským. Není jistě proti němu, ale je nad něj, a proto může být chápán jen tím, kdo se pozvedá od lidského k božskému.

Dary Ducha svatého vytvářejí v duši jakousi pasivitu vůči působení Božímu. Stejně i dar přírody. A proto člověk, jenž je veden tímto darem, jedná více pod vedením Božím než pod vlivem vlastního úsudku¹¹. Nechceme však říci, že by tím byla sebedméně dotčena svoboda lidského rozhodování. „Synové Boží,“ praví sv. Tomáš, „jsou vedeni Duchem svatým podle své povahy, přičemž je totiž zachováno svobodné rozhodování, které je mohutností vůle a rozumu; a takto, pokud rozum je Duchem svatým hýbán neb poučován v tom, co se má vykonat, náleží synům Božím dar rady.“¹² A zdá-li se mnohým, že právě ti, u nichž bychom hledali hojnost daru rady, hledají velmi často radu u druhých, pak si musejí uvědomit, že i to je výsledek daru rady, že jsou ochotni radit se u lidí. Jen pýcha se nikdy neradí. Pokora prosí ráda o radu, neboť nikdy není člověk tak moudrý, aby se nemohl stát moudřejší radou druhého, jemuž snad Bůh udělil více svých darů.

Dar rady působí v duši klid. Čím více člověk cítí, že je pod vedením samého Boha, čím více si uvědomuje, že Bůh je v něm a působí svou radou, a čím ochotněji se člověk podrobuje a odevzdává vedení jeho vůle, tím sladší klid se rozhostí v duši.

IV. HŘÍCHY PROTI OPATRNOSTI

V jistém smyslu bychom mohli říci, že každý hřích je proti opatrnosti, protože každý hřích je nerozumnost, pošetilost, kterou škodí člověk sám sobě. Tím ovšem netvrdíme, že každý hřích pochází z nevědomosti; jsou také vášně pramenem hříchů a jsou

¹¹ „V darech Ducha svatého lidská mysl se nemá jako hýbající, nýbrž spíše jako hýbaná“, praví sv. Tomáš, ot. 52, čl. 2. k 1.

¹² II. II. ot. 52. čl. 1. k 3. — Mezi působením daru rady a lidským rozumem je dokonalý soulad, neboť rozum, „hybný prvek nižší je podporován a zdokonalován tím, že je hýbán vyšším hybným prvkem, jako tělo tím, že je hýbáno duchem. Správnost lidského rozumu se má k rozumu božskému jako hybný prvek nižší, který je hýbán k vyššímu a unášen k němu; rozum totiž věčný je nejvyšším pravidlem každé lidské správnosti. A proto opatrnost, která obsahuje správnost rozumu, je nejvíce zdokonalována a podporována tím, že je vedena a hýbána od Ducha svatého, což náleží daru rady“, tamtéž čl. 2.

také hříchy ze zloby, která předpokládá dokonalé poznání špatnosti skutku.

Hříchy proti opatrnosti jdou dvojí cestou: jedny opomíjejí dbát opatrnosti, a proto chybují jejím nedostatkem. Druhé zneužívají opatrnosti a mají mnohdy navenek zdání této ctnosti, třebaže uvnitř se jeví ve své neřestné ošklivosti skutků, které jsou plny pokrytectví a nepravdivosti.

1. NEOPATRNOST A JEJÍ DCERY

První skupina hříchů proti opatrnosti se druží okolo *neopatrnosti*. Dvojím způsobem může být neopatrnost hříšná. Předně tehdy, když schází člověku, který ji měl mít. Nikdo nebude vinit dítě z hříchu neopatrnosti; ale zanedbá-li člověk dospělý tuto ctnost, nepečuje-li o její získání a její růst, bude se dopouštět různých nerozumností, které zavinil nedostatkem opatrnosti. Nedostatek opatrnosti je u něho důsledkem nedbalosti, a ta není nikdy bez hříchu.

Druhým způsobem hřeší člověk neopatrností, když jedná proti radě vlastního rozumu a proti radě zkušených, a takto pohrdá jak radou vlastní opatrnosti, tak zkušeností druhých. A tu bývá nezdídka i smrtelný hřích, když člověk opovrhne poučením, které mu dává Bůh v Písmě nebo svými zástupci, a svým jednáním se vydává v nebezpečí ztráty spásy.¹³

Ruku v ruce s neopatrností jde *ukvapenost*. Člověk ukvapený se žene ve svém jednání tak, že se mu nedostává dosti času k potřebné úvaze. Proto jedná velmi snadno nerozvážně a klopýtá v mravním životě, tak jako klopýtá a padá člověk, který se žene zbrkle za svým cílem a nevidí překážek, jež jsou mu v cestě. Ukvapenost je velmi nebezpečná v mravním snažení. Nejednou lituje člověk, že si nedopřál času k úvaze a že se dal strhnout svou povahou k ukvapenému skutku, který má snad dalekosáhlé důsledky.

Nepozornost je další dcerou neopatrnosti. Čím je vážnější skutek, který má být vykonán, tím je třeba větší opatrnosti. Opatrnost pak musí radit, soudit, a k tomu je třeba dbát všech okolností, které tvoří mravní hodnotu skutku. Jedná-li člověk ukvapeně, jedná zároveň nepozorně, to jest nedbá těchto okolností utvářejících lidský skutek, nedbá zásad, které by ho přivedly k náležitému úsudku. Nepozornost je proto hříchem, který těsně souvisí s ukvapeností a jeho výsledkem je neopatrné jednání.

¹³ Tamtéž ot. 53. čl. 1.

K těmto nedostatkům opatrnosti se pak druží *nestálost*, která odmítá uskutečnit to, co rozum poznal jako dobré a uznal za vhodné vykonat. Člověk nestálý mívá plno dobrých úmyslů a předsevzetí, dovede často mluvit velmi moudře o chybách svých i cizích, ale když přijde k činu, vzdává se. Snad tu a tam se vzchopí pod vlivem hlubokého citu, ale jakmile cit vyprchá, necítí sílu nésti břímě mravního řádu. Vidí, co by měl učinit, protože rozum ukazuje, radí dobře, ale nemá odvalu převést úmysl v čin.

Řečené hříchy, jak ukazuje sv. Tomáš, mívají svůj pramen v nečistotě. „Potěšení nejvíce porušuje hodnocení opatrnosti a zvláště potěšení smyslné, které celou duši schvátí a táhne k smyslovému potěšení. Dokonalost opatrnosti a kterékoliv rozumové ctnosti však spočívá v odvrácení od smyslového.“¹⁴

K uvedeným hříchům proti opatrnosti můžeme řaditi také *nedbalost*, chápeme-li ji jako nedostatek péče, kterou měl rozum vynaložit k tomu, aby účinně zasáhl vzhledem k vykonání příslušného skutku.

2. OPATRNOST TĚLA A JEJÍ DCERY

Druhou cestou jdou hříchy proti opatrnosti, které mají velmi často zdání ctnosti, ve skutečnosti však jsou její karikaturou a zneužívají nejednou jejího jména. První z nich, okolo něhož se sdružují všechny ostatní, nazvalo Písmo svaté velmi vhodně *opatrnost těla*, aby naznačilo i podobnost tohoto hříchu s ctností i jeho odlišnost od ní, neboť cílem opatrnosti ducha je Duch Boží, cílem opatrnosti těla je člověk a hmota.

Bůh dal člověku rozum, aby jeho užíváním poznával svého Tvůrce a cestu k němu a dal člověku vůli, aby miloval toho, od něhož má největší dobro života. Člověk však rád zneužívá svého rozumu proti úmyslům jeho dárce. Místo aby soustředil své poznání na Boha, soustřeďuje své myšlení na sebe, a místo aby rozumem hledal cestu k Bohu, hledácestičky k ukájení tužeb vlastních žádostí. Jeho opatrnost se všemi připojenými zběhlostmi může být velmi vyspělá, ale jejím předmětem není Bůh, nýbrž člověk, jejím cílem není věčná blaženost, nýbrž žádost očí, žádost těla a pýcha života. O této opatrnosti píše sv. Pavel, když ji srovnává s pravou ctností: „Opatrnost těla totiž jest smrt, opatrnost ducha však život a pokoj, poněvadž opatrnost těla jest nepřítelkou Boží, neboť se nepoddává zákonu Božímu, ba ani (se poddati) ne-

¹⁴ Tamtéž čl. 6.

může, a ti, kteří jsou v těle, nemohou se líbiti Bohu.“ (Řím. VIII. 6.) Postaví-li si člověk, veden opatrností těla, sebe samého posledním cílem svého života, dosadí-li theoreticky nebo prakticky sebe na místo, které patří Bohu, takže je ochoten i hřešit, aby dosáhl cíle, vytčeného falešnou opatrností, odvrací se od Boha a hřeší těžce.

Opatrnosti těla pak pomáhá *vychytralost*. Je to praktické zneužití schopnosti soudit a radit. Této vychytralosti může užívat člověk nejen k špatnému cíli, nýbrž i k dobrému, neboť i k dobrému cíli užívá vychytralost ráda prostředků nepravých a tím kazí dobré dílo. Jen dobrými prostředky lze sledovat dobrý cíl. Člověk vychytralý umí užívat svého rozumu, užívá ho dokonce s velkou zručností, umí radit, a to velmi hbitě, ale jeho činnost je pochybená, protože vychází z nezdravých zásad, z klamných úmyslů. Proto také prostředky, které poskytuje vychytralost k dosažení cíle, nejsou pravé, nýbrž zrádné a k cíli vedou jen zdánlivě. Pravá opatrnost sleduje vždy a všude a za všech okolností zájmy Boží, řídí se úzkostlivě zákonem Božím, a to i za cenu oběti. Vychytralost sleduje především zájmy člověka, zákon Boží přestupuje nebo chytrácky obchází a před obětí už zdálky prchá.

K těmto hříchům se pak snadno druží také *lest* a *podvod*, jež jsou pouze vnějšími výrazy vychytralosti. Lest se projevuje obyčejně slovy, podvod pak skutky.

Sv. Tomáš připojuje k hříchům proti moudré opatrnosti také *přílišnou péči o časné věci* přítomné nebo budoucí. Zcela právem. Neboť opatrnost má řídit celý mravní život člověka k Bohu. Upne-li člověk příliš svou pozornost k věcem časným a věnuje-li jim nezřízenou péči, počne se vzdalovat od posledního cíle v tom stupni, v jakém roste jeho nezřízená péče o věci časné. Vše pozemské bylo dáno člověku jako nástroj k dosažení Boha. V té chvíli, kdy člověk přilne k nástroji, zamiluje si cestu místo toho, k němuž ho měla přivésti, dopouští se hříchu proti opatrnosti.

Trojím způsobem může být péče člověka o časné věci hříšná: předně tehdy, když hledá časné věci jako cíl, smysl života, a dává jim přednost před věcmi duchovními. A tu hřeší těžce, protože klade tvora na místo Tvůrce. Dále pak tehdy, když vynakládá přílišnou péči k jejich získání a udržení. Přílišnou péčí bude jistě ta, která není nikterak úměrná jejich hodnotě. Tu je třeba míti na mysli slova sv. Jeronyma: *Labor exercendus est, sollicitudo tollenda*, to jest: musíme pracovat, jak žádá náš stav, konat povinnost, starat se i o časné potřeby, ale zbavit se přílišné péče. Proto pravil Pán: *Nepečujte úzkostlivě* (Mt. VI). Konečně tehdy, když se někdo trápí a souží, že se mu nedostane potřebného, třebaže koná poctivě svou povinnost.

Stran péče o věci budoucí platí totéž co o péči o věci časné. Krásně mluví o této otázce sv. Augustin: „Když uvidíme nějakého služebníka Božího se starati, aby těchto potřebných věcí měl zásobu, nesudíme o něm, že pečuje o zítřek. Neboť i sám Pán pro příklad ráčil míti měsíc a ve Skutcích apoštolských je psáno, že to, co je nutné k živobytí, bylo obstaráno do budoucnosti pro hrozící hlad. Nehaní tedy Pán, jestliže tyto věci někdo obstarává lidským způsobem, *nýbrž když někdo pro ně neslouží Bohu*¹⁵.

Tyto a podobné hříchy, jak zcela správně ukazuje sv. Tomáš, pramení v lakomství, neboť tím více člověk pečuje o časné věci a usiluje jich dobývat vychytralostí a lstí, čím mocnější je v něm žádostivost po nich¹⁶.

V. OPATRNOST NA CESTĚ ZA MRAVNÍM IDEÁLEM

Vlastním dobrem člověka je žít podle rozumu, praví sv. Tomáš¹⁷. To proto, že člověk vyniká nad všechny nižší tvory rozumem, a také proto, že právě rozumem se pozvedá až k Bohu. Řídit se rozumem znamená pro člověka žít lidsky a řídit se rozumem, osvíceným vírou a vedeným dary Ducha svatého, znamená pro křesťana žít božsky. Je to však ctnost opatrnosti s průvodem ctností, které ji doprovázejí, jež uskutečňuje v člověku jak život lidský, tak život božský. Nelze si představit dokonalý lidský život, který by nebyl řízen opatrností, a nelze si představit život světce, který by nebyl neustále pod vlivem nadpřirozené ctnosti opatrnosti, doprovázené darem rady. Lidská opatrnost vypěstuje dokonalou osobnost lidského řádu, nadpřirozená, vlitá opatrnost dá vyrůstí světci, jenž spojí v sobě v harmonickou jednotu moudrost lidského rozumu s moudrostí Ducha svatého.

Opatrnost není chytráctví, a proto nadpřirozená opatrnost neodmítá opatrnost přirozenou, nýbrž spíše ji předpokládá. S milostí posvěcující je vlitá dítěti Božímu také ctnost opatrnosti. Málo však by pomohla tato ctnost, kdyby nenalezla duši připravenou k přijetí a zvláště schopnou vykonávat skutky této ctnosti. Člověk, který se nesnaží odstranit vady ukvapenosti, zbrklosti, nerozumnosti, bude mít malý užitek z vlité opatrnosti. Bude hřešit dále proti ní, a neztratí-li ji snad úplně — jen těžkým hříchem se zbavuje člověk vlitých ctností a stavu milosti — zbavuje se možnosti vypěstovat v sobě dokonalou osobnost ve smyslu

¹⁵ De sermone Dni in monte, lib. II. cap. 17.

¹⁶ II. II. ot. 55, čl. 8.

¹⁷ Bonum animae humanae est secundum rationem esse. II. II. ot. 47. čl. 6.

křesťanském, to jest světce. Opatrnost vlitá chce pracovat ruku v ruce s opatrností získanou, a proto vyžaduje dokonalou učelivost, ochotu podrobovat ukvapené nápady nespoutaného rozumu radě moudrých a snahu tázat se v každém případě rozumu, osvíceného vírou a zásadami evangelia.

Ano, lidská opatrnost je vůdkyní člověka na cestě k dokonalé osobnosti lidské, nadpřirozená opatrnost je vůdkyní na cestě za ideálem křesťanské svatosti.

Jen tehdy bude život člověka uspořádaný tak, že vášně a všechny nižší sklony budou poddány rozumu a vůli, když bude krok za krokem veden rozvážnou opatrností. A není pochyby, že jen takový život je důstojný člověka, jenž nese v duši obraz samého Boha. Je proto na člověku, aby vynaložil všechno úsilí k získání pravé křesťanské opatrnosti. A pozná-li člověk, že nestačí jeho úsilí — a není pochyby, že nestačí, neboť slabá je lidská síla, spoléhá-li jen na sebe — pak se obrací k prosbě o pomoc milosti a volá tak, jak volal Žalmista: *Intellectum da mihi et vivam* — Dej mi rozum a budu žít. (Ž. 118, 144.)

V.

SPRAVEDLNOST

„Spravedlnosti na rozdíl od ostatních ctností je vlastní,“ praví sv. Tomáš, „že pořádá člověka v těch věcech, které mají vztah k druhému.“¹ — Není pochyby, že úkolem ctností je proniknout celý život člověka a pořádat jej ve všech okolnostech k náležitému cíli. Skutky, kterými se člověk projevuje, netýkají se pouze jeho samého; mnohé z nich mají také vztah k druhým lidem. Ctností mírnosti ovládá člověk ony sklony a touhy smyslové žádosti, které se stavějí proti rozumu. Ctností statečnosti bojuje o dobro, od něhož ho odvádějí různé překážky. Naproti tomu spravedlnost a ctnosti k ní přidružené sledují vztahy člověka k jiným bytostem, k Bohu a k lidem. Statečnost a mírnost se týká pouze dobra toho, kdo tyto ctnosti má. Spravedlnost však má na mysli dobro druhého. Poněvadž pak člověk žije neustále ve vztazích k druhým lidem, je patrné, jak důležitá je tato ctnost, jak hluboce zasahuje do lidského života a jak obsáhlé jsou její úkoly. Svým rozpětím zaujímá takřka celé Desatero.

Vlastním úkolem spravedlnosti je dáti každému, co je jeho. Spravedlnost vychází z předpokladu práva druhého, které respektuje, a navrhuje k tomu, aby se každému dostalo toho, co mu po právu náleží. Proto dříve než pojednáme o spravedlnosti a jejích formách, jak se mají uskutečňovat v životě člověka, je si třeba objasnit otázku práva, které je východiskem spravedlivého skutku.

I. P R Á V O

Člověk, tvor společenský, žije neustále ve vztahu k druhému, ať je tímto druhým Bůh nebo jiný člověk. Vztah jednoho k druhému bývá velmi často vyjádřen povinností. Povinnost pak je souvztažná s právem: je-li na jedné straně povinnost, musí být na druhé právo ji vyžadovat. To jsou pojmy, s nimiž se neustále setkáváme v životě. Proto je třeba si objasnit pojem práva, aby tím jasnější

¹ Theol. summa, II. II. ot. 57. čl. 1.

byl pojem spravedlnosti a povinnosti. Celé pojednání o spravedlnosti se dá vlastně uvést na dvě otázky: Zda druhý má právo následkem vlastnických vztahů nazývat konkrétní věc svou, což od nás vyžaduje povinnost uznání tohoto práva a upravení určitých vztahů k němu; a pak zda lidský skutek v daném případě je spravedlivý, to jest, zda odpovídá danému stavu práva druhého, ať tím druhým je kdokoliv. Proto pojem práva předchází pojem spravedlnosti, která dává každému, co jeho právo vyžaduje.

1. POJEM PRÁVA

Vykonali-li kdo nějakou práci, pravíme, že má právo na odměnu. Vytvořil-li kdo určité dílo, připisujeme mu právo nazývat je svým. Právo je tedy jistý vztah mezi člověkem a věcí, kterou nazývá svou, a druhým člověkem, jenž je vyloučen z tohoto vztahu.²

Není snadné vymezit přesně pojem práva, protože je to pouhý vztah a podstata vztahu značně uniká lidskému pochopení. *Objektivně* chápáno právo je vlastně to, co člověku podle spravedlnosti náleží, co může pravoplatně vyžadovat, co je mu druhý povinen. Pohlížíme-li na právo *subjektivně*, vidíme je jako vztah rozumové bytosti k nějaké věci, kterou může nazývat svou. Je to jakási *schopnost*, náležející k povaze rozumové bytosti, pracovat, něco mít a něco vyžadovat k vlastnímu prospěchu. Vlastním nositelem práva může být pouze rozumová bytost a základem, východiskem veškerého práva je věčný zákon Boží. Z toho také plyne, že dokud rozumová bytost zůstává rozumovou bytostí, nemůže ji nikdo zbavit této schopnosti nazývat některé věci svými, a vyžadovat souvztažnou povinnost uznání se strany druhých³. Právo jednoho vyžaduje povinnost druhého. Má-li člověk přirozené právo na svobodu, nemůže mu ji nikdo bez důvodu brát nebo omezovat, zasloužil-li si dělník svou práci určitou mzdu, je zaměstnavatel povinen mu ji vyplatit. Jednat opačně znamená v obou případech porušovat právo druhého a dopouštět se nespravedlnosti.

² Jus sive justum dicitur per commensurationem ad alterum, praví sv. Tomáš, tamtéž čl. 4.

³ „Právo je tedy podstatně morální přednost, kterou někomu dáváme s vyloučením všech ostatních vzhledem k užívání nějaké věci pro zvláštní vztah, který má věc k němu. Je to morální pouto, to jest vztah odpovídající správnému rozumu, který působí, že věc, o níž jde, musí být chápána jakožto výhradně určená užitku a prospěchu toho, kdo tento vztah získal. Podstatným základem nebo tvořícím prvkem práva je onen vztah; jestliže existuje, existuje právo, jestliže však neexistuje nebo jestliže je odstraněn, ani právo neexistuje.“ Merkelbach, Summa theol. moral. Parisiis 1932, II. p. 156.

Z různých *druhů práva* je třeba si připomenout alespoň: *právo přirozené*, jehož pramenem je sama přirozenost věci, a *právo pozitivní*, ustanovené, které vychází z vůle Boží nebo od lidí, a proto můžeme mluvit o pozitivním právu Božím a lidském. Positivní právo lidské pak může být občanské nebo církevní. Ani občanské, ani církevní právo nesmí být na újmu práva přirozeného. Lidská vůle nemůže nazvat spravedlivým to, co odporuje přirozenému právu, a proto lidský zákon nemůže dovolit, co zakazuje zákon přirozený⁴. Tak jako přirozený zákon, přirozené právo má svůj základ ve věčném zákoně, tak pozitivní právo vyvěrá přímo z pozitivního zákona Božího nebo lidského. Prikazuje-li Kristus přijímat svátosti, má křesťan právo je žádat. Nařizuje-li zákon školní výchovu dětí, mají rodiče právo žádat o řádné učitele.

2. PŘEDMĚT PRÁVA

Různé věci mohou být předmětem práva. Člověk má právo na sebe samého, to jest na svou duši a tělo. Má právo na hmotné statky, které poctivě získal, takže je může nazývat svými. A konečně má právo na svou čest, kterou jsou mu povinni druhí.

Právo na tělo a duši, jež náleží člověku, není naprosté. Člověk svým původem a právě tak svým cílem náleží Bohu. Není absolutním pánem sebe samého, a proto sebevražda je zločinem, kterým člověk sahá na život náležející Bohu. Vše, co Bůh svěřil člověku, je v jeho správě; člověk má jednou vrátit Bohu všechny statky těla i duše, a to i s úrokem jako poctivý správce majetku Božího.

Mnohem hlubší je právo, jež má člověk na hmotné statky získané zákonným způsobem. Je v pravém slova smyslu pánem těchto statků, a proto je může prodat, rozdat, vyměnit, jen když způsob, kterým nakládá s těmito statky, neodporuje rozumu a obecnému blahu. Může být proto i právo člověka na hmotné statky omezeno okolnostmi, jako na příklad množstvím hmotných statků nebo nouzí a potřebou druhých. Naprostý liberalismus neodpovídá křesťanskému poměru k pozemským hodnotám. Třebaže zdůrazňujeme soukromé vlastnictví jako přirozený požadavek, připomínáme ihned kolektivní funkci majetku ve smyslu učení sv. Tomáše a papežských encyklik. Právo soukromého vlastnictví je dáno člověku od samého Původce přírody, jednak aby se staral o sebe a o ty, kdo mu jsou svěřeni, jednak aby svým

⁴ „Jestliže něco samo sebou odporuje přirozenému právu, nemůže se státi lidskou vůlí spravedlivým, třeba kdyby se ustanovilo, že je dovoleno krásti nebo páchati cizoložství. Proto se praví u Isaj. X.: Běda, kdo zakládají špatné zákony“. Th. s. c. m. čl. 2, k 2.

majetkem sloužil lidské společnosti. I když je tedy hmotný majetek soukromým vlastnictvím, nemá člověk práva jím nakládat zcela libovolně, nýbrž tak, aby jím přímo či nepřímo sloužil společnému blahu⁵. A tím je člověk ve svém svědomí omezován vzhledem k užívání soukromého majetku, ať tento majetek představují statky movité nebo nemovité. Liberalismus vychází ze zásad naprostého sobectví, které vidí jen své já. Křesťanská láska, která musí pronikat i ony vztahy člověka, které řídí spravedlnost, musí vyvést člověka ze zajetí sobeckého myšlení k chápání jedince v celku všech, kdo jsou od Boha a mají spět k Bohu.

Konečně člověk jako obraz Boží má právo na čest a dobré jméno. Je to duchovní majetek, který si získal svou prací, chováním, nebo jej zdědil po předcích a jeho hodnota přesahuje hodnotu statků hmotných. „Lepší je dobré jméno než velké bohatství,“ praví autor Přísloví (XXII. 1.). U druhých pak vyvolává právo na čest povinnost ji respektovat, a proto hřeší proti spravedlnosti, kdo porušuje toto právo nebo je neodůvodněně člověku bere.

3. NOSITEL PŘÁVA

Nositelem práva může být pouze rozumová bytost, schopná vidět vztah určité věci k sobě, který ji opravňuje nazývat tuto věc svou. Bůh, nejvyšší rozumová bytost, je nositelem veškerého práva, které má v něm svůj pramen. „Hospodinova je země i s tím, co ji plní, pevnina a všichni, kteří sídlí na ní,“ praví Žalmista (XXIII. 1.). Na zemi je nositelem práva pouze člověk jako jedinec nebo lidé jako společnost. Nerozumný tvor nemůže být nositelem práva. Proto pravíme, že právo je morální moc, náležející rozumové bytosti, která ji uschopňuje něco mít jako vlastní, nebo něco konat podle vlastní vůle. Pojem práva předpokládá mohutnost svobodné vůle: jen ten může být nositelem práva, kdo je obdařen svobodnou vůlí a proto schopen mít něco jako své a nakládat s jistými věcmi svobodně⁶. Zvíře není schopno svobodného rozhodování, nemůže morálně disponovat žádnou věcí jako svou vlastní. Proto nemůže trpět bezpráví, když nemá skutečného práva. Zvíře je věcí, která náleží člověku, je k jeho dispozici, je mu poddána. Tím, že nemá rozum, nemůže chápat vztah

⁵ Quadregesimo anno, 45. — „Co se týká užívání časných statků nemá je mít člověk za vlastní, nýbrž za společné, aby totiž snadno se o ně děлил při nedostatku u druhých lidí.“ Theol. summa, II. II. ot. 66, čl. 2. — Srov. Vašek, Rukojet křesťanské sociologie, Olomouc 1935, str. 66 n.

⁶ Srov. Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, Friburgi Br., Ed. 5. Vol. II. p. 383.

věcí navzájem. A tím, že nemá vůli, nemůže chtít něco jako své. Proto zvíře nemá práva. Jeho život je v rukou bytostí rozumových. Podrobné stanovení práv jednotlivců a společností je úkolem zákona. A proto v pochybnostech je třeba se obrátit na zákon, občanský nebo církevní, a zařídít se ve smyslu jeho spravedlivého řešení.

4. N A B Ý V Á N Í P R Á V A

Tím, že člověk má přirozené právo nabývat majetku, který může nazývat svým, vzniká otázka, jakým způsobem se to děje. Každé právo má svůj původ v nějakém zákonu, ať přirozeném nebo daném. I právo nabývat majetek je řízeno zákonem jak přirozeným, tak pozitivním. Zvláště tam, kde přirozený zákon není dosti jasný, zasahuje zákon pozitivní a řídí do všech podrobností tuto záležitost lidského života.

Původně získával člověk majetek zabráním půdy nebo jiných věcí, které nenáležely nikomu. Dnes, kdy stát si činí právo na všechnu půdu, která nenáleží jednotlivcům, nelze postupovat tím způsobem v získávání práva. Snad ještě může mít význam tento způsob zabránění, jde-li o divokou zvěř, která nikomu nenáleží a nežije v ohrazené oboře, nebrání-li ovšem občanský zákon svémocně se jí zmocnit? — Sem spadá také otázka věci nalezené, jejíž majitel zůstává neznámý, třebaže nálezce vykonal svou povinnost tím, že majitele poctivě hledal. Nenalezl-li ho a uplynula určitá doba, kterou stanoví zákon, má právo věc si ponechat. Je sice chvalitebné, rozdává-li nálezce nalezenou věc na dobročinné účely, ale povinnost to není. Nalezená věc pozbyla svého vlastníka, a proto náleží tomu, kdo se jí ujal. V podrobnostech stanoví zákony jednotlivých států, jakým způsobem a po jak dlouhou dobu musí nálezce hledat vlastníka, než si může nalezenou věc pravoplatně přivlastnit. Netřeba zdůrazňovat, že tyto zákony zavazují ve svědomí.

Jsou ještě mnohé jiné způsoby nabývání práva. Člověk, který pracuje, získává právo na plody své práce. Pracuje-li na svém, má právo na rozmnožení majetku, které je výsledkem jeho práce. Pracuje-li ve službách druhého, získává podle smluvní dohody právo na odměnu neboli na spravedlivou mzdu. Stejně nabývá člověk práva zákony dědickými, jimiž přechází majetek a právo na něj z otce na syna, od jednoho příbuzného na druhého nebo od dobrodince na toho, kdo byl obdarován. Zvykový zákon a právě tak pozitivní zákony občanské a církevní uznávají i tak

⁷ Srov. Prümmer, c. d. II. 42, Merkebach, c. d. II. 208.

zvané *právo vydržené*, jímž člověk získává různé hodnoty tím, že po určitou, zákonem stanovenou dobu, pokojně držel a užíval nějakou věc nebo výhodu. Jak v ostatních případech nabývání práva, tak zvláště v tomto je třeba dbát pozitivních zákonů, které jsou co do podrobností v každé zemi odlišné a stanoví přesně, za jakých podmínek se lze tohoto práva dovolávat.

II. SPRAVEDLNOST A NESPRAVEDLNOST

Pojem práva vyvolává pojem spravedlnosti, neboť je-li na jedné straně právo, vzniká na druhé straně povinnost spravedlnosti toto právo uznávat a respektovat. Spravedlnost má proto zcela jiný ráz než ostatní ctnosti. Kdežto jiné ctnosti zdokonalují člověka v něm samém, spravedlnost zdokonaluje člověka v jeho vztazích k bližnímu. Spravedlnost je zcela zaměstnána otázkou práva druhého, takže spravedlivým se nazývá v našem skutku to, co působí vyrovnání mezi námi a bližním, a to tím, že mu dáváme, co mu po právu náleží. V tom smyslu můžeme vymezit spravedlnost jako *zběhlost nebo mravní ctnost*, pomocí které má člověk *pevnou vůli dávat vždy každému, co mu po právu náleží*.

V těchto slovech, která jsou výrazem tradice⁸, je stručně řečeno vše, co možno říci o největší z mravních ctností. Vlastním úkonem spravedlnosti je dávat každému, co mu podle práva náleží⁹. Nelze však nazvat spravedlivým člověka, který tu a tam uzná za vhodné respektovat právo druhého. Spravedlnost je ctnost, tedy zběhlost v konání dobra jistého druhu. Proto spravedlivý je ten, kdo soustavně, vždy a za všech okolností má na mysli právo druhého a snaží se všemi silami jednat tak, aby nijak neporušil toto právo. Má-li bližní právo na majetek, který je jeho vlastnictvím, má-li právo na tělo, duši, čest a dobré jméno, je úkolem spravedlnosti řídit všechny vztahy k bližnímu tak, aby žádné z jeho práv nebylo dotčeno.

Více než cokoliv jiného je třeba zdůraznit v otázce pojmu spravedlnosti *rovnost*, kterou vytváří spravedlnost mezi má dáti a dal čili mezi povinností a jejím uskutečněním. Všechny hříchy proti spravedlnosti porušují tuto rovnost, a to tím, že nedbají práva druhého. Utiskuje-li zaměstnavatel dělníka a neplatí mu spravedlivou mzdu, porušuje právo, které zjednává dělníku práce, a

⁸ Sv. Tomáš praví: „Spravedlnost je zběhlost, podle níž člověk stálou a ustavičnou vůlí uděluje každému jeho právo.“ Theol. s. II. II. ot. 58. čl. 1. — Sv. Ambrož dávno před tím napsal: „Spravedlnost je, která uděluje každému, co jest jeho, cizího nevytěhuje, vlastní prospěch zanedbává, aby střežila obecnou rovnost.“ De offic. 1. I. cap. 24.

⁹ Theol. summa, II. II. ot. 58, čl. 11.

proto nemůže nastat rovnost, vyrovnání mezi tím, co zaměstnavatel od dělníka přijal, a tím, co mu dal. Jen spravedlnost, která dává každému, co mu náleží, je schopna vytvořit tuto rovnost. Všude tam, kde nastává krize rovnosti, nastává také krize spravedlnosti. Ustupuje-li rovnost, ustupuje také spravedlnost, a na její místo přichází bezpráví.

K pojmu spravedlnosti však nestačí, aby každému *dávala*, co mu podle práva přísluší; je třeba také, aby *ponechávala* každému to, v čem mu právo zaručuje vlastnictví. Krádeží člověk bere druhému proti jeho vůli, co mu po právu náleží. Proto zloděj rovněž porušuje právo druhého a jedná proti spravedlnosti. Dávat druhému, co mu náleží, znamená také ponechávat mu jeho právo, míti k němu úctu, nezbavovat ho toho, čeho zákonnou cestou získal. A i v tomto případě je třeba myslet na zásadu rovnosti, kterou člověk porušuje nespravedlností. Uznává-li kdo právo druhého a jedná ve smyslu tohoto theoretického uznání, nastává rovnost mezi jeho jednáním, kterým respektuje právo druhého, a právem samým. Spravedlnost, která je pramenem tohoto uznání a z něho vycházejícího skutku, je pak principem řádu a klidu ve společnosti, stojící na zásadách práva a spravedlnosti.

Spravedlnost má tedy vždy a nutně vztah k druhému. Nikdo není spravedlivý sám k sobě, protože nikdo nepotřebuje uplatňovat rovnost k sobě samému. Rovnost, kterou spravedlnost uplatňuje, se musí brát v přesném významu slova, takže spravedlnost dává tolik a jen tolik, kolik vyžaduje povinnost, plynoucí z práva druhého. Dá-li kdo méně, než žádá povinnost, není naplněna spravedlnost a povinnost trvá dále. Dá-li kdo více, než je povinen, není to už jen spravedlnost, nýbrž štědrost nebo láska.

Z toho všeho také plyne, že v Bohu nemůže být spravedlnost v přesném slova smyslu, čili že Bůh není povinen ničím vůči tvoru. Je pánem všeho a všech a nikdo nemůže říci, že má nějaké nároky vůči Bohu, které by on musel podle spravedlnosti plnit. Předpokládáme-li však, že Bůh nás určil k nadpřirozenému cíli, pak je také povinen nám dát, čeho potřebujeme k jeho dosažení. V tom smyslu můžeme pak mluvit o spravedlnosti v Bohu.

Nositel spravedlnosti je vůle, která následuje rozum. Člověk se nenazývá spravedlivým, jestliže má správné poznání o právu a povinnosti. Teprve skutek, vycházející z vůle, ho činí spravedlivým. Proto se také dostává spravedlnosti větší chvály než ostatním mravním ctnostem. Už Cicero psal, že „ve spravedlnosti jest největší lesk ctnosti, neboť podle ní se lidé nazývají dobrými“.¹⁰ Sv. Tomáš dokazuje, že jak spravedlnost obecná, pro svůj

¹⁰ De offic. lib. I. De just.

vztah k obecnému dobru, které vyniká nad dobro soukromé, tak spravedlnost zvláštní pro uspořádání poměru jednoho člověka k druhému, je nejvznešenější mezi mravními ctnostmi. Na doklad svého tvrzení cituje Aristotela, který psal v II. knize Ethiky k Nikomachovi: „Největší ctnosti jsou nutně ty, které jsou nejužitečnější druhým, neboť ctnost je mohutnost dobročinná. Proto nejvíce ctí statečné a spravedlivé, protože statečnost je užitečná jiným ve válce, spravedlnost pak ve válce i v míru“.¹¹

Vzhledem k tomu, na kom se uplatňuje spravedlnost, mluvíme o spravedlnosti *obecné* neboli zákonné, která dbá přímo o blaho obecné, a o spravedlnosti *zvláštní*, jejímž nejbližším předmětem je blaho soukromé. Toto pak se dělí na spravedlnost *směnnou* a *podílnou*. Úkolem pojednání o spravedlnosti je ukázat funkci tohoto trojího druhu spravedlnosti v různých okolnostech lidského života.

III. SPRAVEDLNOST OBEČNÁ

Člověk je svou povahou tvor společenský. Žít ve společnosti je mu přirozené. Ano, můžeme tvrdit, že mimo společnost nemůže ani dosáti plně svého určení, plného rozvinutí svých sil, přirozeného štěstí a blaha. Jestliže však je člověk částí společnosti, nemůže v této společnosti žít sám pro sebe. Musí žít nutně pro společnost, nechce-li se podobat parazitům, kteří žijí s druhými a z druhých, ale nikoliv pro druhé. Každý lidský jedinec je částí celku společnosti, ke které patří. Má k ní podstatné vztahy. Ty pak vyjadřuje spravedlností obecnou neboli zákonnou, jejímž předmětem je obecné, společné blaho¹².

1. POJEM POVINNOSTI SPRAVEDLNOSTI OBEČNÉ

Pojem obecné spravedlnosti můžeme krátce vymezit takto: *Je to ctnost, která naklání člověka k tomu, aby vždy dával společnosti, čím je jí povinen.*

¹¹ Theol. s. II. II. ot. 58, čl. 12.

¹² „Spravedlnost zařizuje k člověka v poměru jinému. A to může býti dvojmo: jedním způsobem k druhému, vzatému jednotlivě; jiným způsobem k jinému ve společnosti, pokud totiž ten, kdo slouží nějaké společnosti, slouží lidem, kteří jsou v oné společnosti obsaženi... Je pak jasné, že všichni, kdo jsou obsaženi v nějaké společnosti, přirovnávají se ke společnosti jako části k celku. Co však část je, celek je; odtud také jakékoliv dobro kterékoliv ctnosti... lze vztahovati ke společnému dobru, k němuž vede spravedlnost.“ Theol. summa, II. II. ot. 58, čl. 5. — Srov. také I. II. ot. 90, čl. 2.

Není pochyby, že obecné společné blaho je odlišné od blaha soukromého. Stejně musí být navzájem odlišné ctnosti, z nichž jedna sleduje dobro obecné, druhá pak dobro soukromé. Poněvadž dobro společné je vyšší než dobro soukromé, je také vznešenější spravedlnost obecná než spravedlnost zvláštní, jak podílňá tak směňná. Vlastním předmětem spravedlnosti obecné je tedy společné blaho. Sloužit obecnému blahu, podporovat je prací, placením povinných daní, bránit je i se zbraní v ruce a s nasazením vlastního života, octne-li se v nebezpečí, je úkolem této ctnosti, která překonává v člověku nízké sklony individualistické a vidí, jak sledováním společného sleduje také své vlastní dobro. Vědomí, že celek je více než část, umožňuje člověku chápat, že v sociální oblasti je sám o sobě nedokonalý, dokud nezapadne do celku společenského jako jeho část. Toto vědomí vyvolává pak vědomí povinnosti dbát o společné blaho, což uskutečňuje spravedlnost obecná, která řídí skutky člověka tak, aby sloužil obecnému dobru.

Spravedlnost obecná neboli zákonná není jen záležitostí představitele a hlavy dokonalé společnosti, kterou je stát a Církev. I poddaní musejí mít tuto ctnost, sledující obecné blaho.

Úkolem hlavy státu je zavedení řádného života ve státě, udržování tohoto stavu a zdokonalování obecného blaha občanů¹³. K vyplnění těchto úkolů hlava státu má právo vydávat zákony, které zavazují poddané k životu, jenž zajišťuje obecné dobro. Proto občanský zákon může nejen přikazovat úkony spravedlnosti, nýbrž také zakazovat neřesti, a to jakékoliv. Cílem činnosti vládcce musí být vždy obecné dobro státní společnosti. Sleduje-li společné dobro, sleduje zároveň dobro jednotlivců, neboť celek lidské společnosti je tvořen jako z částí z lidských jedinců. Nevyhovuje-li snad některý zákon sledující obecné dobro, dobru určitého jednotlivce, je to jen náhodou; a v tom případě musí osobní blaho jedince ustoupit obecnému blahu celku. Trestem smrti, který nemá ráz léku (*poena medicinalis*), nýbrž ráz odvety a náhrady za způsobené škody, chrání hlava státu obecné blaho a zbavuje státní celek části nezdravé a působící celku škody.

Spravedlnost obecná náleží také poddaným jakožto vykonavatelům zákona, stanoveného vládcí k obecnému dobru. Každý člověk je částí celku státního, katolík mimo to je částí mystického těla Církve, jehož hlavou je Kristus. Jeho povinnost jakožto občana státu je sledovat společné blaho státu plněním všech zákonných a spravedlivých povinností. Spravedlnost obecná zahrnuje v sobě vlastně všechny ctnosti. A proto dobrým občanem,

¹³ S. Thomas, *De regimine principum*, lib. I. cap. 15.

řídícím se ctností spravedlnosti, je ve skutečnosti ten, kdo ctnostným životem je vzorem všem spoluobčanům. Totéž lze říci o dobrém členu společnosti církevní, tajemného těla Kristova: Ten je dokonalým údem tohoto těla, kdo se svým životem podobá co nejvíce Hlavě.

Dnes, kdy mezinárodní vztahy zasahují stále hlouběji do života jednotlivých států, dnes, kdy je nemožno mnohým státům mít dostatek všeho, čeho je třeba k životu a jeho rozvoji, bez vzájemných mezinárodních smluv, a kdy zvláště mír je neudržitelný bez spolupráce všech států, je třeba vztahovat obecnou spravedlnost i na obecné blaho národů. V tom smyslu psal také papež Pius XI. : „Různé státy na hospodářském poli vespolek závisí na sobě a potřebují vzájemné pomoci; proto se musejí snažiti spojeným úsilím a spojenými pracemi o to, aby budovaly na hospodářském poli moudrými úmluvami a zařízeními požehnanou jakousi a šťastnou spolupráci národů“.¹⁴

2. POVINNOST OBČANŮ V ZHLEDEM K OBECNÉMU BLAHU

Povinnost spravedlnosti na poli obecného blaha je prakticky vyjádřena hlavně dvěma slovy: placení daní a vojenská povinnost. Pramenem těchto povinností není jen spravedlnost obecná, jejímž předmětem je společné blaho, nýbrž i spravedlnost směnná, kterou občané splácí státu všechny výhody, poskytované státem.

1. Slovem DANĚ rozumíme všechny platy a dávky, kterými občané přispívají společnému blahu státu. Má-li stát dostát svým povinnostem, pečovat o blaho poddaných, musí k tomu mít i hmotné prostředky. Ty si opatřuje ukládáním daní. Dnešní právo rozlišuje daně přímé od nepřímých. *Přímé daně* jsou ty, které bezprostředně zasahují osoby vzhledem k movitému nebo nemovitému majetku a zaměstnání. Je to daň důchodová, všeobecná daň výdělková, daň pozemková, domovní, rentová a z vyššího služného. *Daň nepřímá* zasahuje bezprostředně věc a jen nepřimo osobu. Je to daň z lihu, cukru, minerálních olejů, státní monopoly, různá cla atd.

Není pochyby, že povinnost spravedlivé daně zavazuje ve svědomí. Tvrzení některých autorů, že dnešní zákonodárce nemá úmyslu zavazovat své poddané ve svědomí, nemá smyslu, a proto na věci ničeho nemění. Příklad Kristův v tomto ohledu je směro-

¹⁴ Encyklika *Quadragesimo anno*. 89. Přel. B. Vašek.

datný (Mt. XVII. 23n.). Stejně si tu můžeme připomenout jeho slova, kterými odpovídá farizeům na otázku, zda jsou povinni platit daně římské říši: „Dávejte, co je císařovo, císaři, a co je Božího, Bohu“. (Mt. XXII. 21.) Proto sv. Pavel psal v tomto směru křesťanům římským: „Proto jest potřebí, abyste byli poddáni nejen pro hněv (to jest nejen proto, abyste nebyli trestáni), nýbrž i *pro svědomí*. Vždyť proto také daně dáváte; neboť jsou služebníky Božími právě tím se zabývající. Dávejte tedy všem, čím jste povinni: Komu daň (patří), tomu daň (dávejte); komu clo, tomu clo“.

Učení sv. Pavla, shodné s učením evangelia, odpovídá dokonale smyslu obecného blaha, o něž má pečovat stát za pomoci všech občanů. Stát není abstraktní pojem a obecné blaho je věc dokonale konkrétní. Jen spoluprací všech občanů, to jest přesným plněním povinností všech poddaných, může také stát plnit své povinnosti na poli obecného blaha. Bez spolupráce, bez hmotné pomoci občanů by stát nebyl schopen dosíci svého cíle, a proto občané jsou povinni ve svědomí plnit zákony o spravedlivé dani.¹⁵

Řekl jsem, že ony daně zavazují ve svědomí, které jsou opravdu spravedlivé. Není ovšem snadné přesně vymezit, v jakém rozsahu jsou jisté daně nespravedlivé, ale obecné přesvědčení v tomto oboru může být směrodatné i vzhledem k mravnímu svědomí. Ostatně zákon sám počítá s jistou nepřesností zvláště v přihlašování zdanitelné hodnoty a hojí se tím, že předpisuje raději vyšší daň.¹⁶

Zda otázka daní jest záležitostí pouze spravedlnosti obecné nebo i spravedlnosti směnné, která žádá náhradu v případě, kdy nebyla naplněna, není tak zcela jasné, a proto není v této věci jednoty mezi katolickými moralisty. Není pochyby, že placení daní je věcí spravedlnosti obecné, která sleduje a podporuje obecné blaho. Mnozí však¹⁷ zdůrazňují, že mezi státem a poddanými je jistá tichá smlouva. Stát slibuje pečovat o obecné blaho a pod-

¹⁵ Někteří theologové (Ballerini, Noldin) rozlišují mezi daněmi přímými a nepřímými a učí, že daně přímé zavazují ve svědomí, kdežto daně nepřímé nikoliv. Zákon daní nepřímých je podle toho pouze zákon policejní (Noldin, *De praeceptis* n. 316.).

¹⁶ „Je-li daň zčásti nespravedlivá,“ praví Merkelbach, „bude dovoleno a spravedlivo tuto část neplatit. Proto někteří mají za pravděpodobné, že v takovém množství daní často jsou některé nespravedlivé, protože se dějí mnohá vydání neúčinná, a proto že je dovoleno zčásti daně neplatit. To však neplatí vždy, protože v těchto věcech obecné dobro je svrchovaným zákonem. Je-li tedy morálně nemožné učinit, aby tomu bylo jinak, nebo vyžaduje-li toho obecné dobro, pak se stává v tomto případě (*per accidens*) daň spravedlivou.“ C. d. II. 660.

¹⁷ Na př. sv. Alfons, Billuart, Římský katechismus.

daní se zavazují placením daní vyrovnávat svůj účet vůči státu. A to je věcí spravedlnosti směnné, která zavazuje k náhradě, byla-li porušena.

Ve smyslu uvedených zásad můžeme stanovit tyto praktické závěry: 1. Hřeší těžce nejen proti spravedlnosti obecné, nýbrž i proti spravedlnosti směnné a proto je povinen k náhradě úředník, který buď zpronevěřil daně, nebo napomáhal stranám klamat stát. Poškodil stát a je povinen škodu nahradit. 2. Těžce hřeší, kdo se zabývá podloudným obchodem, a tak připravují stát o nepřímé daně. Mimo to se svou nedovolenou činností vydávají ve značné nebezpečí. Není však jisto, zda jsou povinni k náhradě způsobené škody, protože jde o daně nepřímé.

3. Hřeší těžce proti spravedlnosti směnné ti, kdo podplácením úředníků nebo podobnými nezákonnými cestami se snaží zbavit povinnosti přímých daní. Poněvadž v podobných případech jde o spolupráci více osob, jsou všichni společně povinni k náhradě spáchané škody.

4. Poněvadž přímá povinnost daňová se vztahuje na peněžní sumu, která byla úřadem předepsána, není jisto, zda je povinen k náhradě ten, kdo zatajil větší část zdanitelné hodnoty, zvláště když úřad sám bdí nad tím, aby příznání k dani odpovídalo pokud možno co nejvěrněji skutečnosti.

2. — VOJENSKÁ POVINNOST je praktický důsledek povinnosti hájit obecné blaho. Pečovat o společné blaho náleží jak hlavě státu, tak poddaným. Stejně se týká obou povinnost je hájit, když se octne v nebezpečí, a to v krajním případě, když nezbývají žádné jiné prostředky, také válkou.

Rozlišujeme dvojí válku: útočnou a obrannou. V útočné válce jde o potrestání národa nebo pomstění utrpěné křivdy. Pravidelně sleduje útočná válka také rozšíření územních požadavků na škodu druhého státu. Válkou obrannou se hájí stát, který byl neprávem napaden útočníkem.

Uvažujeme-li o válce samé o sobě, nemusí být nespravedlivá, jestliže se stala po všech předchozích jednáních jediným prostředkem k uhájení vlastních práv a spravedlivých požadavků, byla vypořádána nejvyšší autoritou státu, a její cíl je spravedlivý a odpovídající předvídaným následkům. Tak je tomu theoreticky. Uvažíme-li však na jedné straně moderní prostředky vedení války, zvážíme-li hmotné a morální škody, které válka s sebou nutně přinese, a na druhé straně všechny možnosti dosáhnout cíle války cestou mezinárodních dohod, stěží můžeme ospravedlnit válku čistě útočnou. Jestliže je to válka obranná, pak je samozřejmou povinností všech občanů zapojit se do obranného celku a přispět

svými schopnostmi k uhájení vlastních práv. Válka obranná, v níž jde o odrazení nespravedlivě útočícího nepřítele a v níž napadený hájí svých nezadatelných práv, je vždy spravedlivá.

Zda v konkrétním případě to je válka spravedlivá či nespravedlivá, nelze tak snadno usoudit jednotlivci, protože nespravedlivým útočником nemusí být vždy ten, kdo první začal. Může se stát, že vlastního útočnika, který se připravuje, předběhne opatrný obránce. A proto zůstává pro poddané praktická povinnost uchopením zbraně hájit obecné blaho státu. Otázku spravedlnosti či nespravedlnosti začaté války ponechává jednotlivec hlavě státu, která bere na sebe odpovědnost za válku jakož i její důsledky. Povinnost vojenské služby stejně jako povinnost placení daní je záležitostí spravedlnosti a zavazuje každého občana ve svědomí. A proto hřeší proti obecné spravedlnosti, kdo se nezákonným způsobem, jako úplatky, podvodem a lží, zbavuje této povinnosti, nebo dobrovolně přechází k nepříteli. Obecné blaho žádá, aby voják za ně bojoval i s nasazením vlastního života. Utéci od vojska ve válce spravedlivé znamená proviňovat se na obecném blahu státu. A proto hřeší jak sběh, tak ti, kdo mu pomáhají¹⁸.

Spravedlnost obecná bývá velmi málo chápána a ještě méně uskutečňována. A přece je ctností, jejíž důležitost je nemalá, neboť řídí vztah jednotlivce ke společnosti a učí ho dávat celku, co mu právem náleží. Řekl jsem, že dokonalé společnosti jsou dvě: Církev a stát. Každý občan má povinnosti k státu a každý katolík má povinnosti k Církvi. Čím více se člověk dává ovládat sobeckým individualismem, tím méně zájmu jeví o problémy státu a Církve. Své vlastní zájmy povýší nad zájmy společné, a proto nezná nic než sebe a ve společnosti vidí jen nepřítele a ohrožovatele svých vlastních sobeckých zájmů. Občan, který je veden obecnou přirozenou spravedlností, hledí podřizovat osobní zájmy spravedlivým zájmům obecným a takto se stává poctivým, užitečným, správně vidoucím a správně vedoucím členem lidské společnosti. Křesťan pak, který je veden obecnou spravedlností křesťanskou, je nejen dokonalým občanem státu, vždy vzorným v povinnostech, které mu ukládá, nýbrž také dokonalým členem království Božího na zemi, Církve Kristovy, jejímž zákonům a přáním se vždy s ochotou podřizuje ve vědomí, že jen ten dokonale slouží Bohu, kdo dokonale poslouchá zákonů jeho Církve, sledujících společné dobro všech.

¹⁸ Jinak je tomu ovšem, ovládne-li vojsko obecné mínění o nespravedlnosti nebo bezúčelnosti vedené války nebo její pokračování. Takovéto obecné přesvědčení je dostatečným důvodem, aby jednotlivci jakož i celé skupiny svým odporem k pokračování války uspišili její konec.

Spravedlnost směnná, která upravuje poměr jednoho člověka k druhému tím, že usilují o dosažení naprostého vyrovnání, přichází nejčastěji v úvahu v lidském životě. Na každém kroku se s ní setkáváme. Je to pevná a stálá vůle člověka jako soukromé osoby dávat vždy druhému jako soukromé osobě, co mu podle práva náleží. Více než kterákoliv jiná spravedlnost usiluje spravedlnost směnná o naprostou rovnost mezi tím, co člověk přijal, a tím, co dává. Nejlépe se jeví tato spravedlnost v otázce prodeje a koupi a různých směn. Celá morálka obchodní a hospodářská je na ní vystavěna. Spravedlnost směnná je spravedlnost v nejvlastnějším slova smyslu, a proto je třeba náhrady, jestliže byla porušena. Náhrada v celém svém významu je pak jejím vlastním úkonem.

1. NÁHRADA,

VLASTNÍ ÚKON SPRAVEDLNOSTI SMĚNNÉ

Pojem náhrady souvisí s pojmem vyrovnání. Jestliže někdo odcizil někomu věc určité hodnoty, vzniká pro něho povinnost tuto věc vrátit nebo jinou věcí stejné hodnoty učiněnou škodu nahradit, aby vzniklo mezi poškozeným a tím, kdo škodu spáchal, náležité vyrovnání. Nahradit znamená uvést vlastníka znovu v držení nebo vládu jeho věci, praví sv. Tomáš¹⁹. Pojem náhrady nevyvolává ovšem nutně pojem nespravedlivého odcizení věci, která má být vrácena nebo stejnou hodnotou nahrazena. Náhrada je úkon spravedlnosti směnné, kterým se člověk řídí ve svých vztazích k druhému za všech okolností, v nichž vyžaduje tento poměr vyrovnání. Půjčil-li nám kdo nějakou věc, jsme povinni ji vrátit tak, jak jsme ji přijali, prodal-li nám někdo něco, jsme povinni stejnou hodnotou zabezpečit rovnost spravedlnosti směnné. Zvláště však nutí povinnost náhrady toho, kdo jakýmkoliv způsobem poškodil druhého. Není ovšem třeba myslet na to, aby učiněná škoda byla vždy nahrazena touž hodnotou, stran které se stala křivda. Odcizil-li kdo druhému peníze, může snadno škodu nahradit stejnou peněžitou částkou. Uškodí-li však kdo druhému na těle, připraví-li ho na příklad o oko, nelze tuto křivdu napravit zcela vyrovnávající náhradou. V tom případě je třeba nahradit potud, pokud v daném případě je člověku možné. Spravedlnost žádá, aby se i v takových případech náhrada stala; nemožnost

¹⁹ Theol. s. II. II. ot. 62, čl. 1.

dokonalého vyrovnání pak nutí hledat cesty, kterými by se člověk přiblížil co nejvíce k ideálu vše vyrovnávající spravedlnosti²⁰.

Tak spravedlnost směnná prostřednictvím náhrady se snaží vracet druhému pokud možno ve stejné hodnotě vše, co bylo od něho přijato nebo co mu bylo vzato proti jeho vůli. V náhradě, která je vlastním úkonem spravedlnosti směnné, dosahuje tato ctnost nejideálnějšího stavu rovnosti, protože dává s naprostou přesností každému, co mu podle práva náleží.

a) Kdy vzniká povinnost náhrady

Nahradit znamená vrátit pravému majiteli věc, která mu náleží. Člověk může mít cizí věc trojím způsobem: buď ji má nespravedlivě tím, že si ji neprávem přisvojil, nebo ji má spravedlivě s vědomím jejího majitele, pokud mu byla svěřena v opatrování nebo užívání, anebo konečně ji má v klamném přesvědčení, že náleží jemu. V každém z těchto tří případů je v zásadě povinen věc vrátit jejímu majiteli; jednotlivé okolnosti tohoto vrácení jsou však různé.

Ten, kdo si neprávem přisvojil cizí věc, dopustil se zřejmě nespravedlnosti a je povinen věc navrátit nebo nahradit stejnou hodnotou v případě, že už věc odcizenou nemá. Cizí věc si může člověk přisvojit neprávem různým způsobem. Nejběžnější způsoby jsou krádež, podvod, nespravedlivý úrok, utiskování dělníka, jemuž nebyla dána spravedlivá mzda, a jiné. Krátce můžeme říci, že kdokoliv poškozujícím způsobem, ať je to jakýmkoliv způsobem, bere mu a přisvojuje si něco, co náleží bližnímu jakožto jeho majetek. Velikost škody, kterou způsobil vlastníku odcizením jeho majetku, je mírou náhrady, ke které je zavázán ve svědomí. To znamená, že je povinen nejen vrátit odcizenou věc nebo jinou ve stejné hodnotě, nýbrž i s užítky, které mu tato věc přinesla a které by byla přinesla i pravému vlastníku. Odcizil-li kdo na př. peníze, z kterých by majitel měl jistě úroky, je povinen je vrátit i s příslušnými úroky, neboť majetek i v cizích rukou vzrůstá tomu, kdo je jeho vlastníkem²¹. Stejně je povinen ten, kdo se nespravedlivě zmocnil cizí věci, k náhradě i v tom případě, když této věci sám pozbyl. Mírou jeho náhrady je škoda způsobená druhému. Tato

²⁰ „Tam, kde se nemůže nahradit rovně, stačí, když se nahradí, co je možné . . . A proto kdykoliv to, co bylo vzato, není nahraditelné něčím rovným, musí se státi náhrada, jaká je možná. Tak, když někdo někomu odňal úd, musí mu nahraditi buď v penězích nebo v nějaké počtě, s uvážením stavu obojí osoby.“ Tamtéž čl. 2, k 1.

²¹ Moralisté říkají: Res fructificat domino. Věc přináší užitek vlastníku.

škoda, kterou byl druhý ochuzen, žádá nápravu. A ta nastane jen dokonalou náhradou. Proto v daném případě nelze říci, že odcizená věc zahynula v cizích rukou svému majiteli a proto že ji netřeba vracet.

V druhém případě, kdy někdo držel cizí věc s vědomím jejího vlastníka, pokud mu byla svěřena v opatrování nebo užívání, je tomu poněkud jinak. Je samozřejmé, že je povinen ji vrátit, kdykoliv ji majitel požádá. Patří jemu, má na ni právo. Přirozené užitky, plynoucí z této věci, náleží samy sebou vlastníku, jestliže nebylo v tomto ohledu učiněno ujednání ve prospěch dočasného držitele věci. Jestliže však věc zahyne v této době, aniž má na tom vinu ten, jemuž byla svěřena, není povinen k náhradě, protože věc zahynula svému majiteli²².

Totéž je třeba říci vzhledem k třetímu případu, kdy někdo drží cizí věc v klamném přesvědčení, že náleží jemu. V té chvíli, kdy pozná svůj omyl, je povinen co nejdříve uvědomit o tom pravého majitele a dát mu ji k dispozici. Jinak by počal držet cizí věc nespravedlivě a platilo by o něm vše, co platí o každém, kdo má nespravedlivě v držení cizí věci.

Ostatně v těchto otázkách občanský zákon stanoví určité zásady, které je třeba respektovat.

Jiným důvodem náhrady je *nespravedlivé poškození* druhého, at jsou to poškození způsobená na majetku, na životě nebo cti. Má-li však jakékoliv poškození bližního zavazovat k náhradě, musí být skutek, který poškození způsobil, skutečně nespravedlivý a proto mravně závadný a mimo to projevený navenek. Jestliže skutek, kterým bylo bližnímu uškoděno, není sám sebou nespravedlivý (na př. odmítne-li kdo druhému pomoc, může mu uškodit, ale toto odmítnutí pomoci není samo sebou proti spravedlnosti, nýbrž proti bliženské lásce), nelze mluvit o povinnosti náhrady. Stejně nevzniká tato povinnost v případech, kdy byl druhý poškozen skutkem, který není dobrovolný a proto s hlediska morálního špatný. Tam, kde není morální viny, není ani povinnosti k náhradě, leč by soud rozhodl jinak. Tak na příklad dělník není povinen nahradit nástroj nebo výrobní látku, které při práci náhodou, nikoli zaviněnou neopatrností, poškodil nebo zničil, jestliže ovšem se nezavázal v pracovní smlouvě k této náhradě nebo nebyl k ní donucen soudním rozhodnutím. Stejně se stává náhrada závaznou, když v případech pochybných se soud vyslovil ve prospěch poškozeného.

Jestliže jde o poškození na majetku, vyžaduje zákon náhrady,

²² Res perit domino, věc hyne vlastníku, praví moralisté.

aby spáchaná škoda byla napravena tím způsobem, že poškozenému se dostane téže věci, o kterou byl připraven, nebo jiné stejně hodnotné. Tím pak nastává dokonalé vyrovnání, o které usiluje spravedlnost směnná. Jestliže však je to škoda způsobená na životě, na těle nebo na duši anebo konečně na cti, nelze tak snadno učinit náhradu, která by dokonale vyrovnala spáchanou škodu. A přece i v těchto případech, byla-li škoda způsobená skutkem mravně závadným a porušujícím spravedlnost, je třeba se starat o náhradu alespoň podle možnosti. Zákon odvěty, žádající oko za oko, zub za zub, na němž byla vybudována morálka primitivních národů, není zákonem křesťanským; spravedlnost však žádá i v zákoně lásky, aby křivda byla odčiňována a spáchaná škoda nahrazována alespoň podle možnosti. Poškození na těle lze nahradit alespoň částečně penězi a stejně i poškození cti bližního. V případě ublížení na cti žádá spravedlnost mimo to odvolání nepravdivých řečí, kterými byla čest bližního pošpiněna²³.

V případě, *kdy bezpráví se účastnilo více osob*, povinnost náhrady není jen záležitostí hlavního činitele, nýbrž všech, kdo měli na bezprávném skutku podíl, zvláště když hlavní činitel odmítá napravit škodu. Tak jako může mít člověk spolčníky v konání dobra, tak je může mít i v konání zla. Zaslouhují-li si všichni účastníci dobrého skutku odměny a chvály, zaslouhují si všichni účastníci bezpráví trestu a povinnost náhrady způsobené škody doléhá na všechny v té míře, v jaké přispěli svou činností k uskutečnění nespravedlivého činu.

Dvojím způsobem může člověk napomáhat k bezpráví: pozitivní spoluprací, když přikazuje vykonat nespravedlivý skutek, poskytuje k němu účinné rady, souhlasí s ním, ačkoliv ví, že jeho souhlas podstatně přispívá k uskutečnění zamýšleného skutku, chválí čin a poskytuje útulek těm, kdo se k němu odhodlávají, napomáhá jej vykonat a proto má účast a podíl nejen v jeho uskutečnění, nýbrž i v jeho výsledcích. Negativně pak spolupůsobí s bezprávím, kdo mu nebrání, třebaže by mohl, mlčí a neoznámí spáchané zlo, třebaže cítí v tom ohledu svou povinnost. I pouhým mlčením může být člověk příčinou značné škody druhého. Jestliže na příklad strážce lesa nebo pole nechce vidět

²³ „Někdo může vzít pověst trojmo: jedním způsobem pověděním pravdy, a to spravedlivě . . . zachovává povinný řád. A tehdy není povinen k náhradě pověsti. — Jiným způsobem, mluvě klamně a nespravedlivě. A tehdy je povinen nahradit pověst vyznáním, že mluvil klamně. — Třetím způsobem pověděním pravdy, ale nespravedlivě . . . proti povinnému řádu. (To jest když měl mlčet.) A tehdy je povinen k náhradě pověsti, pokud může . . . Nebo nemůže-li nahradit pověst, musí mu dát jinou náhradu.“ Theol. summa, II. II. ot. 62, čl. 2, k 2.

škůdce a nezabrání jeho činnosti, je právě tak povinen nahradit jím způsobenou škodu na cizím majetku, jako by ji sám způsobil.

Ten, kdo příkazuje skutek, kterým se porušuje spravedlnost směnná, je jistě hlavním činitelem, a proto je na prvním místě povinen k náhradě. Cokoliv člověk činí prostřednictvím jiného, činí sám. A proto ten, kdo přikázal nespravedlivý skutek vykonat, nese hlavní odpovědnost za něj. Není však pochyby, že také ostatní účastníci skutku, pokud napomáhali účinně k jeho vykonání radou, souhlasem, skutečným přiložením ruky k dílu, nebo třeba jen mlčením a tajejním činu a pak měli podíl i na jeho výsledcích, nesou větší nebo menší odpovědnost za jeho vykonání a v míře své odpovědnosti mají také povinnost k náhradě²⁴. Míra účasti v učiněném bezpráví, míra účinnosti spolupráce je také mírou povinnosti nahradit způsobenou škodu. V případě, kdy ostatní účastníci způsobeného bezpráví odpírají náhradu nebo jich už není, je povinen třeba jen jediný vinník nahradit všechnu škodu, jestliže jeho spolupráce byla tak důležitá, že bez něho by se skutek nebyl stal. Jinak je povinen každý z účastníků k náhradě v míře své spolupráce.

Povinnost náhrady může přestat z různých důvodů, a to buď na vždy nebo na čas. Navždy přestává povinnost náhrady především tehdy, byla-li prominuta tím, kdo byl poškozen. Toto prominutí může být výslovné, mlčky dané, nebo také z různých okolností předpokládané. Bere-li si na příklad služebník různé věci v domácnosti, k čemuž zaměstnavatel mlčí, stane-li se náhodou svědkem, nebo služebník může předpokládat, že by se mu jich dostalo, kdyby o ně požádal, pak není třeba myslet na náhradu. Mlčky dané nebo předpokládané prominutí v takových případech stojí místo prominutí výslovného. Na čas může být osvobozen od náhrady ten, kdo je fyzicky neschopen nahradit, protože nemá z čeho, nebo alespoň morálně je mu tato náhrada ihned nemožná, když by se totiž okamžitou náhradou sám mnohem více poškodil, než by prospěl tomu, jemuž je povinen nahradit²⁵. Stejně je možno odložit na čas náhradu, kdyby se jejím okamžitým provedením ocitl člověk v nebezpečí ztráty cti a dobrého jména.

²⁴ Jak velké a žalostné následky může mít někdy souhlas nebo pouhé mlčení, když bylo třeba mluvit! Mlčí-li na př. člen správní rady k tomu, aby dělníkům závodů byla dávána nespravedlivě nízká mzda nebo bylo páčáno jiné bezpráví, nebo souhlasí-li dokonce s tím, je vinen učiněným bezprávím a je povinen k napravení škody. Stejně tomu může být ve všech jiných oborech, kde člověk mlčením nebo souhlasem zavíná škody nebo pohoršení.

²⁵ Tak na př. obchodník může odložit náhradu, kdyby jejím okamžitým provedením musel zanechat obchodu. Stejně v podobných případech.

Sem patří tak zvané *vyrovnání neboli konkurs*, kterým dlužník, neschopný vyrovnat se s věřiteli podle přísné spravedlnosti, postupuje jim svůj majetek, aby každý z nich dostal alespoň část z toho, co mu po právu náleží. Rozdělení postoupeného majetku mezi věřitele se děje podle konkursního řádu. Podle zákona učinil člověk zadost věřitelům, když se s nimi takovýmto způsobem vyrovnal, a není jim nic více povinen. Ve svědomí však zůstává nadále závazek nahradit každému škodu, vzniklou zákonným vyrovnáním, takže vyrovnáním se pouze odsunuje náhrada čili plné zaplacení dlužníkům na nějaký čas, to jest až do té doby, kdy bude dlužník schopen učinit zadost plné spravedlnosti směnné, vyžadující dokonalou rovnost mezi přijal a dal.

Jestliže je dlužník nucen postoupit své jmění k vyrovnání, může jak podle zákona přirozeného, tak podle zákona pozitivního ponechat si tolik, kolik potřebuje k slušnému životu a k obnovení své živnosti, která je pro něho pramenem živobyті.

b) Jakým způsobem učinit zadost povinnosti náhrady

Způsob a okolnosti náhrady mohou působit někdy jisté potíže a pochybnosti a je třeba blíže si odpovědět na otázku *komu* nahradit, *jak* učinit náhradu a *kdy* nahradit.

1. Na otázku *komu nahradit* je třeba říci, že tomu, komu bylo ukřivděno, kdo byl poškozen. Jestliže už nežije, pak je třeba to nahradit jeho dědicům. To plyne z pojmu spravedlnosti směnné, která dává každému, co mu náleží, ať je to jednotlivec nebo společnost²⁶. Proto i tehdy, kdy byla poškozena společnost — stát, Církev, banka, pojišťovna atd. — je třeba nahradit společnosti. Poněvadž náhrada společnosti bývá někdy spojena s jistými obtížemi — zvláště tehdy, kdy je velmi pochybné, zda náhradu dostane opravdu společnost a neponechají si ji úředníci — je možno v takovýchto případech učinit náhradu almužnou chudým. Někteří theologové se domnívají, že částku, kterou má někdo jako náhradu dát státu, může vždy rozdat chudým nebo charitativním účelům a takto splnit svou povinnost náhrady. Tím pomáhá státu plnit jeho povinnost péče o chudé a ulehčuje mu po této stránce²⁷.

²⁶ Jestliže je to společnost, která sleduje podstatně špatné cíle, jako na př. zednáři, Volná myšlenka, pak nelze učinit náhradu společnosti jako celku, nýbrž jednotlivým členům nebo prostě chudým. Společnost, jejíž cíle jsou podstatně špatné, nemůže mít právo nabývat majetku, protože není ani pravoplatnou společností.

²⁷ Prümmer, II. n. 230. — Jiní odmítají tento způsob náhrady státu, jakožto neodpovídající dostatečně zásadě, že se má nahradit tomu, kdo byl poškozen. Srov. Merkelbach, II. n. 327.

Jestliže majitel, jemuž má být nahrazeno, je neznámý nebo pochybný, je třeba jej pečlivě hledat. Nebyl-li nalezen, je třeba částku, která měla být nahrazena, rozdat chudým nebo dobročinným účelům, protože nikdo nemá právo se obohacovat nespravedlností.

2. Vedoucí zásada v otázce *způsobu* náhrady je: nahradit tak a v té míře, v jaké se stala křivda, aby nastala rovnost mezi ztrátou a novým přijetím. Není-li třeba zároveň napravit dané pohoršení, může se náhrada stát docela tajně, třeba i tím způsobem, že poškozený neví, od koho se mu dostalo náhrady, tak jako třeba nevěděl, kým byl poškozen. Nikdo není povinen se při nahrazování prozrazovat, zvláště když by nebyl znám poškozenému, a proto může uskutečnit náhradu i prostřednictvím druhé osoby, třeba zpovědníka, nebo i jiným způsobem, kterým nebude jeho osoba prozrazena. Je možno podat náhradu i ve formě daru, není-li oprávněná domněnka, že dar bude splacen podobným darem, neboť takto by nebylo nikdy dosaženo rovnosti, o kterou usiluje spravedlnost směnná.

Náhrada státu se může učinit na příklad zakoupením a zničením poštovních známek nebo jiných cennin, jejich prostřednictvím se dostanou peníze od soukromníka do státní pokladny.

3. Náhrada, ať vznikla z jakékoliv příčiny, má být vykonána *ihned*, není-li vážného důvodu, pro který by mohla být na čas odložena. Vlastník má právo, aby nebyl zbavován ani svého majetku ani plodů, které z něho plynou, a proto spravedlnost žádá, aby mu bylo dáno nebo vráceno, co mu po právu náleží. „Zadržeti to, co náleží druhému, má týž ráz škody jako odnětí,“ praví sv. Tomáš. „A proto pod nespravedlivým odnětím se rozumí také nespravedlivé zadržetí... Tím, že někdo zadržuje cizí věc proti vůli vlastníka, brání mu v užívání jeho věci a tak mu působí bezpráví. Je však jasné, že není dovoleno ani malou chvíli zůstávati ve hříchu (bezpráví)... A proto je každý vázán ihned nahraditi nebo žádati o odklad toho, kdo může dovoliti užívání věci“²⁸. Z toho plyne, že ten, kdo hřešil proti spravedlnosti směnné, chce-li dosáhnout odpuštění, musí mít alespoň ochotu ihned věc nahradit. O důvodech, které dovolují na čas odložit náhradu, jsme se zmínili shora. Je vždy nebezpečné bez vážných důvodů odkládat s náhradou, neboť dny člověka jsou nejisté a na věčnost bude připuštěn jen ten, kdo zanechal v pořádku své záležitosti pozemské.

²⁸ Theol. summa, II. II. ot. 66, čl. 3, k 4. a ot. 62. čl. 8.

2. SPRAVEDLNOST SMĚNNÁ NA ZÁKLADĚ SMLUV

Jeden z prostředků, kterých užívá spravedlnost směnná k dosažení svého cíle, je smlouva. Člověk si sám nestačí; žije ve společnosti, od níž se mu dostává životních prostředků za určitých podmínek. Lidé se potřebují navzájem. Proto je třeba, aby jejich vzájemné vztahy byly přesně stanoveny. Pouhá láska nestačí k dodržení těchto vztahů zvláště po hříchu dědičném, který učinil rozvrat v lidské duši a zasadil v ní kořeny sobectví. Je proto třeba jistých smluv, které váží člověka k tomu, co na sebe vzal. Ten, kdo má, chce prodávat, potřebný pak chce kupovat. Tím vzniká mezi oběma smluvní poměr, řízený spravedlností, která žádá, aby kupující dal prodávajícímu hodnotu odpovídající hodnotě věci prodávané, a prodávající aby nežádal za svou věc víc, než jaká je její skutečná cena. Podobně je tomu mezi zaměstnavatelem a zaměstnaným, pronajimatelem a nájemcem a v mnoha jiných případech, kdy vzájemný poměr je stanoven přesnými smlouvami. Původ těchto smluvních poměrů je třeba hledat v samém přirozeném právu, které chrání člověku, co mu náleží, na co má spravedlivý nárok.

Otázka smluv patří spíše do věd právních; poněvadž však smlouvy jednak se musejí řídit mravními zásadami, jednak zasahují do celého života lidského, je třeba se o nich zmínit i v mravouce, pokud souvisí s otázkou spravedlnosti směnné.

a) Smlouva a její závaznost

Smlouva je určitá dohoda mezi dvěma nebo více lidmi, kterou se zavazují něco dát, učinit nebo také upustit od nějakého skutku. Je to vzájemný souhlas k jistému skutku, souhlas s úmyslem závazku. Mluvíme-li o smlouvě, máme na mysli obvykle její dokonalou formu, vyjádřenou písemně, podepsanou smluvními stranami a třebas i svědky. Vedle této dokonalé smlouvy jsou také smlouvy s hlediska formy méně dokonalé, ale stejně závazné pro svědomí člověka. Ujme-li se lékař péče o nemocného, uzavírá mlčky jistou smlouvu, že učiní se své strany vše, aby nemocného zachránil. Koupí-li si kdo lístek na vlak, uzavírá smlouvu, kterou je mu zaručeno, že se dostane až tam, kam má zapláceno.

Nejpodstatnějším prvkem smlouvy je *souhlas* stran, které uzavírají smlouvu. Nemá-li tento vzájemný souhlas náležitých vlastností, není smlouva alespoň ve svědomí platná. Souhlas musí být vnitřní, projevený navenek a vzájemný. To jsou tři podmínky

souhlasu, bez nichž by nebyl dostatečný k platnosti smlouvy alespoň před svědomím. Souhlas je vnitřní, jestliže je pravý a nikoliv předstíraný; dobrovolný a nikoliv vynucený. Má-li být souhlas oboustranný, což je zcela samozřejmá podmínka, musí být také projevený vnějšími znamenými, neboť jinak by nemohla vědět jedna strana, zda druhá souhlasí.

Souhlas se může stát neplatným, jestliže rozum uvažující byl oklamán a podveden nebo vůle rozhodující byla pod mocným působením strachu. Omyl, který činí souhlas neplatným a proto také uzavřenou smlouvu, musí být omyl podstatný, nikoliv týkající se něčeho zcela podřadného v záležitosti smlouvy. Kupuje-li někdo víno a dostane místo vína ovocnou šťávu, bude kupní smlouva jistě neplatná, protože byl oklamán ve věci zcela podstatné. Omyl ve věci podřadné nečiní sice smlouvu neplatnou, ale možno na základě tohoto omylu často žádat, aby smlouva byla rozvázána. I těžký strach, který ničí úsudek rozumu, činí smlouvu neplatnou. Manželství, které je s hlediska právního smlouvou mezi dvěma lidmi, je neplatné, jestliže souhlas ke společnému životu byl dán pod tlakem silného strachu. Je to souhlas nespravedlivě vynucený a proto neplatný. Následkem toho ani smlouva, uzavřená pod vlivem takového strachu, nezavazuje ve svědomí. Má-li být však člověk zbaven závazku také před zákonem, je třeba dokázat, že smlouvě scházela podmínka vnitřního svobodného souhlasu. Teprve po provedení důkazu, že souhlas byl dán na základě omylu a podvodu nebo byl vynucen a proto nebyl svobodný, je možno očekávat rozvázáání smlouvy také před zákonem.

Předmětem smlouvy může být vše, co může být předmětem práva. Tedy jakákoli věc, skutek nebo jeho opominutí, na něž může člověk smlouvou nabýt práva.

Tato věc, která je předmětem smlouvy, musí být skutečná nebo alespoň v budoucnosti možná. Nelze uzavírat smlouvy o věcech neskutečných a nemožných. Je samozřejmé, že předmět smlouvy musí náležet tomu, jenž chce právo na ni prostřednictvím smlouvy přenést na jiného. Jen svými věcmi, na něž má kdo plné právo, může svobodně disponovat. Mimo to předmět smlouvy musí být věc morálně dobrá. Nikdo se nemůže zavazovat k něčemu nečestnému. A právě tak nelze žádat od druhého na základě smlouvy, aby jednal proti zásadám mravnosti. Proto smlouva, jejímž předmětem je věc neshodující se se zásadami mravnosti, je ve svědomí neplatná a nezavazuje k náhradě. Jestliže někdo vykonal nečestný skutek, k němuž se smluvně zavázal, nemůže vymáhat náhradu za něj; jestliže ji však už přijal, není povinen ji vracet, neboť, jak

praví moralisté, v případě smlouvy nečestné melior est conditio possidentis, čili co kdo už má, může si podržet²⁹.

Podle přirozeného práva *může uzavírat smlouvu* každý člověk, jestliže má užívání rozumu. Positivní zákon jak církevní, tak občanský stanoví jisté výjimky, které je třeba respektovat, nemá-li smlouva být nedovolená nebo dokonce neplatná. Tak na příklad mladiství, dokud jsou pod ochranou rodičů nebo poručníků, nemají právo nakládat se svým majetkem, a proto jsou v mnohém ohledu neschopni uzavírat smlouvy. Krátce můžeme říci, že pokud může kdo svobodně disponovat s věcí, která je předmětem smlouvy, potud může také uzavírat smlouvu platnou alespoň před svědomím. Zákony, které omezují uzavírání smluv, jsou pravidelně závazné i ve svědomí, jestliže nejsou v rozporu s právy přirozenými.

Smlouva pravoplatně uzavřená je *závazná ve svědomí*, a proto vyžaduje na dlužníku neboli tom, kdo se smlouvou k něčemu zavázal, vyplnění ujednané věci a v případě, že nebude úmluva dodržena, náhradu vzniklé škody. Věřiteli pak neboli tomu, v jehož prospěch byla smlouva uzavřena, dává právo vymáhat to, čeho se mu smlouvou dostalo. Je-li smlouva uzavřena podmíněčně, je možno mluvit o její závaznosti teprve tehdy, až byla splněna podmínka. Závaznost smlouvy ve svědomí plyne z její vlastní povahy, protože smlouvou se člověk rozhoduje přijmout na sebe jistou povinnost, a to dobrovolně a bez přinucení. Souhlas, který je nejpodstatnějším prvkem smlouvy, je zárukou lidského skutku, za nějž bere člověk plnou odpovědnost. Velikost této závaznosti se měří velikostí věci, která je předmětem té či oné smluvní dohody.

Právní věda rozlišuje různé druhy smluv. S hlediska morálního zajímá nás hlavně dvojí druh smluv: smlouvy jednostranné a smlouvy oboustranné. Slova sama naznačují, jaké to smlouvy jsou.

b) *Smlouvy jednostranné a povinnosti z nich plynoucí*

Mezi smlouvy jednostranné, které působí závaznost pouze u jedné strany, počítáme hlavně příslib, darování a odkaz ve formě poslední vůle.

²⁹ Jistá firma slíbila redaktorovi velkou sumu, jestliže jí lživými články dopomůže k rozkvětu. Redaktor psal a lhal, ale firma se zdráhá vyplatit odměnu. Smlouva byla nečestná, a proto nemůže vymáhat svou odměnu, může leda prosit, aby mu ji dali. — Stejně prostitutka nemá práva vymáhat slíbenou odměnu, kdyby jí byla odepřena; jestliže jí však dostane, není povinna ji vracet, i kdyby svého skutku litovala, protože v nečestné smlouvě melior est conditio possidentis.

1. — PŘÍSLIB je smlouva, kterou se někdo svobodně a dobrovolně zavazuje někomu něco dát nebo učinit. Ke skutečnému příslibu, který není pouhým předsevzetím, je třeba skutečného, pevného úmyslu vykonat to, co obsahují slova, a proto příslibem se člověk zavazuje ve svědomí. Příklad musí být zcela svobodný, prostý jakéhokoliv násilí se strany toho, komu člověk něco slibuje. K závaznosti příslibu je také třeba, aby byl přijat od toho, v čí prospěch je učiněn. Proto příslib musí být vyjádřen pochopitelným způsobem, slovy nebo písmem. Jeho přijetí však se může stát také pouze mlčky. V tom případě se právem předpokládá. Předmětem příslibu může být jen věc možná a mravně nezávadná. Příklad, jehož předmětem je věc nečestná, nemůže zavazovat. V tom případě je třeba spíše od něho upustit, než jej plnit. Je tedy příslib zvláštní smlouvou, pouze jednostrannou, protože zavazuje pouze toho, kdo slibuje, a nikoliv stranu, které je příslib učiněn.

Není pochyby, že příslib zavazuje ve svědomí; jeho závaznost však nepramení ve spravedlnosti, nýbrž pouze v pravdomluvnosti, věrnosti a dodržování daného slova. Nedodržení daného příslibu je proto pravidelně pouze všední hřích, jako na příklad jednoduchá lež. Jen tehdy by závaznost příslibu vycházela ze spravedlnosti a jeho porušení by bylo hříchem proti spravedlnosti směnné, kdyby tomu, jemuž příslib platil, vznikla nespravedlivá škoda. Nezachová-li někdo svěřené tajemství, které slíbil zachovat, slíbí-li lékař návštěvu nemocnému a nemocný nevolá jiného, spoléhaje na daný příslib, může v takových a podobných případech vzniknout škoda z nedodržení příslibu, která je skutečným porušením spravedlnosti. Pak to už není jen všední hřích proti pravdomluvnosti, nýbrž hřích nespravedlnosti, a to třeba i těžký podle velikosti způsobené škody.

Závaznost příslibu přestává, jestliže ten, jemuž byl příslib učiněn, se dobrovolně vzdá svého práva nebo předmět příslibu se stane nemožným, nedovoleným nebo škodlivým pro toho, jemuž byl slíben. Také podstatná změna okolností může způsobit, že příslib už nezavazuje, když na příklad možno předpokládat, že ten, jemuž příslib platil, by o něj už neměl zájmu. V případě vzájemného příslibu jeho nesplnění s jedné strany zbavuje závazku druhou stranu:

2. — DAROVÁNÍ (dar, nadace, dotace) je další forma jednostranné smlouvy. Je to úkon, kterým někdo dobrovolně, bez jakéhokoliv závazku spravedlnosti, přenáší právo nad určitou věcí na druhého. Jestliže je tato darovaná věc přijata druhým, je vykonána jednostranná smlouva. Darování může být zcela zdarma, bez jakéhokoliv závazku se strany přijímajícího; a to je darování v přes-

ném slova smyslu. Jestliže z daru vzniká u přijímajícího jej určitý závazek, je to darování smíšené. Vzhledem k otázce je zcela bez významu, zda se darování stalo pouze ústně či písemně podle všech pravidel zákona. Jde-li však o různé nadace a dotace, je vždy třeba respektovat zákon, který je v těchto otázkách směrodatný.

Věc jednou darovaná stává se majetkem toho, jemuž byla dána. Mohou však nastat případy, kdy lze darování odvolat. Tyto případy, jež uznává i zákon, jsou tři: Jestliže totiž obdarovaný se ukáže k dárci zcela nevděčným, usiluje o jeho zničení nebo odpírá mu povinnou péči. Dále pak jestliže dárci dostane potomstvo, neboť péče o ně je první jeho povinností; nebo také bylo-li darem porušeno přirozené právo dětí. A konečně je-li to darování spojené s jistým závazkem pro obdarovaného, může být darování zrušeno, jestliže závazek nebyl obdarovaným splněn.

Zvláštním druhem darování je odkaz ve formě testamentu neboli poslední vůle.

3. — TESTAMENT neboli poslední vůle je úkon, podstatně neodvolatelný, kterým zůstavitel rozhoduje o svém jmění nebo alespoň o jeho části pro případ smrti. Testament není smlouva ve vlastním smyslu slova, protože to není dohoda dvou lidí navzájem. Je to úkon, kterým zůstavitel projevuje svou vůli nezávisle na jakémkoliv přijetí, takže veškerá síla testamentu je v jeho vůli.

Poslední vůle je pouze tehdy platná, byla-li napsána při zdravém rozumu a bez jakéhokoliv násilí, lsti a podstatného omylu. V případě, kdy vzniká pochybnost o tom, zda testament má tyto vlastnosti, může být, a to do tří let, podána žaloba proti jeho platnosti.

Poslední vůle může být projevována různým způsobem. Zákon uznává předně poslední pořizení učiněné *ústně*, a to před třemi svědky současně přítomnými, kteří znají zůstavitele. Jestliže je třeba, může se vyžadovat od těchto svědků přísaha o jejich pravdomluvnosti.

Dále zákon uznává testament napsaný vlastnoručně a podepsaný zůstavitelem, s uvedením místa a dne napsání, aby nebylo sporu o tom, který testament je poslední a proto platný, jestliže je jich náhodou více. Tu netřeba podpisů žádných svědků. Jestliže však byl testament napsán druhou osobou, pak je třeba kromě podpisu zůstavitele ještě podpisu tří svědků³⁰.

³⁰ Takto vyhotovenou poslední vůli možno zakončit asi těmito slovy: „Toto jest má poslední vůle napsaná podle mého přání. Já pak jsem ji přečetl a vlastnoručním podpisem stvrdil. X. Y. v. r.

V Praze dne.....

Následují podpisy s uvedením funkce: svědek poslední vůle.

Je možno si dát vyhotovit také soudní nebo notářský testament před soudem nebo před notářem se všemi formalitami, které vyžaduje zákon. Takovýto testament zůstane uložen u soudu nebo u notáře až do smrti zůstavitele. Co se týče moci a platnosti, není ovšem rozdílu mezi testamentem soukromým, soudním a notářským. Může však být velmi výhodné, zvláště pro toho, kdo si netroufá sám napsat poslední vůli, aby si ji dal sepsat úředně.

Jestliže testament obsahuje určité podmínky, pak se dostává dědici výhod z něho plynoucích teprve po splnění podmínek. Vyplnit tyto podmínky je pravidelně povinen dědic ve svědomí. Jsou však některé podmínky, které zákon neuznává, jako na příklad nevcházet vůbec v manželství. Takovéto podmínky nelze respektovat. Nelze-li někdy splnit podmínku zcela, je nutno se snažit o její splnění alespoň v míře možnosti.

Zákon přirozený a stejně i zákon pozitivní nechává sice každému svobodnou vůli, jak chce naložit se svým majetkem a komu jej chce odkázat po smrti, své nejbližší příbuzné však nesmí opominout. Jinak se mohou dovolávat povinného dílu. Přirozené právo a láska pokrevenská žádá, aby se zůstavitel postaral v poslední vůli o svou manželku, děti a nejbližší příbuzné. Jen tehdy může zůstavitel vydědit své dítě nebo některého z nejbližších příbuzných, když jej nechali bez pomoci v největší nouzi nebo když trvalým nemravným životem budí veřejné pohoršení. Vydědění nepominutelného dědice se může státi ve formě předepsané pro poslední pořízení s udáním důvodu vydědění, nebo také mlčky tím, že se o něm neděje zmínka v testamentu. V obou případech musí dědic dokázat důvody, pro které se stalo vydědění, jestliže vyděděný se domáhá svého podílu. V každém případě může nepominutelný dědic žádat z pozůstalosti aspoň tolik, kolik potřebuje na živobytí, i když je právem zbaven povinného dílu. Žádá-li snad spravedlnost, aby ten či onen člen rodiny byl zbaven dědického podílu nebo v něm byl zkrácen, dovolává se pokrevenská láska odpuštění pro něho. Sváry a hádky, které bývají důsledkem přílišného dbání spravedlnosti, nikdy nemohou být vyváženy důvody, pro které se takovéto vydědění stalo. Spravedlnost a láska musejí vésti ruku každému, kdo píše svou poslední vůli.

c) Smlouvy oboustranné

Smlouva předpokládá vzájemný souhlas, a proto smlouva v plném významu slova je oboustranná. Nejčastější formou této oboustranné smlouvy je pak koupě a prodej, nájem a pronájem, půjčka a úrok, takže oboustranná smlouva je především otázkou morálky

obchodní. Tím však zasahuje do denního života každého člověka jak bohatého, tak chudého, neboť dnes se nikdo neobejde bez obchodního styku s druhým. Odtud nesmírná důležitost této látky pro praktický život, neboť mnoho záleží na tom, aby naše styky s druhými i ve styku obchodním byly vždy řízeny spravedlností. Zkušenost však učí, že nikde se nenapáchá tolik hříchů proti spravedlnosti jako právě v této oblasti lidského života. Někdy jsou to hřichy vědomé, často však také nevědomé. Proto je každému třeba dokonalé znalosti zásad spravedlnosti v oboru oboustranných smluv, neboť jen na základech všestranné spravedlnosti lze vybudovat dokonalý život lidský.

1. — **KOUPĚ A PRODEJ** je hlavní a nejdůležitější oblast spravedlnosti směnné, pokud se uskutečňuje oboustrannými smlouvami. Koupě a prodej jsou pojmy souvztažné. Jestliže jeden kupuje, znamená to, že druhý prodává. Proto koupě a prodej tvoří vlastně jednu smlouvu mezi dvěma stranami, kterou jedna strana se zavazuje dát určité zboží, druhá pak odměnu za ně, odpovídající hodnotě věci přijaté. K podstatě této smlouvy se proto vyžaduje tři věci: nějaké hodnoty, která je předmětem prodeje, peněz, kterými se tato hodnota získává, a konečně vzájemného souhlasu obou stran, které se dohodly na určité peněžité sumě jako ceně za nabízenou hodnotu. Koupě-prodej je smlouva, kterou se pak přenáší vlastnické právo na určitou věc s jednoho na druhého na základě dojednané a oboustranně přijaté ceny.

Předmětem prodeje je zboží. Slovem zboží rozumíme vše, co možno zpeněžit, vše, co může být prodáno. Jak zákon přirozený, tak zákon pozitivní stanoví v této oblasti jisté výhrady a zakazuje určité věci prodávat, jako na příklad věci svaté nebo duchovní jako duchovní. V daném případě by šlo o svatokupectví neboli simonii. Mimo to prodávané zboží musí být majetkem prodávajícího, neboť nikdo se nemůže prodejem zbavovat vlastnického práva na věc, kterou ve skutečnosti nevlastní. Je možno však prodat to, co má někdo teprve v naději, jako na příklad budoucí úrodu. Nelze však prodat budoucí dědictví, protože zákon takovýto prodej zakazuje jakožto cosi nečestného.

Předmětem koupě je cena za prodávané zboží, vyjádřené penězi³¹. Spravedlivá cena je ta, která odpovídá hodnotě zboží, takže prodejem a koupí vzniká vyrovnání mezi tím, kdo nabízí, a tím, kdo přejímá. Cena zboží není něco pevného a stálého; mění se podle

³¹ Jestliže někdo žádá za své zboží místo peněz jinou hodnotu, nejde vlastně o prodej, nýbrž o výměnu zboží. Prostředkem oboustranné smlouvy prodeje jsou vždy peníze.

místa, času, poptávky a celé řady jiných okolností. Proto nelze ani tvrdit, že cena odpovídá vždy vnitřní hodnotě prodávané věci. Záleží především na obecné užitečnosti a na užívání dané věci, jejíž prodejní cena se mění následkem toho poptávkou a zájmem o ni, jejím nadbytkem na trhu nebo nedostatkem. Obecné mínění, vycházející ze sociální potřeby a užitečnosti té či oné hodnoty, je důležitým činitelem ve stanovení ceny jednotlivých věcí.

Prodej je tehdy spravedlivý, když mezi prodávanou věcí a požadovaným obnosem je náležitý poměr, čili když cena je spravedlivá. Proto kupovat pod cenou nebo prodávat nad cenu je samo sebou proti spravedlnosti, není-li takovéto jednání nějakými vážnými důvody ospravedlněno³².

Různé jsou důvody, které mohou omluvit prodej nad cenu nebo koupi pod cenu. Vzniká-li prodávajícímu prodejem nějaká škoda — na příklad když nevhodným odprodejem části pole nechává si kupujícího vniknout do svého pozemku, nebo zbavuje se něčeho, co bude muset později mnohem dražší koupit — má právo požadovat více, než je stanovená cena. Stejně, když prodejem poskytuje druhému jisté výhody, třeba stran placení, sobě však tím působí určitou ztrátu, má právo chtít více, než žádá obvyklá cena za prodávanou věc. Podobně je možno kupovat pod cenou, jestliže prodávající sám nabízí věc za nižší cenu, nebo když kupující poskytuje prodávajícímu zvláštní výhody, na příklad když platí napřed.

V obchodní morálce rozeznáváme trojí druh cen: *zákonné* neboli maximální, stanovené pro jednotlivé věci cenovým úřadem nebo jinou zákonnou autoritou. Pak jsou ceny *lidové* nebo *trhové*, které jsou tvořeny a také měněny obecným míněním kraje, doby, nabídkou a poptávkou. A konečně jsou ceny *smluvené*, na nichž se shodli kupující a prodávající. To má význam zvláště u těch věcí, pro něž nejsou ani ceny zákonné, ani lidové, jako jsou na příklad různé předměty umělecké.

Není pochyby, že v případech, kde jsou stanoveny zákonné ceny, zavazují ve svědomí, leč by byly zřejmě nespravedlivé. Účelem stanovení maximálních cen je obecné blaho, hájení slabších jedinců lidské společnosti, kteří by byli neschopni si něco koupit, kdyby vládla naprostá zvěle v otázce obchodu. Tím, že otázka zákonné ceny zboží je věcí svědomí, nastává povinnost náhrady v případě, kdy byla nedbáním této ceny porušena sprave-

³² „Uživati podvodu k tomu, aby se něco prodalo nad spravedlivou cenu, je vždy hřích . . . Přesahuje-li buď cena velikost hodnoty věci, nebo naopak věc přesahuje cenu, ruší se rovnost spravedlnosti. A proto dražší prodávati nebo laciněji kupovati věc, než stojí, je samo sebou nespravedlivé a nedovolené.“ Theol. summa, II. II. ot. 77, čl. 1.

plnost. A to platí jak o tom, kdo prodával nad zákonnou cenu, tak pro toho, kdo kupoval pod stanovenou cenou, není-li jeho jednání nějakými okolnostmi ospravedlněno³³.

Tam, kde není cen zákonem stanovených, je třeba se řídit cenami lidovými. Lidové ceny mají pravidelně jisté rozpětí mezi cenou nejnižší, za kterou se nějaká věc prodává, a cenou nejvyšší. Pohyblivost cen v tomto rozpětí se řídí kvalitou prodávané věci a jinými okolnostmi, které dovolují žádat buď nejnižší nebo nejvyšší možnou cenu, jakou uznává za přípustnou obecné mínění. Jde-li pak o takové předměty, pro něž není ani cen zákonných ani lidových, jako jsou umělecká díla, vzácné rukopisy a podobné věci, je třeba stanovit cenu vzájemnou dohodou.

Tak jako otázka ceny při koupi a prodeji je otázkou svědomí, tak je tomu i s mnohými jinými povinnostmi prodávajícího. Nikdo nemá práva obohacovat se na škodu druhého pomocí nepravdy, lži a klamání. Prodávající jest proto povinen dát kupujícímu tu věc, která byla skutečně koupěna, neboť jinak se stává smlouva neplatnou. Koupil-li kdo skutečné víno, nesmí dostat nějakou náhražku v podobě ovocné šťávy.

Mimo to prodávající je povinen upozornit kupujícího na podstatné vady prodávaného zboží a mnohdy i vady nepodstatné, které jsou však skryté, a proto nemohou být kupujícím poznány. Zvláště když se kupující na ně táže, jest prodávající povinen je přiznat. Jinak se může stát obchod neplatný, protože schází vlastně souhlas kupujícího, jemuž se dostává ve skutečnosti něčeho jiného, než co žádal a k čemu dal souhlas. Jsou-li to ovšem vady, které jsou každému rozumnému pozorovateli viditelné a zřejmé, nemusí se prodávající o nich šířit. Je-li kůň jednooký, nemusí to prodávající nutně připomínat, protože kupující to musí sám vidět. V takových případech stačí, když prodávající úmyslně a uměle neskrývá případné vady prodávaného zboží. Spravedlnost, která je vedoucím prvkem v každém obchodě, nesmí být nikdy zastřena lstí a klamem. Prodávající nesmí mít nikdy úmysl vědomým skrýváním nedostatků prodávaného zboží klamat kupujícího a přivádět ho touto cestou ke koupi zboží, které by nikdy nebyl koupil, kdyby znal jeho pravou hodnotu.

Je třeba se zmínit ještě o zvláštním prodeji, zvaném *dražba*. Je to veřejný prodej jakýchkoliv věcí a cena v tomto případě se řídí zájmem kupujících. Proto v případě dražby se netřeba řídit cenou

³³ „Jako stran jiných pozitivních zákonů, tak také stran zákonné ceny je dovoleno někdy použití epikeje, zvláště: a) jestliže mnozí nedbají zákonné ceny a zákonodárce o tom ví a mlčí; b) jestliže nabízené zboží je lepší hodnoty než zboží, jehož cena je stanovena zákonem; c) jestliže zákonná cena se stane zřejmě nespravedlivou.“ Prümmer, II. n. 296.

zákonnou nebo lidovou; každá cena, které bylo dosaženo řádným přiřazováním zájemců, se pokládá za spravedlivou, jakožto cena smluvená mezi prodávajícím a kupujícím. Předpokládám ovšem, že z dražby je vyloučen jakýkoliv podvod a že je zachován náležitý postup.

2. Důležitou otázkou spravedlnosti směnné, pokud se uskutečňuje pomocí smluv, je otázka NÁJMU A PRONÁJMU. Je sice pravda, že nájemní smlouva je hlavně záležitostí práva ať občanského nebo církevního, ale tak jako nelze odloučit právo od mravouky, tak nelze vyřadit otázku nájmu z mravní oblasti lidského jednání. I v otázce nájmu musejí být uplatněny zásady spravedlnosti. A proto i když pomineme právníka hlediska nájmu, musíme se o něm zmínit s hlediska základní ctnosti spravedlnosti, která řídí vztahy jednoho člověka k druhému.

Nájem můžeme vymezit jako oboustrannou smlouvu, kterou dává za určitou odměnu jeden člověk druhému užívání jisté určité věci nebo slibuje vykonání určitého díla. Tak mluvíme o pronájmu domu nebo pole, ale mluvíme také o najímání dělníků na práci. V prvním případě poskytuje jeden druhému na základě nájemní smlouvy určitou věc; ve druhém případě dává jeden druhému na základě pracovní smlouvy svůj čas a své síly. V obojím případě je to smlouva na základě spravedlnosti směnné.

Je-li to pronájem statků movitých, je věc velmi jednoduchá, protože občanské zákony vymezují tento pronájem do všech jeho podrobností a starají se o všechny možnosti pro případ, že by vznikla neshoda mezi pronajimatelem a nájemcem. Není pochyby, že tyto zákony zavazují pravidelně ve svědomí, protože usilují o zaručení spravedlnosti jak pro nájemce, tak pro pronajimatele. Pronajimatel je povinen podle smlouvy dát ve stanovenou dobu věc nájemci, a to v takovém stavu, o jakém mluví smlouva, a musí mu také ponechat klidné užívání této věci až do vypršení smlouvy. Nájemce naproti tomu jest povinen pronajatou nemovitost náležitě strážiti, opatrovat a zachovávat jednotlivé body oboustranné smlouvy, tak aby ji mohl v náležitém stavu vrátit majiteli, když vyprší smlouvy. To jsou požadavky přísné spravedlnosti, které volají po náhradě, jestliže nebyly vyplněny. Po stránce peněžní se řídí nájem týmiž zásadami o trojí ceně jako kup a prodej.

3. Mnohem složitější a obvyčejně v praxi méně chápána bývá otázka nájmu práce neboli *poměr mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem*. Izde — a právě zde — má spravedlnost směnná mnoho co říci; bohužel, mluví velmi často zcela marně a nadarmo. Proto tolik třídní nespokojenosti a zbytečných bojů, které konec konců po-

škozují nezřídka jak zaměstnavatele, tak zaměstnance. Jen smysl pro spravedlnost na obojí straně může přinést pravý soulad mezi oběma stranami.

Pracovní smlouvou, ať psanou nebo nepsanou, vzniká mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem poměr, který vyžaduje od zaměstnance náležitou práci, od zaměstnavatele pak spravedlivou odměnu. Jako každá oboustranná smlouva předpokládá i pracovní smlouva vzájemné povinnosti a také práva obou smluvních stran. Zaměstnavatel má právo vyžadovat od zaměstnance náležitou práci, ale je také povinen tuto práci spravedlivě odměnit. Zaměstnanec má právo žádat spravedlivou mzdu, ale je povinen si ji náležitě zasloužit. A tak můžeme aplikovat zásady o spravedlnosti směnné také na otázku pracovní smlouvy a můžeme mluvit o morálce zaměstnavatele a zaměstnance. Žádný problém na poli spravedlnosti si nevyžádal v poslední době tolik úvah a debat, jako právě problém morálky zaměstnance a zaměstnavatele, nebo konkrétněji problém spravedlivé mzdy. I Církev věnovala tomuto problému velkou pozornost a jak papežové, tak i sociologové a moralisté přinesli mnoho světla do této ožehavé otázky. Encykliky papeže Lva XIII. *Rerum novarum* a Pia XI. *Quadragesimo anno* zůstanou pro všechny časy důkazem jasného a spravedlivého pohledu Církve na otázku dělnickou, jakož i na její zvláštní úsek: na spravedlivou mzdu³⁴.

Povinnosti zaměstnavatele na poli sociálním a morálním vypočítává velmi podrobně Lev XIII. v encyklice *Rerum novarum*. Především nesmí zaměstnavatel vidět v zaměstnanci pouhého otroka nebo nástroj svých zisků. Křesťanská láska ho nutí, aby v něm ctil lidskou osobnost a bratra v Kristu. Proto musí dbát jak o jeho blaho hmotné, tak o blaho duše. Jeho síly nesmí přepínat. Práce musí odpovídat věku, síle a schopnostem zaměstnance. Zvláště pak musí zaměstnavatel dbát o to, aby se dostalo zaměstnanci spravedlivé mzdy. Pracovní smlouva je otázkou spravedlnosti směnné, a proto nedbat jí nebo přestupovat nutí k náhradě.

Mnoho bylo řečeno a napsáno o právu dělníka na spravedlivou mzdu. Liberalismus, hovící z vůli nenasytného kapitalismu, hájil zájmy zaměstnavatele a tvrdil, že každá mzda je spravedlivá, o kterou se zaměstnanec dohodne se zaměstnavatelem, ať stačí jeho životním potřebám nebo nikoliv. Konkurence nemá mezí. Je-li nadbytek pracovních sil, může zaměstnavatel nabízet sebe-

³⁴ Podrobněji o morálce zaměstnavatele a zaměstnance viz ve Stavovské mravouce (*Správnou cestou*, uspořádal R. Dacík, Olomouc 1938) stati Vaška a Čaly.

menší mzdu, zaměstnanec je prakticky nucen ji přijmout, nemá-li zůstat bez zaměstnání, a tedy vůbec bez prostředků. Každý vidí, kam vedou tyto zásady sociálního liberalismu.

Proti krajnímu liberalismu se postavil krajní socialismus se zásadou, že zaměstnanec má právo na celý výtěžek práce po odečtení toho, co podnikatel vložil do závodu. Má-li také podnikatel právo na odměnu, pak jen docela stejnou jako zaměstnanec, protože práce ducha se necení více než práce rukou a těžit pouze z toho, že vkládá kapitál do podniku, nemá zaměstnavatel právo. Že však zaměstnavatel musí pracovat rozumem i tehdy, kdy dělník bezstarostně odpočívá, a že bere na sebe množství starostí a všechna nebezpečí ztráty a že nelze popírat nadřazenost práce ducha, o tom socialismus neuvažuje.

Křesťanská mravouka, která jde uprostřed mezi liberalismem a krajním socialismem, připouští zaměstnancům přiměřený podíl na čistém zisku podniku, ale zároveň tvrdí, že tento podíl je menší než podíl náležející zaměstnavatelům. Risiko celého podniku, které nese jen zaměstnavatel, vložený kapitál a možnost jeho ztráty, neustálé starosti o zdárný chod podniku, vyžadující celého člověka, jsou dostatečné důvody k tomuto tvrzení.

Náš postoj k spravedlivé mzdě je vyjádřen papežem Piem XI. v encyklikách *Casti connubii* a *Quadragesimo anno*. Slova, kterých tam užívá, jsou velmi jasná a jejich obsah je závazný pro všechny, kdo se chtějí řídit křesťanskou morálkou ve vztazích k druhému. „Především se má poskytnouti dělníku taková mzda, aby stačila, aby mohl uživit sebe i rodinu... Je však nejhorším zlořádem, jenž všemi prostředky musí být potírán, když pro nedostatečnost mzdy otcovy jsou nuceny matky k výdělečné činnosti mimo domov a musejí zanedbávat své zvláštní starosti a povinnosti své a především výchovu dětí. Vší mocí je tedy třeba usilovat o to, aby otcové dostávali mzdu dostatečnou k tomu, aby slušně stačila na krytí společných potřeb rodiny“.³⁵ „Odpíratí tuto mzdu nebo platit mzdu menší, než zasloužil, je těžkým hříchem proti spravedlnosti a v Písmě svatém se uvádí mezi největší hříchy; ani není dovoleno stanovit mzdy tak nízké, že nestačí za daných poměrů na výživu rodiny“.³⁶

Takové je východisko našeho řešení otázky spravedlivé mzdy. Právě-li mravouka, že mzda může být trojí: zákonná, lidová a smluvená, je třeba mít na mysli uvedené zásady, proti nimž nesmí hřešit žádná z trojího druhu mzdy. Jest samozřejmé, že se mzda mění dobou, místem a jinými okolnostmi. Nejsou životní

³⁵ *Quadragesimo anno*, přel. Vašek, č. 71.

³⁶ *Casti connubii*, přel. Dr. Vašek, č. 123.

podmínky všude stejné, následkem toho ani požadavky zaměstnanců. Jestliže však někdo odmítá platit mzdu zákonnou tam, kde je úřední mocí stanovena, nebo neplatí tolik, kolik žádá obecné přesvědčení o spravedlivém nároku zaměstnance a smlouvá mzdu, která nemůže stačit ani na jeho živobytí, tím méně na živobytí jeho rodiny, dopouští se zřejmé nespravedlnosti a jeho hřích utiskování dělníka volá o pomstu Boží.

Dlouho disputovali theologové a sociologové, zda rodinná mzda je otázkou spravedlnosti či pouze lásky. Dnes, zvláště po encyklice *Quadragesimo anno*, přidávají se vesměs k názoru, že rodinná mzda, zvláště u dělníka, který nemá jiných prostředků k vydržování rodiny, který opravdu žije i s rodinou ze svého zaměstnání, je rodinná mzda věcí spravedlnosti směnné. Právě tak dlouhé a nikdy neskončené jsou disputace o spravedlivé mzdě všeobecně. Dnes, kdy jsou mzdy řízeny vesměs předpisy zákona, je zaměstnavatel povinen ve svědomí dbát těchto předpisů. A dbá-li jich, může být klidný. V případech, kde nejsou mzdy stanoveny zákonem, je třeba se tázat obecného mínění, které je pravidelně směrodatné. To platí pro zaměstnavatele jakožto soukromé osoby. Jestliže pak i zákonem stanovená mzda je zcela nedostatečná a neodpovídá požadavkům spravedlnosti, je povinností těch, kdo mají na starosti otázku úpravy platů, aby dbali volání spravedlnosti a věc napravili.

Má-li zaměstnavatel povinnosti k zaměstnanci, *má stejně zaměstnanec povinnosti k zaměstnavateli*. Především je zaměstnanec povinen konat poctivě svou práci. Maří-li neúčinně čas, který má věnovat práci, jedná proti pracovní smlouvě, porušuje spravedlnost směnnou a je povinen takto způsobenou škodu nahradit. Čas, který podle smlouvy už nepatří jemu, nýbrž zaměstnavateli, jenž za něj platí, musí věnovat poctivě práci. Je samozřejmé, že zaměstnanec nesmí žádným způsobem poškozovat podnik, v němž pracuje, ať už jde o škodu na různých objektech podniku, jako na příklad na strojích nebo materiálu, nebo konečně na pověsti podniku.

Sem patří také otázka, zda může někdy zaměstnanec vyvolat stávkou nebo se jí účastnit, i když ví, že stávka značně poškozuje podnikatele. Pracovní smlouva jednou uzavřená zavazuje ve svědomí a její porušení s kterékoliv smluvní strany je proti spravedlnosti směnné. Podmínky smlouvy se však mohou stát během času nespravedlivé, a proto zaměstnanec má právo dovolávat se větší mzdy, nastane-li změna životních okolností. Jest samozřejmé, že první a normální cesta k zajištění spravedlnosti v nových okolnostech je cesta vzájemné dohody. Jestliže však tato cesta nevede vůbec k cíli, nepokládá se za nespravedlivou stávka, jestliže důvo-

dy k ní jsou vážnější, než jaká je škoda, která stávkou může vzniknout, jestliže její cíl je opravdu čestný a legitimní a jestliže stávkující nepoužívají jinak nedovolených prostředků a násilí.

Stávka je jistou hospodářskou válkou, která se může rozrůst do značných rozměrů a přinést mnoho škod nejen zaměstnavateli, nýbrž i dělníkům³⁷. Je proto třeba vždy dobře si rozmyslet, zda je vhodné a nutné nastoupit touto cestou k zajištění sociální spravedlnosti, zda jiné cesty by nebyly prospěšnější a bezpečnější. Čím větší škody lze předvídat z plánované stávky³⁸, a to jak na poli hmotném, tak na poli morálním, tím vážnější musejí být důvody, které dávají právo se pro ni rozhodnout. Není vždy radno chápat se k dosažení vytčeného cíle všech prostředků, které nejsou samy sebou nedovolené. Je třeba vždy si dobře rozmyslet, zda výsledky použití zvláště nezvyklých prostředků budou vyváženy výhodami dosaženého cíle³⁹.

V. SPRAVEDLNOST PODÍLNÁ

Řekli jsme si, že člověk je částí celku lidské společnosti. V této skutečnosti pramení povinnost, která je velmi důležitá v životě člověka: uspořádat veškeré jednání tak, aby sloužilo celku. Má-li však člověk povinnosti k celku, má také celek povinnosti k člověku jako k části, neboť souhrn částí tvoří celek. A proto co náleží celku, náleží podle určité poměrnosti jednotlivým částem. Následkem toho dostává-li se jednotlivcům něčeho ze společného, dostává se jim toho, co jim vlastně náleží. Rozdílení společných

³⁷ Je dobře uvážit slova papeže Lva XIII.: „Tento způsob přerušování práce (neboli stávka) poškozuje nejen zaměstnavatele a dělníky samé, nýbrž škodí i obchodu a zájmům státním; a protože při něm často dochází k násilnostem a bouřím, velmi často ohrožuje i obecný mír.“ *Rerum nov.* č. 31.

³⁸ Moralisté rozlišují dvojí druh stávky. Předně stávku obrannou, kterou se zaměstnanci hájí proti nespravedlivému utlačování zaměstnavatelů, platících zcela nedostatečnou mzdu. Není pochyby, že takováto stávka je dovolená. Pak je stávka, kterou si chtějí zaměstnanci pouze zlepšit své postavení v podniku a zvýšit platy. A tu je třeba mnohem více uvažovat, zda těchto cílů, jsou-li jinak spravedlivé, nelze dosáhnout jinými snadnějšími a vhodnějšími cestami.

³⁹ Jsou ještě mnohé jiné smlouvy, jako na příklad pojištění ať osoby nebo věci, nebo půjčka na úrok, v nichž ostatně je třeba dbát týchž zásad spravedlnosti jako ve smlouvách, o nichž jsme mluvili. Co se týče úroků, je nutno respektovat nařízení zákona. Není dovoleno žádat větší úrok než jalý zákon dovoluje. Jinak se člověk dopouští hříchu proti spravedlnosti a jeho skutek má ráz čehosi krajně nečestného. Spekulace na burse, které ostatně rovněž spadají sem, nejsou samy sebou nedovolené, jestliže je z nich vyloučeno vše, co se přiči spravedlnosti. Spravedlnost musí ovládat opravdu všechny úseky lidského života, vztahy jednoho člověka k druhému, a všude tam, kde schází spravedlnost, nastává křivda a bezpráví.

hodnot jednotlivým členům společnosti náleží pak spravedlnosti podílné. Je to ona spravedlnost, která má ovládat rozdělení jak výhod, tak břemen jednotlivým údům lidské společnosti úměrně k jejich hodnotem a zásluhám. Proto spravedlnost podílná je ctností toho, komu je svěřena vláda nad obecnými, společnými dobry. Náleží-li také poddaným, pak jen v tom smyslu, že jsou spokojeni spravedlivým rozdělováním⁴⁰. Spravedlnost podílná se projevuje prakticky hlavně v rozdělení společných dober a břemen a pak ve vykonávání soudní moci. O každé z těchto dvou stránek spravedlnosti podílné několik slov.

1. SPRAVEDLNOST PODÍLNÁ V ROZDÍLENÍ OBEČNÝCH STATKŮ A BŘEMEN

Prvním úkolem spravedlnosti podílné je rozdělení dober, jež náležejí společnosti. Tato dobra jsou různého druhu. Jsou to úřady a pocty, odměny za jisté zásluhy, rozličné podpory a subvence. Rozdělování těchto dober náleží hlavně státu a z její moci těm, jimž se dostalo příslušného pověření. Spravedlnost pak musí být vodítkem hlavně státní společnosti v každém případě, kdy rozděluje poddaným kterákoliv ze jmenovaných dober.

Spravedlnost podílná volí proto k veřejným úřadům jen ony lidi, kteří jsou opravdu schopni zastávat ten či onen úřad. Jestliže schopných je více, pak spravedlnost žádá, aby byl vybrán lepší, schopnější, hodnější. To je zcela samozřejmý požadavek zájmu společnosti, aby netrpěla, kdyby na důležitá místa ve správě byli vybíráni lidé neschopní a nehodní⁴¹.

Právě tak je třeba dbát spravedlnosti, jestliže jde o rozdělování různých perenžitých podpor a subvencí. V tomto případě hlavní směrnicí je obecné blaho. Proto na prvním místě musejí být podporovány takové ústavy a zřízení, které slouží obecnému blahu a nikoliv pouze zájmům několika jednotlivců. Jinými slovy je třeba vážit velikost zásluh o blaho obecné v nárocích na udělení žádané podpory. Také skutečná potřeba žadatele je důležitým činitelem jakožto závažná pohnutka k prokázání milosrdenství.

Tytéž zásady platí i v udělování různých poct, které jsou svědectvím ctnostného života toho, jemuž jsou prokazovány, neboť, jak praví sv. Tomáš, jediné ctnost je náležitou příčinou

⁴⁰ Theol. summa, II. II. ot. 61. čl. 1. a 2.

⁴¹ „Vzhledem ke svědomí voličovu,“ praví sv. Tomáš, „nutno voliti lepšího buď jednoduše nebo ve vztahu k obecnému blahu . . .“ I když druhý je snad sám v sobě lepší, pro tento úkol se hodí lépe tento, a proto je k němu zvolen. Tu rozhodoval zájem obecného blaha. Tamtéž ot. 63, čl. 2. k 3.

pocty⁴². Na rozdíl od předchozích případů je však třeba si uvědomit, že člověk může být ctěn nejen pro ctnost vlastní, nýbrž také pro ctnost druhého, jako na příklad vládcové a představení, i když jsou špatní, pokud zastupují Boha nebo společnost. Z toho důvodu se ctí rodiče a páni pro účast na hodnosti Boha, jenž je všech Otcem a Pánem. Starci se pak musejí ctíti pro známku ctnosti, kterou je stáří, třebaže ta známka někdy klame.

Poněvadž obecné blaho musí být hlavním vodítkem představeného jakékoliv společnosti, může se stát, že osobní zdatnost a zásluhy člověka opravdu ctnostného musejí někdy ustoupit před zájmy společnými. V tom smyslu psal sv. Tomáš: „Přihází se totiž mnohdy, že ten, kdo je méně svatý a méně učený, může více přispěti společnému dobru pro moc nebo zručnost světskou nebo pro něco dobrého. A poněvadž rozdělování duchovních hodnot jest zařízeno hlavně k užítku společnému, proto se někdy bez přijímání osob v rozdělování duchovních hodnot dává přednost těm, kteří jsou jednoduše méně dobří, před lepšími, jako také i Bůh milosti zdarma dané mnohdy uděluje méně dobrým“.⁴³

Spravedlnosti podílné náleží také rozdělování břemen, která mají nésti úměrně ke svým možnostem a postavení všichni členové společnosti. A tohle se týká hlavně daní a rozličných dávek a vojenské služby, jakož i jiných prací konaných ve prospěch společnosti. O daních a o vojenských povinnostech a o jejich závaznosti se strany poddaných byla řeč shora v pojednání o spravedlnosti obecné. Ten pak, kdo tato břemena ukládá poddaným, musí být vždy veden přísnou spravedlností vůči jednotlivcům a upřímnou snahou pečovat o společné blaho. Jinak se dopouští proti spravedlnosti podílné hříchu, který nazývá Písmo *přijímání osob*, a který je dnes znám pod jménem stranictví. Je to nespravedlnost, která nedbá v rozdělení obecných dober a v ukládání břemen a v souzení poddaných, aby se dostalo každému, co mu po právu náleží. Proto Bůh přikazuje ústy Mojžíšovými všem, kdo mají v rukou moc vládnout a soudit: „Nečiňte rozdílů v osobách: vyslychejte jak malého, tak velkého, nedbejte žádné osoby; neboť soud je věc Boží“.⁴⁴ (Dt. I. 17.)

2. SPRAVEDLNOST PODÍLNÁ V ÚKONECH SOUDNÍCH

Vykonávání soudu je další úkon spravedlnosti podílné. Veřejným soudem uděluje soudce jakožto pověřenec hlavy dokonalé společnosti, kterou je Církev a stát, jednotlivým členům této spo-

⁴² Tamtéž ot. 63, čl. 3.

⁴³ Tamtéž ot. 63, čl. 2. — Sv. Tomáš má na mysli duchovní pocty, úřady a benefícia, ale jeho zásady lze uplatnit v každém oboru.

lečnosti ochranu podle práva, jež jim náleží. Není pochyby o tom, že soudní moc a vynášení platných a závazných rozsudků náleží dokonalé společnosti. Je ovšem zcela samozřejmý předpoklad, že soudce má skutečnou moc nad poddaným, že je veden spravedlností a že se ve svých vývodech řídí zásadami rozumu a ctnosti opatrnosti a psanými zákony. Jinak možno mluvit o soudu nespravedlivém, jehož výroky nemohou zavazovat ve svědomí. Soud je úkon složitý a v jeho průběhu se setkáváme s řadou lidí v něm účastněných. Je to především soudce, pak žalobce, svědci, obžalovaný a konečně obhájce. Pro každého z nich platí určité zásady spravedlnosti, jejichž přestupováním se možno dopustit bezpráví. Proto je třeba o každém říci několik slov.

SODUCE je jakoby živým právem. K vykonávání svého úřadu musí být pověřen zákonnou autoritou a jeho úkolem je autenticky vykládat a vymezovat právo. Proto praví sv. Tomáš, že soudcův výrok je jistým zvláštním zákonem týkajícím se jednotlivého případu⁴⁴. Jeho úkol vzhledem k obecnému blahu společnosti je velký, a proto je povinen pečovat o to, aby jednak měl náležitě vědomosti z oboru právních věd, jednak aby se vždy dokonale poučil o případu, který má soudit. Schází-li mu náležité vzdělání a nesnaží-li se je získat a rozmnožit stálým studiem, nebo není-li dosti pečlivý v prozkoumání jednotlivých případů, o nichž má vynášeti rozsudek, hřeší proti spravedlnosti, protože snadno poškozuje tu neb onu stranu. Mimo to má být soudce člověk bezvadné pověsti, jenž se nedává získat dary a úplatky a má na mysli jen přísnou spravedlnost, i když její naplnění je spojeno s oběťmi.

Ve vykonávání svého úřadu je soudce povinen postupovati podle zákonů a rozsudek má vynášet na základě vědomostí, které má o sporu jako soudce, a nikoliv jako soukromá osoba. Proto musí osvobodit člověka, jehož vina nebyla soudně prokázána, i když soukromě ví o jeho zločinu. A naopak je povinen odsoudit toho, koho usvědčují důkazy, soudem vyžadované, i když sám ví o jeho nevině. Není pochyby, že v takovém případě musí soudce vynaložit všechnu péči k tomu, aby podrobnějším šetřením se tato nevina ukázala; neukáže-li se však a důkazy jsou proti obžalovanému, nezbyvá mu než vynésti nad obžalovaným nepříznivý rozsudek. Soudce ve svém úřadě není nikdy soukromou osobou, nýbrž veřejnou, a proto v úkonu soudním platí pro něho jen to, co mu praví zákon a soudní akta⁴⁵.

⁴⁴ Tamtéž ot. 67, čl. 1.

⁴⁵ Porotci, naopak, kteří nemají právnických znalostí, nesoudí jen podle toho, co vědí ze svědectví soudních výpovědí; jsou povinni dbát také toho, co vědí soukromě o člověku, o jehož vině nebo nevině mají hlasovat.

Soudce netvoří zákony, nýbrž je vykládá a aplikuje na jednotlivé případy. Jeho moc je dnešním zákonodárstvím omezená. Nemá možnost soudit o spravedlivosti nebo nespravedlivosti zákona, nýbrž pouze rozhodovat, zda obžalovaný přestoupil dané zákony a může být podle nich odsouzen. Z těchto důvodů je na příklad dovoleno i katolickému soudci vynést rozsudek manželské rozluky, která je proti zákonu Božímu. Podobně by mohl soudce katolík jako vykonavatel státní moci likvidovat Církvi zabraný majetek, kdyby k tomu byl nucen. Zákony v těchto případech jsou zřejmě nespravedlivé. Soudce však není jejich tvůrcem, nýbrž jen vykonavatelem. Poskytuje pouze materiální součinnost, která v daných případech je dostatečně zdůvodněná. Mimo to může-li soudce odsoudit obžalovaného, o jehož nevině je přesvědčen, jen nátlakem nespravedlivých důkazů, stejně může soudit, jestliže je pod nátlakem nespravedlivého zákonodárce.

Stran trestů je soudce povinen dbát zákona. Nemá právo stanovit trest menší, kde zákon žádá větší. Podobně nemůže osvobodit toho, kdo byl podle zákona usvědčen. Jen tam, kde mu zákon dává jistou volnost, může se řídit cítěním milosrdenství a dobročinnosti. V záležitostech trestních má být spíše nakloněn obžalovanému. Řídí se zásadou: Nikdo nesmí být pokládán za špatného, kdo nebyl usvědčen. V záležitostech civilních má na mysli zásadu: *Melior est conditio possidentis* — lepší je na tom držitel — a proto nesmí nikomu upřít majetek nebo právo, jestliže nebude dokonale prokázáno, že mu nepatří. Jestliže soudce zaviněným způsobem vynesl nespravedlivý rozsudek, kterým poškodil některou stranu, je ve svědomí povinen škodu nahradit.

Spravedlivý rozsudek zavazuje soudící se strany ve svědomí. Je to pravoplatný výklad zákona, který je pro ně jistým partikulárním zákonem. A každý spravedlivý zákon zavazuje. Jestliže soudní výrok je zřejmě nespravedlivý, nezavazuje sice ve svědomí, je možno se proti němu odvolat, ale navenek, zvláště v případě, kdy odpor by znamenal pohoršení, je třeba se mu podrobit.

ŽALOBCE může být každý, kdo je přesvědčen, že jemu nebo tomu, o koho je povinen pečovat, bylo nějakým způsobem uškoděno. V morálce se rozlišuje mezi udáním a žalobou. Udání je spíše úkon lásky, kterým chce někdo oznámením viny přispět k nápravě vinníka. Žaloba je záležitostí spravedlnosti, která žádá potrestání škůdce obecného blaha, a o to nám jde.

Podati žalobu může být někdy povinné, někdy vhodné. Povinnost podati žalobu nastává v případech, kdy to zákon předpisuje, když někdo poškozuje obecné blaho, jako na příklad spiknutím nebo vyráběním falešných peněz, a konečně když je někdo těžce

poškozován nebo vážně trpí jeho bližní. Jmenovat osobu v těchto případech je dovoleno jen tehdy, když jsou proti ní dostatečné důkazy. Jinak je třeba ponechat její vyhledání a zjištění příslušným úřadům.

V ostatních případech může být vhodné žalovat, jestliže jinak je požadavek žalujícího spravedlivý a není-li žalobce veden ve svém jednání mstou, nýbrž touhou po spravedlnosti. Soudy jsou věc drahá, která stojí mnoho výloh, přivádějí často k dlouhému nepřátelství, k mnoha pomluvám a nactiutrháním, a proto je třeba bedlivého uvážení, než se někdo odhodlá k žalobě. Jen pevné přesvědčení, že jinou cestou nelze dojít práva, dovoluje člověku hledat je pomocí soudu.

SVĚDEK je další důležitý činitel u soudu. Jeho úkolem je podat pravdivé svědectví o záležitosti, která je předmětem soudu.

Povinnost svědčit u soudu může vzniknout z dvojího důvodu: z lásky bliženské a ze spravedlnosti. Bliženská láska nutí poskytnout svědectví pravdě, kdykoliv hrozí jistá škoda státu nebo jednotlivci. Tu je třeba i bez předvolání dobrovolným svědectvím pomoci k vítězství pravdě⁴⁶. Spravedlnost ukládá povinnost svědectví v případě, kdy je někdo smluvně vázán poslušností nebo svým úřadem vypovídat na otázky příslušné autority. Poněvadž však všichni poddaní státu jsou povinni poslušností k zákonné autoritě, jsou také povinni dostavit se k soudu a vydat svědectví, když jsou úředně vyzváni. Jestliže jde o zločin, který ohrožuje obecné blaho, pak jsou povinni vydat svědectví i ti, kterým se dostalo o něm vědomosti ve formě soukromého tajemství. Obecné blaho je vyšší než soukromé zájmy, které musejí ustoupit a třebas i trpět, jestliže je obecné blaho ohroženo. V jiných případech ovšem svěření tajemství je důvodem k tomu, aby někdo mohl odmítnouti své svědectví⁴⁷.

„Autoři uznávají ještě tři jiné důvody osvobozující ve svědomí od povinnosti svědčiti. Jestliže z vydání svědectví by nastala těžká

⁴⁶ Kdyby na příklad měl být někdo nespravedlivě odsouzen pro vraždu, kterou spáchal někdo jiný, byl by povinen vydat svědectví pravdě ten, kdo by znal skutečného vraha.

⁴⁷ Sv. Tomáš, tamtéž, ot. 70, čl. 1, k 2. — Prümmer praví: „Profesionální tajemství ve většině případů brání vydat svědectví. Proto lékaři, advokáti, lékárníci atd. nemohou a nesmějí svědčiti o věcech poznanych při vykonávání svého povolání. Pravím „ve většině případů“, neboť je-li toho třeba k odvrácení velkého zla buď obecného nebo cizího nebo i vlastního, může nastat povinnost svědectví. Na příklad lékař, jenž z vykonávání svého povolání ví, že nějaká žena vykonává na jiných ženách častěji potrat, je povinen vydat svědectví, aby zabránil velmi těžkým zlům mnoha potratů.“ Manuale Theol. mor. II. n. 160, 3. b.

škoda buď svědku samému nebo jeho příbuzným. Pročež světské právo nenutí svědčiti o vlastních rodičích. Kdo nabyt vědomosti o něčem způsobem nespravedlivým, na příklad přečtením ukryvaného cizího dopisu nebo vůbec porušením listovního tajemství, nesmí této vědomosti nijak využítí, tedy ani jako svědek. Neboť listovní tajemství je právem každého, plynoucím z přirozeného zákona, a tak jeho porušení je hřích. Konečně nikdo není ve svědomí povinen vydat svědectví, běží-li o stíhání zločinu, jehož potrestání není nezbytné pro obecné dobro; na příklad svědectví proti opilému, jenž v opilosti někoho zabil⁴⁸.

Ve všech těchto případech není třeba svědčit z vlastního popudu, avšak je-li někdo zákonitou autoritou volán k soudu, aby svědčil, je povinen se dostavit. A poněvadž jeho výpověď předchází přísaha, je každý svědek ve svědomí zavázán mluvit pravdu. Ani tehdy nesmí lhát, nechce-li pravdu říci a není-li povinen ji říci. V tom případě se může vyhnout úplné výpovědi použitím dovolených prostředků, ale utéci se k přímé lži nikdy nesmí.

„Falešné svědectví,“ praví sv. Tomáš, „má trojí špatnost. Jedním způsobem z křivé přísahy, poněvadž se nepřipouští svědectví leč pod přísahou; a z toho je vždycky smrtelný hřích. Jiným způsobem z porušení spravedlnosti; a tím způsobem je svou povahou smrtelným hřichem jako každá nespravedlnost ... Třetím způsobem z falešnosti samé, poněvadž každá lež je hřichem. Z tohoto důvodu falešné svědectví není vždycky těžký hřích“⁴⁹. To ovšem se může přihodit jen v tom případě, kdyby někdo falešně svědčil bez přísahy a svým svědectvím by druhému těžce neublížil, takže jeho křivé svědectví by bylo jednoduchou lží.

Způsobí-li pak někdo křivým svědectvím druhému škodu, je povinen ve svědomí ji napravit, ať jde o škodu mravní nebo hmotnou. To je zcela samozřejmý požadavek spravedlnosti, která byla křivým svědectvím porušena. Každá škoda volá po nápravě, tedy i škoda způsobená tímto způsobem.

OBŽALOVANÝ, jeho právo a povinnosti u soudu jsou další otázky, jež se nám naskýtají.

Především je třeba si uvědomit rozdíl mezi soudem civilním a trestním. Civilní soud se zabývá urovnáváním sporů majetkových a podobných, takže obžalovaného u civilního soudu nečeká žádný trest. Může nanejvýš něčeho pozbyt, čeho nabude druhý, a na co

⁴⁸ P. Em. Soukup ve stati *Mravní zásady advokáta* ve sborníku *Správnou cestou*, str. 56.

⁴⁹ II. II. ot. 70, čl. 4.

nemá práva. Trestní soud se zabývá přestupky a zločiny, a proto obžalovaný může očekávat odsouzení k jistému trestu.

Není pochyby, že se u civilního soudu nesmí obžalovaný lži nebo rozmanitými zámlkami dožadovati toho, o čem ví, že mu nenáleží. Jen tehdy, když je přesvědčen o svém právu, nebo když věc je nejistá a jeho právo na ni alespoň pravděpodobné, může si je hájit všemi dovolenými prostředky. Spravedlnost chce, aby nikdo nepožadoval pro sebe, o čem ví, že mu po právu nenáleží.

U soudu trestního je tomu poněkud jinak. Je-li obžalovaný nevinen, má jistě přirozené právo a také povinnost se hájit všemi dovolenými a mravně nezávadnými prostředky. Hájí-li sebe, může sice ukázat, kde je skutečný vinník, protože nikdo není povinen odvracením pohromy od druhého upadnout do podobné pohromy, ale nesmí očernit někoho nespravedlivě, aby zachránil sám sebe.

Má však právo skutečný vinník nepřiznat svou vinu a hájit se, aby ušel zaslouženému trestu? — Starší autoři byli v této věci mnohem přísnější než dnešní. Ne že by dnes platily jiné morální zásady než dříve, ale že tytéž zásady nabyly během doby poněkud volnějšího výkladu. Lhát není dovoleno nikdy, o tom není pochyby. To je zásada vždy stejně platná. Poslouchat zákonnou autoritu je povinnost zavazující ve svědomí. Tato zásada je rovněž platná dnes jako dříve. Určitá zámlka z vážných důvodů je však dovolena. To bylo rovněž vždy připouštěno. Jak daleko možno jít v těchto zámlkách, bylo vždy sporné. Dnes však se stává obecným mínění, že popírá-li vinník u soudu svůj zločin, není to skutečná lež, nýbrž pouhá myšlenková zámlka, protože popírá pouze zločin, ke kterému by byl povinen se přiznat. A že není povinen se přiznat k vlastní vině, je dnes obecně uznávané, protože autorita soudní na něm nevymáhá přiznání mocí poslušnosti⁵⁰, nýbrž shání důkazy, aby jej usvědčila. A proto jej také odsuzuje, jsou-li usvědčující důkazy dostatečné, i když se vinník sám nepřizná. V tom je také rozdíl od staré praxe, která neodsoudila nikoho, kdo se sám nepřiznal, a proto soud vymáhal přiznání na mučidlech.

Obžalovaný u trestního soudu s hlediska svědomí se tedy nemusí přiznat a mimo to se může použitím dovolených prostředků hájit. Nikdy ovšem se nesmí hájiti tak, že by nespravedlivě poškodil druhého, na příklad svedením viny na toho, kdo se jí nedopustil. Může ovšem vyjevit morální vady svědků, kteří jsou proti němu,

⁵⁰ Tak mluví i církevní zákoník: „Soudci, zákonně se tážícímu, jsou povinny strany odpovídat a přiznat pravdu, leč by šlo o vinu od nich spáchanou.“ Can. 1743, s. 1. Stejně smýšlí i světské právo.

aby tím snížil váhu jejich výpovědí, jen když se při tom nedopouští lži a nespravedlivého obvinění. Jestliže byl nespravedlivě odsouzen, není s hlediska svědomí nedovolené ze žaláře uniknout, protože každý má přirozené právo hájit si svou svobodu proti všem, kdo o ni ukládají. Ano, i tehdy, kdy byl obžalovaný spravedlivě odsouzen, nehřeší, jestliže hledá opětné získání svobody útekem, protože uložený trest má ráz pouze policejního zákona (*lex poenalis*), a proto nezavazuje ve svědomí. Uvážíme-li však důsledky takového jednání a tu okolnost, že se pravidelně odsouzený násilným útekem vydává v nebezpečí života, nelze ve většině případů útek schvalovat a doporučovat. Zvláště spravedlivě odsouzený si má uvědomit, že pokáním je třeba smazat vinu, a proto křesťanským nesením trestu si vyprosit od Boha odpuštění.

OBHÁJCE je poslední osoba, která má význam v otázce soudu. Jeho úkolem je zastupovat obžalovaného a hájit jeho zájmy. Obhájce je jakoby jedna osoba s obžalovaným, a proto v zásadě vše, co je dovoleno nebo nedovoleno obžalovanému, je také dovoleno nebo nedovoleno jeho obhájci. Stejně jako u obžalovaného je třeba i u advokáta dobře rozlišovati to, co se smí a co se nesmí u soudu civilního a u soudu trestního.

U soudu civilního nesmí advokát vědomě zastupovat a obhajovat věc nespravedlivou. V případě, že by takovou při hájil a vyhrál, je povinen nahradit všechny škody, které způsobil. Ale také kdyby takovou při prohrál, o které věděl, že je nespravedlivá, a přece ji přijal, je povinen svému klientu nahradit všechny škody, protože ho měl napřed upozornit na jeho nespravedlivé požadavky a jeho záležitost odmítnout. To všechno plyne z pojmu spolupůsobení k něčemu zlému. „Obhájce, přijímaje nespravedlivou záležitost, nespravedlivě ubližuje tomu, proti komu poskytuje zastání“. A konečně i svému klientu ubližuje, protože buď ho utvrzuje v jeho mylném domnění o spravedlnosti jeho pře, nebo vědomě pomáhá k jeho hříchu. Ačkoli se zdál takový obhájce chvályhodným co do dovednosti umění, hřeší co do nespravedlnosti vůle, protože užívá umění ke zlému⁵¹. A proto obhájce je povinen opustit nespravedlivou při u civilního soudu i tehdy, když teprve při jejím průběhu sezná, že je nespravedlivá. V tom případě ovšem nemá zradit protivné straně slabiny své dosavadní obhajoby, nýbrž spíše přimět svou stranu k ustoupení a narovnání⁵². Jestliže spravedlnost pře je od počátku pochybná, může ji obhájce přimout. Pak je věcí soudu, aby ukázal, na čí straně je právo.

⁵¹ Sv. Tomáš, II. II. ot. 71, čl. 3, k 1.

⁵² Tamtéž k 2.

U soudu trestního je tomu poněkud jinak. Obhájce zastupuje obžalovaného, a proto tak jako se může hájit obžalovaný, i když je vinen, tak jej může hájit advokát použitím všech dovolených a mravně nezávadných prostředků, i když ví o jeho vině. Ostatně sám stát přiděluje obžalovanému obhájce, nemá-li jej sám, neboť obecné blaho občanů žádá, aby nikdo nebyl před soudem bez náležitého obhájce. Stejně jako obžalovaný může i jeho obhájce skrývat vady své obhajoby a popírat zločin obžalovaného ve smyslu, jak bylo řečeno o obžalovaném. Nesmí však užívat k jeho záchraně nečestných prostředků, jako podvodu, lži, falešných svědků nebo falešných dokladů, protože cíl neposvěcuje hříšné prostředky. Nikdy však nesmí obhájce o své újmě zastupovat žalobce, jestliže je přesvědčen o nevině obžalovaného, neboť v tom případě by spolupůsobil na nespravedlivém odsouzení a potrestání nevinného a jeho jednání by volalo po nápravě nahrazením způsobené škody.

Úkol advokáta je vážný a jeho důsledky bývají dalekosáhlé. Proto dříve než advokát přijme obhajobu nějaké záležitosti, musí mít potřebné právní vědomosti, týkající se právě této záležitosti. Nemá-li je a není-li ochoten si je získat, nesmí se pře ujímat, protože na ni nestačí. Jestliže předvídá pravděpodobnou prohru nebo nespravedlnost žádaného zastupování, je povinen upozornit na tyto okolnosti klienta a při odmítnout. Nedbá-li těchto zásad a dopustí se následkem toho na někom bezpráví, je povinen zaviněnou škodu nahradit.

Když pak s dobrým svědomím proces přijal, je povinen s náležitou péčí jej vésti k cíli. Zaviněná nedbalost vyžaduje náhradu způsobené škody. Poněvadž obhájce má být pomocníkem svého klienta, nesmí se stát zbytečným protahováním procesu vyděračem. Advokát nesmí být obchodníkem, který by chtěl svým uměním stůj co stůj vydělávat na každém, kdo se mu dostane pod ruku. Má-li kdo mít smysl pro spravedlnost, je to jistě soudce a advokát. A proto nesmí svým obchodnickým vyděračným způsobem jednání přivádět lidi na mizinu. Cit pro spravedlnost, kterým se má řídit v celém svém jednání, mu ukáže, kdy má radit k upuštění od zamýšleného procesu, i když to pro něho znamená ušlý zisk. Láska ke spravedlnosti musí u něho vítězit nad láskou k penězům.

VI. HŘÍCHY PROTI SPRAVEDLNOSTI

Z toho, co bylo dosud řečeno o spravedlnosti, je vlastně také patrné, jaké jsou hříchy proti této ctnosti; pro větší přehlednost je si však třeba všimnout podrobněji některých z nich. Opakem

spravedlnosti je nespravedlnost. Spravedlnost dává každému to, na co má nárok, nespravedlnost nedbá práva druhého. Porušuje přirozené nebo získané právo druhého. Nespravedlnost neboli bezpráví je proti nejzákladnějšímu přirozenému zákonu, který velí, abychom se nedotýkali práva druhého, a zakazuje působit bližnímu zlo, které nechceme, aby se dalo nám. Spravedlnost svým rozpětím zahrnuje téměř celý život člověka, proniká všechny jeho skutky, řídí jeho poměr k Bohu, člověku i společnosti lidské. Proto také nespravedlnost v nejširším pojetí je nejčastějším hříchem, s nímž se setkáváme v různých formách neustále. Po tom všem, co jsme dosud řekli o spravedlnosti a bezpráví, zbývá ještě zmínit se poněkud obsírněji o trojí nespravedlnosti, jak se nám jeví v otázce vraždy, krádeže a bezpráví slovy.

1. VRAŽDA

Slovem vražda označujeme bezpráví páchané na těle vlastním nebo na těle druhého. V prvním případě mluvíme o sebevraždě, ve druhém pak o vraždě ve vlastním smyslu slova. Zabití není totéž, co vražda. Zabitím totiž rozumíme spravedlivé odnětí něčího života, a proto zabití není bezpráví a hřích.

K sebevraždě nikdo nemá právo, a proto sebevražda je vždy bezpráví na vlastním těle. Člověk má sice právo na své tělo, může ho užívat k dosažení záměrů ducha, ale jeho právo na tělo není naprosté. Pánem člověkovy života je Bůh. Člověk si život nedal, proto nemá práva si jej vzít. Sebevražda není jen bezprávím proti vlastnímu tělu; je také bezprávím proti Bohu, jenž je svrchovaným pánem svého díla. Káže-li Desatero: Nezabiješ, zakazuje především sebevraždu. Je tedy sebevražda jak popřením lásky k sobě, tak zneuznáním práva Božího na jeho dílo a odmítnutím jeho zákona. „Nikdo z nás totiž nežije sobě a nikdo sobě neumírá“, píše sv. Pavel Římanům. „Jestliže totiž žijeme, Pánu žijeme, jestliže umíráme, Pánu umíráme. Ať tedy žijeme nebo umíráme, jsme Pána“. (XIV. 7.) Ale i vůči společnosti se dopouští sebevrah bezpráví, neboť nikdo není tak zcela svůj, aby nepatřil lidskému celku. Člověk je celou svou přirozeností společenským tvorem, je součástí společnosti, k níž patří, a proto vyřadí-li se sebevraždou z této společnosti, dopouští se na ní křivdy bezpráví.

Není-li člověku dovoleno vzít si život — a žádný důvod není dostatečný, aby ospravedlnil přímou sebevraždu — není dovoleno ani vydávat se bez potřeby v nebezpečí smrti. Čím nebezpečnější životu je skutek, který má být vykonán, tím hlubší musí být k němu důvod. Veřejné blaho a duchovní prospěch patří jistě mezi

nejvážnější důvody, pro které se může člověk vydávat v nebezpečí života. Voják bojuje s nasazením vlastního života pro veřejné blaho svého národa. Kněz jde k nemocnému nakažlivou nemocí, aby mu poskytl svátosti umírajících. Misionáři odcházejí do dalekých krajin, kde je nejednou čeká smrt. Letec podniká obtížné cesty pro blaho spoluobčanů. Odvážný seskakuje s okna hořícího domu, aby zachránil život. Všichni mají důvody, které je plně ospravedlňují. Hazarduje-li však kdo svým životem a tak se vydává v nebezpečí jej ztratit nebo si uškodit na zdraví, dopouští se křivdy na svém těle a hřeší proti pátému přikázání⁵³.

Řekli jsme, že jednoduché zabití druhého není vražda. U jednotlivce můžeme mluvit o jednoduchém zabití, jestliže náhodou, proti své vůli připraví svého bližního o život anebo když se tak stane v *sebeobraně*⁵⁴. Stát má právo zabít člověka také úmyslně, jestliže se člověk svými skutky stal nebezpečným společnosti a zasloužil si trestu smrti.

Za všech dob byli tu a tam filosofové, kteří upírali společnosti lidské výsostné právo zbavit se použitím trestu smrti těch jedinců, kteří se stali pro ni nebezpeční jakožto škůdci veřejného blaha. I v poslední době všelijací humanitáři mluvili proti popravám zločinců a v některých státech dosáhli toho, že popravy byly odstraněny z trestního rejstříku⁵⁵. Smutná zkušenost však ukázala všude, že veřejné blaho si žádá těchto zákroků, bolestných a krutých sice, ale naprosto nutných k udržení veřejného pořádku. Tam, kde přestane strach před trestem smrti, přestane také veřejná bezpečnost a rozmnoží se zločinnoství měrou povážlivou. Lidská společnost je jako lidské tělo, členové lidské společnosti jsou jeho údy. Je-li úd nezdravý a žádá si, aby byl odňat, nemá-li zahynout celé tělo, nikdo nepochybuje o tom, že jeho odnětí je zcela správné. „A proto, je-li některý člověk nebezpečný společnosti a kazí ji nějakým hříchem, chvalitebně a prospěšně je zabit, aby se zachovalo společné dobro“, praví sv. Tomáš⁵⁶. Zájem ve-

⁵³ Totéž, co platí o sebevraždě, platí o zmrzačení sebe samého, což je jistá částečná sebevražda. Ani tehdy se nesmí člověk zmrzačit, když by tím dosáhl jistých výhod. Proto Církev stanoví tresty na ty, kdo buď sami sebe nebo jiné zmrzačili. Viz can. 985, 5.

⁵⁴ Moralisté obecně uznávají, že také žena, kdyby měla být znásilněna a neměla jiných prostředků, mohla by zabít útočníka, který by se pokoušel násilím zničit poklad její čistoty. Po skutku však už nikoliv, protože pak by zabití nebylo sebeobranou, nýbrž nedovolenou pomstou. Srov. Prümmer. Man. Theol. moral. II. n. 122.

⁵⁵ Valdenští, anabaptisté a někteří jiní přímo upírali státu moc trestat smrtí. V některých státech severoamerických a v některých kantonech švýcarských byl odstraněn trest smrti, ale brzy se ukázala nutnost znovu jej zavést. Je to trest hrozný, o tom není pochyby. Hrozná jsou také zločiny, které se jím trestají.

⁵⁶ Theol. summa, II. II. ot. 64, čl. 2.

řejného blaha, mnohem vyšší než jakýkoliv zájem jednotlivce, vyžaduje nejednou tohoto krajního zákroku. Jeho dokonalým ospravedlněním je povinnost bdít nad udržení a rozmnožením veřejného blaha. Není ovšem pochyby, že nejvyšší trest, jakým je trest smrti, vyžaduje také největší zločiny, a to dokonale zjištěné spravedlivým soudem. Moderní právo trestá smrtí obyčejně jen dobrovolnou vraždu a některé zločiny v době války. Má-li trest být úměrný vině, je ještě třeba velmi těžké viny, aby bylo dovoleno i státu sáhnout k trestu smrti.

Často se přihází, že dojde k zabití člověka při souboji. Proto Církev zakazuje souboj pod přísnými tresty. Konající souboj jsou vyloučeni z Církve a odnětí tohoto trestu je vyhrazeno Svaté stoli. Stejný trest stíhá ty, kdo k souboji nabádali, k němu napomáhali, jemu přihlíželi, jej dovolovali. Mimo to jsou ti, kdo přijali souboj, jakož i jejich rozhodčí, zbaveni církevního pohřbu, jestliže zemřou v souboji nebo na ránu utrženou při něm⁵⁷.

Tyto tresty se vztahují na jakýkoliv skutečný souboj, to jest půtku mezi dvěma nebo více jedinci, konanou podle určitého ujednání za použití zbraní, které mohou způsobit smrtelné poranění. Na úmyslu nezáleží, zda jde o souboj k hájení cti, ze msty nebo pouze z důvodů tělocvičných. V každém případě je souboj sám v sobě morálně závadný, protože jím člověk vydává v nebezpečí život svůj nebo život svého soupeře. To však není nikdy dovoleno bez vážného důvodu, který by odpovídal velikosti nebezpečí. Autorita církevní a v mnohých krajinách i autorita státní ukazuje svými zákazy, že v případě souboje tohoto důvodu není, takže jsou liché všechny takové obhajoby souboje. Ostatně k řešení sporů, které vznikají mezi jednotlivci a které bývají vyřizovány soubojem, má být použito autority soudu, která je jedine kompetentní vynésti spravedlivý rozsudek. Osobní síla, šikovnost a náhoda nejsou vždy zárukou spravedlnosti. Proto Církev a někde i stát zakazuje každý druh souboje, aby se předešlo oněm soubojům, které se neobejdou bez krve.

Stejně jako člověk nemá absolutního práva na svůj vlastní život, nemá ho ani na život druhého člověka. Bůh je vlastním pánem lidského života. A proto *úmyslná vražda* nevinného je vždy těžkým hříchem a bezprávím proti Bohu, proti člověku i proti lidské společnosti. Bohu upírá vrah absolutní právo na lidský život, člověku bere nespravedlivě to, co má nejdražšího, a lidskou společnost připravuje o jednoho z jejích členů a vnáší do jejího středu princip nepořádku a zmatku.

⁵⁷ Cod. J. C. can. 2351, § 1, § 2; can. 1240. — Zákon se netýká šermu jako sportu, nýbrž jen skutečného souboje.

Nebývá-li častá úmyslná vražda dospělých, bývá dnes častá vražda nenarozených. Svědomí mnohých je nezřídka tak široké, že nevidí v zabíjení nenarozených bezpráví a dovedou své nebo cizí jednání v tomto oboru snadno ospravedlnit. Čest matky, její zdraví, zachování jejího života bývá důvodem, pro který se domnívají, že je dovoleno vraždit, brát život těm, kdo ještě nespátřili pozemské světlo. Zapomínají, že cíl třebaš sebekrásnější nemůže posvětit prostředek sám v sobě mravně špatný, jaký je každé nespravedlivé odnětí života. Nikdo nemá právo zabezpečovat zdraví jednoho vraždou druhého. I dítě, třebaš ještě nenarozené, má právo na život, kterého se mu dostalo od Stvořitele, a proto není nikomu dovoleno mu tento život brát. Jestliže svou existencí ohrožuje život matky, nelze mu to klást za vinu, za kterou by mělo být potrestáno ztrátou vlastního života. Matka je chtěla, a proto chtěla také podstoupit případné utrpení, způsobené jeho příchodem. Přirozený zákon brání vraždě nenarozených a Církev stíhá trestem vyloučení ze svého společenství všechny, kdo způsobili potrat, nevyjímajíc matku⁵⁸.

Není pochyby, že postavení katolického lékaře v této otázce není mnohdy snadné. Jestliže příchod dítěte za jistých okolností je nežádoucí, jdou na lékaře, aby jim od něho pomohl. Je zcela samozřejmé, že v takovém případě musí prostě odmítnout. Jsou však případy mnohem složitější. Příchod dítěte může být odchodem matky. Nebo hrozí nebezpečí oběma. Jak si má počínat lékař? Na jedné straně se na něho děje útok, aby stůj co stůj zachránil matku, která se octla svým dítětem v nebezpečí života, na druhé straně mu praví svědomí: nesmíš vraždit! Jak daleko může jít ve snaze zachránit matku? —

Předně nikdy nesmí přímo způsobit potrat, to je smrt jednoho, aby zachránil život druhého. Může však uspišiti porod, jestliže nově narozené dítě bude již schopno života. Může také z vážných důvodů dát k užívání takové léky nebo vykonat takové operace, které jsou sice přímo určeny k zachování nemocné matky, náhodou však mohou způsobit také potrat. Nemocná matka má jistě plné právo, aby byla léčena a aby bylo použito všech *dovolených* prostředků k zajištění jejího zdraví. Jestliže v takových případech, kdy lékař používá *dovolených* prostředků k léčení

⁵⁸ Can. 2350, § 1. Exkomunikace je rezervována diecéšnímu biskupovi. — Není pochyby, že tentýž trest se vztahuje i na kraniotomii a podobné chirurgické zákroky, při nichž je živý plod v lůně mateřském rozsekán a po částech odstraněn. Katolický lékař nesmí konat podobné operace, kterými vraždí nenarozené dítě. V případě, kdy normální porod je nemožný, má sáhnout k *dovoleným* prostředkům, mezi něž patří na příklad *sectio caesarea* a *symphysectomie*, jimiž možno zachránit jak matku, tak dítě.

matky, následuje smrt dítěte, nelze jej vinit z úmyslné vraždy, protože smrt dítěte je mimo jeho úmysl⁵⁹. Tu je si třeba připomenout, co bylo řečeno shora o vykonání skutku, který může mít dvojitý účinek, jeden zamýšlený dobrý, druhý pak mimo úmysl jednatelova, ale předvídaný, špatný. Dostatečný důvod, který vyžaduje předvídané zlo, ospravedlňuje takovéto jednání.

2. KRÁDEŽ

Krádež je další hřích proti spravedlnosti. Je to křivda páchaná na majetku druhého. Krádeží odnímá člověk člověku, a to proti jeho vůli to, co mu podle práva patří stran hmotných statků. Mravouka definuje krádež jako tajné odcizení nějaké věci z důvodů zjištěných proti důvodně odporující vůli majetníka té věci. Krádež není pouhé poškození druhého, při kterém je třeba věc, na které byl její majitel poškozen, zničena. Krádež je odcizení, kterým se chce člověk nějak obohatit, chce si odňatou věc podržet pro sebe. Každá skutečná krádež je nespravedlivá, protože jejím předmětem je odnětí cizí věci, a to proti vůli jejího majitele, který má právo na ni, a proto také má důvod být nerad, když je jí zbaaven. Jestliže chudák v největší nouzi bere tam, kde je, nemá majitel důvod k tomu, aby byl nerad, a proto v daném případě nelze mluvit o skutečné krádeži. Podobně je bez důvodu nerad zaměstnavatel špatně placící nebo zadržující spravedlivou mzdu, když si zaměstnanec tajně vynahrazuje to, čeho se mu nedostalo. Zůstává-li jednání zaměstnavatelské v mezích jeho spravedlivých nároků, nelze mluvit o krádeži, protože jeho zaměstnavatel, jemuž odcizuje něco z jeho majetku, by odporoval neodůvodněně.

Krádež, při které bylo použito násilí, se nazývá *loupež*. Násilí ať fyzické nebo morální je okolností, která činí krádež těžší a trestuhodnější. Jestliže pak je spáchána krádež nebo loupež na místě posvátném nebo jejím předmětem je věc posvátná, mluvíme o svatokrádeži, která je hříchem nejen proti spravedlnosti, nýbrž i proti ctivosti nábožnosti.

Každá skutečná krádež je hříchem proti zákonu přirozenému

⁵⁹ V krajním případě je dovoleno u těhotné ženy operovat nemocí zachvácenou dělohu, nebo dokonce ji odejmout, kdyby opominutím této operace následovala její smrt. Nemocná má právo, aby kterýkoliv úd jejího těla byl léčen a aby bylo použito jakéhokoli dovoleného prostředku k jejímu uzdravení. Následuje-li z takovéto operace smrt plodu, je způsobena pouze nepřímou. A to je vždy dovoleno, jsou-li splněny všechny podmínky ke skutku s dvojitým účinkem. Noldin, *De praeceptis*, n. 341; Capellmann-Bergmann, *La médecine pastorale*, Paris 1926, p. 44n.

i pozitivnímu zákonu Božímu. Desatero zakazuje krádež a sv. Pavel ujišťuje, že „ani zloději ... ani lupiči nebudou vládnout královstvím Božím“ (I. Kor. V. 10.). Krádež odporuje také lásce, protože působí zármutek tomu, kdo byl okraden, a jejími následky trpí celá lidská společnost. Zcela právem psal sv. Tomáš, že „kdyby si lidé navzájem kradli, zahynula by lidská společnost“⁶⁰.

Sama sebou náleží krádež mezi těžké hříchy. Tím však nechceme říci, že by každý konkrétní případ krádeže byl skutečně smrtelným hříchem. Předmět krádeže může být tak malý, že v daném případě nelze mluvit o těžkém hříchu. Podobně majiteli nemusí mnoho záležet na odcizené věci, takže její ztráta není mu příliš proti mysli. To jsou dvě důležitá hlediska, která musíme mít na mysli, chceme-li posuzovat tíži jednotlivých skutků krádeže. Stanovit však s matematickou přesností, kdy je krádež těžkým hříchem a kdy pouze lehkým, je velmi nesnadné. Proto snad v žádné otázce není tak velká rozmanitost názorů mezi moralisty, jako právě v otázce stanovení látky, která tvoří těžký hřích.

Základní pravidlo, z něhož musíme vycházet v hodnocení velikosti jednotlivých hříchů krádeže, vyjadřuje Merkelbach takto: „Krádež samu o sobě těžkou tvoří ona velikost nebo hodnota, jejíž odcizení nese majitel těžce, a to důvodně, nebo která je schopna sama o sobě způsobit velkou bolest duše a rozhořčení, a kterou proto také těžce nese společnost, neboť může škodit veřejnému pokoji“.⁶¹

Je tedy třeba v posuzování krádeže přihlížet jak k hodnotě věci, která byla odcizena, tak také k postavení toho, jemuž byla odcizena. Jinými slovy, je třeba posuzovat krádež také s hlediska škody, jaká byla způsobena okradenému, neboť jedna a táž hodnota může znamenat pro jednoho mnoho, pro druhého téměř nic.

Proto dnešní mravouka rozlišuje dvojí látku těžkého hříchu krádeže: na jednu se dívá s hlediska hodnoty odcizené věci, a tu nazývá *látka absolutně těžká*, druhou pak s hlediska osoby, které byla odcizena, a tu nazývá *látka relativně těžká*.

S hlediska látky absolutně těžké je krádež tehdy smrtelným hříchem, když jejím předmětem byla hodnota, jejíž odcizení se obecně pokládá za těžký přečin, ať se stalo komukoliv. I když snad odcizení této hodnoty neznamená velké poškození jejího majitele, jenž oplývá bohatstvím, je přece všem uvažujícím jasno, že kdyby takové činy nebyly pokládány za něco vážného a nebyly trestány jako těžké hříchy, staly by se častými a nastal by zmatek ve společnosti lidské. Proto je majitel takovéto odcizené věci zcela právem

⁶⁰ II. II. ot. 66, čl. 6.

⁶¹ Summa Theol. moralis II. n. 403, Parisiis 1932, p. 417.

nerad a těžce nese spáchanou krádež, i když jí nebyla způsobena valná škoda na jeho majetku. Stanovit přesně tuto absolutně těžkou látku není tak snadné. Musí se brát zřetel na aktuální hodnotu peněz, na jejich dostatek nebo nedostatek, a na mnoho jiných okolností. Podle dnešního stavu věcí u nás bychom mohli pokládat krádež asi v hodnotě kolem 1000 Kčs za těžce hříšnou, ať se stala komukoliv. Stoupne-li hodnota peněz, snižuje se samočinně také hranice látky krádeže absolutně těžké.

Látka krádeže relativně těžká se posuzuje podle toho, jakou škodu působí v daném případě majiteli ztráta věci, která mu byla neprávem odcizena. Peněžitá suma, která pro bohatého snad neznamená nic, může znamenat pro chudého velmi mnoho. Moralisté dnes obecně pokládají za relativně těžkou tu krádež, kterou byl někdo připraven o hodnotu, jaké potřebuje na živobytí pro sebe nebo pro svou rodinu na jeden den. Z toho je okamžitě vidět, jak se mění výše této hodnoty nejen postavením člověka, nýbrž i růzností životních podmínek, změnou ceny peněz a řadou jiných okolností. S tohoto hlediska se může stát třeba i jinak nepatrná věc látkou těžkého hříchu. Odcizí-li na příklad neprávem jeden druhému nástroj, který sám o sobě nemá velkou cenu, ale bez něhož nemůže jeho majitel pracovat třeba jen jeden den, připravil ho o výdělek jednoho dne a způsobil mu škodu, která je jistě látkou těžkého hříchu.

K otázce lehkého a těžkého hříchu krádeže z důvodu odcizené hodnoty je třeba poznamenat, že i malé krádeže mohou spojením utvořit těžký hřích. Předně tehdy, když všechny spojuje jeden úmysl pokračováním v malých krádežích dosáhnout nespravedlivého obohacení, které je těžkým hříchem. Také tehdy však mohou malé krádeže dát dohromady těžký hřích, když je sice nespojuje úmysl, ale staly se častými a jejich počet se stal tak velkým, že jejich pachatel se značně obohatil, protože nespravedlivé držení cizích věcí ve značné míře je právě tak těžkou škodou pro lidskou společnost, jako jejich odcizení. Jen tehdy nesplyvají jednotlivé malé krádeže v jednu krádež velkou, když je mezi nimi značná časová mezera, a zvláště když minulé krádeže byly napraveny.

Ještě se třeba zmínit o krádežích domácích. Obyčejně jsou posuzovány mírněji, protože vzájemné spojení členů rodiny dává alespoň jakési vzdálené právo všem jednotlivcům na společné užívání majetku. Jestliže manžel je nerad, když manželka používá pro svou potřebu více, než jí náleží, anebo když rodiče těžce nesoou, berou-li si děti, co jim nepatří, je to hlavně proto, že se tak děje tajně bez jejich vědomí. Proto také dnešní moralisté pokládají za těžký hřích domácí krádeže pravidelně jen tehdy, když hodnota se rovná dvojnásobné hodnotě u jiných krádežích.

Řekli jsme, že k pojmu krádeže náleží, aby majitel *důvodně* nesl těžce ztrátu svého majetku. Proto v případě naprosté nutnosti má každý právo brát, co potřebuje k udržení svého života, tam, kde je, jak jsme viděli shora. A majitel, jemuž bylo v tomto případě něco odcizeno, je tomu bez důvodu nerad. Podobně by byl neodůvodněně nerad majitel, kdyby zpozoroval, že ten, jemuž působí bezpráví, se tajně hojí na jeho majetku a nahrazuje si odcizováním to, co mu mělo být dáno podle práva. Má-li tento způsob jednání náležité podmínky, nelze jej pokládat za nespravedlivý, a takovéto odcizení věcí není krádež, i když jej zásadně nelze doporučovat a možno ho použít jen v krajním případě. Je třeba si uvědomit, že i když tajné odškodnění může být dovoleno s hlediska svědomí, zákon je neuznává a trestá jako skutečnou krádež.

Má-li být tajné odškodnění dovoleno s hlediska svědomí, musejí být splněny tři podmínky:

1. Právo, které si někdo touto cestou zjednává, musí být skutečné a jisté. Nestačí pouhá pravděpodobnost. Právě tak nestačí, když se někdo domnívá, že by bylo vhodné, aby se mu toho či onoho dostalo. Právo jednoho vyvolává povinnost u druhého. Skutečné právo vyvolává skutečnou povinnost. Nedostane-li dělník mzdu, která mu podle spravedlivé úmluvy náleží a kterou mu zaměstnavatel neprávem zadržuje, může použít této cesty k získání svého práva, jsou-li tu ovšem současně také ostatní podmínky tajného odškodnění.

2. Další podmínkou je morální nemožnost dosáhnout jinak svého práva. Je zcela samozřejmé, že každý se musí snažit nejdříve normální cestou dosíci toho, co mu náleží. Ukáže-li se tato cesta neúčinnou, pak teprve může myslet na cesty mimořádné.

3. A konečně třetí podmínka žádá, aby se nezpůsobila nespravedlivá škoda dlužníku nebo dokonce někomu jinému, což by se mohlo stát tehdy, kdyby dlužník svou částku, která mu byla už vzata, ještě jednou zaplatil, nebo kdyby někdo tajným odškodňováním uvedl v podezření krádeže někoho jiného.

Spravedlnost dává každému, co mu po právu náleží a nežádá od nikoho nic, na co nemá nárok. Člověk, který je ovládán ve svých vztazích k druhému člověku a k lidské společnosti duchem spravedlnosti, neuvažuje, kdy se může dopustit krádeže a kolik může odcizit, aby jeho skutek nebyl ještě těžkým hříchem. A když jeho spravedlnost roste, pak nabývá pozvolna rysů, řekl bych, spravedlnosti evangelické, která je charakterisována slovy Páně takto: „Pravím vám, abyste neodpírali zlému, a tomu, kdo se chce souditi s tebou a vzíti tvou sukni, zanechej i plášť.“ (Mt. V. 39.) Větší je láska než spravedlnost, a proto má vítězit nad ní. Zvítězí-li

pak láska nad spravedlností, dostane naše spravedlnost podobu spravedlnosti Boží, která je přísná a dobrotivá zároveň, trestá a odpouští křivdy, a tam, kde nalezne jen kousek dobré vůle, postupuje vládu milosrdenství.

3. HŘÍCHY MYŠLENÍ A SLOV PROTI SPRAVEDLNOSTI

Odcizit možno nejen věc hmotnou a viditelnou, nýbrž také čest a dobré jméno, pokoj duše a dobré soužití s přáteli, neboť nejsou jen statky hmotné, jsou také statky duchovní. A jen člověk oddaný zcela hmotě dá přednost prvním před druhými, tělu před duší a penězům před ctí, dobrým jménem a pokojem duše.

Každý člověk má přirozené právo na čest a dobré jméno, jestliže se nějakým způsobem o toto právo sám nepřipravil. O každém člověku máme smýšlet dobře, každého máme pokládat za dobrého, dokud se nedokáže opak. To je zásada, z níž musí vycházet každý vztah jednoho k druhému. Dobrá pověst je člověku nutná a bez ní se stává jeho život po leckteré stránce nemožný. Stane-li se kdo bezectným, od koho může očekávat důvěru? Pozbude-li kdo dobrou pověst, byla-li mu neprávem vzata, jakou autoritu, vážnost a úctu bude mít u těch, u nichž ji nutně potřebuje? Dobrá pověst náleží mezi statky člověka, jejichž hodnota je mnohem vyšší než hodnota peněz a hodnota bohatství. A proto skutek, kterým někdo připravuje bližního o tyto duchovní statky, je sám sebou mnohem horší než obyčejná krádež, kterou ho zbavuje statků hmotných. „Lepší jest jméno dobré než bohatství mnohá“, čteme v knize Přísloví (XXII. 1.). A sv. Tomáš k tomu dodává: „A proto nactiutrhaní podle svého rodu jest větší hřích než krádež“.⁶²

Každý člověk má právo na to, aby druzí měli o něm dobré mínění, aby jej pokládali za člověka řádného, není-li dokázán opak. Nemá však každý právo na mimořádnou pověst, nýbrž jen ten, komu skutečně patří pro nějaké vynikající vlastnosti. Jestliže na příklad je někdo veřejným míněním pokládán za výtečného spisovatele, ačkoliv jím ve skutečnosti není, nemá právo na tuto pověst, a proto není nactiutrhaním, ukáže-li někdo na vady a nedostatky jeho spisovatelského umění. Než i v takových případech je třeba jisté opatrnosti, neboť člověk je vždy nakloněn k tomu, aby přeháněl, jde-li o snížení druhého, aby sám vynikl. To pak, co platí o právu na dobrou pověst o jedinci, platí také o společnosti, která může právě tak jako jedinec jen tehdy prospívat, jestliže jí není brána dobrá pověst.

⁶² II. II. ot. 73, čl. 3.

Sv. Tomáš, jedinečný náboženský psycholog, nám podává dokonalý popis a zhodnocení hříchů myšlenek a slov proti spravedlnosti, a jeho postřehy v tomto oboru nenajdou sobě rovných. Přisvojíme si proto jeho myšlenky v rozboru těchto hříchů, v popisu jejich vzniku a následků.

Psychologický vývoj hříchů slov proti spravedlnosti bývá obyčejně tento: Nejdříve člověk počne *pochybovat* o poctivosti a čestnosti druhého. Nemusí tu být ještě domněnka o nečestnosti a nepoctivosti; ale pouhá pochybnost neodůvodněná je začátkem hříchu, který se nakonec projeví navenek. Pochybností byla porušena zásada, podle níž máme každého pokládat za dobrého, nemáme-li důkazy k tomu, abychom o něm smýšleli jinak. Pochybnost nezůstává dlouho ve své záloze negativní, nýbrž přechází brzy v *podezřívání*, a to z důvodů zcela malicherných a nedostatečných. Zajisté, má-li člověk dostatečné důvody k tomu, aby podezřívál bližního z něčeho nečestného, nejedná špatně. Podezřívání však obyčejně nemívá těchto důvodů, vychází z naprosté nejistoty, a proto i soud, úsudek, který vynese, není nic jiného než *opovážlivé posuzování*. Právě proto opovážlivé je toto posuzování, že mu schází náležitý podklad. Jeho důvody jsou nedostatečné, malicherné a obyčejně vůbec klamné. Člověk věří svému úsudku, drží se ho, ale neprávem, protože jej nemá podepřený dostatečnými důvody, a proto jeho úsudek je opovážlivý. Sv. Tomáš zdůrazňuje, že vlastní příčinou těchto opovážlivých soudů bývá obyčejně zloba soudícího, neboť každý rád soudí podle sebe: poněvadž sám je zlý, snadno soudí špatně o jiných⁶³.

Tento úsudek pak nezůstává obyčejně v duši soudícího, nýbrž je pronášen slovy, a tak vzniká hřích opovážlivého posuzování. Je to hřích proti spravedlnosti, protože je prvním krokem k tomu, aby bylo proti bližnímu zahájeno nespravedlivé jednání. Od myšlenky a slova nebývá daleko k činu. A proto zloba opovážlivého posuzování je podobná zlobě jakékoliv jiné nespravedlnosti. Proto varoval Kristus: „Nesuďte, abyste nebyli souzeni; neboť jakým soudem soudíte, takovým budete souzeni.“ (Mt. VII. 1.) Je sice pravda, že nemůžeme vždy pronášet jen dobré úsudky o druhých, když víme o jejich špatnosti; ale pak je mnohem lepší mlčet, než svým soudem, třeba i spravedlivým, pohoršovat druhé.

Po bezdůvodném podezřívání a opovážlivém posuzování přicházejí téměř jako samozřejmé další hříchy slovní proti spravedlnosti, jejichž jména jsou dosti známá. Je to pomluva, nactiutrhání, pohana, donášení neboli našeptávání, výsměch a zlořečení. Třebaže jsou tyto hříchy navzájem odlišné, protože každý má svůj

⁶³ Tamtéž ot. 60, čl. 3.

odlišný předmět, jsou si značně podobné, obyčejně jsou spojeny a vzájemně se doplňují a každý z nich znamená porušení spravedlnosti.

Pomluva a nactiutrání je nespravedlivé poškození pověsti druhého za jeho nepřítomnosti. Od pomluvy se liší *pohana*, která ničí jeho čest. Je proto pohana nespravedlivé zneuctění osoby přítomné. Pomluvač se skrývá se svou řečí, kterou připravuje bližního o dobré mínění a pověst. Zcela právem ho přirovnává sv. Bernard zmiji: „Zdaž není zmije jazyk pomluvačův?“ táže se světec.

Zajisté, a velmi dravá, neboť jediným zásahem těžce zraní tři, totiž zabije sama sebe, poslouchající a toho, jehož pomlouvá⁶⁴. Činnost pomluvače je velmi zlá a je třeba varovat každého, kdo by tento hřích bral na lehkou váhu. „Zničití někomu pověst“, praví sv. Tomáš, „je velmi vážné, protože pověst je vzácnější než časné věci a člověku, který ji nemá, je znemožněno vykonání mnoha dobrých skutků. Proto se praví u Siracha XLII, 15: „Měj péči o dobré jméno, neboť ono ti pomůže více než tisíce velkých a drahocenných pokladů. A proto pomluva o sobě řečeno je smrtelný hřích“⁶⁵.

Od pomluvy se poněkud liší *donášení* neboli *našeptávání*. Látka tohoto hříchu je sice totožná s látkou pomluvy, protože v obojím případě jde o poškození pověsti bližního vyjevováním různých špatností. Kdežto však pomluvač usiluje očernit pověst bližního, a proto vypravuje o bližním zvláště ony špatnosti, jimiž by mohl být zneuctěn nebo alespoň poškozen na své pověsti, usiluje našeptavač a donašeč rozdvojit přátelství a porušit pokoj. Jeho hřích není jen proti spravedlnosti, nýbrž i proti lásce⁶⁶.

Konečně *výsměch* a *zlořečení* jsou jisté projevy pohan y, kterou se bere čest druhému, a to v jeho přítomnosti. Nespravedlivým, krutým výsměchem chce člověk dosáhnout ponížení svého bližního. A zlořečením zneuctívá druhého tím způsobem, že na něho svolává zlo jakožto zlo. Výsměch může mít své formy velmi mírné, nepřilíši vzdálené od společenského dobírání si druhého, v němž není morální závady, zůstává-li v mezích spravedlnosti a

⁶⁴ Sermo 17 de diversis, Migne P. L. ,183, 585. Sv. Augustin vyvěsil ve své jídelně nápis: Quisquis amat dictis absentum rodere vitam, hanc mensam vetitam noverit esse sibi. Migne, P. L. 32, 52.

⁶⁵ II. II. ot. 73, čl. 2. — Je třeba si uvědomit, že pomluva je možná nejen pozitivním odhalením skutečné nebo domnělé špatnosti druhého, nýbrž také zlomyslným mlčením nebo poznámkami, které napovídají tím více, čím jsou nejasnější. „Je to dobrý člověk, ale . . . Kdybych mohl říci, co říci nemohu. . .“ Takové a podobné fráze nutně vyvolávají v poslouchajícím snížení toho, o kom se mluví. A proto nejsou-li dostatečně odůvodněny, nejsou bez hříchu.

⁶⁶ Tamtéž ot. 74, čl. 1.

lásky. Zlořečení je však v každém případě také výbuchem hněvu, který nezná cest spravedlnosti, a proto vede k záhubě.

Zloba všech těchto hříchů, posuzovaných o sobě, je velká. Všechny jsou proti spravedlnosti, kterou těžce porušují, a obyčejně také proti lásce, což je okolnost nemálo přitěžující. Tím ovšem nechceme říci, že každý konkrétní hřích slovy proti spravedlnosti je hřích těžký, protože tíže těchto hříchů v jednotlivých případech odpovídá velikosti škody, která byla někomu způsobena. Mnoho okolností musíme mít na zřeteli při posuzování tíže pomluvy nebo nactiutrhaní. Záleží na tom, pokud bylo někomu ublíženo na cti a pověsti, zda před mnoha lidmi byl pomluven, či pouze před jedním člověkem. Záleží také na osobě, která byla očerněna, ale také na osobě pomlouvající, protože něco jiného je, vede-li takovéto řeči mluvka, jehož nikdo nebere vážně, a mluví-li člověk, jehož autorita má jistou váhu. Všechny tyto okolnosti vzaty spolu ukážou, zda poškození cti a dobrého jména, způsobené nespravedlivou řečí, má ráz těžkého hřichu, či jde-li jen o případ lehký. Člověk, jemuž záleží na mravní výši, nesmí brát nikdy na lehkou váhu tyto hřichy, neboť napravit škody, jimi způsobené, je právě tak těžké, jak snadné je se jich dopustit. —

Nesmíme tedy nikdy promluvit o chybách bližního? To nechceme říci. Jsou jistě případy, kdy mluvit o chybách bližních není hřích; ano, jsou případy, kdy nemluvit by bylo hřichem.

Předně je třeba rozlišovat chyby a nedostatky veřejné a hřichy tajné. Vyjevit veřejné chyby a zločiny, které se nedají skrývat, takže vědění o nich se stane pozvolna majetkem všech, není sice proti spravedlnosti, může však být proti lásce. A proto mluvit i o veřejných chybách bližních bez jakéhokoliv důvodu z pouhé povídavosti, je vždy alespoň nedokonalostí, která nepřinese nic dobrého. Nehřeší-li člověk v těchto případech proti spravedlnosti, protože věc, kterou vykládá, se stala veřejnou, a proto ten, o němž mluví, ztratil právo na dobrou pověst po té stránce, hřeší obyčejně proti lásce. Ten, o němž se mluví a jemuž se neškodí na dobré pověsti, kterou nemá, by byl jistě nerad, kdyby slyšel takové řeči o sobě. Proto psal sv. Pavel, že láska přikrývá množství hříchů⁶⁷.

⁶⁷ To platí i o šíření různých třebas i pravdivých zločinů v novinách a časopisech. Snáze možno líčit fakta bez udání osoby než vystavit osobu soudu celé řady čtenářů. Je zcela samozřejmé, že není dovoleno cestou tisku šířit taková fakta o osobách nebo společnostech, která jsou nepravdivá nebo nedokázaná. Tajné zločiny a chyby jen tehdy by mohly být tiskem vyneseny na veřejnost, kdyby toho žádalo veřejné blaho státu. Odpovědnost redaktorů veřejného tisku je po této stránce velká a je třeba značné obezřetnosti, nemá-li být poškozena čest bližního. Těžko se napravují chyby, spáchané touto cestou.

Mluvit jak o veřejných chybách, tak o tajných z náležitého důvodu není nikdy hříchem; někdy je dokonce povinností. Důvod musí být menší nebo větší podle toho, oč jde. Jistě netřeba velkého důvodu k tomu, aby někdo mluvil o chybách veřejných. Podobně netřeba velkého důvodu tehdy, jde-li o běžné chyby, jimiž nebude bližnímu vážně ublíženo. Čím větší je nebezpečí poškození pověsti bližního vyjevením jeho špatného činu, tím vážnější musí být důvod. Ale vždycky je nutné míti úmysl neškodit mu, nýbrž spíše prospět, ať přímo jemu nebo někomu jinému.

Důvody, které ospravedlňují vyjevení nedostatků bližního, mohou být různé. Může to být předně veřejné blaho společnosti. Tak na příklad je dovoleno poukázat na nedostatky a chyby kandidáta úřadu, o který se uchází, jestliže je jisto, že by na tomto místě neprospěl veřejnému blahu, nýbrž spíše uškodil. Může to být také dobro chybujiícího, které je dostatečným důvodem k oznámení jeho tajného činu těm, z jejichž strany lze očekávat jeho napravení. Ale právě tak i prospěch toho, jenž mluví o chybách druhého, může být někdy dostatečným důvodem k mluvení.

Nelze na příklad vinit z pomluvy toho, kdo vypravuje svému příteli nebo rádci o křivdách, jež se mu staly, aby u něho našel útěchu, radu nebo ospravedlnění, jestliže jeho řeč zůstává jinak v mezích spravedlnosti a lásky. A konečně i dobro třetího je vážným důvodem, pro který je mnohdy třeba vyjevit chyby bližního, aby na příklad stykem s hříšníkem nevzal úhonu nevinný.

Jako každá skutečná škoda má být napravena a to, co bylo nespravedlivě odcizeno, má být vráceno, *nahrazeno*, tak také škoda, způsobená hříchy jazyka, volá po nápravě. Těžko vracet odcizenou čest a napravovat pověst, jednou zničenou. Snad u jednoho bude vrácena. Bude však napravena u všech, u nichž byla poškozena? Hříchy jazyka proti spravedlnosti mají tu vlastnost, že z jejich účinků vždy něco zůstane. Proto je třeba tím větší opatrnosti, čím obtížnější je náprava způsobené škody.

Nebezpečné jsou hříchy jazyka, protože nedohledné bývají jejich škody. „Jazyk je sice malý úd“, psal sv. Jakub křesťanům, „ale mnohými věcmi se honosí. Hle, jak malý oheň jak velký les zapálí! Tak i jazyk jest ohněm; souhrnem nepravostí stává se mezi našimi údy jazyk, jenž poskvřňuje celé tělo a zapaluje běh života a jest zapalován od pekla. Neboť každá přirozenost zvířat a ptáků i plazů a zvěře vodní se zkrocuje a zkrotila se přirozeností lidskou; jazyka však žádný člověk nemůže zkrotiti; jest on zlem nepokojným, pln jedu smrtivého. Jím velebíme Pána a Otce, a jím zlořečíme lidem, stvořeným podle obrazu Božího. Z týchž úst vychází dobrořečení i zlořečení.“ (III. 5—10.)

Co k tomu dodat? — Nic, než slova téhož apoštola: „Budiž každý člověk rychlý k slyšení, ale zdlouhavý k mluvení.“ (I. 19.) Tím se nejspíše uchrání mnoha hříchů jazyka proti spravedlnosti.

VII. CTNOSTI PŘIDRUŽENÉ SPRAVEDLNOSTI

Ke spravedlnosti se druží celá řada ctností, které se v něčem shodují se spravedlností jako s ctností základní, v něčem však nedosahují její dokonalosti. Řekli jsme na počátku tohoto pojednání, že spravedlnost řídí člověka v těch věcech, které mají vztah k druhému. V tom smyslu všechny ctnosti, které mají vztah k druhému, mohli bychom přidružit ke spravedlnosti. Vlastní ráz spravedlnosti však spočívá v tom, že usiluje o vyrovnání, a to tím, že dává každému, co mu podle práva náleží. To je spravedlnost v plném významu slova; jejím znakem je rovnost mezi přijal a dal. A toto úsilí o vyrovnání je povinností, neboť ten, kdo přijal, je povinen dáti, a to tolik, kolik přijal. Zásada náhrady, tak podstatné v pojmu spravedlnosti, vychází právě odtud.

Jsou však případy, kdy povinnost nutí dávat, nahrazovat, třebaže není možno dosáhnout plného vyrovnání. A jsou také případy, kdy povinnost dávat neplyne ze spravedlnosti, nýbrž jen z jisté morální nutnosti, aby byla zachována čest ctnostného života. V prvním případě to je nábožnost, příbuzenská láska, poslušnost a vděčnost, kterými dáváme Bohu, rodičům a představeným, co jim po právu náleží. Nemůžeme jim však dát tolik, kolik si zasluhují, a proto nenastává úplné vyrovnání, vlastní ctnosti spravedlnosti. V druhém případě zase pravdomluvnost, vlídnost, štedrost a podobné ctnosti, které se sice shodují se spravedlností vzhledem k tomu, že se jimi řídí vztah jednoho k druhému, ale neuplatňuje se v nich otázka povinnosti, podstatná u spravedlnosti⁶⁸.

1. POVAHA A ÚKONY CTNOSTI NÁBOŽNOSTI

Nejdůležitější z těchto ctností je nábožnost. Je to ctnost, řídící poměr člověka k Bohu. Vědomí Boha, nejvyšší bytosti, tvůrce vesmíru, a člověka v něm, vede nutně k otázce poměru rozumného tvora k jeho Tvůrci. V té chvíli, kdy člověk pozná, že vše, co je a co má, má od Boha, vzniká v jeho duši vědomí povinnosti podat za velký dar života náležitou náhradu. To je požadavek

⁶⁸ II. II. ot. 80, čl. 1.

spravedlnosti, která chce vytvářet rovnost mezi přijal a dal. Zároveň však člověk poznává, že nikdy nebude moci dát Bohu tolik, kolik si zaslouhuje, takže jeho spravedlnost vůči němu nebude nikdy naplněna v celém rozsahu, a vyrovnání nebude nikdy úplné. A proto pomocí ctnosti nábožnosti a jejich úkonů podává člověk Bohu tolik, kolik může, i když je si plně vědom nedostatečnosti své náhrady za dary Boží. Tak se nám jeví nábožnost jako spravedlnost vůči Bohu a všechny podstatné rysy spravedlnosti nalzáme v úkonech nábožnosti. Velebnost Boží je cílem této ctnosti a její právo na poctu vyvolává v člověku vědomí povinnosti poctu Bohu vzdávat. Spravedlivé právo u jednoho je východiskem skutečné povinnosti u druhého. Člověk pak činí zadost své povinnosti vůči Bohu úkony nábožnosti, která je praktickým vyjádřením spravedlnosti vůči němu. Nábožností dává člověk nedokonale a neúplně Bohu, co mu podle práva náleží, tak jako spravedlností dává dokonale a úplně člověku, na co má skutečné právo.

Pojem ctnosti nábožnosti je značně široký a její pole působnosti zaujímá téměř všechny vztahy člověka k Bohu. Otázka nábožnosti a náboženství vůbec je nejen otázkou mravouky, nýbrž i historie, filosofie a ethnologie. Náboženství je tak přirozené člověku, jak přirozené je pro něho uznání povinné úcty tomu, od něhož ví, že má vše, co nazývá svým. Přirozený rozum diktuje člověku vzdávat poctu Bohu, jehož uznává svým pánem. Tato pocta Bohu patří, má na ni plné právo, a proto člověk cítí v hloubi duše povinnost mu ji dávat. Jestliže pak mu ji upírá nebo ji zanedbává, pocituje nutně, že se dopouští bezpráví. Ve smyslu tohoto pohledu na vztah rozumového tvora k jeho Tvůrci pravíme, že nábožnost je mravní ctnost, která naklání člověka k tomu, aby vzdával Bohu jakožto svrchovanému Pánu povinnou poctu. Cílem této ctnosti je Bůh; k němu se jako k vlastnímu poslednímu cíli vztahují všechny úkony povinné bohopocty, které pořádá nábožnost. Bohopocta neboli kult vnější i vnitřní je pak předmětem nábožnosti. A rozličnými úkony bohopocty, jako je klanění, modlitba, oběti, se snaží člověk dosíci alespoň nedokonalého vyrovnání mezi požadavkem Božího nároku a svou vlastní povinností vůči Bohu.

Tím se liší nábožnost od božských ctností, jejichž vlastním předmětem je sám Bůh. Božské ctnosti nestavějí na spravedlnosti, i když víme, že člověk má věřit, doufat a milovat. Božské ctnosti jsou vyššího řádu a jejich bezprostředním předmětem je Bůh, s nímž spojují rozum a vůli člověka. Proto božské ctnosti se rozvíjejí podstatně v oblasti rozumu a vůle, jejichž činnost je pozvedána do řádu nadpřirozeného. Nejde tu o pořádání určité látky podle spravedlivých zásad a poměrnosti, která je mezi právem jednoho a povinností druhého. Nábožnost uvažuje o velikosti Boží

Velebnosti, která je sama sebou právem na čest, a o povinnosti člověka zařadit se podle požadavků práva Božího. Božské ctnosti nejdou touto cestou k Bohu; jejich cesta je samovolný a přímý vzlet rozumu a vůle, které předchází a doprovází milost. Proto božské ctnosti jsou především otázkou života duše a nikoliv otázkou povinnosti, jejímž vykonáním je třeba naplnit spravedlnost⁶⁹.

Nábožnost je tedy mravní ctnost, a to nejvyšší ze všech; její místo přichází ihned po ctnostech božských. To proto, že celou svou podstatou je mnohem blíže Bohu, zabývá se mnohem více Bohem a vede mnohem lépe k němu než všechny ostatní mravní ctnosti, neboť svými úkony, zařízenými přímo k úctě Boží, se dotýká samého Boha. V této své činnosti vychází nábožnost ze tří předpokladů, nebo, řekněme, z trojí zkušenosti. Předně je to poznání naprosté závislosti na Bohu. Odtud vzniká ve vědomí hluboký pocit vlastní nemohoucnosti a nicoty, neboť tvůr je pouze to, čím jej chce mít Bůh, a pouze potud, pokud jej chce mít Bůh. Druhá zkušenost, která ostatně souvisí s první, je zkušenost hříchu a viny. Čím je v člověku hlubší přesvědčení velikosti a svatosti Boží, tím více bude vidět, jak hrozný je sebemenší hřích, kterým je Bůh urážen a duše poskvřňována. A odtud vychází třetí zkušenost, totiž snaha získat milost a odpuštění od Boha, jakož i sílu žít důstojně podle určení, které má člověk, Boží tvůr, od svého Tvůrce. Člověk, jenž ví, že Bůh ve své ochotě pomoci hříšnému lidstvu obětoval svého jediného Syna na potupném dřevě kříže, sklání se v pokoře před svým Bohem, přijímá radostně podávanou ruku a hledá cesty, jimiž by své vztahy úcty, lásky a vděčnosti k Bohu vyjádřil. Ctnost nábožnosti je vedoucí na této cestě.

Pomocníci nábožnosti je pak úcta k Bohu. Bez této úcty je nábožnost nemyslitelná. Ano, můžeme říci, že stupeň úcty k Bohu bude určovat stupeň nábožnosti. Úcta však předpokládá poznání nesmírné Boží Velebnosti. A tak poznání Boha rozumem a vírou stojí na prahu nábožnosti. Bez úcty není nábožnosti a bez hlubokého poznání Boha není hluboké úcty. Vztahy člověka k Bohu jsou po nejedné stránce obdobné s jeho vztahy k lidem. Jen k tomu člověku možno mít úctu, o jehož vnitřní velikosti jsme přesvědčeni. Tak i poznání Boha plodí úctu k jeho Velebnosti a úcta

⁶⁹ II. II. ot. 81, čl. 5.: „Nábožnost přináší Bohu povinné uctívání . . . Ne že by úkony, jimiž se Bůh ctí, se týkaly samého Boha, jako když věříme v Boha, vírou se dotýkáme Boha. Přináší se však Bohu povinná úcta, pokud se nějaké skutky, jimiž je Bůh uctíván, dějí ke cti Boží . . . Z toho je zjevné, že Bůh nemá vztah ke ctnosti nábožnosti jako předmět nebo látka, nýbrž jako cíl.“ — Cf A. Gardeil, *La vie chrétienne*, Paris, 1935, kapitola *L'éducation par la vertu de religion*.

se projeví vnitřními a vnějšími skutky nábožnosti⁷⁰. Je to úcta k Bohu, která vrhá člověka na kolena, učí ho spínat ruce k modlitbě. Bude-li živá a uvědomělá, budou i skutky nábožnosti vroucí, plné vědomí vznešenosti toho, jemuž jsou podávány. Jen z nedostatku hluboké úcty k Bohu pochází veškerá nedbalost v poměru člověka k Bohu.

Vlastním předmětem ctnosti nábožnosti je bohopocta. Člověk je tvor složitý. Není ani pouhým duchem, ale není také pouhým tělem. Proto i v jeho vztahu k Bohu musí být patrný tento dualismus ducha a hmoty. Upřílišený spiritualismus zamítá jakékoliv vnější projevy nábožnosti a chce, aby člověk šel k Bohu jen svým duchem. Odvolávají se na slova Páně u sv. Jana: „Bůh je duch a ti, kteří se mu klanějí, v duchu a v pravdě se mu mají klaněti“ (IV. 24.). Zapomínají však, že Kristus tu mluví proti přílišnému zmaterialisování bohopocty u Samaritánů a že sám se účastnil vnějších projevů nábožnosti jak ve chrámě, tak v synagogách, čímž podal praktický důkaz jejich oprávněnosti. Zajisté, Bůh nepotřebuje vnějších projevů vnitřního citu nábožnosti, ale potřebuje jich člověk. Vyřazení vnějších obřadů ze vztahu člověka k Bohu znamená naprosté nepochopení lidské psychologie. Nic tak dokonale neodpovídá povaze člověka v jeho poměru k Bohu jako vnější úkon, obřad, kterým vyjadřuje city svého nitra a pozvedá se k Bohu. Sepjaté ruce, znamení kříže, klečící kolena, hlasitý zpěv jsou symboly vnitřní úcty a podrobenosti, prosby a chvály, které člověk podává svému Bohu. Zvláště pak když to je kolektivní výraz nábožnosti, kterým jde celá obec věřících k Bohu, je třeba těchto znamení neboli vnějších úkonů, jimiž probleskuje úcta lidu k Bohu. Je sice pravda, že duše může jít k Bohu a spojovat se s ním i bez pomoci těchto vnějších úkonů, a je také pravda, že vnitřní cit duše je důležitější než vnější symbol, ale stejně je pravda, že vnější úkony, označované jako obřady, dovedou svou povahou povzbuzovat mysl člověka v jeho úsilí o dosažení Boha, a proto nejsou zbytečné, tím méně škodlivé. Jejich hojně použití v katolické liturgii předpokládá tisíciletou zkušenost vzhledem k náboženskému snažení a úplné pochopení povahy lidské duše, připoutané k tělu a závislé v mnohém ohledu na tělo. Každý vnější úkon v náboženství, každý obřad je symbolem vnitřního citu duše, a právě zde je jeho smysl a cena. V tom smyslu psal už sv. Augustin: „Viditelná oběť jest tajemstvím, to jest posvátným znamením neviditelné oběti“.⁷¹

Z toho ovšem plyne, že jen tehdy má vnější znamení smysl a

⁷⁰ Tillmann, *Der Meister ruft. Eine Leienmoral.* Düsseldorf, 1937, str. 99 n.

⁷¹ *De civitate Dei*, lib. X. cap. 5. — Cf. II. II. ot. 81, čl. 7.

skutečné oprávnění, když je výrazem smýšlení a citu duše. Jinak znamená bez obsahu to je, a znamená bez obsahu je skutečně cosi obłudného a člověka nedůstojného. V tom případě, a to jenom v tom případě, můžeme mluvit o náboženském formalismu a třebas i o farizejském přetvařování, když mezi skutečným smýšlením nitra a jeho vnějším výrazem je vlastně rozpor, a proto onen úkon je praktickou lží. Lež je vždycky čímsi nepřirozeným a člověka nedůstojným.

Nábožnost se projevuje různými skutky, které mohou být buď vnitřní nebo vnější. Toto rozdělení není ovšem dokonalé, protože si všímá převládajícího prvku v těchto úkonech. Vnitřní skutky nábožnosti, jako zbožnost a modlitba, nejsou vždy tak vnitřní, aby v nich nebylo nic viditelného, a vnější skutky nábožnosti, jako klanění, svěcení svátků, přinášení obětí a přijímání svátostí, sliby a přísahy, nejsou a nesmějí být tak vnější, aby v nich nebylo účastněno nitro člověka. O těchto úkonech nábožnosti je třeba pojednat jednotlivě. Použijeme k tomu hlavně myšlenek sv. Tomáše, uložených v II. II. ot. 82—91.

a) Zbožnost

Jako první úkon nábožnosti označuje sv. Tomáš zbožnost⁷². Je to úkon vůle, kterým člověk dává ochotně jak sebe, tak vše, co nazývá svým, službě Boží. Chápeme-li zbožnost jako určitý stav, pak je ovšem totožná s nábožností. Chápeme-li ji však jako úkon, jehož cíl je totožný s cílem nábožnosti, pak se nám jeví zbožnost jako vnitřní skutek nábožnosti. Zbožnost dává sebe a dává své. Je to radostná ochota, která staví člověka v každém okamžiku vůči Bohu v postoj oddaného služebníka. Ano, řekněme ještě více: působí v duši onen radostný pocit, který nutí člověka volat k Bohu Otce.

Příčinou zbožnosti je předně Bůh, jenž vnuká duši ony svate city a myšlenky, které tak sblížují duši s Bohem. Se strany člověka je to pak zvláště rozjímání o vlastnostech Božích, jež vyvolává v duši city hluboké zbožnosti. „To, co se týká Božství,“ praví sv. Tomáš, „samo o sobě nejvíce vzbuzuje oblibu a následkem toho i zbožnost, protože Bůh je nade vše milý“⁷³. Stejně napomáhá ke zbožnosti pohled na lásku Boží, jak se projevila v tajemství vtělení, neboť, jak se praví v prefaci, „abychom, když vidi-

⁷² II. II. ot. 82. — Poněvadž v češtině zaměňujeme obyčejně slova zbožnost a nábožnost, necítíme snadno rozdíl. Latinské *regilio-nábožnost* a *devotio-zbožnost* dávají ihned tušit jejich odlišný význam. Nábožnost je ctnost, zběhlost (*habitus*), zbožnost pak je úkon nábožnosti.

⁷³ II. II. ot. 83, čl. 3. k 2.

telně Boha poznáváme, skrze něj byli strženi k lásce neviditelných věcí“. Rozjímání o vlastnostech Božích rozohňuje duši, a duše zapálená poznáním velikosti Boží je ochotná k službě.

Zbožnost pak působí v duši hlubokou vnitřní radost, která je tím mohutnější, čím hlouběji sahají její kořeny, a tím více se prohlubuje, čím více se raduje v Bohu. Je ovšem mnohdy zakalena tato radost jakýmsi pláštěm smutku, když člověk uvažuje o tom, že je tak vzdálen od Boha, jehož tolik miluje. Pak si zpívá s žalmistou: „Žíznila duše po Bohu živém, kdy mohu přijít se ukázat před Boží tvář? Mé slzy mi chlebem jsou za dne i za noci...“ (Ž. 41.) Jsou to však slzy, za nimiž se skrývá vnitřní radost ze služby Boží. Jsou-li pak přece jen trpké, to proto, že vzdálen je Pán.

Nejednou přivádí zbožnost také citové útěchy, které dává Bůh duši jako odměnu za její ochotnou vůli. Tyto útěchy nejsou sice podstatné v duchovním úsilí člověka, ale netřeba jimi pohrdat. Jsou nejednou pro duši pobídkou, aby se snažila ještě výše. Tak zbožnost ovlivňuje nakonec i mnohé jiné úkony ctností, činí je snadnými, neboť tam, kde je ochota dát Bohu vše, bude snadný úkon kterékoliv ctnosti.

b) *Modlitba*

Nejběžnější úkon nábožnosti je modlitba. Křesťanská tradice ji chápala vždy jako pozvednutí mysli k Bohu. V modlitbě máme nejpřirozenější a nejprostší výraz vztahu člověka tvora k Bohu Tvůrci a dítěte Božího k nebeskému Otci. Proto se díváme na modlitbu jako na rozmluvu tvora s Tvůrcem a milujícího i milovaného dítěte s milovaným a milujícím nebeským Otcem. Je-li nám mnohdy modlitba představována jinak, bývá to představa neúplná. Tak na příklad praví-li se, že modlitba je prosba, kterou žádáme od Boha potřebných věcí, je tím vyjádřena jen jedna stránka modlitby. Úkol modlitby by nebyl vyplněn pouhou prosbou. Prosba je pouze část modlitby, která se nesmí omezit jen na prosbu. Modlitba musí také chválit, děkovat, usmiřovat. Vše, co může být předmětem rozmluvy poddaného se svrchovaným Pánem a pokorného dítěte s milujícím Otcem, může být také předmětem modlitby. Není pochyby, že modlitba předpokládá živou víru a vroucí lásku a právě tak naději, že bude vyslyšena. Můžeme také tvrdit, že míra božských ctností v duši bude také mírou modlitby. Proto modlitba souvisí s celkovým stavem duše a jejím poměrem k Bohu, dobrotivému Otci. Ostatně i tu máme analogii s řádem přirozeným. Jen to dítě bude rádo rozmlouvat se svým otcem, které k němu bude mít vroucí poměr.

Modlitba je tepem srdce náboženského života, a proto závisí na jeho zdraví a síle. Chabý náboženský život se bude projevovat jen chabou modlitbou. Je-li mezi věřící duši a Bohem hluboká propast, nebude mít její modlitba onu vroucnost, bezprostřednost a dětinnou intimnost, jakou můžeme pozorovat u světců. A přece je modlitba tak důležitá v náboženském životě člověka. Právě modlitba duši pozvedá nad pozemskou všednost a přivádí ji ve značně blízký styk s jejím Původcem. Jen pomocí modlitby možno dospět k Bohu a spojit se s ním rozumem a vůlí. Jen v modlitbě nalezneme duše prostředek k získání všech milostí, bez nichž nemůže vpřed. Zajisté, nechceme prosebnou modlitbou vnučovat nový řád Boží prozřetelnosti, nechceme měnit odvěké úradky jeho moudrosti. Modlitbou si chceme zasloužit jen to, co nám Bůh od věčnosti určil dát na naše modlitby⁷⁴. Víme, že Bůh nepotřebuje, abychom mu mluvili o svých nedostatcích a prosili ho o pomoc. Nic není skryto před jeho vševidoucím okem. Ale my potřebujeme si uvědomovat svou bídu a nutnost uchýlit se k němu s prosbou o pomoc. Modlitbou si stále připomínáme, kde je pramen našeho nadpřirozeného života. Proto Kristus zdůrazňoval, že je třeba stále se modliti a nikdy neustávat, (Lk. XVIII. 1.) neboť stále jsme si vědomi své nedostatečnosti a stále potřebujeme Boží pomoci. Modlitba má nás dostat do nejtěsnějšího spojení s Bohem, neboť „kdykoliv modlitbami vzýváme Boha, jsme s odhalenou myslí v jeho přítomnosti“, jak pravil mystik Diviš. A to platí i o modlitbě prosebné, neboť, jak praví sv. Tomáš, máme se modlit především o to, abychom dosáhli spojení s Bohem⁷⁵.

Podle způsobu, jakým se modlíme, rozlišujeme modlitbu především na *ústní* a *niternou*, pak na *soukromou* a *liturgickou*.

Není pochyby, že je třeba všech těchto druhů modlitby. Vnitřní modlitba může být bez ústní, ústní však se neobejde bez vnitřní. Slovo pronesené ústy musí býti oduševněno, nemá-li být pouhým zvukem. Je třeba modlitby ústní zvláště tomu, kdo cítí nutnost slyšet se jaksí sám. Je třeba však ústní modlitby zvláště tehdy, když jde o modlitbu společnou. Ostatně i zde platí, co jsme řekli o vnějších projevech ctnosti nábožnosti, že totiž všechny mohutnosti člověka mají být dány do služby Boží, tedy i jazyk a hlas.

Jestliže člověk se modlí sám jako soukromá osoba, nepotřebuje

⁷⁴ „Nemodlíme se proto, abychom změnili božské ustanovení, nýbrž abychom dosáhli toho, co Bůh ustanovil, že se má uskutečnit skrze modlitby svatých, aby totiž lidé „prosíce zasloužili si dostati to, co před věky jim ustanovil dáti všemohoucí Bůh“, jak praví Řehoř v knize Dialogů. II. II. ot. 83, čl. 2.

⁷⁵ Tamtéž, čl. 1. k 2.

nutně slyšitelných slov. Bůh rozumí i mluvě duše. Slovo však může napomáhat k tomu, aby v duši vzplanul oheň zbožnosti. Jestliže je ústní modlitba proniknuta duchem, je jistě chvalitebná a všechny výtky formalismu jsou zcela nespravedlivé. Ovšem, modlitba ústní bez niterné by byla takovýmto formalismem, nikoliv však modlitba, která je proniknuta myšlenkou na Boha. V ladném spojení myšlenky a citu duše se slovem, proneseným ústy, a třeba i pohybem, jak tomu má být zvláště při liturgické modlitbě, uplatňuje se celý člověk ve svém vztahu k Bohu.

Ostatně je však třeba zdůraznit, že jde-li o modlitbu soukromou, „potud jest užívati slov a takových znamení, pokud to prospívá vnitřnímu povzbuzení mysli“, jak praví sv. Tomáš. „Jestliže však je tím mysl rozptylována nebo jakkoliv jí to překáží, má to přestat, což zvláště bývá u těch, jejichž mysl bez takových znamení je dostatečně připravena ke zbožnosti“⁷⁶. To je jediné správné vhléd do psychologie modlitby. Různost povah jednotlivců je východiskem jejich různého postoje k ústní modlitbě. Kdežto jeden potřebuje slov, stačí druhému upřený pohled lásky na Boha. Není jistě třeba a ani by to nebylo rozumné nutit se k modlitbě ústní, nejde-li o modlitbu společnou nebo tu, která je naší stavovskou povinností, když duše cítí, jak je přitahována k Bohu cestou zcela niternou. Vždyť ostatně každá soukromá modlitba má dospět nakonec tak daleko, že nepotřebuje naučených slov, protože rozmlouvá s Bohem od srdce k srdci jako dítě se svým Otcem.

Jde-li o modlitbu ústní, je třeba, aby byla přednášena Bohu *slovy* hlasitými nebo tichými. Tato slova pak jsou proniknuta *úmyslem* modliti se, to jest Boha chválit nebo mu děkovat, jej prosit nebo usmiřovat. Bez tohoto úmyslu i nejkrásnější modlitba by byla jen umělou recitací, ale nikoliv pozdvižením mysli k Bohu. Zvláště pak je nutné, aby byla při modlitbě *náležitá pozornost*, to jest, aby mysl modlíčího se byla spojena se slovy, která ústa pronášejí. Sebranost mysli při modlitbě neboli pozornost je nejpodstatnější podmínkou dobré modlitby. Můžeme říci, že pozornost je duší modlitby. Není-li souladu mezi slovy modlitby a myšlenkami modlíčího se, je to modlitba bez duše, modlitba mrtvá. A její plody bývají rovněž plody mrtvé.

Těžko je udržet mysl upřenou na předmět modlitby, neboť těkavost lidská a nestálost je velká a nejednou ztrácí člověk sebranost mysli a jen s námahou ji získává zpět. Zatoulá-li se pak jeho mysl a běží po cestách, jež nejsou shodné s cestami modlitby, nezbyvá než s trpělivostí vždy novou a vytrvalou ji vracet tam, odkud vyšla, na místo, které jí nyní patří. Jestliže tato těkavost a

⁷⁶ Tamtéž, čl. 12.

roztržitost mysli není zaviněná, jestliže není chtěná, zůstává nedotčena cena modlitby následkem prvotní sebranosti a úmyslu dříve vzbuzeného, který svou silou trvá dále, dokud nebyl výslovně odvolán, a činí modlitbu dobrou a záslužnou přes všechny nedobrovolné roztržitosti⁷⁷.

Naše modlitba se vznáší především k Bohu, původci a prameni všeho dobra přirozeného i nadpřirozeného. Bůh však chce, abychom užívali k dosažení jeho dober i přimlavy andělů a svatých. Jsme si vědomi, že svatí byli lidé jako my, ale dokonalým užíváním svěřené milosti získali si u Boha množství zásluh, takže dnes jako věrní přátelé Boží mohou se přimlouvat za nás. Jestliže člověk bývá ochoten vyslyšet své přátele a udělovat různé projevy své blahovůle na jejich žádost, není Bůh ve své lásce méně ochotný slyšet přimlavy svatých. Utíkáme-li se k svatým o pomoc, prosíme přátele Boží, aby nás svou přimluvou doprovázeli před trůn Boží velebnosti, kde toužíme dosáhnout vyslyšení svých proseb. Nemodlíme se však k duším v očištcích, které spíše potřebují naši přimlavy, než aby se přimlouvaly za nás⁷⁸.

Modlitba je prostředek k dosažení Boha a v něm věčné spásy. A proto prvním a hlavním *předmětem* modlitby musí být Bůh. Zajisté, můžeme prosit o mnohá a různá dobra nadpřirozená i přirozená, můžeme prosit Boha i o dobra časná, ale vždy jen potud, pokud jsou prostředkem na cestě k věčnosti nebo pokud mohou druhému přispět v jeho vztazích k Bohu. Nejkrásněji vyjádřil všechny lidské prosby sám Kristus v modlitbě, které nás naučil. V Otčenáši, v němž mluví dítě se svým nebeským Otcem, prosí především o to, aby Bůh byl oslaven, neboť sláva Boží je cílem veškeré činnosti Boží i lidské. K dosažení tohoto cíle je třeba, aby přišlo království Boží, aby se všude uplatnila Boží vůle. I chleba jak pozemského, tak nebeského potřebuje člověk, má-li spolupracovat s Bohem v budování Kristova království. A poněvadž ďábel-

⁷⁷ Moralisté vesměs uznávají, že s modlitbou jsou slučitelné různé vnější úkony, které nevyčerpávají úplně pozornosti člověka. Je možno se proto při modlitbě procházet, pohlížet na pole, lesy a hory, nebo konat různé tělesné práce. Podobně může varhaník během pobožnosti hledat si noty, připravovat si varhany a podobně, protože tím slouží celku věřícího lidu a jeho roztržitost má dostatečný důvod. Ostatně kněžím jsou předepsány modlitby i při oblékání k oltáři. Cf. Merkelbach, c. d. II. n. 668.

⁷⁸ Jsou sice někteří theologové, kteří učí, že duše v očištcích se mohou za nás přimlouvat, důkazů k tomuto tvrzení však nemají. Sv. Tomáš praví jasně a důvodně: „Ti, kteří jsou v očištcích, dosud nepožívají vidění Slova, aby mohli poznávat to, co myslíme nebo mluvíme. A proto nežádáme jejich přimlavy modlitbou.“ II. II. ot. 83, čl. 4. k 3. — A dále: „Ti, kteří jsou v očištcích, třebaže jsou nad nás pro nemožnost hřešiti, jsou však nižší co do trestů, které trpí. A podle toho nejsou ve stavu modlitby (přimlavy), nýbrž spíše aby byly modlitby za ně.“ Tamtéž čl. 11. k 3.

ské pokušení a hřích jsou největší překážkou pro člověka, toužící pomocí hodnot pozemských dosáhnout nekonečného Boha, proto se modlí, aby byl chráněn v pokušeních a zbaven všeho zlého, především hříchu. Tak v modlitbě Otčenáše prosíme opravdu o všechno, oč můžeme prosit: o slávu Boží i o své vlastní posvěcení, o dobra věčná i časná, neboť i o ta můžeme prosit, pokud nám mohou být nápomocná v úsilí o dosažení Boha a o rozšíření Kristova království na tomto světě. —

Otázka modlitby je otázka spravedlnosti člověka vůči Bohu. Člověk je tvor a Bůh je Tvůrce. Dílo má hlásat slávu umělce a tvor má chválit svého Tvůrce. To je věc povinnosti, od které není osvobození. Tak jako tvor nemůže být nestvořen, tak nemůže být zbaven povinnosti modlitbou oslavovat toho, jenž ho stvořil. Spravedlnost žádá, aby tvor modlitbou, která je výrazem nábožnosti, splácel svůj nesmírný dluh Tvůrci a dárci života. Bylo by zbytečné se ptát, jak mnoho je člověk povinen se modlit. Denně žije z dobroty Boží, proto denně má v modlitbě myslet na Boha. Modlitby ranní a modlitba večerní, modlitba před jídlem a po jídle jsou pro křesťana, který je si vědom daru života a daru udržování tohoto života, čímsi samozřejmým. Vidí v nich povinnost spravedlnosti, kterou oplácí alespoň nedokonale velké dary Boží.

Ostatně modlitba je také životem křesťanské duše. To znamená, že tam, kde není modlitby, není života, tam je duchovní smrt. Proto křesťan, který chce žít, se modlí, který chce intensivně žít, se modlí mnoho a vroucně.

c) Svěcení dne Páně

Stejně jako modlitba je otázkou spravedlnosti vůči Bohu také svěcení svátečního dne. Přírozený zákon žádá, aby byla vyhrazena určitá doba jen službě Boží. Tato doba, zasvěcená Bohu, je nejvhodnější k tomu, aby nejen člověk jako soukromá osoba, ale také lidstvo jako celek podávalo Bohu povinnou daň úcty. Den sváteční náleží Bohu, a proto člověk ustává od služebné práce a pozvedá mysl k věcem duchovním. Není národa, který by neznal tohoto zákona. Setkáme se s ním všude, i u nejprimitivnějších národů. Jeho forma bude různá, ale v podstatě to bude vždy týž zákon, který prikazuje věnovat určité dny jen Bohu a jeho službě. Jsou to pak hlavně tyto dny, kdy obec věřících jde společně v kolektivním výrazu ctnosti nábožnosti k svému Bohu. Člověk vždy cítil, že sváteční den je otázkou spravedlnosti a že je povinen věnovat alespoň část svého času Bohu, když většinu dní věnuje sobě.

Zákon věnovati uctívání Boha jisté dny a ustati tyto dny od práce patří mezi zákony přirozené⁷⁹. Určení této doby a způsob uctívání Boha v den sváteční stanoví zákon daný. Až do Krista u národa vyvoleného to byl zákon božský, který prikazoval svěcení soboty a určoval, jakým způsobem má být sobota svěcena. Tento zákon mosaický však, jakožto pouze ceremoniální, přestal být ve svých podrobnostech závazný příchodem Kristova království. Pravděpodobně ve III. přikázání Desatera je nařízeno také zasvětit Bohu každého týdne jeden den. Určení neděle jako dne svátečního nebo nadto ještě některých jiných dní, vymezení způsobu svěcení těchto dní jakož i způsobu, jakým je třeba ustát od práce, náleží zákonu církevnímu⁸⁰.

Podle dnešního zákonodárství církevního je katolík povinen vedle neděle světit tyto dny: Narození Páně 25. prosince, Obřezání Páně 1. ledna, Zjevení Páně 6. ledna, Nanebevstoupení Páně, svátek Božího těla, Neposkrvněného početí 8. prosince, Nanebevzetí Panny Marie 15. srpna, sv. Josefa 19. března (tam, kde byl tento svátek jako zasvěcený zaveden), svatých apoštolů Petra a Pavla 29. června a Všech svatých 1. listopadu. (Can. 1247.)

U nás patří mimo to mezi zasvěcené svátky na Moravě a na Slovensku svátek sv. Cyrila a Metoděje 5. července. Povinnosti katolíka v tyto dny vyjadřuje církevní zákoník takto: „V přikázané dny sváteční je třeba účastnit se mše svaté a zdržeti se služebných prací, soudních řízení, jakož i veřejného obchodu, trhů a jiných veřejných prodejí a kupů, leč by zákonné zvyky nebo zvláštní povolení připouštěly něco jiného.“ (Can. 1248.)

Zákon o svěcení svátečního dne zavazuje, a to pod těžkým hříchem, všechny katolíky, kteří dosáhli sedmého roku věku. Povinnosti, plynoucí z tohoto zákona jsou hlavně dvě: klid od některých prací a účast na mši svaté.

⁷⁹ Cf. II. II. ot. 122, čl. 4. k 1.: „Přikázání o svěcení soboty, slovně rozuměno, je částečně mravní, částečně však obřadní. Mravní totiž je v tom, aby člověk určil nějaký čas svého života na spojení s božským. Je totiž v člověku přirozený sklon k tomu, aby kterékoliv nutné věci byl určen nějaký čas, jako tělesnému občerstvení, spánku. — Pročež také duchovnímu občerstvení, kterým se duše občerstvuje v Bohu, člověk určuje nějaký čas, jak velí přirozený rozum. A tak spadá pod mravní přikázání (přirozeného práva) míti nějaký čas určený ke spojení s božským.“

⁸⁰ Izraelitům bylo řečeno: „Šest dní budeš pracovati a konati všechny práce své, sedmého dne však je sobota Hospodina, Boha tvého. Toho dne nebudeš konati žádné práce . . .“ Ex. XX. 9. — „Kdyby nebylo božským právem stanoveno, aby každého sedmého dne nastal klid od služebné práce ke cti Boží, pak konec konců by mohla Církev nařídit, aby na celém světě byl sváteční klid každého desátého nebo dvacátého dne, což se obecně nepřipouští.“ Prümmer, c. d. II. str. 386, pozn. 624.

1. SVÁTEČNÍ KLID, předepsaný zákonem Božím i církevním má dvojí účel: předně má člověku poskytnout nutný odpočinek a pak mu má dát možnost věnovat se Bohu více než ve dny, vyplněné stavovskými povinnostmi. Přílišné vypětí sil přivodilo by snadno nechuť a odpor k práci. Jak s hlediska čistě lidského, tak i s hlediska náboženského člověk má mít radost z práce. Zkušenost učí, že výkonnost je tím větší a výsledky práce jsou tím hodnotnější, čím bližší je poměr člověka k práci. Radost z práce podporuje značně naplnění povinnosti, i když to je povinnost těžká. Jen tehdy však bude mít člověk z práce radost, když k ní půjde vždy s novými silami, osvěžen zaslouženým odpočinkem. Nedělní klid je proto už s hlediska čistě přirozeného něčím naprosto nutným pro člověka: poskytuje mu odpočinek, potřebný k další práci.

Pro křesťana má však sváteční klid ještě jiný smysl: umožňuje mu splnit povinnosti, které má vůči Bohu. Věnuje-li člověk šest dní svým vlastním zájmům nebo zájmům společnosti, je jistě více než spravedlivé, aby alespoň jeden den věnoval Boží službě. Tím, že ustane od práce, nechce a nemá zahálet. Odpočine si, ano, ale přitom také najde čas k tomu, aby se věnoval Bohu a své duši. Sváteční klid není neplodný; naopak tím, že posiluje tělo odpočinkem a duši těsným stykem s Bohem, napomáhá více, než si kdo uvědomuje, k přesnému a dokonalému konání povinností celého pracovního týdne.

Sváteční klid podle katolické mravouky zakazuje všechny hrubé práce tělesné a pak různé úkony veřejného života, jako obchod, výroční a týdenní trhy, veřejné soudy a vykonávání úřední moci vůbec a podobné. Místní zvyky, jak tomu je často zvláště u všelijakých obchodních záležitostí, dovolují tyto úkony. Je-li na příklad ve venkovském městě zvykem, že lidé z vesnic konají své nákupy v neděli, kdy jedině mají příležitost dostat se do města, pak je dovoleno obchodníkům v ranních hodinách vykonávat své zaměstnání. Podobně tam, kde je zvykem, že na příklad prodeje nebo nájmy polí se konají v neděli, protože jiný den se lidé nesejdou, je možno podle tohoto zvyku jednat. Ostatně každá *skutečná nutnost* konat tu neb onu práci jak v zájmu osobním nebo zvláště v zájmu společnosti je dostatečnou omluvou a dává člověku právo pracovat v den sváteční. Potřeba stálého provozu na drahách a v některých podnicích, některé práce spojené s udržováním veřejného pořádku, nutné práce v domácnosti, které nemohou být vykonány předem nebo později, nebo práce potřebné při vykonávání náboženských úkonů, jak tomu bývá při různých slavnostech, poskytují člověku dostatečnou omluvu, pracuje-li i těžce v den sváteční.

Duševní práci není sváteční klid porušen. Proto četba, psaní, třeba i na stroji, malování, umělecké vyšívání a podobné úkony, při kterých je zaměstnán především duch, jsou práce duševní a nespádají pod zákaz prací v den sváteční. Naopak, takovéto duševní práce se spíše doporučují v den sváteční, aby člověk, zbaven jakékoliv práce, nepodléhal zhoubné lenosti, matce všech hříchů. Sváteční odpočinek nemá být příležitostí k hříchu, nýbrž ke službě Boží. Proto je třeba duševní práci zabránit lenosti, aby duch, zbavený povinnosti a práce, netěkal marně po věcech zakázaných.

2. ÚČAST NA MŠI SVATÉ předepsaná všem věřícím počínajíc sedmým rokem, je nejpodstatnější povinností, kterou má být vyplněna alespoň část svátečního klidu. Mše svatá je oběť Nového Zákona, při níž je Kristus jak obětním darem, tak také vlastním obětníkem v zastoupení kněze Církve. Oběť však byla za všech dob vrcholným výrazem ctnosti nábožnosti, která pořádá vztah jednotlivce a lidské společnosti k Bohu. Není proto divu, že Církev klade tak silný důraz na mši svatou a zavazuje pod těžkým hříchem všechny věřící účastnit se jí v den sváteční.

Je to především oběť, kterou má člověk podávat Bohu povinnou úctu. Proto oběť byla vždy chápána — i v dobách primitivních vztahů člověka k Bohu v různých formách přirozeného náboženství — jako nejpodstatnější výraz spravedlnosti člověka vůči Bohu. Nemůže-li člověk dát Bohu tolik, kolik si Bůh podle práva zaslouhuje, dává mu alespoň část nezměrného dluhu prostřednictvím oběti. Bere z věcí, které mu patří, ničí je, klade je na oltář, na němž mají shořet, aby tímto způsobem veřejně uznal a vyznal, že Bůh, jemuž podává tuto oběť, je svrchovaným Pánem všeho stvořeného. Tak se nám jeví oběť v jakékoliv formě jakožto vrcholný výraz nábožnosti, která pořádá vztahy člověka k Bohu. Poněvadž pak oběť bývá podávána hlavně lidskou společností jako společností, a to prostřednictvím kněží, prostředníků mezi Bohem a lidstvem, bývá oběť chápána v nejvlastnějším smyslu jako hlavní úkon vnější veřejné bohopocty, a to jako úkon nejslavnější, kterým lidstvo předstupuje před svého Boha, aby jej ctilo, chválilo, jemu děkovalo, jej usmířovalo a od něho si vyprošovalo potřebné milosti. Úkonem oběti vyjadřuje lidstvo nejdokonalejším způsobem Boží svrchovanost — neboť jen Bohu lze podávat oběti — ale také svou všestrannou závislost na něm. A právě z těchto důvodů je oběť nejdokonalejším projevem nábožnosti. Den sváteční jest pak nejvhodnější k tomu, aby společnost věřících s obětí rukou přistoupila k svému Bohu a v symbolu oběti mu podala sama sebe jako svrchovanému Pánu života a smrti každého tvora.

Novozákonní oběť, předobrazovaná a symbolisovaná všemi oběťmi Starého Zákona, je pouze jedna, oběť Kristova na Kalvarii. Tajemným způsobem je tato oběť prodloužena až na naše oltáře. Slovy „To činite na mou památku“ (Lk. XXI. 19.) dal Kristus moc apoštolům a jejich nástupcům, aby pokračovali v jeho oběti, kterou přinesl nebeskému Otci nekrvavě při poslední večeři, dříve, než mu ji podal krvavým způsobem na kříži. Mše svatá katolické Církve je stálým obnovováním poslední večeře a tajemným pokračováním oné krvavé oběti, kterou Kristus podal jednou a kterou zjednal smír mezi Bohem a hřešícím lidstvem. Nejlépe vyjádřil těsný vztah mezi obětí kalvarskou a obětí oltáře sněm tridentský, když pravil: „Tentýž obětní dar, tentýž je nyní obětující v zastoupení kněží, jenž sám sebe obětoval na kříži, jen ve způsobu obětování je rozdíl“⁸¹. Mše svatá je mystická oběť, při níž hlavním knězem a stejně i obětním darem je Kristus, Prostředník mezi Bohem a lidstvem. Je oběť Nového Zákona, jediná oběť, kterou podává vykoupené lidstvo, nerozlučně spojené se svou Hlavou Kristem, nebeskému Otci. Odtud ona úcta, kterou má Církev ke mši svaté, odtud také povinnost věřících účastnit se jí, a to aktivně v den sváteční.

Stále ještě málo je chápána aktivní účast věřících na mši svaté, oběti Nového Zákona. Velká část nedělních návštěvníků kostela bývá pouze diváky. Jsou přítomni mši svaté, ale neúčastní se jí. To jest nepodávají, jak by měli, tuto oběť Bohu spolu s knězem u oltáře a spolu s Kristem, hlavním obětníkem. A právě tak nejsou si vědomi, že oni sami mají být i obětním darem, tak jak je jím Kristus, naše Hlava. Kristus se neobětuje sám; obětuje se spolu s celým svým tajemným tělem. Vždyť oběť svou povahou je úkon celé obce věřících a za celou obec věřících. Je to svrchovaný výraz kolektivní zbožnosti. Být obětníkem spolu s Kristem a být i obětním darem, to jest podávat Bohu prostřednictvím mše svaté všechny své práce a námahy, radosti i bolesti, ano, sebe celého v naprosté odevzdanosti do vůle Boží. To jest základní myšlenka, která má vésti každého, kdo koná svou povinnost sváteční účasti na nejsvětější oběti⁸². K tomu pak má přistupovat ještě vědomí,

⁸¹ Sess. XXII. cap. 2. — Více o mši svaté jako oběti a o jejím vztahu k oběti na Kalvarii viz v mé Věrouce pro laiky, díl V. hl. 4. a v knížce Kristus, spása světa (Praha 1935), kap.: Nekonečná cesta mše svaté a její vztah ke kříži.

⁸² Jakákoliv forma soukromé, individuální modlitby při mši svaté, která je vrcholným výrazem zbožnosti kolektivní, je mi jakýsi protismysl. Jednota všech věřících s knězem u oltáře jak v podávání oběti, tak v přijímání, alespoň duchovním, z této oběti, je něco tak samozřejmého, že nechápu, jak se někdo může při mši svaté modlit růženec nebo konat jiné soukromé modlitby. Ukazatelem správného postoje při mši svaté musejí býtí slova Pia X.: Nemoďte se při mši svaté, nýbrž modlete se mši svatou.

že tuto oběť podáváme Bohu jménem celého vykoupeného lidstva jako symbol vděčnosti, prostředek neustálého smíru a záruku, že se nám dostane všech milostí potřebných na cestě k spáse.

Mešní oběť byla podávána Bohu v den sváteční od dob apoštolských. Pozvolna účast při ní se stala povinnou, a dnes ji předpisuje církevní zákoník pro všechny věřící. (Can. 1248.) Podle obecného přesvědčení zavazuje tento zákon pod těžkým hříchem a vztahuje se na celou mši svatou. Nesplní proto požadavek zákona, jestliže se kdo účastní jen části mše svaté. Poněvadž přípravná část od počátku mešních obřadů až po obětování, zvaná také mše katechumenů, netvoří podstatu mše svaté, nepokládá se vynechání této části za těžký přestupek zákona. Byl-li kdo účasten mše svaté od obětování do konce, vykonal svou povinnost, třebaže s jistou nedbalostí, která se pokládá za přestupek rázu lehkého. Úcta k Bohu, jemuž je tato nejsvětější oběť podávána, si však zasluhuje, aby věřící plnili svou povinnost účasti na mešní oběti ochotně a radostně a proto bez nedbalosti a bez zkracování. Vše, co člověk podává Bohu, má být dokonalé.

Světiti neděli účastí na mši svaté je zákon církevní. Jako ostatní zákony dané lidmi nezavazují ve svědomí, stanou-li se příliš těžkými⁸⁸, tak i věřící jsou samo sebou dispensováni od sváteční povinnosti mše svaté, mají-li opravdové důvody. Tyto důvody musejí být vážné, tak jako je vážný zákon, od jehož zachování mohou člověka sprostít. Obyčejně se uznávají tři druhy důvodů, omlouvající zanedbání sváteční povinnosti mše svaté, totiž nemožnost fyzická, nemožnost morální a láska bliženská. Fyzická nemožnost má význam v případech těžké nemoci, žalařování, nebo když je někdo na místech, kde není mše svatá. Morálně může být nemožná účast na mši svaté pro toho, kdo má příliš daleko do kostela a bojí se, že by tím utrpělo jeho zdraví, zvláště když počasí je nepříznivé, obava ztráty majetku, nebo velký stud, jak tomu může být u člověka chudého, který by neměl vhodného obleku a podobně. Bliženská láska pak omlouvá ty, kdo se neúčastní mše svaté proto, že slouží druhým, jako je matka, která musí pečovat o dítě, ošetřovatel u nemocného, dělník, který musí pracovat v podniku, který nemůže být v den sváteční zastaven.

Je zcela samozřejmé, že všichni, kdo mohou být takovými důvody omluveni, když se nemohou každou neděli účastnit mše svaté, mají se snažit o to, aby vykonalí svou sváteční povinnost všechny ostatní neděle, v které je netíží ta neb ona nemožnost. Sváteční povinnost nelze sice nahradit ve všední den, ale je jistě velmi chvalitebné, když člověk, který nemohl podat Bohu oběť

⁸⁸ Lex positiva non obligat cum gravi incommodo, praví theologové.

mše svaté v den sváteční, snaží se mu ji podat v den všední. Je to známkou, že důvody, které mu znemožnily vykonat povinnost sváteční, byly skutečné a vážné, a že cítí svou povinnost spravedlnosti dát Bohu, co mu náleží, jiný den a jinou chvíli. —

Znesvěcování svátečního dne patří mezi největší hříchy moderní doby. Jak může chtít člověk, aby mu Bůh žehnal, když nedbá jeho zákona o svěcení svátečního dne? Den sváteční je den Páně a Bůh se dožaduje svého nezadatelného práva. Ve Starém Zákoně Bůh přikazoval: „Ostříhejte soboty mé, neboť svatá jest vám; kdo by ji poskrvil, smrtí ať zemře; duše toho, kdo by v sobotu pracoval, budiž vyhubena z jejího národa. Šest dní budete pracovati, dne sedmého je sobota, klid Hospodinu zasvěcený. Kdo by toho dne pracoval, ať zemře.“ (Ex. XXXI. 14.) Bůh těžce trestá i dnes jednotlivce a také celé národy za porušování svého dne. Musí proto být zájmem každého jednotlivce i celých národů, aby dni svátečnímu byla vrácena všechna bývalá úcta a den sváteční aby byl vrácen Bohu, jemuž podle práva patří.

d) Slib

Jiný prostředek, jehož používá ctnost nábožnosti k dosažení svých cílů bohopocty, je slib. Jeho historická existence souvisí s historií náboženství vůbec. Chtěl-li člověk snáze dosíci vyslyšení svých proseb od Boha, sliboval Bohu přinést jistou oběť, vykonat určitý jemu milý skutek, nebo zřici se něčeho, čím by oslavil jeho jméno. Již ve Starém Zákoně se setkáváme často se slibem. Písmo na nejednom místě zdůrazňuje, že slib je třeba stůj co stůj splnit a že je lepší neslibovat, nemá-li člověk dosti síly danému slibu dostat. „Když učiníš Hospodinu, Bohu svému, slib,“ čteme v V. knize Mojžišově, „nebudeš otálet, abys jej splnil, neboť Hospodin, Bůh tvůj, bude to vymáhati, a budeš-li odkládati, bude ti to počteno za hřích. Nechceš-li učiniti slib, nemáš hřích. Co však jednou vyšlo z úst tvých, zachovávej a čiň, jak jsi Hospodinu, Bohu svému, slíbil.“ (XXIII. 21.)

Slib je přípověď, učiněná Bohu, kterou se člověk zavazuje, že něco vykoná nebo se něčeho zřekne k jeho poctě⁸⁴. Slib obsahuje skutečný závazek a věrnost žádá, aby byl dodržen. Tím se slib liší od pouhého předsevzetí, v němž není skutečného závazku, na základě něhož by bylo možno vymáhat jako věc spravedlnosti jeho obsah. Předmět slibu se stává pro člověka povinností, která musí být nutně vykonána, protože Bůh má právo ji vyžadovat jako věc, která mu byla svobodně a dobrovolně dána. Je-li člověk povinen

⁸⁴ Theol. summa, II. II. ot. 88. čl. 1, 2, 3.

plnit slovo, které dal člověku, tím více žádá věrnost vůči Bohu, aby nerušil slovo, dané jemu. Vykonání učiněného slibu je otázkou věrnosti a jen nevěrnost ruší slib. Nevěrnost je však čímsi hodným odsouzení už s hlediska příslibu, daného člověku; tím více pak s hlediska slibu, učiněného Bohu.

Slib je přípověď učiněná Bohu. To je jeho specifickou vlastností, která činí slib úkonem ctnosti nábožnosti. Mluvíme-li nyní o slibu, máme na mysli tuto jeho formu náboženského charakteru, a pak pravíme, že jen Bohu lze učinit slib. Všelijaké přísliby, učiněné svatým nejsou sliby v pravém slova smyslu. Jen tehdy možno říci, že jde o skutečný slib, učiněný Panně Marii nebo některému světci, když vlastním cílem slibu byl Bůh, k jehož cti a slávě má být tento slib vykonán, čili, když někdo slíbil svatým, že učiní pro Boha to neb ono, nebo když bere svaté jen za svědky svého slibu. K platnosti slibu mimo to je třeba skutečného úmyslu zavázat se k něčemu jako k povinnosti, a to zcela svobodně a dobrovolně. Nevědomost, týkající se podstatných stránek slibovaného skutku, nebo nátlak zvenku, který vynutil slib, jsou jen příčinou jeho neplatnosti. Bůh nechce dar, který mu není podán vědomě a s dobrovolnou ochotou, která mluví o úctě k jeho velebnosti a o lásce k jeho dobrotě.

Slib jakožto úkon nábožnosti je součástí bohopocty. Nelze proto pochybovat o jeho užitečnosti. Na námitku protestantů, že slibem se člověk zbavuje svobody v jednání, odpověděl dávno sv. Augustin, když psal: „Šťastná nutnost, která pobádá k lepšímu“⁸⁵. Slibem se člověk utvrzuje v tom, co je prospěšné učinit, a proto slib je mocnou vzpruhou v konání dobra. Mimo to slibem přechází skutek kterékoliv ctnosti do sféry ctnosti nábožnosti, která je největší po ctnostech božských, a tak se stává službou Boží. Chudoba, čistota a poslušnost, jež jsou předmětem řeholních slibů, dostávají charakter služby Boží, což je jistě věc nemalá. Podobně kterýkoliv jiný dobrý skutek, vykonaný ze slibu, má dvojnásobnou hodnotu a je z dvojího důvodu záslužný: proto, že je to skutek dobrý, a proto, že slibem je zařazen mezi úkony ctnosti nábožnosti jako součást bohopocty.

Předmětem slibu může být jen věc možná a mimo to věc lepší. Nikdo se nemůže zavazovat k tomu, co není schopen vykonat. Proto má každý nejdříve zvážit své síly, poradit se se zkušeným, než učiní slib, kterým chce podat Bohu oběť své úcty. Podobně jen věc čestná může být předmětem slibu. Pravíme-li, že slibovat lze jen věc lepší, máme na mysli srovnání dvou věcí, z nichž vybíráme jako předmět slibu tu, která obecně je pokládána za lepší. Lepší je

⁸⁵ Ep. 127. M L 33, 487. — Cf. II. II. ot. 88, čl. 4. a 6.

dát almužnu než nedat, lepší je zavázat se poslušností než ponechat si svobodu, lepší je zachovávat čistotu než nezachovávat. Jinak mohou být předmětem slibu i takové skutky, které jsou přikázané zákonem buď božským nebo církevním.

Církev jako představitelka Boha pro své poddané si činí nárok stanovit určité zákony v otázce slibů, a právě tak se pokládá za oprávněnou zaměňovat nebo rušit nebo dispensovat sliby věřících na základě slov svého Zakladatele: „Cokoliv rozvázete na zemi, bude rozvázáno i na nebi.“ (Mt. XVIII. 18.) Podle dnešní praxe rozlišujeme předně sliby veřejné, které přijímá Církev jako veřejné (can. 1308), a pak sliby soukromé. Sliby veřejné jsou sliby řeholní. Jsou buď časné, skládané na určitou dobu, nebo ustavičné, trvající až do smrti. Mimo to mluvíme o řeholních slibech jednoduchých a slavných. Rozdíl netkví jen v tom, že jednoduché sliby mohou být pouze na čas, kdežto slavné sliby jsou věčné svou povahou, nýbrž i v samé podstatě těchto slibů. Je sice pravda, že dnes Církev dispensuje i od slavných slibů, takže otázka, zda má papež moc v tomto oboru, která byla ve středověku disputována, je dnes prakticky rozřešena. Přesto se však slavné sliby svou povahou liší od jednoduchých slibů, protože úkony, které jsou v rozporu se slavným slibem, jsou nejen nedovolené, nýbrž i neplatné, což nelze říci o úkonech proti slibu jednoduchému, které jsou pouze nedovolené. Pokus o uzavření manželství u člověka, jehož váže slavný slib čistoty, byl by zcela marný a uzavřené manželství by bylo neplatné, kdežto v případě jednoduchého slibu by šlo pouze o skutek nedovolený, a proto hříšný, ale jinak platný. V tom smyslu je stále platná nauka sv. Tomáše o slavném slibu, který podle něho spočívá v jistém dokonalém posvěcení a zasvěcení cílům Božím, takže člověk, zasvěcený zcela Bohu, je neschopen patřit někomu jinému⁸⁶.

Všechny ostatní sliby mimo okruh řeholních slibů jsou sliby soukromé. Ty mohou být rovněž skládané na čas nebo navždy, bez výhrady nebo podmíněně. Jejich závaznost odpovídá úmyslu, jakým se chtěl kdo zavázat, protože „závazek slibu, praví sv. Tomáš, „vzniká z vlastní vůle a z úmyslu“⁸⁷. Velikost hříchu z neuskutečnění slibu se proto posuzuje nejen s hlediska slíbené věci, nýbrž i s hlediska slibujícího. Abychom mohli mluvit o těžkém hříchu z přestoupení učiněného slibu, musí být předmět slibu věc vážná, ale také musel předcházet úmysl slibujícího zavázat se pod těžkým hříchem. Vážný předmět může být slíben pod lehkým

⁸⁶ Theol. summa, II. II. ot. 88, čl. 7. a 11. — Domněnka sv. Tomáše, že následkem toho nemůže ani papež dispensovat od slavného slibu, se zakládala na tehdy mylně vykládané dekretálce Inocence III., kterou cituje v 11. čl.

⁸⁷ Tamtéž čl. 3. k 3.

hříchem, ale nepatrná věc nemůže být slíbena pod smrtelným hříchem, protože není schopna těžkého závazku.

Závaznost slibu přestává z několika důvodů. Předně *sám sebou* přestává slib vázat, jestliže jeho předmět se stal neuskutečnitelným. Odpadla podstatná podmínka slibu, že totiž slibovaná věc je člověku možná, a proto slib se stává nezávazným. Slíbil-li někdo, že vstoupí do kláštera, a pak byl stížen nemocí, takže nemůže být přijat, přestává závaznost jeho slibu.

Slib může být také zrušen, a to tím, kdo má moc nad vůlí slibujícího nebo nad předmětem slibu. V případě řádného zrušení přestává rovněž vázat. Tak rodiče mohou zrušit sliby svých nedospělých dětí, řeholní představení soukromé sliby svých podřízených. Stejně mohou také manželé zrušit sliby jeden druhému, jestliže slibem jednoho byla dotčena práva druhého. Je zcela samozřejmé, že k takovému rušení slibů je třeba jistého důvodu. Proto praví církevní zákoník: „Kdo pravoplatně vykonává moc vlády na vůli slibujícího, může jeho sliby platně a ze spravedlivé příčiny i dovoleně zrušit, takže v žádném případě se pak nevrátí závazek“ (Can. 1312, §. 1.)

Konečně slib může být prominut neboli dispensován. Samo sebou může prominout slib pouze ten, komu byl učiněn. Poněvadž Církev je věřícím Boží zástupkyní na zemi, má právo mluvit Božím jménem, svazovat a rozvazovat místo samého Boha, má také moc prominout slib, učiněný Bohu. Není pochyby, že ke každému prominutí učiněného slibu je třeba dostatečného důvodu. Slib je věc vážná; nesmí být lehkomyšlně a nerozvázně skládán, a právě tak nesmí být z malicherných důvodů promíjen. Jen vážný důvod, jako je duchovní prospěch toho, kdo učinil slib, nebo prospěch společnosti lidské, ospravedlňuje žádost o jeho dispens. Stal-li se slib během doby a třeba změnou okolností příliš těžkým, takže je člověk stále v nebezpečí jej přestupovat nebo svědomí je v neustálém nepokoji pro učiněný slib, je tu dostatečná příčina hledat buď prominutí nebo alespoň záměnu. Nikdy však nepodléhá dispensi slib ve prospěch třetího učiněný a od něho přijatý.

Moc Církve promíjet neboli dispensovat sliby náleží především papeži, pak diecézním biskupům ve vlastní diecési a řeholním představeným exemptních řádů vzhledem k jejich poddaným. (Can. 1313.) Papež si vyhrazuje promíjení všech slibů veřejných, které byly vykonány v rádech nebo v kongregacích jím schválených. V kongregacích, kterým se dostalo teprve biskupského schválení, má právo dispensovat řeholní sliby místní biskup. Mimo to si vyhrazuje Svatá stolice dva sliby soukromé, totiž slib dokonalé a ustavičné čistoty a slib vstoupiti do řádu se slavnými

sliby, jestliže byly tyto sliby učiněny zcela svobodně bez jakýchkoliv podmínek a výhrad po osmnáctém roce věku (can. 1309). Ve jmenovaných případech je třeba žádat o prominutí učiněného slibu Svatou stolicí s udáním důvodů žadatelových. Ostatní soukromé sliby může dispensovat ve své diecési biskup a v exemptním (přímo Svaté stolicí podřízeném) kněžském řádě představený.

Zpovědníci z řádů, které mají výsady řádů žebravých, jako jsou dominikáni, františkáni, mohou dispensovat neboli promíjet soukromé sliby kromě oněch dvou vyhrazených Svaté stolicí a kromě slibu, učiněného ve prospěch osoby třetí, který byl od ní přijat⁸⁸.

Stran záměny slibu praví církevní zákoník: „Skutek slibu nevyhrazeného může být za lepší nebo rovnocenné dobro zaměněn samým slibujícím; za menší dobro však tím, komu náleží moc promíjet“ (can. 1314).

e) *Přísaha*

Mezi projevy ctnosti nábožnosti se řadí také přísaha. Je sice pravda, že člověk, který přísahá, nemusí být nábožný v běžném slova smyslu; jeho skutek však patří do sféry této ctnosti, a proto také křivá přísaha jest hříchem proti ctnosti nábožnosti. Přísahat znamená brát Boha za svědka pravdivosti⁸⁹. Cílem přísahy podle tohoto výměru je potvrzení pravdy. Člověk, jenž cítí, že jeho výpověď nemá sama sebou dosti vážnosti, volá Boha na pomoc, aby byl svědkem jeho pravdomluvnosti, zvláště když lidské svědectví není dostatečné a uspokojující buď pro nedostatek vědění nebo pravdivosti. Bůh, který je vševědoucí a nemůže klamat, může být svědkem, jemuž nelze odpírat víru. Z toho ovšem je patrné, že přísahat může jen ten, kdo věří v osobního Boha. Nemůže volat Boha za svědka, kdo v něho nevěří nebo kdo po způsobu pantheistů zaměňuje Boha za svět a svět za Boha. Různé tak zvané přísahy, v nichž není zmínky o Bohu, nejsou náboženskými přísahami, a proto ani jejich přestoupení není hříchem proti nábožnosti.

Člověk se může dovolávat za nejrůznějších okolností Božího svědectví. Nejčastěji přichází v úvahu přísaha výpovědná, kterou člověk stvrzuje pravdivost svých výpovědí, jako na příklad svědek u soudu. Pak mluvíme o přísaze přípovědné, kterou člověk pro budoucnost se dovolává Božího svědectví, že splní, co slibuje. Tak přísahá ten, kdo nastupuje důležitý úřad, kdo bere na sebe

⁸⁸ Srov. Prümmer, c. d. II. n. 426.

⁸⁹ Tak sv. Tomáš II. II. ot. 89. čl. 1. Stejně také církevní zákoník, can. 1316, § 1.

vážnou odpovědnost. Aby dokázal, že chce dokonale a věrně plnit, co slibuje, bere za svědka Boha. Přísaha se může dít slavnostním způsobem před křížem, za určitých obřadů, nebo docela prostě.

Oprávněnost přísahy byla nejednou popírána, jak svědčí dějiny bludařství. Wiklef, beghardi, Čeští bratři, kvakeriáni jsou jména, která označují nepřátele přísahy. Všichni se odvolávají na slova Kristova: „Já však pravím vám, abyste vůbec nepřisahali ... Vaše řeč budiž ano, ano, ne, ne.“ (Mt. V. 34.) Zapomínají brát slova v celé jejich souvislosti a ve výkladu, jaká jim dávají ostatní knihy Písma, jakož i křesťanská tradice. Kristus nechce zavrhnout přísahu, nýbrž chce zdůraznit potřebu pravdomluvnosti tak, aby přísaha byla zbytečná. Kdyby všichni lidé mluvili pravdu a všichni si navzájem věřili, nebylo by třeba přísahy. Bohužel, to je ideál, jehož nebude nikdy úplně dosaženo. Proto vidíme, že sv. Pavel vícekrát přisahal. A kdo by pochyboval o tom, že znal slova Kristova? „Svědkiem zajisté jest mi Bůh, jemuž sloužím..., že neustále vzpomínám na vás“, psal římským křesťanům (I. 9.). Církevní praxe od počátku znala přísahu a užívala ji, kdykoliv jí bylo třeba. Kdo by chtěl vinit křesťany všech dob z odmítání příkazu Kristova? Církev vždy chápala slova Páně v řečeném smyslu a pak neviděla rozporu mezi jednou knihou Písma a druhou, mezi evangeliem a sv. Pavlem. Ostatně připouštěla i přísahu jako dovolenou, byla si vědoma také slov moudrého Siracha :

Přisahám ať nepřivykají si tvá ústa,
jméno Boží nebyvej ustavičně v ústech tvých...
Jako totiž otrokovi ustavičně vyšetřovanému
nikdy modřin neubývá,
tak i každý, kdo přisahá a (jméno Boží) pořád vyslovuje,
nebude prost hříchu.
Člověk, jenž mnoho přisahá, bude plný nepravosti,
a nevzdálí se od jeho domu metla. XXXIII. 9—13.

Katolická mravouka uvádí tři podmínky, nutné k tomu, aby přísaha byla dovolená, totiž *pravdivost* se strany pronášených slov, *spravedlnost* neboli mravní nezávadnost se strany jejich obsahu, a konečně *rozvahu* se strany přisahajícího⁹⁰. Předpokládáme ovšem, že přisahající má úmysl přisahati, to jest brát Boha za svědka pravdivosti toho, co tvrdí. Jinak nelze mluvit o platné přísaze. Pouhé vnější pronášení slov, která jsou vlastně lživá, nelze pokládat za přísahu, která je úkonem nábožnosti. A proto přísaha bez vnitřního úmyslu, přísaha lhaná je hříchem proti úctě Boží.

⁹⁰ Sv. Tomáš, tamtéž čl. 3. Cf. can. 1316. § 1.

Mimo to byla-li vynucena fysickým násilím, jemuž nebylo možno odporovat, je také neplatná. Pouhý strach nebo morální nátlak, i když je velký, nečiní ovšem přísahu neplatnou. Úmysl přísahat se navenek vždy předpokládá, byla-li pronesena slova přísahy, a proto před zákonem je člověk vázán učiněnou přísahou, i když snad ho neváže ve svědomí, scházel-li nutný úmysl.

První podmínka přísahy, *pravdivost*, žádá, aby obsah řeči stvrzované přísahou odpovídal myšlení přísahajícího, neboť dovolávat se Boha za svědka lži znamenalo by dopustit se těžkého hříchu křivé přísahy. Je samozřejmé, že tu netřeba objektivní pravdy, která je mnohdy přísahajícímu neznámá. Je však třeba, aby ten, kdo volá Boha za svědka své výpovědi, mluvil tak, jak myslí, čili aby nemluvil vědomě lež. Křivá přísaha, to jest volání Boha za svědka vědomě lži, je trestána jak církevními, tak světskými zákony, neboť porušuje velmi vážně veřejné blaho a přináší do lidské společnosti zmatek. Kdyby nebylo možno věřit ani tomu, kdo se dovolává Boha za svědka své pravdomluvnosti, pak by bylo porušeno lidské soužití ve svých nejnvtirnějších základech a lidská společnost by se octla na kraji zániku.

Druhá podmínka přísahy, vyjádřená slovem *spravedlnost*, chce, aby přísahou byla stvrzována jen taková řeč, jejíž obsah je mravně dovolený. Bylo by jistě výrazem neúcty vůči Bohu dovolávat se jeho svědectví v případě, kdyby někdo tupil svého bližního nebo odhaloval neoprávněně jeho zločiny. Porušovat spravedlnost a přitom brát Boha za svědka je při nejmenším nedůstojné. Takovéto jednání by mluvilo o nedostatku úcty k Bohu u toho, kdo přísahá. Podobně by hřešil neúctou k Bohu, kdo by přísahal, že vykoná v budoucnu něco mravně nedovoleného. Je samozřejmé, že takováto přísaha nemůže být platná, protože člověk se nemůže zavazovat k vykonání něčeho hříšného. Taková byla přísaha Herodova, který s přísahou zaslíbil tanečnicí Herodiadě dáti, začkoliv ho požádá. (Mt. XIV. 7.) Jeho přísaha vázala jen potud, pokud by Herodiada žádala věc dovolenou. Jakmile však vyvodila z této příliš všeobecné přísahy důsledky a žádala na mise hlavu Jana Křtitele, přestala platnost přísahy, která se nemohla vztahovat na předmět mravně závadný.

Herodově přísaze scházela však také třetí podmínka, totiž *rozvaha*. Jednak proto, že sliboval a svůj slib stvrzoval přísahou bez náležitého uvážení, příliš zbrkle pod mocným dojmem uměleckého a snad i smyslného tance Herodiady, jednak také proto, že předmět přísahy byl příliš široký, neohraňčený, a proto těžko splnitelný. Požadavek Herodiadin ukázal, jak nerozvážná byla jeho přísaha, která nakonec i jeho mrzela, neboť, jak praví Písmo, král se zarmoutil nad tím, co řekl, protože měl určité sympatie pro

Jana Křtitele. Neměl však odvahy přísahu — i když se stala v daném případě neplatnou — odvolat. Přísaha je věc vážná, a proto je k ní třeba vážného důvodu. Bylo by neúctou vůči Bohu dovolávat se jeho svědectví v každé maličkosti. Je proto třeba v každém případě uvážit, zda je přísaha opravdu nutná, abychom nevzývali jméno Boží, kde stačí pouhé slovo lidské.

Křesťan se dívá na přísahu jako na část bohopocty, a proto má k ní a právě tak i k její závaznosti tak velkou úctu, jak velkou úctu má k Bohu. Nepřisáhá lehkomyšlně, nýbrž po náležitém uvážení, přesvědčen, že obsah jeho řeči je pravdivý. Slíbil-li něco pod přísahou, pak svému slibu dostojí, i když to znamená obět a sebezapření, neboť čest Boží miluje více než svou vlastní slávu.

f) *Přijímání svátosti*

Mezi úkony ctnosti nábožnosti můžeme plným právem řadit i přijímání svátostí. Je sice pravda, že vlastním úkolem svátostí není vzdávat čest Bohu, nýbrž posvěcovat duši, přivlastňovat jí účinky Kristovy oběti na kříži, ale tím, že posvěcují, nepřímou přispívají k rozmnožení úcty Boží. Čím více bude duší posvěcených svátostnými milostmi a čím hlouběji zasáhnou svátosti do jejich života, tím více cti se od nich dostane Bohu. Mimo to udělování svátostí je obklopeno obřady a modlitbami, které se přímo týkají úcty Boží. Proto udělování svátostí se všemi vnějšími obřady náleží mezi úkony veřejné bohopocty, liturgie, která je řízena Církví a jejímž účelem především je vzdávat úctu Bohu, a to společnou a veřejnou. V tom smyslu svátosti náležejí mezi úkony ctnosti nábožnosti, kterými vykoupené lidstvo vzdává přímo povinnou úctu Bohu. A sv. Tomáš k tomu poznamenává, že modlitby, kterých se užívá při udělování svátostí, jsou předkládány Bohu nikoliv jménem jednotlivé osoby, nýbrž jménem celé Církve. A modlitby celé Církve zasluhují být vyslyšeny Bohem⁹¹.

To platí o všech svátostech, které jsou součástí kultu katolické Církve a napomáhají velmi mocně k projevům ctnosti nábožnosti. „Tři svátosti tíhnou ještě příměji k oslavě Boží. Jsou to ty, které vtiskují nezrušitelné znamení. Nezrušitelné znamení,“ praví Andělský učitel, „má vztah k bohopoctě, která je vyznáním víry pomocí vnějších znamení⁹², osvědčením víry, které se počíná křtem svatým, pokračuje při biřmování a dosahuje svého vrcholu ve svěcení kněžském. Tyto tři svátosti jsou nutnou přípravou těch, kdo chtějí vzdávat Bohu veřejnou bohopoctu“, praví sv. Tomáš.

⁹¹ Theol. s. III. ot. 64. čl. 1. k 2.

⁹² Tamtéž ot. 63, čl. 3, k 3.

Nezrušitelné znamení neposvěcuje duši, ale zasvěcuje duše Bohu a jeho službě. Je to nadpřirozená moc, která připodobňuje duše v pravém slova smyslu Ježíši Kristu jako veleknězi a dává v různém stupni účast na jeho věčném kněžství. „Nezrušitelné znamení“, učí sv. Tomáš, „je výron svrchovaného kněžství Kristova, jež uschopňuje vykonávat křesťanský kult, jehož účelem je ctít Boha. Svátosti nesmějí být proto považovány jedině za zdroje svatosti pro duši, nýbrž i za prostředek, jímž má člověk vzdávat Bohu chválu“⁹³.

Nyní je třeba jen ukázat, jak jednotlivé svátosti přispívají přímo nebo nepřímo k rozmnožení projevů ctnosti nábožnosti v křesťanském životě a jak Církev svými zákony, týkajícími se svátostí, rozmnožuje čest a slávu Boží v království Kristově na zemi.

Křtem se stává člověk členem Církve Kristovy, údem jeho tajemného těla. Křest je branou všech svátostí, pokud uschopňuje přijímat ostatní svátosti. A poněvadž přijímání svátostí je součástí katolické bohopocty, přispívá křest k jejímu rozmnožení měrou nemalou. Ale i když se posuzuje křest s hlediska svých obřadů, jeví se nám jako mohutný projev nábožnosti. Vyznání víry, modlitby za nového člena Kristova království, exorcismy, jimiž kněz prosí Boha, aby vzdálil od něho veškeren vliv ďáblův, to vše jsou projevy ctnosti nábožnosti. Křtem se člověk odřiká ďábla, jeho pýchy a skutků, kterými by mu sloužil a dává se ve službu Boží. Služba Boží je však úkolem nábožnosti. A na přijetí křtu závisí celá budoucí spása člověka. Proto Církev tolik naléhá na to, aby každé novorozené dítě bylo co nejdříve pokřtěno (can. 770). Jestliže je dítě v nebezpečí smrti, má být pokřtěno kdekoliv a kýmkoliv (can. 771). Proto duchovní správcové se mají starat o to, aby věřící, zvláště pak porodní asistentky a lékaři, znali správný způsob křtu tak, aby mohli v případě nutnosti pokřtít dítě, které se octlo v nebezpečí života (can. 743), nebo se předčasně narodilo a je zřejmé, že nebude schopné žít (can. 746, 747). Nejde-li o případ nebezpečí smrti, má být křest udělován slavnostním způsobem se všemi obřady, jak jsou předepsány v liturgických knihách (can. 755), neboť udělením této svátosti nemá být jenom ospravedlněn hříšník, nýbrž také oslaven Bůh.

Bířmování bylo původně chápáno jako doplněk křtu. Je to svátost křesťanské dospělosti. Křtem se člověk rodí k životu dítěte Božího, bířmováním dospívá. Přijetí této svátosti znamená jednak rozmnožení posvěcující milosti, a proto uschopňuje člověka k pro-

⁹³ Lefebvre, Základy liturgie, Olomouc 1930, str. 69.

nikavější práci na poli oslavy Boží, jednak je spojeno s darem nezrušitelného znamení, a proto dává člověku přímo podíl v kněžství Kristově a v kulturním životě Církve. I když této svátosti není ke spáse nevyhnutelně třeba, nikomu není dovoleno ji zanedbat (can. 787), a jistě by nebyl bez hříchu, kdo by nedbal o její přijetí, třebaže měl k tomu příležitost. Biřmováním se člověk těsněji přimyká ke Kristu, získává sílu žít plný křesťanský život a také jej podle potřeby hájit, což se neobejde bez nábožnosti. Proto i biřmování má blízký vztah k této ctnosti, a to jak přímo, tak i nepřímo.

Svátost Eucharistie má ovšem nejtěsnější vztah k nábožnosti hlavně jako oběť. Proto také Církev přikazuje pod těžkým hříchem všem věřícím, aby se účastnili alespoň v neděli a zasvěcené svátky eucharistické oběti a podávali ji Bohu jako výraz svého poměru k němu. Než i jako svátost Těla a Krve Páně má Eucharistie blízký vztah s ctností nábožnosti. Předně živí tuto ctnost, dává jí vždy jasnější lesk, a s druhé strany připravuje k přijímání vždy hodnějšímu a plodnějšímu. I když svátosti, a tak i Eucharistie, působí samy sebou (ex opere operato), jen když se jim nekladou překážky, není pochyby, že čím je příprava duše dokonalejší, tím možno očekávat větší plody svatého přijímání. Proto jak příprava, tak díkůčinění, které má být už zase přípravou na příští přijímání, jsou úkony nábožnosti, do nichž je jakoby zasazena svátost Eucharistie a na nichž závisí z velké části její účinnost. Okolo Eucharistie i jako oběti i jako svátosti se soustřeďuje tolik rozličných úkonů nábožnosti, že její existence v Církvi se nám jeví jako souhrn všech vztahů vykoupeného člověka k Bohu.

Církev je si vědoma důležitosti Eucharistie ve vztazích člověka k Bohu, a proto zavazuje pod hříchem všechny věřící, kteří dosáhli užívání rozumu, aby přijímali tuto svátost alespoň jednou za rok v době velikonoční (can. 859). Radí pak co nejdůtklivěji všem, aby se živili eucharistickým chlebem co nejčastěji, třebas každodenně, tak aby účastníci se mše svaté nespokojovali se pouhým podáním oběti Bohu, nýbrž i svátostným přijímáním těžili z této oběti. (Can. 863.) Podmínky častého přijímání vyjadřuje pak papež Pius X. krátce, když přikazuje, že nikomu nesmí být bráněno v častém přijímání, kdo je ve stavu milosti a přistupuje ke stolu Páně s čistým a zbožným úmyslem⁹⁴. *Stav milosti*, první podmínka častého přijímání, vylučuje nutně každý těžký hřích, nikoliv

⁹⁴ Denz. 1985. — Sv. Tomáš psal o častém přijímání: „Tato svátost je duchovním pokrmem; proto jako denně přijímáme tělesný pokrm, tak je chvalitebně také tuto svátost denně přijímat“. Th. s. III. ot. 80, čl. 10. k 1.

však hřích všední, který má být před přijetím Eucharistie lítostí smazán. *Čistý úmysl*, druhá podmínka, spočívá v tom, že ten, kdo přistupuje ke stolu Páně, nehledá ve svátém přijímání nic jiného než vyplnění vůle Boží, utužení své lásky s Kristem a posilu k vítěznému boji za svatost života. Předchází-li každé přijímání Eucharistie náležitá příprava, vyplněná hlavně úkony hluboké víry, naděje a lásky, a následuje-li pak díkůčinění, v němž si je člověk vědom velikosti přijatého daru, znamená pro něho Eucharistie nutně vždy nový krok na cestě k Bohu.

I svátost pokání, třebaže jejím vlastním účelem je opětné získání ztracené milosti, má jisté vztahy k ctnosti nábožnosti, jejímž cílem je úcta Boží. Přijetím milosti ve svátosti pokání se člověk stává opět dítětem Božím a tím i jeho vztahy k Bohu nabývají nových nadpřirozených forem. Jeho úcta, vzdávaná Bohu, je úcta dítěte, a proto je přijímána nebeským Otcem. Proto každý křesťan, který se po křtu dopustil smrtelného hříchu, je povinen zbavit se ho vyznáním ve svátosti pokání, která je normální cestou k získání odpuštění a znovunabytí ztracené milosti. Církev pak přikazuje všem věřícím, jakmile dospěli k užívání rozumu, aby se alespoň jednou za rok vyznávali ze svých hříchů (can. 906). Tomuto příkazu neučiní zadost ten, kdo přijme tuto svátost dobrovolně svatokrádežně (can. 907). Péče o čistotu svědomí pak žádá, aby člověk častěji než jednou za rok hledal očištění od hříchů v této svátosti. Jestliže je pravda, že se Bohu nelíbí chvála z úst poskvřených hříchem, pak je třeba, aby každý, dříve než přistoupí k chvále Boží, očistil svou duši v prameni svátosti pokání. Tím milejší bude Bohu služba chvály duše jemu oddané, čím čistší bude pramen, z něhož bude tryskat tato chvála, neboť jen čistota chválí upřímně a nezištně.

Poslední pomazání chce přinést posilu člověku, který se nemocí nebo stářím octl v nebezpečí smrti. Nejde tak o posilu tělesnou, třebaže i tu někdy přináší, jde hlavně o posilu duše. Okamžik je vážný, člověk se má snad v krátké chvíli objevit před svým Soudcem. Potřebuje-li kdy rozvinout svou nábožnost a upevnit své vztahy k Bohu, je to jistě v tuto chvíli. Je to okamžik, na kterém snad závisí celá věčnost. Svátost posledního pomazání utužuje poměr člověka k Bohu, plní jeho duši myšlenkou na věčnost a klade mu do úst vroucí modlitbu. Proto Církev vážně nabádá jak nemocné, tak ty, kdo se o ně starají, aby nečekali s přijetím této svátosti až na chvíli, kdy člověk ztrácí vědomí a kdy přijetí svátosti stává se pochybným (can. 944). Strach před touto svátostí, s níž se tak často setkáváme, je naprosto neoprávněný. Na prahu věč-

nosti nesmí člověku záležet na ničem než na tom, aby šťastně vstoupil tam, odkud není návratu. Proto nábožnost, která i v tuto chvíli pořádá vztah člověka k Bohu, nachází v této svátosti mocnou oporu. Nábožnost přijímá poslední pomazání a poslední pomazání rozmnožuje nábožnost.

Svátost kněžského posvěcení je zvláště v blízkém poměru k nábožnosti, neboť ten, jemuž se jí dostane, stává se prostředníkem mezi Bohem a člověkem a má zjednávat lidem milosti Boží, Bohu pak podávat oběti a modlitby lidu. Proto svátosti kněžského posvěcení se dostává pouze těm, které si Bůh vyvolil, když vložil do jejich srdce povolání k tomuto stavu, a které Církev jménem Kristovým oděla v jeho vlastní kněžství⁹⁴. Ostatně obřady kněžského posvěcení jsou samy sebou mohutným projevem nábožnosti. Když Církev uděluje svátost kněžského posvěcení, nechce jen rozmnožit počet těch, kdo budou prostředníky mezi Bohem a lidem, nýbrž chce také vzdát Bohu náležitou čest. Proto se tato svátost uděluje během mešní oběti a je s ní tak těsně spjata, že ji nelze od ní oddělit. A ti, jimž se dostává milosti svatého kněžství, slouží v tomto okamžiku s biskupem, který je světí, svou první mši svatou. Tím je zcela jasně naznačeno, že nejvlastnějším úkonem kněžství je oběť, která je vrcholným projevem ctnosti nábožnosti.

A podobně i přijetí *svátosti manželství* je úkonem nábožnosti. Jedna z nejkrásnějších stránek křesťanství je ta, že manželskou smlouvu mezi pokřtěnými chápe jako svátost, jak je tomu naučil Kristus. Proto katolík nemůže uzavřít platně žádné jiné manželství než svátostné podle obřadů své Církve (can. 1012). Podstatnými vlastnostmi manželství jsou jednota a nerozlučnost, které v křesťanském manželství dostávají zvláštní sílu z pramene svátostného (can. 1013). Manželským svazkem, uzavřeným podle obřadu Církve, chválí katolík Boha a děkuje mu za to, že mu dává v manželství podíl na své tvůrčí moci, a prosí ho, aby svým manželstvím rozmnožoval počet údů Kristova království. Zalidňovat nebe, to je nejvlastnější cíl manželství. Čím více bude těch, kdo budou zpívat chválu svému Stvořiteli, tím větší bude tato chvála. Proto ti, kdo přijímají svátost manželství a v něm požehnání pro novou buňku mystického těla Kristova, uspořádanou křesťanskou

⁹⁵ Co se týče povolání ke stavu kněžskému, je třeba si uvědomit, že nespočívá nutně ve zvláštní vnitřní inspiraci Ducha svatého, nýbrž v přijetí se strany Církve. Proto v Katechismu sněmu tridentského čteme: „Pravíme, že jsou povolání Bohem, kdo jsou povolání zákonnými služebníky Církve“ (to jest biskupy). Pars II. c. 7, q. 3. — Cf. Lahitton, La vocation sacerdotale, Paris 1914.

rodinu, zavazují se k součinnosti na rozmnožování slávy Boží. A tak i svátost manželství je úkonem nábožnosti, který mocně přispívá k souzvuku celého vesmíru, v němž tvorstvo zpívá svým bytím, životem a skutky chválu svému Stvořiteli, Pánu a Odplatiteli.

2. HŘÍCHY PROTI NÁBOŽNOSTI

Opakem nábožnosti je bezbožnost. Protože vlastně hřích je skutek protilehlý příslušné ctnosti, mohli bychom říci, že všechny hříchy proti nábožnosti jsou obsaženy v pojmu bezbožnosti, která buď upírá Bohu povinnou čest nebo ji vzdává způsobem nenáležitým. V užším smyslu nazýváme bezbožností ony skutky, kterými člověk jedná proti povinné úctě Boží, jako je pokoušení Boha, brání jeho jména nadarmo, křivá přísaha. Skutky pak, kterým člověk buď vzdává nepatřičnou úctu Bohu nebo ctí tvory tak, jak by měl ctít Boha, a hledá pomoc tam, kde naléztí nemůže, soustřeďujeme v pojmu pověry.

POVĚRA je vlastně špatná, falešná, nesprávná víra, pa-věra. Je to hřích, kterým člověk vzdává božskou poctu, buď komu nemá, nebo tím způsobem, jakým nemá⁹⁶. Nábožnost předpokládá víru v Boha. Falešná nábožnost předpokládá falešnou víru. Pověra je tedy falešná nábožnost, která vychází z falešné víry. Věřili-li kdo, že kominík přináší štěstí, bude ho zahrnovat úctou. Je-li kdo přesvědčen, že pátek je nešťastný den, neodvážá se toho dne podniknout nic vážného. Spoléhá-li kdo na pomoc všelijakých amuletů, bude je nosit všude s sebou, aby jejich pomocí byl uchráněn od rozličných nehod. Nesprávná víra přivádí k nesprávným skutkům, kterými člověk hřeší proti úctě k Bohu, protože vkládá do tvorů moc, která jim nikterak nepřísluší.

Pověra se nejčastěji projevuje v modlářství, hadačství neboli věštění a v rozmanitých formách nezdravého okultismu.

MODLÁŘSTVÍ uctívá tvora místo Boha. Nejsou to jen pohané v centrální Africe, kteří se klanějí nebeským tělesům, zvířatům a neumělým sochám. Jsou to i pohané v kulturní civilisované Evropě, kteří se klaní hmotě, penězům a strojům, přírodě a jejím silám, člověku a nejednou i zvířeti. Materialismus a pantheismus a právě tak různé formy fetišismu moderních pohanských dam (na př. přehnaná úcta ke kočkám a psům) není nic jiného než jistý druh modlářství.

⁹⁶ II. II. ot. 92. čl. 1.

Nejčastěji se dopouštějí lidé pověry rozličnými formami *hadačství* neboli zvidáním budoucnosti nenáležitými cestami, použitím nedovolených prostředků. Jistě že stran budoucnosti může člověk leccos předvídat. Jestliže jde o účinky, které nutně vycházejí z daných příčin, může předvídat účinky, kdo zná příčiny. Tak hvězdář s jistotou předvídá zatmění slunce nebo měsíce a různé úkazy nebeské. Jde-li o účinky, které pravděpodobně následují z daných příčin, možno je předvídat s větší nebo menší pravděpodobností. Tak předvídáme budoucí počasí z povětrnostních stavů v přírodě. Jestliže však jde o účinky, které zcela závisí na svobodné vůli ať lidské nebo božské, nelze je předvídat, jestliže je Bůh nezjeví. Snaží-li se kdo pomocí dábla, pomocí karet, pomocí různých přírodních nebo umělých jevů dovědět se věci budoucí, jejichž vědění je vyhrazeno Bohu, nejen že se stává předmětem klamů a omylů, nýbrž hřeší také proti úctě Boží⁹⁷.

Sem patří také otázka, jak smýšlet o mnohých *snech*, které mají ráz náznaků věcí budoucích. Není pochyby, že dovolávat se dábla, aby člověku pomocí snu oznámil budoucí věci, by znamenalo hřešit proti úctě Boží. Je však také pravda, že snem může mluvit i Bůh a že mnohdy touto cestou člověku naznačoval svou vůli, neboť mohou-li sen způsobit různé příčiny řádu fyzického nebo fyziologického, může-li působit na člověka ve snu dábel, může tím spíše vyvolat sen Bůh. Theoreticky je to jasné. V praxi však je velmi nesnadné určit, zda je třeba hledat původce snu v Bohu nebo v rozmanitých příčinách čistě přirozených. Všeobecná zásada praví: nevěřit snům a nehledat v nich předpověď nebo náznak budoucnosti. Jen tehdy možno věnovat snu určitou pozornost, když jeho obsah je sám v sobě dobrý, hodný Boha, nabádá ke ctnosti a duši ponechává v klidu. Hledat výklady snů v různých snářích znamená hřešit pověrou. Tu je si třeba připomenout slova Hospodinova národu vyvolenému: „Nebudiž mezi vámi nikoho, kdo by zkoumal sny.“ (Deut. XVIII. 10.) A ústy proroka Jeremiáše napomínal Bůh: „Nedávejte se svádět od vašich hadačů a nepozorujte svých snů, které míváte.“ (XXIX. 8.)⁹⁸

⁹⁷ Vedle hádání z karet je třeba také připomenout hádání z ruky (chiromantie), hádání z tahů tváře nebo těla vůbec (fysiognomie), z litého olova nebo vosku atd. Sem patří také věštění budoucnosti pomocí tak zvaného siderického kyvadélka na základě radioesthésie (Decret. Congr. sv. off. 26. III. 1942). Není to však pověra, užívá-li se tohoto prostředku k jiným účelům, na př. ke zjištění zdravotního stavu člověka. Podobně nemluvíme o pověře, hledá-li kdo vrbovým proutkem pramen vody nebo rudu. V obou případech je to získání účinků, které nepřesahují dané příčiny, v tomto případě určité magnetické síly. — Cf. II. II. ot. 95, čl. 1.

⁹⁸ Po té stránce je nejlepší kniha skutečného odborníka: F. Moser, *Okultismus. Täuschungen u. Tatsachen*. München, 1935. Viz také Kafka: *Svítání v duši*, Červený Kostelec, VII. vyd. 1938.

Konečně sem můžeme zařadit i *spiritismus*, v němž se člověk pokouší nenáležitým způsobem dosíci spojení s dušemi zemřelých. Není naší věcí rozebírat zde pravost nebo podvod spiritistických jevů. O tom máme dnes dosti obsáhlou literaturu, aby se každý mohl přesvědčit, že odmítavé stanovisko Církve vůči spiritismu je zcela oprávněné i s hlediska čistě vědeckého. Tím více pak je oprávněné toto stanovisko Církve s hlediska náboženského, neboť spiritismus je pravidelně také heresí, a to mnohotvárnou. Názory spiritistů na život duší po smrti, na věčnost trestů zavržených, na poslušnost vůči Církvi, na úctu k Bohu a na celou řadu věroučných článků jsou zcela v rozporu s učením církevním. Na jejich pokusy spojit se se záhrobím dívá se Církev jako na jistý druh pověry, a proto zakazuje věřícím jakoukoliv účast při spiritistických sedánkách a ve spiritistických kroužcích. Na dotaz, zda je dovoleno někomu účastnit se jakýchkoliv projevů spiritistických, buď dotazováním duchů nebo duší, nasloucháním jejich odpovědí nebo jen přihlížením i s vnitřním nebo výslovným rozhodnutím, že nechce mít žádné spojení s duchy — odpověděla kongregace sv. officia dne 27. dubna 1917 „záporně ve všem“⁹⁹.

Katolík, věřící Bohu a Církvi, která mu zastupuje Krista, hledá spojení s dušemi svých drahých zemřelých v modlitbě, kterou jim pomáhá z plamenů očištcových. Tajemství obcování svatých je východiskem jeho poměru k životu záhrobnímu. Svaté prosí o pomoc a za duše v očištcu se modlí a potlačuje nemístnou zvědavost, která by ráda zvěděla věci vyhrazené Bohem životu posmrtnému. Přítomnost prožívá tak, aby mohl s důvěrou pohlížet do budoucnosti, která je v rukou Boha, plného moudrosti a lásky.

BEZBOŽNOST je nedostatek nábožnosti, nedostatek úcty k Bohu. Člověk pověřivý, řekl bych, plýtvá nábožností a ji orientuje takovými směry a cestami, na jakých nutně zachází a bloudí; bezbožný pak buď odmítá vůbec pozvedat se nábožností k Bohu nebo chybuje jejím nedostatkem.

Mezi rozličnými formami bezbožnosti se naskýtá především *pokoušení Boha*. Je to neoprávněný způsob jednání, kterým člověk zkouší, zda může Bůh to neb ono učinit, zda má tu neb onu vlastnost. V každém pokoušení Boha je nějaká pochybnost o jeho vznešenosti. Člověk může pokoušet Boha slovem nebo skutkem. Slovem pokouší Boha, kdo od něho žádá mimořádný zásah, kterým by dokázal svou všemohoucnost, skutkem pokouší Boha, kdo se vydává zbytečně v nebezpečí a zkouší, zda ho Bůh zachrání. Takovýmto způsobem pokoušeli Boha ti, kdo konali tak zvané

⁹⁹ Acta Ap. Sed. 1917 (IX) 268.

soudy Boží (ordalie), v nichž měl zázračným způsobem Bůh ukázat, kde je pravda nebo spravedlnost. Písmo svaté nejednou varuje před tímto hříchem, kterým člověk snižuje Boha, pochybuje o jeho moci, moudrosti a velebnosti, nebo jej chce učinit služebníkem svých rozmarů. Žalmista líčí, jak Izraelité na poušti pokoušeli Boha, když nedůvěřovali, že by je mohl nasytit a dát jim potřebnou vodu:

Pokoušeli Boha ve svých srdcích,
žádajíce pokrmů podle svých choutek.
Mluvili rouhavě o Bohu říkajíce:
„Zda Bůh stůl může vystrojit v poušti?
Ano, udeřil (sice) skálu, že vody
se valily a potoky rozlily se;
zdali (však) může také chleba dáti,
nebo opatřit maso svému lidu?“
Slyšel to Hospodin a rozhněval se...

Ž. LXXVII, 18 n.

A jeho hněv byl právě tak spravedlivý, jak neoprávněná byla nedůvěra izraelského lidu k jeho moci a dobrotě, jak hříšné bylo pokoušení Hospodina.

Bezbožností hřeší také ten, kdo *bere jméno Boží nadarmo* nebo je neuctivě vyslovuje. Bůh na Sionu přikazoval: „Nevezmeš jméno Hospodina, Boha svého, nadarmo, neboť nenechá bez trestu Hospodin toho, kdo bude bráti jméno Hospodina, Boha svého, nadarmo.“ (Ex. XX. 7.) Jméno Boží je svaté. Je-li člověk povinen mít úctu ke všemu svatému, je tím více povinen mít úctu k jménu, které označuje Nejsvětějšího. Člověk vzdělaný a vychovaný vyslovuje s úctou jména velkých mužů a křesťan by měl používat svatých jmen Ježíše Krista, svého Boha, a jeho Matky jako pouhých citoslovců? Neuctivé brání jména Božího nadarmo, to jest zbytečně a bez důvodu, je nejen hřích neúcty vůči Bohu a jeho svatým, nýbrž i známka nevychovanosti, bezmyšlenkovitosti a nedostatku určitého taktu vůči těm věřícím, jež tento způsob jednání pohoršuje a právem uráží.

Nedostatek nábožnosti je patrný také v jiném hříchu proti této ctnosti, totiž ve *svatokrádeži*, kterou člověk zneuctívá Bohu zasvěcené osoby, místa a věci. Vše, co bylo dáno Bohu, náleží jemu. Kněz, zasvěcený Bohu, chrám, postavený k jeho cti a slávě, bohoslužebné nádoby a roucha, to vše je majetek Boží. Dotkne-li se ho kdo nepatřičným způsobem, dopustí-li se na něm násilí, páchá hřích svatokrádeže buď osobní, místní nebo věcné. Zavraždí-li kdo na příklad kněze nebo mu ublíží na těle, dopustí-li se hříchu

proti šestému přikázání s osobou Bohu zasvěcenou, vyloupí-li kostel, zneuctí-li místo posvěcené, jako kostel, hřbitov, znesvěti-li posvátné nádoby nebo roucha, přijímá-li nehodně svátosti, dopouští se neúcty vůči Bohu, jemuž všechny tyto věci patří. Bezprávi na osobách, místech a věcech Božích je bezprávi páchané proti samému Bohu, jemuž tyto osoby, místa a věci patří. A proto svatokrádež, kterou člověk bere Bohu to, co mu bylo dáno, věnováno, zasvěceno, je hřích neúcty vůči Bohu, hřích proti nábožnosti.

Podobně se dopouští hříchu proti nábožnosti, kdo provozuje obchod s věcmi duchovními, jako jsou svátosti, odpustky, duchovní moc, ostatky svatých a podobné. Proti *svatokupectví* neboli *simonii* mluvil už sv. Petr, jak čteme ve Skutcích apoštolských¹⁰⁰. Církev bdí velmi přísně nad tím, aby věci duchovní nebyly předmětem nekalého obchodu a přísnými tresty stíhá ty, kdo by se dopustil *svatokupectví*. Církevní zákon předně prohlašuje za neplatnou každou smlouvu, jejímž podkladem je *svatokupectví* (can. 729), a proto nikdo si nesmí podržet na příklad nějaký duchovní úřad, jehož se domohl úplatky. Ten, kdo by uděloval *svatokupecky* svátosti, na příklad kněžské posvěcení, je podle církevního práva podezřelý z bludu a propadá *suspensi* (can. 2371). Kdo by se odvážil těžit z odpustků, je stížen trestem *exkomunikace* neboli *vyloučení z církevního společenství* (can. 2327). Z toho všeho je s dostatek patrné, jak Církev bdí nad tím, aby duchovní hodnoty byly chápány jako duchovní a aby se s nimi neprovozoval obchod, neboť duchovní hodnoty nelze platit zlatem a stříbrem. Jsou od Boha nebo od Církve a ti je dávají člověku jako pomoc na cestě k věčné spáse, a proto nikdo nesmí z těchto darů bohatnout. Zdarma jste přijali, zdarma dávejte, pravil Kristus apoštolům. (Mt. X. 8.) Nejsme pány duchovních věcí, a proto nemáme právo s nimi obchodovat¹⁰¹.

Poměr, kterým člověk vyjadřuje svou povinnost vůči Bohu, nazvali jsme nábožností. Úkony této ctnosti dáváme Bohu podle svých možností, co mu podle práva náleží. Poměr dětí k rodičům, kteří jsou pro každého po Bohu největšími dobrodinci, je vyjádřen slovy: úcta, láska a poslušnost. Čtvrté přikázání žádá na dětech úctu k rodičům, na kterou mají právo. Řekli jsme však, že právo

¹⁰⁰ Simonii se nazývá tento hřích po kouzelníku Šimonovi, o němž vypravují Skut. ap. VIII, 18. n., že chtěl koupit za peníze od apoštolů moc udíleti Ducha svatého a s ním konání mimořádných skutků, které tehdy doprovázely udílení Ducha svatého.

¹⁰¹ Poplatky, které se žádají při určitých církevních úkonech, jako *taxy* za úřední výkon (křestní listy atd.), nelze pokládat za *svatokupectví*. Ani *almužna*, kterou dávají věřící knězi, aby sloužil mši svatou, se nemůže brát jako *svatokupectví*. Je to příspěvek věřících k výživě kněze, který je na místě dřívějších *desátek*, jimiž se věřící starali o hmotné potřeby svých kněží.

jednoho plodí povinnost druhého. Tedy právo rodičů na úctu ukládá dětem povinnost této úcty, která je spojena vždy s láskou, a dokud děti závisí na rodičích, také s poslušností.

3. POMĚR DĚTÍ K RODIČŮM: ÚCTA, LÁSKA, POSLUŠNOST

Poměr dětí k rodičům — a obdobně také poměr podřízených k představeným, který je více méně ovládán týmiž zákony — musí být proniknut přesvědčením, že rodiče jsou zástupci Božími na zemi. Úcta, kterou dítě vzdává rodičům, láska, kterou je miluje, poslušnost, kterou se podrobuje jejich vůli, nemají vždy ani dosti pohnutek s hlediska čistě přirozené přitažlivosti. Snad rodiče nemají vždy takové vlastnosti, které by budily u dětí úctu, snad nežijí tak, aby si získali jejich lásku a činili jejich poslušnost snadnou. Tyto okolnosti však neomlouvají toho, kdo by pod jejich vlivem upíral rodičům to, co jim po právu náleží. Ani hříchy rodičů nedávají dětem právo osvobodit se od úcty a lásky k nim, a jen tehdy by nebyly vázány poslušností, kdyby se mohly hájit slovy sv. Petra: „Více sluší poslouchat Boha než lidí.“ (Skut. V. 29.) Křesťanská poslušnost vidí ve všech nadřízených Boha, jemuž náleží plné a neomezené poddanství. Proto poslouchá-li člověk člověka, poslouchá ho jen pro Boha, na místě Božím, a to jen v tom, v čem mu zastupuje autoritu Boží a pokud ho svými příkazy neodvádí od Boha.

Láska k rodičům, která je vrozeným citem, nesmí nikdy dítě opustit. Těžce hřeší děti, jestliže z nedostatku této lásky pohrdají rodiči, je nenávidí, je sužují a s nimi hrubě nakládají, jim odpírají povinnou pomoc hmotnou nebo duchovní v bídě a nouzi a zarmucují je špatným životem. Sv. Tomáš jde tak daleko ve zdůrazňování povinné pomoci rodičům, kteří jsou v hmotné bídě, že žádá na dětech, aby odložily i vstup do řádu nebo uzavření sňatku nebo i různé úkony nábožnosti, dokud nesplní své povinnosti vůči rodičům¹⁰².

Stává se nejednou, že dítě se vyšine společenským postavením vysoko nad své rodiče. Vědomostmi a snad i bohatstvím překročí hranice prostých a chudých poměrů, v jakých vyrostlo. Než ani tehdy nesmí ztratit úctu k těm, od nichž má pozemský život. Bůh trestá dítě, které si neváží svých rodičů, pro něž nemá než posměch a pohrdání, za něž se stydí pro jejich upracované ruce a vráscitou tvář. Proto praví Duch svatý v knize Přísloví: „Oko,

¹⁰² II. II. ot. 101, čl. 4, k 3.

kteře se posmívá otci a pohrdá matkou, jež mu dala život, vyklubají krkavci u vody a mladí orlové je snědí.“ (XXX. 17.)

Čím hlubší bude úcta a láska dětí k rodičům, tím snazší jim bude poslušnost. „Dítka, poslouchajte svých rodičů v Pánu, neboť je to spravedlivé“, psal sv. Pavel efeským křesťanům. (VI. 1.) Křesťanská poslušnost bude tehdy dokonalá, když poslouchající dítě bude vidět v poroučejícím samého Pána pánů. To je poslušnost nadpřirozená, jejíž cena je velká, o níž platí slova Písma: „Lepší je poslušnost nežli oběti“. (I. Král. XV. 22.) A sv. Tomáš k tomu poznamenává: „Nic většího nemůže dát člověk Bohu, než když svou vůli pro něho podrobí vůli druhého“¹⁰³.

Povinnost úcty a lásky dětí k rodičům nikdy nepřestává; povinnost poslušnosti ve skutečnosti končí tehdy, kdy se dítě stává plnoletým, svéprávným, a když nastává otázka o volbě stavu. V obou těchto případech je dítě svobodné. Plnoletost dává mladému člověku právo určovat si způsob života podle vlastní vůle, a proto ve skutečnosti přestává povinnost poslušnosti. Jen jisté okolnosti, jako bydlení spolu s rodiči, příklad mladším sourozencům a podobné mohou nutit k určité poslušnosti. — Co se pak týče otázky volby stavu, má každý člověk z přirozeného zákona plné právo rozhodovat se pro to, k čemu se cítí Bohem povolán. Proto praví velký učitel mravouky sv. Alfons: „Těžce hřeší rodiče, kteří nutí děti, třeba jen nepřímou, aby volily proti svým sklonům stav života buď kněžský nebo manželský, nebo naopak, když je nespravedlivě odvádějí i bez násilí a lsti od stavu řeholního, kněžského nebo manželského bez náležité příčiny“¹⁰⁴. V otázce volby stavu mají rodiče právo a povinnost dětem radit a děti jsou povinny o těchto radách uvažovat, jimi nepohrdat, ale nejsou povinny se podle nich zaříditi, když po zralé úvaze poznají, že jejich místo je jinde.

Mají-li povinnosti děti k rodičům, mají také *rodiče povinnosti k dětem*. A ty jsou opravdu nemalé. Bůh dal rodičům dítě, ale s ním také vážnou odpovědnost za život jeho těla i duše. Povinnosti rodičů k dětem jsou vyjádřeny hlavně slovem výchova, a to jak tělesná, tak duchovní, neboť člověk není jen tělo, má také nesmrtelnou duši, určenou pro Boha. Vychovat dítě ve zdatného občana, postarat se o jeho budoucnost v řádu hmotném a uvésti je také na cestu, po které může dospět k věčné spáse, je povinností všech rodičů, jimž Bůh svěřil vzácný poklad dítěte. Jakákoliv nedbalost po této stránce není bez hříchu před Bohem. Povinnosti rodičů k dětem, budoucím občanům lidské společnosti i Kristova

¹⁰³ II. II. ot. 186, čl. 5. k 5.

¹⁰⁴ Theol. moral., 1. 3, n. 335.

království, je příliš vážná a nikdo by se k ní neměl odvažovat bez náležité přípravy. Nedostatek přípravy k manželství je patrný jak v nesčetných rozvodech a rozvrácených rodinách, tak také v praktické neschopnosti rodičů dát náležitou výchovu dětem, které přivedli na svět.

Jen dobrý poměr mezi rodiči a dětmi, vyjádřený se strany rodičů péčí o náležitou výchovu dětí, a se strany dětí dokonalou poslušností, je schopen učinit z rodiny ráj na zemi. Jinak se stává rodina peklem. Proto zdůrazňuje papež Pius XI. v encyklice *Casti connubii* potřebu výchovy k manželství a k rodinnému pospolitému životu, a to už od nejtútlejšího mládí. Rodiče však musí být první školou ctností. Nenaučí-li se kdo od dětství potírat v sobě nízké sklony sebelásky, bude sotva schopen k rodinnému životu, v němž se žádají vždy nové a vždy větší oběti. Budou-li rodiče sami pečovat o své vnitřní zdokonalení, „pak budou milovaným dětem opravdu tím, čím Bůh chce mítí rodiče pro dítky; aby totiž otec byl opravdovým otcem, matka aby byla opravdovou matkou; aby pro jejich dobrotivou lásku a stálou starostlivost, třeba i při velké chudobě a uprostřed tohoto slzavého údolí, se stal otcovský dům dítkám jakýmsi zbytkem a vzpomínkou na onen příjemný ráj, v němž postavil Bůh první lidi“¹⁰⁵.

4. PRAVDIVOST

Ke spravedlnosti se také druží ctnost pravdivosti. Je to zběhlost, která naklání člověka k tomu, aby se jevil jak v životě, tak v řeči takovým, jakým ve skutečnosti je¹⁰⁶. Být pravdivým vůči druhým lidem je morální povinnost člověka. Tím, že člověk je přirozeně tvor společenský, je dlužen jeden druhému to, bez čeho nemůže lidská společnost existovat. Vzájemná důvěra, která se opírá o předpoklad pravdivosti, je naprosto nutná v lidském styku. Odstraníme-li pravdivost, odstranili jsme také důvěru, a soužití lidské společnosti se stává nemožným. Proto pravdivost tvoří jakoby součást poměru jednoho k druhému, vyjádřeného ctností spravedlnosti¹⁰⁷. Mohli bychom si tu připomenout slova sv. Pavla k Efeským: „Mluvte pravdu jeden každý s bližním svým, neboť jsme si vespolek údy“. (IV. 25.)

Proti pravdivosti možno chybovat dvojím způsobem: buď nedostatkem pravdivosti, který je patrný ve lži a přetvářce, nebo při-

¹⁰⁵ Č. 119, v překladu Dr. Vaška, Lid. nakl. Olomouc 1935. str. 53.

¹⁰⁶ II. II. ot. 109, čl. 3, k 3.

¹⁰⁷ Srov. tamtéž k 1; II. II. ot. 114, čl. 2, k 1.

lišnou, přehnanou pravdivostí, která mluví i tehdy, kdy nemá mluvit, a porušuje tajemství.

LEŽ je přímý opak pravdivosti. Pravíme, že lže ten, kdo jinak mluví, než myslí. Mluvit možno nejen slovy, nýbrž jakýmkoliv vnějším projevem, jímž je druhý klamán, neboť každá skutečná lež klame. Přetvářka není v podstatě nic jiného než lež, kterou klame člověk člověka. Přetvářka má v sobě vždy něco osobního, lež může být zcela neosobní. Každý, kdo jinak mluví, než smýšlí, lže. Z toho plyne, že lež je úkonem vědomým a dobrovolným, protože jinak mluvit a jinak smýšlet může jen ten, kdo je si vědom rozporu mezi vlastním smýšlením a jeho vnějším projevem. Není-li tohoto vědomí, není ani lži. Nelže proto ten, kdo mluví objektivně nepravdu, ale není si toho vědom, protože je přesvědčen o pravdivosti toho, co mluví. Mezi jeho vlastním smýšlením a vnějším projevem tohoto smýšlení není rozporu. Klame sice, ale jen proto, že je sám klamán, aniž o tom ví. Skutečně lže jen ten, kdo je si vědom, že nepravdu vydává za pravdu. Není sice nutné, aby měl přímo úmysl klamat, ale ve skutečnosti klame. A jestliže poslouchajícího neoklame, pak jen proto, že mu nevěří¹⁰⁸.

Mravouka rozlišuje *lež služebnou*, kterou se chce někdo zachránit ve všelijakých obtížných situacích, *lež žertovnou*, používanou k zábavě, a *lež škodnou* (škůdnickou), pomocí níž chce člověk druhému uškodit. Není pochyby, že toto rozdělení má jisté oprávnění, protože úmysl, s jakým člověk koná ten či onen skutek, má značný vliv na jeho morální hodnotu, ale není možno na něm mnoho stavět. Každá totiž skutečná lež, ať se stala z jakéhokoliv úmyslu, je hřích, jehož velikost se měří podle způsobené škody. Každá lež je sama v sobě špatná, a proto nemůže být sebekrásnějším cílem posvěcena. Je ovšem rozdíl mezi lží žertovnou, která nikomu neškodí, a mezi lží, kterou je bližní poškozen. Ale v obou případech je nepravda vydávána za pravdu, a ten, kdo lhal, mluvil jinak, než smýšlel. Nepravda, řečená z žertu, jen tehdy není lež, když ze souvislosti řeči je patrné, že jde o věci nepravdivé, které mají pobavit. Podobně nelze pokládat za lež různá rčení hyperbolická, ironická a podobná, jež nikdo nebere tak, jak byla řečena.

Pokud lež odporuje pravdivosti, bývá jen všedním hříchem, jestliže ji nedoprovázejí okolnosti, které by z ní učinily hřích těžký. Přistoupí-li ke lži na příklad okolnost těžkého pohoršení, není pak to jen hřích proti pravdivosti, nýbrž i proti lásce. Poškodí-li

¹⁰⁸ „Úmysl klamat nenáleží k podstatě lži,“ praví sv. Tomáš, „ani netvoří nějaký její zvláštní druh, nýbrž patří k její dokonalosti. Má-li člověk přímo úmysl oklamat svou lží druhého, je přítěžující okolností.“ II. II. ot. 110, čl. 1.

někdo lži těžce svého bližního, dopouští se také hříchu proti spravedlnosti. V obou případech se pak může lež stát těžkým hříchem.

Lež svou povahou už s hlediska přirozeného je cosi velmi nedůstojného člověka. Nemůžeme se proto divit, když Bůh nenávidí lež a dává napekat v knize Přísloví: „Ohavností Pánu jsou rty lživé.“ (XII. 22.) Lži se člověk zbavuje důvěry u druhých lidí, neboť sotva kdo bude věřit tomu, o němž se přesvědčil, že nemá smyslu pro pravdivost. Se lží zavádí člověk princip zmatku do lidské společnosti. Ten, kdo si zvykne lhát, oslabí svůj mravní charakter a stane se náchylný také k jiným hříchům. To jsou důvody, které nutí každého čestného člověka k tomu, aby se vyhnul i nejmenší lži, třebaš ho to bude i něco stát.

Jsou však v lidském životě případy, kdy nelze říci pravdu. Mohou být různé důvody k tomu, aby člověk pravdu neřekl: někdy pravda sama žádá, aby zůstala skryta, jindy je to prospěch mluvícího. A konečně může to být i ohled na toho, kdo poslouchá, neboť i pravdou možno uškodit, řekne-li se tomu, kdo není připraven nebo ještě uschnout. Není dovoleno ani v případech tak vážných se utéci ke lži, kterou by člověk neuškodil, nýbrž spíše jen prospěl? — Nikoliv. Cíl sebekrásnější neposvěcuje prostředky, které jsou samy v sobě mravně závadné. Ani v takovém případě nelze lhát, protože skutečná lež je vždy hříchem. Je však samozřejmé, že v takovém případě není třeba říci pravdu, kterou lze zakrývat z vážných důvodů, neděje-li se to pod závojem lži. Tu možno použít všelijakých druhů tak zvané *myšlenkové zámlky*, pomocí níž mluvící užívá slov, která mohou mít dvojí smysl a připustí, že posluchač se chopí smyslu nepravého, ač by při bedlivé úvaze mohl přijíti na dvojsmyslnost. Řekne-li sluha návštěvníku, jehož pán nechce přijmout, že pán není doma, je sice přirozený smysl tohoto tvrzení, že pán skutečně není doma, ale mohou mít tato slova také ten smysl, že není doma pro toho, kdo jej chce právě navštívit. Podobně odpoví-li lékař na otázku, co je člověku, jehož právě vyšetřil, že neví, nemusí to znamenat jen skutečné nevědění, nýbrž také, že to neví jako soukromý člověk, který by o tom mohl vyprávět, nýbrž jako úřední osoba, která je vázána profesionálním tajemstvím¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Prakticky: Nepokládá se za lež samo v sobě nepravdivé žertovné vyprávění, protože vypravující nechce nepravdu vydávat za pravdu, nýbrž všem zjevně jen baví. Podobně se neberou jako lež různá přehánění v řeči, jichž nepravdivost je každému zřejmá, stejně jako se nepokládají za lež různé výrazy společenského styku, jako na konci dopisu „nejoddanější“ a pod., protože podobným konvenčním frázím nikdo nepřikládá zvláštní víry. Sem možno zařadit podobná slova zámlky, jako je slovo „nemám“, jež praví ten, kdo nechce dát, protože takovým slovům stejně nikdo nevěří.

Takových a podobných zámlk, v nichž podle okolností a způsobu vyjádření je patrné, že mohou mít také jiný smysl, možno použít tehdy, kdy nelze říci pravdu a přitom nelze mlčet. Zámlka může velmi snadno uvést někoho v omyl, a proto jen tehdy jí možno použít, když jsou tu vážné důvody. Čím větší je obava, že slova zámlky budou chápána jen ve svém běžném smyslu, tím vážnější musí být důvod k jejímu použití. Jinak by nastal zmatek v lidské společnosti, kdyby každý používal běžných slov a dával jim jiný význam nebo jejich význam omezoval zámlkou. Proto člověk, jemuž záleží na pravdivosti, odváží se jen tehdy použít zámlky, když má opravdu vážné důvody a když nemá žádného jiného východiska.

PORUŠENÍ TAJEMSTVÍ je jiný hřích proti pravdivosti, pokud člověk mluví, kdy nemá a co nemá, nebo usiluje zvědět, na co nemá práva. Řekli bychom, že tak jako lhář není dosti pravdivý, tak zase ten, kdo porušuje tajemství, je příliš pravdivý. Ctnost se však drží vždy zlatého středu.

Každý člověk touží po jistém incognitu, a tato touha je zcela legitimní, neboť každý člověk má přirozené právo na jistá tajemství. Brát někomu nenáležitým, neodůvodněným způsobem tato tajemství, znamená dopouštět se vůči němu bezpráví. Je to krádež duchovních hodnot a ta je tím větší, čím více duchovní hodnoty přesahují hodnoty hmotné. S porušením tajemství souvisí nejednou okradení bližního o čest a dobré jméno, a to je okolnost značně přitěžující.

Mravouka rozlišuje trojí druh tajemství. Předně je tu tajemství *přirozené*, jehož závaznost plyne ze samé povahy věci, a proto nelze toto tajemství vyjevit, aniž člověk neublíží bližnímu. Je-li někomu známa tajná vina bližního, je přirozeným zákonem vázán o ní pomlčet.

Doví-li se někdo náhodou obsah dopisu, je povinen o něm mlčet, neboť listovní tajemství, na něž má každý právo, náleží k tajemství přirozenému. Není proto dovoleno číst cizí dopisy bez dovolení pisatele nebo toho, jemuž jsou určeny, nebo bez dovolení jiné zákonité autority, která má právo porušit ze spravedlivé příčiny listovní tajemství. Touto zákonitou autoritou je stát pro své občany, rodiče neb jejich zástupci pro nezletilé děti a řeholní představení pro své poddané. Čísti cizí dopisy bez náležitého oprávnění znamená okrádat druhého o jeho tajemství neboli hřešit proti spravedlnosti. Nehřeší totiž pouze ten, kdo neoprávněně vyjevuje cizí tajemství, nýbrž i ten, kdo nenáležitou cestou se ho chce zmocnit. Čtení cizích dopisů je však nezákonná

a nespravedlivá cesta k vyzvědění tajemství, a proto hřích proti spravedlnosti¹¹⁰.

Pak mluvíme o tajemství *svěřeném*, k jehož zachování se zavázal ten, komu bylo pod podmínkou mlčenlivosti sděleno.

A konečně je tu tajemství *úřední*, k němuž se zavazuje každý, kdo bere na sebe povinnost určitého úřadu. Tento závazek nemusí být vždy výslovně vyjádřen ve smlouvě: stačí, aby náležel jako nutná součást k povinnostem úřadu nebo zaměstnání, které na sebe někdo bere. Úředním tajemstvím jsou vázáni soudci, advokáti, lékaři, velitelé, telegrafní úředníci a jiní.

Každé tajemství je vážným závazkem svědomí a jeho porušení je hříchem, jehož velikost se měří škodou, která tím byla způsobena. Rozhlašovat mravní nebo třeba i fyzické chyby druhého, které nejsou obecně známy, svěřovat druhým bez náležitého oprávnění tajemství svěřené, vyjevovat různá tajemství úřední, jimiž může být poškozen buď stát nebo jeho občané, znamená pravidelně hřešit proti spravedlnosti. A nejednou je třeba myslet na hřích těžký, když škody, vzniklé buď jednotlivci nebo společnosti, jsou opravdu vážné. Je proto třeba učit se mlčenlivosti tomu, kdo rád mluví více než třeba mluvit.

Z trojího důvodu možno dovoleně vyjevit tajemství: předně tehdy, když ten, jehož se tajemství týká, dává svůj výslovný souhlas nebo jej možno rozumně předpokládat. — Za druhé pak tehdy, kdy obsah tajemství se stal veřejným majetkem, takže už jej netřeba skrývat. — A konečně tehdy, když vyjevením tajemství možno zabránit vážné škodě. V tomto případě může být mnohdy i povinností vyzradit tajemství, aby se předešlo hrozícímu zlu.

Škoda, kterou chce někdo předejít vyzrazením tajemství, může se týkat buď společnosti nebo jednotlivce, buď toho, kdo má povinnost zachovávat tajemství, nebo jiné osoby. Zlo, které chce někdo odvrátit vyzrazením tajemství, musí být úměrné se škodou, která může vzniknout tomu, jehož tajemství bylo prozrazeno. Tak na příklad lékař nejen může, nýbrž musí prozradit nemocného nakažlivou nemocí, aby nenakazil druhé. Dobro společnosti je vyšší než dobro jednotlivcovo. Ve smyslu této zásady je však třeba postupovat i v případě, kdy tajemství, týkající se společnosti, je vynucováno na členu této společnosti, aby jí mohlo být

¹¹⁰ Neoprávněné čtení cizích dopisů může být velmi snadno i těžký hřích, jestliže touto cestou chce někdo vypátrat na př. vážná tajemství rodinná nebo jiná podobná. Je-li to spíše jen zvědavost, bývá to hřích všední. — Obecně se nepokládá za hřích čtení dopisů, které byly odhozeny, protože tím se vzdal majitel práva na jejich obsah. Není však dovoleno skládat roztrhaný dopis a jej číst, protože roztrháním chtěl jeho majitel zamezit jeho čtení, a proto by byl právem nerad, kdyby někdo sesbíral jeho kousky a jej četl.

uškoděno. Pak je třeba zachovat tajemství i za cenu vlastní oběti, zvláště když jde o tajemství, jehož vyzrazení může uškodit dokonalé společnosti, kterou je Církev a stát. Jestliže pak jde o dobro třetí osoby nebo lépe o škodu hrozící člověku nevinnému, žádá vyšší zákon bliženské lásky, aby tajemství bylo vyzraženo k jeho prospěchu. Na příklad, doví-li se kdo, a to jako tajemství, že život jeho přítele je někým ohrožen, má nejen právo, nýbrž i povinnost upozornit přítele na hrozící neštěstí. V takovém případě ztrácí ten, kdo svěruje své tajemství nespravedlivého jednání, právo na to, aby jeho tajemství bylo zachovááno. Ostatně smysl pro křesťanskou spravedlnost, spojený s křesťanskou láskou, najde vždy, i v případech spletitých, pravé řešení, které by odpovídalo jak spravedlnosti, tak lásce.

5. VDĚČNOST

Se spravedlností souvisí také jiná ctnost, na niž se tak často zapomíná, totiž vděčnost. Tam, kde nemůžeme vyrovnat dluh dobrodiní podle přísné spravedlnosti, která dává, kolik přijala, máme se jej snažit splácet alespoň vděčností. Jsou mnohé a četné dary jak božské, tak lidské, zvláště dary řádu duchovního, jež nelze nikdy vyrovnat sebevětší snahou spravedlnosti; ty jsou pak předmětem vděčnosti. Bohu nemůže člověk nikdy dátí tolik, kolik přijal. Stejně rodičům. A jsou mnohá dobrodiní přátel a třeba i lidí, s nimiž nás třeba jen na chvíli spojila moudrá Boží prozřetelnost, které se často říká náhoda, jež nelze splácet cestou spravedlnosti. Nelze platit všechny hodnoty jen zlatem a penězi, aby nastalo okamžité vyrovnání; jsou dary, za něž třeba platit celý život vděčnou vzpomínkou, která se u křesťanů promítá v Boha vroucí modlitbou.

Vděčnost je ctnost, která naklání člověka k tomu, aby uznával přijatá dobrodiní a snažil se je splácet. Uznání dobrodiní nese s sebou také vyznání. Člověk vděčný děkuje a třeba i veřejně prohlašuje přijatá dobrodiní, a tím je vyznává. Může-li, snaží se je také splácet, a to formou a způsoby, které odpovídají jeho postavení a očekávání se strany dobrodince. Jinak bude vypadat toto splácení u dítěte, které je vázáno vděčností k rodičům trpícím hmotnou bídou, a jinak vděčnost žáka k učiteli, jenž po stránce hmotné nic nepotřebuje. V prvním případě se bude dítě snažit podporovat své rodiče v jejich hmotném nedostatku, ve druhém pak bude žák vzpomínat na učitele ve vděčné modlitbě.

Nikdo není vyňat z povinnosti vděčnosti, neboť každý má možnost naléztí cestu, kterou by splácel přijatá dobrodiní. „Ani chudý

není nevďečný“, psal sv. Tomáš, „činí-li co může. Neboť jako dobrodiní záleží více v citu než v činu, tak i spláčení spočívá spíše v citu (řekněme v touze splatit přijatá dobrodiní). Proto Seneka praví ve II. O dobrodiní: Kdo přijímá vděčně dobrodiní, splácí jeho první díl. Že pak nám zavděk přišla dobrodiní, ukažme projevy citů a dosvědčujme to nejen když on slyší, nýbrž všude. — Z toho je patrné, že spláčení dobrodiní lze činiti vzdáváním uctivosti a cti každému, byť byl v sebelepším postavení. Proto praví Filosof v VIII. Ethic., že převyšujícím je třeba dáti odplatu úctou, potřebnému pak odplatu darem“¹¹¹.

Opakem vděčnosti je *nevďek*. Lid mu dal přívlástek *černý*. Tím chtěl vyjádřit ošklivost tohoto hříchu, kterým člověk zapomíná na přijatá dobrodiní, ať od Boha nebo od lidí, a snad se odměňuje i zlobou. To je pak vrchol nevďeku, když člověk dobro splácí zlem a za dar lásky dává odplatu zloby. V tom smyslu je vlastně každý hřích nevďekem vůči Bohu, protože hříchem uráží člověk svého největšího dobrodince, jenž miluje, i když navštěvuje bolesti, a jeho darem je i soužení a utrpení. Na tento nevďek vůči Bohu myslil sv. Albert Veliký, když napomínal: „Budme vděční nejen za věci, jež nás těší, nýbrž i za ty, jež nás rmoutí a nás trápí; neboť Bůh dává obojí z téže dobroty a lásky. Proto řekl Tobiáš: Dobrořečím ti, Pane Bože izraelský, neboť tys mě potrestal a tys mě uzdravil.“ (Tob. II. 17.)¹¹²

Vděčnost šlechtí člověka, činí ho milým a naklání dobrodince k dalšímu prokazování dobrodiní. Jak Bůh tak i člověk mnohem štědřeji dává tomu, od něhož se mu dostává vděčnosti. Nevďek odpuzuje, působí zármutek dobrodinci a zavírá jeho ruku k dalším darům lásky a dobroty. Sv. Pavel řekl, že láska je naplněním zákona; podobně, myslím, bychom mohli říci, že vděčnost je naplněním spravedlnosti.

VIII. ČLOVĚK SPRAVEDLIVÝ

Ctnost spravedlnosti ve svém totálním pojetí ovládá ve skutečnosti takřka celý mravní život člověka. Proto Písmo svaté na nejednom místě zaměňuje pojem mravní dokonalosti se spravedlností a člověka spravedlivého s mravně dokonalým. Člověk spravedlivý je ten, který se řídí všemi mravními zákony, a proto je v náležitém poměru jak k Bohu, tak také k lidem. *Muž spravedlivý* je mravním ideálem Písma. Zvláště Starý Zákon označuje slovem spravedlivý

¹¹¹ Theol. s. II. II. ot. 106, čl. 3, k 5.

¹¹² Ráj duše, hl. 25.

onen souhrn mravní dokonalosti, který vyjadřuje dnes slovem svatost. Je-li o někom řečeno, že je spravedlivý, je mu vydána největší chvála, jaké se může člověku dostat. Když Bůh zjevuje Noemovi potopu a slibuje mu také, že on jediný bude zachráněn, zdůrazňuje, že se tak stane pro jeho spravedlnost: „Neboť vidím, že jsi v tomto pokolení přede mnou spravedlivý“. (Gen. VII. 1.) A když evangelista Lukáš chce vyjádřit mravní velikost rodičů sv. Jana Křtitele, Zachariáše a Alžběty, píše o nich: „Oba byli spravedliví před Bohem, žijíce v příkázáních a nařízeních Páně bezúhonně.“ (I. 6.)

Ctnost spravedlnosti, pokud pořádá vztahy člověka k Bohu i lidem, zahrnuje pak v sobě celé Desatero. Stačí jen se poněkud zahledět na jednotlivá přikázání, abychom viděli, jak všechna se soustřeďují ve spravedlnosti. Sv. Tomáš ukázal mistrným způsobem tento poměr mezi základní ctností spravedlnosti, jak jsme ji viděli během celého pojednání, a přikázáními Desatera¹¹⁸. Výchoiskem mravního života člověka je Bůh. Proto je potřeba uspořádat nejdříve poměr k němu. A tento poměr vymezují první tři přikázání Desatera, která žádají na člověku uznání Boha, úctu k němu a svěcení svátečního dne, určeného k jeho službě. To je však záležitost ctnosti nábožnosti, která je výrazem spravedlnosti člověka vůči Bohu. Po Bohu jsou největšími dobrodinci člověka rodiče, k nimž ho váže povinnost úcty, lásky a poslušnosti. Poměr k rodičům je vyjádřen čtvrtým přikázáním neboli poslušností, která je dcerou spravedlnosti. Dalšíh pět přikázání určuje povinnosti člověka ke všem lidem a chrání jejich tělo i duši, hmotný majetek i ctnost, právo na vlastnictví i manželskou věrnost. Ale to vše je předmětem spravedlnosti, která pečuje, aby se každému dostalo to, co mu náleží, a aby nebyl zbavován toho, co mu zaručuje právo přirozené nebo stanovené.

Spravedlnost opravdu zasahuje lidský život ve všech jeho částech, dotýká se všech jeho stránek, setkáváme se s ní na každém kroku, a člověk spravedlivý je v pravém slova smyslu člověk dokonalý. Tím, že dává Bohu, co jeho jest, a všem lidem, co jim náleží, vytváří ve své duši tajemnou harmonii mravního souladu, typ celého člověka, uspořádaného v každém směru. Řád je předpokladem krásy, a spravedlnost, stavějící člověka v náležitý řád jak vůči Bohu, tak vůči lidem, je předpokladem vnitřní krásy duše, mravního charakteru člověka.

„Účinek spravedlnosti bude pokoj“, psal už prorok Izaiáš (32, 17). Toto tvrzení má platnost opravdu obecnou a týká se nejen jedince, nýbrž i lidské společnosti. Opakem spravedlnosti je

¹¹⁸ Theol. summa, II. II, ot. 112.

nespravedlnost, bezpráví. A opakem pokoje je svár a neklid. Člověk, jeho duše je v náležitém řádu vzhledem k Bohu i vzhledem k ostatním lidem, člověk, jenž plní své náboženské povinnosti a dává bližnímu, co mu po právu náleží, nepřipravuje ho ani o čest a dobré jméno, ani o majetek hmotný, nesnižuje ho nespravedlivě lži a pomluvou, zakouší v duši sladký klid, výraz pevného řádu. A stejně i v lidské společnosti — malé nebo velké — pokoj a mír je podmíněn spravedlností. Příčinou hádek, svárů, válek a bojů bývá pravidelně upírání práva tomu, jemuž náleží, nespravedlnost, proti níž se musí strana postižená hájit. Vzrůst smyslu pro spravedlnost nese s sebou také vzrůst klidu v duši jednotlivce i společnosti, tak jako s poklesem smyslu pro spravedlnost stoupá neklid a nepokoj. „Spravedlnost a mír se políbily“, pravil krásně žalmista. (84, 11.) Řekli bychom, že splynuly v těsném objetí, neboť tam, kde je spravedlnost, tam je i pokoj v duši. Snad někdy nese s sebou spravedlnost a boj o ni mnoho příkoří a utrpení, ale na dně duše spravedlivé je vždy hluboký mír. Proto Kristus nazval ty, kdo trpí pro spravedlnost, blaženými, to jest dokonale šťastnými, tedy plnými svatého pokoje. A žalmista mluví o vnitřní radosti člověka vedeného spravedlností, neboť „spravedlivý bude jásat v Pánu a bude v něho doufat.“ (63, 11.) A to i uprostřed vnějšího zmatku a utrpení, neboť má právo se utěšovat slovy Ducha svatého v knize Moudrosti:

Spravedliví však na věky jsou živi,
v Hospodinu jest odplata jejich,
a péči o ně Nejvyšší má.
Proto dostanou království nádhery
a korunu krásy z ruky Páně,
ježto svou pravicí je bude chránit
a svým svatým ramenem jich hájit.

V. 16. n.

VI.

STATEČNOST

Ctnost spravedlnosti uvádí v náležitý řád vztahy jednoho člověka k druhému, a tak zajišťuje pokoj v duši jednotlivcově i v lidské společnosti, vyplývající z uspořádání vzájemného poměru. Než člověku nestačí, aby byly uspořádány jeho vztahy k druhým; musí být uspořádán i sám v sobě, a to tak, aby jeho vůle tíhla vždy tam, kam ji vede správný rozum. Vůli se však staví na odpor dvojí překážka v jejím úsilí o podrobení nižší stránky vedení rozumu. Předně je to silná přitažlivost smyslových zážitků, které nejsou v dobrém souladu se zásadami rozumu, a tu přichází na pomoc mírnost, která uvádí do náležitých mezí užívání smyslových potěšení. A pak je to slabost se strany vůle a bázeň před obtížemi, jež berou vůli odvahu k začetí obtížného skutku nebo ji odvádějí od pokračování v dobru, které začala. A tu zasahuje ctnost statečnosti, která odstraňuje tyto překážky, „jako též silou tělesnou odstraňuje člověk hmotné překážky a je přemáhá“¹.

I. CTNOST STATEČNOSTI A DAR SÍLY

Statečnost je třetí ze základních ctností. Mluvíme-li o statečnosti, máme na mysli ctnost duše, nikoliv tělesnou zdatnost a sílu svalů. Je ovšem jistá obdoba mezi ctností statečnosti a mezi tělesnou silou. Atlet dovede odrážet útoky nepřítele zvenku, člověk statečný bude pevný v úsilí o mravní dobro a nelekne se překážek, jež se mu postaví v cestu. Snaha o konání dobra nejednou se setkává s obtížemi, které nahánějí člověku strach nebo jej zatěžují nestálostí a vnukají mu myšlenku úniku před tíží započatého díla. Člověk, jenž brání spravedlnost nebo chce naplnit své povinnosti vůči Bohu, octne se snadno v nebezpečí posměchu, opovržení nebo i ztráty života. Není-li jeho duše pevná v konání dobra, zakolísá a opustí je. Statečný vytrvá, a to i v případě možné smrti, které se člověk přirozeně nejvíce bojí. Statečnost překonává pře-

¹ Th. s. II. II. ot. 123, čl. 1.

kážky na cestě za mravním dobrem, a to i překážky nejtěžší, jaké se mohou zjevit v podobě smrti; neboť posledního cíle, jímž je Bůh, musí být dosaženo stůj co stůj.

Úkolem statečnosti je ovládat vášně strachu a odvahy a vésti je podle příkazu diktujícího rozumu k náležitému cíli. Strach a odvaha jsou vášně protilehlé. Ten, kdo se dá vésti strachem, pozbývá odvahu. A ten, kdo je veden odvahou, nemívá strach. Je však někdy dobré se strachovat a není vždy dobré se odvažovat. Neboť i strach může někdy člověku sloužit, jestliže je diktován rozumem, a odvaha může někdy být nerozumná, nezachovávali příkazy rozumu.

Spasitelný je strach před hříchem jako urážkou Boží a neprospívá člověku odvaha, kterou se bez důvodu vydává v nebezpečí, ohrožující život těla nebo duše.

Statečnost musí být proto vedena rozumem, má-li být skutečnou ctností přirozenou, sledující jako svůj cíl mravní ušlechtilost. A mimo to musí být osvěcována vírou, má-li být ctností křesťanskou, která tíhne k Bohu jako poslednímu cíli lidského jednání. Rozum a víra jí ukážou, jak má ovládat strach, aby nebyl překážkou v konání mravního dobra, a jak má vésti odvahu, aby se stala užitečným nástrojem k dosažení záměrů Božích.

Psychologický rozbor zjišťuje dvojí úkon statečnosti: *vydržet* a *napadnout*.

Statečný je předně ten, kdo je schopen vydržet, odrazit tíhu strachu, který člověka stlačuje a činí neschopným úkonů ctnosti. Snadno člověk podléhá všelijakým druhům sklíčenosti a ustupuje od začaté dráhy, jestliže nemá ctnosti statečnosti. Lidský život sám v sobě nebývá vždy snadný. Usiluje-li člověk jen o ideál čistě lidské mravní ušlechtilosti, musí nejednou odrážet útoky pohodlnosti, výsměchu, a třebas i život musí být ochoten dát v zápase o věrné plnění svých povinností. Křesťanský život žádá od člověka ještě více, protože křesťanství povyšuje lidskou mravnost do řádu božského a z povinnosti člověka činí službu Boží. Proto také požadavky křesťanské mravnosti jsou velké a právě tak velké jsou překážky, jež se jí stavějí v cestu, a proto jen za pomoci vlité statečnosti je možno jim čelit.

Statečnost však musí nejen vydržet nápor překážek, stavějících se proti cestě člověka k Bohu, nýbrž musí také činit výpady proti nepřátelům Božím. I to je její vlastní úkol. A tak jako v případě, kdy statečnost odráží překážky, pořádá ve směru návodu rozumu vašeň strachu, tak v případě, kdy činí potřebný výpad, vede cestou rozumu vašeň odvahy. Mučedník uplatňuje především první stránku statečnosti, voják pak druhou. Sv. Tomáš však právem tvrdí, že obtížnější je vydržet než napadnout, neboť napadnout se

odváží pravidelně jen silnější, a proto ten, kdo je napaden, je v nevýhodě. Mimo to výpad je něco okamžitého, předpokládá vzkyplení krve a rozhodný čin, což vše je věcí chvilky, kdežto vydržení je spojeno s čekáním, jež může být dlouhé a velmi únavné².

Statečnosti odporuje jednak bázlivost, jednak přílišná odvážlivost. Člověk bázlivý nemá odvahy, jakou by měl mít, a nerozumně odvážlivý přehání v nebojácnosti. Bázlivost je nezřízený strach před časnými nebezpečími, zvláště pak před těmi, v nichž může člověka postihnout smrt. Bázlivému schází ochota věřit i rozumu i Bohu, a proto svou nestatečností chybuje jak proti rozumu, tak proti důvěře v Boha. Odvážlivý naopak přehání v nebojácnosti a protože pohrdá životem, nemá strachu z jeho ztráty. Někdy také spoléhá příliš na své vlastní síly a upadá v pýchu. Bázlivost a nestatečnost přechází mnohdy v omrzelost, která ničí v duši všechny krásné a vznešené touhy a vzněty a končí nejednou zoufalým odchodem s tohoto světa.

Statečnost znamená sílu ducha. Nápor zla na člověka v jeho úsilí o mravní dobro bývá mnohdy takového rázu, že nestačí pouhá ctnost statečnosti k jeho zdolání. Je třeba zvláštního zásahu Boží pomoci.

A té se dostává člověku v *daru síly*. V tomto daru Ducha svatého má člověk zcela zvláštní jistotu, že zvládne těžkou situaci, že unikne všem nebezpečím ohrožujícím jeho mravní základnu a že proto dospěje k vytčenému cíli. Jistota daru síly, kterou vlévá Duch svatý, vylučuje jakoukoliv obavu protivy, a proto křesťan, vedený tímto darem, jde s jasným pohledem vstříc i největším překážkám a nebezpečím života, neboť mu září světlo velkého cíle, který nikdy neztrácí z očí duše³. Je to právě dar síly, doplňující ctnost statečnosti, který nám podává výklad k podivuhodnému klidu a radostnému pohledu mučedníků, kdy přirozenost se vzpírala. Strach se pokoušel zvrátit jejich rozhodnutí, diktované vírou, ale statečnost zvítězila. Nepřemáhali přirozený strach před smrtí jen silou statečnosti, nýbrž i láskou k Bohu a silou Ducha svatého, která právě jim dávala onen výraz jistoty a vnitřního klidu.

² „Snášeti je nesnadnější než napadnouti z trojího důvodu: a to *nejprve* proto, že někdo se zdá snášeti od někoho silnějšího napadajícího; kdo však napadá, napadá proto, že je silnější. Nesnadnější je však bojovat se silnějším než se slabším. *Za druhé* proto, že ten, kdo snáší, již cítí nebezpečí hrozící, ten však, jenž napadá, má je jako budoucí. *Za třetí* proto, že snášeti obnáší dlouhé trvání časové, kdežto napadnouti může někdo z náhlého hnutí. Nesnadnější je však dlouho zůstávati nehybný, než náhlým hnutím se vzchopiti k něčemu velkému.“ Tamtéž čl. 6. k 1.

³ Th. s. II. II. ot. 139, čl. 1.

Mučednictví je nejkrásnější květ na stromě statečnosti. V každé době bylo mučednictví něčím velkým, a slovům, jimiž apostrofoval sv. Cyprián mučedníky, rozumíme i dnes: „Ó blažení mučedníci, jakými chválami vás zvelebíme? Ó, nejstatečnější bojovníci, jakou oslavnou řečí vyložím sílu vaší hrudi?“⁴ V mučednictví je statečnost v nejvyšším stupni, neboť ten, kdo dovede pohrdnout vším pozemským, ano, i vlastním životem z lásky k vyššímu ideálu, je právem pokládán za hrdinu a obdiv, který ho provází, je zcela na místě.

V křesťanské řeči je mučedník svědek Boží pravdy, za niž klade svůj život. Přirozená ethika vidí mučednictví v každé smrti, podstoupené pro osobní přesvědčení; katolická mravouka nazývá mučednictvím jen tu smrt, která byla podstoupena za objektivní pravdu katolického náboženství, a proto vyžaduje ke skutečnému mučednictví tři podmínky: skutečnou smrt, pro katolickou víru, přijatou dobrovolně.

1. Skutečná smrt je nutná k dokonalé formě mučednictví. Mučedník má svědčit a vlastním příkladem dokazovat, že pravda, které se drží, je božská a že pro Krista je třeba opustit vše, i vlastní život, když lpění na životě by znamenalo zapření Krista. Statečnost ve spojení s darem síly a láska k Bohu dovedou člověka uschopnit k tomu, aby se pro vyšší dobro nadpřirozené vzdal nejvyššího dobra přirozeného, života, a tím vydal svědectví Kristově pravdě.

Vedle mučednictví těla je však možno myslet také na jinou jeho formu, totiž na mučednictví ducha, které může být svým dlouhým trváním neméně záslužné u Boha a třeba větší než mučednictví těla. A třebaže mučednictví ducha je mučednictvím jen v nevlastním smyslu, může být jeho sláva větší než sláva mučednictví těla, jak dokazuje titul Panny Marie, kterou tradice nazývá královnou mučedníků, třebaže neutrpěla mučednickou smrt.

2. Mučedník umírá pro křesťanskou víru, kterou nenávidí ten, kdo ho zbavuje života. Není proto každá násilná smrt mučednictvím, nýbrž jen ta, která je důsledkem nenávisti vůči katolickému náboženství. Není mučednictvím smrt kacíře, jenž sice umírá za své přesvědčení, ale bludné, protože svou smrtí se nestává svědkem pravdy. Smrt podstoupená za vlastní přesvědčení může se jevit v očích pozorovatele jako něco velkého, nemá však cenu mučednictví, není-li tímto přesvědčením pravda katolické víry. Proto smrt kacířů na hranici není hrdinstvím a mučednictvím,

⁴ Ad martyres, lib. II. Ep. VI.

nýbrž spíše tvrdošíjným trváním na vlastním nesprávném úsudku. Mučedník je *martyr, svědek* víry Kristovy, za jejíž pravost klade svůj život, protože jí a skrze ni pravdomluvnému Bohu dává přednost před všemi pozemskými statky, i před vlastním životem.

Sv. Tomáš a po něm všichni theologové dnes učí, že i jiné ctnosti mohou být východiskem mučednictví, pokud jsou v závislosti na víře. „Skutky všech ctností“, praví svatý Učitel, „pokud se vztahují k Bohu, jsou jistým vyznáním víry, skrze niž je nám známo, že Bůh od nás takové skutky požaduje a za ně nás odměňuje. A podle toho mohou být příčinou mučednictví. Odtud se také slaví v Církvi mučednictví sv. Jana Křtitele, který vytrpěl smrt ne proto, že nezapřel víru, ale že pokáral cizoložství“⁵. Jak patrně, jen proto Jan Křtitel nebojácně káral Heroda, že byl přesvědčen o božském přikázání manželské věrnosti a hříšném pohoršení, které odvrací jiné od cesty k Bohu. Proto východiskem jeho jednání byla víra, nenávisť Herodových přátel k němu nakonec se obracela k jeho víře.

3. Třetí podmínkou mučednictví je naprostá dobrovolnost bez obrany se strany toho, kdo je podstupuje. Mučedník umírá pro víru a umírá z lásky, a proto dobrovolně. Svou smrtí je nejen svědkem pravdy, nýbrž i svou lásku k Bohu dokazuje, a to způsobem vrcholným.

Co se týče dětí, které byly umučeny pro Krista, ať už jde o děti betlemské nebo děti křesťanských rodičů, píše sv. Tomáš: „Slávu mučednictví, kterou jiní si zasluhují vlastní vůlí, dosáhla zabitá nevinátka milostí Boží, neboť vylití krve pro Krista zastupuje křest. Proto, jako v pokřtěných dětech křestní milostí zásluha Kristova působí k tomu, aby slávy bylo dosaženo, tak i v zabitých pro Krista zásluha Kristova mučednictví působí k tomu, aby bylo dosaženo palmy mučednické“⁶.

Plodem vzácného květu mučednictví na stromě křesťanské statečnosti je život věčný. „Blahoslavení, kteří protivenství trpí pro spravedlnost, neboť jejich je království nebeské“, řekl Kristus. (Mt. V. 10.) Není většího protivenství nad násilnou smrt a není větší lásky nad tu, která obětuje život. Proto Bůh odměňuje velkou lásku mučedníka tím, že ho přijímá do svého království a staví mu na hlavu korunu slávy nehynoucí. Spravedlivý je Bůh a nedá se zahanbit svým tvorem. A proto dá-li mu člověk vše, co

⁵ Th. s. II. II. ot. 124, čl. 5. Tedy přímou příčinou jeho smrti byla neohrožená obhajoba manželské věrnosti a nerozlučnosti. Podobně mnozí byli umučeni proto, že hájili práva Církve nebo statečně uplatňovali jinou křesťanskou ctnost, jejímž východiskem byla víra.

⁶ Tamtéž čl. 1, k 1.

má, dá-li mu svůj život, dá mu Bůh také vše, co má, dá mu sám sebe, a to po celou věčnost.

Církev vyrostla z krve svého zakladatele a její rozvoj předpokládá stálé zavlažování krví jeho i krví těch, kdo šli za ním. Mučednictví jest mystický květ v zahradě Církve, který roní bohaté krupěje krve a který nikdy neuvadá, protože jeho uvadnutí by mohlo znamenat zpusťování celé zahrady. A zdá-li se někdy, že přestává kvésti tento květ v jedné její části, rozvine se takřka nečekaně jinde a plní celou Církev Kristovu svou vůní — neboť tam, kde vládne Kristův kříž, vládne také touha po mučednictví, třebaš velmi skrytá, a čas přinášívá její naplnění.

III. CTNOSTI PŘIDRUŽENÉ STATEČNOSTI

K základní ctnosti statečnosti se druží řada mravních ctností, které můžeme soustředit okolo čtyř jmen: velkodušnost, velkorysost, trpělivost a vytrvalost. Už Aristoteles o nich mluví s hlediska jejich přirozené krásy, sv. Augustin a sv. Tomáš je pak přenášejí do sféry ctností křesťanských, které mají utvářet mravní život dítěte Božího.

VELKODUŠNOST⁷ má člověka k tomu, aby se odvažoval velkých skutků, hodných velké chvály na poli mravního života. Velkodušný je, řekli bychom, ctnostný ve velkém, protože každou ctnost chce přivést k jejímu vrcholnému rozvoji, tak aby neuhýbala ani před velkými a obtížnými skutky. Vše, co koná, je vzdálené jakékoliv malichernosti, protože velkodušný hledá vše velké a vznešené a uniká před malostí a šedou všedností, a proto se v celém jeho jednání odráží paprsek duchovního šlechtictví a urozenosti. Velkodušnost uvádí také v náležitě meze, stanovené rozumem, touhu po počtách, a učí i jich využívat k vyšším cílům nadpřirozeným.

Velkodušnost činí člověka opravdu člověkem, protože v něm vzbuzuje a vede podle směrnic rozumu touhu po velkých věcech. Malost a malichernost jsou vlastnosti málo hodné člověka. Vrchol lidské velikosti spočívá však v ctnostném životě. Proto velkodušnost, vedoucí k velkým skutkům, vede k velkým skutkům ctnosti, a proto odmítá jakékoliv zdání hříchu, neboť hřích znamená pro

⁷ Cf. Arist. IV. Ethic.; S. Theol. II. II. ot. 129. Psychologické postřehy Aristotela a sv. Tomáše o této ctnosti jsou opravdu jedinečné a nelze dosti doporučit četbu této otázky Summy. Bez velkodušnosti je věru člověk tvorem příliš přízemním a vůbec málo člověkem, jenž má vzhlížet vysoko a usilovat o velké skutky.

člověka ponížení, pád, praktické doznání mravní slabosti. Hříšník je vyznavač slabosti. Jeho vyznání však není k prospěchu duše, nýbrž k záhubě. Velkodušný je vyznavač síly, a to pokorný vyznavač, jenž ví, že má, ale ví také, že má od Boha. Proto velkodušnost není v rozporu s pokorou, nýbrž naopak i ji posiluje a jí pomáhá.

Velkodušný dosahuje cti, ale jen umírněně se z ní raduje. Jak ve štěstí, tak v neštěstí je stejně pevný a stálý a přijímá z ruky Boží bez reptání a s klidnou myslí nejen věci radostné, nýbrž i bolestné. Rád poskytuje pomoc druhým, je vždy ochoten sloužit, ale nerad se dožaduje pomoci druhých pro sebe a nerad si dává sloužit. Velkým nepochlebuje a od nižších si nedá pochlebovat. Svou autoritu nenechává snižovat vyššími než je sám, ale ani on nesnižuje autoritu nižších. Protože není malicherný, nevěří snadno pomlouvám, nevměšuje se do záležitostí, jež se ho netýkají, rád odpouští a činy druhých chápe vždy s jejich lepší stránky. Ve svém jednání není ukvapený a ve vnějším vystupování je vážný. Svě přednosti nestaví na odív; za poctami se nehoní, a proto tím více je ctěn.

Opakem velkodušnosti je opovážlivost, malomyslnost, ctižádostivost a honba za marnou slávou.

Velkodušnost je ctnost, řídící se pravidly rozumu a víry. Její opak je proto hřích.

Opovážlivost je přílišná důvěra v sebe samého, která vede člověka k tomu, aby se odvažoval věci přesahujících jeho možnosti a síly. Jejím východiskem je nesprávné mínění o sobě samém. Troufá-li si na příklad vykládat Písmo svaté, kdo nemá náležitě předběžného vzdělání, chce-li kdo léčit, aniž studoval medicínu, odvažuje-li se kdo dlouhé a namáhavé cesty, o které by měl vědět, že je nad jeho síly, jedná zřejmě proti náležitěmu úsudku rozumu a jeho skutky jsou opovážlivé. Přeceňuje své síly, a proto zažije jistě zklamání.

S jiné strany odporuje velkodušnosti *malomyslnost*. Opovážlivý si příliš troufá, malomyslný si netroufá dosti. Malomyslnost je zhoubná dispozice duše, která strhuje člověka od vykonání velkých skutků z neoprávněné bázně, že na ně nestačí. A proto tak jako velkodušný usiluje o velké věci, malomyslný pod tíhou deprese z nesprávného poznání sebe samého a z jistého zoufalství nad sebou samým utíká před každou námahou, před každou obětí, před každým velkým dílem. Velmi často bývá malomyslnost důsledkem chorobného stavu člověka, a tu možno myslit na původ dědičný; někdy však je malomyslnost také výsledkem nesprávné morální výchovy. Zcela nepochybně je malomyslnost přítěží člověka, vzdaluje ho od konání dobra pod zdánlivě pravdivou záminkou, že není dosti schopen, a tak ochromuje veškeru jeho činnost.

Malomyslnost je třeba přemáhat silnou důvěrou v Boha, který nikoho nenechá bez pomoci. Poněvadž malomyslnost souvisí obyčejně s melancholií, musí malomyslný hledět pozvolna se zbavovat stavů melancholie čistou a tvořivou radostí ze života a ze služby Boží. Radost, která je kořením života, dodává svěžesti lidské činnosti a tak pozvolna zbavuje duši malomyslnosti. Čím více pak člověk vidí svou vlastní nemohoucnost, tím více musí doufat v toho, jenž je pramenem síly a moci.

Ctižádostivost je nezřízená touha po cti. Čest je jistě něco dobrého, proto člověk může toužit po cti v míře, která mu náleží, a způsobem, který neodporuje zákonu, podle něhož nejvyšší čest náleží Bohu. Ctižádostivost jako hřích je tedy nezřízená touha po cti, to jest taková, která odporuje rozumu. Ctižádostivost je cosi malicherného. Člověk velkodušný po cti netouží a dostane-li se mu ji, pak volá s žalmistou: Ne nám, Pane, nýbrž svému jménu dej slávu! Ctižádostivec je sobecký, a proto hledá ve všem svou čest, aniž myslí na to, jak by ji podřídil Bohu. A v tom je právě nezřízenost jeho jednání.

Marnivost (marná sláva neboli ješitnost) souvisí těsně se ctižádostivostí. Velmi vtipně napsal o této neřesti Pascal: „Marná sláva (ješitnost) je tak zakořeněna v lidském srdci, že i voják, záškodník, kuchař i nosič se chlubí a chce míti své obdivovatele; i filosofové si jich přejí; ti, kdo píší proti slávě, chtějí míti slávu, že dobře psali; a ti, kdo je čtou, chtějí míti slávu, že to četli...“⁸. Marnivost je nezřízená touha po vynikající pověsti. Člověk jistě má právo na to, aby o něm druzí dobře smýšleli a má dokonce i povinnost pečovat o to, aby měl u lidí dobrou pověst. Marnivost je však hříchem proto, že usiluje o tuto pověst cestami nenáležitými, buď z věcí nicotných, nebo bez ohledu na Boží zákon; a proto její úsilí je nezřízené, protirozumné. Člověk, vedený marnivostí, nechce být, nýbrž se chce zdát. Ví, že nemá ty neb ony dobré vlastnosti, chce však, aby se zdálo, jako by je měl. A v tom je lež a předstírání marné slávy. Člověk může také toužit po tom, aby se mu dostalo chvály a vyznamenání a s tím spojené slávy více, než si ve skutečnosti zaslouhuje. A to je dožadování se něčeho, co mu nepatří, a proto také hřích proti spravedlnosti.

Marná sláva je zase známkou malého ducha, přízemního člověka, který má čas myslet na věci, na něž si velkodušný ani nevzpomene, protože je nad ně povznesen. Nejednou člověk ješitný se stává směšný svou honbou za marnou slávou a dostává se mu falešné a předstírané chvály, po níž touží, tak jako předstírané a falešné jsou jeho kvality.

⁸ Myšlenky, Laichter, 1937, str. 92

VELKORYSOST je další dcerou statečnosti, s níž se shoduje v tom, že tíhne k věcem obtížným a nesnadným tak jako statečnost⁹. Předmětem velkorysosti je velkolepost ve vnějších skutcích. Snáze pochopíme povahu velkorysosti, uvědomíme-li si, že jejím opakem je skrblost. Člověk velkorysý se nebojí velkých nákladů, jde-li o vykonání velkého díla, a velké dílo je jeho touhou. Jak patrně, souvisí velkorysost s velkodušností a jejich vzájemný poměr je vyjádřen pojmem rodu a druhu. Velkodušnost je širší pojem. Jejím cílem je dosáti velikosti ve všech dobrých skutcích. Velkorysost je druhem velkodušnosti a usiluje o velkolepost ve vnějších dílech. Plány člověka velkorysého jsou vždy velké, a skrblost, to jest nemístná šetrnost, která je příbuzná s lakotou, je mu neznámá. Když dává, dává štědře, když staví, staví velkolepě. Poněvadž pak žádný cíl lidských skutků není tak velký jako čest Boží, proto velkorysost koná velká díla hlavně pro Boha a jeho čest a slávu. Proto řekl už Aristoteles, že nejčestnější náklady jsou ty, které se týkají božských věcí. A o ty nejvíce pečuje člověk velkorysý. Proto je těsný vztah mezi velkorysostí a svatostí¹⁰.

Velkou dcerou statečnosti je i TRPĚLIVOST. Je to ctnost, řekli bychom, všední. Stýkáme se s ní na každém kroku, potřebujeme jí neustále. Snad na první pohled nepostřehneme její velikost; zkušenost však mluví o její vzácnosti a velikosti. Je to perla, o jejíž dosažení je třeba bojovat, neboť málokterá ctnost prospěje v praktickém životě člověku tak, jako trpělivost. Člověk sám sobě bývá mnohdy přítěží. Navštíví-li ho Bůh křížem utrpení tělesného nebo duševního, bouří se jeho přirozenost a zmítá se v netrpělivosti. Pak teprve pochopí, jakou cenu má trpělivost a že musí učinit vše, aby si ji získal.

Trpělivost je ctnost, kterou člověk snáší přítomné strasti tak, že se pro ně nepoddává přílišnému zármutku. Trpělivost je opravdu dcerou statečnosti. Není snadné zachovat rovnováhu, když těžká situace vrhá člověka v zoufalství a smutek, není snadné zachovat klid, když se vše v člověku bouří a kdy by nejraději vybuchl hněvem. K tomu třeba značné síly a statečnosti ducha. Slaboch podléhá zármutku, který projevuje nepřiměřeným nářkem, nebo se dává unášet hněvem, vyjádřeným slovy urážlivými, reptáním a planými nářky.

Trpělivost však není necitelná. Nesmíme ji ztotožňovat s jakousi apatií a pasivitou. Křesťanská trpělivost není totéž co stoický klid. Je sice pravda, že v trpělivosti je také prvek pasivní, ale

⁹ Th. s. II. II. ot. 134, 135.

¹⁰ Srov. tamtéž ot. 134, čl. 2, k 3.

ten netvoří její vnitřní povahu, jak se mylně domníval amerikanismus, blud, odsouzený papežem Lvem XIII.¹¹ Křesťanská trpělivost neznamená jakékoliv snášení utrpení, nýbrž takové, které odpovídá zdravému rozumu, osvícenému vírou. Je-li v utrpení obecně chápaném zárodek smrti, je v utrpení, chápaném křesťansky, zárodek života. Trpělivost, která předpokládá sílu vůle a statečnost ducha, má přetvořující moc: dovede ze zla, které ochotně snáší, vytvořit pramen dobra, zásluh, a bolest, která je pramenem nicoty a zániku, dovede změnit v cestu ráje. To ovšem dovede jen trpělivost křesťanská, nikoliv trpělivost stoiků a fatalistů.

Takováto trpělivost odstraní v duši pozvolna všechny náběhy k hříchu netrpělivosti, který velmi brání pokroku v mravním snažení člověka. K získání trpělivosti, jak učí zkušenost, je třeba velmi mnoho úsilí duše, neustálé pozornosti a bdělosti. Billuart shrnuje prostředky k dosažení této důležité ctnosti, když píše: „Prospívá uvažovat o trpělivosti Boží, kterou snáší hříšníci, o trpělivosti Krista, umírajícího za nás, o trpělivosti svatých, o tom, jaké jsou plody trpělivosti v obojím životě: zadostiučinění za hříchy v přítomném, věčná sláva v budoucím, osvobození od trestů pekelných a očištcových. Prospívá také uvažovat o zlobě netrpělivosti: ztrácí se jí zásluha trpělivosti, nezmenšuje se zlo, nýbrž spíše zvětšuje, ano, sama netrpělivost je zlo trápící více než původní zlo, z něhož vychází, a konečně přivádí k mnohým hříchům“¹².

Konečně se statečností souvisí také VYTRVALOST velmi důležitá ctnost na cestě spásy. Mluvíme-li nyní o vytrvalosti, nemyslíme na setrvání v dobrém až do konce, což je velký dar Boží, umožňující člověku udržet si stav milosti a zemřít v přátelství Božím. Vytrvalost jako mravní ctnost je zběhlost duše, která naklání člověka k tomu, aby neochaboval v konání ctností, jak je diktuje správně vedený rozum, přes všechny obtíže a překážky, jež nese s sebou život¹³. Vytrvalostí sílí duše a stává se schopnou snadno překonávat všechny překážky, vznikající zvláště z dlouhotrvajícího zápasu o dosažení křesťanského ideálu. Prvotní nadšení člověka o mravní dobro a ctnost nejednou ochabuje, neboť lidská slabost je velká a práce, která trvá dlouho, unavuje a vyčerpává člověka. *Změkčilost*, opak vytrvalosti, svádí tak často k opuštění

¹¹ Srov. Denz. 1972.

¹² De Fortit. diss. 2. a 5.

¹³ „Dlouhé setrvání při něčem nesnadném má zvláštní nesnáž. A proto dlouho setrvávati v nějakém dobru až do konce náleží zvláštní ctnosti.“ II. II. 137, čl. 1. „Snáseti však nesnadnost, která pochází z délky dobrého skutku, dává chválu vytrvalosti.“ čl. 2.

započaté cesty za mravní dokonalostí. Není-li člověk vytrvalý, pozvolna povoluje nátlaku přirozenosti a místo, aby šel vpřed, uhýbá na stranu nebo se dokonce vrací. Jen statečnou vytrvalostí lze přemáhat chvilkovost, nestálost a změkčilost a jen vytrvalostí v konání dobra možno se stát celým člověkem a v nadpřirozeném řádu dokonalým obrazem nebeského Otce. V tom smyslu psal sv. Pavel Galatům: „Dobro pak činite vytrvale, neboť časem svým budeme žnouti, neochabujeme-li.“ (VI. 9.) Žeň, kterou slibuje Apoštol, neznamená jen odměnu věčné blaženosti; už zde na zemi spatří plody vytrvalosti v kráse mravního charakteru ten, kdo se nedá vést změkčilostí a neochabne na začaté cestě ctnosti.

Vytrvalosti odporuje však nejen změkčilost, nýbrž také *tvrdošijnost* a nerozumná umíněnost. Vytrvalost je ctnost, a proto je uprostřed mezi dvěma krajnostmi, totiž mezi změkčilostí a tvrdošijností. Mimo to vytrvalost je pouze tehdy ctností, když dbá pokynů rozumu. A proto mezi vytrvalostí, která je rozumná, a tvrdošijnou umíněností, která je nerozumná a trvá na svém přesto, že je nerozumná, je, jak patrně, podstatný rozdíl. Proto vytrvalost jest ctnost, tvrdošijná umíněnost jest neřest.

Křesťanský život je těžký a člověk nestatečný, bázlivý snadno ochabuje. Kristus však slíbil spásu jen těm, kdo vytrvají až do konce. (Mt. X. 22.) Slaboši podlehnou, nevytrvají. Je proto třeba cvičit svou sílu a zvyšovat ji velkodušností a trpělivostí, abychom si získali statečnou vytrvalost, která jedině může očekávat jako odměnu korunu slávy.

VII.

MÍRNOST

Poslední ze základních ctností je mírnost, která uvádí do náležitých mezí smyslovou žádost člověka. Touto ctností je dokonána mravní formace člověka. Opatrnost je, řekli bychom, hlavou všech mravních ctností, pokud je vede a dává jim náležitou orientaci. Spravedlnost řídí vztahy člověka k druhému. Je však třeba, aby člověk byl také sám v sobě zdokonalován, nikoliv jen ve svých vztazích k druhému. A to je úkolem jednak statečnosti, která odráží deprese strachu před zlem, zvláště velkým, a tím umožňuje člověku radostné konání dobra, jednak mírnosti, která uvádí v dokonalý řád rozumu všechny sklony smyslové žádosti a tělesná potěšení. Statečností a mírností ovládá člověk všechny vášně, které usilují překážet rozumu v jeho vedoucí činnosti. Zvládne-li člověk těmito ctnostmi svůj duševní život a tím i jeho vnější činnost a podrobí jej pravidlům rozumu, vychová se v dokonalý přirozený charakter, který už nepotřebuje nic jiného, než aby byl postaven do řádu Božího dětství vírou, nadějí a láskou.

I. VŠEOBECNÁ IDEA MÍRNOSTI

Slovo mírnost — mohli bychom říci také umírněnost — souvisí se slovem míra. Mírným nazýváme toho, kdo zachová náležitou míru, kdo ji nepřekročuje¹. V mravním řádě je mírou neboli pravidlem zákon Boží a lidský rozum. Zákon Boží je mírou vzdálenou, lidský rozum pak blízkou. Jeho úkolem je v konkrétních případech aplikovat zákon Boží, ať už byl vložen do lidské přirozenosti nebo dán jiným způsobem. V tom smyslu bychom mohli říci, že se v každé ctnosti odráží pojem mírnosti, neboť každá ctnost znamená lidský skutek, který je zařízený podle míry rozumu božského a lidského. Řekneme-li, že mírnost se týká ovládnutí lidských vášní a jejich řízení podle určité míry, zužujeme tento

¹ Srov. Váša-Trávníček, Slovník jaz. č. — Mnohdy se bere slovo mírnost také ve smyslu dobrotivost, laskavost — clementia — ale jeho původní význam je umírněnost neboli zachování určité míry — temperantia.

pojem, ale ještě nejsme u jeho přesného vymezení. V tomto širokém smyslu by byl mírný ten, kdo by podrobil náležitě míře všechny své vášně a veškeru svou činnost. Slovo mírnost však bylo vyhrazeno usměrňování jen jistých vášní a jen určité části lidské činnosti, totiž ovládnutí a uvádění do náležité míry oněch sklonů a pudů lidské přirozenosti, které řídí zachování jedince a lidského rodu. Proto mírnost v přesném významu slova, jak ho používá mravouka, se týká smyslových potěšení, která vznikají úkony jídla a pití, jimiž se udržuje člověk, a úkony pohlavního života, jež jsou určeny k zachování lidstva. V tom smyslu můžeme vymezit mírnost jako *ctnost, která řídí pud sebezáchovy a pud pohlavní podle pravidel Božího zákona tak, aby jejich správným užíváním bylo dosaženo cíle, vyčteného člověku Stvořitelem.*

Vlastním předmětem ctnosti mírnosti jsou potěšení, vznikající jídlem, pitím a pohlavním životem. Pravíme, že jsou to potěšení z doteku, protože je to smysl doteku, který se uplatňuje v těchto úkonech. Úkolem ctnosti mírnosti je řídit tato potěšení a jejich užívání podle směrnic zdravého rozumu, osvíceného vírou, k náležitému cíli. Potěšení pokrmu a nápoje a zvláště pak potěšení pohlavní nejsou malá, a proto je třeba zvláštní ctnosti, která by je uváděla do náležité míry. Chce-li člověk žít, musí jíst a pít. A chce-li žít lidstvo, musí užívat pohlavního pudu, který vložil Bůh v lidskou přirozenost. Žádná stránka lidské bytosti však neutrpkla dědičným hříchem tak, jako smyslová žádostivost, v níž jsou tyto dva pudy. Není proto divu, když právě ony se bouří proti rozumu více než kterékoliv jiné.

Proto nikdo nepochybuje o potřebě této ctnosti, která uchovává člověku jeho lidskou důstojnost proti výstřelkům nízkých vášní, společných se zvířaty. Člověk je bytost, která spojuje v sobě vznešenost ducha, podobného andělům, s nízkými pudy těla, podobnými pudům zvířecím. Duch jej pozvedá vzhůru, tělo jej stahuje dolů. Duch má své požadavky, odporující požadavkům hmoty, tělo má však také své požadavky. Člověk není ani pouze duch, ani pouze tělo. Je proto třeba naléztí náležitý poměr mezi oběma složkami jeho bytosti, je třeba uvést v náležitou harmonii zákonné požadavky ducha a zákonné požadavky těla. Přílišný boj ducha proti tělu by byl nespravedlivý pro tělo, ale stejně nespravedlivá je naprostá zvůle těla, která odporuje duchu. Proto je úkolem ctnosti mírnosti, aby našla správnou cestu, kterou by nebylo zkráceno tělo ve svých spravedlivých požadavcích, a kterou by byla respektována všechna práva ducha. Ve stupnici hodnot je duch více než tělo, a proto také musí mít první místo v uplatňování svých práv.

Třebaže mírnost krotí přirozené pudy tíhnoucí k zachování jak

jedince, tak lidského rodu, není nijak v rozporu s lidskou přirozeností samou o sobě, jak nám neprávem vytýká naturalistická pedagogika, nýbrž jen s lidskou přirozeností, pokud je porušena dědičným hříchem. Člověk přirozeně touží po potěšení, jež odpovídá jeho přirozenosti. Je-li však člověk bytost rozumová, pak jen ono potěšení je mu přirozené a odpovídá jeho povaze rozumové bytosti, které je v souladu s rozumem. Mírnost nechce brát člověku každé potěšení, nýbrž jen to, které odporuje rozumu. Tvrdí-li proto někdo, že ctnost mírnosti je nelidský zásah do lidské přirozenosti a že odporuje přirozeným sklonům člověka, pak chápe člověka jen po jeho stránce živočišné a jeho stránku zvířecí staví nad tu, kterou se podobá andělům².

Úkolem mírnosti je ovládat a řídit pud zachování sebe samého a lidského rodu a potěšení z jeho užívání vznikající k náležitému cíli. Tímto cílem pak je potřeba nynějšího života³. K této potřebě musejí míti vztah všechny úkony živočišné stránky člověka, mají-li být v řádu lidském, řízeném rozumem. Člověk nesmí jíst jen proto, aby jedl, a nesmí užívat pohlavního života jen pro pouhé potěšení. Všechno nižší má svůj smysl ve vyšším a živočišná stránka člověka dosáhne svého určení, které jí bylo dáno Bohem, když se podřídí zcela vedení rozumu. Tím zapadne do řádu lidského a potěšení, jež spojil Bůh s těmito úkony, bude podporovat dosažení jejich cíle.

Potřeba nynějšího života je tedy východiskem v posuzování mravnosti úkonů jídla a pití a úkonů pohlavních.

Člověk, který jedná rozumně, jí a pije, aby žil, ale nežije, aby jedl a pil. Potřeba tohoto života, která je normou jeho poměru k jídlu, nemůže být brána jen ve svém absolutním pojetí. Není jistě třeba, aby člověk jedl a pil jen tolik, kolik je naprosto nutné k udržení života. Je třeba brát zřetel k rozmanitým okolnostem, jako je tělesná zdatnost a zdraví, společenské postavení, všelijaké příležitosti a p. Není třeba také odmítat potěšení, které Bůh spojil s užíváním pokrmu. Jde jen o to, aby potěšení nebylo hledáno samo pro sebe, nýbrž pro cíl, jímž je potřeba lidského života, řízená zdravým rozumem. Jen zvíře hledá potěšení pokrmu pro potěšení; člověk musí mít vždy před sebou čestný cíl.

A stejně i v pohlavním životě člověka má vládnout řád rozumu, který žádá, aby jeho úkonů a potěšení z nich vznikajících nebylo užíváno mimo řádné manželství a i v manželství ne jen pro pouhé potěšení. Prvním cílem manželství je dítě, druhým lék proti pří-

² Srov. Theol. summ, a, II. II. ot. 141, čl. 1, k 1.

³ Tamtéž čl. 6. — Inocenc XI. odsoudil, jako nesprávné tvrzení, že není hříšné jíst a pít a užívat manželství pro pouhé potěšení a rozkoš, jen když to neškodí zdraví. Denz. 1158.

lišné žádostivosti. Proto i v manželství jen ono užívání pohlavního života je možno pokládat za rozumově odůvodněné, které je předně samo sebou schopné rozmnožit počet členů lidské společnosti a pomocí něhož touží manželé tišit tělesnou žádostivost a udržovat rovnováhu manželského soužití.

Mírnost, která řídí tuto oblast lidského života, není největší z ctností. Mnohem větší jsou ctnosti božské, víra, naděje a láska, ale i ostatní ctnosti základní svou povahou převyšují mírnost. Opatrnost je vůdkyní všech mravních ctností a spravedlnost se statečností mají mnohem větší vztah k obecnému blahu než mírnost, která má na mysli především dobro jednotlivcovo. Poněvadž však obecné dobro převyšuje dobro jednotlivcovo, je také vyšší ta ctnost, která sleduje toto vyšší dobro obecné.

Mírnost však převyšuje ostatní ctnosti zvláštním leskem a krásou. To proto, že se snaží vnést v lidský život určitý řád, jistou poměrnost, nutnou k vytvoření souladu krásy. Mimo to však i proto, že klade určité meze nejnižším lidským pudům a hledí je podrobit řádu rozumu. Jsou to právě tyto pudy, společně člověku se zvířetem, jež snižují jeho důstojnost nejhorším způsobem, dostanou-li se na scesti, takže nemírnost je cosi ošklivého. Proto ctnost mírnosti, která hledí zamezit každý hřích nemírnosti, nese na sobě pečeť zvláštního lesku a krásy⁴. Člověk umírněný má sebe samého dokonale v moci, řídí všechny své nižší sklony rozumem osvíceným vírou, a proto se podobá andělům, kteří necítí tíhy těla a hmoty.

Ctnosti mírnosti odporuje neřest *nemírnosti*. Tak jako mírnost klade smyslovým a smyslným potěšením určité meze, podřizuje přirozené pudy rozumu, vyznačuje se nemírnost tím, že ponechává nízkým proudům v člověku plnou volnost v jejich činnosti. Nemírnost znamená zvlí žádostivosti, která se ostatněvždy bouří proti zdravému rozumu a jeho vládě. Nemírnost jest proto popřením a potlačením panství rozumu nad nižšími mohutnostmi člověka. Zajisté, nemírnost není největším hříchem, tak jako mírnost není největší ctností. Ale málokterý hřích má v sobě tolik nízkého a ošklivého jako hřích nemírnosti, zvláště jeho některé druhy. Proto se také s žádným hříchem člověk neskrývá, jako s jistými druhy hříchu nemírnosti. O těch, kdo se oddávají hříchům nemírnosti, platí slova žalmu 48. : Ano, člověk jsa vážen, to nechápe, je jako zvěř nemoudrá, která je pro nuž. — Tělesné hříchy, obsažené v pojmu nemírnosti, jsou sice samy v sobě menší než hříchy ducha, ale připravují člověka o čest před jeho spoluobčany a sni-

⁴ Srov. Sv. Tomáš, tamtéž čl. 2, k 3.

žují ho v očích jeho samého, takže nemírný musí se jevit sám sobě jako dokonale ošklivý. Ostatně zkušenost učí, že nemírnost, která zeslabuje vůli člověka a nejednou také jeho tělo, zvláště nervy, činí jej často malomyslným. Psychologové vědí dobře, že komplex méněcennosti bývá velmi často spojen s výstřední nemírností.

Sv. Tomáš ukazuje také, že člověk by mohl hřešit proti mírnosti i nedostatkem smyslu pro jistá potěšení, a nazývá tento hřích *necitlivostí*. Jeho východiskem je tvrzení, že vše, co odporuje přirozenému řádu, je nesprávné. Příroda spojila potěšení s jistými úkony, které jsou nutné buď pro člověka samotného nebo alespoň pro něho jako součást celku lidské společnosti. A proto přirozený řád žádá, aby člověk užíval těchto potěšení, pokud je toho třeba buď pro jeho zdraví, nebo pro růst lidské společnosti. Kdyby se tedy někdo tak vzdaloval uvedených potěšení, že by tím škodil buď sobě nebo lidské společnosti, hřešil by proti přirozenému řádu⁵.

Sem třeba zařadit všelijaké výstřelky nezdravého asketismu, jak je zná historie. A sem patří také útěk před manželstvím, který není zdůvodněn vyšším cílem. Nemírnou askesí hřeší člověk proti sobě, neodůvodněným útekem před manželstvím hřeší proti lidské společnosti, proti národu. Vzdává-li se člověk různých potěšení a odpírá-li si to, co mu příroda poskytuje, musí tak činit vždy z vyšších důvodů. Dokonalejší služba Bohu, národu, lidstvu, vědě jsou důvody, které ospravedlňují jednání toho, kdo se vzdává dobrovolně potěšení a s ním spojené odpovědnosti, jež mu nabízí příroda. Člověk nemá nikdy právo tak jednat bez vážných důvodů, a ty důvody nemohou být nikdy jeho sobectví.

II. STŘÍDMOST A STRÍZLIVOST

Mírnost je ctnost základní. Z ní vychází řada ctností, které uplatňují, abych tak řekl, její zásady v určitém úseku života. Udržovat míru v jídle a pití, stanovenou rozumem, náleží ctnosti *střídmosti*, udržovat tuto míru v opojných nápojích náleží *střízlivosti*. Opakem střídmosti je obžerství, opakem střízlivosti opilství.

Střídmost znamená odřikání. Není ovšem každé odřikání křesťanskou ctností. Jestliže se někdo odřiká nějakého jídla proto, že je nemá rád, nebo proto, aby si uchoval štíhlou linii, nelze mluvit o ctnosti, nýbrž spíše o mlsnosti nebo ješitnosti. Nařídí-li lékař dietu a nemocný z obavy, aby si neuškodil na zdraví, ji poctivě zachovává, je to sice chvalitebné, ale to není ještě ctnost stříd-

⁵ Tamtéž ot. 142, čl. 1.

mosti. V tom smyslu psal také sv. Pavel: „Jídlo (samo sebou) nás nedoporučuje Bohu; ani nemáme prospěchu, jíme-li, ani netrpíme škodu, nejíme-li.“ (I. Kor. VIII. 8.) Záleží na tom, jaký smysl dáváme jedení a jaký smysl odříkání. K tomu, aby odříkání bylo mravní ctností, je třeba více. Mravouka vymezuje střídmost jako *mravní ctnost, která naklání člověka k umírněnému užívání pokrmu podle určení rozumu, sledujícího mravní dobro*. Rozum je jediným pravidlem střídmosti, jestliže jde o ctnost získanou. Střídmost křesťanská, nadpřirozená předpokládá světlo víry, kterým se rozum dává vést. Cílem pak není jen hmotné zdraví, nýbrž mravní dobro člověka. Člověk se odříká jídla pro vyšší dobro: aby mohl lépe sloužit Bohu, aby dokázal Bohu svou lásku, aby tím více přilnul k němu, čím více se odpoutává od všeho pozemského. Střídmost pak řídí užívání jídla tak, aby člověk na jedné straně přílišným odříkáním nevystavoval nebezpečí své tělo, a na druhé straně aby nedostatečným odříkáním nebrzdil rozlet duše k Bohu.

Odříká-li se člověk nemírného pití opojných nápojů, pravíme, že má ctnost *střízlivosti*. Předmětem této mravní ctnosti jsou alkoholické nápoje, jejichž mírné užívání může velmi prospívat, nemírné přebrání však velmi škodí, protože více překáží užívání rozumu než přemíra pokrmu⁶. Alkoholický nápoj je schopen zbaavit člověka rozumové činnosti, a proto musí člověk právě svým rozumem zvláštním způsobem bdít nad jeho užíváním. Nevládne-li rozum alkoholu, vládne alkohol rozumu. A tato vláda je pro člověka, svobodného tvora, nanejvýš ponižující, neboť není žalostnějšího obrazu nad obraz člověka, který se dal alkoholem zbaavit užívání rozumu a tím se připodobnil tvorům, o nichž nelze říci, že jsou obrazem Božím.

Je-li třeba zachovávat míru stanovenou rozumem podle nutnosti tohoto života, je to jistě v užívání opojných nápojů pomocí ctnosti střízlivosti. Zajisté, i nemírná požívačnost, která je výrazem neukázněné touhy po jídle, brání dokonalému rozvoji a činnosti rozumu, neboť jednak nemírným potěšením hmotného rázu absorbuje jeho síly, jednak tělo zatížené přílišným jídlem zatěžuje funkci rozumu. Opojný nápoj je však schopen nejen snížit činnost rozumu a jeho soudnost, nýbrž dovede ji úplně otupit a zcela vyřadit. Proto je třeba zvláštní bdělosti rozumu nad tímto nebezpečím a je také třeba zvláštní ctnosti, která by chránila člověka před možným pádem.

Z toho však nemožno učinit závěr přehánějící na druhou stranu, totiž naprosté odsouzení jakéhokoliv opojného nápoje. Naprostý abstinentsmus, který pokládá alkoholické nápoje za špatné

⁶ Tamtéž ot. 149, čl. 1.

a za vynález dáblův, je nesprávný a odporující zjevenému učení. Zajisté, zříkat se zcela opojných nápojů z lásky k Bohu nebo z jiných vyšších důvodů, je chvalitebné. Nebylo by však chvalitebné, kdyby ten, jenž nepije, pohrdal těmi, kdo mírně pijí. „Co vchází do úst, neposkvvrňuje člověka“, řekl Kristus (Mt. XV.). A sv. Pavel psal v I. listě Timothejovi: „Nepij už vody, nýbrž uživej mírně vína pro žaludek a své časté choroby.“ (V.) Všeho, co Bůh stvořil, možno užívat k jeho slávě, děje-li se tak podle návodu rozumu osvětleného vírou.

Sv. Tomáš právem poznamenává, že střízlivost je nutná zvláště mladým lidem a ženám, „protože u mladých lidí bují touha po potěšení pro ohnivost věku, u žen pak není dostatečná síla myslí na to, aby dychtivostem odpíraly. Proto podle Valeria Maxima ženy u starých Římanů nepily vína.“⁷ Stejně však přísluší zvláštní střízlivost těm, kteří mají vést druhé. Vedení druhých vyžaduje vždy zdravý rozum, nikdy nezkalený opojným nápojem.

1. ZÁKON POSTU

A ZDRŽENLIVOSTI OD MASITÝCH POKRMŮ

Důležitým úkonem střídmosti je půst. Střídmost je ctnost, a proto půst je úkon ctnosti. Je ovšem možno odříkat si pokrm také z důvodů přirozených, třeba i hříšných; pak ovšem nejde o ctnost střídmosti a o půst jakožto úkon ctnostný. Máme-li na mysli půst, pokud je úkonem ctnosti střídmosti, pak mívá povahu rázu mravního nebo dokonce náboženského, protože jeho posledním cílem je Bůh a služba jemu. Jde-li o půst, který si člověk ukládá sám, je to rozum, který má vedoucí slovo. Jde-li o půst stanovený církevním zákonem, je to autorita Církve, která rozhoduje jak o jeho způsobu, tak o čase, kdy má být zachováván. Katolík jej pak přijímá z poslušnosti a činí z něho úkon ctnosti nábožnosti, protože jej podřizuje službě Boží.

Moderní člověk nechápe smyslu postu. Ne že by se nepostil, vždyť tak často s největší přesností poslouchá lékaře, který mu nařizuje půst. Ale nechce chápat půst rázu morálního a náboženského. Čím více kdo ztrácí s mysli nadpřirozeno, které je vlastním živlem křesťanství, tím více také pozbývá smysl pro mravní hodnotu postu. Čím méně má v sobě člověk z pokladu nadpřirozené víry, tím méně pochopitelný mu bude prakticky půst.

⁷ Tamtéž ot. 149, čl. 4. — Mezi nejošklivější obrazy patří nesporně obrazy opilé ženy. A podobně i mladý člověk opilý je čímsi velmi odpuzujícím. „Připodobněn je nemoudrému dobytku, stal se mu podobným,“ pravil žalmista 48. 13.

Hluboký smysl postu vyjádřil nejlépe sv. Tomáš, když psal: „Používá se totiž postu hlavně k trojímu účelu: *Nejprve* k potlačení tělesných žádostivostí. Proto praví Apoštol ve II. Kor. VI.: „V postech, v čistotě“, poněvadž posty je uchována čistota. Neboť, jak praví Jeronym ve II. kn. Proti Jovin.: „Bez Cerery a Baccha je studená Venuše“, to jest odříkáním pokrmu a nápoje chladne smyslnost. — *Za druhé* se používá postu k tomu, aby se mysl svobodněji povznášela k rozjímání o vznešených věcech. Proto se praví u Dan. X., že po postu tří týdnů obdržel od Boha zjevení. — *Za třetí* jako zadostiučinění za hříchy. Proto se praví u Joela II.: „Obratťe se ke mně z celého svého srdce, v postu, v pláči a nářku“. V tom smyslu praví Augustin v kteréšii řeči *O modlitbě a postu* (LXXIII.): „Půst očisťuje mysl, povznášii smysly, podrobuje tělo duchu, srdce činí zkroušeným a pokorným, mraky žádostivosti rozptyluje, žáry prostopášnosti hasí, rozžihá pravé světlo čistoty“⁸.

To je morální a náboženské chápání postu. Má-li půst smysl i tehdy, kdy podporuje tělesné zdraví, a o tom nikdo nepochybuje, má daleko hlubší smysl, když vzdaluje člověka od pozemského a pozvedá k božskému, krotí jeho nízké touhy, aby se mohl rozvinout duch. A z těchto důvodů Církev nabádala vždy k postu, neboť v něm viděla důležitou pomůcku k rozvoji ctnostného života. Ostatně sám Kristus posvětil půst, když se na poušti po čtyřicet dní postil. Sv. Pavel doporučoval křesťanům v Korintě, aby se ukazovali jako služebníci Boží v bděních a postech. (II. Kor. VI. 4.) A svatí Otcové jednohlasně velebí půst jako mocnou zbraň v boji za dosažení Boha. Zvláště na Východě měli křesťané velkou úctu k postu. Sv. Basil volal ve své mohutné řeči o postu: „V každé době je prospěšný půst těm, kdo jej chtějí. Posticím se neodvážii napadnout ani útok d'áblů, a strážci našeho života, andělé, raději zůstávají u těch, kteří mají duši očisťenou postem... Půst je připodobnění andělům, společník spravedlivých, trestání života. Půst učinil z Mojžíše zákonodárce. Plodem postu je Samuel. Půst jako živitelka velkého Samsona vyživil. A dokud se ho pevně

⁸ Tamtéž ot. 147, čl. 1. — Podobně označuje Církev smysl postu, když zpívá v prefaci doby postní: „Bože, jenž tělesným postem neřestii potlačuješ, mysl povznášiiš, ctnosti uděluješ i odměny“. — Vztah postu k čistotě naznačil sv. Tomáš, když zdůrazňuje zákaz některých pokrmů v době postní: „Půst je Církvi ustanoven k potlačování žádostivosti těla, jež spočívá v pokrmech a věcech pohlavních. A proto Církev zakázala posticím se ony pokrmy, u nichž jest při jídle nejvíce potěšení a jež člověka nejvíce dráždii k pohlavním potěšením. Taková jsou masa zvířat, zůstávajících a dýchajících na zemi . . . A ta více těšii a jsou výživnější pro lidské tělo. A tak z jejich požívání více přebývá, aby se přetvořilo na látku semene, jehož množení nejvíce dráždii k nečistotě“. Tamtéž ot. 147, čl. 8.

držel, padali protivníci po tisících a brány nepřátel byly vyvracovány a lvi nesnášeli sílu jeho rukou. Jakmile však ho zachvátila nestřídmost a zhlýralost, mohli se ho nepřátele snadno zmocnit. Eliáš postě se uzavřel nebe na tři léta a šest měsíců...“⁹.

Tak a podobně mluvili Otcové a Církev ukládala kdysi věřícím dlouhé a přísné posty. Dnešní praxe postní je značně zmírněna. Církevní zákoník, závazný pro celou Církev, stanoví půst na všední dny čtyřicetidenního postu, to jest od Popeleční středy do poledne Bílé soboty, pak ve čtvero suchých dnů a konečně v předvečer svátků svatodušních, Nanebevzetí Panny Marie, Všech svatých a Narození Páně. (Can. 1252, §. 2, 3.) V jednotlivých diecésích bývají dávány značné úlevy, takže prakticky je třeba se řídit podle *Postního řádu*, který bývá na počátku postu věřícím předčítán a má být vyvěšen v kostele.

Zákon postu dovoluje pouze jednou za den — buď v poledne nebo večer — dosyta se najíst. Tím však není zakázáno něco ráno a večer pojíst podle zvyku toho či onoho kraje (can. 1251, §. 1.). Poněvadž zvyk nabývá práv zákona, je možno i vzhledem k postní praxi řídit se zvykem, zvláště v otázce kvantity pokrmu, jehož možno požit ráno a večer mimojednodenní nasycení. Zákon postu pak zavazuje všechny věřící, kteří dovršili 21. rok svého věku a nevstoupili ještě do 60. roku. (Can. 1254, §. 2.)

Jisté dny v roce přikazuje Církev mimo to věřícím, aby se zdržovali masitých pokrmů. Tím je zakázáno ve stanovené dny požívat masa zvířat, která mají teplou krev. Vedle masa je zakázáno jíst také krev, masovou polévku a všelijaké výtažky z masa. Není však zakázáno používat tyto dny sádla k přípravě pokrmů (can. 1250). Církevní zákoník stanoví tyto dny, ve kterých se mají věřící zříkat masa: všechny pátky celého roku vyjma ty, na které mimo dobu postní připadne zasvěcený svátek, Popeleční středu, všechny soboty postní doby, čtvero suchých dnů, předvečery svátků Narození Páně, letnic, Nanebevzetí Panny Marie a Všech svatých. (Can. 1252, §. 1, 2.)

Zákon zdrženlivosti od masitých pokrmů zavazuje všechny věřící, kteří dovršili sedmý rok věku. (Can. 1254, §. 1.)

Katolická mravouka učí obecně, že jak zákon postu, tak zdrženlivosti od masitých pokrmů zavazuje pod těžkým hříchem. Je možno však proti tomuto zákonu hřešit lehce, a to v případě, kdy kvantita požitého pokrmu je podle obecného přesvědčení tak malá, že nemůže tvořit těžký hřích. I po této stránce možno se řídit zvyky jednotlivých krajů.

Od postu a stejně i od zdrženlivosti může dispensovat vše-

⁹ Hom. II. De jejunio.

obecně v celé Církvi papež, ve své diecési, a to pro jednotlivé případy místní biskup, ve farnosti jednotlivé věřící farář a v kněžských exemptních řádech představený. Zpovědníci nemají moc dispensovat od postu, mohou jen v jednotlivých případech prohlásit, že ten neb onen věřící má dostatečné důvody, aby dovoleně nezachovával půst. Jestliže je někdo dispensován od postu, není tím dispensován od zdrženlivosti a naopak, je-li komu dáno dovolení ve dny zdrženlivosti jíst maso, není dispensován od postu. Jestliže dispens je všeobecná buď pro všechny věřící v celé Církvi nebo pro věřící v některé diecési, mohou jí užívat i řeholníci.

Poněvadž pak zákon postu je zákon lidský, přestává zavazovat ve svědomí, kdykoliv se stává příliš těžký. A proto samo sebou jsou vyňati z povinnosti postu nebo zdrženlivosti od masitých pokrmů všichni, kdo mají opravdu vážné důvody, pro které je jim tento zákon příliš těžký. Sem možno zařadit nemocné a zotavující se po nemoci, lidi chudé, kteří jsou odkázáni na stravu u cizích lidí, a to na stravu málo výživnou, všechny lidi, kteří duševně nebo tělesně těžce pracují a konečně všechny, kdo se stravují v hostincích nebo jinak jsou závislí ve stravování na jiných lidech.

Ostatně otázka postu není jen otázka mírnosti, nýbrž i lásky člověka k Bohu. A proto čím větší bude mít kdo lásku k Bohu, tím ochotněji a radostněji bude přinášet oběť postu a odříkání. Malá láska málo dává a čím více slábne, tím horlivěji hledá důvody, na základě kterých by se vymanila i z povinnosti onoho mála. Velká láska je velkodušná, a proto ochotně podává mnoho, i když jí to stojí oběť a sebezapření. Bůh pak, jenž nezůstane nikomu dlužen ani nejmenší oběť, odmění velkodušně dárce velkodušného.

2. OBŽERSTVÍ A OPILSTVÍ

Proti ctnosti střídmosti stojí neřest obžerství. Slovo samo je právě tak hrubé a nelidské, jak hrubý a nelidský je jeho obsah. Střídmost předpokládá kontrolu rozumu v jídle a pití, obžerství ji zavrhuje. Nežřízená touha po jídle a pití je obžerství. Ale tam, kde člověk přestává užívat rozumu, přestává být také člověkem, protože se vzdává toho, co mu dává lidskou důstojnost.

Přirozenou touhu po jídle má řídit rozum. Zajisté, všechno je dovoleno jíst, pro nás neplatí ceremoniální zákon židovský, který zakazoval jisté druhy pokrmů. Ale není dovoleno člověku ponechat žádostivost po jídle volné pole a neomezovat ji vládou rozumu.

Způsoby nezřízenosti v požívání pokrmu a nápoje vyjadřovali už ve středověku pěti slovy, sestavenými v hexametru: Ukvapeně,

mlsně, příliš, hltavě, labužnický. — Ukvapeně jí ten, kdo předbíhá stanovenou dobu jídla nebo jí téměř neustále. Mlsnost je vyvíravá v jídle a nápojích. Přílišností chybují ten, kdo se přejídá a tím škodí i svému zdraví. Hltavostí se člověk podobá zvířeti, které se vrhá zuřivě na svou kořist. A labužník hledá jen jídla vybraná a příliš kořeněná, protože nerespektuje ani své zdraví, ani svůj finanční stav, nýbrž jen touhu žaludku.

Obžerství jistě nepatří mezi největší hříchy. Jíst je člověku přirozené. Překročit míru je velmi snadné, zvláště pro toho, kdo je přirozeně nadán větší chutí a touhou po poručení z jídla. Hřích obžerství však velmi snižuje důstojnost člověka, zatěžuje jeho mysl a podlamuje vyšší touhy. Sv. Tomáš po sv. Řehoři označuje pět dcer obžerství, to jest pět důsledků, jež plynou obyčejně z tohoto hříchu. Je to nejapná veselost, šaškovství, nečistota, mnohmluvnost a otupělost myslí¹⁰. Zvláště poslední z nich je příznačná tomuto hříchu, neboť nic tak neotupuje mysl jako přemíra jídla a pití.

Opilství je právě tak nedůstojné člověka jako obžerství. Sv. Pavel zdůrazňoval korintským křesťanům, že opilci neobdrží království nebeského. (I. Kor. VI. 10.) Tím chtěl zařadit tuto neřest mezi smrtelné hříchy. Mravouka vymezuje opilství jako dobrovolné přebrání opojného nápoje až k násilné ztrátě rozumu z pouhé nezřízené žádosti po alkoholu. Není hříchem takové opojení, které se stalo zcela neočekávaně proti vůli člověka, jenž neměl dosud zkušenosti s alkoholem. K dokonalému opilství je třeba ztráty rozumu. Ten pak, kdo se skutečně opil, neví příštího dne o mnohém, co činil ve stavu opilství. Jestliže dospěl k tomuto stavu ztráty rozumu nezřízenou touhou po opojném nápoji, je vinen hříchem opilství. A není pochyby, že dokonalé opilství je smrtelný hřích, neboť bez důvodu nemá člověk práva zbavovat se užívání rozumu, který ho má vést k Bohu a za jehož pomoci se má vystříhat hříchu¹¹. Zbaví-li se člověk alkoholem rozumu, je schopen všech nelidskostí a hanebností, jak dokazuje jednání opilců.

Jen v případě, kdy alkohol dostane funkci léku a člověk sleduje své zdraví a nikoliv touhu po opojném nápoji, možno se dovoleně opít. V takovém případě je alkohol lékem a jeho množství a jeho použití se měří potřebou pro vyléčení dané nemoci. Tak jako je dovoleno před operací zbavit se užívání rozumu narkosou, tak je dovoleno také z léčebných důvodů použít tolik alkoholického nápoje, kolik je třeba v daném případě, i když nastane ztráta užívání rozumu. Je zcela samozřejmé, že tu nikdo nezamýšlí přivodit

¹⁰ II. II. ot. 148, čl. 6.

¹¹ Theol. s. I. II. ot. 88. čl. 5 k 1. — II. II. ot. 150, čl. 2.

ztrátu rozumu, nýbrž zachránit zdraví, takže ztráta rozumu následuje pouze jako samozřejmý důsledek přímo nezamýšlený (per accidens).

Sem patří také otázka, týkající se užívání narkotik (morfium, opium, cocain, chloroform atd.), jimiž chce člověk mírnit bolesti, ale zároveň se zbavuje vědomí. Je známo, že mezi katolickou mravoukou a lékařskou praxí není vždy dokonalé jednoty. Zásady katolické mravouky mohli bychom shrnout v tyto věty:

1. Je dovoleno užívat těchto narkotik jako prostředků ke zmírnění bolesti při operacích a v malém množství k posílení nervů, jen když nepůsobí ničivě na zdraví. Používat narkotik ve větším množství k pouhému potěšení nebo k utišení narkotické vášně, vzniklé dlouhým jejich užíváním, není nikdy dovoleno. Velikost hříchu v tomto případě se posuzuje podle velikosti vzniklé škody na zdraví.

2. Je dovoleno použít těchto prostředků i v takové míře, že člověk ztratí užívání rozumu, jestliže je dána přinejmeně vážná příčina, jak je tomu při těžkých operacích (narkosa). Jinak třeba soudit o pokusech zbavit se vědomí pomocí narkotika jako o dokonalém opilství.

3. Není dovoleno, ano je těžce hříšné tímto způsobem zbavovat vědomí člověka, který umírá, aby necítil bolesti, neboť tím je mu vzata možnost ještě v poslední chvíli se obrátit k Bohu s lítostí, jestliže není na smrt připraven, a je-li připraven, je mu znemožněno učinit poslední utrpení záslužným a přímo se připravit na věčnost.

4. Tím méně je dovoleno použitím narkotických prostředků dokonce uspišit smrt, která, jak praví, by stejně přišla, a tím zkrátit bolesti a učinit konec snesitelnější. Euthanasie není nic jiného než vražda, i když vražda ze soucitu¹².

„Bratří, buďte strážliví a bděte, neboť nepřítel váš ďábel obchází jako řvoucí lev, hledaje, koho by pohltil“⁶. Tak napomínal křesťany všech dob sv. Petr (I. list V, 8.). Dá-li se kdo vést touhou po opojném nápoji, přestává být bdělým, neboť bdělost vyžaduje bystrý rozum a otevřený zrak duše. A není-li kdo bdělý, bude snadno překvapen ďáblem a pohlcen jeho nemravností. Opilství sice není dnes nejčastějším hříchem. Člověk vidí stále jasněji, v jakém rozporu je tento hřích s jeho důstojností a jak jej snižuje před druhými, protože opilství je hřích příliš patrný a nelze jej pravidelně skrývat. Přesto však je třeba mít na mysli slova sv. Petra, neboť člověk je slabý tvor a příležitost by jej mohla snadno zbavit glorioly, která mu náleží z titulu rozumového tvora, kdyby ztratil bdělost nad sebou.

¹² Srov. Merkelbach, II. n. 983.

Střídmostí ovládá člověk pud sebezáchovy, čistotou uvádí na pravou míru pud vedoucí k zachování a rozmnožení lidského pokolení. Žádný lidský pud není tak silný jako pud pohlavní. Proto je třeba k jeho ovládnutí zvláštní ctnosti, jejíž důležitost v lidském životě není menší než důležitost pohlavního pudu. Čím důležitější je však tento pud, tím více musí být jeho činnost sledována a řízena rozumem. A čím je mocnější, tím silnější musí být ctnost, která jej ovládá, neboť jinak se stane pro člověka zlořečením místo požehnáním a následky jeho činnosti budou předmětem hany místo pochvaly.

1. KRÁSA ČISTOTY

Málokterá ctnost má u člověka tak málo pochopení jako čistota. Snad není vždy odpor proti ní v theorii, protože mnohý člověk vidí její přednosti a rád by jí pronikl svůj život, lidská slabost ji však odmítá v praxi. A protože člověk touží mít soulad mezi praxí a teorií a tím klidné svědomí, hledá nejednou theoretické ospravedlnění svého nečistého života. Čistota je člověku nemožná, řekne jeden. A poněvadž vidí ty, kdo se odvážili strmou cestou této ctnosti, a v nich praktické popření své teorie, doplní ji řečí o pokrytectví těch, kdo se, jak říkají, navenek zdají čistší. Čistota prý je nemožná, a proto každý, kdo se chce pokusit o tuto ctnost, stane se pokrytcem.

To je tvrzení jedněch.

A druzí mluví podobně: Čistota je nepřirozený zásah do přirozené sféry pohlavního života, a proto je to cosi nezdravého a nelidského. Je třeba se vymanit z těchto zastaralých pojmů, je třeba se zbavit přežitků středověkého pohledu na život. Pohlavní čistota je přežitek, který se nijak neshoduje s mentalitou moderního člověka. Pojmy křesťanské morálky se hodily do středověku, který potlačoval každý volný projev životní. Dnešní doba, doba volnosti a svobody ducha i těla, je nesnáší a proto je odmítá tak, jak odmítá vše nepřirozené a násilné.

To je řeč těla; ale to mluvilo vždy stejně, dnes jako před tisíci lety. Už sv. Pavel cítil tento rozpor, který je tak starý, jak staré je lidstvo po pádu: „Tělo žádá proti duchu, duch pak proti tělu; ti totiž jsou proti sobě“. Proto napomíná Apoštol galatské křesťany: „Podle ducha žijte a žádosti těla nevykonávejte“. (V. 16n.) Z dalšího pak je zřejmo, že skutky těla, před nimiž varuje, jsou především hříchy proti čistotě.

☞ Člověk není jen tělo, nýbrž i duch. A není jen duch, nýbrž tělo. Duch a tělo v člověku tvoří jednotu, v níž má jedna složka podporovat druhou k jednomu velkému cíli. Ani jedna, ani druhá složka nesmí být potlačována, protože obě patří k podstatě člověka. Tělo nesmí znásilnit ducha a duch nesmí potlačovat tělo. Duch je však vyšší prvek v člověku, a proto mu náleží vedoucí místo. Duch má být a musí být vůdčím prvkem v člověku. Tělo je mu podrobno. Ne aby je utlačoval, nýbrž aby vedl jeho sklony, usměrňoval a řídil k náležitému cíli.

Boj proti čistotě vychází buď z neznalosti této ctnosti a její funkce v lidském životě, nebo ze skrývané slabosti vůle, která touží ospravedlnit své pády tím, že popírá potřebu nebo hodnotu této ctnosti. Když autor Genese líčí původ vesmíru a člověka v něm, poukazuje ihned na rozdílnost pohlaví a na smysl této rozdílnosti.

„Stvořil tedy Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je. Požehnal jim též Bůh řka: Rosťte, množte se, naplňte zemi.“ (I. 27.) Od té chvíle, kdy stáli vedle sebe muž a žena, cítili vzájemnou přitažlivost, která je měla spojit v manželství. A od té chvíle, kdy spáchán první hřích neposlušnosti vůči Bohu, hřích pýchy, byl člověk zasažen i ve svém vztahu k druhému pohlaví a jeho žádostivost počala se bouřit proti rozumu. Rozdíl pohlaví, který není jen čímsi tělesným, nýbrž i duševním, je původu božského. A právě tak pohlavní pud, který je jistým hladem nejen těla, nýbrž i duše, je od Boha a má vésti k němu přes nasycení ve spojení dvou bytostí, muže a ženy, jež se stávají jedno tělem i duší a tak vzájemně doplňují své nedostatky.

Pohlavní pud a pohlavní život jsou v podstatě cosi posvátného. Pohlavní spojení jako výraz nejhlubšího darování jednoho druhému je také vrcholným výrazem lásky. A touto cestou slouží člověk nekonečně moudrým plánům Božím o růstu Božího království a zalidňování nebe.

Pohlavní pud právě tak jako pud sebezachování musí být řízen rozumem. Pohlavní pud má svůj přesně ohraničený smysl v lidském životě. Není a nesmí být hříčkou lidských rozmarů. Jeho cílem je spojení muže a ženy v řádném manželství, které je východiskem nové rodiny. Mimo řádné manželství nemá člověk práva užívat pohlavního života. Činí-li tak, jedná proti záměrům Božím, proti účelu, který Bůh pohlavnímu pudu určil. Jednat proti záměrům Božím a proti účelu věci, který jí byl určen, je vždy nebezpečné. Tu pak nezřídká nastává konflikt. Tělo bojuje proti duchu, vášně proti rozumu a vůli. A když se rozum ukáže slabým, kdežto pohlavní pud bývá nejsilnějším projevem nižší stránky lidské

duše¹³, nastává také pád, porážka rozumu a vůle. A odtud naprosto potřeba ctnosti čistoty. Pohlavní pud je jakoby mohutnou řekou, čistota je hrází. Dokud je voda držena hrází, může být člověku velmi užitečná. Protrhne-li hráze a rozleje se do kraje, znamená nedozírné škody.

Čistota není člověku nepřirozená; naopak, chrání jeho síly a lidskou důstojnost, protože řídí podle Božího zákona pohlavní pud, který dovede způsobit člověku mnoho škod tělesných i duševních, ponechá-li se mu volný průchod. Čistota nechce v člověku zničit ony síly, které mu dal Stvořitel, aby jimi spolupůsobil v jeho díle; chce je střežit, chce je uchovávat k cílům, pro které mu byly dány. Proto pravíme, že čistota je ctnost, která ovládá a řídí smyslovou žádostivost vzhledem k pohlavním potěšením podle zdravého rozumu. Čistota odmítá nezřízené touhy a žádosti a všechna nezřízená pohlavní potěšení mimo řádné manželství, protože pohlavní zážitky jsou výhradně určeny pro manželství. V manželství pak vede manželská čistota k zachování náležité míry, jak káže rozum vedený Božím zákonem. Jestliže člověk jí a pije, co nemá jíst a pít, anebo více, než je třeba, hřeší proti střídmosti a střízlivosti. Užívá-li pohlavního pudu, kdy ho nemá užívat, to jest mimo řádné manželství, anebo i v manželství způsobem, který neodpovídá účelu manželského života, hřeší proti čistotě. Čím silnější, lákavější a svůdnější je pohlavní potěšení¹⁴, čím slabší je člověk k udržení pohlavního pudu v náležitých mezích, tím více potřebuje ctnosti čistoty. Ctnost posiluje vůli, drží na uzdě smyslovou žádostivost a tím brání mocnému pudu v jeho úsilí vybit se, třebas za cenu nejhorších škod pro člověka.

Čistota je ctnost ryze křesťanská. Věděl o ní starověk židovský i pohanský, ale teprve křesťanství mělo sílu ji uskutečnit. Byl to

¹³ „Pohlavní potěšení jsou prudší a více potlačují rozum než potěšení z pokrmů. A proto potřebují více očišťování a brzdění, protože souhlasí-li se s nimi, tím více roste síla žádostivosti a sráží se síla mysli. Proto praví Augustin v I. Samoml.: Cítím, že nic více nesvrhuje s tvrze mužného ducha než ženské lichotky a onen dotyk těl, bez něhož nelze mít ženu.“ Theol. s. II. II. ot. 151, čl. 3. k 2.

¹⁴ Pohlavní potěšení, na rozdíl od pouhého smyslového potěšení, se odráží v pohlavních orgánech. Dokonalé pohlavní potěšení vzniká hlavně při sebeprznění (u ženy sebeukájení) a při souloži. Úkolem mírnosti je tato potěšení zcela vyloučit před manželstvím a v manželstvím je fídit k cílům manželství. Po manželství je zase vyloučeno toto potěšení a je dovolená jen taková vzpomínka na uplynulé manželství, která není nebezpečím nového pohlavního potěšení. Takové je učení katolické mravouky. Učení strohé, nesmlouvavé, ale také jedině důstojné člověka, rozumného tvora. Ani pohané starověku, ani pohané dnešního civilisovaného světa je nechápou. Ale právě tak nechápe křesťan, který je si vědom své důstojnosti obrazu Božího, jejich učení o „zdravé smyslnosti“.

příkaz Kristův tak jako jeho příklad, které byly mocnou pobídkou. U Římanů bylo třeba nucení, měl-li se doplnit počet dívek sloužících v čistotě bohyni Vestě. Křesťané ukázali podivuhodnou sílu v ovládnání nejnižších pudů, takže se stali předmětem obdivu svých pohanských spoluobčanů. Mysleli na slova svého Mistra: „Blahoslavení čistého srdce, neboť budou vidět Boha.“ (Mt. V. 8.) Stupeň vzdálenosti od všeho hmotného je stupeň výstupu k vidění Boha. Čím dále je kdo od země, tím blíže je Bohu a čím je kdo méně tělesný, tím více rozumí Duchu Božímu. Tak psal sv. Klimak: „Čistota je popření přirozenosti povýšené nad přirozenost a vpravdě podivuhodný závod smrtelného těla s nesmrtelnými anděly. Čistý pak vyhání lásku láskou a žár těla hasí žárem ducha... Přemoci přirozenost není v moci naší přirozenosti; byla-li však přirozenost přemožena, je jisté, že pomohl Původce přirozenosti ... Liška předstírá spánek, ďábel pak cudnost; liška proto, aby polapila ovce, ďábel aby zničil duši. Dokud budeš žít, nikdy nevěř hlíně svého těla, ani na ni nespolehej, dokud nebudeš upevněn v Kristu ... Čistota nás činí přáteli Božími a, pokud lidská přirozenost dovoluje, jemu podobnými“¹⁵.

2. ÚSKALÍ ČISTOTY

Málokterá ctnost mívá tolik překážek jako čistota. Člověk naráží na ně takřka neustále a, není-li dosti pevný ve ctnosti, snadno klopýtne a zraní se jeho duše. „Tělo žádá proti duchu“, psal sv. Pavel. (Gal. V. 17.) A v této žádosti těla je třeba hledat onen stálý zápas v člověku o vyšší ideály, o vítězství vyšší stránky lidské duše. Čím mocnější je v člověku stránka tělesná, tím těžší je pro duši tento zápas. Nejednou ukáže tělo svou sílu proti všemu očekávání a není-li člověk připraven, povede se mu jako vojákovi, který na strážci usnul. Proto Kristus zdůrazňoval bdělost, abychom nebyli překvapeni ve chvíli, kdybychom se nejméně nadáli.

Mnohá a rozmanitá jsou úskalí čistoty. Pokusíme se je soustředit okolo slov *umění*, jež se projevuje hlavně v knize, divadle, kinu, pak *pohledy*, *doteky* a *tanec*. Žádné z těchto slov neznamena samo sebou hřích, ale z každého může velmi snadno hřích vzejít, jestliže člověk nezachová náležitou bdělost.

UMĚNÍ. — Nebývá vždy uměním, co se za umění vydává, ať jde o umění slovesné, výtvarné nebo kterékoliv jiné. Nejednou pod rouškou umění se šíří nemravnost. Právě umění má člověka

¹⁵ Scala paradisi, M. G. 88. 880 D.

pozvedat, zušlechtovat jeho duši, zjemňovat jeho cit. Nikdy nelze odpoutat umění od mravouky. Touha jistých umělců po naprosté autonomii vzhledem k mravním zásadám je naprosto neoprávněná a nezákonná. Umělec je ve svém uměleckém tvoření právě tak podroben morálním zákonům jako obchodník, lékař, advokát a každý jiný člověk. Není dvojí morálky: pro člověka jako člověka a pro člověka jako umělce. I umělec je vázán zákonem: nezabiješ lidskou duši, nepomluvíš, nepohoršíš, nebudeš druhému příčinou k pádu. Člověk je odpovědný za každý svůj skutek a také za předvídané ovoce svých skutků. Z této odpovědnosti není vyňat ani umělec. A proto hřeší umělec, který svým dílem vede druhé k hříchu¹⁶.

Umělec netvoří jen pro ukojení svých zálib, nýbrž pro druhé. Jeho dílo má samo sebou, ať chce nebo nechce, funkci pozvedající nebo ničící, morálně výchovnou nebo morálně destruktivní. Zásada „umění pro umění“, která byla ražena proti tendenčnímu směru starších škol, nemá základu filosofického a s hlediska křesťanského je naprosto nepřijatelná. Lidský skutek nemůže být cílem sám sobě, protože cokoliv činí člověk, činí alespoň pro své vlastní zdokonalení a vnitřní obohacení, pokud nikdo nemůže jednat než pro nějaké dobro, které by zdokonalilo jeho samého. Je-li umělec křesťan, musí každý jeho úkon, tedy i úkon uměleckého tvoření, mít svou finalitu. Nechci tím říci, že umění musí být tendenční, přímo zařízené kvýchovným cílům. Nikoliv. Ale umělecké dílo musí být samo sebou takové, ževede přímo neb nepřimo k Bohu.

Vše, co je dokonalé, je krásné, a krása pozvedá sama sebou. Ale platí také opak, že vše, co nepozvedá, není lidsky krásné, odvádí od Boha, je v rozporu s mravoukou. Umělec, který svým dílem pohoršuje, měl by si uvědomit slova Kristova: „Běda světu pro pohoršení ... Lépe by mu bylo, kdyby mu byl zavěšen na krk mlýnský kámen a on uvržen do hlubokého moře.“ (Mt. XVIII. 7.) Umělec má před Bohem povinnost pozvedat duše z bláta. Snižuje svou úroveň, jestliže jim to bláto svým uměním ozařuje. Sv. Tomáš napsal k této věci slova velmi vážná: „Záliba v takových věcech velmi odporuje velikosti člověka, protože jsou společné se zvířaty, a odporuje jeho jasnosti a kráse, která je ze světla a řádu rozumu“¹⁷.

Dnešní člověk je vystaven neustálému nebezpečí ztráty čistoty s hlediska umění. Krásná literatura bývá nejednou proniknuta duchem naprosté sexuální neukázněnosti. Spisovatelé se neostý-

¹⁶ Srov. Sborník Správnou cestou, stať Umění a mravnost. Theol. summa, II. II. ot. 143, čl. 4, k 3.

chají líčit s největší podrobností scény, které urážejí cit čistoty a stávají se pro nejednoho čtenáře příležitostí k hříchu, neumí-li v pravou chvíli knihu zavřít a odložit. Rozjitzřená obrazotvornost pracuje dále, sprádá nečisté obrazy a podává je smyslové žádosti, která se jich chápe. A hřích začíná, kde začíná souhlas vůle s potěšením vznikajícím v nízkých sférách lidské bytosti. Láska k čistotě žádá, aby člověk nebral do ruky knihu, o jejíž závadnosti s hlediska mravního ví, a aby přestal číst knihu, která jej dráždí a vyvolává v něm nečisté myšlenky a pocity. Zkušenost ukazuje, že nejsou všichni lidé stejně přístupni sexuálnímu vzrušení. Předmět, který jednoho dráždí, nechává druhého zcela chladným. Každý musí znát sám sebe po této stránce a řídit se opatrností, která ukáže vždy, jak daleko možno jít bez úhony čistoty a kde nastává pro ni vážné nebezpečí.

V případech, kdy *stavovská povinnost* nebo jiný vážný důvod ukládá četbu knihy, která snad působí dráždivě na smysly, je třeba hledat oporu v Bohu, aby nebezpečí hříchu nepřešlo v hřích. Nehledá-li kdo v takovéto četbě smyslné rozrušení a odmítá-li je, když se přes odpor vůle dostaví, nemá příčiny k tomu, aby se znepokojoval.

Co bylo řečeno o četbě, platí ve stejné, ano, ještě ve větší míře o divadle a kinu. Četba působí přímo na rozum, pak na obrazotvornost a nakonec i na ostatní smysly. Divadlo a kino svou živostí a názorností zaujme takřka naráz celého člověka a vzrušuje bezprostředně všechny jeho smysly. Při dnešním naturalismu divadla a kina, v nichž jsou předváděny nejintimnější scény lidského života a při dnešním kultu nudismu, který tu vystupuje často v drastických formách, není divu, když u mnohých diváků nastává ztráta studu i čistoty zároveň.

Pius XI. v encyklice o filmu si nařiká na skutečnost, že film, který by mohl být šířitelem dobra, stává se ve většině případů propagací zla pro neodpovědné jednání vedoucích míst. „Čím podivuhodněji vzrostl film, tím se stal zhoubnější bezúhonnosti mravů, náboženství, ba i samému řádu občanské společnosti... Každému jest zřejmo, jak veliký vliv na duše diváků mají takové neslušné výjevy, které vynášejí chvály žádostivosti a chtíčů a poskytují příležitosti k neřestem; mládež odvádějí od správné cesty; v klamném světle předvádějí způsob života..., porušují čistou lásku, posvátnost manželství a nejdůvěrnější obcování domácího života. Kromě toho dovedou hluboce vtisknouti zaujatá a nesprávná mínění jak jednotlivým lidem, tak občanským třídám, národům a rozličným kmenům“¹⁸. Proto papež vyzývá celý křes-

¹⁸ Český překlad v Brně 1936, str. 11, 21.

řanský svět, aby si všímal otázky filmové výroby a uplatňoval svůj vliv na její mravní stránku.

Katolík je bdělý v oboru divadla a filmu. Jde jen na věci hodnotné umělecky a mravně nezávadné. A nutí-li ho povinnost vidět i takové kusy, které jitrí smyslnost, snaží se vůlí ovládnout nižší stránku duše a prosí Boha, aby se mu skutek, konaný pro vlastní poučení nebo dobro druhých, nestal příčinou hřichu.

POHLEDY. — Jiným nebezpečným úskalím čistoty mohou být a bývají pohledy. Zajisté, člověk může vidět všechno. Bůh nestvořil nic, co by bylo samo v sobě nepočestné. Rozdělování lidského těla na části počestné, méně počestné a nepočestné, je vlastně nesprávné. Ovšem jisté části lidského těla mohou vzbuzovat v někom nepočestné myšlenky a touhy, ale proto ještě nejsou nepočestné samy v sobě. *Nezáleží na tom, co člověk vidí, ale jak vidí.*

Pohled tedy sám v sobě je nelišný a právě tak nelišný je sám sebou jeho předmět. Záleží na tom, proč se člověk dívá a jak se dívá. Lékař se dívá na tělo druhého, aby je ošetřil. Umělec pohlíží na tělo živého modelu, aby je vyjádřil na plátně. Jestliže nejsou tyto pohnutky doprovázeny jinými, nepočestnými, je jejich pohled čistý.

Pohled se stává tehdy hříšným, když pomocí něho touží člověk vzrušit smyslovou žádostivost a prožít něco z toho, co se prožívá při pohlavním potěšení. Jestliže je pohled na věci, které mohou člověka vzrušit, motivován pouhou zvědavostí, bývá tu obyčejně hřích všední.

Křesťan, jehož duše je čistá, pohlíží na vše čistě. Má úctu k celému člověku, tedy i k jeho tělu. Ví, že lidské tělo je chrámem Ducha svatého, a proto se chrání pohlížet na ně zrakem žádostivým, plným nízké vášně a touhy po nečistých zážitcích. Krotí svůj zrak nejen tehdy, kdy jeho vlivem se jitrí nízká smyslnost, nýbrž i tehdy, když bez důvodu, z pouhé všetečné zvědavosti, by rád patřil na věci, jež mohou snadno vznítit plamen nečisté vášně. Jeho pohled je vždy pod pevnou vládou rozumu a vůle, aby se mu nestal nebezpečným úskalím čistoty.

Mnohem větší opatrnosti je třeba, jde-li o vystavování zrakům druhých svého vlastního těla nebo obrazů, které mohou pohoršovat. Je-li kdo sám chladný k podobným věcem, musí uvážit, že všichni nemají jeho povahu. To platí i o společném koupání. Řekne-li někdo, že ho naprosto nedráždí společné koupání a vidění těl druhých, ať uváží, zda sám nedráždí a nepohoršuje druhé vystavováním svého vlastního těla. Proto téměř všude biskupové zakazují věřícím společné koupání mužů a žen a není pochyby, že

tyto zákazy jsou závazné¹⁹. Většina lidí, jak dokazuje zkušenost, je značně citlivá po stránce sexuálního napětí, a proto se vzrušuje pohledem na nahé lidské tělo, zvláště druhého člověka. Ostatně je to přirozené. Společným koupáním, které značně zevšeobecnělo, byl sice u mnohých otupen cit studu, ale nebyl odstraněn osten těla.

„Kulturu nahoty, dnes tolik šířenou, odsuzuje Církev jako návrat k pohanskému kultu těla, jako poblouzení, podřívající mravnost a tedy i budoucnost národa. Katolíci se nesmějí nechat strhnout v této věci proudem doby“²⁰. Je svatou povinností všech lidí zdravého rozumu, aby všemožně bojovali proti nezdravému a nemorálnímu kultu nahoty, ať se objevuje v jakékoliv formě: v umění, na koupalištích, v módě, u dospělých nebo u dětí. Tam, kde nastává úpadek cudnosti a stydlivosti, nastává šílení sexu, a tam je také konec zdatnosti mravní i sociální jedince a celých národů²¹.

DO TEKY. — Velkým nebezpečím pro čistotu snadno bývá dotek buď vlastního těla nebo těla druhého člověka. Dotekem nastává největší sblížení s předmětem, který může vznítit nečistou žádost. Sám v sobě je dotek nelišný; záleží na tom, proč se kdo dotýká těla svého nebo cizího. Lékař nebo ošetřovatel se dotýká těla, aby je léčil. Jeho dotek je počestný. Vše, čeho je třeba pro zdraví těla vlastního nebo cizího, má své náležité zdůvodnění. Jsou však také doteky, jejichž cílem je nečisté potěšení, a o těch třeba soudit jako o članku řetězu, který má dospět k prožití toho, co je vyhrazeno manželství. Kdo chce však začátek, chce také

¹⁹ Srov. na př. Acta C. arch. olom. 1933, č. 7. str. 61—65. V č. 6. se praví: „Společné koupání lidí obého pohlaví bylo Církvi vždy přísně zakázáno a nesmí se mezi křesťany trpěti ani dnes. Neplatí omluva, že někde se tento zákaz nezachovával. Neboť když je nějaký zákon přestupován, nenabývá tak katolík práva přestupovati zákon též.“ — Jen v případě, kde by bylo k dispozici jen společné koupaliště, bylo by možno ho použít za předpokladů, že tím neutrpí duše.

²⁰ V citovaném listu biskupů, č. 8. — Čínský spisovatel Lin Jutang píše o této věci: „Je marné ohánět se platonickou estetikou, neboť s nevášnivým pohledem se mohou na nahé tělo dívat jen impotentní umělci a jen ti se sníží k tomu, aby se jí vůbec oháněli. Práví umělci to nepopírají, že obdiv lidského kultu je spojen s nejsilnějším lidským pudem, totiž pohlavním.“ Můj národ a má vlast.

²¹ Jde-li o konkrétní posouzení jednotlivých případů, je třeba mít na mysli slova sv. Tomáše: „Nemohla býti dána nějaká obecná příkázání kladná o mírnosti, protože její užívání se mění podle různých dob, různých zákonů a zvyků.“ II. II. ot. 170, čl. 1, k 3.

Co pohoršuje u nás, nepohoršuje ve střední Africe. Co pohoršovalo před sto lety u nás, nepohoršuje dnes. To vše je třeba mít na mysli a soudit vždy očima doby, místa a současných lidí.

konec, neboť tyto články jsou nedělitelné, a proto hřeší, i když se mu nepodaří dospět až k plnému hříšnému zážitku.

Sem patří také otázka polibky, jenž může být čistý a svatý, ale právě tak může být úskalím čistoty. Katoličtí moralisté rozlišují polibky počestné, které jsou projevem počestné lásky, a polibky nepočestné neboli hříšné. Počestné bývají ty polibky, s kterými se člověk nemusí skrývat. Takové jsou polibky mezi příbuznými a polibky společenské vůbec, polibky mezi snoubenci nebo v době vážné známosti. — Polibky nepočestné bývají ty, za které by se člověk styděl před druhými. Takové jsou polibky mezi osobami, které nechtějí nebo nemohou vstoupit spolu v manželství, polibky na části těla, kde se před veřejností nelíbá a různé polibky příliš vášnivé. Ostatně i tu je třeba mít na mysli, čeho chce člověk polibkem dosáhnout. Je-li polibek výrazem oboustranné čisté lásky, je tak čistý, jak čistá je láska. Jestliže však kdo líbá proto, aby dosáhl pohlavního rozrušení nebo ví, že ten, jehož líbá, se pohlavně rozrušuje, snadno hřeší i těžce²².

Tak jako všechny ostatní doteky jsou i objetí a polibky samy v sobě mravně nelíšné. Stávají se však snadno úskalím čistoty, protože mohou být začátkem dalších zážitků, které nejsou v souladu s andělskou čistotou. Člověk moudrý a znající slabost lidské vůle a sílu vášní je opatrný v této věci a nezahrává si s ohněm, kterým se může snadno popálit.

TANEC. — Je třeba ještě se zmínit o tanci. Nejde-li o tanec, který obsahuje prvky sexuálně dráždivé, není tanec sám v sobě závadný. Záleží tedy na tanci a na tančících. Jsou tance černošské, plné vířivé smyslnosti, a jsou tance, vyjadřující krásu a radost života. A pak záleží také na tom, jak kdo tančí a co v tanci hledá. Jeden se při tanci těší krásou pohybu a rytmu, druhý v něm hledá alespoň drobné zážitky z oblasti sexuálního života. První se jím povznáší ke kráse a harmonii pohybu, druhý se každým krokem blíží k hříchu. Prvnímu je tanec příčinou čisté přirozené radosti, druhému se stává úskalím čistoty.

3. HRADBY ČISTOTY

K zajištění čistoty je třeba obehnat se hradbami přirozenými i nadpřirozenými. Stvořitel sám dal člověku mocnou oporu čistoty, když vložil do jeho duše pocit studu a přirozenou touhu po

²² To neplatí ovšem o manželích, protože u manželů žádný polibek jako takový není smrtelným hříchem, nevzniká-li při něm blízké nebezpečí sebe-poskvrní. Prümmer, II. n. 693.

čestnosti v myšlení i ve skutku. Stud a čestnost jsou přirozené hradby čistoty. Bourat je, odstraňovat je znamená umožňovat kalným vodám nečistoty snadný přístup k hradu duše. A naopak snaží-li se člověk udržovat tyto hradby a zesilovat je nadpřirozenými prostředky, zvláště modlitbou, bude chráněn před záškodnictvím těla a jeho hříchů.

Mnozí moderní hlasatelé naprosté volnosti v mravním životě se snaží dokázat, že stud je přežitek, a proto cosi nemoderního, že je to výsledek nesprávné, nepřirozené výchovy, a proto že je třeba osvobodit člověka od těchto pocitů, brzdících jeho svobodu. Jsou to tvrzení právě tak nesprávná, jak nebezpečná pro jednotlivce i lidstvo. Stud je přirozenou hradbou mravnosti. Zboří-li člověk tuto hradbu, nemůže nikdy vědět, kam až vnikne nepřítel do nitra hradu.

Stud není ctnost, a proto není výsledkem mravní výchovy. Je přirozeným pocitem, „jistou chvalitebnou vášní“, jak praví sv. Tomáš²³, a proto je v člověku od přirozenosti. Patří k jeho přirozenému majetku duše. Sv. Tomáš definuje stud jako bázeň před něčím ošklivým, nečestným — timor alicuius turpis²⁴. Bázeň s hlediska thomistické psychologie je vášeň. Bázní člověk prchá před tím, co by mu mohlo škodit. Stud je bázeň před hanebností, která by se mohla dotknout jeho duše a jí ublížit. Proto stud je přirozenou ochranou proti hříchu, a to proti jakémukoliv hříchu. Nesetkáváme se s ním jen v oblasti sexuální, třebaže tam má hlavní pole působnosti, neboť hříchy nečistoty jsou samy v sobě nejošklivější, a proto se jich člověk přirozeně nejvíce bojí. Musí proto v sobě potlačit stud, odstraniti tuto ochranu čistoty, chce-li hřešit proti čistotě. Můžeme proto tvrdit, že čím větší stud, tím menší pravděpodobnost hříchu.

Ve svém psychologickém pojetí je stud součástí lidské přirozenosti. Je ochranou proti mravní špatnosti, je bázni z možného zahanbení. V podstatě studu tkví vědomí vlastní důstojnosti. Člověk, který se stydí, bojí se, aby špatným činem nesnížil svou lidskou důstojnost. „Podstata studu je obrana. Stud není pouhý pocit zahanbení, nýbrž snaha uchránit se před zahanbením“²⁵. Zvíře nemá studu. Má strach, ale nikoliv stud, který je v blízkém vztahu s mravností. A o té není řeči, mluvíme-li o zvířeti. Stud souvisí s rozumem. A proto také dítě, které ještě nemá rozum, nemá stud. Nemůže hřešit, a proto se nemůže stydět, neboť stud předpokládá možnost hříchu. Tam, kde je tato

²³ Theol. s. II. II. ot. 144, čl. 1. k 1.

²⁴ Tamtéž čl. 1. a další.

²⁵ Dom. Pecka: Osobnost a stud v knížce *Tvář člověka*, Edice Akord, Brno, 1939, kap. VI. str. 80.

možnost pádu větší, jako u mladých lidí, kteří ještě nemají vyspělých ctností, bývá také přirozeně větší stud, nebyl-li předčasně ubit.

Stud může být pěstován a vychováván nebo ubíjen a ničen. Jeho osud je podoben osudu jiných přirozených vlastností člověka. Jsou-li pěstěny, stávají se člověku požehnáním, přispívají k vytváření jeho charakteru a osobnosti, jsou-li zanedbávány nebo ubíjeny, je znetvořována duchovní tvářnost člověka. Nic nevložil Bůh do lidské přirozenosti nadarmo, a proto se duchovně ochuzuje každý, kdo se zbavuje sebemenší přirozené vlastnosti, patřící k souboru Božích darů. Stud pak nepatří jistě mezi nejmenší pomůcky k vytváření mravního charakteru člověka. Proto hřeší proti samé přirozenosti, kdo ničí ať v sobě nebo v druhých tuto přirozenou hradbu mravního života.

Stud je člověku vrozen a výchovou může být zušlechtěn a zjemněn nebo také zničen. Snahy moderního pohanství tíhnou ke zničení studu. Jistě ne k prospěchu člověka, tedy k jeho škodě. Zbaví-li se člověk studu, zbavuje se nejen opory v boji za čistotu, nýbrž připravuje se také o jisté soukromí, které je vlastním živlem každé osobnosti. Bez tohoto soukromí je člověk jakoby vydán na pospas všem očím vášně, přestává být svým, protože náleží všem, kterým vystavuje svou nahotu. Proto nestoudnost je příbuzná s odosobněním člověka²⁶.

Nejběžnější forma nestoudnosti neboli nedostatku studu se jeví v oblékání nebo lépe v neoblékání. Šat má chránit tělo jak proti nepřízni počasí, tak také proti vášni cizího pohledu. Řeč proti výstředkům módy setkává se pravidelně s nezdarem, protože většina dcer Eviných je ochotna raději obětovat vše, než by se zřekla poslední módy. Žádný zákon ani božský, ani lidský není tak věrně plněn jako zákon módy. Z toho však neplyne, že by křesťanské zásady v tomto oboru nezůstávaly v platnosti, když je jimi pohrdáno a že by nehřešily neposlušností k božskému zákonu, kdo tak věrně poslouchají příkazů posledních módních vzorů. Zajisté, nelze stanovit s matematickou přesností, kdy je šat ještě slušný a kdy se stává pohoršlivým; kraj, lid, doba v té věci může také říci rozhodující slovo, ale křesťanský smysl a cit, který má být vodítkem každého křesťana, ukáže každému snadno, kde začínají

²⁶ „V obyčejném životě se projevuje nestoudnost jako zvláštní psychosa, jejímž výrazem je nudismus, to jest indiskrece obnažování. Pravíme-li psychosa, máme na mysli duševní stav, vznikající rozkladem osobnosti, nikoliv přímý náběh choromyslnosti, ač není bez významu, že jednou ze známek šílenství jest právě obnažování“. Pecka, tamtéž str. 83. — „Jak v životě, tak v umění jest nestoudnost známkou odduchovnění a odosobnění člověka a příznakem kulturního úpadku.“ Str. 87.

meze neslušného, nedovoleného a odporujícího zákonu křesťanské stydlivosti²⁷.

K vrozenému studu se druží vrozený *mysl pro počestnost*, která stejně jako stud je ochranou čistoty. Stud podporuje počestnost, pokud odstraňuje to, co je v rozporu s počestností, počestnost zase žádá, aby stud nebyl otupován. Počestnost je jistou duchovní krásou mravního řádu²⁸. Člověku je tento *mysl počestnosti* vrozen, protože je mu vrozeno jednat podle rozumu. Rozum však žádá řád i v mravních věcech, a řád je předpokladem mravní krásy, po které člověk touží, není-li hříchem v jeho duši otupen cit pro počestnost. Proto můžeme nejednou pozorovat, jak někteří lidé by se za nic na světě nedali zlákat k neřesti, zvláště k nečistotě, a jedinou jejich oporou je přirozený *mysl počestnosti*, spojený se studem. Nemají nadpřirozeného světla víry, nemají ani prostředků modlitby a svátostí, a přece dovedou odporovati pokušení v síle vrozeného a výchovou zušlechtěného citu počestnosti. Ten je jim hradbou, za niž se mohou schovat před útoky vášně.

Připojí-li křesťan k těmto přirozeným prostředkům nadpřirozené prostředky svátostí, modlitby a sebezáporu v duchu evangelia, obklopí se zdí, za niž bude moci snadno odrážet útoky proti čistotě.

4. KŘESŤANSKÉ PANENSTVÍ

S ctností čistoty souvisí panenství a panictví. Není však mezi nimi totožnost. Čistota je pojem širší než panenství. Mluvíme také o čistotě manželské a vdovské. Pojem panenství předpokládá tělesnou neporušenost, která se ztrácí nenávratně a provždy tělesným hříchem proti čistotě. Ztratí-li kdo tělesnou neporušenost, ztrácí také vnější stránku panenství²⁹. Pozbude-li kdo panenství a čistotu ducha pouze hříšnými myšlenkami anebo touhami, může je lítostí získat nazpět.

Tělesná neporušenost sama o sobě není ještě ctností panenství. Je pouze jeho vnější stránkou, řekli bychom fysickou. Je mnoho

²⁷ Posvátná kongregace koncilu dala r. 1930 přesné instrukce stran ženské módy. Jsou uveřejněné v Ord. listě diec. královéhrad. 1940, č. 6. Praví se tam: Šat, zvláště dívčí, musí sahat pod kolena, po lokty, zakrývající prsa a záda, tělo nesmí při oblečení prosvítati a šat nemá být nepřiměřeně těsný. Tělocvičného úboru mohou dívky užívat pouze v tělocvičnách a nesmějí v něm vystupovat na veřejnost. — Společné koupání, hry, slunění, sport, skauting a pod. hochů a dívek je naprosto nepřipustné. — Stejně je známkou naprostého nedostatku studu, ba i vkusu a jakékoliv slušnosti, jestliže kdo chodí v koupacím úboru mimo koupaliště a vystavuje své tělo žádostivým pohledům diváků.

²⁸ II. II. ot. 145, čl. 3, 4.

²⁹ Tělesná neporušenost jako předpoklad panenství se ztrácí u muže sebe-

těch, kdo mají tělesnou neporušenost a proto mají fyzickou stránku panenství, nemají však panenství jako ctnost. Ctnost je v duši, nikoliv v těle. Proto podstatnou stránkou panenství je třeba hledat v pevné vůli neokusit nikdy dobrovolně pohlavního potěšení. Pojem panenství souvisí s pevným předsevzetím zachovávat ustavičnou čistotu, a to z lásky k Bohu, v touze podat mu touto cestou oběť lásky. „Panenství, pokud je ctnost, obsahuje předsevzetí, utvrzené slibem, zachovávat ustavičnou čistotu,“ praví sv. Tomáš³⁰ Panenství tedy obsahuje i tělesnou neporušenost i pevné předsevzetí sloužit tímto způsobem života až do smrti Bohu. Schází-li jedna z těchto dvou složek, nelze myslet na ctnost panenství. Jen v nevlastním smyslu možno mluvit o panenství, kde sice zůstává hmotná, fyzická neporušenost, schází však pevný úmysl sloužit panenstvím až do smrti Bohu. Byla-li pak jednou ztracena tělesná neporušenost, možno mluvit v budoucnu po lítosti nad hříchem o čistotě, nikoliv však o panenství.

Ve všech dobách setkáváme se s určitou úctou k panenství, třebaže jeho dokonalá forma je neznámá. I Starý Zákon chápe panenství jen jako dobu před manželstvím, neboť cílem izraelské ženy bylo manželství, z něhož by mohl vzejít Mesiáš. Teprve křesťanství přináší pravý pojem panenství. Kristus učí, že odříci se manželství z vyšších, náboženských pohnutek je dokonalejší než uzavřítí manželský sňatek. Je k tomu však třeba povolání milosti. (Mt. XIX. 10-12.) Sv. Pavel rozvíjí dále Kristovu myšlenku. Panenství a panictví není příkazem, nýbrž radou. Manželství je záslužné, panenství a panictví je však vyšší a vznešenější, umožňuje člověku dokonaleji se věnovat službě Boží. „Kdo není ženat, stará se o věci Páně, kterak by se zalíbil Pánu... Žena nevdaná, totiž panna, myslí na věci Páně, aby byla svatá tělem i duchem.“ (I. Kor. VII.)

Málokteré morální otázky věnují svatí Otcové takovou pozornost jako otázky panenství. Bylo to thema nové, pohanskému světu neznámé. Přitahovalo vznešeností křesťanského pojetí života, lákalo svou zvláštností. Pro sv. Atanáše je panenství největším dů-

przněním a souloží, u ženy hříšným protržením panenské blány. Aby tělesná porušenost vylučovala panenství, musí být dobrovolná. „Stane-li se, že jiným způsobem, nějakou příhodou je neporušenost zničena, neškodí to panenství více, než když je poraněna ruka nebo noha,“ praví sv. Tomáš. II. II. ot. 152, čl. 1, k 3. „Potěšení, které je z uvolnění semene, může se přihodit dvojím způsobem: jedním způsobem, jestliže pochází z rozhodnutí mysli, a tak odnímá panenství, ať nastane při souloží nebo bez soulože. Jiným způsobem může nastati bez rozhodnutí mysli, buď ve spánku nebo z utrpěného násilí, se kterým mysl nesouhlasí, třebaže tělo zakouší potěšení, nebo také ze slabosti přirozenosti... A tak se neztrácí panenství.“ Tamtéž k 4.

³⁰ Tamtéž čl. 3, k 4.

kazem pravosti křesťanského učení³¹. Sv. Basil ukazuje, jak panenství svou neporušeností činí člověka podobným neporušitelnému Bohu a pozvedá jeho duši tím, že ho zbavuje tíhy těla³². Sv. Jan Zlatoústý vidí v panenství jistý druh mučednictví³³, neboť vážně, s nimiž musí zápasit panenství, jsou skutečnými tyrany a katy. A tak zpívají všichni chvály na panenství, v němž viděli triumf nad pohanskou nemravností zvláště po stránce pohlavního života.

Východiskem těchto chval a slavení panenství nad manželství je křesťanský postoj k člověku a smyslu jeho života. Panenství není negace života, nýbrž jeho vyšší forma, k níž volá Bůh určité jedince. Panenství není útěk před životem a jeho vážnou odpovědností, nýbrž uchopení života v jeho nejvyšší stránce, kterou člověk slouží za sebe i za lidskou společnost dokonalým způsobem Bohu. V panenství je oběť, se kterou přistupuje vykoupené lidstvo k Bohu. A tato oběť musí hořet na oltáři Kristovy Církve až do konce světa, neboť je jí potřeba jako jedné z forem služby Nejvyššímu. Ostatně vážíme-li si takto panenství, nepodceňujeme nikterak manželství, jehož svátostný ráz je sám sebou činí něčím velkým. Záleží na tom, aby každý šel cestou, kterou mu Bůh naznačil. Kdo by pohrdal růží proto, že není lilí? Stavíme-li panenství nad manželství, je to třídění zakládající se na povaze věcí samých v sobě. Prakticky však může člověk přijít k Bohu jen po té cestě, kterou mu určila a ukázala Boží prozřetelnost.

IV. HŘÍCHY PROTI ČISTOTĚ

O hříších nečistoty, které ničí andělskou ctnost v duši, praví sv. Pavel, že nemají být mezi křesťany ani jmenovány. (Efes. V. 3.) Jsou čímsi svrchovaně nedůstojným pro člověka; svrhují ho s výše rozumového tvora, duši plní odporem ke všemu velkému a brání Bohu, aby v ní přebýval jako ve svém chrámě.

1. POVAHA HŘÍCHŮ PROTI ČISTOTĚ

V pojmu nečistoty je obsažena celá řada skutků, kterými člověk hřeší proti čistotě. Všeobecně řečeno rozumíme nečistotou každý způsob vyhledávání pohlavního potěšení, který odporuje Bohem zamýšleným cílům pohlavního pudu. Tyto skutky mohou být pouze vnitřní, jako myšlenky a radosti z prožitého potěšení, touhy

³¹ Apologia ad Const. M. G. 25, 640 A.

³² De virginitate, M. G. 30, 672 B.

³³ Laudatio S. Theclae, M. G. 50,745.

po budoucích zážitcích, anebo také vnější. Hned na počátku je třeba zdůraznit, že hříšnost nespočívá v tělesném zážitku, nýbrž *ve vůli* zakusit něco z toho, co tvoří komplex sexuálního potěšení. Pohlavní pud je v mnohém zcela autonomní a nezávislý na rozumu a vůli. Nelze jej ovládat plně, to jest, nelze jej vždy umlčet a jeho činnost překazit³⁴. Je však možno vždy se postavit vůli proti jeho působnosti a odmítat potěšení, které nabízí. Mnohá tělesná hnutí a mnohé pochody rázu fyziologického v sexuální oblasti lidského těla přivádějí pocity tělesného potěšení a svádějí vůli, aby se jim oddala. Na jejím rozhodnutí záleží. Výsledky přirozeného působení pohlavního pudu nemají značku hříšnosti; té se jim dostává teprve svobodným souhlasem vůle. Nikoliv pocit, nýbrž souhlas s pocitem a zalíbení vůle v prožitku je hřích. Pouhý pocit pohlavního potěšení a *tělesné* zalíbení v něm, které je rázu spíše fyzického a vzniká z některých psychických a fyziologických příčin, nenáleží do řádu mravního. Teprve souhlas vůle a zalíbení vůle přenáší toto potěšení mezi skutky, za něž je člověk odpovědný před Bohem³⁵. A to třeba mít vždy na paměti v posuzování skutků, které odporují čistotě.

Pohlavní potěšení má svůj smysl a oprávnění jedině v řádně užívaném manželství. V každém jiném případě je hříchem, a to těžkým, jestliže je dobrovolně chtěné, ať jeho příčina je skutek pouze vnitřní nebo vnitřní spolu s vnějším. Se strany předmětu, to jest se strany sexuálního potěšení, je každý hřích nečistoty těžký, protože ten, kdo chce začátek, chce také jeho konec. Nečisté myšlenky, představy, žádosti, doteky podle přirozeného zákona tvoří řetěz, který vede k vrcholnému pohlavnímu ukojení, jehož bývá dosaženo v tělesném spojení muže a ženy. Jestliže kterákoliv ze součástí tohoto řetězu je zcela dobrovolná se strany vůle neboli chtěná, je těžkým hříchem, neboť tento řetěz nelze přetrhnout v úmyslu. Kdo chce jeho část, chce z celku alespoň to, čeho právě nyní může dosáhnout, a vydává se zároveň v blízké nebezpečí, že nebude jeho vůle dosti silná zastavit se před dokonáním.

³⁴ „Hnutí plodivých údů není podrobeno rozkazu rozumu jako pohyb jiných vnějších údů,“ praví sv. Tomáš. II. II. ot. 151, čl. 4. Tato neposlušnost nižší stránky v člověku vůči rozumu je důsledek prvotního hříchu, který byl neposlušností vůči Bohu. A tak konstatuje sv. Tomáš po Aristotelovi, že „každý z těchto dvou údů (totiž srdce a úd pohlavní) jest jakoby jakýmsi živočichem odděleným, pokud jest počátkem života . . . A tak mají vlastní pohyby od přírody“ a nedají si vždy poroučet rozumem. Cf. I. II. ot. 17, čl. 9, k 2, k 3. Člověk se může ovládat, jak pravil už Aristoteles, jen politicky, nikoliv despoticky.

³⁵ V tom smyslu pravil sv. Bernard: Neškodí pocit (sensus), kde není souhlasu (consensus). De cons. aedif. c. 8. M. L. 184, 515. Podobně jiní rozlišují mezi *placencia* — fyzické zalíbení, a *complacencia* — zalíbení vůle, souhlas vůle;

Nečisté myšlenky, obrazy, pohledy, řeči, žádosti a touhy po nedovolených potěšeních nemají smyslu samy o sobě. Jsou-li uvědoměle chtěny, jsou chtěny vzhledem k plnému pohlavnímu zážitku, jehož lze dosáhnout skutkem. A pak jsou nepochybně těžkým hříchem. Možno si však představit člověka, který má dosti velký odpor k hříchu nečistoty, a přece si pohrává s nečistými myšlenkami, nechává více méně volné pole vzniku nečistých tužeb. Neodepře si četbu, která v něm vzbuzuje nízká hnutí, nevzdálí se ze společnosti, kde se uráží čistota. Jak soudit o jeho jednání? — Neupadá-li do skutečných hříchů, dovede-li se vůlí postavit proti kalným vodám, nelze jej vinit z těžkého přestupku proti čistotě. Jeho jednání je neopatrné, vydává se zbytečně v nebezpečí hříchu, spoléhá-li příliš na svou slabost, snad hřeší také zvědavostí. Má-li však vážný důvod pro své jednání, odpovídající vážnosti nebezpečí, může být jeho jednání zcela ospravedlněno. Ostatně je třeba si znovu připomenout, že není hříchem myslet o nečistých věcech, nýbrž myslet nečistě, to jest ve vztahu k nedovoleným zážitkům v oblasti sexuálního života.

Takový je křesťanský pohled na hříchy proti čistotě. Je to pohled přísný, o tom není pochyby, ale zároveň jedině správný, protože odpovídá zcela přirozenému vývoji hříchů nečistoty. Pohanství starověku — a právě tak pohanství dneška — není daleko tak úzkostlivé. Starý Zákon zakazuje hlavně cizoložství a neřesti proti přírodě. Kristus jde mnohem dále. Jeho ideál čistoty dosahuje vrcholu. „Slyšeli jste, že bylo řečeno starým: Nezcizoložíš. Já však pravím vám, že každý, kdo hledí na ženu, aby ji požádal, již zcizoložil s ní ve svém srdci. Pohoršuje-li tě oko tvé, vylup je...“ (Mt. V. 27.) Pouhá nepočestná myšlenka, pouhá nezřízená žádost je hříchem. Nečistá touha, nečistý úmysl je skutkem před zrakem Božím, a to tak závažným, že by pro něho bylo lepší ztratit oko než dopustit se tohoto skutku. Ztrátou oka ztrácí člověk něco časného; ztrátou čistoty, třeba jen vnitřní, ztrácí přátelství s Bohem, které je svou povahou věčné. Tak mluvil i sv. Pavel, když psal galatským křesťanům: „Zjevný pak jsou skutky těla; jsou to smilství, nečistota, chlípnost...; o těch vám předpovídám, jakož jsem byl již předpověděl, že kdo takové věci dělají, království Božího nedojdou“. (V. 19n.)

2. VNĚJŠÍ HŘÍCHY NEČISTOTY

Myšlenka spěje k činu, myšlenka nečistá k činům nečistým. Mravouka rozlišuje skutky proti čistotě na hříchy *proti přírodě* a *podle přírody*. Mezi hříchy podle přírody patří jednoduché *smil-*

stvo neboli soulož mezi svobodnými (prostituce, konkubinát, v době známosti), pak *násilné smilstvo*, spojené s použitím násilí proti vůli jednoho, *krvesmilstvo*, spáchané mezi příbuznými, a *cizoložství*, to jest hřích smilstva mezi dvěma osobami, z nichž alespoň jedna je vázána slibem manželským. Poněvadž jsou to skutky druhově odlišné, je nutné ve zpovědi uvést, o jaký skutek jde. Rečené okolnosti mění povahu nečistého skutku, a to tak, že jej přenáší z jednoho druhu do druhého. Cizoložství na příklad není jen hříchem proti čistotě, nýbrž i proti spravedlnosti a krvesmilstvem hřeší člověk také proti pokrevenské úctě (pietas).

Mezi hříchy nečistoty proti přírodě počítá mravouka *sebeprznění* (onanie, masturbace) neboli snahu dosíci vrcholného pohlavního zážitku drážděním pohlavního údu bez soulože, pak *homosexualitu* (sodomský hřích) neboli pokus o pohlavní obcování s osobou téhož pohlaví a konečně *bestialitu* neboli soulož se zvířetem. Sem můžeme zařadit také *manželskou onanii*, to jest manželské obcování s vyloučením možného početí buď přerušením úkonu nebo použitím všelijakých ochranných prostředků. Jsou to zase odlišné druhy hříchů proti čistotě, a proto je nutné ve zpovědi přesně je označit.

Kolik lidské bídy je obsaženo v těchto slovech, vyjadřujících způsoby, jimiž rozumný tvor padá se své výše na úroveň tvora nerozumného! Pohled na uvedený seznam hříchů nečistoty, který bychom mohli rozmnožit o rozličné sexuální zvrácenosti, dá nám nejlépe pochopit, jak tragicky zasáhl lidstvo první hřích, jehož následky cítí člověk stále a bude cítit vždy, dokud bude poutníkem na cestě k věčnosti. Čím větší volnost ponechá člověk své nižší stránce, tím větší nebezpečí, že bude překvapen hříchem. Čím slabší bude jeho vůle, tím menší pravděpodobnost, že odolá pokušení, které se může zjevit každým okamžikem v podobě velmi lákavé. Proto je třeba každého času dbát slov Páně: „Bděte a modlete se, abyste nevešli v pokušení“!

Povaha jmenovaných hříchů je jasná a nepotřebuje bližšího výkladu. Jen o jednom je třeba se zmínit šířeji, protože působí mnohým zcela zvláštní obtíže a bývá nejednou zaměňován za přirozený, fyziologický úkon lidského těla. Myslím na sebeprznění, s nímž se velmi často potýká hlavně dospívající mládež. První zkušenost byla učiněna a její opakování se stává lákavé. Je-li vůle slabá, nastávají další pády, které nezůstávají bez pronikavých důsledků na duši a na tělo mladého člověka. Vychovatelé vědí dobře, jaké zpusošení celé osobnosti mladého člověka může tento hřích způsobit, stane-li se pravidlem, zvykem. Ale i tak zvaná noční poluce, totiž samovolný výtok semene, může způsobit velký zma-

tek u mladého člověka. A nedovede-li kdo jasně rozlišovat mezi pouhým fyziologickým úkonem, kterým si příroda sama odlehčuje a který nemá nic společného s morálním řádem, i když je spojen s pohlavním potěšením, a mezi sebeprzněním — hříchem, kterým si člověk chce zjednat vrcholné ukojení pohlavního pudu — pak snadno upadá ve zmatek i ve svědomí.

Noční poluce, ať ve spánku nebo ve stavu bdělém, nemá povahy hříchu, není-li v ní zúčastněna vůle svým souhlasem v současném zálibení nebo předběžným chtěním. Je přirozeným opatřením, kterým se příroda zbavuje nadbytku jistých látek, a proto na ni třeba pohlížet jako na každý jiný fyziologický úkon lidského těla⁸⁶. Dostaví-li se ve stavu bdělém, je třeba aplikovat zásady shora uvedené o podstatě hříšnosti v nečistém skutku: nikoliv pocit, nýbrž souhlas s pocitem má povahu hříchu. Jinými slovy: Není hříchu bez souhlasu vůle. Toto vědomí vyvede zvláště mladého člověka v nejednom případě z duševního zmatku, který jsou schopny způsobit zvláště časté poluce, i když jsou zcela nedobrovolné.

Ale což, když člověk přilnul k potěšení, jehož může dosíci touto cestou, a účastní se aktivně žádostí roztouženého těla? Pak nepochybně hřeší a jeho těžký hřích sebeprznění se mu stává tyranem, jehož kruté běsnění se dá těžko ovládnout, zvláště když se stalo návykem. Škody, které tento hřích přivádí, bývají mnohdy nemalé. Trpí tělo pod jeho tlakem, zvláště nervová soustava, trpí duch. Mladý člověk, oddaný tomuto hříchu, ztrácí zdravý idealismus, propadá hluboké depresi, stává se zamlklým a zachmuřeným, život se mu stává přítěží. Čistota, jasný pohled, láska ke všemu velkému, krásnému a ušlechtilému, touha po činnosti, spousta energie jsou pojmy, které spolu souvisí. A právě tak patří k sobě tajný hřích nečistoty, stísněnost, zádumčivost, útek ze společnosti, nedostatek idealismu a činorodé vůle. Mimo to křesťan, žijící ve stavu tohoto hříchu, žije ve stavu nemilosti, tedy ve stavu nepřátelství s Bohem, a to není věc malá.

⁸⁶ „Poluce jsou nouzové pohlavní vybití za normálních okolností. Dostaví se zvláště tehdy, když nastřádání sekretů je maximální,“ praví Hynie. Když pak srovnává pud sebezachování, vyjadřovaný hladem, s pudem pohlavním, praví: „neukojování hladu vedlo by k smrti; u pudu pohlavního vidíme, že si organismus dopomůže jinak k vyprázdnění nastřádaných odměšků.“ Úvod do lékařské sexuologie, Praha 1940, str. 340, 341.

Mendousse shrnuje své zkušenosti ve slova: „Poluce je u jinochů zjev tak častý, že jej můžeme pokládat za stejně všeobecný jak u dívek menstruaci.“ Duše dospívajícího jinocha, Praha 1934, str. 55.

Je povinností zvláště rodičů, a by o těchto otázkách poučili své dospívající děti a tak je uchránili nejedné těžké chvíle. Kolektivní poučování mládeže o sexuálních otázkách není radné, a proto je Církev zakazuje. Viz můj článek Sexuální výchova v revui Na hlubinu, 1936, str. 446.

Čím nebezpečnější nemoc, tím větší povinnost použít všech prostředků k jejímu zdoání. Hřích sebeprznění, zvláště stal-li se návykem, vyžaduje celého vypětí vůle, má-li být potlačen. Přírozené prostředky jsou tělesná cvičení až do mírné únavy, koupání ve studené vodě, otužování, sport, tvrdé lůžko, vystříhat se alkoholických nápojů, v těžších případech je dobré poradit se s rozumným lékařem. Křesťan nachází mocnou oporu v častém přijímání svátostí, v modlitbě a ve skutcích umrtvování a ovládnutí, zvláště zraku a obrazotvornosti. Čím pevnější bude jeho vůle, tím snáze přemůže útoky vlastního těla. Bude-li mít stále na mysli velký ideál čistoty, ztělesněný v Marii, neposkvrněné Panně a Matce Syna Božího, bude radostně vítězit pod jejím milostiplným pohledem.

V. ČISTOTA V MANŽELSTVÍ

Čistota je ctnost, která má dalekosáhlý význam i v životě manželském. Jiný je ovšem požadavek čistoty u člověka svobodného, jiný v manželství. Člověk svobodný nemá právo užívat pohlavního pudu, který byl Bohem určen k přesně vymezeným cílům v životě manželském. Jeho čistota má být proto naprostá. Oddá-li se kdo životu manželskému, připomene si slova Boží, která nachází hned na prvních stránkách Písma: „Stvořil tedy Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je. Požehnal jim též Bůh, řka: Rostte, množte se, naplňte zemi.“ (Gen. I. 27.)

První dvojice, které se dostává požehnání k manželskému životu od samého Boha. Jak směšné jsou řeči útoků proti Církvi, jako by se stavěla proti manželství, které prý pokládá za nutné zlo, a proto je snižuje tím více, čím více vyzvedá panenství a pohlavní zdrženlivost³⁷. Církev nikdy nestavěla vedle sebe panenství a manželství jako dobro a zlo, nýbrž jako dobro vyšší a nižší. Ano, katolické učení, které si zakládá na tom, že dává každé hodnotě to místo, které jí objektivně náleží, staví panenství v pojetí, jak jsme je vymezili, nad manželství, ale tím nikterak nesnižuje manželství a nedotýká se jeho skutečné hodnoty. Naopak, tím, že dává manželství svých členů svátostný ráz, pozvedá je nad pouhý přirozený svazek mezi mužem a ženou a žádá pro ně zvláštní požehnání od

³⁷ Srov. na př. Vacek, Církev římskokatol. a manželství, Brno 1920. Masaryk, O ženě, Praha 1930. Podle Masaryka Církev katolická učí, „že matka má být něco nečistého, poskvrněného“ (str. 39). „Manželství je zlo a jenom prostředek, aby nečistý člověk byl méně nečistý“, str. 41. — Těžko najít v dějinách větší ignoranci stran katolického učení o manželství.

Boha. Ovšem, volného spojení mezi mužem a ženou, jehož se tolik domáhá moderní pohanská mravouka, Církev neuznává a nikdy neuzná. Pro ni je manželství „velkým tajemstvím“, podle slov sv. Pavla, protože spojení muže a ženy v něm má napodobovat ono hluboké, mystické spojení Krista a Církve. Proto „budou dva tělem jedním“, tak jako Kristus tvoří se svou Církví nerozlučnou jednotu (Efes. V. 31 n.). Manželská láska má napodobovat vzájemnou lásku Krista a Církve a plněním svého poslání má manželství rozmnožovat počet členů království Božího.

Manželství je zákonné spojení muže a ženy na základě vzájemné smlouvy k společnému životu a k rozmnožování členů lidské společnosti. Katolík pohlíží na manželství jako na svátost, a proto je si vědom, že jen svátostné manželství, uzavřené podle zákonů církevních, je pro něho platné. Manželství není a nesmí být jen otázkou těla, nýbrž i duše. A především duše. Biologická stránka manželství má svou velkou důležitost, o tom není pochyby; dosáhne však svého plného určení jen tehdy, když se v manželství dostane náležitěho uplatnění stránce psychologické, nebo řekněme lépe stránce duchovní. A pak pochopíme, že i v manželství hraje důležitou roli sebezápor a čistota, tak jako ostatně všude, kde má vládnout duch nad tělem. „Manželstvím se spojují a splývají duše“, praví Pius XI. v encyklice *Casti connubii*, „a to dříve a vroucněji než těla, a nikoliv prchavým vzrušením citů nebo náklonností srdcí, nýbrž uváženým a pevným rozhodnutím vůle; z toho splynutí duší podle ustanovení Božího vzniká posvátný a neporušitelný svazek“³⁸. Tam, kde v manželství vládne jen tělo, sexus, nastává potlačení ducha. Manželská soudržnost je pak závislá jen na hodnotě těla, rodinný život, spojený s obětmi, nebývá žádoucí a dítě bývá vylučováno jakožto nevyhovující sobeckému životu manželů. Závisí-li však manželské soužití jen na těle, bude trvat jen potud, dokud bude tělo jednoho poskytovat dostatečné potěšení druhému, anebo dokud si jeden z manželů nenalezne jinde bohatší zdroj potěšení. A poněvadž rodinný život, znamenající neustálou oběť a sebezápor zvláště ve prospěch dítěte, nelze vystavět pouze na těle a hmotě, nelze jej také očekávat od manželství, které nezná pojmů mírnosti, čistoty a sebezáporu.

Prvním cílem manželství je dítě. Proto bylo řečeno všem manželům: *Rostte a množte se a naplňte zemi!* Dítě předpokládá manželský život neboli ony úkony pohlavního života manželů, které jsou schopny dát život novému člověku. Tyto manželské

³⁸ V překladu Dra Vaška č. 7. — Podobně psal sv. Tomáš: „Forma manželství spočívá v jistém nerozdělitelném spojení duší, jímž jest jeden povinen druhému nerozlučně zachovávat věrnost. Cíl pak manželství jest plazení a vychovávání potomstva.“ III. ot. 29, čl. 2.

úkony jsou v řádném manželství nejen dovolené a neodporují manželské čistotě, nýbrž jsou povinností manželů, ano, jsou i záslužné, jsou-li podle náležitého řádu. Tento řád je zachován, jestliže smyslem manželského úkonu není jen rozkoš, nýbrž možný příchod dítěte a podpora vzájemné lásky, a proto je úkon vykonán tak, že sám sebou je schopen způsobit nový život. Tak jako je nedůstojné člověka a proto hříšné jíst pro pouhé potěšení, tak také není alespoň bez lehkého hříchu, užívají-li manželé svého práva pro *pouhé* potěšení z tělesného skutku. Má-li každý lidský skutek míti cíl sobě přiměřený — pouhé potěšení však nemůže být tímto cílem — musí jej mít i manželský úkon alespoň ve formě snahy utvrdit a rozmnožit vzájemnou lásku, pouto společného života manželů.

Manželský úkon je pro manžely vzájemnou povinností, jestliže se jí dobrovolně nezřeknou. Sv. Pavel psal s toho hlediska křesťanům v Korintě: „Muž čiň manželce, čím jest jí povinen, a podobně i manželka muži svému: Nezkracujte se vespolek, leč za vzájemného svolení na čas.“ (I. Kor. VII. 3.) Jsou ovšem mnohé důvody, které opravňují jednoho z manželů odepřít manželskou povinnost druhému. Mezi tyto důvody můžeme počítat nemoc a jiné indisposice tělesné; ale právě tak skutečná nevěrnost jednoho z manželů opravňuje druhého k odepření manželské povinnosti. Poněvadž manželské obcování netvoří podstatu manželského svazku, mohou se ho manželé vzájemnou dohodou zřítí buď na čas, nebo i navždy, jsou-li jinak schopni zachovat čistotu a vzájemnou věrnost.

Manželská čistota se nestaví proti manželskému úkonu, na který je třeba pohlížet jako na povinnost jednoho manžela k druhému. Je však manželská čistota v naprostém rozporu s nevěrností a s nepřirozeným užíváním manželství. To jsou dva nejčastější a nejtěžší hříchy proti manželské čistotě i proti samé podstatě a cílům manželského svazku.

Manželství je svou povahou nerozlučitelné. Budou dva tělem jedním. Jak jednotnost lásky, tak jednotnost rodiny, výchova dětí, vzájemná podpora manželů vyžadují manželskou věrnost. Manželský slib se stal svobodně, a proto zavazuje. Časově může být omezen jen smrtí jednoho z manželů, protože je svou povahou věčný. Díváme-li se na manželství jako na společenství života, chápeme, že manželství může znamenat mnohdy také mnoho utrpení, neboť společný život až do smrti není věc snadná. Proto Církev zdůrazňuje povinnost přípravy na manželství jak po stránce theoretické, tak po stránce mravní zdatnosti. Mladí lidé, kteří uzavírají manželství, mají si být jasně vědomi celého dosahu svého činu, ale také jejich vůle má být připravena mravní výchovou ke

statečnému nesení všech důsledků manželské smlouvy. Manželská věrnost může být někdy velmi těžká; ale žádá ji manželská láska, žádá ji povinnost vzájemné spravedlnosti, žádá ji zájem dětí. Nevěrnost plodí hřích cizoložství, rozvrat v rodině a pravidelně činí řadu lidí nešťastnými. A naopak věrnost, stane-li se skutkem, přináší manželům a celému rodinnému kruhu mnohá vzájemná dobra. Pius XI. je vypočítává, když píše: „Věrnost zahrnuje v sobě jedinnost, čistotu, lásku a poslušnost, která ctí a povznáší. Kolik tu jmen, kolik zdrojů požehnání pro manžely a pro manželství; pokoj, důstojnost a štěstí manželské se jimi zabezpečují a podporují v rozvoji. Proto není divu, že tato věrnost byla vždy počítána mezi vzácná dobra, jimiž se může vykáhati manželství“³⁹.

Stran zneužívání manželství píše též Pius XI.: „Katolická Církev, již Bůh sám svěřil úkol učiti a chrániti bezúhonnost a počestnost mravů uprostřed této mravní spouště, aby zachránila neporušenou čistotu manželské smlouvy před touto ohavnou zkárou, na znamení svého božského poslání důrazně našimi ústy zvedá svého hlasu a znovu prohlašuje: Jakékoliv manželské obcování, při němž jest olupován úkon úmyslným zásahem lidí o svůj přirozený účinek, to jest dáti život dítěti, jest prolomením zákona Božího a přirozeného, a ti, kdo se dopustili něčeho takového, poskvrňují své svědomí těžkou vinou“⁴⁰. Nepřirozené užívání manželství, proti němuž s takovým důrazem mluví náměstek Kristův, se děje buď přerušením manželského úkonu (manželská onanie), nebo používáním ochranných prostředků, aby bylo zamezeno početí. Obojí způsob je stejně hříšný a proto zavržení hodný. Obojí je v přímém rozporu s přirozeným zákonem, a proto ani nejzávažnější důvod nemůže způsobit, aby se stalo počestným a přírodě přiměřeným to, co svou vnitřní podstatou je proti přírodě⁴¹. Manželské obcování je svou povahou určeno k tomu, aby byl dán život dítěti, a proto každý způsob soulože, který vylučuje možnost početí, je nepřirozený a hříšný.

Východiskem těchto hříchů proti manželské čistotě bývá jednak sobectví, které se bojí dítěte a starostí spojených s jeho výchovou, jednak nedostatečná důvěra v Boží prozřetelnost. Dá-li Bůh dítě, dá také prostředky k jeho uživení a výchově. Jen nedůvěra v Boha utíká před těžkým, ale sladkým břemenem dítěte —

³⁹ Casti connubii, č. 30.

⁴⁰ Casti connubii, č. 57. — Lékaři zcela právem poukazují na fyziologické a psychické následky nepřirozeného užívání manželství. Zvláště nervová soustava manželů těžce trpí, poněvadž podobnými souložemi nedocházejí k plnému ukojení. Cf. Hynie, c. d. str. 279. a j.

⁴¹ Casti connubii, č. 55.

a pak egoistická touha užívat a nedělit se o výhody a rozkoše života s řadou dětí. Manželství však nemá nic společného s pojmem pohodlí: jeho obsahem je oběť práce a jeho symbolem kříž.

K lepšímu pochopení konkrétních případů je třeba si všimnout blíže ještě jednoho textu uvedené encykliky o manželství, neboť v praxi není otázka nepřirozeného užívání manželství tak jednoduchá a vnáší pravidelně zmatek do duše toho, kdo by se rád uchránil hříchu a těžko může najít z něho východisko. „Velmi dobře také ví svatá Církev, že nezřídka jeden z manželů hřích spíše trpí než sám činí, když připouští z příčiny skutečně závažné zvrácení správného řádu, sám však je proti této zvrácenosti, a že tedy jest bez viny, jenom když také zde pamatuje na zákon lásky a neopomine druhého zrazovat před hříchem a odvracet jej od hříchu“⁴². Konkrétně přichází v úvahu manželka. Podle uvedených slov může strpět, aby muž jednal způsobem nepřirozeným (přerušenu souloží), jestliže z odporu by následovaly hádky a vzniklo by pro muže nebezpečí, že bude hledat ukojení jinde. Manželka však je povinna upozorňovat manžela na nesprávnost jeho počínání. Jsou-li dány tyto okolnosti, možno říci, že je bez viny. — Jestliže však užívá manžel ochranných prostředků, je manželka povinna v každém případě nějak odporovat, protože takováto soulož je od počátku sama sebou nepřirozená, a proto hříšná. Je to *přímý zásah* proti přirozenému zákonu hned od samého počátku, o němž oba manželé vědí.

Připomenutý text encykliky pak pokračuje: „Nesmí se říci, že by jednali proti přirozenému řádu ti manželé, kteří svého práva používají způsobem správným a přirozeným, i když nemůže vzniknouti nový život z přirozených příčin, tkvících v době nebo v některých závadách. Neboť při manželství samém a při užívání manželského práva jsou také ještě druhotné účely, jako je vzájemná pomoc, pěstění vespolečné lásky a utišení žádostivosti; manželům se nikterak nezapovídá usilovati o tyto cíle, jen když se řádně zachová vnitřní povaha onoho úkonu a tudíž jeho náležité usměrnění k prvotnímu cíli“.

Těmito slovy je pravděpodobně míněna ona metoda manželského obcování, podle níž je v jisté dny početí u ženy nemožné nebo alespoň málo pravděpodobné. Lékařská věda se zabývá otázkou zjištění plodných a neplodných dnů u ženy a stanovila dosti přesně dobu, kdy početí je nepravděpodobné⁴³. Církev rozhodla již dříve (S. Poenitentiarum, 16. VI. 1880), že používat této

⁴² Casti connubii, č. 60.

⁴³ Podrobnosti o této metodě a výpočet neplodných dnů podle menstruačního cyklu ženy viz v knize J. E. Georg, Pohlavní život v manželství. Praha, Kuncíř, 1932.

metody a obcovat manželsky jen ve dny pro ženu neplodné, neodporuje zákonu přirozenému, jen když úkon sám je jinak přirozený a způsob tohoto jednání ospravedlněn důvody početnými a nikoliv pouhým sobectvím manželů.

Požadavky křesťanské mravouky v otázce manželské nejsou malé. Kristus postavil ideál manželství velmi vysoko. Nikdo před ním a nikdo po něm nepřišel s hlubším pojetím manželského svazku, ale také nikdo nevyžadoval a nevyžaduje od manželů tolik, jako On. Moderní pohanství se staví proti katolickému ideálu manželství a odmítá požadavky Církve stran manželské čistoty. Staví na volné lásce, nikoliv na svátostném spojení. A výsledky odpovídají základům, na nichž je stavěno moderní manželství. Jsou známé pod jmény rodinný rozvrat, mravní bída dětí, depopulace národa. Krátce: mravní bída na zemi a očekávání smrti na věčnosti.

Leonardo da Vinci praví: Čím je člověk větší, tím hlubší je jeho láska. Můžeme říci také obráceně: Čím hlubší láska, tím mohutnější rozvoj osobnosti, neboť osobnost člověka je tím hlubší a bohatší, čím více se dává. To je ono paradoxní tajemství, vyjádřené Kristem: Kdo ztratí svůj život, zachová jej. Čím více se kdo věnuje sobě a soustřeďuje na sebe, čím méně se dává, tím více se ochuzuje. Osobnost člověka nachází svůj vzrůst v tom, že se dává; nejdříve první Láске, Bohu, a pak druhé lásce, člověku, jehož miluje v Bohu a pro Boha. Právě křesťanské manželství žije láskou, která se promítá v lásce nejsvětější Trojice. A čím dokonaleji napodobuje stvořená láska manželská nestvořenou Lásku božskou vzájemným darováním sebe a obětováním soukromých zájmů, tím bezpečněji se rozvíjí osobnost manželů. Celou krásu manželství možno naléztí jen v Církvi katolické, kde se manželé vzájemně milují v Kristu a svým životem napodobují tajemné spojení Krista s Církví, které se projevuje plazením stále nových členů Božího království.

VI. CTNOSTI PŘIDRUŽENÉ MÍRNOSTI

Jako k ostatním základním ctnostem, tak i k mírnosti se druží řada ctností, které s ní souvisí. Jsou to hlavně vlídnost a tichost, které ovládají vášeň hněvu, skromnost, zvláště ve formě pokory, která se staví proti pýše, pak snaživost, proti níž je nemístná zvedavost, a konečně skromnost ve vnějšku, stavící se proti přílišné nákladnosti a zbytečné nádheře. O každé z těchto ctností, jejichž důležitost v životě není malá, je třeba říci několik slov. A také o protilehlých neřestech.

Vlídnot a tichost jsou sestry. Obě jsou výrazem dobroty. Jsou to ctnosti, které získávají, činí člověka sympatickým. O Bohu čteme často, že je vlídny. „Je vlídny a milosrdný Hospodin, Bůh váš, a neodvrátí tvář svou od vás, obrátíte-li se k němu“, pravil Ezechiáš lidu izraelskému. (II. Par. XXX, 9.) A Kristus dává sám sebe za vzor těchto ctností: „Učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem“. (Mt. XI. 29.) Vlídnot a tichost jest výrazem člověka umírněného, vyrovnaného, který má dokonale v moci své vztahy k bližnímu.

Předmětem vlídnoti a tichosti je ovládnání vášně hněvu. Vlídnot a tichost jsou proto ctnosti příbuzné, nejsou však zcela totožné. Tichost ovládá hněv a mírní touhu po pomstě. Usiluje o to, aby vašeň hněvu byla vždy pod vládou rozumu. Vlídnot se snaží zmírňovat tresty, které si zasluhuje provinilec. Hněv žene člověka k tomu, aby trestal přísně, třebaš i krutě. Vlídnot hledá cesty, kterými by zmírnila i spravedlivý trest. „A proto tichost, pokud krotí nával hněvu, shoduje se do účinku s vlídnotí. Liší se však navzájem, pokud vlídnot mírní vnější trestání, tichost pak vlastně zmenšuje vašeň hněvu“⁴⁴.

Nejlépe vynikne světlo těchto ctností, když je postavíme proti temnotě opačné neřesti. Jak vlídnot, tak tichost je v protikladu s hněvivostí. A hněv řadí křesťanská mravouka mezi *hlavní* hříchy, to jest takové, které jsou kořenem nebo hlavou celé řady jiných.

S hlediska psychologického je hněv vašeň. Řekli jsme však, že vašeň jsou samy sebou mravně nelišné. Tedy i hněv. Záleží na tom, jakého usměrnění se jim dostane. Stoici odmítali hněv a vašeň vůbec, a tak vytvořili z člověka obraz bezkrevné mumie. Všechny přirozené vlastnosti člověka jsou dobré. Je možno ovšem jich zneužít a pak se mu stávají nebezpečné. Jsou-li však rozumně vedeny, jsou pro něho pozhěním.

Hněv je touha po pomstě. Člověk může trestat a někdy musí trestat. Aby trestal, musí mít k tomu jistou odvahu, kterou mu dodá hněv. Netrestati tehdy, kdy trest je nutný, je stejně nespravedlivé jako trestat nespravedlivě a krutě. Hněv vedený rozumem, řídicí se spravedlností a láskou, je dobrý a záslužný. Je to hněv spravedlivý, jehož příklad nám ukázal Kristus, když vyhnal z chrámu kupce a penězoměnce a žádal na nich s důrazem, aby

⁴⁴ Theol. s. II. II. ot. 157, čl. 1. — „Tichost se vlastně týká samé touhy po pomstě, kdežto vlídnot má zřetel k trestům, kterých se zevně užívá k pomstě.“ Tamtéž k 1.

nečinili z chrámu peleš lotrovskou. Nedostatek hněvu by mohl někdy být nedostatkem horlivosti, která je plodem lásky. Kde skončí dítě, na které se rodiče neuměli rozhněvat, které netrestali, když zasloužilo, nýbrž je hýčkali nezřízenou láskou? Aby však člověk netrestal příliš, a zvláště aby netrestal krutě, nýbrž s touhou po nápravě trestaného, k tomu má být veden rozumem, konkrétně pak ctnostmi tichosti a vlídnosti. Jako každá vášeň, tak i hněv je dobrý, jestliže je pod přísnou kontrolou rozumu, ovládán ctnostmi. Jinak se stává člověku velmi nebezpečným.

Hněv jako hřích je *nezřízená* touha po pomstě, tedy neovládaná rozumem. Vášně člověka jsou schopny, aby byly ovládány rozumem. Ano, pro člověka je přirozené, aby rozumem vedl smyslovou stránku své duše. A proto hříchy hněvu jsou proti lidské přirozenosti, tak jako hříchy ostatních vášní.⁴⁵ Ovšem, povstávají v člověku vzněty hněvu, a to dříve, než jim může rozumem zabránit. Ty pak jsou mimo řád mravní. Jakmile si je však člověk uvědomuje, přecházejí z oblasti biologické do řádu mravního a mají být podrobeny vedení rozumu. Nestane-li se tak, hřeší člověk tím, že neužívá rozumu, kdy ho má užívat. A použije-li rozumu k tomu, aby ještě více vznítil žár hněvu, třebaže k tomu nemá spravedlivého důvodu, hřeší tím více. Stupnice hříchů hněvu je pak velmi rozsáhlá od pouhé rozmrzelosti až k projevům, které jsou velmi málo důstojny člověka a za které se zcela právem stydí, až opadne příval vášně. Tak může být hněv hříchem lehkým, zvláště když pochybení spočívá hlavně v míře, která příliš nevybočuje z naležitých mezí; může být však i hříchem těžkým, když vychází z nespravedlivých příčin a působí vážné pohoršení.

Není-li hněv pod přísnou kontrolou rozumu, stává se nezřídka člověku neštěstím, jak ukazuje denní zkušenost u lidí, kteří se neovládají. Sv. Řehoř vypočítává šest dcer hněvu a sv. Tomáš podává k tomuto výpočtu skvělý výklad⁴⁶. Především můžeme uvažovat o hněvu, pokud je v srdci. Neprojevuje se navenek. Člověk se šíří tímto hněvem a jeho duše je předrážděná. Zdá se být sypkou, která se může každým okamžikem otevřít a vylít spousty smrtící lávy. V tomto stadiu se jeví hněv jako *rozhořčení*, při němž člověk cítí odpor k druhému, a *nakvašenost myslí*, kdy přemítá, jak by se druhému pomstil. Pak se projevuje hněv výbuchem slov a mění se v *křik*. Člověk chrlí spoustu slov, která jsou neuvážená, a za něž se bude možná později stydět. A tak přechází hněv snadno v *potupu*, když snižuje druhého, nebo v *rouhání*, když se obrací nespravedlivě proti Bohu. Dospěje-li pak člověk od myš-

⁴⁵ Tamtéž, ot. 158, čl. 2. k 4.

⁴⁶ Moral. lib. 31, cap, 17; II. II. ot. 158, čl. 7.

lenky přes slova až k činu, vzniká *rvačka*, jejíž konce bývají smutné po mnohé stránce.

Proto jsou tak důležité ctnosti vlídnost a tichost, které uvádějí hněv na pravou míru a staví jej pod neustálý dohled rozumu. Už Seneka psal: „Vlídností a tichostí budou vynikat všichni dobří muži.“⁴⁷ A sv. Augustin pravil: „Tiší jsou ti, kteří ustupují nešlechtnostem a neodpírají zlému, nýbrž přemáhají zlo dobrem.“⁴⁸ Kristus jim slibuje, že budou vládnout zemí. (Mt. V. 4.) To proto, že svým jednáním si podmaní srdce všech lidí dobré vůle. Zkušenost je svědkem, že vlídnost a tichost činí člověka milým Bohu i lidem a získávají mu velké úspěchy v působení na druhé. Jsou proto mocným prostředkem apoštolátu a předpokladem úspěchů v získávání duší.

Sv. Tomáš mimo to tvrdí, že tichost připravuje člověka k hlubšímu poznání Boha, a to tím, že odstraňuje překážky bránící duši pozvednouti se k poznání Nepoznaného⁴⁹. Práce rozumu vyžaduje klid. Je-li hladina duše rozbouřena hněvem, těžko se rozum soustřeďuje. Poznání Boha je nejvyšší činnost duše, a proto je k ní třeba svrchovaného klidu. Tichost však mírní vášeň hněvu a tak připravuje duši k tomu, aby se nořila v hlubiny poznání božských tajemství.

2. POKORA

Další ctnost přidružená mírnosti je pokora. Je to ctnost svrchovaně křesťanská. Pohanství neznalo pokory. Tato ctnost v očích pohanského světa starověku — a právě tak i v očích pohanského světa dvacátého století — se jeví jako vhodná pro otroky a lidi malé. Pro pohana se kryl pojem ctnosti s pojmem síly, tělesné zdatnosti, odvahy. Pokora se mu zdá totožná se slabostí, nízkostí. Podobně odmítal pokoru moderní blud amerikanismus, odsouzený papežem Lvem XIII. Amerikanismus pohlížel na pokoru jako na ctnost pasivní, která se nehodí do století práce a vystupňované činnosti. Církev řekla naopak, že pokora je dnes právě tak jako byla ve středověku naprosto nutnou složkou křesťanské dokonalosti, základním kamenem stavby duchovního života.

Málokterá ctnost bývá tak špatně chápána jako pokora. S pravou pokorou se setkáváme opravdu jen u světců. Nelze ztotožno-

⁴⁷ De clementia, lib. II. cap. 5.

⁴⁸ De serm. Dni. in monte, lib. I. cap. 2.

⁴⁹ Theol. s. II. II. ot. 157, čl. 4, k 1.

vat pokoru s nízkým, hanlivým mluvením o sobě, které může být konec konců diktováno pýchou toužící po chvále za falešnou pokoru. Pokora se nespolečuje se lží, nýbrž snoubí se s pravdou. Nejlépe vyjádřil pokoru sv. Tomáš, když psal: „Pokora podstatně spočívá v *žádosti*, pokud někdo krotí nápor svého ducha, aby nespořádaně netíhl k velkým věcem. Ale *pravidlo* má v poznání, aby se totiž nikdo nehodnotil nad to, co jest. Kořen pak a *původ* obojího je úcta, kterou někdo má k Bohu. Z vnitřního pak uzpůsobení pokorou vycházejí některá vnější znamení ve slovech a posuncích, jimiž se zjevuje to, co je uvnitř skryto, jako se přihází také u jiných ctností.“⁵⁰

V tomto popisu sv. Tomáše je stručně řečeno vše, co možno o pokoře říci. Je to ctnost, která řídí žádost, touhu po vlastní slávě. Člověk si může přát, aby se mu dostalo slávy, kterou si opravdu zaslouhuje. Kdo však je tak spravedlivý, aby netoužil po více, než mu ve skutečnosti patří? Proto je tak důležitá pokora v životě každého člověka, aby uváděla na pravou míru vzněty, jejichž předmětem je vlastní vznešenost. Pokora neodmítá každou slávu, nýbrž jen tu, která není úměrná člověku. A zdá-li se nám někdy, že přehání ten, kdo netouží po žádné chvále a slávě, můžeme být přesvědčeni, že tak činí jen proto, aby se více chvály a slávy dostalo Bohu.

Pokora předpokládá poznání Boha a poznání sebe, neboť podrobuje-li se pokorný ochotně nejen Bohu, nýbrž i člověku, činí tak jen proto, že vidí ve světle Božím jak sebe, tak bližního⁵¹. Tento pohled mu řekne, že vše, co je a co má, má jen od Boha. Ale stejně tak i jeho bližní má mnohé vzácné dary Boží. Proto se nevyvyšuje ani sám k sobě, ani vzhledem k bližnímu. V Bohu pak vidí svrchovaného Pána, na němž závisí ve všem, co je a co má. Tak viděl pokoru sv. Tomáš, když psal, že k pojmu pokory náleží, aby se člověk držel dole a nemířil k věcem, které jsou nad něj. A odvažuje-li se nad své vlastní síly, pak jen v síle Boží pomoci, které je si dobře vědom. Proto pokora podrobuje člověka nejdříve dokonale Bohu a pak i bližnímu, v němž vidí člověk odlesk Boha⁵².

Odtud také plyne, že kořenem pokory je úcta člověka k Bohu. Tam, kde není opravdové úcty k Bohu, tam nebude ani hluboké pokory. Vidění vlastní bídy nestačí k pokoře. Vidí-li člověk vlastní bídu, bude snad malomyslně. Malomyslnost však nemá nic společného s pokorou. Pokorným bude jen ten, kdo se naučí v úctě sklánět koleno před Velebností Boží.

⁵⁰ Theol. s. II. II. ot. 161, čl. 6.

⁵¹ Tamtéž čl. 1. k 5; čl. 3.

⁵² Tamtéž čl. 2; k 2.

Protivou pokory je *pýcha*. Je to nezřízená touha po vlastní vznešenosti. Člověk může toužit po vlastní vznešenosti, po slávě, ale jen v mezích zásluhy. Rozum žádá, aby touhy vůle byly přiměřené osobní zdatnosti a schopnostem člověka. Nezřízenost v tomto oboru je pýchou, která je hřích velmi nebezpečný.

Tvář pýchy mívá všelijaké výrazy. Sv. Řehoř⁵³, mistr v popisu různých duševních stavů člověka, vypočítává čtyři druhy pýchy. Především je tu případ člověka, který se domnívá, že má sám ze sebe, co má vlastně od Boha. Tomu lze poradit, aby poslechl sv. Pavla, který psal: „Co máš, čeho bys nebyl přijal? A jestliže jsi přijal, proč se chlubíš, jako bys nepřijal?“ (I. Kor. IV. 7.) — Pak přichází případ zdánlivě mírnější, kdy je si člověk sice vědom, že vše, co má, má od Boha, ale je přesvědčen, že Bůh mu to dal pro jeho zásluhy. Tento člověk uznává Boha jako dárce, ale vynáší se nad ostatní lidi. I toho měl na mysli sv. Pavel, když psal: „Milostí totiž spasení jste skrze víru, a to nikoliv ze sebe; Boží je to dar, nikoliv ze skutků, aby se nikdo nechlubil.“ (Efes. II. 8.) — Nejčastější případ pýchy bývá u lidí, kteří se chlubí a vynáší tím, čeho buď vůbec nemají, nebo alespoň ne v té míře, jak se chvástají. Těm praví Duch svatý v Apokalypsi: „Pravíš: Jsem bohat a ničeho nepotřebuji; a nevíš, že jsi nešťastník a ubožák, chudý a slepý a nahý“. — A konečně čtvrtý druh pýchy je u lidí, kteří pohrdají druhými a sebe vynáší, tupí druhé, aby sami vynikli, snižují druhé, aby sebe vyzvedli. O těch platí slova Kristova: „Kdo se povyšuje, bude ponížen.“ (Lk. XVIII. 14.)

Stupnice hříchů pýchy je velmi rozsáhlá. Pýcha ve svém plném rozsahu je ta, která staví člověka v odboj vůči Bohu a odmítá podřídit se jeho zákonu, aby se tím nezmenšila domnělá velikost člověka. Opravdu pyšný jedná vůči Bohu tak, jak jednali padlí andělé, kteří ve své pýše šli za heslem: Nebudu sloužiti. Pýcha v tomto vrcholném stupni je velmi těžkým hříchem, protože představuje přímý odpor vůči Bohu, pozitivní odvrácení od Boha. V jiných hříších je to především slabost, nevědomost, touha po jistém dobru, které působí. V pýše je přímý a zamýšlený odvrát od Boha. Proto také pýcha je těžší než ostatní hříchy. Je královnou a matkou hříchů, tak jako láska je královnou a matkou ctností. Proto se nemůžeme divit, že Bůh se pyšným protiví (Jak. IV. 6.) a nejednou jim odpírá svou milost, neboť v pýše je zatvrzelost, která se stěží odměkčuje⁵⁴.

⁵³ Moral. lib. XXIII, cap. 4.; Theol. s. II. II. ot. 162, čl. 4.

⁵⁴ Theol. s. II. II. ot. 162, čl. 6. — Sv. Tomáš poukazuje na správnost tvrzení sv. Řehoře, že pýcha je více než hlavním hříchem; je původcem a kořenem, královnou a matkou všech hříchů, i hříchů hlavních. Tamtéž čl. 8. Také čl. 7.

Tento vrcholný stupeň pýchy nebývá tak častý. Obyčejně se jeví pýcha jako nezřízené vynášení a zdůrazňování sebe na újmu druhých, aniž při tom člověk porušuje svou poddanost vůči Bohu. V těchto případech nebývá pýcha pravidelně těžkým hříchem. Je však velmi nebezpečná i v této neúplné formě, neboť vede k celé řadě jiných hříchů, nehledě ani k tomu, že člověk, vedený pýchou, nerad poslouchá rady druhých a velmi těžko se napravuje. Člověk pyšný *zbytečně* mluvívá o svých dobrých vlastnostech a často se vynáší nad jiné i tím, že si připisuje, co mu nikterak nenáleží. Je vychloubavý a ode všech očekává jen pochvalu. Ve svých úsudcích bývá neústupný a tvrdohlavý; těžko snáší morální nadřaděnost druhého. Proto se nerad podrobuje, je vždy náchylný k neposlušnosti; je si příliš vědom svých kvalit skutečných i domnělých. Tím, že příliš lpí na vlastním mínění, bývá hašteřivý a nesvorný. Má také rád zvláštnosti, které mu umožňují jevit se něčím jiným než jsou druzí.

Z toho všeho je patrné, jak nutná je pokora, opak pýchy. Pokorný koná velkolepé věci a pokládá je za nepatrné, je velký a nepokládá se za nic. Je ukázněný jak v myšlení o sobě, tak také v řeči. Ani v duchu si nedává přednost před druhými, tím méně v jednání. Ví, že vše, co má, má od Boha, a proto místo, aby se chlubil Božími dary jako svými, je Bohu za ně vděčný. Má úctu k druhému, neboť i u něho vidí dary milosti. Z pokorného smýšlení vycházejí pak řeči a činy, neboť vnější jednání člověka je výrazem jeho nitra. A tak pokorné smýšlení září z celé bytosti člověka a činí ho milým Bohu i lidem, tak jako pyšný zjev jen odpuzuje.

3. SNAŽIVOST

S mírností souvisí také ctnost snaživosti, tak jako její opak zvědavost se druzí k nemírnosti.

Úkolem mírnosti je ovládat žádostivost, aby netíhla proti vedení rozumu k věcem nedovoleným a tím zbytečně nemrhala síly člověka. Člověk není jen tělo, je také duch. A proto nemá jen tělesné touhy. I duch má své přirozené požadavky. Přirozenou sférou ducha je však pravda. Duch touží po poznání, v němž nachází své potěšení, tak jako tělo nachází své potěšení v pokrmu. Je proto třeba zvláštní ctnosti, která by vedla touhu ducha po poznání, která by jí vymezovala určité hranice, která by ji řídila, neboť i duch může bloudit ve své touze, tak jako bloudívá tělo. A touto ctností je snaživost, jejímž opakem je s jedné strany zvědavost, s druhé pak nedbalost⁵⁵.

⁵⁵ Tamtéž ot. 166, čl. 2.

Zvědavost je nezřízená touha po vědění. Člověk se může různým způsobem dopouštět tohoto hříchu. Nezřízeně touží po vědění ten, kdo chce získaných poznatků použít k nedovoleným cílům, jako zloděj, který studuje soustavy nedobytných pokladen, aby je snáze vybral.

Zvědavostí hřeší také ten, kdo se zabývá věcmi neužitečnými a přitom zanedbává své povinnosti, jako student, který místo studia matematiky se věnuje osobním libůstkám. Chybuje však i ten, kdo usiluje o poznání věcí, které se vymykají lidskému rozumu, jak je tomu ve spiritismu a ve snaze najít poučení ve snářích. Může konečně hřešit člověk zvědavostí i pouhým okem nebo uchem, jestliže je neumí v pravý čas odvrátit od takového pohledu nebo řeči, které mohou způsobit v duši ránu. A to bývá velmi často, že člověk pozdě lituje své zvědavosti, až se její účinky objeví v rozbouřené obrazotvornosti a ve ztrátě klidu duše⁵⁶.

Zvědavost sama o sobě bývá jen všedním hříchem. Je to jen jakási nezřízenost ve snaze, která sama sebou je dobrá. Může se však stát i hříchem těžkým následkem okolností, které ji doprovázejí, zvláště když odvede člověka od jeho stavovských povinností, nebo když je příčinou těžkých hříchů, které mohly a měly být předvídaný. Taková bývá nejednou nemístná zvědavost týkající se poznání z oboru sexuálního života. Chce-li kdo stůj co stůj všechno vidět a slyšet, takže se zdá, jako by jeho bytost sestávala jen z očí a uší, nesmí se divit, že s dobrými věcmi přijmou jeho smysly také věci škodlivé. Odtud povinnost člověka bdít nad vlastními smysly, které jsou okny duše. Bývá to pozdní lítost, když člověk nařiká, že byl sveden svými smysly, „žádostí očí“, jak říká sv. Jan, a že jeho fantasie je plná obrazů, kterých by se tak rád zbavil. Proto je třeba, aby vždy správný rozum vedl každý krok touhy po poznání, nemá-li být nezřízená a člověku škodlivá⁵⁷.

Podobně třeba smýšlet o *nedbalosti*, která znamená nedostatek touhy po poznání. Bývá často jen všedním hříchem, ale může být

⁵⁶ „Prohlížeti nebo zkoumati skutky jiných s dobrým úmyslem, buď k užítku vlastnímu, aby totiž člověk z dobrých skutků bližního byl povzbuzen k lepšímu, nebo také k užítku jeho, aby totiž byl napraven, koná-li něco neřestně, podle pravidla lásky a povinnosti úřadu, je chvalitebné . . . Ale je neřestné, dbá-li někdo pozorování skutků bližního, aby pohrdal nebo nactiutrhál nebo alespoň neužitečně slídl.“ II. II. ot. 167, čl. 2, k 3.

⁵⁷ Velmi správná a vždy časová je poznámka sv. Tomáše: „Přihlížeti divadelním hrám stává se neřestným, pokud se tím člověk stává náchylným k neřestem buď nevázanosti nebo krutosti tím, co se tam představuje. Proto praví Zlatouústý VI. hom. k Mt. „že cizoložníci a nestydaté dělají takové podívané“. II. II. ot. 167. čl. 2, k 2. Zkušenost, která by našla mnoho příkladů.

snadno i hříchem těžkým, když jde o zanedbání potřebného poznání, které měl člověk mít. Nepochybně bude hřešit těžce nedbalostí advokát, který prohraje svěřenou mu při jen proto, že ji náležitě neprostudoval. A stejně i lékař, jemuž zemře pacient proto, že se nevěnoval náležitěmu prozkoumání jeho nemoci.

4. SKROMNOST V ZEVNĚJŠKU

Konečně je třeba se zmínit o ctnosti, přidružené k mírnosti, kterou bychom mohli nazvat skromnost v zevnějšku. Pokora je také skromnost, ale ve smýšlení. Skromnost v zevnějšku s ní těsně souvisí. Snad by se na první pohled zdálo, že nelze mluvit o ctnosti tohoto druhu.

Ctnost je přece věcí duše, nikoli vnějšku člověka. Snad se mohou zabývat otázkou skromného vystupování pravidla slušnosti; je možno však ji zařadit do mravouky? Zajisté. Vnější pohyb je znamením smýšlení duše. Proto psal moudrý Sirach:

Po vzezření poznati lze muže
a z výrazu tváře poznati lze rozumného.
Oděv těla a smích zubů
a chod člověka vypravují o něm.

XIX. 27.

A sv. Ambrož k tomu dodává: „Povaha mysli je zřejmá v postoji těla a pohyb těla je jistým hlasem duše“⁵⁸. Mravní ctnost spočívá v tom, že řídí podle směrnic rozumu lidské skutky. Každý lidský skutek, který podléhá kontrole rozumu a může být ovládán vůlí, může být zařazen do řádu mravního, tedy může dostat i jméno ctnosti, jestliže je vykonán podle příkazu správně vedoucího rozumu. A naopak každý skutek lidský, který neodpovídá těmto příkazům rozumu, musí být zařazen mezi neřesti.

Veškeré vnější jednání člověka je takového rázu, že je můžeme zařadit do řádu mravního a učinit je předmětem, látkou ctnosti, kterou nazýváme skromností v zevnějšku. Způsob stání a sedění, pohyb ruky a hlavy, hlas, smích, pohled, zábava, hra, způsob oblékání, to všechno tvoří látku skromnosti. Není pochyby, že všechny tyto úkony patří do sféry dobrovolných lidských skutků, a proto mohou být předmětem ctnosti. Ovšem, vnější způsob jednání bývá výrazem nitra, a proto je třeba, aby především nitro bylo uspořádáno příslušnými ctnostmi. Není však pochyby, že spolu s pořádkem nitra je třeba pořádat i vnějšek. Pak bude uspořádaný

⁵⁸ De offic. lib. I. cap. 18. — Cf. II. II. ot. 168, čl. 1, k 1.

vnějšek působit na nitro, tak jako uspořádané nitro působí na vnějšek.

Cílem této ctnosti je vytvořit dokonalý typ člověka po každé stránce. „Křesťan pokládá tělo za dar Boží a za vyzařovací formu ducha ve světě. Proto pečuje o své zdraví a pěstí své tělesné schopnosti. Jest křesťanská povinnost chovati tělo pro duši. Síla a krása těla nesmí být zaplácena zubožením duše. Ideálem křesťana není ani bezkrevný asketa, ani bezduchý atlet, nýbrž čestně dobyté životní společenství krásné, silné duše a krásného, silného těla.“⁵⁹ To je východisko křesťanského postoje k zevnějšku. Skromnost usiluje na jedné stránce o to, aby byla věnována patřičná pozornost i tělesné stránce člověka, na druhé pak o to, aby přílišnou péčí o tělo nebyla zkracována duše, neboť jen v dokonalé harmonii obojího prvku a přitom v náležitě podřízenosti nižšího vyššímu lze dospět k dokonalému typu člověka a křesťana.

Nejlépe se nám objeví správnost požadavku skromnosti v zevnějšku, promítneme-li si ji v otázce her a zábav a vnější úpravnosti člověka.

Člověk potřebuje nějaké *zábavy*. Duch nemůže být neustále napjat a nedopřát tělu a smyslům žádného osvěžení mohlo by se krutě vymstít. Přicházet jako s námitkou proti tomuto tvrzení s historií některých světců by znamenalo jen ukázat, že výjimka potvrzuje pravidlo. Je nutná zábava a jsou nutné hry. A chyboval by, kdo by je úplně odmítal. Lidské síly jsou omezené a proto potřebují občasného osvěžení, odpočinku a klidu. A duch neustále napjatý potřebuje rozptýlení, aby se mohl znovu soustředit k úporné práci. Člověk, který by odmítal jakékoliv potěšení ze zábavy, by byl nelidský sám v sobě a obtížný druhým. Být však druhým obtížným a kazit jejich radost a jejich zábavu a potěšení, není rozumné. Co však není rozumné, je hříšné. Aristoteles vřadil smysl pro bavení druhých v tomto směru mezi ctnosti a sv. Tomáš jeho názor bez váhání přijal⁶⁰. Je však možno hřešit také přemírou zábav a her, tak jako možno hřešit jejich úplným zanedbáváním. A prvním způsobem mnohem snáze a spíše než druhým.

Hry a zábavy nemají smysl samy v sobě; jsou pouze prostředkem k tělesnému a duševnímu osvěžení člověka, k načerpání nových sil. Aby zábava v jakékoliv podobě — hry, žerty, výlety atd. — byla v mezích ctnosti, musí mít určité podmínky. Předně je třeba

⁵⁹ Pecka, Kult a kultura těla, v revui Na hlubinu, 1944, str. 28.

⁶⁰ Aristoteles nazývá tuto ctnost eutrapelia. Ethic. lib. IV. cap. 8. Sv. Tomáš k tomu dodává: „Nazývá se někdo eutrapelos (řekli bychom vtipný, dobrý společník v zábavě), protože dobře obrací nějaké výroky nebo skutky k potěše.“ II. II. ot. 168, čl. 2.

dbát toho, aby předmět zábavy, která má osvěžit, byl mravně nezávadný.

Bavit se pohledem na obrazy a scény, které nezdravě vzrušují lidské vášně, bavit se žerty a vtipy, které urážejí studanebo se nešetrně dotýkají nepřítomných, neodpovídá požadavkům počestné zábavy. Taková zábava je vražedná. Co je do toho, že zdánlivě osvěžuje tělo, když zabíjí duši? Ostatně jen tehdy bývá tělo opravdu vzpruženo zábavou a odpočinkem, když zároveň duše je posílena, a to i po stránce mravní. — Dále vyžaduje skromnost vzhledem k zábavě, aby jí duše nebyla zcela upoutána, takže by zapomínala na své hlavní povinnosti. Zábava je lék. Léku se však užívá v malých dávkách podle předpisu lékaře. Nadměrným požitím léku si člověk snadno uškodí, ano i smrt si může přivodit.

Tak je tomu i se zábavou. Nesmí být používána v takových dávkách, že by zcela absorbovala duši a odvedla ji od povinností vážných. Nemívá bedné následky na příklad protahování účasti v tanečních zábavách až do rána? — Konečně třetí podmínkou skromnosti stran zábavy je, aby odpovídala vždy postavení osoby, místu, době a ostaním okolnostem, které mohou přicházet v úvahu.

Způsob zábavy, který se dobře hodí pro jednoho, nehodí se pro druhého. A právě tak nelze každý způsob zábavy pěstovat v každé době. Mnohé se dobře snese u dětí, nesneslo by se však u dospělých. A zábava, která je výrazem radostné nálady ve dny sváteční, nezapadá dobře do doby postní. Úkolem skromnosti je nalézt v pravý čas pravou formu zábavy, odpovídající prostředí a osobám zúčastněným.

Je-li nutná zábava v lidském životě, není pochyby, že jsou také dovolena ona zaměstnání, která se věnují zcela zábavě druhých, pokud jde o nezávadné formy zábavy. Je však také jisté, že tato zaměstnání — u divadla, v cirku, ve filmu atd. — nejsou bez značného rizika po stránce mravní a že mezi herci nekvete příliš ctnost a závodníci na stadionu nezávodívají ve ctnostném životě, tak jako na scéně nebývá vždy domovem skromnost⁶¹.

Všimněme si ještě, jak se má jevit skromnost ve vnější úpravnosti člověka, nebo řekněme lépe ve vnější *výpravě*. Tím se chceme dotknout otázky kultury šatu, bydlení a vnějšího vystupování vůbec. Není pochyby, že ve všech těchto věcech má vládnout zvláště u křesťana skromnost, proti níž možno i zde chybo-

⁶¹ „Hra je nutná pro lidské žití. Avšak ke všemu, co je užitečné pro lidský život, možno ustanovit nějaké dovolené služby. A proto i služba herců, která je zařízená k poskytování útěchy lidem, není nedovolená . . . , jen když užívají hry mírně.“ II. II. ot. 168, čl. 3, k 3.

vat buď nadbytkem nebo nedostatkem. I tu je třeba dbát okolností postavení člověka, času, místa a obecně platných zvyklostí. Každá výstřednost je hříšná, protože rozumově neodůvodněná. Jinak se bude šatit člověk chudý, jinak bohatý, jinak mladý a jinak starý, ale ve všech případech je třeba míti na zřeteli jistou skromnost, která zabrání výkyvům napravo i nalevo.

Šat má rozličné funkce. Předně má chránit tělo proti nepříjemným vlivům počasí. Proto si škodí na zdraví, kdo nosí šat nedostatečný, neodpovídající potřebě těla. A toto poškození těla nebývá bez hříchu na duši, neboť důvodem nedostatečného oblékání bývají pravidelně všelijaké druhy marnivosti a ješitnosti.

Pak má šat chránit duši. Proto i když nerozhoduje někdy otázka počasí, zakrývá vždy ony části těla, které by bez šatu pohoršovaly pozorujícího. S tohoto hlediska se vyžaduje, aby šat byl vždy slušný. K posouzení šatu po této stránce je třeba mít vždy na mysli zvyky kraje, protože jinak se šatí černoch ve střední Africe a jinak se musí šatit člověk v kulturní Evropě. Nač si lidé zvyknou, přestává být nápadné a přestává také dráždit. Zavádí-li však někdo neslušné způsoby v oblékání, není to nikdy bez hříchu.

Šat má také účel estetický, má zdobit tělo člověka. Nahota je sice dráždivá, ale nikoliv krásná. Proto se člověk obléká, aby dal svému tělu náležitý zevnějšek, odpovídající jeho postavení ve společnosti.

Zanedbávání zevnějšku je nedbalost. Přílišné pěstění zevnějšku je neskromnost, nemírná strojivost, luxus. Oddá-li se člověk této neřesti, neví mnohdy, kde přestat. Nelituje žádného vydání, jen když se může ukázat. Nejednou se stává, že doma tře žena bídu, nedopřeje si ani potřebného, ale zevnějškem, nejmodernějším střihem šatů, účesem, malováním se chce vyrovnat nejbohatší dámě ve společnosti.

Skromnost bojuje proti oběma krajnostem. Odmítá nedbalost a nepořádnost v zevnějšku, ale právě tak zbytečnou strojivost a luxus. Člověk skromný se šatí a chová tak, jak toho vyžaduje jeho společenské postavení podle ustálených zvyků. Žena, toužící po marné strojivosti, si připomíná slova sv. Pavla: „Ženy, zdobíte se oděvem slušným se stydlivostí a cudností, nikoliv vrkoči a zlatem nebo perlami a rouchem drahým, nýbrž jak sluší na ženy, které se přiznávají k pobožnosti, skrze dobré skutky.“ (I. Tim. II. 9.) Apoštol nezakazuje ženě, aby se zdobila, ale chce, aby její zdobením odpovídalo požadavkům křesťanského smýšlení, které odmítá každou nezřízenost a nerozumnost. Čistá duše, provanuta dechem křesťanských ctností, prozařuje tělo člověka a je sama sebou jeho největší ozdobou. Co pomůže sebekrásnější nátěr vnějšku, jestliže nitro je prohnílé? Proto chápeme svaté Otce v jejich horlivosti,

mnohdy až strohé, se kterou se obrací proti přehnané péči o vnějšek⁶².

Dokonalý typ člověka, jak jsme řekli, spojuje v krásný soulad nitro s vnějškem. Nepodceňuje jedno, nezanedbává druhé. Normou je mu zdravý rozum, u křesťana ovlivněný světlem víry, duchem evangelia. A tu se uplatní velmi dobře i ctnost skromnosti, zdánlivě nepatrná, ale stejně nutná ke kráse celku jako každá jiná ctnost.

⁶² „Myslím,“ píše sv. Cyprian, „že je třeba napomenout nejen panny nebo vdovy, nýbrž i vdané a všechny ženy, že nesmějí žádným způsobem dílo Boží a stvoření a štípení jeho kaziti používáním žluté barvy nebo černého prášku nebo červeně nebo jakéhokoliv přípravku, porušujícího vrozené tahy. Vkládají ruce na Boha, když to, co On stvořil, zamýšlejí přetvořit. Je to napadání Božího díla, kažení pravdy“. *De habitu virg.* — Podobně mluví sv. Augustin. Sv. Tomáš pokládá takovéto malování alespoň za lehký hřích, protože je to předstírání něčeho neskutečného. Dodává však, že „jiné jest předstírati krásu, kterou kdo nemá, a jiné zakrývati ošklivost pocházející z nějaké příčiny, třeba z nemoci. To je tedy dovoleno, protože podle Apoštola I. Kor. XII.: „Ty údy našeho těla, které máme za méně čestné, přiodíváme čestněji.“ II. II. ot. 169, čl. 2, k 2. — Z téhož důvodu pokládal sv. Augustin užívání voňavek za dovolené pro toho, kdo by bez nich mohl být nepohodlný druhým.

REJSTŘÍK VĚCNÝ

S E S T A V I L L E C T. A T H A N A S I U S Š N O B L O. P.

Abstinentismus s hlediska morálního 352–53.

Advokát viz obhajce.

Almužna je úkon lásky bliženské (pojem, závaznost a podmínky) 202 až 203 – může se stát mravně špatnou 63, 66.

Amerikanismus o pokoře 385.

Analogie mezi řádem přirozeným a nadpř. vlitých ctností mravních 138.

Apostase viz odpad od víry.

Aristoteles o ctnosti 127.

Askese úkol a cíl 42 – potřeba její a důvody 194 – proč zdůrazňuje vzbuzování dobrého úmyslu 69.

Asketismus pravý a nepravý 351.

Sv. Augustin jak definuje zákon věčný 94 – jeho definice ctnosti 138 až 139 – o postu 354 – jak definuje hřích 112.

Autorita Boží je vnitřní pohnutkou víry 150 – je motivem víry nadpřirozené 148.

Bázeň Boží; druhy bázně, dar Ducha sv. 173–75 – proč je spojena s božskou nadějí 173.

Bázlivost je opak statečnosti 335.

Bestialita 375.

Bezbožnost jednotlivě, viz: pověra, modlářství, pokoušení Boha ... 314 až 319.

Biřmování s hlediska přijimatele 310–11.

Blaho obecné je předmětem spravedlnosti obecné 238–42 – je předmětem a cílem zákona 92–93; viz též spravedlnost (podílná), dobro.

Blahovůle viz láska (druhy).

Blažení; jak v nich zůstanou ctnosti 134 – srovnání jejich lásky s naší 192.

Blaženost je cíl života 12–13 – pravá v čem záleží 56–57 – věčná je předmětem naděje 170.

Bližní v řádu lásky božské 199–200.

Blud proč je nebezpečný 162

Bludařství pojem, nebezpečnost a tresty církevní 158–59.

Bohopocta je předmětem ctnosti nábožnosti 288 – jako vlastní předmět nábožnosti 290–91; viz též svátosti.

Bohověda viz theologie.

Břemena; rozdělování břemen obecných 266.

Bůh v jakém smyslu je předmětem theologie 14 – jako východisko mravouky náboženské 16 – jako poslední pravidlo mravnosti 57 – popření Boha je východiskem laické mravouky 15 až 16 – jeho zákon (všeobecně) 91; viz též: zákon věčný, přirozený, pozitivní – jako předmět a cíl božských ctností viz: víra, naděje, láska – v řádu lásky 199 – jak je možno nenávidět ho 205 – v jakém smyslu je spravedlivý 237.

Cena kdy je spravedlivá 257.

Cicero o zákoně 94 – o přirozeném zákoně 96 – o ctnosti 127.

Cíl; rozličné nesprávné cíle životní 53–56 – lidského života přirozený 12–13 – lidského života přirozený a nadpřir. 13 – nadpřirozený: k jeho dosažení je třeba vlitých ctností 137 až 138 – jak a čím se ruší povinné zařízení k poslednímu cíli 115 – je pramenem mravnosti skutku 63–67 – neúplný ruší celou mravní dobrotu skutku 66 – lidského jednání nesmí být smyslové potěšení 349 – zamýšlený

může změnit hřích všední v těžký 117 – neposvěcuje špatné prostředky 63–64, 66–67.

Církev vykládá zjevení (pravidlem víry) 151 – učící je pramenem katolické mravouky 19 – soudí o tradici božské 19 – o bohoslužbě její jakožto vzoru a učení mravního života 21 – čemu učí o mravní závaznosti občanského zákona 101 – je pohnutkou víry 151 – kdo je dokonalým údem těla církevního 240 – jak postupuje proti bludařům 158–59 – bojí se o víru svých členů? 162 – brání pokroku zakazováním knih? 163.

Cizoložství 375.

Ctižádostivost je opak velkodušnosti 340.

Ctnost; výklad o ctnosti je prvotní úkol mravouky 21–22 – je vlastní dokonalostí člověka 142 – jako prostředek k poslednímu cíli 56 – podle stoiků 55–56 – s hlediska psychologického 128–29 – trojí úkol ctnosti 127 – vlastnosti ctnosti; viz: střed, spojitost, nerovnost, trvání – proč je třeba cvičiti se v látkách všech ctností 133 – vznik a růst její 129–31 – jak se zmenšuje a ztrácí 131 – bez božské lásky nemůže být dokonalá 190 – je důvod pocty 265–66 – potřeba ctnosti mírnosti a statečnosti 333.

Ctnosti vlité, popis a pojem 137–39 – čím se liší od darů Ducha sv. 141 – čím se liší od získaných a jejich vzájemný vztah 139–40 – proč jest jich třeba 137 – proč nejsou všem vlévány ctnosti rozumové 139 – *božské* jsou složkou nadpřirozeného organismu duševního 140 – *mravní vlité* složka nadpřirozeného organismu duševního 140–41 – *získané* co jsou a proč nečiní jedince jednoduše dobrým 135 – proč nejsou dokonalé a jed-

noduše pravé ctnosti 137 – *získané mravní* popis a rozdělení 136–37 – musí býti vedeny opatrností 257 – *získané rozumové* 135–36 – *základní* pojem a výčet 136–37 – *přidružené k základním*, pojem 136–37 – viz též jednotlivě: víra, láska – terminologický přehled třídění ctností 134–35. **Ctnostný** člověk je mírou v oboru lidského jednání 192.

Časné věci; kdy a jak je péče o ně hříšná 225–26.

Čest; přirozené právo na čest 282 – povinnost náhrady nespravedlivého poškození cti 286 – jako předmět práva vlastnického 234 – jak je dovolena snaha po cti 340.

Čest Boží určuje povinnost vnějšího vyznání víry 155.

Čestnost je ochranou čistoty 368.

Četba knih s hlediska mravního 363 až 364 – je někdy příčina s dvojitým účinkem 32, 33; viz též: knihy zakázané.

Činnost veškerá má být podřízena Bohu 64 – ctnostná je dokonalá činnost 127.

Čistota (ctnost mravní); *krása*: důvody protivné jsou nesprávné; pohlavní život podle zjevení 359–62 – *překážky* čistoty 362–67 – *prostředky* k zachování čistoty 367–70 – v *manželství*: manželství podle učení církevního: povaha, vzájemné povinnosti 377–80 – zneužívání 380–82. Hřích proti ní: povaha 372–73 – vnější hřích nečistoty 374–77.

Člověk je střed myšlení v mravouce nenáboženské 17 – liší se od zvířat rozumem a svobodnou vůlí 26 – vztah mezi duší a tělem v činnosti 26 – důsledky jeho přirozenosti společenské 238 – podmět práva 232 – jeho přirozenost je metafysický podklad mož-

nosti hříchu 108 – pán svých činů 25–26 – jeho úkol mravní 26 – a *zákon*, všeobecně 91 – proč potřebuje zákona 93 – jak je účasten v Božím zákoně 95 – proč je povinen řídit se občanskými zákony 101 (viz též svoboda) – v čem je měřítko jeho dokonalosti 142 – jeho růst a zaměření k Bohu je pramenem mravního hodnocení 49 – v jeho tělesné soustavě jsou dispozice ke ctnosti 130 – život důstojný člověka 40–43 – *spravedlivý*, popis podle Písma 327–29 – jak lze člověka dvojmo milovat 184–85; viz též: dobro a zlo mravní, společenskost, rozum, vůle, obraz Boží.

Daně; o mravní závaznosti platit daně 240–42.

Darování povaha a závaznost 254 až 255.

Dary Ducha sv. jako složka nadpřirozeného organismu duševního 141 až 142 – rozumu a umění vedou víru 155–56, viz jednotlivě (dar) moudrosti, rady . . .

Desatero patří k druhotným mravním zásadám 96 – obsahuje povinnosti ctnosti spravedlnosti 328.

Dědic 256.

Dělník kdy není povinen nahradit škodu způsobenou 246.

Děti povinný poměr k rodičům – jeho důvod a povaha 318–19 – v jakém smyslu mohou být mučedníky 337.

Dispens viz prominutí.

Dítě Boží proč může a má jednat nadpřirozeně 67–69.

Dítě je první cíl manželství 378.

Divadlo dnešní s hlediska mravouky 364–65 – kdy je přihlížení div. hrám hříšné 389.

Dobro jako předmět lidské vůle 31 – člověk nutně chce dokonalé dobro

34–35 – *mravní*; rozličné způsoby jeho poznání 28 – existuje objektivně 47–50 – schopnost rozlišovati dobro a zlo mrav. viz: svědomí – v rozdílu dobra skutečného a zdánlivého je podstata hříchu 108 – *smyslové* je psychologicky lidem bližší než dobro duchové 109 – *celku* má přednost před dobrem jednotlivce 101 – *obecné* podle sociálního utilitarismu 55 – *duchovní* proč mnohé nevábí 176 – jako předmět naděje 169–171 – pokud je předmětem modlitby 295–96 – viz i: láska, skutek lidský, vůle, rozum, povinnost, ctnost, zákon, společnost.

Dobročinnost je úkon božské lásky 201.

Dobrovolnost; povaha a rozdělení všeobecně 31 – skutek nepřímou dobrovolný 32–33.

Dokonalost; měřítko dokonalosti člověka 142; viz též blaženost, dobro, ctnost, láska.

Donášení 284.

Dopisy; neoprávněné čtení dopisů 324–25; viz i: tajemství.

Doteky; posouzení s hlediska mravouky; polibek 266–67.

Dovolení; kdo uděluje d. čísti zakázané knihy 163.

Dovolenost skutku, viz: závaznost, svědomí.

Dražba; cena zboží při dražbě 259 až 260.

Drews A., jeho soud o beznáboženské mravouce 16–17.

Držitel cizí věci; viz náhrada (povinnost n.).

Druh mravnosti skutku mění se někdy okolnostmi 62.

Duch a tělo v člověku (jejich požadavky) 348.

Duch sv., dárce darů nadpřirozených 141–42 – dárce synovské bázně 174 –

hřichy proti Duchu sv. 114.

Duch zákona jak se splní 104.

Duše vztah k tělu v činnosti 26 – její nadpřirozený organismus 140–42; viz i: člověk, duch, očištec.

Důvod dostatečný k činu s dvojným účinkem 33.

Ďábel jak může působit na člověka 36 – původce mnoha pokušení 123.

Ethika čím se liší od morální teologie 13 – její povaha a úkol 12–13.

Ethnologie potvrzuje pravdu o všeobecnosti svědomí 74.

Eubulia (schopnost dobře radit) 87 – jako ctnost přidružená k opatrnosti 221.

Eucharistie, její důležitost v životě duchovním; podmínky častého přijímání 311–12.

Euthanasie není mravně povolena 358.

Eutrapelia (smysl pro správné pobavení) je ctnost 391.

Farizeové; pohoršení farizejské: pojem 208 – je třeba vystříhat se ho? 209.

Gnome, ctnost přidružená k opatrnosti 221.

Hadačství 315.

Hedonismus co je a jeho nesprávnost 54.

Heretik kdo je 158.

Herodes, jeho přisaha Herodiadě 308 až 309.

Hysterie; morální posouzení jednání hysteriků 70.

Hodnota skutku nadpřirozená; viz: zásluha, záslužnost.

Hněv; povaha, posouzení s hlediska mravouky, důsledky hněvivosti 383 až 385.

Homosexualita 375.

Hry potřebnost, mravní smysl, podmínky pravé zábavy 392.

Hřích; možnost hřichu (metafyzicky a psychologicky) 107–10 – je urážka Boží 110 – theologický jeho pojem 111–12 – filosoficky je nemožný 112 – *smrtný a všední* 112 – povaha a rozlišení jich 114–15 – *smrtný*, zloba a jeho podmínky 116 – *všední*, povaha a rozdělení 116–17 – jak připravuje hřích těžký 118 – jak se může stát těžkým 117–18 – obrazný popis jeho účinků 122 – *rozličné druhy* hřichu: dědičný a osobní 113 – tělesný a duchovní, z nevědomosti, ze slabosti, ze zloby 113 – vlastní a cizí 113–14 – myšlením, řečí, skutkem, opominutím 113 – *následky* dědičného h. v životě sexuálním 375 – *účinky* osobních hříchů 121–22 – *útěk* před hřichem 122–24.

Hřichy; *vnitřní* výměr a rozdělení 118–19; jednotlivě viz: potěšení, touha, radost – *proti Duchu sv.* 114 – *proti božským ctnostem* proč jsou těžší než h. proti ctnostem mravním 176 – *do nebe volající* 114 – *proti jednotlivým ctnostem* viz hesla ctností.

Charakter svátostný 309–310.

Charisma vědění – čím se liší od daru vědění 156.

Chorobné stavy 40 – vliv na svobodu jednání 36.

Chrám nekatolické kdy lze navštívit 161.

Chyby bližního, je dovoleno mluvit o nich? 285–87, viz i napomenutí.

Idea božská co je a čím se liší od věčného zákona 94.

Imperativ kategorický nemůže být pravidlem mravnosti 56.

Index zakázaných knih; které druhy knih a jak jsou zakázány 162–63.

Inkvisice středověká 158.

Izraelité; jejich pojetí lásky blíženské 195.

Já v řádu lásky 199–200.

Jedinec; cíl jeho před cílem společnosti 55; viz i: dobro obecné, spravedlnost.

Jednání mravné (lidské) výměr 51 – rozdíl formálně a materiálně špatného jednání 61; viz i řád, zákon.

Jinověrci kdy a jak je styk s nimi nebezpečný víře 160–61.

Jistota potřebná k závaznosti svědomí 83–84 – je vlastnost božské naděje 172.

Jméno Boží, braní j. Božího nadarmo 317.

Jméno dobré jako předmět práva vlastnického 234.

Job o zákoně Božím 92.

Kandidát úřadu, kdy je dovoleno vyjavit jeho nedostatky a chyby 286.

Kazatel jak má a nemá vykládat mravouku 221–22.

Kino s hlediska mravouky 364–65.

Kmotr katolík nesmí být kmotrem nekatolíků 161.

Kněžství; vztah kněžského posvěcení k nábožnosti 313.

Knihkupec; prodej knih s hlediska morálního 33.

Knihy; četbaknih; viz i: umění; zakázané: důvod, různé druhy a církevní tresty 161–63.

Koupání společné s hlediska mravního a církevněprávního 365–66.

Koupě a prodej; výměr a podmínky spravedlnosti 257–260.

Krádež proč je proti spravedlnosti 237 – výměr, proč nedovolená, tíže, odškodné 278–81 – jak se mění v svatokrádež 62–63.

Krása uměleckého díla 363 – v předmětu mravně závadném 119–20.

Kristus; následování Krista je vlastním úkol mravního života 20–22.

Krvesmilství 375.

Křest kdy lze přijmout od nekato-lika 161 – předpisy církevního zákonníku o něm 310.

Křesťan; proč pro něho nestačí ethika 13 – proč pro něho nestačí přirozená opatrnost 218 – jak se chová k nepřátelům 198–99.

Křesťané; jejich rozlišující znamení je bliženská láska 195–96 – jsou povinni milovat nepřátele 197–99.

Křesťanství neztotožňuje se s manichejským postojem k tělu a hmotě 194.

Kyvadélko siderické 315.

Kvietisté jsou proti božské naději 178.

Laická mravouka; povaha a nedostatečnost 15–17.

Láska psychologicky: povaha, druh a prameny 183–85 – *bliženská* (lidská) je přirozená; její projev však bývá leckdy nesprávný 50 – *nadpřirozená* pořádá skutky k Bohu 68 – *božská*, její možná dokonalost a stupně vzrůstu 192 – je pouto dokonalosti 210–12 – *k Bohu* (nadpřirozená) pojem 185 až 186 – je nutná a přikázaná 187–88 – je nejvyšší z božských ctností 140 – vlastnosti její 188–89 – její vznešenost a růst 189–91 – *křesťanská*, její povaha a předmět 185 – *k sobě* viz též sebe-láska 193–94; – *k bližnímu*, důvody a způsob její 195–96 – povinný řád v ní 199–200 – jaké si žádá vnější projevy 198–99 – rozsah a povinnosti lásky k nepřátelům 196–99 – její úkony, viz: milosrdenství, dobročinnost, almužna, bratrské napomínání – povinnost vystříhat se pohoršení 209–10 – hřchy proti ní, viz: nenávisť, nechuť, závist, nesvornost, pohoršení. – *děti k rodičům* 319.

Laxní svědomí viz svědomí laxní.

Lékař katolický nesmí konat kranio-tomii a pod. 277 – předpisování léků,

zvláště s dvojitým účinkem 33 – a myšlenky o věcech hříšných 119 – a pokušení z vykonávání povolání 124 – kdy může vyzradit tajemství 325 – a a zámlka myšlenková 323.

Lenost, viz nechuť (k duchovním věcem).

Lesk duše nadpřirozený se ztrácí hříchem 121.

Lev XIII. o povinnostech zaměstnavatele 261–62 – o stávce 264.

Lež; výměr, rozdělení; tíže viny, zámlky 322–24 – proč je mravně špatná 53 – při soudním řízení 270 – co řčí o Abrahamovi, Jakubovi, Juditě 67.

Liberalismus v otázce vlastnictví je nesprávný 233–34 – jeho učení o mzdě 261–62.

Líčení ženské podle Otců 314.

Lidství je přirozeným důvodem bliženské lásky 195 – jako předmět přirozené lásky bliženské 185.

Lidstvo civilisované je proniknuto myšlenkou křesťanskou; důsledky toho 17.

Lítost dokonalá vychází z úkonu lásky 188.

Loupež; čím se liší od krádeže 278.

Luther jak změnil katolický pojem víry 148–49.

Maličtí; pohoršení maličkých, pojem 208 – povinnost vystříhat se ho 209.

Majetek církevní zabraný zda může katol. soudce likvidovat 268.

Malomyslnost je opak velkodušnosti 339–40 – čím se liší od zoufalství 175.

Manželka jak má jednat, zneužívá-li muž manželství 381.

Manželství podle učení Církve: hodnota, účel, povinnosti a zneužívání 377–82 – svátost a ctnost nábožnosti 313–14 – a panenství podle učení církevního 377 – užívání pohlavního ži-

vota v m. 349–50 – kdy je neplatné pro strach 252 – smíšená: stanovisko Církve a výhrady dovolení takového m. 163–64; viz i: pohlaví, čistota.

Marnivost, povaha její a bláhovost 340.

Měřítka dokonalosti člověka 142.

Milosrdenství je úkon bliženské lásky 200–01 – Boží budí naději 174 až 175.

Milost; důsledek milosti pro mravouku a mravní život 20–21 – nutná k víře nadpřirozené 148 – potřebná k víře (souhlasu) 152 – je vnitřní pohnutkou víry 151 – je základem živé víry 153 – *habituální* se ztrácí smrtelným hříchem 121 – *posvěcující*, jak a proč nutná k skutkům záslužným u Boha 67–69 – ctnosti vlité rostou úměrně s ní a ztrácejí se s ní 140.

Mírnost (základní mravní ctnost); výměr, potřebnost, úkol, postavení mezi ctnostmi 347–50 – *ctnosti přidružené* k m. 382; jednotlivě viz: vlídnost, tichost, skromnost, pokora, snaživost.

Mlčení zlomyslné spadá do pomluvy 284.

Moudrost sama nečiní dobrým 128 – jako dar Ducha sv. 210–11 – *Boží* jeví se v řešení praktických problémů 87.

Moc veřejná je původcem zákona 93.

Móda s hlediska mravouky a církevních předpisů 369–70.

Modernisté; jejich pojetí víry 149.;

Modlářství 314.

Modlitby výměr, popis, rozdělení 292–94 – její vlastnosti 294–96.

Mohutnosti duševní; proč je třeba je cvičit 129.

Morální theologie pojem podle sv. Tomáše 11–12 – vymezení a úkol 14–15 – jaký jest, její prvotní úkol

20–22 – její smysl a cíl 14 – její prameny 18–20 – potřebuje i psychologického hlediska 25 – její vztah k věrouce 14–15 – čím se liší od etiky 13–14 – její vztah k laické morálce 15–17.

Mravní řád vymezení 12.

Mravnost přirozená proč nestačí 99 – *nadpřirozená* žádá si milosti posvěcující 68 – v *lidském skutku*: rozličné naukové směry o ní, vliv společnosti; nezávisí v zásadách na době a okolnostech 47–50 – *prameny* m. viz: předmět, okolnosti, cíl.

Mravouka přirozená, viz etika – *nadpřirozená*, viz teologie morální – *laická*, viz laická mravouka – *nenáboženská a protivná* 15–17.

Msta je dovolená? 198, viz i: trestání.

Mše sv.; o oběti vůbec, o oběti novozákonní, aktivní účastenství, povinnost: dnešní z církev. zákoníku 299 až 302 – jak se splní (nesplní) nedělní povinnost 103.

Mučednictví je vrcholná statečnost: výměr, podmínky a odměna skutečného m. 336–38.

Myšlenky nespravedlivé 283 – o věcech hříšných a hříšné myšlenky 119.

Mzda spravedlivá 261–63.

Náboženství a laická mravouka 15 až 17.

Nábožnost; povaha a úkony této ctnosti 287–319 – její předmět 290–91 – úkony jednotlivě, viz: zbožnost, modlitba, svátosti – je nejvyšší z mravních ctností; její předpoklady 289 – proč je přirozená lidem 288.

Nadbytek statků hmotných a povinnost almužny 203.

Nactiutrhání výměr a zloba 284.

Naděje božská; její povaha, výměr, předmět, pohnutka, nositel 169–71 – vlastnosti 172–73 – smysl 169 – jak

se ztrácí 171–72 – je doprovázena bázni Boží 173–75 – v křesťanském životě 178–80 – hříchy proti ní, viz: zoufalství, opovázlivost.

Nahota; o kultu nahoty 366.

Náhrada je vlastní úkon spravedlnosti směnné 244–50 – kdy vzniká povinnost náhrady 245–48 – komu, kdy a jak se nahrazuje 250–51 – kdy je povinná při prodeji a koupi 258–59 – kdy přestává povinnost náhrady 248–49.

Nájem práce 260–64.

Nájem a pronájem s hlediska mravního 260.

Nález, jeden ze způsobů nabývání majetku 235.

Napodobovat Boha svým jednáním je životní úkol 11–12.

Nápoje opojné, viz: střízlivost.

Napomenutí; jak uvažuje ctnost rozumnosti o n. 86 – *bratrské* (z lásky bliženské) kdy váže 203–04.

Narkosa viz operace.

Narkotika; kdy léčebné užívání je dovolené 358.

Národy primitivní znají skutky o sobě dobré a špatné 48.

Násilí je překážka skutku dobrovolného a svobodného 35–36.

Následování Krista viz Kristus.

Našeptávání 284.

Nebezpečí smrti; jak je dovoleno vydávat se v ně 274–75.

Nebezpečí víry; vyhledávání n. v.; viz: jinověrci, nevěrci, knihy zakázané, manželství smíšená.

Nechuť k duchovním věcem 205–06.

Nelišný skutek předmětem: stává se mravním úmyslem jednajícího 65.

Necitlivost, opak ctnosti mírnosti 351

Nedbalost (protiva snaživosti) 224, 389–90 – v zevnější úpravě je nesprávná 393.

Neklid svědomí trest za hřích 122.
Nemírnost, opak ctnosti mírnosti, popis 350–51; viz i: necitlivost.
Nenávist; pojem, rozdělení 205 – je vždy nedovolená i k nepřátelům 198.
Neopatrnost jakým způsobem je hříšná 223.
Nepozornost jako opak pozornosti 29–30 – jako hřích proti opatrnosti 223.
Nepřítel; povinnost nadpřirozeně milovat n., rozsah a obsah této povinnosti 197–99.
Nerovnost ctností čím dána a pořadí jich 133–34.
Nestálost je hřích proti opatrnosti 224.
Nestoudnost v oblékání 369–70.
Nesvornost 206–07.
Nevděk 327.
Nevědomost; pojem její v mravouce a její vliv na mravnost skutku 29–30 – *zaviněná* a *nezaviněná* 29–30 – hříchy z nevědomosti 113 – důvod rozlišování jednání v materiálně a formálně špatné 61 – *hříšná*: čím se liší od hříchu nevěry 157.
Nevěry závažnost a povaha její 157.
Nevěrci; kdy a jak je styk s nimi nebezpečný víře 160–61.
Nouze; kdy nelze v ní mluvit o krádeži 278.
Nudismus je druh nestoudnosti 369.
Obecnost jako vlastnost víry božské 152.
Občan; kdo je dobrý občan 239–40.
Oběť; popis obětí, jejich smysl 299 – novozákonní 300–301.
Obezřetnost je ctnost přidružená k opatrnosti 220.
Obhájce (advokát); jeho **stavovské** povinnosti 273 – u soudu občanského a trestního 272–73.
Objetí viz: doteky.

Obraz Boží v čem záleží 25 – v bytí a činnosti 11, 12 – jako mravní úkol životní 21 – dokonalý o. B. může vzniknouti jen součinností ctností vlitých a získaných 139–40 – Boží moudrosti v člověku 95.
Obrazivost; proč třeba ji krotit 120.
Obřady; odůvodnění jejich oprávněnosti a potřebnosti 290–91.
Obžalovaný, jeho práva a povinnosti u soudu 270–72.
Očistec; duše v něm se za nás nepřimlouvají 295.
Obžerství je protiva ctnosti střídmosti 356–57; viz i: opilství.
Odměna; je naděje v odměnu nedůstojná? 178–79.
Odpad od víry co je 159.
Odpovědnost mravní je nutný důsledek mravnosti v jednání, její rozsah 57 – jak závisí na poznání morálním 28 – za čin předvídaný jaká je 32.
Odškodnění tajné, podmínky dovolenosti mravní 281.
Odvážlivost nerozumná je opak statečnosti 335.
Ochranné prostředky k zneužívání manželství 380.
Okolnosti; vliv jejich na mravnost skutku 61–63.
Onanie viz: sebeprznění – manželská 375.
Omyl; vliv omylu na souhlas ve smlouvách 252 – proč v každém hříchu je o. 108–9, 110.
Opatrnosti pojem a předpoklady 216–17 – je ctnost rozumová i mravní 136 – určuje střed ctnostem mravním 131 – druhy její 221 – úkol a úkony její 217–18 – na cestě za mravní dokonalostí 226–27 – *křesťanská*: přirozená a vlitá 87 – úkoly a předpoklady 85–87 – vrchol 88 – řeší pochybnosti praktické 85 – *ctnosti přidružené* po-

všechně; 219; jednotlivě viz: paměť, rozumnost, učelivost... – *hříchy proti ní*, viz neopatrnost, ukvapenost, nepozornost – *těla*, její předmět a dcery 224–26 – *vychytralá* („lidská“) 86, 87.

Operace; je dovoleno při ní užívat narkotik? 358.

Opilství výměr, podmínky, tíže; léčebné užívání narkotik a alkoholu vůbec 357–58.

Opominutí, jak jedinec za ně odpovědný 58.

Opovážlivost je opak velkodušnosti 339 – popis, projevy, tíže, kořeny 177–78.

Organismus nadpřirozený duše v čem záleží 140–42.

Osoba je předmět lásky blahovolné 184–85.

Ostražitost je ctnost přidružená k opatrnosti 220–21.

Otec nesmí zanedbávat rodinu 58.

Otcové církevní jsou pramenem katolické mravouky 19–20 – o podpoře nuzných 202.

Otčenáš; oč v něm prosíme 295–96.

Paměť jako ctnost mravní 219.

Panenství křesťanské; pojem, učení Písma a Otců, jeho smysl 370–72 – a manželství podle učení církevního 377.

Papež římský, kdy je jeho rozhodnutí neomylné 19.

Patření na Boha čím se liší od víry 148.

Pathologické stavy viz chorobné stavy.

Péče o časné věci kdy a jak je hříšná 225–26.

Penální zákony, viz zákony pokutové.

Pevnost a jistota je vlastnost naděje božské 172–73.

Písmo sv. je pramenem morální theologie 18 – jako kodex zákona Bo-

žího 99 – která vydání P. jsou zakázána církevním právem 162.

Pití vína nemírné proč je urážkou Boží 110.

Pius XI. o filmu 364–65 – o smíšených manželstvích 163 – o manželství 378, 380 – o zneužívání manželství 380–81 – o manželství a rodině 321 – o mezinárodních vztazích 240 – o spravedlivé mzdě 262 – o vlastnictví hmotných statků 233–34.

Platnost přirozeného zákona, byl někdy dispensován? 98.

Plnoletost vzhledem k rodičům 320.

Pobožnosti viz úkony náboženské nebo účast při ú. n.

Pocty ve společnosti jak se mají rozdílet 265–66.

Počestnost; smysl pro ni 370.

Podání ústní viz: tradice.

Podíl na škodě viz účast na škodě.

Podezřívání psychologicky 283.

Podpory peněžité jak se mají rozdílet 265.

Podřízení; povinný poměr k představeným 319.

Podvod; jak se rozhoduje jednatel před podvodem 76 – jak je možný dvojitý závěr o téže věci 78.

Pohany výměr 284.

Pohlaví rozdílnost, smysl a vztahy p. podle zjevení 360–62.

Pohlavní pud a život, viz: pohlaví, čistota.

Pohledy jak se mravně hodnotí, jak se chová křesťan, vystavování nahého těla, kult nahého těla 365–66.

Pohnutka. Cíl je základní p. lidských skutků 64.

Pohoršení popis, rozdělení, zloba 207–09 – povinnost z lásky varovat se pohoršení nebo je napravit 209–10. – způsobené skrytím viny 155.

Pohrdání dokonalé může změnit

hřích všední v těžký 117-18 - pravdou Boží je hříšné 157 - věčnou blažeností 175.

Pohřeb. Účast při pohřbu nekatolíků 161.

Pochybnost ve víře proč je hříšná 152.

Pochybnosti morální, metody a soustavy řešící je 84-86 - jak se má jednat, jsme-li v pochybnostech 83 - o bližních zda jsou hříšné 283 - zloba p. 285.

Pochybování ve víře kdy a jak je hříšné 159.

Pokání svátostné, jeho potřebnost a předpisy církevněprávní o něm 312 - kdy lze přijmout svátost p. od kněze nekatolického 161.

Pokoj vnitřní je ovocem lásky božské 211 - je účinekspravedlnosti 328-329.

Pokora; odpor proti ní, popis pravé pokory, rozbor jednotlivých složek 385-86 - její protiva (pýcha) 387-88.

Pokoušení Boha 316-17.

Pokušení, lze v něm rozlišovat trojí úsek 123-24 - předchází hřích a navádí k němu 123 - nelze se mu vystavovat bez dostatečné příčiny 124.

Polibek s hlediska mravouky 367.

Poluce noční a ve stavu bdělém s hlediska mravouky 375-76.

Pomazání poslední; smysla potřebnost 312-13.

Pomluva; výměr a zloba 284.

Porod je dovoleno uspíšit, nikoliv způsobit potrat 277-78.

Porotci jak mají soudit 267.

Poskvrna v duši je důsledkem hřichu 121.

Poslední vůle viz: testament.

Poslušnost je lékem proti skrupulositě 80; viz: děti, podřízení . . .

Posuzování opovážlivé proč je mravně špatné 283 - zloba jeho 285.

Poškození nespravedlivé je důvod náhrady 246-48.

Potěšení není dostatečnou pohnutkou jednání 64 - hříšné 119 - nedobrovolné v pokušení 123 - vznikající jídlem, pitím a životem pohlavním 348-50, viz i: mírnost, rozkoš - *pohlavní*, v čem je možná mravní zloba, její tíže 372-73 - a mravní zákon 361, viz též: pohlaví, čistota, rozkoš.

Potrat umělý přímý je mravně nedovolený a církevně trestán 277, viz i porod (uspíšení) - jak to, že bývá schvalován i mravně dobrými 98.

Pověra; povaha její a pramen 157-58 - všeobecně o p. 314 - jednotlivě viz: modlářství, hadačství, spiritismus 314-16.

Pověst dobrá právo na ni a potřeba 282 - povinnost nahradit poškození nespravedlivé 286, 247.

Povinnost podle Kanta 56 - jednat vždy rozumně 28 - dát jakémukoliv svému skutku počestný cíl 65 - usilovat o dosažení svého cíle 53 - hledat a zkoumat, dokud se nedosáhne jistoty 84 - míti vědění, jak se určuje 30 - snažit se o dokonalou pozornost v jednání 29 - nahradit věc, viz náhrada - občanů vzhledem k obecnému dobru 240-43 - vychovávat se k odpovědnosti 58-59 - vystříhat se z lásky pohoršení 209-10 - bránit se zlu 32 - znát zákon 103.

Poznání morální v čem záleží a v čem se liší od p. vědeckého 28 - druhy poznání mravnosti lid. skutku 28 - je předpoklád odpovědnosti 28 - čím se liší od pozornosti 29.

Pozornost; pojem 28 - druhy a stupně 29.

Pravdy jednotlivé jak jsou předmětem víry božské 150.

Prospěch sociální, viz dobro obecné.

Prostředky k cíli v rozboru psychol. jednání 27.

Přátelství; pojem 184–85 – nadpřirozené s Bohem 185 – jak je nadpřirozená láska k sobě přátelství 193. –

Předmět mravní co je v jednání 60 – v psychol. rozboru jednání 27 – je prvním pramenem mravnosti 59–61 – špatnost předmětu je podmínka hříchu 111.

Přednášky náboženské jinověrců nelze poslouchat 161.

Příčina s dvojím účinkem 32–33.

Příkaz čím se liší od zákona 92 – k činu je hlavní úkon ctnosti opatrnosti 218.

Příroda a věčný zákon Boží 91 – zákon a řád v ní 91–92.

Přirozenost Boží, účast v ní; viz: *milost* posvěcující.

Přirozenost lidská; v její dvojnosti je psychologicky možnost hříchu 108 – v jakém smyslu je pravidlem mravnosti 57 – je základ neměnnosti mravního hodnocení 48–49 – ukazuje, že nemožno stejně milovat 199 – není ve sporu se ctností mírnosti 349; viz též: *lidství*, řád přirozený.

Psychologie; rozdíl hlediska psychologického a ethického 12 – proč je potřebná mravouce 25 – je třeba k správnému mravnímu hodnocení jednání 25 – obecný rozbor psychologický lidského jednání 25–27.

Práce, způsob nabývat majetku 235

Prameny mravnosti obecně 59; jednotlivě viz: předmět, okolnosti, cíl.

Pravda jak je předmětem víry 148.

Pravdivost 321.

Pravidlo jednání, viz: zákon, svědomí – mravních ctností je opatrnost 217 – co je p. mravnosti 52–53 – určuje mravnost skutku (všeobecně)

51 – jeho původ 53–54 – víry, viz: *Církev*, víra.

Právo; pojem a rozdělení 232–33 – nositel 234–35 – předmět 233–34 – nabývání práva 235–36.

Praxe církevní jak zavazuje 19.

Prominutí slibů 305–6.

Prosba; smysl prosebné modlitby 293.

Prostitutka zda má právo na odměnu 253.

Prozřetelnost je ctnost přidružená k opatrnosti 220 – Boží liší se od věčného zákona 94.

První rodiče, svědomím mravní unich 73.

Prodej a koupě; výměr a podmínky podle spravedlnosti 257–60.

Pronájem s hlediska mravního 260.

Přijímání svátostí; viz: *svátosti*.

Přímlyvy duší v očištění neexistují 295 – svatých 295.

Přísaha; výměr a smysl její; rozdělení, oprávněnost 306–7 – podmínky dovolenosti 307–9.

Příslib, povaha a závaznost 254.

Pud pohlavní; jeho činnost s hlediska mravouky 373 – sebezachování a pohlavní: ovládati ho je povinné 348–50.

Půst; mravní smysl p., rozsah a obsah církevního zákona a dispense; kdy nezavazuje 353–356 – páteční: jak vědomí podmiňuje hříšnost porušení jeho 111.

Pýcha; popis druhů p.; stupnice hříšnosti; jak jedná pyšný 387–88.

Racionalismus morální; jeho učení a nesprávnost 55–56.

Rada je úkon ctnosti opatrnosti 218 – čím se liší od přikázání 18 – dar r. pomáhá vlité ctnosti opatrnosti 87–88 – je dar Ducha sv. 221–22.

Radost je účinkem zbožnosti 292 –

čistá r. duchovní je ovoce lásky božské 211 – hříšná 120.

Redaktor a právo na dobrou pověst 285 – odměna za psaní nepočestné 253.

Relativismus morální je nesprávný 48.

Rok církevní, jeho smysl morální 48.

Rodiče; jejich povinnosti k dětem 320–21 – jsou povinni poučit dospívající děti o sexuálním životě 376 – odpovědní za víru svých dětí 150 – jejich odpovědnost ve výchově dětí 31

Rouhání, pojem a všelijaké způsoby r. 159–60.

Rousseau o svědomí 74 – jeho soud o vztahu vědy a umění k mravům 16.

Rozdávát potřebným, kdo je oprávněn 203.

Rozkoš je důsledek dosažení dobra 54.

Roztržitost při modlitbě 294–95 – v modlitbě snižuje její dobro mravní 63.

Rozsudek soudní, jak zavazuje 268

Rovnost je předmětem spravedlnosti 236–37.

Rozjímání, jak pomáhá k zbožnosti 291–92.

Rozluka manželská na soudě a katolický soudce 268.

Rozum. Úkol rozumu v jednání psychologicky; všeobecně 26–27; zvlášť: viz poznání, pozornost, nevědomost, nepozornost – lidský; jeho úkol v etice 13 – v mravouce katolické 20 – r. a nikoliv vůle je původem zákona 92 – lidský, jak poznává přirozený zákon 95–98 – je blízké pravidlo mravnosti 52–53 – určuje střed ctnostem mravním 131–32 – správný (recta ratio) 52–53 – ukázka, jak uvažuje rozum praktický 76 – získané ctnosti rozumové 135–36 – proč nejsou všem vlévány Bohem ctnosti

rozumové 139 – souhra jeho s darem rady 222; viz též: dary Ducha sv.

Rozumnost je ctnost přidružená k opatrnosti 219 – život podle rozumu důstojný člověka 41–43; prudentia, viz: opatrnost.

Řád; vztah k zákonu 91–92 – mravní ř. v lidském skutku 50–51; viz též: mravní ř. – analogie mezi řádem přirozeným a nadpřirozeným si žádá vlitých ctností mravních 138 – v lásce 199–200 – nedostatek povinného řádu je důvod zla mravního 111 – o rozdílném porušení řádu hříchem smrtelným a všedním 115.

Řeči nespravedlivé proti bližním 282–87.

Řehole; řeholní sliby jsou svou povahou veřejné; o rozdílu jednoduchých a slavných slibů 304.

Římané; jejich pojem ctnosti 128.

Sankce zákona co je a k čemu 93–94 – z přirozeného 97 – pravá a nepravá 109.

Sebeláska nezřícená je příčinou vzniku hříchu 109–10.

Sebeobrana; dovoleno i zabít útočníka za urč. podmínek 275.

Sebeprznění (onanie) s hlediska mravouky; následky a prostředky proti němu 375–77; viz i poluce.

Sebevražda proč mravně nedovolená 274 – proč je zločin 233.

Síla (dar síly); potřebnost a účinky 335.

Simonie viz svatokupectví.

Skromnost v zevnějšku proč lze ji řadit do mravouky, cíl její 390–91 – hry a zábavy 391–92 – vnější výprava (šaty, bydlení, vystupování) 392–94.

Skrupulosní (ustrášené) svědomí, viz svědomí skrupulosní.

Sklony vrozené jsou důležité pro vznik ctností 130.

Skrytí víry kdy je dovolené 154.

Skutek lidský jako předmět ethiky 12–13 – povaha jeho psychologicky a rozbor ve složky 25–27 – dobrovolný (povaha a rozdělení) 31 – nepřímý dobrovolný 32–34; viz též: dobrovolnost – o úkolu rozumu a vůle v něm, viz: rozum, vůle – s dvojím účinkem 32–33 – nelišný mravně 61 – nepředvídaný (actus primo primus) 26 – svobodný 34–35 – překážky 35 až 40 – proč nelze mít o něm v praxi stejný úsudek 86.

Skutky neplatné pro strach podle církevního zákoníku 37.

Slabost; hříchy ze slabosti 113.

Slib (úkon ctnosti nábožnosti); výměr, smysl, předmět 302–304 – rozdělení, závaznost a jeho prominutí 304–306.

Sluha a myšlenková zámka 323

Služebník kdy nesmí poslechnout pána 155.

Smilstvo 375.

Smíření; povinnost usilovat o s. 198 až 199.

Smlouvy výměr a závaznost 251–53 – jednostranná a povinnosti z ní 253 až 256 – oboustranná 256–57; jednotlivě, viz: koupě a prodej, nájem a pronájem, zaměstnanec a zaměstnavatel.

Smutek je jedním z kořenů zoufalství 176.

Smyslová složka lidské přirozenosti, viz: člověk, přirozenost lidská, dobro, ctnost.

Snášenlivost občanská a věroučná 161.

Snášet zlo je obtížnější než je napadnout 335.

Snaživost a její protivy (zvědavost a nedbalost) 388–390.

Sny, jejich původ a výklad s hlediska morálního 315.

Sokrates; jeho pojetí etnosti 128 – božský hlas v něm bylo jeho svědomí 73–74.

Socialismus, učení jeho o mzdě 262.

Souboj; církevní tresty a jejich důvod 276.

Soud civilní a trestní s hlediska obžalovaného a obhájce 270–73 – rozdíl mezi s. theoretickým a s. o jednotlivém skutku konkrétním 43 – jako úkon ctnosti opatrnosti 218.

Soudce; jeho povinnosti 267–68 – a myšlenky o věcech hříšných 119.

Soudní úkony; o spravedlnosti podílné v nich 266–67; jednotlivě viz: soudce, žalobce, svědek, obžalovaný, obhájce.

Soudy Boží (ordálie) 316–17.

Souhlas (consensus) Otců církevních je pramen teologie 19.

Souhlas vůle je nutnou podmínkou k hříchu 111 – v pokušení 123–24 – nutný k smlouvě 251–52.

Soustavy morální 84–86.

Spása; co nutné vědět z víry k spáse 165 – stačí k ní víra zahalená 164 – není možná bez víry v Boha 149.

Spekulace na burse s hlediska mravního 264.

Spiritismus; stanovisko církevní autority k němu 316.

Spisovatel vynikající a právo na dobrou pověst 282.

Spojitosť ctností mravních, co je a v čem je 132–33.

Společenskost lidské přirozenosti 49.

Společenství v Bohu je důvod řádu lásky božské 199–200 – vykoupení je důvodem nadpřirozené lásky bliženské 195.

Společnost lidská dokonalá a zákon 93 – je třeba v ní pozitivních zákonů zatěžujících jednotlivce 101 – má vý-

sostné právo trestat zabitím 275–76 – škoda s. jak se nahrazuje 249 – je pravidlem mravnosti podle utilitarismu sociálního 55.

Spravedlivý žije z víry 153 – s. člověk: popis jeho podle Písma 327–29.

Spravedlnost jako ctnost: všeobecně 236–38 – obecná (zákonná) pojem a nositelé 238–40 – směnná: 244 – náhrada 244–250 – na základě smluv 251, ostatní o s. s. viz smlouva – podílná 264–65, jednotlivě viz: statky obecné, břemena, soudy – ctnosti přidružené s. 287, jednotlivě viz nábožnost . . . – hříchy proti s. 273–74, jednotlivě viz: vražda, krádež, myšlenky a řeči nespravedlivé.

Stálost je vlastnost víry 153.

Stát; úkoly hlavy státu 239.

Statečnost, ctnost základní: její úkol, úkony psychologicky; opak její 333 až 335 – ctnosti přidružené; výčet 338 jednotlivě viz: velkodušnost, velkorysost, trpělivost, vytrvalost 338–43; viz i síla (dar síly) mučednictví.

Statky časné, jak se jich má užívat 202 – hmotné jsou předmětem práva 233–34 – obecné rozdělení jich je úkon spravedlnosti podílné 265–66.

Stav; ve volbě stavu dětí nemohou rodiče rozhodovat svémocně 320.

Stávka kdy je mravně dovolená 263 až 264.

Stoa, její učení mravní 55–56.

Strach je překážkou dobrovolnosti lid. skutku 36–37 – jak působí na souhlas ve smlouvách 252 – skrupulantů, aby neurazili Boha 80.

Strojivost nemírná je nesprávná 393–94.

Stranictví v rozdělování břemen obecných 266.

Střed ctností božských je jen s naší strany 132 – ctnosti není prostřed-

nost; určuje ho rozum u mravních c. 131–32.

Střídmost; výměr, odůvodnění 351 až 352, viz i: půst, zdrženlivost.

Střízlivosti popis, potřebnost 352–53
Stud; potřebnost; výměr; je přirozený; snahy zničit stud; nestoudnost 367–370.

Subjektivismus morální: důkazy pro něj z dějin jsou neprůkazné 49 až 50.

Subvence viz podpory (peněžité).

Svatba; účast na svatbě nekatolíků 161.

Sváteční dny, důvod a závaznost; výčet dnešních svátků a způsob slavění 296–97 – sváteční klid, jeho účel a rozsah 298–299 – účast při mši sv. 299–302.

Svatí viz přímlyvy s., světec, dokonalost, ctnost, milost.

Svatokrádeže výměr a rozmanité způsoby 317–18 – čím se liší od obyčejné krádeže 278.

Svatokupectví výměr, církevní tresty 318.

Svátosti; přijímání s., 309–10, jednotlivě viz: křest, biřmování, Eucharistie . . . – obecně nelze přijímat od nekatolíků 161.

Svěcení svátečních dní (viz i sváteční dní) 296–302.

Svědectví falešné, jeho špatnost 270.

Svědék kdy je a kdy není povinen svědčit 269–70.

Svědění mravní; existence 73–74 – psychologicky 77 – pojem 74–77 – je subjektivní pravidlo mravnosti 52 – s. pravdivé a správné 82 – s. správné: předpoklady 81 – proč zavazuje 77 – výchova s. proč potřebná 77–78 – bludné: co je a jeho druhy 78–80 – nezaviněně bludné zavazuje 82 – může změnit hřích všední v těžký 117

- ve smyslu přeneseném: citlivé a volné 75 - jemné, čím se liší od svědomí skrupulosního 80 - laxní: co je, jeho původ, náprava 79 - skrupulosní, popis, rozlišení od s. jemného, příčiny, léčení 79-81 - neklid s. je trest za hřích 122.

Světce je měřítkem dokonalosti lidské 142.

Svědék; kdy katolíci nesmí být s. při oddavkách 161.

Svoboda, není ničena zákonem mravním 93 - dokonalá je v úkonech ctnostných 129 - není rušena dary Ducha sv. 222 - proč je úkon víry svobodný 152-53.

Systémy morální; důvod různosti jich. 53, jednotlivě viz: hedonismus, utilitarismus, racionalismus, thomismus.

Synderesis (pohotovost prvních mravních zásad) liší se od svědomí 75.

Synesis je ctnost přidružená k opatrnosti 221.

Šatu účel; móda, kdy je pohoršlivý 369-70 - úkoly jeho; nesprávné krajnosti v šacení (nedbalost, strojivost) 393-94.

Šimon kouzelník 318.

Škoda způsobená viz náhrada - těžká předvídaná: mění hřích všední v těžký 118.

Tajemství lidského činu v jeho složité jednoduchosti 69-70 - porušení t.: oprávněnost, druhy, závaznost 324-26 - svěření a svědectví na soudě 269.

Tanec s hlediska mravouky 367.

Tělesný život s hlediska psychologického a morálního 26.

Tělo; o vztahu jeho k duši v činnosti 26 - povinnost milovat tělo z lásky nadpřirozené 194.

Testament; podmínky platnosti 255 až 256.

Theologie: jednota a rozlišení t. 14 - morální t. poměr její k ethice 13-14 - výměr a jeho výklad 14-15.

Theologové; učení theologů je jeden z pramenů katol. mravouky 19-20.

Thomisté; výklad jejich o původu pravidla mravnosti 56-57.

Tichosti předmět; opak její (hněv) a účinky t. 383-85.

Tisk a právo na dobrou pověst 285.

Tomáš Aquinský jak chápe mravouku 11 - jeho autorita v katol. mravouce 20.

Touha vůle po dobru 27 - lidstva po společenství s Bohem 178 - hříšná: účinná a neúčinná 120.

Tradice (ústní podání) je pramenem katolické mravouky 18-19.

Trest za těžký hřích proč je věčný 121-22 - stanovení t. na soudě 268 - smrti, povaha jeho 239 - jak možno žádat potrestání viníka 198

Tresty církevní proti bludařům 158 až 159 - o zakázaných knihách 163.

Tridentský katechismus o vlitých ctnostech 137 - sněm o pevnosti a bázni v naději 173 - o oběti mše sv. 300 - o ústním podání 19.

Trpělivosti potřebnost, povaha, prostředky k dosažení 341-42.

Trvání ctností mravních po tomto životě 134.

Třídění ctností; přehled terminologický 134-35.

Tvor; jak možno doufat v něho 171.

Tvrdošíjnost je opak ctnosti vytrvalosti 343.

Úbor tělocvičný 370. viz i šat.

Úcta k Bohu; vztah její k ctnosti nábožnosti 289-90, viz: děti, podřízení.

Uctivost; vztah její k Bohu 174.

Účast aktivní věřících při mši sv.; viz: mše sv. - na způsobené škodě je důvod náhrady 247-48 - aktivní a

- pasivní při náboženských úkonech nekatolíků 161 – lidí ve věčném zákoně 95.
- Učelivost** je ctnost přidružená k opatrnosti 219–20 – potřebná k ctnosti opatrnosti 87.
- Účinek** skutku zamýšlený a předvídaný 33.
- Účinky** hříchů osobních 121–22.
- Učitelství** viz Církev učící.
- Účinnost** je vlastnost naděje božské 172 – je vlastnost lásky božské 189.
- Udání**; jak je rozlišují moralisté od žaloby 268.
- Úkony náboženské**; jak a kdy je dovolena účast při nekatolických ú. n. 161
- Ukvapenost** je hřích proti opatrnosti 223.
- Um** je ctnost přidružená opatrnosti 220.
- Umělec** viz umění.
- Umění** prý nahradí Boha v lidském životě 16 – s hlediska mravouky: není svézákonné; sexualita v dnešním umění (knihy, divadlo, kino) 362–65 – viz i dary Ducha sv.
- Umírající**; není dovoleno narkosou zbavit ho vědomí 358.
- Úmysl** jednajícího jaký vliv má na mravnost jednání 64–65 – potřebný ve skutku s dvojnásobným účinkem 33 – „dobrý“; proč třeba vzbuzovat 69.
- Uražený** jak je povinen smířit se 198–99.
- Urážka Boží** je v každém hříchu 110.
- Úrok** s hlediska mravního 264.
- Úřad**; závaznost tajemství úředního 325.
- Úřady veřejné**; kdo k nim má být vybírán 265.
- Úsudek** mravní je dílo svědomí 75 – proč bývá různý o téže věci 78.
- Útěchy citové**, jejich hodnota v životě mravním 292.
- Útěk před hříchem** 122–24.
- Utilitarismus** co je a proč je nepravý 54–55.
- Vady** zboží kdy je třeba uvést při prodeji 259.
- Válka** s hlediska mravního 242–43.
- Vášeň** výměr 37–38 – výčet v. podle thomistické psychologie 39 – s hlediska mravního 38, 39–40.
- Vatikánský sněm**; popis víry nadpřirozené 148 – o nutnosti víry v Boha ke spáse 149 – co je předmětem víry katolické 150–51 – o pohnutkách víry 151 – o potřebě milosti Boží k víře nadpř. 152.
- Vděčnosti** výměr, úkony; opak její 326–27.
- Velebnost Boží** je důvod a cíl ctnosti nábožnosti 288–290.
- Velkodušnosti** popis; její opak 338 až 340.
- Velkorysost**; popis této ctnosti 341.
- Věda** prý nahradí v životě lidském Boha 16.
- Vědomí** špatnosti skutku je podmínkou hříchu 111; viz i pozornost, svědomí.
- Věrouta**; její vztah k mravouce 14 až 15.
- Věštění** budoucnosti, viz hadačství.
- Vinník** zda má právo nepřiznat vinu a hájit se 271.
- Víra** nadpřirozená a rozum 20 – pojem a potřeba 147–50 – předmět 150 až 151 – vlastnosti 152–53.
- Víra** je vedena dary rozumu a umění 155–56 – zahalená a rozvitá 164 – úkon v. 153–55 – péče o růst 164–66 – hříchy proti ní: všeobecně 156–57; jednotlivě viz: nevěra, rouhání, nebezpečí ztráty v.
- Vlastnictví soukromé**; dvojnásobný úkol majetku 233–34.
- Vlažnost** v modlitbě zmenšuje její

dobro 63 – je jeden z kořenů zoufalství 176.

Vlídnost; předmět; opak její (hněv); účinky její 283–85.

Vnukání Ducha sv. čím se liší od darů Ducha sv. 141.

Vojenská povinnost 242–43.

Volič jak a koho má volit 265.

Vraždy výměr, jednotlivé druhy 274–78.

Všemohoucnost Boží je pohnutkou naděje 171.

Vtip; je dovoleno smát se vtipnosti mravně závadného vtipu? 119.

Vůle; úkol její v lidském skutku psychologicky 26–27 – rozvážená je původ lidských činů 25–26 – vnitřní úkon vůle nemůže být vynucen 36 – není sama pramenem zákona 92 – slepost vůle je důvodem závaznosti svědomí bludného 82 – je nositelem naděje božské 171–72 – jak silí 22 – její úkol v životě podle rozumu 41 – nejvlastnější podmět každého hříchu 118; viz i skutek dobrovolný, svobodný.

Vydědění nepominutelných dědiců 256.

Vydržení je způsob, jak lze nabývat vlastnictví 236.

Vyhláška zákona potřebná k závaznosti 93.

Výchova; třeba postupovat ve v. mravní pozitivně (o dobru a ctnosti) 21–22 – k odpovědnosti 58–59 – k opatrnosti je výchova celého člověka 88 – k opatrnosti křesťanské 87 – správného svědomí proč potřebná 77–78; (viz i svědomí bludné, správné) – nesprávná je původ svědomí laxního 79 – protináboženská je konec laické morálky 17.

Vychovatel jak má vykládat mravouku 22.

Vychovatelé odpovědní za výchovu dětí jim svěřených 150.

Vychytralost je pomocnice opatrnosti těla 225.

Vykupitel; přípravou na něho byl Starý Zákon 99.

Vyobcování z Církve, viz tresty církevní.

Výprava vnější (v šatě, bydlení, vystupování) s hlediska mravouky 392 až 394.

Výsměchu výměr a jeho zloba 284–85.

Vyrovnaní (konkurs) 249.

Vytrvalost (mravní ctnost); výměr 342–43.

Zábavy potřebnost a smysl; podmínky pravé zábavy 391–92.

Zabití čím se liší od vraždy 274.

Zabrání je způsob nabývat majetku 235.

Zahanbení; strach před ním je stud 368.

Základní ctnosti pojem a výčet 136 až 137.

Zákona pojem 91–94 – z. věčný: popis a výměr 94 – působí, že rozum lidský je pravidlem mravnosti 52–53 – je zdroj práva 233 – mravní, jeho výměr 92 – přirozený: povaha, předmět a vlastnosti 95–98 – zakazuje četbu některých knih 162 – pozitivní, potřeba jeho 98–99 – zjevený (positivní); potřeba a způsob předložení 98–100 – Starý a Nový: vzájemný vztah příkázání 99–100 – Starý, které předpisy ještě platí 18 – Nový, všeobecná jeho platnost 18 – církevní, úkol jeho 100 – o jeho závaznosti mravní 102 – občanský: úkol 100 – mravní závaznost podle učení Církve a rozumu 101–102 – pokutový 102 – lidský: úkol a závaznost pozitivních zákonů lidských 100 – povinnost znát z. 103 – jak se naplní (zachová) 103 –

jak se splní duch zákona 104 – jak strach omlouvá od plnění 37.

Zalíbení samo není hříšné, nýbrž souhlas 373.

Zaměstnanec; povinnosti jeho k zaměstnavateli 260–61 – kdy má právo na tajné odškodnění 278.

Zaměstnání věnující se zábavě lidské jsou obecně dovolená 392.

Zaměstnavatele povinnosti k zaměstnanci 260–63.

Zámka myšlenková kdy dovolená 323–24.

Zapření víry je hříšné 154.

Zásady mravní; jejich vztah k svědomí 77; viz i synderesis, zákon přirozený – odvozené (reflexní) jak řeší pochybnosti praktické 85–86.

Zásluha; podmínky záslužnosti skutku 67–69.

Závaznost svědomí; důvod a vlastnosti potřebné k závaznosti 81–84 – zákona a svoboda 93 – mravní lidského zákona 100–102 – církevního zákona 102 – občanského zákona 102.

Závisti popis a tíže 206.

Zavržení věčné jako trest za těžký hřích 122.

Zběhlost; popis její a užití k výměru ctnosti 128–29.

Zběhlosti; vlité ctnosti jsou z. i schopnosti v řadě nadpřirozeném 138.

Zboží jako předmět smlouvy prodeje 257.

Zbožnost je úkon ctnosti nábožnosti 291–92.

Zdrženlivost od masitých pokrmů podle církevního zákoníku 355–56; viz i půst.

Zednáři; církevně styk s nimi zakázán 161.

Zevnějšek s hlediska mravouky 390, 392–94.

Zjevení Boží jako předpoklad morálky 13–14 – jako látka víry nadpřirozené 150–51, viz i Písmo, tradice, Církev.

Zlo mravní existuje objektivně 47–50 – předvídanému z. kdy třeba zabránit 32–33 – povinnost bránit se mu 32 – třeba nenávidět, lidi však milovat 197–99 – jak je možno přát druhému fyzické zlo 120.

Zloba; hříchy ze zloby 113.

Zlořečení výměr a zloba 284–85.

Změkčilost, opak ctnosti vytrvalosti 342–43.

Zmrzačení sebe samého 275.

Znamení svátostné nezrušitelné; viz charakter.

Znásilnění; právo bránit se z. i zabitím útočníka 275.

Zoufalství; hřích proti naději božské, jeho pojem, tíže a kořeny 175–76.

Zpovědník nemůže dispensovat od postu kanonického 356, o výsadách řádů žebravých promíjet sliby 306 – a myšlenky o věcech hříšných 119.

Zručnost je doplňková ctnost opatrnosti 220.

Zrušení slibů; kdo je může zrušit 305.

Zvědavost; rozličné její způsoby; stupeň hříšnosti 389.

Zvíře; čím se liší chování jeho od ch. lidského 42 – proč není nositelem práva 234–35.

Žaloba; kdo je oprávněn nebo povinen žalovat 268–69.

Žena; plodné a neplodné dny ž. ve vztahu k užívání manželství 381–82.

Žít lidsky je řídit se rozumem 226 až 227.

Živočišnost je jeden z důvodů možnosti hříchu 108–09.

Živost je vlastnost víry nadpřirozené 153.

Život. Pánem života lidského je Bůh 274 – důstojný člověka 40–43 – má být proniknut celý vírou 153 – úkolem ž. křesťanského je napodobovat Boha 11–12 – křesťanský: úkol naděje v něm 178–180 – nadpřirozený: nyní

je z víry živé a ve víře 165–66 – duchovní: třeba se k němu cvičit v ctnosti opatrnosti 226–27 – mystický: v něm je nutně třeba darů Ducha sv. 141–47 – tělesný, viz tělesný život.

O B S A H

Předmluva	5
---------------------	---

DÍL I. MRAVOUKA OBECNÁ

I. KATOLICKÁ MRAVOUKA, JEJÍ PŘEDMĚT A ÚKOL	9
I. Ethika	12
II. Morální theologie	13
III. Mravouka katolická a mravouka laická	15
IV. Prameny katolické mravouky	18
V. Následování Krista	20
II. LIDSKÝ SKUTEK S HLEDISKA PSYCHOLOGICKÉHO	23
I. Povaha lidského skutku	25
II. Úkol rozumu v lidském skutku	28
1. Poznání a pozornost	28
2. Nevědomost a nepozornost	29
III. Úkol vůle v lidském skutku	30
1. Skutek dobrovolný	31
2. Skutek svobodný	34
3. Překážky dobrovolného a svobodného skutku	35
a) Násilí	35
b) Strach	36
c) Vášně	37
d) Pathologické stavy	40
IV. Život důstojný člověka	40
III. MRAVNOST V LIDSKÉM SKUTKU	45
I. Mravní dobro a zlo	47
II. Mravní řád v lidském skutku	50
III. Pravidlo mravnosti	52
IV. Původ pravidla mravnosti	53
V. Mravní odpovědnost	57
VI. Prameny mravnosti lidského skutku	59
1. Předmět	59
2. Okolnosti	61
3. Cíl	63
VII. Nadpřirozený ráz lidského skutku	67
VIII. Tajemství lidského činu	69

IV. SVĚDOMÍ A JEHO VÝCHOVA	71
I. Existence svědomí	73
II. Pojem svědomí	74
III. Výchova správného svědomí	77
1. Svědomí bludné	78
2. Svědomí správné	81
IV. Závaznost svědomí	81
V. Svědomí a křesťanská ctnost opatrnosti	84
V. ZÁKON A JEHO ZÁVAZNOST	89
I. Pojem zákona	91
II. Zákon věčný	94
III. Zákon přirozený	95
IV. Zjevený zákon Boží	98
V. Zákon lidský, církevní a občanský	100
VI. Cestou zákona	102
VI. HŘÍCH	105
I. Možnost hříchu	107
II. Theologický pojem hříchu	111
III. Rozličné druhy hříchů	113
IV. Hřích smrtelný a hřích všední	114
V. Hříchy vnitřní	118
VI. Účinky hříchu	121
VII. Útěk před hříchem	122
VII. POVAHA CTNOSTI A JEJÍ VÝZNAM V MRAVNÍM ŽIVOTĚ	125
I. Pojem a úkol ctnosti	128
1. Ctnost s hlediska psychologického	128
2. Vznik a růst ctnosti	129
3. Vlastnosti ctností	131
4. Třídění ctností	134
II. Ctnosti získané neboli přirozené	135
1. Získané ctnosti rozumové	135
2. Získané ctnosti mravní	136
III. Ctnosti vlité	137
1. Pojem ctnosti vlité a její vztah k ctnosti získané	137
2. Nadpřirozený organismus duše	140
3. Měřítka dokonalosti člověka	142

DÍL II. MRAVOUKA ZVLÁŠTNÍ

I. DAR NADPŘIROZENÉ VÍRY A PÉČE O NI	145
I. Povaha nadpřirozené víry.	147
1. Pojem a potřeba víry	147
2. Předmět víry.	150
3. Vlastnosti víry	152
4. Úkony víry	153
5. Víra vedena dary rozumu a umění	155
II. Hříchy proti víře	156
1. Nevěra	157
2. Rouhání.	159
3. Vyhledávání nebezpečí víry.	160
III. Péče o růst víry	164
II. BOŽSKÁ CTNOST NADĚJE	167
I. Povaha božské naděje	169
II. Vlastnosti naděje	172
III. Naděje doprovázená bázňí Boží	173
IV. Hříchy proti naději	175
V. Naděje v křesťanském životě	178
III. LÁSKA, POUTO KŘESŤANSKÉ DOKONALOSTI	181
I. Povaha a předmět křesťanské lásky	183
II. Láska k Bohu	185
1. Příkaz lásky k Bohu	187
2. Vlastnosti a stupně božské lásky	188
III. Láska k sobě	193
IV. Láska k bližnímu	194
1. Příkaz lásky k bližnímu	195
2. Řád v lásce	199
3. Úkony bliženské lásky	200
V. Hříchy proti lásce	204
VI. Láska — pouto dokonalosti	210
IV. KŘESŤANSKÁ OPATRNOST	213
I. Pojem a úkoly opatrnosti	216
II. Družina ctnosti opatrnosti	219
III. Dar rady napomáhá opatrnosti	221
IV. Hříchy proti opatrnosti	222
1. Neopatrnost a její dcery	223
2. Opatrnost těla a její dcery	224
V. Opatrnost na cestě za mravním ideálem	226

V. SPRAVEDLNOST K LIDEM I K BOHU	229
I. Právo	231
1. Pojem práva	232
2. Předmět práva	233
3. Nositel práva	234
4. Nabývání práva	235
II. Spravedlnost a nespravedlnost	236
III. Spravedlnost obecná	238
1. Pojem a povinnosti spravedlnosti obecné	238
2. Povinnost občanů vzhledem k obecnému blahu	240
IV. Spravedlnost směnná	244
1. Náhrada, vlastní úkon spravedlnosti směnné	244
a) Kdy vzniká povinnost náhrady	245
b) Jakým způsobem učiniti zadost povinnosti náhrady	249
2. Spravedlnost směnná na základě smluv	251
a) Smlouva a její závaznost	251
b) Smlouvy jednostranné a povinnosti z nich plynoucí	253
c) Smlouvy oboustranné	256
V. Spravedlnost podílná	264
1. Spravedlnost podílná v rozdílení obecných statků a břemen	265
2. Spravedlnost podílná v úkonech soudních	266
VI. Hříchy proti spravedlnosti	273
1. Vražda	274
2. Krádež	278
3. Hříchy myšlení a slov	282
VII. Ctnosti přidružené k spravedlnosti	287
1. Povaha a úkony ctnosti nábožnosti	287
a) Zbožnost	291
b) Modlitba	292
c) Svěcení dne Páně	296
d) Slib	302
e) Přísaha	306
f) Přijímání svátostí	309
2. Hříchy proti nábožnosti	314
3. Poměr dětí k rodičům: Úcta, láska, poslušnost	319
4. Pravdivost	321
5. Vděčnost	326
VIII. Člověk spravedlivý	327
VI. KŘESŤANSKÁ STATEČNOST	331
I. Ctnost statečnosti a dar síly	333
II. Statečnost v mučednictví	336
III. Ctnosti přidružené k statečnosti	338

VII. MÍRNOST	345
I. Všeobecná idea mírnosti	347
II. Střídmost a střízlivost	351
1. Zákon postu a zdrženlivosti	353
2. Obžerství a opilství	356
III. Čistota a panenství	359
1. Krása čistoty	859
2. Úskalí čistoty	362
3. Hradby čistoty	367
4. Křesťanské panenství	370
IV. Hříchy proti čistotě	372
1. Povaha hříchů proti čistotě	372
2. Vnější hříchy nečistoty	374
V. Čistota v manželství	377
VI. Ctnosti přidružené k mírnosti	382
1. Vlídlost a tichost	383
2. Pokora	385
3. Snaživost	388
4. Skromnost v zevnějšku	390
REJSTŘÍK VĚCNÝ	395

DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL VOLOMOUCI. SVAZEK 68

P. Dr. R e g i n a l d M. D a c í k O. P.

K A T O L I C K Á M R A V O U K A

p o d l e z á s a d s v. T o m á š e A k v i n s k é h o

VYTISKLA ČESKÁ GRAFICKÁ UNIE A. S. V PRAZE II. 1946

Nihil obstat: P. Aemilianus Soukup O.P., censor. *Imprimatur:* P. Thomas M.

Dittl O. P., Provincialis. Pragae 11. Junii 1944. Reg.fol. 299. — *Imprimatur:*

Dr. Udalricus Karlík, vicarius generalis. Olomucii, die 29. Junii 1944. Nr. 8719