ANTHROPOLOGIE

KATOLICKÁ.

SKROMNÝ PŘÍSPĚVEK KU DOGMATICKÉ THEOLOGII.

SEPSAL

DR. ANTONÍN LENZ,

Č. KONSISTORNÍ RADA, BISKUPSKÝ NOTÁŘ, CENSOR KNIH
A PROFESSOR BOHOSLOVÍ V BUDĚJOVICÍCH.

ČÍSLO XXI. — ZA ROK 1881.

V PRAZE.

PÍSMEM KNIHTISKÁRNY CYRILLO-METHODĚJSKÉ (J. ZEMAN A SPOL.)

1882.

Stvrzuju a schvaluju rukopis: „Anthropologie katolická" od důstojného pana Ant. Lenze.

Jan Valerian,
biskup.

V BUDĚJOVICÍCH, dne 8. února 1879.

Předmluva.

Naše doba prý vyniká, tak se zhusta mluví a píše, svou lidumilností, a signatura její a karakter jest prý lidskosť, humanita; ano jsou, kdo usilují, aby na místě dosavadných forem náboženských, ba na místě víry křesťanské ustavili nové náboženství, jak praví, náboženství lidskosti, humanity nebo-li humanismu. *Přes to, že náš věk takovou láskou překypuje, dím a to na jisto, že neměl a nemá nižádný tvor na celém světě tolik a tak rozhodných nepřátel, jako měl a má člověk i nyní.*

1. O starém, antickém věku nechci se šířiti a nechci říci, kterak jsou rozuměli civilisovaní Řekové a Latiníci a jejich filosofové lásce ku bližnímu, jaký pojem měli o občanské svobodě a politické, a co jsou drželi o právu mezinárodním, neboť v těchto všech věcech jeví se způsob humanity, kteráž ovládala starobylé národy: *spíše se chci zmíniti o těch, kdož ve věku XVI. učinili vzpouru naproti pravdě katolické*, abychom seznali, jakého druhu přátelé to byli, kteří člověctvu evangelickou svobodu slibovali. Tito přátelé lidstva odňali člověku, co na nich bylo, obraz Boží, učíce, že jej člověk v Adamovi ztratil, a daemonickou chutí jakousi hnáni jsouce tvrdili, že na místo obrazu Božího v člověku nastoupil obraz ďáblův, a aby obraz ten každému chápavě naznačili, odňali člověku svobodnosť vůle (liberum arbitrium), t. j. vlohu a schopnosť, poznávati pravdy náboženské, a vůli, pro dobro se rozhodnouti a je konati. Snížili tedy reformatorové, domnělí přátelé člověka, důstojnosť lidskou neskonale a nevypravitelně hluboko, ba oni odsoudili člověka hroznějším způsobem, než byli odsouzeni padlí andělové. Andělové padlí ztratili sice neskonale mnoho, svůj život nadpřirozený, nebo, jak theologové dějí, své „esse supernaturale“, svatosť a spravedlnosť, nadpřirozenou krásu svou, pro kterou byli Bohu na způsob zvláštní podobni, své účastenství v přirozenosti Božské a v rodině Boží, ztratili nadpřirozený obraz Boží; ale přirozeného obrazu Božího, kterýž jest vryt z vůle Tvůrce samého

v duchovou podstatu jejich, neztratili a nemohli ztratiti. Tou měrou snížili reformatorové lidskou přirozenosť hluboko pod ďábla samého, a učinili z lidí již na světě a za živa zatracence, ano více nežli zatracence, aniť jim odjali obraz Boží a vůli jejich učinili vůli daemonů v tom podobnou, že přiřkli člověku volnosť v konání zla, ale odjali jemu svobodnosť ku konání mravného dobra.

2. Reformatorové věku XVI. svleknuvše člověka z královské důstojnosti jeho, vedle níž má člověk sebe sama ve své moci, moha panovati nad sebou a o své újmě a o svém rozhodu svobodně konati dobré anebo zlé, neodvážili se až ku tvrzení, že vůle lidská všude a ve všem nezbytnosti podléhá. Ovšem že se ve spisech jejich přečasto potkáváme s bludem, že svrchovaná vláda Boží a svobodná vůle nemohou vedle sebe obstáti, jakž Luther, Melanchthon, Kalvin, Beza a Zwingli nejednou stanovili, a však jinde zase přikládají člověku volnosť v konání skutků občanských, jak praví „libertatem in civilibus“, nikoliv však „in moralibus“. Podle reformatorů podržela vůle lidská jakýsi stín volnosti, ale jen stín, jako že má na vůli, dům stavěti anebo nestavěti, státi neb seděti, ač nikoli pro dobro anebo pro zlo se rozhodnouti. *Čeho se však neodvážili reformatorové věku XVI., toho se odvážili a odvažují soustavy materialistické a pantheistické, tvrdíce drzosti neslýchanou, že člověk nemá ani stínu svobodnosti do sebe*, alebrž že všecko, co se děje, a co člověk volí a koná, i to, což se nám zdá býti svobodné, jest důsledkem souvislosti příčinné a nezbytné, a tak nutné. A co při této od věků neslýchané drzosti nejvíce dojímá, jest, že se nauka pantheismu a materialismu přednáší jako důsledek neuprositelné a neomylné vědy, a že se dopouští, aby touto lhavou, rozumu lidskému na dobro odpornou naukou důstojnosť lidská hrozně a nevypravitelně se snižovala, by se tak krok za krokem připravovala na místo lidské vzdělanosti a civilisace doba otrokářské společnosti, a na místo lidského života pospolitého doba neblahá, doba zvířeckosti.

Věda podle vzoru pantheismu a materialismu zajisté hlásá, že se přirozenosť lidská podstatně neliší od zvířecké bytosti, ba ani ne od byliny a na konec od neživé hmoty, a podle toho nejenom že důstojnosť lidskou na roveň klade se zvířetem, alebrž i původu jiného mu nepřičítá, nežli jaký prý má bylina a zvíře. Bylina a zvířecké formy se prý vyvinuly za působením fysikalních a chemických sil plozením bezmatečným, a tak i člověk prý se vyvinul ze hmoty znenáhla kráčeje od stupně nedokonalého ku dokonalejšímu, až najednou byla tu forma zvířecká, jejížto držite-

lové nyní „lidé“ se nazývají. A toto všecko prý jest nezvratnou, neomylnou, nad veškeru pochybnosť dokázanou pravdou, jak nám věda podle pravídka pantheismu a materialismu přistřižená ohlašuje; cestou ku důkazu o nepochopitelných těchto přeměnách, a to na základě čirého atheismu jest prý theorie Darwinova.

I náš poctivý jazyk český jest vědeckými bajemi téhož zrna zneuctěn, neboť nejeden z českých nosičů vědy takové, lidí to vskutku málo myslících, za to však mnoho opisujících nohsledů materialistů a darwinistů německých, se neostýchal napsati, že učení o stvoření světa jest bludné.

Nebohý člověk jest tedy podle rozumu takovýchto nosičů vědy pouze vyvinulé zvíře, člověcké toto zvíře nemá vůle svobodné, ba ani ne duše, nesmrtelnosť duše lidské ve smyslu katolické víry jest prý pouhá bajka od kněží na lidstvo nastražená, původ tohoto člověckého zvířete nemá se prý z tvůrčího slova Božího odvozovati, alebrž původ a kolébka jeho jest prý hmota neboli čarodějný rendlík fysikálných a chemických sil.

Vůči takovým ve jménu vědy a neuprositelné pravdy ohlašovaným soustavám, vůči takovému ve jménu lidskosti neboli humanity provozovanému řádění naproti důstojnosti člověcké, naproti lidské společnosti, a zvláště naproti katolické pravdě; jest zajisté na výsosť potřebno, dokázati, že *anthropologie katolická a učení její o původu člověka prvého, člověčenstva z jednoho páru lidského, o přirozenosti lidské, o pouhé (prosté) a duchové povaze duše člověka, o její nesmrtelnosti se předobře snáší s vědou*, kdežto naopak nauka anthropologii křesťanské protivná té pravé a skutečné vědě jest odporná, naprosto křivá, nepravdivá, ano nesmyslná, absurdná, odporující historii i tradicím národů. Jest potřeba ukázati, že anthropologie katolická jest netoliko pravdivá, nýbrž že se jí v ochranu béře důstojnosť člověcká, blaho rodinné a blaho veškeré společnosti lidské; zkrátka, že anthropologie katolická podává pravé základy lidskosti, kdežto učení jí protivné, ač sobě za našich dnů přikládá zvučné jméno humanismu, v skutku jest člověku nepřátelské, lidské společnosti na výsosť škodlivé.

3. Člověk jest mikrokosmos in makrokosmo, neboť se v něm jako dva světové scházejí, fysický a duchový, ale ač dvé podstat a dvé životů v něm jest, přece jeden jediný životný princip, a tím jest duše nesmrtelná. Tuto nauku zastává anthropologie katolická naproti anthropologii Güntherově; a však hájíc jednoty principu životného v člověku, jest daleka té jednoty principu, jakou drží

materialismus neb i pantheismus. Podle pantheismu i materialismu, (pokud tento připouští byt duše), liší se duše od těla pouze stupněm, podle katolické anthropologie však jakostně.

Učení o jednotném principu životném v člověku, jakož i že princip ten jest rozumová, od těla jakostí svou se lišící duše jest dosahu velikého, neboť jest těsně spojeno s katolickými články víry o příčetnosti a o záslužnosti lidských činů vnějších, jakož i s důležitými dogmaty christologickými. Za tou příčinou jest nezbytno, aby učení o přirozenosti lidské, o dvou konstitutivních částkách jejích, jakož i o podstatném rozdílu duše od bytosti hmotné, byť i na nejvyšším stupni životném jsoucí, se dovodilo a dokázalo, a tím způsobem se osvědčilo, že anthropologie katolická, ač drží učení o jednotném principu životném v člověku, přece na pravdě jest, když stanoví, že princip života tělesného v nás jest duše rozumová, od těla jakostně rozdílna.

4. Jako jest anthropologie katolická v tom důležita a hajitelka důstojnosti člověcké, když původ člověctva z tvůrčí moci Boží odvozuje, a duši lidskou nesmrtelnou, pouhou, duchovou, a ode hmoty různou býti soudí: jest neméně závažná učením svým o jednotě fysické člověčenstva naproti těm, kdož tuto jednotu upírají, že člověctvo nepochází z jednoho páru lidského; neboť jestliže by na pravdě bylo, že člověctvo nemá jednotného původu, byl by velikolepý zákon křesťanské civilisace: „*Miluj bližního, jako sebe samého*“ bez pevného základu, ano neměl by opory nižádné. A když by toto velikolepé heslo osvěty křesťanské vzalo za své, byla by v základech svých otřesena všecka společnosť lidská, bylo by otřeseno právo veškero, mezinárodní i občanské, svoboda národů i jednotlivých občanů. Tou měrou jest anthropologie katolická jako vtělenou protestací naproti otrokářům novomodním, kteří svleknuvše člověka z důstojnosti jeho lidské, a odebravše jemu nesmrtelnosť, ano i Boha samého, co na nich bylo, o existenci oloupivše, utvořili sobě pojem o právu, podle něhož se mohou říditi bestie, ne však lidé rozumem a svobodností obdaření; prohlásivše moc a násilu za pramen práva a právních poměrů, uvalili jho otrocké netoliko na občany, ale i na slabší národy. A však netoliko právo veškero, a svoboda by vzala za své, nýbrž i naděje, že se vyřídí tak zvaná otázka socialní, kteráž povstala touž dobou, když se v život počalo zaváděti učení protivné anthropologii křesťanské.

O článcích těchto pojednal jsem v prvém dílu anthropologie, snaže se, abych je tak odůvodnil a dokázal, aby nebylo, pokud

možná, nižádné pochyby, že články tyto jsou nade všecko jisty. Odtud jsou některé z nich do podrobna provedené, a tou měrou obšírné, a však zdálo se mi potřebno tak učiniti, aby pravda křesťanské anthropologie oproti neoprávněným nájezdům byla obhájena.

5. Články víry o původu člověka, o jednotě fysické jeho přirozenosti, a pouhé a duchové povaze jeho duše, o její nesmrtelnosti, jakož i o jednotě člověctva, jsou články rozumové; z rozumu a z historie člověctva vystižitelné. Jestliže jest anthropologie křesťanská již v oboru těchto článků předmětem útržek se strany tak zvané vědy, neboli se strany těch, kdož ku novomodnímu humanismu jako ku zřídlu pravdy pohlížejí: tož se množí odpory, když se jedná o stavu nadpřirozeném a praeternaturalném, v němž se člověk prvý prvotně nalézal. Zde vlastně jest bod, kdež civilisace křesťanská má východiště své, odkudž čerpá katolík své názory o původu osvěty, kterouž již na počátku člověčenstva shledáváme, a kteréž jsou od názorů novomodních humanistů podstatně rozdílny. Kdo jest neznalý článků víry sem hledících, nijakž není s to, aby posoudil, kteraká mezera jest mezi anthropologií katolickou a mezi anthropologií, jakou nám podávají Büchnerové, Feuerbachové, Haeckelové, Vogtové, Darwinisté. Jest věru mezera tato a rozsedlina tak neskonalá, jaká jest mezi pravdou a lží, mezi nebem a peklem. Věda katolická a anthropologie křesťanská nikdy nesvolí, aby ve jménu vědy se smělo páchati vědecké zákeřnictví na člověku, a na místo pravdy historické, aby se vypravovaly Darwinovy bajky, kteréž jsou horší a lhavější, možno-li, nežli mythologické bajky Ovidovy, a aby se smělo v rouše vědy vyprávěti, že vězel člověk prvotně ve zvířecí kůži, a prvotná osvěta jeho že byla bestialita, po níž následoval barbarismus, až prý se dodělal člověk začátků vzdělanosti. Kteraká nedostačnosť v takovéto vědě vězí, jaká absurdnosť a jaký nesmysl, ačkoliv se za našich dnů hlásá na mnohých školách vysokých od učitelů na útraty katolických občanů vydržovaných, ukazuje anthropologie křesťanská.

Jednaje o stavu prvotném člověka nespokojil jsem se pouze s články víry vyslovenými a s učením sv. Církve všeobecným, nýbrž připojil jsem i učení našich velikých bohoslovců. Soudil jsem, jak se domnívám, podle pravdy, že jsou nauky ty úzce spojeny s vyslovenými články víry, a že uvádějí do hloubi katolických pravd. Nad to mám plné přesvědčení, že má vzdělaný katolík, a nad to katolický theolog věděti, kteraká věda se od universit

evropských o stavu prvotném hlásala za dob knížete scholastických theologů a filosofů, sv. Tomáše Aquinského, za dob doktora subtilného Jana Duns-Scota, za dob serafského učitele sv. Jana Bonaventury, jakož i za doby, ana po sněmu Tridentském následovala. Má o tom míti vzdělaný katolík, a zvláště katolický kněz plnou vědomosť, aby uměl posouditi, jací to byli duchové, a jak velikolepá a hluboká jejich věda byla, kteráž důstojnosť lidskou právě anthropologií svou chránila, a jací to pídimužíci jsou, kteří k vůli tomu, aby svou učenosť v závratnou výši vynesli, člověcký původ do kruhu zvěře odkazují, do bláta vrhají a důstojnosť jeho do bezedné propasti bestiality zahánějí.

V prvních desítiletích věku XIX. toužili jsou mnozí katoličtí mužové, aby učinili náboženství katolické, a zejména učení o prastavu člověka rationalistickým kruhům přístupnějším, a za tou příčinou chtěli míti, aby pouze vyslovené články víry byly články, jimž věřiti dlužno jest, a ty také a jenom ty, aby byly podmínkami, za kterými by volno bylo s církví katolickou se usmířiti. Mužové ti chtěli se zároveň vyhnouti útržkám, jak se domnívám, zbytečným, kteréž by se přivolaly, kdyžby i jiné články víry ku pokladu katolického učení se kladly nezbytnými, a zejmena, když by se tak dělo s učením scholastiků. Že snaha tato byla o sobě chvalitebná, snadno lze připustiti, ale ona nespoléhala na pravdě, a proto nemohla míti výsledků žádoucích. Blížilit se mužové tito mimoděk ku rationalistům, a tou měrou i k nynějším soustavám pantheismu a materialismu v tom: že člověk prvý byl prostně „ve stavu dětském“. Takový názor o člověckém prastavu jest odporem nejenom anthropologii velikých scholastiků a učení katolické Církve, nýbrž i historii a tradicím všech národů, a proto bylo nezbytno, aby i o těchto náhledech na polo rationalistických šířeji bylo v anthropologii katolické pojednáno.

6. V anthropologii katolické jest nad jiné důležité učení o hříchu prvotném, i pokud jest osobný Adamův hřích, i pokud jest dědičný. Na dvou zajisté osobách spoléhá křesťanství, na Adamovi, jímž jsme byli hříchu zaprodáni, a na Adamovi II., Kristu Pánu, jímžto jsme od hříchů vykoupeni (S. Augustinus. libr. de peccato orig. c. 2.). Za tou příčinou jsou útoky těch, kdož touží, aby civilisace křesťanská, vychování a vyučování křesťanské v zříceninu se obrátily, zvláště proti těmto článkům víry stežejným namířeny. V odporu naproti těmto článkům zařizuje se za našich dnů veškeré školské vychování zvláště v zemích, kdež zednářstvo a ponížení sluhové jeho liberálové veslo vlády uchvátili. Učení

o dědičném hříchu jest stálým protestem proti vyučování nyní na školách oblíbenému, a ovoce tohoto vychování stane se za nedlouho Evropé osudným.

Vykládaje toto předůležité učení, i pokud směřuje ku hříchu Adamovu, pokud jest Adamův osobný hřích, i pokud jest náš hřích, řídil jsem se zvláště podle vzoru starobylých bohoslovců našich, a hleděl jsem sobě, ohledem na prvý moment „psychologického vývoje“, jakým dospěla Eva, a dospěl Adam ku přestoupení zákona daného.

O hříchu Adamovu, pokud jest dědičný, podávám důkazy do obšírna, zvláště však vykládám obšírně výsadu Panny, nejsvětější, Rodičky Boží, jížto byla ona ochráněna před hříchem dědičným.

7. Odevzdávaje skromný tento spis českému čtenářstvu a českému kněžstvu, přede vším milým žákům svým, nemám na sebe ohledu nižádného. Nežádám nižádné z něho cti a slávy před světem, ale toho si žádám, aby milé svaté víře byl ku prospěchu. Bude-li spis ten přijat od obecenstva příznivě, budou brzy po sobě tyto spisy následovati: Eschatologie, Christologie, Soterologie, Charitologie, kosmologie a angelologie.

Vydávám spis svůj jazykem českým, aby byl přístupen i těm, kdož sice jsou jazyka latinského znalí, ale přece ne v té míře, aby dovedli těžším předmětům theologickým ihned porozuměti, a aby i laikové, jimž nechybí na vzdělanosti, a zároveň na pravdě záleží, seznali velikolepou, historií člověčenstva, tradicemi národů, filosofií a zejména psychologií osvědčenou anthropologii katolickou oproti bídácké, lhavé a člověctvo až do hnizu a hnoje snižující anthropologii, jak nám ji předkládají heroové novomodní vědy přistřižené podle nůžek materialismu a pantheismu.

8. Není mi třeba dokládati, že jsem nesestavoval anthropologie, jak mi právě napadlo, neboť taková anthropologie by nebyla hodná názvu: „anthropologie katolická“; alebrž psal jsem jednotlivé články sem hledící, jak jsem je shledal v písmě svatém, v tradici, ve výrocích otců svatých, v dekretech neomylné Církve Boží a ve velikých bohoslovcích našich, a ty také věrně uvádím, kdekoliv jsem použil jich. Forma důkazův náleží z veliké části mně, podstata jejich zhusta theologům, z nichžto jsem čerpal.

9. Nikdy jsem v dogmatických věcech na svůj úsudek nespoléhal, alebrž jsem jej podroboval těm, o nichžto jsem měl přesvědčení, že jsou znalejší předmětů k víře směřujících, nežli jsem

já, a vezdy jsem sobě žádal, ničeho netvrditi, což by nebylo v plné shodě s učením Církve Boží. Odevzdávám tudíž i tuto práci neomylné autoritě katolické Církve, a podrobuji jejímu soudu všecky články a věty tam obsažené, a kdybych byl něco tvrdil víře svaté odporného, odvolávám již z předu vše, a prosím pro ten případ, aby mne nikdo v bludu nenásledoval. Posléze obětuji spis svůj v nejhlubší pokoře svaté rodině, sv. Josefu, Rodičce nejsvětější a Bohu-člověku děťátku Ježíši Kristu. Kéž jej přijali, a při poslední hodině mé ku pomoci mně byli. — —

Ale k předsloví tomuto budiž mi ještě dovoleno připojiti — slovíčko.

Slavný „**Výbor Dědictví sv. Prokopa**“ prostředky svými propůjčiv se ochotně k vydání objemného díla mého, zavázal mne tudíž k díkům velikým, jež mu také s nelíčenou upřímností veřejně činím a osvědčuji.

Za příčinou vzdálenosti mé od Prahy nebylo mi lze osobně dohlížeti k tisku a rukopis přispůsobovati k náležitému užití v tiskárně. V práci tu nemálo obtížnou s vědomím a z vůle výše řečeného Výboru, uvázav se veledůst. p. Dr. **Fr. Krásl**, docent dogmatiky na vysokých školách Pražských, s pílí nevšední zároveň opatřil dílo mé důkladným rejstříkem, kterým po mém rozumu kniha v praktickém ohledu valně získala. Za jednu i druhou tuto přátelskou službu laskavému panu kollegovi svému děkuji dle zásluhy.

V Budějovicích dne 12. ledna 1882.

Dr. Antonín Lenz.

Obsah.

Díl I.

Člověk v řádu přirozeném.

Hlava první.

O původu člověka a o fysické jednotě člověčenstva.

a) Původ člověka.

Stránka

§. 1. První lidé byli od Boha stvořeni, muž a žena, podle těla i podle duše 1
§. 2. Učení katolické o původu člověka, a soustavy jemu protivné před soudnou stolicí rozumu lidského 6
§. 3. Učení o stvoření člověka a tradice národů 12

b) Fysická jednota člověčenstva.

§. 4. Učení písma Božího o fysické jednotě člověčenstva . . . 13
§. 5. Fysická jednota pokolení lidského a její souvislosť s vírou křesťanskou i s vědou theologickou 16
§. 6. Fysická jednota pokolení lidského a věda vůbec . . . 18
§. 7. Jazykozpyt a fysická jednota pokolení lidského 19
§. 8. Fysická jednota člověčenstva, a anatomie i fysiologie . . 27
§. 9. Věda nemůže dokázati nemožnosť vzniku rozdílných plemen lidských z jednoho a téhož druhu 34
§. 10. Věda podává důkaz pravděpodobnosti o vzniku všech plemen lidských z jedněch prarodičů 37
§. 11. Tradice národů o fysické jednotě pokolení lidského . . . 39
§. 12. Jednota fysická člověčenstva a historie 47

c) Stáří člověčenstva na zemi.

§. 13. Výpočty theologů 50
§. 14. Stáří národů a jejich letopočty 52
§. 15. Stáří člověčenstva a astronomie 55
§. 16. Stáří člověčenstva a geologie 57

Hlava druhá.

O fysické jednotě přirozenosti lidské.

Stránka

§. 17. Bludy o lidské přirozenosti 62
§. 18. Učení katolické o přirozenosti lidské, která se skládá z těla a z duše 66
§. 19. Učení katolické o přirozenosti lidské, která se skládá pouze z duše rozumové a z těla, tak že duše rozumová jest oživující formou těla a sice bezprostředně podstatou svou . . 69
§. 20. Dichotomie církevní a písmo svaté 69
§. 21. Dichotomie církevní a sv. Otcové 79
§. 22. Dichotomie církevní a výroky sněmův 96
§. 23. Sněmové Cařihradský IV., Viennský a Lateranský V. o lidské přirozenosti vůbec 100
§. 24. Dichotomie církevní a články víry s ní spojené 113
§. 25. Dichotomie církevní a fysiologie i psychologie 117
§. 26. Souhrn katolického učení o fysické jednotě přirozenosti lidské 125

Hlava třetí.

O jakosti neboli povaze lidské duše.

§. 27. Rozvrh učení o povaze lidské duše 127

a) Duše lidská jest bytosť nehmotná a pouhá.

§. 28. Důvody o nehmotnosti a pouhosti duše lidské z písem Božích, ze spisů ss. Otců a theologů scholastických 127
§. 29. Důvody, nehmotnosti a pouhosti duše lidské svědčící, z rozumu čerpané 132

b) Duše lidská jest bytosť duchová.

§. 30. Důvody z písma sv. a tradice Božské 137
§. 31. Že duše lidská jest duchová, tomu nasvědčují četní důkazové rozumoví 137
§. 32. Rozdíl duše lidské a psychy zvířecí není pouze stupňový, ale jakostný 140

c) Duše lidská jest nesmrtelná.

§. 33. Pojem o nesmrtelnosti duše lidské. Náhledy odpůrců a učení katolické 150
§. 34. Písmo sv. St. i N. Zákona, jakož i tradice dává ujištění o nesmrtelnosti lidské duše 152
§. 35. Nesmrtelnosť duše lidské plyne z celé soustavy kat. náboženství 157
§. 36. Tradice národů svědectví vydávají nesmrtelnosti duše lidské 159
§. 37. Nesmrtelnosť duše lidské lze i z rozumu dokázati 165
§. 38. Duše zvířecí, kdyby i byla nehmotná, není nesmrtelná . . 173

Hlava čtvrtá.

O mohutnostech (potentiis) duše lidské.

Stránka

§. 39. Mohutnosti duše lidské liší se jak od její podstaty, tak vespolně i mezi sebou 177
§. 40. Rozum trpný (intellectus possibilis) a rozum působivý . . 180
§. 41. Svobodná vůle duše lidské a bludy směřující proti svobodnosti vůle lidské 182
§. 42. Učení katolické o svobodnosti vůle lidské, kterou dokazuje písmo sv. i tradice 184
§. 43. Rozum vydává svědectví o svobodnosti vůle lidské . . . 186
§. 44. O svobodné vůli dává svědectví i souzvuk učení toho s dogmaty křesťanskými 191
§. 45. Námitky proti svobodné vůli činěné 193

Hlava pátá.

O původu lidských duší.

§. 46. Rozvrh učení o původu duší lidských 196
§. 47. Emanatismus pantheistický 197
§. 48. Praeexistentianismus 198
§. 49. Učení o praeexistenci duší lidských jest bludné 201
§. 50. Traducianismus a Generatianismus 207
§. 51. Důvody proti Traducianismu a Generatianismu 214
§. 52. Důvody pro Generatianismus a námitky proti Creatianismu . 217
§. 53. Generatianismus Ulriciův nezakládá se na pravdě 223
§. 54. Generatianismus Frohschammrův o převodu duší nemá pravdivého základu 223
§. 55. Creatianismus 227
§. 56. Že Creatianismus jest nauka pravdivá, lze i rozumovými důvody dokázati 231

Hlava šestá.

Souhrn katolického učení o lidské přirozenosti. Výbornosť člověka v řádu přirozeném.

§. 57. Učení katolické o člověcké přirozenosti 234

Díl II.

Člověk prvý v řádu nadpřirozeném neboli: Prastav člověka.

Hlava první.

O pojmu a jestnosti řádu nadpřirozeného.

Stránka

§. 58. Pojem nadpřirozeného, přirozeného a mimopřirozeného . . 241
§. 59. Jestnosť řádu nadpřirozeného 243

Hlava druhá.

Cíl člověka nadpřirozený.

§. 60. Cíl člověka jest blaženosť, která nemůže býti v dobru stvořeném 251
§. 61. Cíl člověka, který záleží v neskončené blaženosti, může jen v Bohu býti 255

Hlava třetí.

Učení katolické o prastavu člověka vůbec a poměr jeho ku náhledům odchylným.

§. 62. Učení katolické o prastavu člověka vůbec 261
§. 63. Odpůrci učení katolického o prastavu člověka směru Pelagiano-rationalistického 262
§. 64. Odpůrci učení katolického o prastavu člověka směru hypersupranaturalistického 268

Hlava čtvrtá.

Učení katolické o prastavu člověka zvlášť.

§. 65. Rozvrh učení o prastavu člověka zvlášť 273

A) Stav člověka nadpřirozený.

§. 66. První lidé Adam a Eva byli do stavu svatosti a spravedlnosti postaveni 274
§. 67. První lidé byli ve svatosti a spravedlnosti stvořeni . . . 280
§. 68. Vědomosť prvých lidí nadpřirozená 286
§. 69. Kromě svatosti a spravedlnosti měli Adam a Eva ku pomoci i účinlivou milosť 290
§. 70. Závěrek učení o darech nadpřirozených Adamovi propůjčených. Způsob, jakým byla člověku prvému přidělena posvěcující milosť 292

B) Dary prvních lidí praeternaturalné čili mimopřirozené.

a) Dar praeternaturalný prvním lidem udělený vzhledem k rozumu.

Stránka

§. 71. Vědoucnosť Adamova praeternaturalná 294
§. 72. Náhled Heglův, Schoppenhauerův, Renanův, Humboldtův a Hartmannův o vědoucnosti prvních lidí a o původu lidské řeči jest bludný 300
§. 73. Náhled Hirscherův o dětinném prabytu člověka nesrovnává se s naukou katolickou 303
§. 74. O povaze vědoucnosti prvním rodičům v ráji přidělené . . 305

b) Dary praeternaturalné čili mimopřirozené prvním lidem udělené vzhledem k vůli.

§. 75. Mravné ctnosti per accidens prvým lidem vlité 309
§. 76. V člověku prvém byla z vůle Boží harmonie neboli soulad mezi silami vyššími 311

c) Praeternaturalný čili mimopřirozený dar nesmrtelnosti těla.

§. 77. Tělo prvých lidí v ráji bylo nesmrtelné 315
§. 78. Impassibilita Adamova 318
§. 79. Tělo Adama a Evy, jsouc ku nesmrtelnosti povoláno, mělo stromem života při prvotné dokonalosti býti zachováno . . 322

d) Panství člověka nad přírodou.

§. 80. První člověk měl propůjčenou sobě Bohem vládu nad přírodou. Povaha vlády této 324

e) Darům mimopřirozeným přiměřené místo.

§. 81. Ráj 331

f) Přehled učení církevního o přešťastném stavu prvého člověka, kterému i tradice nasvědčují.

§. 82. Souhrn darů nadpřirozených a mimopřirozených Adamovi přidělených. Blaženosť prvních lidí 339

g) Některé články ku stavu Adamovu neporušenému směřující.

§. 83. Potomkové neporušeného Adama by byli měli vzhledem k tělu účasť v integritě Adamově, vzhledem k duši by byli rozeni, ano počati ve svatosti 341
§. 84. Potomkové Adamovi by byli měli suo modo účastenství v původné svatosti a spravedlnosti, mohli však i při tomto daru hřešiti 343
§. 85. Následky hříchu spáchaného od potomků bezhříšného Adama 347

Stránka

§. 86. Udílení milosti potomkům Adama neporušeného 351
§. 87. Ve stavu neporušeném by nebylo smrti, leč by snad někdo byl smrtelně hřešil 354

C) Darové naznačení, jimiž oplýval člověk prvý, nebyli neporušenému jeho stavu povinni.

§. 88. Učení o rozličných stavech přirozenosti lidské 355

I. Stav integrity nebyl přirozenosti lidské povinný.

§. 89. Integrita, pokud zahrnuje ctnosti per accidens vlité a soulad vniterný, není darem přirozeným ale nadpřirozeným . . . 358
§. 90. Integrita, pokud zahrnuje vědoucnosť vlitou, jest darem přirozenosti lidské nepovinným 359
§. 91. Integrita, pokud zavírá do sebe nesmrtelnosť těla, impassibilitu a vládu nad přírodou, byla dar praeternaturalný . . 360

II. Dar svatosti nadpřirozené byl údělem Páně z pouhé milosti uštědřeným.

§. 92. Dar nadpřirozené dobroty byl accidentalný 362
§. 93. Stavy „integrity a svatosti“ jsou od sebe rozdílny a rozlučitelny 365

III. Stav přirozenosti pouhé jest možný.

§. 94. Stav přirozenosti pouhé byl možný netoliko „potentia absoluta Dei, ale i potentia ordinata. Důmněnky theologů . . 368
§. 95. Člověk jest k obrazu a podobenství Božímu učiněn . . . 383
§. 96. Podstata obrazu Božího v člověku 386

Díl III.

Člověk prvý a přirozenosť lidská ve stavu kleslém.

§. 97. Úvod 393

Hlava první.

O hříchu prvotném, pokud jest Adamův hřích osobný.

Přikázaní prvému člověku dané. Příčiny přikázaní toho. Přestoupení zákona. Daemon.

§. 98. Přikázaní a příčiny jeho 394
§. 99. Přestoupení přikázaní v ráji daného. Bytosť, jež prvé lidi svedla, byl daemon 397

Momenty ku článku víry o hříchu Adamově, pokud jest osobný, hledící.

§. 100. Zákon Páně nesměřoval ku zákazu skutků manželských, aniž mělo pokušení v prvých lidech vzniku ab intra . . 402

Stránka

§. 101. Důmněnky o povaze svůdného hada 403
§. 102. Psychologický postup hříchu v Evě a druh hříchu jejího 406
§. 103. Psychologický postup hříchu v Adamovi a druh hříchu jeho 411
§. 104. Čí hřích byl těžší, Adamův aneb Evin? 415

Prvotný hřích, pokud jest osobný, byl „pensatis omnibus“ nejtěžší hřích lidský.

§. 105. Důvody, za kterými byl hřích prvých rodičů největší všech hříchů, které kdy na zemi spáchány byly 417

Tresty, jimiž stíženi byli první rodiče za hřích spáchaný.

§. 106. Tresty, které Bůh sám Adamovi a Evě ohlašoval . . . 421
§. 107. Ostatní tresty a následky prvotného hříchu, jakýchž na sobě doznali Adam a Eva 425
§. 108. Důmněnky o tom, jak dlouho byli první rodiče v ráji . 429

Trest ohlášený hadovi svůdci a zaslíbení Spasitele.

§. 109. Strestání hada svůdce. Protoevangelium. Tradice národů o příštím Vykupiteli 431

První lidé Adam a Eva jsou spaseni učiněni.

§. 110. První lidé byli od Boha na milosť přijati, obdrželi dar setrvání a oba jsou dle učení kat. církve svatí. Hrob Adamův 433

Hlava druhá.

Hřích Adamův, pokud jest hřích lidské přirozenosti, neboli dědičný.

§. 111. Úvod. Převeliká důležitosť učení o hříchu dědičném . . 438
§. 112. Odpůrcové dědičného hříchu 439

A) Existence dědičného hříchu.

§. 113. Existenci dědičného hříchu lze dokázati z Písma Božího N. i St. Zákona 443
§. 114. Tradice Božská o existenci dědičného hříchu 454
§. 115. Těsné spojení hříchu dědičného s karakterem náboženství křesťanského vůbec 462
§. 116. Hřích dědičný a důkaz o něm rozumový 463
§. 117. Námitky proti hříchu dědičnému 471

B) Universálnosť dědičného hříchu.

§. 118. I. Dítky pokřtěných rodičů mají hřích dědičný na sobě 475
§. 119. II. Kristus Pán člověk jest absolutně vyjmut z hříchu dědičného 478

Stránka

III. Panna Maria, Matka Boží, jest zvláštní výsadou a milostí Boží pro zásluhy Spasitele Krista Pána před hříchem dědičným ochráněna 481
§. 120. Důkaz z písma svatého o neposkvrněném početí 481
§. 121. Neposkvrněné početí Panny Marie a tradice křesťanská . 486
Výroky otců věku starého o neposkvrněném početí Panny Marie 491
§. 122. Otcové ss. o protoevangeliu, o slovech archandělových a Alžbětiných 491
§. 123. Otcové ss., kteří taková jména záporná dávají Matce Páně, kteráž se nijakž nesrovnávají s učením: že by byla dědičnému hříchu podrobena 493
§. 124. Otcové ss. jmenují sv. Pannu zcela neporušenou a bezhříšnou 499
§. 125. Otcové ss. nazývají Pannu Marii svatou, posvěcenou, velebnou, sličnou, milostí plnou a blahoslavenou 501
§. 126. Svatí Otcové nazývají Marii nejsvětější, nejposvěcenější, nejčistotnější, nejnevinnější, nejsličnější, milostí nejplnější a nejblahoslavenější 506
§. 127. Vyvýšenosť Rodičky Boží 509
Theologové scholastičtí o neposkvrněném početí blahoslavené Panny Marie 514
§. 128. Sv. Bernard, sv. Tomáš Aquinský a sv. Bonaventura . . 514
§. 129. Theologové řádu dominikánského o neposkvrněném početí Panny Marie 520
§. 130. Ostatní theologové, řádové a university o neposkvrněném početí Panny Marie 522
Důkazy pro neposkvrněné početí Panny Marie v liturgiích obsažené, ve svátku jejímu početí zasvěceném a ve výrocích církve učící 524
§. 131. Důkazy pro neposkvrněné početí plynoucí z liturgií . . . 524
§. 132. Důkaz, plynoucí ze svátku neposkvrněného početí Panny Marie 526
§. 133. Církev ruská o neposkvrněném početí Panny Marie . . . 528
§. 134. Výroky církve učící o neposkvr. početí Panny Marie . . 532
Důvody theologické neboli rozumové z článků víry o Panence Marii vážené. Námitky některé naproti učení tomuto 536
§. 135. Důvody theologické z článků víry o Panně Marii vážené 536
§. 136. Námitky proti učení o neposkvrněném početí Panny Marie 538

Stránka

§. 137. Jisto jest, že v Matce Boží nebylo hnutí žádostivostné a velmi pravděpodobno, že nebylo v ní nikdy habitualné žádostivosti 542

C) Definice neboli podstata dědičného hříchu. Výměry akatolíků o hříchu prvotném.

§. 138. Výměr Matiáše Illyrského 545
§. 139. Výměr pravověrných Lutheránů a Helvetů 550

Bludné výměry některých theologů katolických o povaze dědičného hříchu.

§. 140. Důmněnka mistra hlubokých smyslů Petra Lombarda . . 557
§. 141. Důmněnka Vojtěcha Pighia a Ambrože Catharina . . . 559
§. 142. Důmněnka Hermesova 560

Vyměr dědičného hříchu s katolickou věrou souhlasný.

§. 143. Hřích dědičný jest habitualné se odvrácení od Boha, cíle našeho nadpřirozeného, z Adama na nás přešlé 563
§. 144. Příčiny, pro které veškeré lidstvo hříchem Adamovým se provinilo 569

D) O převodu dědičného hříchu.

§. 145. Theorie: Leibnitzova, Kleeova, Interpretivistů, Tertullianova a Generatianů, Augustinova, Lutheránů a Helvetů . . . 576
§. 146. Theorie o převodu dědičného hříchu s učením katolickým souzvučná 581

E) O trestech a následcích dědičného hříchu.

§. 147. Učení katolické 589
§. 148. Učení reformatorů o ztrátě obrazu Božího v Adamovi jest bludné 593

Ukazovatel 601

Díl I.

Člověk v řádu přirozeném.

Díl. I.

Hlava první.

O původu člověka a o fysické jednotě člověčenstva.

§. 1.

První lidé byli od Boha stvořeni, muž a žena, podle těla i podle duše.

Literatura. Perrone Praelectiones dogmaticae. Vol. V. Joannes Schwetz Theologia dogmatica specialis. II.

Že člověk není od věčnosti na světě, o tom nikdo, až na nemnohé výjimky, nepochyboval.

K pochybujícím náležel Aristoteles, jenž na odpor svému velikému učiteli Platonovi tvrdil, že netoliko hmota, ale i její forma, tedy všecko, což jest, že trvá od věčnosti. Podle Diodora Sikula bylo dvé domněnek o původu člověka u Egypťanů a Řeků. Jedni děli, že v čase povstal, jiní, že člověctvo jest věčné.

Není-li člověk od věčnosti, jaký byl jeho původ? Na tuto otázku dávají pantheismus a materialismus různou odpověď.

Pantheismus vyvyšuje člověka až ku božské substanci, pravě, že člověk jest i podle těla i podle duše výronem bytosti Boží. V této nauce se sjednávají Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schoppenhauer i Hartmann. Je-li ale člověk výronem Božské podstaty, pak jest nezbytno říci, že člověk nebyl stvořen, ač povstal v čase, neboť vyřinul se z podstaty Boží a jest podle podstaty rovněž tak věčný, jako Bůh sám.

Kdežto však pantheismus člověka z božské podstaty odvozuje, zamítá ho materialismus do pouhé hmoty.

Materialismus měl přívržence již ve staré době, a sice v soustavách staroindických „dšaina“, „tšervaka“, a „lokajatika“ [1]), jakož

[1]) Geschichte der Philosophie von dr. Albert Stökl. Mainz. 1875. II. Auflage.

i v soustavě Epikurově, a u labužníků starořímských, kteříž hovíce tělesnosti, vyhlašovali, že lidé, jako prý druhá zvířata, po páru se z bahna vylíhli, a zprvu po čtyřech lezli [1]).

Staří přívrženci materialismu bývali nezřídka předmětem posměchu, neboť dobou tehdejší neuměli ještě tak zhusta se dovolávati osvěty, aniž se toho odvažovali, vyhlašovati nápady své za nezbytné důsledky vědy.

Vědeckého lesku dodala materialistům kouzly svými soustava Darwinova. Předchůdcové Darwinovi byli: Lamarck, St. Hilaire, Oken [2]), a filosofové: Fichte, Schelling a Hegel, ano i Goethe [3]). Podle Darwinismu vyvinul se člověk od nejnedokonalejšího stupně bojem za život, v dobách nepřehledných.

Naproti pantheismu i materialismu učili staří gnostikové, že člověk byl sice učiněn, ale ne od Boha bezprostředně, alebrž od bytosti mezi Bohem a tvory středné, od „demiurga“; kdežto manicheovci původ člověka aspoň podle těla z principu zla vykládali, Philo však a mnozí z rabinů z andělů.

Někteří z talmudistů ochotně přiznávají, že Bůh stvořil člověka bezprostředně, ale tvrdí: že byl prvý člověk „androgyn“, t. j. taková bytosť, v níž bylo pohlaví obojí; ano oni dokonce učí, že první člověk měl dva obličeje, a dvojí záda, na to prý ho rozpoltil Jehova, a z jedné prý částky učiněn Adam, z druhé Eva [4]).

Naproti těmto bludům učí katolická Církev:

Adam a Eva byli od Boha bezprostředně podle těla i podle duše stvořeni, aniž byl prvý člověk androgyn, alebrž nejprvé stvořen muž Adam, a pak ze žebra jeho Eva. A tak tomu učí

a) Písmo svaté; neboť když byl Bůh stvořil veškeré bylinstvo a zvířectvo, poručiv pouze, aby země zplodila byliny, a aby vody, povětří a země vydaly duše živé, i chtěje korunovati dílo rukou svých, vchází sám s sebou takořka v radu a dí: „*Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému: a ať panuje nad rybami mořskými, a nad ptactvem nebeským, i nad zvířaty, i nade vší zemí, i nad všelikým plazem, kterýž se hýbe na zemi*“ (Genes. 1, 26.). Na to dí sv. autor: „*I stvořil* בראׁ *Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho*“ (Gen. 1, 27.). Slova בראׁ se užívá o úkonech Božích, a tím způsobem dí text, že Bůh člověka stvořil bez-

[1]) Doellinger. Judenthum und Heidenthum. Censorin. de die nat. c. 4. Theodoret. Therap. 5. — [2]) Oken. Grundriss zum System der Naturphilosophie. 1802. Uiber die Zeugung. 1805. Lehrbuch der Naturphilosophie. 3. Aufl. 1843. — [3]) Dr. Joh. Huber. Die Lehre Darwins. 1871. p. 39. — [4]) Talmud. Traktat Erubin fol. 15. col. I. a jinde.

prostředně, a nikoliv nějakou bytostí střednou, a nebo příslušnou andělů [1]).

Bůh stvořil Adama bezprostředně i podle těla i podle duše. neboť čteme v písmě dále: „*Učinil Bůh tedy člověka z hlíny země, a vdechl v tvář jeho dchnutí života, i učiněn jest člověk v duši živou*“ (Gen. 2, 7.).

A jako stvořil Bůh Adama bezprostředně, nejinak stvořil i Evu. Hospodin totiž utvořiv člověka prvého nechtěl, aby na světě byl svého druhu sám jediný, tak aby pobuda na zemi odebral se k cíli svému, nébrž Tvůrce ustanovil, aby člověk ten byl otcem a hlavou pokolení lidského, a za tou příčinou družku stvořil jemu. „*Řekl také Hospodin Bůh: „Není dobré člověku býti samotnému: učiňmež mu pomoc podobnou jemu*“ (Gen. 2, 20.). „Pustil tedy *Hospodin Bůh sen na Adama, a když usnul, vyňal jedno z jeho žeber a vyplnil tělem místo jeho. I vzdělal Hospodin Bůh z žebra, kteréž vyňal z Adama, ženu, a přivedl ji k Adamovi. I řekl Adam: Tato jest kosť nyní z kostí mých, a tělo z těla mého: tató slouti bude mužice, neboť z muže vzata jest*“ (Gen. 2, 21—23.). „*Protož opustí člověk otce svého i matku, a přidrží se manželky své: a budou dva v jednom těle*“ (Gen. 2, 24.).

Ne žena, ale muž byl prvý od Boha stvořený člověk, a z boku prvého člověka teprv stvořena jest Eva. Muž byl prvý stvořen, a z něho žena, aby byla dána na jevo zvláštní důstojnosť jemu Bohem udělená, vedle které měl býti hlava a princip druhu svého, jako Bůh jest princip veškerenstva, a tím v popředí nesl na osobě obraz Boha trojjediného, tvůrce svého, jakož dí písmo: „*Učinil z jednoho všecko pokolení lidské*“ (Sk. ap. 17, 26.). Ne žena, ale muž byl prvý stvořen, a žena z něho, aby bylo zjevno, že v rodině, nebo-li v společnosti manželské jest z vůle Boží muž hlavou rodiny, jako jest Bůh hlava a Pán šírého pokolení lidského, a že má ji z vůle Boží a podle vůle Boží říditi a spravovati, ale ne jakoby jemu o sobě z moci vlastní přináleželo, býti hlavou rodiny, ale že Bůh tomu tak chtěl.

A však ač jest muž podle slov řádu Božího hlava rodiny, a tudíž hlava ženy, a protož dle vůle Páně ne žena muži, ale muž ženě vévoditi oprávněn jest; přece nemá z vůle téhož Boha býti vláda mužova drsná, alebrž vlídná, neboť jest podle přirozenosti, mužské i ženské pohlaví na rovni, u obou záleží z těla

[1]) Potuit tamen fieri, ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent: sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo. S. Thomas. S. I. q. 91. art. 2. ad. I.

a z duše nesmrtelné, a oboje má tentýž neskonalý cíl v Hospodinu. Bohu svém. Odkud také Hospodin Bůh i Adama i Evu stvořil „bezprostředně," a aby stejnou důstojnosť člověckou na obou ukázal, nestvořil Evu ze země, alebrž „ze žebra Adamova." Tím dále ukázal Bůh tvoře Evu z Adama, že jest vůle jeho, aby spojba mezi mužem a ženou něžná byla, aby muž miloval ženu jako tělo své, z kteréhož byla stvořena ona; a jako nemá práva svého těla mrzačiti a odsekávati oudy své, rovněž tak nesluší, aby rušil svazku manželského Bohem samým upraveného (Vide s. Thomam. S. I. q. 92. art. 2. ad I. 2. 3.).

Jako tedy učinil Bůh člověka Adama v důstojnosti člověcké, tak i člověka druhého Evu, a stvořiv oba, upravil sám prvou společnosť manželskou jakož i řád rodinný, prototyp toho, jaký by měl sňatek manželský býti, jak společnosť rodinná se říditi, ale i ta rozšířená rodina „obec" a velká rodina, již jmenujeme „národem," „státem."

Jako v knize genesi, tak i jinde v písmě čteme o stvoření člověka. „*Bůh stvořil člověka ze země, a dle obrazu svého učinil ho . . . Stvořil z něho pomocnici podobnou jemu*" (Eccli. 17, 1. 15. Eccl. 12, 1—7. Job 10, 9. a jinde).

I v písmě sv. N. Z. se čte o stvoření prvních lidí. Kristus Pán odpovídaje farizeům učí, opíraje se o zprávu Mojžíšovu: „*Co jste nečetli, že ten, jenž učinil člověka s počátku, muže a ženu učinil je?*" (Mat. 19, 4.) A sv. apoštol dí: „*Muž jest obraz a sláva Boží . . . . Nebo není muž z ženy, ale žena z muže*" (I. Kor. 11, 7. 8.). „*Prve zajisté Adam jest stvořen, potom Eva*" (I. Tim. 2, 13.).

Jestliže tedy jest Bůh podle slov písma sv. stvořitel člověka prvého i druhého, Adama a Evy, pak jsou oni tvorové jeho: a tou měrou není možná, aby byl člověk a Bůh jedné a téže podstaty, jakož se pantheismus domnívá. Ne země vydává o své síle člověka ze sebe, ale Bůh sám jej tvoří i podle těla i podle duše, a tudíž zjevno jest, že materialismus slovům písma Božího se protiví a tudíž jest křivý.

A jako odmítá písmo od sebe soustavy pantheismu a materialismu, tak i smyšlenku talmudistův, že byl prvý člověk „androgyn"; neboť byli, jak písmo dí, Adam a Eva ihned s počátku pohlavím rozlišeni: „*A stvořil Bůh člověka k obrazu svému: k obrazu Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je*" (Genes. 1, 27.). *A podobně dí Kristus Pán, že ten, jenž učinil člověka od počátku, muže a ženu učinil je* (Mat. 19, 4.).

b) Sv. otcové vykládají jednomyslně: že Bůh sám stvořil lidi prvé bezprostředně, že jich tedy nestvořili bytosti středné mezi Bohem a lidmi, „andělové“ anebo, jak se gnostikům vidělo „aeonové“, odmítajíce také nemotorné učení pantheismu, materialismu i manicheismu. Zároveň učí, že prvý člověk nebyl androgyn, ale že nejprv byl stvořen muž podle pohlaví svého a pak žena. Tak učí Tatiàn [1]), sv. Theofil z Antiochie [2]), sv. Irenej [3]), sv. Ambrož [4]), sv. Jeronym [5]), sv. Augustin [6]). Sv. Ambrož uvažuje mezi jiným zvláště tu okolnosť, že nebyla Eva učiněna ze země jako Adam, ale ze žebra jeho, abychom odtud byli naučeni: že přirozenosť muže a ženy tatáž jest, tentýž pramen lidského pokolení [7]).

c) Církev Boží vyhlásila učení: že Bůh stvořil člověka za článek víry na sněmu v Lateraně IV. „Jeden jest (věříme pevně, že) princip veškerenstva, stvořitel všech viditelných věcí a neviditelných, duchových i tělesných, jenž svou všemohoucí silou zároveň od začátku času obojí tvorstvo (utramque creaturam) z ničehož učinil (condidit), andělské totiž a světové (mundanam) a napotom přirozenosť lidskou, jako vespolnou, z těla a z duše složenou“ [8]). A opět užívá těchže slov Církev Boží na sněmu Vatikanském a zavrhuje zřejmě ty, kdož by upírali, že jest Bůh stvořitel všech věcí. „Kdoby upíral jednoho pravého Boha, věcí viditelných i neviditelných Stvořitele a Pána, budiž z Církve vyloučen [9]). Totéž učení předkládá sněm provincie Pražské: „Klaníme se jednomu a trojjedinému Bohu, Duchu naprosto pouhému, jenž tvorstvo duchové i tělesné a lidské stvořil [10]). Zvláště však vyjádřil učení dotýčné sněm provincie Kolínské nad Rýnem: „První rodičové byli od Boha bezprostředně stvořeni. A proto prohlašujeme, že písmu svatému a víře na odpor čelí smyšlenka těch, kdož se neostýchají tvrditi, že lidská přirozenosť, pokud k tělu přihlížíme, samovolným přeměňováním od přirozenosti nedokonalé k té dokonalejší, až na konec k té lidské dospěla“ [11]).

---

[1]) Tatianus. Oratio contra Graecos; n. 7. — [2]) S. Theophilus Antioch. ad Autolicum. t. 2. n. 18. 28. — [3]) S. Irenaeus adv. haeres. l. IV. c. 20. n. 1. — [4]) De paradiso cap. 10. n. 48. — [5]) S. Hieronymus. Comment. in ep. ad Philem. v. 4—6. — [6]) S. Augustin. l. XIV. de civ. Dei cap. 11. n. 1. — [7]) S. Ambrosius l. c. — [8]) Concil. Later. IV. Cap. Firmiter. Enchiridion symbolorum etc. Denzinger. 1865. p. 151. — [9]) Concilii Vatic. canones et decreta. Schneemann. 1871. Ibi: De Deo rerum omnium creatore: „Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit a. s.“ — [10]) Acta et decreta Concilii prov. Pragensis. Tit. II. cap. 2. Pragae. 1863. — [11]) Conc. prov. Coloniens. Tit. IV. cap. 14. „Primi parentes a Deo

§. 2.

Učení katolické o původu člověka, a soustavy jemu protivné před soudnou stolicí rozumu lidského.

Lit. Dr. Stoeckl. Materialismus. Mainz 1877. Dr. Josef Dippel „Grundfragen der Gegenwart. 1877. Ulrici „Gott und der Mensch.“ Leipzig 1866. „Gott und die Natur.“ Leipzig. 1866. Dr. Huber. Der Darwinismus. München. 1871. Časopis katolického duchovenstva. Od r. 1868. zvláště výtečná pojednání kanov. M. Procházky. Filosofie Jana Brázdy. V Praze 1874.

Učení o původu člověka, jak je předkládá písmo sv., tradice Božská a výslovné učení Církve katolické, se i rozumu zamlouvá, neboť všechny soustavy proti němu čelící jsou nejenom víře a pravdě odporny, alebrž příčí se očividně i rozumu.

Kterak jest učení, *že by člověk od aeonů aneb andělů byl stvořen*, křivo, snadno lze nahlédnouti, neboť tvůrčí moc jest vlastnosť absolutné a věčné bytosti. Mezi nicotou a něcotou, inter non ens et ens, jest propasť neskonalá, kteréž vyplniti nedovede, leč jen všemohoucnosť Boží — od nicky k jednotce není posloupného přechodu —. Kdybychom tedy přenášeli tvůrčí moc na někoho jiného nežli na Boha, přenesli bychom na tu bytosť ihned také vlastnosť svrchovaného Boha; a poněvadž se vlastnosti Boží neliší (re ipsa) od podstaty Božské, bylaby bytosť ta, kteréž byla tvůrčí síla přisouzena, božskou podstatou — bylaby Bůh sám. Ježto ale tvor neskonale se liší od Tvůrce svého, a bytosť podmíněná až do věčnosti a nikdy se nemůže přeměniti v absolutnou, nelze, aby nějaká střední bytosť byla stvořila člověka.

Rovněž se nesnáší s rozumem, že by nějaký zlý princip člověka byl učinil. Dotčená smyšlenka totiž odporuje učení o Bohu, absolutné a neskončené bytosti, která jako jest absolutná na ničem nezávislá, naprosto svrchovaná, nemůže míti vedle sebe jiného principu absolutného, principu zla. Smyšlenka ta příčí se i přirozenosti lidské, neboť shledáváme sice v člověku náklonnosti zlé, a však i mohutnosť poznávati pravdy a snahu po pravdě, shledáváme v něm netoliko mohutnosť k dobru, ale i pud k dobru, ano že člověk skutečně také dobré koná. Toho by však nebylo, kdyby člověk z principu zlého měl svůj původ. Za tou příčinou sami manichejští shledávajíce, že smyšlenka jejich přirozenosti lidské

---

immediate conditi sunt. Itaque scripturae sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione, si corpus spectes prodiisse.

odporuje, uchýlili se k nové důmněnce: že prý jsou v člověku částky světla ukradeného — duch — a odtud prý pochází to, což člověk koná dobrého [1]). Než dosti o theorii této dávno již zavržené i vědou i vírou křesťanskou.

Tím spíše jest na úvahu vzíti *pantheistickou soustavu*, podle které jest člověk výronem božské podstaty. Dotčená soustava má za našich dnů přívrženců na tisíce, neboť jest velmi přízniva samolibosti a pýše lidské, která nekonečného, osobného, spravedlivého a neskonale svatého Boha s trůnu srazila, aspoň co na ní bylo, aby sebe na Jeho místo posadila; ona jest i přízniva nynějším náhledům o svobodě neobmezené, a zároveň i o státu absolutném, neboť vedle těchto náhledů jest člověk z přirozenosti své nezávislý a suverenní, sebevědomý bůh, a této své absolutné nezávislosti se vzdává k vůli státu, tak že stát, jako součet absolutné vůle všech, zase a to větším právem bůh jest.

Ale má pravdu do sebe pantheismus mluvě o původu člověčenstva?

Podle pantheismu nebyl člověk stvořen, a člověčenstvo samo jest podle podstaty Boží, jejížto výronem jest, věčné. Kdyby však člověk byl výronem Božím, tož by měl a musil míti i účast ve vlastnostech Božích, a sice i dle těla i dle duše. Podle těla by musil zděditi či vlastně vzíti s sebou z podstaty Boží nesmírnosť a neobsáhlosť, duch jeho by musil vzíti na se povahu neskončenosti i podle rozumu i podle vůle i podle moci; avšak toho neshledáváme na člověku. Jest on věru, narodiv se, téměř ze všech tvorů ten nejbídnější, a kdyby starostlivá ruka mateřská se ho neujala, brzy by musil vzíti za své. Závislý jest podle těla na všech stranách i v trvání svém i ve vývoji svém. Duše člověka nese neméně na sobě známky, že není částí božské podstaty v ní. Rozum lidský jest arci schránkou nezpytatelných vloh a schopností, ale poznávání jeho se děje poznenáhla mnohdy nad míru z těžka, vždy však za jistými podmínkami. Člověk má vůli, ale vývoj ba již ty první pohyby vůle jeho jsou podmíněné, ač jest on svoboden. Vývoj však i rozumu i vůle a nabylá dokonalosť jejich neděje se u všech stejnou měrou, aniž se děje stále ku lepšímu, toho všeho by však býti nemohlo, kdyby rozum lidský a vědoucnosť lidská byla vlastně absolutná vědoucnosť Božská, jakož se Heglovi zdálo, a kdyby vůle lidská a úkonnosť lidská byla vlastně vůlí a úkonností podstaty Božské. Spíše by musily veškeré zjevy rozumu člo-

[1]) Dr. Jan Bílý. Dějepis církve katolické. Vyd. 1859. str. 128.

věckého a jeho vůle sourodé býti s podstatou Božskou, z nížto vyplynuly. Nad to jest nade vši pochybu jisto, že máme sebevědomí, že rozeznáváme své „já“ od „jáství“ jiného, své úkony od úkonů jiného; víme, že se můžeme zříci i věcí nám příjemných; toho všeho by však nebylo, kdyby splývala podstata naší bytosti s podstatou Božskou v jednu totožnou podstatu. Musili bychom konečně věřiti, že každý tvor, ale zvláště každý člověk i neskončený jest i konečný, i absolutný i podmíněný, to však jest absurdnosť tak veliká, že, ač se k ní i Fichte i Schelling i Hegel hlásí, každému nepředpojatému do očí bije.

Je-li však princip pantheismu absurdný, — jsou dojista křivé i důsledky jeho, a tedy i smyšlenka: že člověk není tvorem Božím, alebrž jeho výronem. Dále vychází na jevo, že smyšlenka pantheismu jest křiva také z té příčiny: že by již pro princip jeho nebylo lze ani myšlénkou pochytiti té doby, kdy povstal člověk. Podle toho principu jest podstata Božská věčná, věčnosť však se nedá rozlišovati na momenty časné, tak že není možná sobě představiti, jak z věčné bytosti časem se rojil svět a na konec člověk. Musilo by se tedy na základě soustavy pantheistické nezbytně přijmouti, což Czolbe také učinil, že človéctvo jest na světě od věčnosti, a čemuž také Michelet [1]) neodpíral. Podle theorie vulkanistů a neptunistů a ještě více podle těch, kdož zvláště chemickým silám úlohu působivou ve věcech geologických přikládají, se svět poznenáhla vyvíjel, a (svaté písmo), jakož známo, není myšlénce této na odpor v tom, že dopouští slovo „jom“ vykládati o dobách neurčitých: a tak jest pantheismus netoliko vírou, ale i také rozumem a vědou odsouzen, praví-li, že člověk jest výronem nebo-li částkou Božské bytosti a nikoliv od Boha stvořen.

Není-li pravdiva theorie pantheistů o původu člověka, není ovšem pravdiva *soustava materialistická*. Podle té jest člověk pouze hmotná bytosť, i ona síla, kterou zoveme duší, není prý bytostí duchovou, ale pouze hmota do subtilna rozlišená čili differencovaná. Odtud dí, že člověk povstal právě tak, jako jiné živoucí bytosti, rostliny a zvířata, a sice na základě tom: že prvý život organický se sám o sobě vyvinul, a to ze hmoty za působením sil fysikálných a chemických. Když život plozením bezmatečným povstal, tuď se pořáde ku větší dokonalosti bral, a to buď umělým výchovem anebo přirozeným výběrem, zvláště ale bojem za život. Tou měrou povstal i člověk. Jak *Darwin* vypravuje, povstal prý

*) „Ueber die Persönlichkeit des Absoluten.“ pag. 120.

člověk z opic skrovno-nosých, žijících v starém světě, ale tak že se z nich vyvinuly druhy dva[1]) totiž: opice široko-nosé a druh lidský. Ten prvý člověk prý čili pračlověk žil nejprvé, jak i dříve měl ve zvyku, na stromech, tu prý později se mu vidělo, více po zemi choditi, a tím prý se změnila také celá stavba těla jeho. Pazoury bývalé u předních nohou a útvar šlapadel jejich se přeměnil v ruce lidské, neboť tak bylo přiměřeno novému živobytí, aby člověk byl k tomu spůsobilý, zbraň nositi, shotovovati a t. d. Neméně doznal i změnu na nohou, které se staly plochými, prsa zmohutněla, záda dostala formu zvláště přihyblou, mozku přibylo na objemu, a ejhle člověk byl dokonán. Tak dí materialismus ve své nynější formě o původu člověka. Darwinisté se k vůli výkladu zázračných těch přeměn, jež musil člověk konati, nežli dosáhl nynější dokonalosti své, odvolávají k nezvratným důsledkům vědy. Avšak vědou nelze zváti výklad tento, neboť nespoléhá soustava ta α) na dokázané pravdě, ale *na neodůvodněné hypothese o plození bezmatečném* za působením pouze fysikálných a chemických sil, neboť fysiologové a chemikové velikého jména dokazují, že jest nemožno, života vyvoditi ze sil těchto. Sem se řadí: Justus Liebig[2]), Jan Müller[3]), Rudolf Wagner[4]) a jiní. Ano i ti, kdož jinak buď že k materialismu zjevně se hlásí anebo k rodnému, avšak urozenému bratru jeho, pantheismu se znají, nemohou, pokud jim pravda leží na srdci, zapříti, že za našeho věku nemají toho fysikálné a chemické síly do sebe, aby spůsobily života. Zejmena činí takové vyznání Virchow[5]) a Eduard von Hartmann[6]). Eduard von Hartmann tvrdí zcela bez obalu: „Das Gesetz der Elternzeugung ist in der Natur so allgemein durchgeführt, dass uns nicht nur kein Fall der elternlosen Entstehung eines Thieres oder einer Pflanze, sondern selbst nicht einmal ein Fall der elternlosen Entstehung einer Zelle in einem bestehenden Organismus bekannt ist.“ Hartmann zamítá také a sice právem nejnovější náhled Haeckelův[7]), že na dně mořském se až do dnes děje plození bezmatečné u tak zvaných „monerů,“ ač ještě nevěděl, že monery Haeckelovy čili jeho bathybiové ani živočichové nejsou, alebrž pouhá huspeninovitá sádra (gallertartiger Gyps), jakož Huxley na dobro dokázal. Spo-

---

[1]) „Der Materialismus.“ Dr. Albert Stoeckl. Mainz. 1877. p. 62. — [2]) Chemische Briefe. — [3]) Handbuch der Physiologie des Menschen. I, 4—17. — [4]) Rudolf Wagner. „Der Kampf um die Seele.“ p. 307. — [5]) „Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medicin.“ Frankfurt. 1856. I, 25. a jinde. — [6]) Philosophie des Unbewussten. p. 580. — [7]) Haeckel. „Natürliche Schöpfungsgeschichte.“ pag. 164.

léhá tedy učení materialistů na neodůvodněné ano křivé hypothese o původu člověka, a proto jest podezření dojista oprávněné, že se materialisté k ní přiznávají ne proto, žeby byla pravdivá, ale že jest jim k vůli soustavě jejich nevyhnutelná. Burmeister zřejmě dí, že plození bezmatečné přijímá, ač má ono proti sobě většinu hlasů převelikou, anť by prý jinak monismus vzal za své [1]).

Soustava materialismu β) odporuje zákonům *chemickým a fysikálným*, neboť síly fysikálné i chemické působí, jak materialisté neustále tvrdí, nezměnitelně. Nyní však, jakož svrchu bylo řečeno, nemají do sebe toho síly ty, aby spůsobily byliny anebo zvířata, anebo jen nějaké buňky, a protož by až do věčnosti nebylo možno uspůsobení organických tvorů, a tím méně člověka. Materialismus tedy ani není s to, aby vyložil původ života vůbec, ať nedím člověka. γ) Ona odporuje *veškeré zkušenosti*, neboť jak daleko sáhá lidská zkušenosť nikdy jinak nebylo, leč že z byliny povstávala bylina téhož druhu, a zvíře ze zvířete téhož druhu, a tak člověcká bytosť nejinak leč z matky člověcké, a proto jest pouhá svévole a nad to svévole, materialistickému principu zhola protivná, stanoviti, že člověk z opice povstal. δ) *Přeměna tato nestala se z opice ani podle těla*, neboť mezera mezi člověkem a opicí jest neskonale větší, nežli mezi ní a ssavci druhými. *Anatomický rozdíl člověka od opice* jeví se i na ruce i na dlani, na šlapadle, na lýtkách, neboť forem těch postrádají i člověku jinak nejvíce podobné opice [2]). Právem dí Bischof, že lidské tělo se liší od opičího netoliko co do hlavních rysů stavby své nebo-li skladu svého, ale i v maličkostech [3]). A jako anatomická stavba těla člověckého se podstatně liší od těla opičího, tak také ano ještě u větší míře „mozek.“ Všeliká podobnosť, kterou Darwinisté k svému prospěchu uvádějí, jest pouze zevná, za to jest stavba anatomická mozku i nejvzdělanějšího Evropana úplně souhlasna se stavbou mozku mouřenínova, a za tou příčinou činí Rudolf Wagner nález, že není přechodu z opičího mozku na lidský [4]). A ze všeho vyvodí Aeby, že jest nemoudré říci, žeby člověk se opici podobal a dí, že nebylo a není nižádného přechodu z opice ku člověku. Tato podstatná rozdílnosť a uspořádanosť člověckého těla se objevuje zvláště také tou okolností, že člověk v každém ponebí, v le-

---

[1]) Burmeister: „Geschichte der Schöpfung.“ p. 324. — [2]) Burmeiter. Der menschliche Fuss als Charakter der Menschheit. Geolog. Bilder. 1, 63. — [3]) Ueber die Verschiedenheit der Schädelbildung des Gorilla etc. München. 1867. — [4]) Zoologische, anthropologische Untersuchungen. Göttingen. 1861.

dném i mírném i v horkém obstojí a žíti může, kdežto zvířatům jen určité ponebí jest příhodno a tak i Bohem vykázáno. Přede vším však tvář jeho, žal i úsměv na něm se jevící a vnitřní stav jeho dle vůle se zrcadlící, svědčí, že tělo lidské, ač podle zjevení z hmoty ustavené podstatně se liší od těla zvířecího, a tak i od opičího. Nikdy tedy nebylo možná o sobě, aby se byl člověk z opice vyvinul. A tomu-li tak, klamna jest theorie Darwinova a materialismu o původu člověka.

Jestliže ale organisace tělesná ukazuje, že nemožno jest, aby člověk z opice se byl vyvinul, ještě více jest toho důkazem člověcký život duševný, neboť jest jistá hranice, které nelze zvířeti přestoupiti, ač psychický život se částečně podobá onomu, jejž má do sebe člověk. O tom bude nám se šířiti v učení o duši člověcké a její přirozenosti. Odtud díme, že materialistická soustava byť i Darwinismem podporovaná, nemá opory. Proto také Darwinisté a materialisté vidouce, že theorie jejich o původu člověka se nedá dovésti ani směrem ku stavbě těla lidského, tím méně beřeme-li zřetel ku duševnímu životu, volají na pomoc miliony let, v nichž prý se vývoj organického života udál, a vývoj od nedokonalého až ku dokonalé člověcké bytosti. Útulek tento jejich nic jim nepomáhá, neboť víme, že za 4000 let nižádný druh zvířete v jiný se nepřetvořil, nižádný člověk své přirozenosti lidské v ničem nepotratil; součet tedy změn až do člověka rovná se nicotě. Jestliže násobíme nicotu třeba trilionem, opět nicku za souhrn obdržíme. Darwinovy miliony let, — ano věčnosť sama — neuhájí materialistického fiaska. Lépe by materialistům posloužilo, vyznati, že o původu organického života a psychického na základě pouhé hmoty a mechanických a chemických sil nic věděti nemohou, ale pokora není v těch, kdož sebe do řady zvířat postavili. Aspoň měli se přiznati, že otázka o původu lidské bytosti jest těžká a temná, a měli se konečného nálezu zdržeti, a rozluštění její nekonečným budoucím věkům odkázati, ač útěcha taková do sebe opory nemá. Měli podepsati aspoň výrok dvorního rady Hochstettra, jejž učinil ve své řeči v císařské akademii věd dne 30. května 1874. „Wie aber der Mensch? Dunkel in Zweifel gehüllt, wie jene entlegenen Epochen selbst, in welchen organisches Leben zum ersten Male auf der Erde sich zu regen begonnen, so liegt noch heute für die Wissenschaft der Ursprung des Geschlechtes.“

§. 3.

Učení o stvoření člověka a tradice národů.

Ač náboženské tradice národů o původu prvých lidí jsou valně porušeny, přece je v nich průzračná nauka Mojžíšova o stvoření prvních rodičů, na důkaz, že nauka tato byla ihned na počátku majetkem pokolení lidského. Podle Číňanů byl člověk ze žluté hlíny učiněn, podle Egypťanů spůsobil ho Bůh Kneph, (Eusebius. Praep. evang. l. I. c. 12.), podle Chaldeů ze země krví boží smíšené, pro kterouž krev rozumem obdařen jest člověk. (Berosus ed. Richter.) U Řeků utvořuje Prometheus člověka z hlíny, a Minerva přiděluje jemu rozum i jiné dary (Pandora.) (Pausanias. 10. 4.) V tom souzvukují i národové nového světa; Mexikané i Brasilští divochové [1]). Ano v novém světě dávají divochové i zprávu o stvoření Evy a vypravují ji téměř tak, jako písmo svaté. Obyvatelé na ostrově Tahiti praví, že Bůh dopustil na člověka prvého spaní a vyňal z něho žebra, a tak učinil ženu „Ivi". Na novém Selandě dávají zprávu, že tři bohové stvořili ženu ze žebra prvního člověka, a odtud prý žena až dotud „Hivich" „kosť" slove. [2]) Podobné zprávy jsou i na ostrově Madagaskaru.

Na celém světě tedy lze nalézti tradic, nezřídka ovšem v mythologických pohádkách zakrytých, nic méně v podstatě své s naukou biblickou o stvoření prvních lidí naskrze souzvučných, tak že dobře nález činiti můžeme: „že jako věda a její skutečné výsledky nejsou o sobě proti víře, tak že i tradice všech národů za ni se přimlouvají." Víra tedy naše o stvoření prvních lidí jest rozumná, kdežto ona materialistických Darwinistů nižádných opor do sebe nemá.

---

[1]) Lücken. Traditionen des Menschengeschlechtes, p. 54. — [2]) Nicholz: Narrative of a voyage to New Zealand in the years. 1814—1815. Viz Syllabus Pia IX. od Jana Brázdy: str. 147—148. Vyd. 1878.

b) Fysická jednota člověčenstva.

Liter. Časopis katolického duchovenstva z r. 1868. Syllabus Pia IX. od Jana Brázdy. Lücken. Traditionen des Menschengeschlechtes. Reusch. Bibel und Natur. II. Aufl. Kaulen. Die Sprachverwirrung Babels. Mainz 1861. Kardinal Wiseman. Ergebnisse der Naturforschung. Alexander von Humboldt. Kosmos. I. II. Prichard. Naturgeschichte des Menschengeschlechtes.

§. 4.

Učení písma Božího o fysické jednotě člověčenstva.

Jako jest de fide definita, že Bůh lidi první bezprostředně i podle těla i podle duše stvořil; tak jest také „de fide," že všichni lidé z jednoho od Boha bezprostředně stvořeného páru lidského pocházejí, a tu vlastnosť k šírému člověctvu směřující jmenujeme „fysickou jednotu člověčenstva."

Učení toto, ač jest zakryto v tradicích národů, nebylo za času paganismu známo, neboť každý téměř národ chtěl svou vlastní kolébku, svůj zvláštní původ míti, a proto také jej do nekonečné dávnověkosti zanášel a národní pýchou veden svého zvláštního praotce sobě přikládal. Křesťanské náboženství však vykořenilo blud tento, a jakož se světu jako universálné ohlásilo, tak i jednotu člověčenstva fysickou všude hlásalo. I nebylo těch, jižby byli základnému učení tomuto odpírali, až když Isak Peyrerius ze židovstva ku Kalvínskému vyznání přestouplý lékař z Bordeauxu prvý jednotu fysickou člověčenstva upíral ve své soustavě o praeadamitech a coadamitech a ve svém výkladu kapitoly V. epištoly sv. Pavla ku Římanům [1]). A však Peyrere neměl přívrženců, nebyl patrně lid dobou tehdejší dosti připraven, aby se hlásil k bořivému učení tomuto.

Ve věku XVIII. vzat byl i tento článek v úvahu a encyklopedisté buď o něm pochybovali anebo dokonce jej upírali. Nejnovější dobou vykládá se od materialistů beze všeho, a sice jak se vítězoslavně zvěstuje, na základě vědy, že není možno, aby všecko pokolení lidské z jednoho páru pocházelo. A vůči tomuto odchylnému, bořivému a člověčenstvu na výsosť nepřátelskému učení hlásá katolická Církev:

---

[1]) Isaac de la Peyrere „Praeadamitae", a: „Systema theologicum ex praeadamitarum hypothesi."

Všichni lidé pocházejí z jediného páru lidského. „Omnes homines ab uno hominum pari descendunt.“

1. Fysická jednota člověčenstva jest zřejmě a jasně *v písmu Božím* vyjádřena. Dít zajisté písmo, že před stvořením Adama nebylo člověka, kterýžby zemi vzdělával: *„Člověka nebylo, kterýžby vzdělal zemi“* (Gen. 2, 5.), a hned na to se vypravuje, že Adam byl stvořen ze země (Gen. 2, 7.), Eva však ze žebra Adamova (Gen. 2, 21. 22.). Když Adam stvořen byl, a mluvě dával tvorům jmena podle podstaty jejich, neshledal nejenom nižádného tvora sobě podobného, ale písmo zřejmě praví, že nebylo vedle Adama jiného tvora jemu podobného dříve, nežli Eva byla stvořena. *„Adamovi pak nenalezal se pomocník podobný jemu“* (Gen. 2, 20.). Mojžíš činí ovšem již v kapitole I. zmínku o stvoření prvních lidí, ale to není jiný pár lidský, ale tentýž Adam a tatáž Eva, o nichž se v kapitole II. zpráva do podrobna rozvinuje. Za tou příčinou zove Adam ženu svou jménem: „Eva.“ protože jest máti všech živých (Gen. 3, 20.). V souladu s touto zprávou odvozuje Mojžíš z Adama a Evy člověčenstvo všecko. A když potopou zahlazeno jest veškeré lidstvo na zemi až na patriarchu Noema a jeho syny s jejich všech manželkami, na novo osvědčuje písmo, že z nich pocházejí rodové všichni: *„To jsou čeledi Noe podle lidí a národů svých. Od těch rozděleni jsou národové na zemi po potopě“* (Gen. 10, 32.). Jako genesis nás ku jedné kolébce pokolení lidského odkazuje, tak činí písmo Boží i na místech jiných. Tak se začíná rodopis člověčenstva v knize „Paralipomenon“ (I. Paralip. 1, 1.) s Adamem, a kniha Moudrosti zove Adama člověkem prvním a otcem okršlku země: *„Tu* (Moudrosť) *toho, kterýž první utvořen jest od Boha, otec okršlku země, který sám ctný byl stvořen, ostříhala“* (Moudr. 10, 1.). V knize Tobiášově se čte: *„Ty jsi učinil Adama z hlíny, a dal jsi mu pomocnici Evu* (Tob. 8, 8.). Septuaginta přidává [1]): »Ἐκ τούτων ἐγενήθη τὸ ἀνθρώπων σπέρμα.« „Z těchto učiněno jest semeno lidí“ [2]). Vulgata podle toho více a pouze v tomto textu směřuje k tomu, že Bůh stvořil na počátku pouze jednoho muže a jednu ženu, kdežto Septuaginta přidává i důsledek prvé pravdy, že všichni lidé z těchto dvou původ mají. Možná, že přídavek Septuaginty v původním textu se

---

[1]) Ex codice Vaticano edit. Valent. Loch. 1866. — [2]) Dr. Otto Fridolin Fritzsche „Kurzgefasstes exegetisches Handbuch. Leipzig. 1851.“ cituje následovně: »Καὶ ἐξ ἀμφοτέρων ἐγενήθη τὸ γένος ἀνθρώπων.« „A z obou učiněno jest pokolení lidské.“

nalézal, a když ne, tož svědčí nejméně o víře židů: že všichni lidé z jednoho páru lidského pocházejí.

V Zákoně Novém máme taktéž hojnosť důkazův o fysické jednotě člověčenstva. Sv. Lukáš odvodí rodokmen Páně až do Adama a sice podle matky Boží, a zove Adama „že byl on Boží, t. j. od Boha bezprostředně stvořený (Luk. 3, 38.). Zvláště sv. Pavel nejednou zpomíná původu lidského pokolení a jeho fysické jednoty, a sice netoliko „nepřímo", mluvě o povšechnosti čili universalitě hříchu dědičného (Řím. 5, 12.), a universalitě výkupu Páně (Řím. 5, 18., Řím. 8, 32., 2. Kor. 5, 14. 15., 1. Tim. 2, 5. 6. a jinde), a o z mrtvých vstání (I. Kor. 15, 22. 45.); alebrž i „přímo", když v Areopagu takto praví: „Učinil z jednoho všecko pokolení lidské, aby přebývalo na vší tváři země, vyměřiv uložené časy, a meze přebývání jejich" (Sk. ap. 17, 26.).

Jako písmo Boží buď že zřejmě jednotu fysickou člověčenstva hlásá, anebo předpokládá: tak i otcové ss., kdekoliv se událo o ní se šířiti, všude ji vyznávají; jako Klement Alex. (Strom. III, 9.), Theodoret (Prov. Orat. 7.), sv. Jan Zlatoustý (In I. Cor. hom. 33, n. 3.), sv. Augustin (De civ. Dei. 12, 21.), a jiní. Otcům svatým byly linguistické, fysiologické a anatomické rozdíly předobře známy, ale oni rozdíl jazyků vykládali z praeternaturálného a zázračného působení Božího při stavbě věže Babelské, a fysiologické a anatomické z vlivu zvláště, jež má na člověka podnebí. Theologové však scholastikové vesměs v tom souhlasili, že všichni na základě jednoty fysické člověčenstva o hříchu dědičném se šířili, jakož i že Kristus Pán nemaje původu podle člověčenství, jako všichni lidé z Adama, dědičnému hříchu nijakž nepodléhl. „Dicendum," dí kníže scholastiků, „quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines praeter solum Christum ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt, alioquin non omnes indigerent redemtione, quae est per Christum, quod est erroneum" [1]).

Učení tedy o fysické jednotě lidského pokolení jest dojista zjevené, a „de fide", tak že není volno jinak se domýšleti.

---

[1]) S. 1. 2. q. 81. art. 3.

§. 5.

Fysická jednota pokolení lidského a její souvislosť s vírou křesťanskou i s vědou theologickou.

Veškeré články křesťanského náboženství jsou úzce mezi sebou sloučeny, tak že nelze jich v tom smyslu děliti, že by bylo lze některých přijmouti, jiné zamítnouti. Onyť jsou vespolně spojeny netoliko autoritou Boží, na níž spoléhají, ale i podle vniterného organismu svého. U některých článků jest tato organická spojba zvláště vidna, u jiných není ihned tak na očích. Učení o fysické jednotě pokolení lidského jest v těsné očividné souvislosti

α) *s naukou katolickou o hříchu dědičném.* Sněm Tridentský zajisté učí, že hřích prvotný netoliko Adamovi, ale i jeho potomstvu uškodil (Trid. sess. V. c. 2.), a jmenuje potomstvem tímto „lidské pokolení veškero“ (omne genus humanum), na něž netoliko smrť a tělesné tresty, ale i hřích přešel. Dále dí tentýž sněm (Trid. sess. V. c. 3.), že hřích Adamův na všecky lidi pro jejich původ z něho přešel (propagatione, non imitatione transfusum omnibus). Hřích dědičný jest tedy podle učení katolického universálný a přešel a přechází na všecky pro vespolný původ z Adama, čili proto, že jest pokolení lidské fysicky jedno. Kdyby tedy všichni lidé z jednoho páru nepocházeli, nebylo by také universality dědičného hříchu. Universálnosť tedy dědičného hříchu a učení katolické o jeho převodu vymáhají toho nezbytné, aby člověctvo fysicky jedno bylo.

β) Jako všeobecnosť hříchu dědičného jest článkem víry katolické vysloveným, tak jest i zřejmé učení, *že vykoupení se stalo za všecky lidi, že Kristus Pán za všecky lidi umřel, všem milosti Boží zasloužil, čili že vykoupení Páně jest universálné* [1]). Teď se stáváme ale touž měrou skrze Krista P. spravedlivými, jakou jsme se stali v Adamovi hříšníky (Řím. 5, 18.). Jestliže se to však tak má s převodem spravedlnosti z Krista Pána, jako s převodem hříchu Adamova, pak jest vykoupení Páně universálné, poněvadž všickni z jednoho páru pocházíme. Jestliže bychom ale v rozličných prarodičích měli původ, pak by i vykoupení nemohlo býti universálné čili ku všem lidem směřovati, jako by nemohlo býti na pravdě: že všichni v jednom zhřešili, z něhož všichni po-

[1]) Concil. Arelat. a. 475. Concil. Trid. sess. VI. cap. 2. Innocentius X., Alexander VII. zavrženou thesí V. Jansenovou.

cházejí. — Fysická jednota pokolení lidského jest tedy nezbytný podklad učení o universálném vykoupení člověčenstva skrze Krista Pána.

γ) *Vykoupení Páně směřuje k celému člověku čili k celé přirozenosti lidské.* Přirozenosť lidská se však skládá ze dvou částek, z těla a z duše nesmrtelné. I duše i tělo má býti podle učení katolické Církve z vazeb hříchu vyprostěno. Prvotní vykoupení obdržuje duše habituálnou milostí Boží, odpuštěním hříchů a přenosem a vyvýšením až ku příčasti v přirozenosti Boží, zároveň s nadějí budoucího oslavení i podle duše i podle těla. Na tom se zakládá víra křesťanům zvláštní „blahoslavené z mrtvých vstání“ [1]). Oslavené však z mrtvých vstání má svůj základ v učení o smrti Páně za všecky a toto opět v článku víry o fysické jednotě člověčenstva. Fysická jednota člověčenstva jest tedy nezbytný podklad katolického článku víry o vzkříšení oslaveném všech těch, kdož v milosti Boží jsouce postaveni na onen svět se odeberou.

δ) Jest článek víry katolické, *že každý člověk jest bližní náš, že jest obraz Boží a důstojnosť lidská podle přirozenosti naší v každém z nás stejná*, a z toho dogmatického článku plyne základné učení o mravech: „že nemáme činiti nižádnému, co nechceme, aby nám jiní činili“, čili: „že máme bližního milovati, jako sebe samy.“ Odtud zase jde: že každý člověk má z přirozenosti své čili Bohem pro přirozenosť člověčkou propůjčená, tak zvaná přirozená práva, a těchto práv nešetřiti, že není dáno do zvůle nižádnému, že ale právu odpovídá i přiměřená povinnosť. A jako má každý člověk přirozené z důstojnosti člověcké plynoucí právo, tak mají do sebe práva z téže důstojnosti i obce, kongregace, státy a národy, z téže důstojnosti plyne i možnosť k nabytí a k držení práv historických, a v ní jest i zdroj práva mezinárodního. Jestliže ale z jednoho páru lidského nepocházíme, pak jest nepravda, že každý člověk jest bližní náš, anť by sobě byli bližními lidé jednoho a téhož druhu, a nikoliv lidé všichni; pak jest nepravda, že každý člověk má podle přirozenosti Bohem propůjčená práva; je na nepravdě, že shluklé společnosti a státy mají sice práva, jimž se strany členů státních odpovídají povinnosti, ale že i členové ti mají práva již z důstojnosti člověcké, kterých šetřiti stát povinen jest. Byloby dále na nepravdě, že národové a státy mají naproti sobě i práva i povinnosti, že jest skutečně

[1]) S. Aug. Serm. 241. n. 1. Tertull. De resurr. carn. c. I.

a v pravdě mezinárodní právo, kterého šetřiti i ten nejmocnější stát a národ povinen jest. Právě za tou příčinou, že vyhynula u národův pohanských památka o vespolném původu veškerého člověčenstva z jednoho páru, nemohlo se ujati u nich mezinárodní právo, a tudíž i konečná záštita svobody států a národů naproti přesile sousedního mocnějšího království nebo-li říše; odtud se nemohla u nich ujmouti i v lůně říše svoboda občanská, pravá svoboda v rodině, a svoboda občanů vespolná, a směrem ku vládě zemské. Z tohoto zdroje plynuly ukrutné války pohanův, plynulo absolutné právo otce pohana v rodině, caesarismus antický, a otroctví.[1]) Z tohoto zdroje se vyrojily otrokářské státní soustavy: Hobbesova, Heglova, novověkých otrokářů liberalistických, materialistů a Darwinistů, vedle kterých není nižádného práva přirozeného, z důstojnosti lidské plynoucího, a kteří tudíž původ práva do násilí a moci kladou, a zamítajíce fysickou jednotu člověčenstva, vynalezli theorii o fysické superioritě národů nad národy, a že mnohý z národů není schopen osvěty a vzdělanosti; i dovozují odtud oprávněnosť národu domněle vyššího, vévoditi národu nižšímu, zkracovati mu přirozená práva a ztenčovati nabytá, a ničiti svobodu národní, občanskou a politickou. Za tou příčinou jest katolický článek víry o fysické jednotě člověčenstva „magna charta“ jeho svobody, a jak ji právem zove Hettinger,[2]) „magna charta“ jeho občanské, národní a politické svobody. Nesnáší se tedy domněnka: „že by ihned na počátku více bylo pračlověků“ s velikolepým článkem víry katolické, že každý člověk jest bližním naším, že bližního jako sebe milovati máme, nesnáší se se svobodou občanskou, národní a politickou jednotlivců a národů, a proto podle pravdy díme: že není nepřátel lidského pokolení a jeho důstojnosti člověcké větších nad ty, kteří fysickou jednotu člověčenstva zapírají.

§. 6.

Fysická jednota pokolení lidského a věda vůbec.

Že věda nepředpojatá nedovedla dosud plně a evidentně dokázati, že všickni lidé z jednoho páru lidského pocházejí, jest známo, ale také známo jest, že předpojaté soustavy nevěrecké nedokázaly, že by nemožno bylo, aby všichni lidé z jednoho pra-

[1]) Syllabus Pia IX. od Jana Brázdy vyd. 1878. str. 118 a násl. Caesarismus und Ultramontanismus, von dr. Eduard Manning. — [2]) Apologie des Christenthums II., I., 222. und folg.

člověka původ měli. Důvody, za kterými předpojatá věda fysickou jednotu člověčenstva upírala a upírá, jsou tyto:

1. *Příčina jazykozpytná čili filologická*, neboť kdyby prý pocházeli lidé z jednoho páru člověckého, měli by všichni jazykové společný původ v jednom prajazyku. Teď prý nelze za příčinami vědeckými připustiti, žeby všichni jazykové měli zdroj svůj v jednom prajazyku, a tak prý se musí připustiti více prajazyků, a touže měrou i více pračlověků.

2. *Příčina fysiologická a anatomická*, spoléhající na různotě lebky a úhlu zorného, na různotě pleti a vlasů, neboť prý by toho nebylo, kdyby z jednoho pračlověka pocházelo člověctvo.

3. *Důvody historické*, čerpané z písma Božího, ale nedobře vyloženého.

§. 7.

Jazykozpyt a fysická jednota pokolení lidského.

I. Co se týká jazykozpytu jest pravda, že čím více rostla známosť o rozdílných řečích národů, tím více mizela podle náhledů mnohých i možnosť k důkazu, žeby jazykové všichni z jednoho prajazyku pocházeli, a touž měrou zrůstala naděje těch, kdož usilovali z této strany podvrátiti víru. A zajisté zdálo se téměř jisté vítězství jejich, neboť jazykozpytci nejsouce o tom jedné mysli, která byla řeč původní, a co jest nářečí, čítali ohromné množství jazyků různých, a to od 800—5000. Balbi,[1]) jenž sobě nejsvědomitěji v té věci vedl, čítá 860 jazyků různých na zemi, a sice 53 v Evropě, 153 v Asii, 115 v Africe, 422 v Americe, 117 v Australii, kterýžto počet se arci nyní po odkrytí tolikerých dříve neznámých národů valně rozmnožiti musí.[2])

Slyšíce o této spoustě jazyků různých trnuli mnozí o víru svatou pečliví mužové, a nechtěli nijakž připustiti, jak kardinal Wisemann píše, žeby pravdiva byla zpráva Humboldtova o spoustě amerických jazykův. Obava mužů těchto nebyla bezdůvodna, neboť zpráv Humboldtových se uchopili nepřátelé zjeveného náboženství, a jali se dokazovati, že Amerika má své původné, nezávislé pokolení, ježto prý věda tomu brání, aby jazyky americké z jednoho prajazyku pocházely. Tou měrou upadla „magna charta“ svobody, rovnosti a bratrství v nebezpečí.

[1]) Atlas ethnographique du Globe, par Adrien Balbi. Paris 1826. — [2]) Kaulen. „Die Sprachverwirrung zu Babel. Mainz 1861. S. 15.

A však tímto nepřátelstvím naproti zjevení nebyl vinen jazykozpyt o sobě. — Bylať věda ta s počátku zúplna pravověrna, a všecky její snahy se zprvu děly na základě „magnae chartae libertatis“, že lidské pokolení z jednoho páru pochází, a proto také k tomu se nesly, aby vyzkoumaly, který jazyk ze všech těch, jakých na světě shledáváme, by byl prvý čili zdroj ostatních, z něhož ony vzaly svůj původ za působením Božím. Přede všemi držela palmu řeč hebrejská. Za ní se přimlouvaly za starých dob Targumim: Onkelos a Jerusalemský, Josephus Flavius a čelnější učenci jako: Lipsius, Scaliger, Bochart a Vossius.[1])

Jak ale důkaz provésti, že z toho prajazyku se zrodili jazykové veškeří? — K tomu účelu bylo nezbytno různých jazyků porovnávání. Práce průpravné namáhavé a četné předcházely. Sem sluší přičísti sbírky slov cizojazyčných. Prvou sbírku takovou učinil *Pigafetta*, druh Magelhaenův. Příkladu jeho následovali téměř všichni cestovatelé, kteří se na výzkumy za moře odebrali. Mnohé z těchto sbírek urovnány jsou v rozličných bibliotékách. Z takových rukopisů, v Leydenách uchovaných, sestavil důmyslný *Roland* vokabuláře malajské, čingaleské, malabarické, japanské a javajské řeči. Zpytatel Klaproth použil sbírky Messerschmidovy ku vydání své „Asia polyglotta“.[2])

Vědecký apparat sbírek těchto, porovnávající linguistice sloužící, valně rozmnožil jesuita: Don Lorenzo *Hervas y Pandura*, jemuž zvláště ta okolnosť byla přízniva, že byl oudem řádu, jehož členové na celém světě roztroušeni jsouce, zvláště však jako missionáři mezi divokými nárůdky působíce, jejich jazyk poznali, a i také prvé grammatiky různých těch jazyků sestavili. Nikomu ze současníků nebylo tolik grammatik po ruce; nad to byla vedle spůsobilosti pilnosť jeho neunavená. On razil po prvé cestu ku porovnání jazyků rozdílných.[3])

Kdežto věda linguistická mnoho již získala pracemi učeného a skromného jesuity na jihu, nalezla pěstitelů i na severu. Mezi těmi vyniká ruská císařovna *Kateřina II.*, neboť ona sama učinila nástin ku porovnání jazyků; vyňalať z ruské řeči 100 slov, poručivši je do tolik řečí přeložiti do kolik možno bylo, a shle-

---

[1]) Kardinal Wisemann. „Ergebnisse“ S. 11. 12. — [2]) Paris. 1823. — [3]) Znamenitější jeho spisy jsou: Catalogo delle lingue conosciute, e notizia della loro affinita e diversita. a. 1784. Arithmetica delle nationi e divisione del temps fra l' orientali. 1785. Origine, formazione, meccanismo ed armonia degl' idiomi. 1785. Saggio pratticò delle lingue. 1787. V tomto spisu se nalézá Otče náš ve více tři set řečích a nářečích, s grammatickými výklady a poznámkami.

davši neočekávanou příbuznosť upravila sama srovnávací tabelly. Tuto práci započatou odevzdala *Pallasovi*, přírodozpytci, jenž nemaje ku nezvyklé práci chuti jenom nedokonale císařskému rozkazu dosti učinil. Dílo to vyšlo pode jménem: „Linguarum totius orbis vocabularia comparativa Augustissimae cura collecta“, a sice v dílech dvou, obsahujících evropské a asijské jazyky. Třetí díl vydán jest prací Jankovičovou (1790—1791), a zahrnuje jazyky africké.

Třetí úhlavní snaha ku porovnání jazyků musí přiznána býti *společnosti asijské* v Kalkuttě. Tato dala sestaviti grammatiky a slovníky řečí a nářečí Asie jižní a východní, čímž nový prostor se zjednal ku pěstování linguistiky.

I čínský jazyk pěstován byl zvláštní pilností od orientalistů francouzských, a sanskrit od učenců anglických.

V Římě vydal Jan Verdin (pode jménem „Paulinus a sancto Bartholomaeo“) za pomocí Propagandy více spisů, jako: grammatiku sanskritskou, a o dějích, mythologii a náboženství Indů.

K těmto snahám se řadí „*Mithridates*“ *Jana Kristofa Adelunga*, jehož prvý svazek on sám vydal, druhý však ze spisů Adelungových sebrán byl Severinem Vater-em, jenž přidal ještě svazek třetí. V prvém se jedná o jazycích asijských, v druhém o evropských, v třetím o afrických. V roce 1817 vyšel doplněk, v němž jest zajímavé pojednání o kantabrickém jazyku a Biskajském od Vilema z Humboldtů.

Snahy ku porovnání jazyků braly se dvojí methodou; *lexikalnou a grammatickou*. K methodě lexikalné se hlásili zvláště jazykozpytci ve Francii, v Anglii a v Rusku, jako Klaproth, Abel Remusat, Vhiter, Gaulianov, Adelung mladší a Merian; v Němcích Hammer Purgstall a snad i Bedřich Schlegel. Methody grammatikalné šetřili zvláště Němci, jako: W. A. Schlegel a Vilem Humboldt.

Těmito cestami se blížili učenci, mnozí z nich arci bezděky, čím dále tím více k učení o jednom prajazyku lidském, neboť se ukázalo, že netoliko nářečí čili dialekty jsou rodné sestry jedné původné řeči, ale že i tato jako celek zahrnující v sobě množství nářečí má lexikalné a grammatikálné podobnosti s jazyky jinými samostatnými; a odtud byl nález velmi na snadě, že jazyky jinak samostatné mající vespolnou příbuznosť v ohledu grammatickém a lexikalném z jednoho a téhož zdroje vyplynuly. Příbuznosť jazyků grammatickou zovou jinak i „fysiologickou“. Mají-li dva jazykové do sebe příbuznosť fysiologickou, jsou si dojista příbuzní,

jinak ale sluší souditi, je-li příbuznosť dvou řečí pouze lexikalná, neboť jest velmi možno, že ten neb onen jazyk přijímá cizí slova. (jakož toho důkazem jsou téměř všichni jazykové evropští). anižby z toho přímo plynula příbuznosť jejich. Tak má maďarský jazyk nesčíslné množství slov slovanských, aniž by komu napadlo odtud přímou příbuznosť jazyka slovanského a maďarského odvozovati.

Methodou zvláště grammatickou sesychala se bývalá čísla prajazyků neustále. Již Klaproth snižuje počet 153 jazyků asijských podle Balbiho na 23 hlavní větve. Podle Max. Müllera [1]) rozlišují se jazykové asijští na čtyři větve: α) indogermanské (čili podle Šafaříka a podle Wisemanna „indoevropské"), β) semitické. γ) tatarské nebo turanské a δ) jednoslabičné. V Evropě čítal Balbi 53 jazyky, avšak veškery se dají vřaditi do větví asijských, v Africe 114; pozdější zpytatel Koelle [2]) čítá 200, než všechny spadají do svrchu naznačených větví asijských, a pokud by vřadění to bylo nemožné, lze je na tři nové větve rozděliti.[3])

Veškerá Oceanie, t. j. ostrovy na jihu asijském, a Australie čítají 117 jazyků podle Balbiho, avšak všechny se dají vtěsnati do dvou jazykových větví, polyneské a melaneské; a novější studium dovozuje, že i ty vespolně souvisí [4]), tak že Bopp [5]) a Max Müller všecky australské jazykové větve podřizují asijským. — Konečně přikládá Balbi Americe 423 různé jazyky. Co se těch týče, jest aspoň to jisté, že i ony za nedlouho budou vřaděny do skrovného počtu, zvláště, anť všecky řeči na pevnině fysiologickou příbuznosť do sebe mají. K tomuto úsudku tím spíše jsme oprávněni, ježto až dosud důkladnější a hlubší linguistika vezdy k uskrovnění počtu jazykových větví přiměla, nikoli ku jejich rozmnožení.

Podle nynější vědy jazykozpytné a srovnávací jazykovědy rozdělují ohledem ku grammatické formě všechny jazyky na tři třídy; a sice: a) na třídu jazyků jednoslabičných čili isolujících, v nichž má každý předmět myšlenkový, a veškery poměry myšlenkové svůj vlastní a samostatný výraz. Sem se čítá: řeč

---

[1]) Lettre on the Classification of the Turanian languages. London. 1854, in Bunsens: „Outlines". — [2]) Polyglotta africana. London. 1854. — [3]) Pott: „Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft" II., S. 5. V. 405. VI., 331. Bleek „De nominum generibus Africae australis." Bonnae. 1851. — [4]) Gablenz. Die Melanesischen Sprachen. Leipzig. 1860. — [5]) Ueber die Verwandtschaft der malaisch-polynesischen Sprachen mit den indoeuropäischen, in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften. Philologische und historische Klasse. 1840 S. 171 und folg.

čínská, birmanská, siamská, anamská, tonkinská, snad také koreanská a jiné. b) Na třídu slučujících jazyků (agglutinirende Sprachen), které přičiňují výraz vztahový k slovu významovému budže s předu, nebo k zadu, neb i do prostředka. Sem náležejí jazykové nejčetnější, jejichž formy co do slučování jsou přerozmanité, jako: řeč egyptská, příbuzné řeči africké i jihoafrické, americké, a řeči turanské ve dvou skupeninách, a to: α) tatarské řeči; mandšurská, mongolská, turecká, finská a maďarská, β) dravidské, t. j. všecky řeči západoindické, jež nemají v sanskritu původu, jako: řeč tamulská, telingská a jiné. Konečně náležejí do této třídy podle Boppa a Böthlingka i jazyky indoevropské, ač je obyčejně kladou do řady či třídy jazyků ohybajících. Jazykové sem hledící jsou: sanskrit, řeč iranská, slovanská, německá, řecká, latinská, keltická. c) Do třídy flexivních či ohybajících jazyků, u nichž vévodí přeměna samohlásek celé soustavě grammatické. Sem se řadí všecka nářečí semitická. Tak na příklad znamená pouhý převod hlásek v קָטַל קְטַל קִטַל קֻטַל pět rozdílů v pojmu „vražditi“: Vraždil, vražedník, vraždili, zavraždi, vraždě. —

Z toho tedy plyne, že aspoň co do forem grammatických není nezbytno, stanoviti mnoho prajazyků. A však snad že by se měly stanoviti aspoň pro ty tři nadzmíněné skupeniny jazykův autochthonní prajazyky? — Nikoliv! Jazykové skupenin těchto, ač jsou zevnitř rozdílni, přece se zase shodují co do zákonů, dle kterých se formy grammatické utvořují. Nad to nejsou skupeniny jazyků těch tak od sebe odloučeny, aby nebylo přechodu a sice poznenáhlého z jedné skupeniny do druhé, jimiž k sobě ony těsně přiléhají. Musil-liby se tedy na základě tomto nějaký nález o původu jazyků lidských učiniti, tož by byl zajisté přede vším nález oprávněný: že všichni jazykové z jednoho prajazyku se odvoditi mohou [1]).

Že různota grammatických forem nedostačuje nijakž ku stanovení aspoň tří prajazyků, jest na bíle dni z dějů jazyka, jehož se týče. Jazyk netrvá ohledem na formy grammatické v úplné stagnaci, spíše doznává během trvání svého všech téměř svrchu uvedených fasí od isolace až ku flexí, a odtud zase zpět. „Je weiter aufwärts in der Zeit wir die uns bekannten Sprachen verfolgen, desto mehr finden wir sie dem Zustande, worin alle Beziehungen der Wurzeln, also alle grammatischen Categorien durch

[1]) Kaulen. Die Sprachverwirrung zu Babel. Mainz. 1861. S. 49.

gesonderte Bezeichungen, d. h. durch selbstständige Wurzeln ausgedrückt werden. Die ursprünglich grammatische Form aller Sprachen muss also die Isolirung gewesen sein").

Úsudek ten jest zvláště opodstatněn a dokázán jakožto pravdivý na základě osudu oněch jazyků, jež se nejvíce vychýlily z prvotných forem svých, při jazycích indoevropských. Všecky jazyky ty mají vespolný původ v sanskritu. Bádání Boppovo v oboru jazykozpytném a jeho následovníků dospělo k tomu výsledku, že původní řeč sanskritu ze samých kořenů se skládala, tak že se čínskému jazyku velmi podobala [2]).

Podle toho jest asi odůvodněn nález ten: že prajazyk lidského pokolení byl jednoslabičný, aspoň pokud se týče plemene indoevropského. Žeby původná řeč jazykův semitických taktéž byla jednoslabična, nedá se tak snadno provésti (ač ani o tom není pochyby) [3]), neboť zde nejsou nám k ruce dějiny ode čtyř tisíců let v řeči samé a literatuře uložené, jako při jazycích plemene indoevropského. Kdežto jest při jazycích těchto vidný přechod z jednoslabičnosti do forem flexivních a do agglutinace: dokazují, že prajazyk flexivních nářečí byl dříve slučující, ano jednoslabičný; tak se také pozoruje v jazyku čínském převrat touže cestou do agglutinace, ač se proti tomu řeč spisovná stůj co stůj vzpírá [4]).

Zase jest možno, aby jazyk vyprostivší se ze stadia isolace do formy flexivní a do agglutinace opět se vrátil ku prvotné formě své, k isolaci. Ano Kaulen tvrdí dokonce, že se potkává v tomtéž jazyku isolace i agglutinace, flexe a agglutinace, flexe i isolace.

Podle toho se na novo vracíme ku nálezu, že na základě grammatických forem různých jazyků nelze dospěti ku plnému nade vši pochybu jistému, nezvratnému a evidentnímu důkazu, že by všechny řeči byly měly jednu pramateř, jako toho nelze dosíci methodou pouze lexikalní. Ale ještě méně lze provésti důkaz, žeby nemohli míti jazykové veškeří původu jediného, ba pro náhled ten není v dějích národů nižádných opor.

[1]) Kaulen. Ibidem. — [2]) Steinthal Charakt. S. 277. Boethlingk Spr. der Jak. p. VII. IX. Pott. Etymol. Forsch. II., 360. — [3]) Wüllner. Ueber die Verwandtschaft des Indogermanischen, Semitischen und Tibetanischen. Münster. 1838. I Schleicher a Grimm dokazují, že prajazyk flexivních nářečí byl dříve slučující, ano jednoslabičný. — [4]) Abel Remusat. Recherches sur les langues Tartares p. XXII. Bazin. Memoire sur les principes généraux du chinois vulgaire (Extr. du Journal Asiatique). Paris 1845. Le même, Gramm. mandarine, ou principes généraux de la langue chinoise parlée. Paris 1856.

Máme z příčin svrchu již udaných pevnou naději, že linguistika sama o sobě plného důkazu se dodělá, že jako všichni lidé jsou vespolně bratří sobě a sestry pro společný původ v Adamovi, tak že i řeči veškery rodné jsou sestry jedné pramateře. K plnému důkazu tomu položily dobrý základ autority velikého ve vědě jména Max Müller a Bunsen [1]). Ale kdy bude důkaz ten zakončen? — Tehdáž, až linguistika dokáže, *že jsou jazyky veškery ve spojbě společným pokladem „kořenů“*. „Wir sagen,“ dí Kaulen, „jeder, der eine ursprüngliche Sprache aller Erdensprachen behauptet, muss, um folgerichtig zu bleiben, auch annehmen, dass die Wurzeln sämmtlicher Sprachen identisch sind, und dass es einmal für sämmtliche Sprachen einen Zustand gab, in dem die Wurzeln den einzigen Sprachstoff bildeten [2]).

Že prvá řeč takové povahy byla, tomu zdá se i písmo svaté nasvědčovati, neboť tam čteme, že jednota mluvy lidské se zakládala v jednotě „debarim a safah“ [3]). Jednu tu mluvu lidskou zove Vulgata jménem: „lingua“, v řeči původní „lašon“. Septuaginta překládají »Χεῖλος ἓν καὶ φωνὴ μία.« Svatý Chrysostom vykládá, že byl jeden jazyk tehdáž: »ὅτι ἐμόφωνοι καὶ ὁμόγλωττοι πάντες ἦσαν.« [4]) Slova však „debarim a safah“ se berou v dvojím rozumu. Jedni vykládají, že Mojžíš připomíná zde dvé momentů lidské řeči, a sice α) souladu a sjednocenosti v myšlení, v přesvědčení a konání lidu na zemi a tak v celém směru duševném, a β) souhlasu ve slovném výrazu s tím, co mysl chtěla vyjádřiti [5]), t. j. jednotu jazyka, a dojista že souhlasí výklad takový se způsobem mluvy starozákonní. Druhý však výklad jest více oprávněn. Vedle toho znamená „safah“ tolik, jako formu grammatickou jazyka. Aspoň značí „safah“ v následujících místech: Is. 19, 18., Is. 28, 11., Is. 33., žl. 81, 6. grammatickou formu jazykovou, a to tak, že se pojem slova „safah“ a „lašon“ úplně kryje. Jestliže však naznačuje „safah“ rovně jako „lašon“ plné jazyk národa, jehož se týče: pak nezbývá leč přijmouti: že ty dva momenty „safah“ a „debarim“ v souhrnu svém pojem slova „lašon“ vyjádřují. A tomu-li tak, pak jest dovedeno, že „safah“ značí „grammatikálný“, „debarim“ ale lexikalný element jazykový. S druhé strany však jest pouze grammatikálný element, nikoliv i lexikalný toho dosahu, aby vyznačoval karakter jazyka, jehož se týče.

---

[1]) Loc. cit. — [2]) Kaulen. l. c. pag. 70. — [3]) „Erat autem terra labii unius et sermonum eorundem.“ Gen. 11, 1. — [4]) Joannes Chrysost. hom. 30. in genes. — [5]) Origenes. Sel. in genes. Viz Kaulen str. 11.

Kdežto k plné jednotě jazyka i grammatikálný i lexikalný element náleží, máme nyní v jazycích sice jednotu látky řeči čili lexikalný element vespolný = kořeny jazykové —, nikoliv ale jednotu formy grammatikálné [1]). Teď ale rozeznáváme v jazyku formu dvojí: vniternou (a jako duchovou), a zevnou (a jako tělesnou). Vniterná jest součet myšlenek, představ a plného stavu morálného národa, jehož se týče; anebo, abychom tak řekli, jest duch národa. Zevná forma jest skutečně duchovnímu stavu národa odpovídající stavba grammatická. Tak sluje lidská přirozenosť in concreto „člověk“, tolik co celověk (aspoň sluje člověk po rusku celověk), ježto snad prohlédá věk celý, anebo pro věky stvořen jest; po německu sluje „Mensch“, z kořene „man“, memini, mens (sanskrit: manusya), tolik tedy jako myslitel, řecky: ἄνθρωπος, tolik jako bytosť skvělých očí; latinský: „homo“, tolik jako „pán“, hebrejsky „Adam“, tolik jako ze země vzatý. Tím více se jeví karakter národů z pojmů zásmyslných. „Ctnosť má svůj kořen ve slově česť a značí to, což má cenu vniternou a působí u lidí vážnosť; u latiníků slove ctnosť „virtus“, od slova vir, protože vyžaduje mužné snahy a vytrvalé, u Řeků »ἀρετή«, „umění“; u Němců „Tugend“. Zvláště zračí se různý karakter národa v zevné formě grammatické, obě ale formy i vniterná i zevná vzájemně sobě odpovídají.

Různota tedy jazyků vyplývá z vniterné a zevné formy jejich. Jestliže přes to přese všechno na základě vědy vše se k jednotě prajazyka chýlí, může se ona jednota pouze v totožnosti kořenů zakládati. A s náhledem tímto souhlasí genesis, neboť tam čteme: *„Sstoupil pak Hospodin . . . a řekl: „Hle jeden jest lid a jeden jazyk všem . . . Pojďtež tedy, sstupme a zmaťme tam jazyk jejich, aby žádný nerozuměl hlasu bližního svého. . . . A proto nazváno jest jméno jeho Babel, že tam zmaten jest jazyk vší země“* (Gen. 11, 7—9.). Podle toho byla zmatena jazyková forma, čili vlastně ta prvotná jazyková forma byla z vůle Boží roztříštěna na více forem, tak že stavitelé, byvše dříve jazyka jednoho, sobě více nerozuměli. Kdežto v písmě čteme, že byla zmatena jazyková forma (safah), neshledáváme tamtéž ani zmínky, že by byly se zmátly, či rozrušily i kořeny jazykové: debarim. Kořeny tedy jazykové jsou podklad všem řečím formou rozdílným „vespolný“. Safah však znamená netoliko zevnou stavbu čili formu grammatickou, ale i souhrn vniterného stavu člověka, tak že zmatení jazyků předcházela zma-

[1]) Heyse. Sprachw. S. 51.

tenice smýšlení v duši lidské, a ta byla jako psychologickým podkladem roztříštění prvotné formy jazyka šírého člověctva.

Podle toho jest vidno, že se písmo sv. dobře snáší s opravdovou vědou filologickou, ano seč není ona, to vykládá písmo, neboť ono nám dí, že rozlišení jazyka na spoustu jazykovou se nestalo přirozeným během, ale bezprostředným působením Božím. A zase na vzájem blíží se neustále věda právě na základě tom: že všem jazykům jsou vespolny kořeny, ku pravdě písma Božího. Důkaz o této jednotě při všech jazycích není ovšem až dosud plně doveden, ale pěstuje se se snahou chvály hodnou, a jak Bůh dá, dospěje ku svému výsledku.

Jest tedy nepravda, že věda jazykozpytu o sobě jest křesťanské víře nepřátelská, neboť jestliže která věda na půdě křesťanské se ujala, jest to dojista srovnávací jazykověda [1]). V pohanství se neujala a ujmouti nemohla, chybělo jemu na lásce ku bližnímu, byť i nebyl rodu našeho. Řekovi a Římanovi byl každý, kdo nebyl Řek anebo Říman, cizincem, barbarem, či tolik jako nepřítelem, rovněž jako mohamedánovi až do dnes jest každý, kdož není moslemem, „giaurem“, גָּיוּר cizincem, nepřítelem a psem. Jinak jest podle víry křesťanské, její láska jest universálná, nevylučujíc nižádného ani člověka divokého z důstojnosti lidské a z práva přirozeného jemu příslušného. Máť tedy srovnávací linguistika svůj nejhlubší kořen v křesťanství, v poslání učeníků Páně ku všem národům. Pěstitelové její první byli katoličtí missionáři, a proto není možná, aby věda, jejíž kolébka ryze křesťanská jest, na dlouho domova svého se vzdalovala. Jako jehla magnetická tíhne jedním koncem k jihu, druhým však k severu, a když byla znepokojována, neustává, až v tuže stranu klidu nabyla: tak i věda linguistická: když se byla z příčin dogmatických (pantheistických, racionalistických a materialistických) od křesťanství odvrátila, jako bezděky k středu věd se blíží, neboť se chýlí k tomu vždy více, že všem jazykům byl jeden prajazyk podkladem, jakož písmo sv. na vědomosť dává.

§. 8.

II. *Fysická jednota člověčenstva, a anatomie i fysiologie.* Jako uchvátili odpůrci křesťanští jazykozpyt, aby fysickou jednotu člověčenstva podvrátili: rovněž se chápou anatomie a fysiologie,

---

[1]) Max Müller. Die Wissenschaft der Sprache. 1863. S. 51. Hettinger Apologie. II, 1. S. 271.

aby stůj co stůj dokázali, že není možno, aby všichni lidé z jednoho páru lidského pocházeli domnívajíce se, že vědy ty nejsou a nemohou býti souhlasny s vírou katolickou. Oni řkou, že prý by otázka, zda-li pokolení lidské jeden anebo více druhů lidských do sebe drží, zda-li může pocházeti z jednoho aneb z více párů lidských, již dávno byla vyřízena, kdyby se byla stará zcela neodůvodněná pověsť do knih Mojžíšových nevploužila, a té prý se uchopila theologie, aby celou věc z oboru vědy a historie do oboru víry přenesla [2]). Ano oni vrhají vedle své skromné vědeckosti na ty, kdož se odvážili a odvažují hájiti fysické jednoty člověčenstva, čili: že všichni lidé k jednomu druhu, a ne k více druhům náležejí, podezření, že jsou lidé věcí neznalí [1]).

Vizme tedy, co na tom jest pravdy, že by věda „musila" nezbytně zavrhnouti starobylou tradici člověčenstva, že lidé všichni z jednoho páru pocházejí. Nepřátelé této velecharty (magnae chartae) lidské svobody přiznávají ochotně: že všichni lidé k jednomu pokolení (genus) náležejí, ale pokolení to že drží do sebe více na sobě nezávislých druhů (species), z nichž prý každý o sobě má zvláštního praotce a zvláštní pramateř. Podkladem ku vzpouře naproti jedinosti pokolení lidského jest jim anatomie a fysiologie těla lidského, rozlišení plemen lidských podle lebky, úhlu zorného, podle pleti a podle vlasů. Ježto tedy materialismus ve spojení s Darwinismem (jako dříve již racionalismus) lidské pokolení na více druhů na sobě nezávislých trhá, jest nezbytno dokázati těchto vět:

α) *Veškerá plemenu lidského pokolení jsou odrůdy (variety) jednoho a téhož druhu, a nikoliv na sobě nezávisle druhy svého rodu (pokolení).*

β) Věda nemůže dokázati, *že by byl nemožen vznik rozdílných plemen lidských z jednoho a téhož druhu*, a podle toho nemůže také dovésti, že by plemena lidská byla na sobě nezávislá a v původu svém samostatná, aby tak vzala za své fysická jednota pokolení lidského.

γ) *Věda (fysiologie anatomie a t. d.) může dovésti důkaz podle pravděpodobnosti o vzniku všech plemen lidských z jednoho páru lidského.*

Ad α). Co se týká prvé věty, tož se přijímá, že jsou v lidském pokolení rozdíly anatomické a fysiologické až do jisté míry,

---

[2]) Vogt. Geschichte der Schöpfung. S. 262. — [1]) Burmeister. Geschichte der Schöpfung. S. 504.

a i theologie i filosofie křesťanská toho nezapírají, aniž by se za tou příčinou nějaké pohromy u víře hrozily, a proto také nebyly nijakž křivy těm, kdož rozličná plemena lidská čítali. Ony nesočily, když znamenitý Němec Blumenbach bera zřetel ku stavbě lebky a k úhlu zornému lidské pokolení na patero plemen rozdělil, na kavkazské, mongolské, aethiopské, americké a malajské. Slavný Cuvier dělí pokolení naše na tři plemena: na kavkazské, aethiopské a mongolské. To vše může se přijmouti, anižby pravda, zejména o fysické jednotě člověctva dost malého úrazu trpěla, avšak za tou podmínkou, že plemena svrchu zmíněná nejsou druhy lidského pokolení na sobě nezávislé, ale pouze odrůdy jednoho a téhož druhu.

K tomu účelu stavíme větu nejprve, *že všichni lidé jsou jednoho a téhož druhu lidského.* Jak se ale pozná vůbec, že jisté bytosti k jednomu druhu náležejí? „Druh jest nejprve jedinci zastoupený útvar životný, kterýž se s jistými neztratitelnými známkami v rozplodu vrací a rozplozováním podobných jedinců stále utvořuje. Tato poslední okolnosť dělí druh od bastardů čili pomíšenců [1]). Pomíšenci byť i povstali, zůstávají neplodni, a když se setkali, plod jejich není více bastard, alebrž náleží k druhu, k němuž jeden z ploditelů jeho náležel. Stálé tedy rozplozování téhož útvaru životného pářením se vzájemným jest nepozbytnou a nutnou známkou druhův. A tak právem řekl Flourens [2]): „Povaha druhu jest plodnosť neobmezená, povaha rodu jest plodnosť obmezená.“ Jedinci tedy, kteří tuto podstatnou známku neobmezené plodnosti mají, tvoří ů veškereskosti své „druh“. Odrůda však jest varieta intra eandem speciem. Jestliže karaktery či známky odrůdy téhož druhu se plozením přenášejí, povstává tak zvané plemeno čili jak říkáme race. Ač má tedy race svůj trvalý karakter, nebo-li ráz, zůstává přes to v oboru téhož druhu.

Jestliže tento výměr o druhu vůbec přeneseme na člověctvo, tož upíráme, že by člověctvo bylo „genus“, a plemena téhož pokolení že by byly druhy téhož pokolení lidského na sobě nezávislé. Příčina toho jest ta, že by jinak byla sice spojba pohlavná mezi členy rozdílných plemen možna, ale dítky jejich by byly bastardi, pohlavné spojení však těch bastardů buď by bylo neplodné, anebo když by mělo plod, navrátil by se buď že k původnímu útvaru plemene matčina aneb otcova. Ježto ale pravý

[1]) Johann Müller „Physiologie“ II, 768. Viz Časopis katol. duchovenstva z r. 1868. str. 13 pojednání kanovníka Procházky. — [2]) Examen etc. Revue des sciences eccl. IX, 337. Viz časopis z r. 1868. str. 14.

opak toho na pravdě jest, jest důkaz vědou „fysiologie“ doveden, že všecka plemena lidského pokolení k jednomu druhu náležejí. Za tou příčinou souzvukují v téže věci vespolně fysiologové, anatomové, fysikové a ethnografové jména velikého, že jsou všechna plemena lidského pokolení druhu jediného, jako: svrchu naznačený fysiolog Jan Müller, Alexander Humboldt [1]), Blumenbach [2]), Rudolf Wagner [3]), Ondřej Wagner [4]), Burdach [5]) a jiní, jako: Cuvier, de Candolle, de Blainville, Flourens, Milne Edwards, de Quatrefages, Deshayes, Forbes, Owen, Murchison, Agassiz, Baer a t. d. Ano síla pravdy dohání i Burmeistra, aby vyznal, že veškero člověctvo k jednomu druhu náleží, anť členové různých plemen scházejíce se plodí, a to stále, ba že právě ze spojby takové pocházejí rodové sliční, silní a plodní [6]).

Protivné mínění Vogtovo, zvláště ale tak řečené školy americké, ana vymáhá pro tak zvané autochthonní obyvatelstvo americké zvláštní druh člověcký, jest na nepravdě. Příčina, za kterou ona škola obyvatelstvo americké k různému druhu čítá, jest právě ta, že prý děti z rodičů různých plemen vzešlé jsou neplodné. Ale důmněnka jejich jest křiva. Obyvatelé v Mexiku, na Filippinech, nikaraguajští, paraguajští, v Nové Granadě a v Curaçau jsou vzešlí z rozdílných plemen, a přece nemá u nich platnosti pravidlo o neplodnosti. Děti z Evropanů a tuzemců na Filippinech jsou sličnější, nežli děti z téhož plemene pošlé. Burmeister sám svědčí, že se mulatové rychle rozmnožují, a i také v duševním ohledu vynikají.[7])

Není tedy možná tvrditi, že by lidé rozdílných plemen ku jednomu a témuž druhu nenáleželi, anť právě ta podstatná známka, dle které se plemena téhož druhu „pohlavnou spojbou“ nejen udržují, ale i na dále plodná zůstávají, u nich se nalézá.

Kromě této podstatné známky, jíž se rodové lidští jedním druhem býti zamlouvají, jest množství jiných, které totéž vymáhají. Sem náleží:

Stejná organisace u plemen lidského pokolení, a stejná anatomická stavba tělesná. Rozdíl jest sice *v úhlu zorném*, který obnáší 90° — 75°. U Evropana jest asi 80° — 85°, u Mongola 80°, u mouřenína něco více než 75°. A však že rozdílové ti nejsou známkami, za kterými by bylo lze zlomiti jednotu druhu člově-

[1]) Kosmos. I, 379. II, 234. — [2]) Handbuch der Naturgeschichte S. 55. — [3]) Prichard: Naturgeschichte des Menschengeschlechtes; deutsch mit Zusätzen von R. Wagner. 1840. — [4]) Geschichte der Urwelt. II, 8. — [5]) Anthropologie. 1854. S. 696. — [6]) Geschichte der Schöpfung. str. 272. — [7]) Waitz. Anthropologie der Naturvölker. I, 165.

čenstva, jde na zbyt z té okolnosti na jevo, že úhel zorný svrchu naznačený není tou měrou výhradou jednoho plemene, aby i u jiných plemen se nenalezal; spíše se nalézá v dotčeném plemenu zhusta, ale „četnou výjimkou“ u plemen všech. Professor Weber shledal všecky typy, dle nichž rozdělil Blumenbach lidské pokolení na sedm plemen, v jediném městě Bonnu. Za tou příčinou dí Owen [1]), maje zření ku jednotné anatomické stavbě těla lidského, „kterak dospěl k nálezu, že rozdílové různého plemene lidského jsou pouze odrůdy tohože druhu.“

Kdežto se shodují lebky plemen člověckých v celé stavbě své, rozlišují se rozhodně od lebky a od celého útvaru mozku opic byť i těch nejvyvinulejších. Rozdílové ti směřují netoliko k úhlu zornému, ku způsobu a stavbě zubů, k absolutné (naprosté) neb i relativné (vztažné) váze mozku, a jeho rozličných záhybů, alebrž sáhají až do těch nejnepatrnějších maličkostí, tak že i dítě uznati musí, že jest rozdíl podstatný mezi člověkem byť i mouřenínem, a mezi opicí byť i tou nejvyvinulejší, a že plemena lidská k druhu jednomu se hlásí.[2])

Jako stavba lebky jeden druh pro šíré člověčenstvo vymáhá, tak *i veškeré rozměry anatomické těla jeho, a fysiologické vlastnosti.* Sem se čítají: stejné útvary těla, stejná forma rukou, stejná úprava nohou ku vzpřímené chůzi zřízených, stejná teplota krve, a poměrně stejný tluk její, stejně dlouho trvající těhotnosť žen a navracující se katamenie, ano i poměrně stejná velkosť postavy. Obyvatelé severu jsou ovšem celkem menší, nežli národové v pásmu mírném, ale rozdíl ten není tak nápadný. Pod 5′ co do výše nemáme nižádného národa na zemském povrchu, a zase není národa, jehožto členové by byli vesměs nad 6′ s výše. Není národa obrů jako není národa trpaslíků.[3]) Takového souhlasu není nikde ve zvířectvu při druhu rozdílném, alebrž pouze a jedině v témže druhu, následovně jest nevědecké a nemoudré tvrditi že by člověctvo nebylo jednoho a téhož druhu.

Kromě úhlu zorného jest ovšem i *rozdíl ve vlasu různých plemen a v pleti.*

---

[1]) On the Classification and geographical Distinction of the Mammalia. London 1857. — [2]) Bischoff. Ueber die Verschiedenheit in der Schädelbildung des Gorilla, Schimpanse und Orang-Utang. 1867. S. 14. — [3]) Delitzsch. Genesis S. 29. Perty. Grundzüge S. 19. Waitz. Anthropologie I, 124. Burmeister. Geschichte der Schöpfung. S. 506. Schubert. Geschichte der Natur. III, 407. Reusch. Bibel und Natur. 306. Hettinger. Apologie II, 1., 236.

Rozdílové podle pleti sáhají až do šedé dávnověkosti. Herodot i Aristoteles zmínku činí o černé, žluté a bílé pleti člověčenstva.[1]) Plémě kavkazské jest „barvy bílé“, mongolské „žluté“, aethiopské „barvy černé,“ americké „měděné,“ malajské „hnědé.“ A zase *vlas* plemene kavkazského jest pravidlem hnědý, světlý a dlouhý, mongolského černý, jakož i plemene amerického a malajského, aethiopského ale kudrnatý a vlnatý. Rozdílové tito však neoprávňují ku přijetí různoty druhů lidských; neboť není jimi plémě jedno tak obdařeno, aby u druhého nebylo výjimkou, což jest u prvého pravidlem. Jako nalezl profesor Weber různotu lebek Blumenbachových v jediném městě Bonnu, tak i černá barva mouřenínů není výlučným majetkem jejich, ba ani ne vlnatý a kudrnatý jejich vlas. Nad to nejsou přechody z barvy bílé v černou náhlé, ale posloupné a sice v přečetných stupních. Kavkazové jsou sice ponejvíce barvy bílé, ale čím se více k rovníku blíží, tím temnější se stává barva obličeje jejich, ano přechází až do černa. V městě Suakinu, jak vypravuje cestovatel Burkhardt, jsou všichni obyvatelé barvy černé, ač jsou původu kavkazského, a tak i Habešané, ač jinak nemají na sobě známek plemene aethiopského. Ještě zračitěji se jeví přechod k černochům u rodů v Nubii na severu africkém. Zase na vzájem jest vidný přechod od černochů směrem k obyvatelům Nového Hollandska, a odtud k Malajům. Malajové se blíží co do barvy k obyvatelům v Kočinčíně, a tito k Mongolům a Číňanům, Číňané k Eskymakům a tito k Američanům. Barva tedy nesmí slouti znamením diakritickým, dle kterého by se rozeznával rozdílný původ plemen lidských.

Totéž slušno vyznati i *o rozdílu ve vlasu.* Vlas se mění podle barvy poznenáhla. U obyvatelů na severu přechází barva světlá až do červena, a kdežto u všech plemen jest dlouhý, jest u černocha vlnatý, nalézá se ale výjimkou i u plemen jiných. Nad to nenalezá se barva černá veskrze ve spojení s vlnatým vlasem. Obyvatelé v Nubii mají pleť tak černou jako černochové, ale vlas dlouhý; rodové krajiny Kordofanské honosí se vlasem černým a kudrnatým, ale nikoliv vlnatým. Rovněž mají i kmenové beduinů mezi Nilem a mořem červeným pleť černou, a vlasy černé kudrnaté, ale nikoliv vlnaté. Fulahové, Jalofové a Mandingové jsou podle pleti tak černí jako dříví ebenové, vlas ale jejich, ač jest černý, není vlnatý.

Tomu-li tak jest, nemůže býti vlas diakritickou známkou, jíž by se stanoviti mohl rozdílný původ plemen lidských.

[1]) Podle staré tradice v talmudu byli rozdílové v barvě již v rodině Noëmově.

Tak zvaná plemena lidského pokolení nejsou tedy, soudíme-li dle barvy pleti, dle povahy vlasů a úhlu zorného, ani ve svém roztřídění oprávněna. Velmi dobře píše o té věci Johann von Müller: „Eine scharfe Scheidung der Menschenracen ist unmöglich. Die gegebenen Formen sind ungleich an typischer Schärfe und Eigenthümlichkeit, und ein sicheres, wissenschaftliches, inneres Princip der Abgrenzung liegt nicht, wie bei den Arten, vor. Es würde unstreitig zweckmässiger sein, die fünf Racen Blumenbachs, als konstante und extreme Formen der Variation entgegenzustellen, als alle Völker in diese Racen eintheilen zu wollen. Der Versuch dazu führt unvermeidlich zum Willkürlichen".[1])

Ne pravá věda tedy, ale předpojatosť, svévolný imperativ nevěrecké a vášní naplněné vědy roztříštil fysickou jednotu pokolení lidského na různé na sobě nezávislé druhy. I možno říci, že Vogt[2]) a Burmeister[3]) křivdili vědě, když pravili, že by otázka, zda-li člověctvo více druhů do sebe drží, dávno již byla v ten smysl rozluštěna, že není fysické jednoty člověčenstva. Odsuzuje je zajisté zde muž, jenž nad jiné oprávněn jest, činiti v této věci nález, a ten jest Humboldt. Píše: „So lange man nur bei den Extremen in der Variation und der Gestaltung verweilte, und sich der Lebhaftigkeit des ersten sinnlichen Eindruckes hingab, konnte man allerdings geneigt werden, die Racen nicht als blosse Abarten, sondern als ursprünglich verschiedene Menschenstämme zu betrachten. Für die Einheit des Menschengeschlechtes sprechen auch meiner Ansicht nach die vielen Mittelstufen der Hautfarbe und des Schädelbaues .... Der grössere Theil der Contraste, die man ehemals zu finden geglaubt, ist durch die fleissige Arbeit Tiedemanns über das Hirn der Neger und der Europäer, durch die anatomischen Untersuchungen Vroliks und Webers über die Gestalt des Beckens hinweggeräumt. Wenn man die dunkelfarbigen, afrikanischen Nationen, über die Prichard's gründliches Werk so viel Licht verbreitet hat, in ihrer Allgemeinheit umfasst, und sie dazu noch mit den Stämmen des südindischen und westaustralischen Archipels, mit den Papuas und Alfuros vergleicht, so sieht man deutlich, dass schwarze Hautfarbe, wolliges Haar und negerartige Gesichtszüge keineswegs immer mit einander verbunden sind. . . . Mag man die alte Classifikation Blumenbachs nach fünf Racen befolgen, oder mit Prichard sieben Racen annehmen, immer ist keine typische Schärfe, kein durchgeführtes, natürliches Princip

[1]) Physiologie. II, 774. — [2]) Geschichte der Schöpfung. S. 262. — [3]) Burmeister. Geschichte der Schöpfung. S. 504.

der Eintheilung in solchen Gruppirungen zu erkennen. Man sondert ab, was gleichsam die Extreme der Gestaltung und Farbe bildet, unbekümmert um die Völkerstämme, welche nicht in jene Classen einzuschalten sind." [1])

§. 9.

Věda nemůže dokázati nemožnosť vzniku rozdílných plemen lidských z jednoho a téhož druhu.

Ad 3). Svrchu bylo dovedeno, že lidská plemena nejsou druhu rozdílného, ale jednoho, ano že podle Humboldta jest celé roztřídění člověctva do plemen nevědecké. Nyní naléhá otázka druhá, zda-li by věda o sobě dovedla dokázati, *žeby pokolení lidské, ač jest druhu jednoho (unius speciei), přece snad nepocházelo z jednoho páru tohotéž druhu, ale z více.*

Odpověď k otázce této obsahuje částečně důkaz, že všickni lidé k jednomu druhu náležejí přese všechny fysiologické a anatomické rozdíly, jež spatřujeme ohledem na úhel zorný, ohledem na barvu pleti a povahu vlasu, jakož zvláště v důkazu, že jsou nesčíslné přechody z jednoho plemene k druhému. Neboť nelze-li roztříditi na jisto a podle vědy člověctvo na plemena na sobě nezávislá, a pudí-li věda tím již ku jednotnému původu pokolení našeho, pak jest nezbytno doznati: že věda o sobě nemůže dokázati, že by pokolení lidské z jednoho páru nepocházelo.

K tomuto závěrku dosti snadno dospěti lze, neboť *všechny variace, jakýchž doznáváme na plemenech lidských, mohou se vyložiti i na základě pravdy o fysické jednotě pokolení lidského.*

Člověk jest podle těla v těsné spojbě s přirozeností zevnou, působí tedy na něho ona jistou měrou jako působí na jiné tvorstvo. Působením tímto stávají se na bylinách i zvířatech změny tím četnější, čím jest zvíře neb bylina, o níž se jedná, na zemi rozšířenější. Změny tyto se nedějí, leč jen intra eandem speciem, ale přecházejí jako typy a variace (odrůdy) z rodu na rod [2]). K této proměně intra eandem speciem má bylina i zvíře vniternou schopnosť, a působivosť jeho se nese k určitým formám variac. I u člověka jest takový „nisus variationum". Z jednoho a téhož manželství mohou pojíti dítky vlasů černých i světlých, očí modrých i černých, postavy vysoké i zakrnělé, tváři sličné i šeredné [3]).

---

[1]) Humboldt. Kosmos. I, 379. — [2]) Joh. v. Müller. Physiologie II, 768, 772. Prichard. I, 222. a 404—416. Waitz. Anthropologie. I, 90. — [3]) Ibidem. pag. 770.

K změnám a variacím působí valně **podnebí.** Známo jest, že neměl chov ovcí v Indii zdaru, ježto tamtéž ztrácela ovce vlnu, na jejíž místě se uhostil chlup. Jinde doznala ovce takových změn, že ji nebylo lze poznati, leč podle bečení. V Guinei mají srsť psí, černochové ale tamní na místě vlasů vlnu. V Angoře dostávají ovce, kozy a králíci dlouhý vláknovitý a jako hedbávný chlup.

Jestliže u zvířat a bylin k utvoření variac dva faktory působí, a to vniterná schopnosť ku změnám, *jakási vniterná inklinace, a zevnitřní, jako jest podnebí, způsob života a poměry životné*, za nimiž se vyvíjejí; tož lze podmínek těchto v míře daleko hojnější při člověku stanoviti. Můžeť zajisté člověk žíti a žije v pásmích všech na zemi, jako nižádná bylina a téměř nižádné zvíře; známo také jest, že mnohý rod lidský změnil způsob života postupem času neskonale více, nežli jest to možná při bylině anebo i při zvířectvu. Za tou příčinou působily ony dva faktory (činitelé) tím spíše u člověctva k utvoření typů i k dědění jich, a tou měrou k utvoření plemen, v oboru změnám a variacím vyměřeném.

K těmto činitelům možno nám křesťanům a to právem přičísti i *dědičný hřích*, neboť víme, že ve stavu svatosti a nevinnosti měl člověk dokonalou vládu nad přírodou, po hříchu ale byla vláda ta, ač odčiněna nebyla, přece valně porouchána. Odtud nabyla příroda rozhodnějšího působení na tělo lidské, a jest velmi pravdě podobno, že působení to za starých dob, ač se povahou svou nelišilo, přece úsilovnější bylo. K tomu se přidala přirozená snaha tělesná a síla vniterná morfologická, morálný stav, způsob života, radosti a útrapy, aby vespolně k utvoření typů spoluúčinkovaly. Dojmy tedy veliké z přírody se řinoucí, snaha morfologická uvnitř v člověku, povaha těch, jichž se týkalo, a k tomu převrat, jaký se na zemi udál potopou všeobecnou, působily vespolně k utvoření typů, na potomky dědictvím se valících a tak k utvoření a ustálení typů, jimiž obdařena jsou tak zvaná plemena lidská. Bylo-li působení přírody zevnitřní jindy účinnější, bylo-li přeměnou klimatických poměrů skrze potopu zostřené, a působí-li i vniterný stav člověka morfologicky: pak není zpráva beze všeho základu, ana dí: že dva úhlavní typy, ano snad tři, zastoupeny byly v rodině Noemově.

Ač se tedy nyní tak snadno neděje převod z typu jednoho na druhý, a souhrn typů z jednoho plemene na druhé; nelze po pravdě upírati: že se tak za dávných dob díti nemohlo. Jest tudíž již z toho závěrek velmi na snadě: že se z jednoho páru lidského

během času za působením rozličných činitelů tak zvaná plemena lidská vyvinula. Černoch se nestává přesídlením do Evropy evropanem, aniž evropan přesídliv do Afriky černochem; neboť oba typy jsou ustálené, a přesídlením nepůsobí ten vniterný činitel, (aspoň ne tak intensivně), alebrž pouze ten zevnitřní přeměnou podnebí a způsobu života. Avšak, ačkoliv typy jsou ustáleny, přece nejsou zvláštnosti plemen tak absolutně plemenům přilehlé, aby nisus variationis (fysický vniterný pud po různostech) a poměry klimatické značně nezacelovaly mezer, aby tak jedno k druhému více se nachýlilo[1]). Vlnatý vlas i v Evropě se nalézá, a tvar lebky černochovy není také u nás zcela nezvyklý. Pleť evropana přechází až do hněda a černa, a přechodů jest, jakož svrchu bylo řečeno, bezčetných. I u jednoho a téhož člověka se mění barva podle krajin, v nichž přebýval. V Egyptě dostává člověk za krátko barvu jako špinavou a brunatou, v Habeši broncovou, v Guinei téměř měděnou. Arabové jsou v krajinách severnějších pleti světlejší, v Mekce žlutobrunaté, na poušti mají vlas vlnatý, v Nubii jsou černí. Afghané mají na sobě podle podnebí všecky nuance barev. Kdežto tyto změny podle rozdílu podnebí se dějí, nerodí se dítě černochovo ihned černé, alebrž stává se jím teprvé později.

Rozdílové kmenův podle barvy neoprávňují tudíž k nálezu, že jest nemožno, aby všichni kmenové ti z jednoho páru pocházeli, anť by jinak jeden a tentýž člověk pro rozdíl barvy, jíž byl podle pásma, kde žil, nabyl, z více párů lidských pocházeti musil. Rovnou měrou nedává rozdíl v úhlu zorném práva na jisto stanoviti, že měli jiného praotce a jinou pramateř mongolové, jinou kavkázové, jinou černochové, američané a malajové, jinak by se i stanoviti musilo, že údové jedné a téže rodiny společného původu neměli. Plným právem dí tedy Wuttke: „Der Schluss, weil jetzt die Neger nicht weiss, und die Weissen nicht schwarz werden, so stammen sie nicht von Einem Menschenpaare ab, ist reine Willkür, und gerade so viel werth, als jener: weil jetzt die Farrenkräuter in Deutschland nur mässige Kräuter bleiben, so ist es unmöglich, dass sie früher so gross, wie hohe Bäume wurden, oder weil der Mensch im Mannesalter nicht so leicht seine Physiognomie ändert, so kann diess auch nicht in seiner Kindheit der Fall sein. Die Racen-Variation aber fällt in die Zeit der anfänglichen Entwickelung der Menschheit, das Werdende unterliegt andern Gesetzen, als das Gewordene.“ [2])

[1]) Johann v. Müller. Physiologie des Menschen. 2, 773. — [2]) Wuttke. Geschichte des Heidenthums. I, 30.

K těmto poznenáhlým rozdílům vedly netoliko *podmínky fysické ale i morálné*, neboť jest člověk jednotou fysickou z těla a z duše pozůstávající, tak že má dojista i morálný stav člověka veliký vliv na útvary tělesné a k působení typů, jako má vliv na výraz tváří, v němž duše se zrcadlí. Bída, žalosť a útrapy, hojnosť a radosť, ctnosť a nepravosť působí dojista na útvar těla lidského. Že jest tomu tak, dokazuje Prichard [1]) ze změny, ana se stala na rodinách Irů, které barbarskou vládou britskou byly před 200 lety z domova svého na pusté pobřeží mořské vypuzeny, a u velikou bídu uvrženy. Oudové rodin druhdy sliční poznenáhla sšereděli, stali se téměř trpaslíky, nos jejich široký a jako stlačený, kosti lícní vyčnívající, ústa veliká a jako u tupých lidí zevlující.

Jestliže se toto všecko bedlivě uváží, tož jde na jevo, že za působením poměrů klimatických, za působením přerozličných osudů, jaké stihaly rodiny a celé národy všecky rozdíly, ježto se jeví na tak zvaných plemenech, se vyvinouti mohly, a že tudíž není věda oprávněna ku nálezu, že by bylo nemožno, aby všichni lidé z jednoho páru pocházeli.

§. 10.

Věda podává důkaz pravděpodobnosti o vzniku všech plemen lidských z jedněch prarodičů.

Ad γ). Až dosud bylo vyloženo, že všecka plemena lidská k jednomu druhu náležejí, a že věda nemůže dovésti nemožnosť fysické jednoty člověčenstva, anť rozdílové plemen spoléhající na různé barvě pleti, na různotě lebky a úhlu zorného dobře se vysvětlují podmínkami klimatickými, způsobem života, osudem, jaký stihl rodiny a národy, osvětou povšechnou, zvláště však náboženskou a mravy, buď že dobrými anebo spustlými. K tomu ke všemu, jakož svrchu bylo zmíněno, působila fysická příroda ihned po potopě změněnými poměry daleko rozhodněji, nežli působí nyní na útvary tělesné rodin.

Jako jest nám toto všecko důkazem, že věda nemůže dokázati, že by fysická jednota člověčenstva byla nemožna, tak zase pobádá k přesvědčení, *že podle pravděpodobnosti as všichni z jednoho páru pocházíme*. Doháníť zajisté k tomu již ta okolnosť, že učenci velikého jména se nemohou ani na tom shodnouti, kolik by plemen lidských bylo čítati. Cuvier čítá tři, Prichard sedm, Retzius čtyři,

[1]) Prichard. Naturgeschichte des Menschengeschlechtes. III. Aufl. Deutsch von Rudolf Wagner. Leipzig. 1840.

Blumenbach pět, Bory de st. Vincent patnácte, Morton dva a dvacet, Jan Müller konečně zavrhuje všecko roztřídění lidstva na plemena, a zove je a to právem „neoprávněným“ a „nevědeckým“ za tou příčinou, že se nedají hranice mezi plemeny lidskými uzávorkovati a přísně stanoviti, odkudby začínalo plémě nové, a kde staré zakončuje.

Tato pravděpodobnosť o fysické jednotě člověčenstva nabývá téměř jistoty z té okolnosti, že plemena lidská, různá podle barvy, lebky a úhlu zorného, zkrátka podle rozdílů fysických, spadají v plémě jedno podle poměrů jazykových; a zase rodové tohotéž kmene podle jazyka různí se podle rozdílů fysických. Tak jsou kmenové, indoevropský a semitický, podle jazyka různí, ač náležejí ku plemenu kavkazskému podle známek fysických. Co vyznal tedy žák Heglův, na základě jazykozpytu, řka: „Die Sprachforschung stellt sich dem einpaarigen Ursprunge aller Menschen und Völker nicht entgegen“ [1]), to sluší i vyznati na základě anatomie a fysiologie, že věda netoliko nic rozhodného proti jednotě fysické lidského pokolení namítati nemůže, ale že se jí pravděpodobným býti vidí, že všichni lidé z jednoho páru pocházejí.

Pravděpodobnosť o fysické jednotě člověčenstva, jíž se věda dodělala, dospívá téměř k jistotě, když povážíme, že netoliko jest anatomická stavba těla lidského stejna, a stejny vlastnosti fysiologické, stejna průměrná teplota krve a stejný její tluk: *alebrž i stejné duševné náklonnosti, i vloha rozumová ku poznání dobra, a vůle volná ku konání, stejné celkem vášně, a co na výsosť zde váží, všude se jeví zákon hříchu nebo-li hříšná žádostivosť a nespořádaná*, jíž od počátku člověk podlehl, a poněvadž s těžkem se soudí, zvláště na základě dějin, zjevení a tradic národů, že dobrotivý Bůh tak spořádal ihned přirozenosť lidskou [2]), aby vévodila v ní nespořádanosť, dobře se uzavírá, že se musilo ihned s počátku s člověkem něco udáti, čímž se přirozenosť lidská valně pošinula. A poněvadž není národa, ba ani není člověka, jenžby byl břemene žádostivosti byl nenesl (až na pranepatrné výjimky), musíme doznati, že nehoda ta se musila s člověctvem tehdáž státi, když ještě na rodiny pranepatrné, ano na rodinu prvou bylo uskrovněno, neboť jednota zákonu hříchu předpokládá jednotnou příčinu, tak

[1]) Pott. Die Ungleichheit der Menschen-Racen. 1856. S. 272. — [2]) Mohlť ovšem Bůh stvořiti člověka ve stavu pouhé přirozenosti, tak že by byl prvý člověk nám ve všem roven „absque peccato“, avšak takového stavu nebylo nikdy. Tradice starobylé jinakou zprávu o prvém člověku dávají. Ty tradice jsou na pravdě, a proto vyplývá z nich nezbytně učení o fysické jednotě člověčenstva.

že dospíváme na základě stejného zákona hříchu k jistému učení o společném původu všech lidí z jednoho páru.

Sem se řadí také jednota u věcech přirozeného náboženství a poznání jejich, byť i hojnými bludy sšeredělá, jako: že jest jeden Bůh, všemocný, spravedlivý a svatý, že pečuje o lidstvo, vůle Jeho že má býti plněna, uznání kvalitativného rozdílu mezi dobrým a zlým, že jest duše lidská nesmrtelná, a že bude na onom světě odbývati za to, což byla zde dobrého neb zlého konala. Dále sem směřuje *jednota v pravdách mathematických a geometrických.* Vše toto ukazuje k jednotě přirozenosti lidské, nikoliv různé, anť by různosť v původu i různosť principálnou v poznání působiti musila. A za tou příčinou díme, že se jednotou touto objevuje také fysická jednota člověčenstva.

§. 11.

Tradice národů o fysické jednotě pokolení lidského.

Nade všecko však možno vésti důkaz o této jednotě fysické *z podstatné aspoň jednoty tradic* směřujících ku víře nadpřirozené. Starobylé ty tradice nesou se

α) k tomu, že Bůh *stvořil svět v šesti dnech*, a sedmého že odpočinul, ano ony vypravují o pořádku, jímž se tvoření dělo. Peršané a Indové, Řekové a Římané, Chaldeové a Egypťané v tom jsou si za jedno. Neméně souhlasny jsou tradice o stvoření člověka prvého Adama a druhého člověka Evy. A jednota tato, ač do podrobna se liší, podstatou však jest totožná, v Evropě, v Africe, v Asii, v Americe, ano i na ostrovech australských. O tradici, že Bůh stvořil svět v šesti dnech a sedmého odpočinul, opírá se rozdělení časů národům obvyklé na týdny o sedmi dnech a svěcení dne sedmého.

β) Neméně souhlasny jsou tradice *o ráji a o hříchu prvém.* Indové mají svůj rajský vrch „Meru,“ Peršané svůj „Albordš,“ Řekové svůj rajský „Atlas,“ Němci „Asgard,“ Slované svůj zelený ráj; ano o ráji vypravují Mexikané a američtí ostrované, a kladou veskrze do ráje radosti neskonalé, a nade všecko pramen nesmrtelnosti, a zde onde i strom života. Zároveň však tradice vypravují, že prvý člověk byl z ráje pro hřích vypuzen, a na člověctvo hejno běd uvaleno, a o tom opět, pokud se jedná o pouhou událosť a její podstatu národové všech pěti dílů světa souzvukují.

γ) Trudná tradice národův, že bylo člověctvo v prvém člověku z ráje vypuzeno, jest zmírněna jinou neméně všeobecnou

o *zaslíbení Spasitele*. Peršané jmenují ho „Sosiem,“ Indové ctí v něm vtěleného Boha, Číňané ho oslavují jako bytosť všech dokonalostí plnou, typus jeho jest u Egypťanů „Horus.“ Mexikané a Peruané ho toužebně očekávali, ano o něm předobře věděli i na ostrovech k Americe přiléhajících.[1])

ƶ) Sem se řadí dále *tradice o předpotopních patriarších*, jichž Chaldeové, Fenikové, Parsové, Indové a Číňané po desíti čítají, zvláště ale sluší připomenouti tradic o potopě světa. Není zajisté národa, jenž by jich nedržel, a byť událosť ta se všemi momenty důkladně u všech ve své celoté se nepředkládala, zavírá do sebe přece některé známky podstatné katastrofy této tragické; v souhrnu však tradic těchto shledáváme plný děj o potopě světa, jak o něm první kniha Mojžíšova zprávu dává; jako na příklad o arše Noemově, o zvěři v ní uzavřené, o osmi osobách zachráněných, o vyslané holubici, o oběti a o duze. Pravda jest ovšem, že zhusta národové se domnívají, jakoby potopa uchvátivší svět nebyla povšechna, ale že ji o své zemi pouze vykládají a o svém národu; avšak domněnka ta odtud vzala původ, že národové, jichž se týče, neměli v plném přesvědčení jedinosť lidského pokolení, anebo že jsouce od druhých národů odloučeni ani nevěděli, že by kromě nich ještě jiní národové zemi obývali. O potopě světa vypravuje Asie a její národové, zejména Arméni tvrdíce, že vrch „Masis“ místo jest, kde utkvěla archa Noemova. Odtud zovou horu tu „Agri-Depe“, tolik jako silnou, Turci „Saad Depe,“ tolik jako požehnanou, Peršané „Koh-Nuh“, tolik jako vrch Noemův. O troskách archy mluví Josephus Flavius[2]) a i historikové pohanští, Nicolaus Damascenus a Berosus, jež Josephus Flavius cituje. Babylonské tradice jmenují patriarchu potopního „Xisuthrus,“ jenž prý dostal rozkaz od Boha samého stavěti loď, tam se svými se uchýliti, ptactvo a zvěř přibrati a tak i je zachrániti, anť prý všichni lidé potopou uchváceni budou.[3]) On prý po potopě obětoval, a ihned k bohům vzat byl. O potopě svědčí tradice ve Frygii, zvláště ve městě „Apamei“ chované, jež jsou vyjádřeny na penězích, na nichž jest vyryta truhla po vodách plovoucí. V truhle sedí muž a žena, na truhle pták, a jiný přilétá, maje v ústech ratolesť. Na penízech (jakož na třech z osmi na jisto přesných zřetelně čísti lze) jest jméno ΝΩ. Tradice Řekův o potopě jsou známy. Ony jsou v těsném spojení s tradicemi syrskými. Řekův patriarch potopní jest Deukalion. Za jeho času byli prý lidé odvážní páchajíce nepravosti; proto je stihlo neštěstí

[1]) Syllabus Pia IX. Od Jana Brázdy. 1878. str. 145. a násl. — [2]) Josephus Fl. Antiq. I, 4. — [3]) S. Cyrillus contra Julianum. 1.

veliké. Mnoho vod vyplynulo ze země, z oblak se vyhrnuly lijáky, moře vystouplo, tak že všecko zahynulo. Jenom Deukalion zbyl zachován byv pro svou moudrosť a nábožnosť. On prý vešel do takové truhly se svou ženou a s dětmi. Tu prý se k němu shlukli po páru: koně, lvové, hadové a všichni druhové zvířat, žijíce v pokoji mezi sebou a s člověkem za působením Zevovým, až dokud vody trvaly.[1]) U Indů berou na se tradice o potopě rozličné formy. Ku konci posledního věkoletí, praví jedna fáse tradic, ukradl obr Hajagriva „vedy," a tím se ztratilo na světě učení boží a jeho řád. Proto přišla potopa. Když bylo uzavřeno zahladiti svět, zjevil se bůh Višnu dobrému králi Satiavrati-ovi, a přikázal jemu, aby vstoupil do velké archy, a vzal s sebou po páru nerozumná zvířata a semena bylin. Moře vystouplo z břehů, s oblak se valil nesmírný liják, a svět se zaplavil. Právě před pohromou touto dostavila se loď od boha „Višnua" poslaná, kamž vstoupil Satiavrati se sedmi brahmany.[2]) Když byla potopa v koncích, zkolil bůh, jenž ve spůsobě zlaté tisíc mil dlouhé ryby loď řídil, démona, obra, vzal mu „védy." král však vystoupiv z lodi klaněl se jemu.[3]) I u Číňanů jsou tradice o potopě. Patriarch jejich byl Jao (první císař), a za něho prý byla potopa. Tehdáž prý vody všecko zaplavily, pahrbky se prý v nich pohřbily, hory v hloubce ztratily, ano vlny hrozily i nebesům samým; ustrašení národové pak zemřeli ve vodách. Tu prý dal Jao udělati pro 9 dílů světa odtoky, a odvedl tak vody do čtyř moří.[4]) Jiná tradice čínská vypravuje, co bylo u příčině, že nastala potopa. Kung — Kung (zlý duch) prý rozloben nad tím, že v boji podlehl, vrazil do sloupů nebeských takou násilou, že klenba nebeská se prolomila a země se dotekla. Tím povstala potopa, a vody zachvátily všecko. Niuahoa (patriarch za času potopy) přemohl vody dřevem, učiniv loď ku dlouhé plavbě schopnou. Také prý uzavřel klenbu nebeskou a vyleštil kámen pětibarevný (duhu)[5]) — Kamčadalové ukazují až do dnes místo, kde přistál Kutka (patriarch potopní) po všeobecné potopě, aby svět na novo zalidnil.[6])

Z evropských tradic dotknuto bylo tradic řeckých, pokud se snáší s podáním Syrů. V Řecku měl každý nárůdek svůj mythus a svou historii, ana začínala s patriarchou potopním.

---

[1]) Lucianus de dea Syr. cap. 12. 13., u Lückena „Traditionen". — [2]) Jones. Asiatische Abh. v Kleuker I, 176. seq. — [3]) Vhagavad. Asiat. Orig. I, 40. U Lückena loc. cit. — [4]) De Guignes. „Chouking." p. 35. U Lückena l. c. — [5]) Lücken. Traditionen. — [6]) Kotzebue. Reise um die Welt. 1823 und 1826. II, 7.

Argivští vypravují, že jejich praotec Inuchos ve sporu, jejž měla Here s Poseidonem o državu země jejich, zakusil potopu. Poslal prý ji rozdurděný Poseidon. Here však toho obdržela na Poseidonovi, že moře ustouplo.[1]) Tatáž téměř tradice byla i v Athenách. Poseidon převedl prý vody až do hradu, Athene však vsadila tam olivu. Za to přiřkl jí prakrál Cekrops državu tu, a ona vystavěla Atheny.[2]) Zvláštního povšimnutí zasluhuje zpráva o potopě za časů Ogygových, kterou vyprávěli logografové, z nichž učený badatel římský Varro čerpaje děje lidstva na tři epochy rozdělil, ta prvá jest prý neznáma; trvala prý od začátku člověctva až do Ogyga, druhá mythická ana čítá 1600 let, za Ogyga byla potopa, a to všeobecná. Obšírnější jest zpráva o Deukalionovi. Zeus prý se na tom ustanovil, celé pokolení lidské zahubiti, jenom Deukalion, zbožný syn Prometheův, zbyl. K radě Prometheově učinil sobě Deukalion truhlu a vešel tam se svou ženou Pyrrhou. Truhla ta zůstala na Parnasse státi. Po potopě obětoval Diovi. To prý se bohu líbilo, tak že k němu Herma poslal, aby sobě na něm (Diovi) čehokoliv by žádal vyprosil. Deukalion žádal, aby byli lidé. Zeus prý rozkázal, aby Deukalion házel kameny přes ramena svá, a ty, které on házel, staly se muži, které žena jeho, ženskými. Odtud se prý zvou národové »λαοὶ« od λᾶας „kámen“[3]) U Římanů nejsou tradice prvotné, neboť oni záhy přijali i s osvětou trosky tradic národních od Řeků. Z tradic Keltů shledáváme zbytky v písních keltického kmene ve Wallisu. Moře prý vystouplo, zaplavilo svět a zahladilo všecky lidi až na dva, kteří se přeplavili na lodi velmi umělé, do níž i zvířata po páru vzali. Archu prý stavěl nebeský Neivion (Noe), vynalezce vína a hospodářství polního. Loď prý zůstala státi na jedné hoře. Neivion sám mnohé boje měl s démony, naproti nimž duhou byl opásán[4]). U Germánů shledáváme stopy zpráv o potopě v Eddách. Když prý bratři Odinovi obra Ymira zabili, vylilo se tolik krve, že povstala potopa. Pouze jeden „Bergelmir“ (der Alte vom Berge) se zachránil i se svou rodinou na loďce. Podle Rusů pohanských spoléhá svět na čtyřech velikých rybách; před dávnými věky vzala jedna za své. Následek tohoto zdechnutí byl strašný, povstala taková povodeň, že i nejvyšší vrchové pod vodou stáli. Povodně ty se prý budou opakovati, kdykoliv jedna z těch ryb za své vezme[5]).

[1]) Pausanias. II, 22. — [2]) Apollodor. III, 14, 1. Hygini fab. 164. Varro u sv. Augustina de civ. Dei. 18, 9. — [3]) Apollodor. bibl. I, 7. 2. — [4]) Mone. Norddeutsches Heidenthum. II, 491. — [5]) Berliner Lesekabinet. 1844, 210. Nach Müllers: Russland und seine Völker.

Povaha území afrického není dojista spůsobilá k udržení tradic o potopě, a přece i zde se nalézají. Arabové praví, že „Sudan“ byl potopou navštíven, a vody že prý odtekly do jezera „Bahar el Nu“, t. j. do jezera Noemova, podle jehož jména se celá krajina „Bornu“ zove. I u Hottentottů jest tradice o potopě známa.

V Americe nalézáme u všech národů a nárůdků tradice o potopě, které nápadně souhlasí se zprávou biblickou, tak že Španělové to vidouce se domýšleli, že as sv. Tomáš, apoštol, v Americe evangelium hlásal. O ní hlásají indiánští kmenové v bývalé ruské Americe [1]), a v severné vůbec, ona prý byla tak veliká, jak Apalachité ve Floridě vypravují, že zatopila i ty nejvyšší vrchy, až na horu „Olaimy“. Sem se utekli lidé [2]) i zvířata. Podle Tamanaků zachvátila potopa celý svět a zahubila člověctvo veškeré až na dva lidi. A když lidé tito smutněli nad záhubou svých přátel a příbuzných, slyšeli s nebes hlas, aby házeli přes hlavu ořechy, a ejhle, ořechy házené ženou proměnily se v ženské, házené mužem v mužské [3]). Peruani praví: že jejich první Inka Manko Capak se svou ženou ihned po potopě k nim přibyl [4]). Podle jiné zprávy zahynuli potopou všichni lidé až na osm osob. I tradice o duze byla Peruanům známa, již měli za božské znamení, že země nebude více navštívena potopou [5]). Brasilská jedna tradice dí: že když se lidé rozmnožili, spikli prý se proti nim zlý duch „Arbomoku“ a bůh vichrů. Onen otevřel všechny prameny země, tento všecky průtoky mračen, tak že nastala povodeň, která pokryla celou zemi a zahladila celé člověčenstvo až na lidi dva, z nichž všichni lidé pocházejí [6]).

Sem se druží i tradice na ostrovech amerických i australských, tak že jest zde vidna oprávněnosť ku výroku, že tradice o potopě jsou celému světu známy. Mnohé z nich zřejmě praví, že potopa byla všeobecná. Souhlas tradic na Novém světě jest tím rozhodnější, anť byla Amerika a Australie od civilisace starého světa docela odloučena. Snad že Bůh toho dopustil, aby právě tou dobou objeven byl Nový svět, kde ve Starém začal řáditi

[1]) Lutke. Voyage autour du monde. Tom. I, 189. — [2]) Allg. Geschichte der Länder und Völker in Amerika. II, 577. bei Lücken Traditionen. — [3]) Nachrichten aus dem Lande „Guiana“ v. P. Gili. Deutsch Hamburg. 1785. S. 440 und folg. — [4]) Garcilasso de la Vega. Histoire des Yncas, trad. p. Budoin. Amsterdam. 1706. tom. I. p. 73 et 326. — [5]) Ibidem. p. 204. et 315. — [6]) Reise von der deutschen Colonie St. Leopold zu dem Wasserfall von Parana. I. Reise an den Uruguay. Ausland „Jänner“ 1845.

humanismus a boj proti základům křesťanské osvěty, aby tak zjevené náboženství nových opor nabylo a nových důkazů pro pravdivosť svou.

ε) Svědčí-li tradice o potopě o jednotě fysické člověčenstva, tož možná totéž říci o zprávě národům obvyklé o tom, že netoliko náboženství v prvém počátku svém Bohem bylo dáno, *ale že i vědy tradicí se dochovaly.* Známo jest z bajesloví řeckého a římského, že bohové a bohyně vyučovali lidi ve vědách a uměních. Bajesloví to má za podklad článek fundamentálný křesťanské osvěty, že člověk ihned jak byl stvořen, Bohem samým vědomostmi směřujícími ku přírodě byl naplněn (jakož na svém místě bude vyloženo). Vědomosti své přenesl prvý člověk na syny a vnuky své, a o těch vědomostech vypravují tradice národů, že potopou nevzaly za své, alebrž že byly zázračně zachovány. Zvláště živé jsou tyto tradice na Východě, a přede vším v Egyptě, neboť Egypťané vychloubajíce se býti nejstarobylejším národem na světě, přiznávali sice, že byla potopa všeobecna, ale Egypt že nebyl jí zachvácen, spíše prý jako střed země šíré zachráněn, a proto prý také tam byly vědy tradičné zachovány. Thot (patriarcha potopní) je napsal, chtěje jich uhájiti před potopou, a uložil do chrámů egyptských. Napsány byly vědy na tak zvaných sloupech Sethových čili na pyramidách. Z těch sloupů prý čerpali vědu svou Pythagoras, Plato, Demokrit, Eudorus a jiní [1]). Pozdější spisovatel „Gregor Abulfaradš“ [2]) udává, že na Východě jest tradice všeobecná, kterak prý Thot v Saidě (v Egyptě na jihu) žil a z bázně, aby vědy nevzaly za své potopou, již předpověděl, vystavěl pyramidy a na ty prý vryl umění všecka, vědy a umělecké nástroje. Podle jiné pověsti kladou se sloupy Sethovy do chodeb podzemních čili královských hrobek (a těmi byly taktéž pyramidy). Na stěnách těchto hrobek a chodeb vyobrazili množství druhů zvířat a ptáků, a i posvátné písmo hieroglyfické [3]). Touž měrou vypravují i tradice babylonské, že vědy a zvláště umění, na němž Chaldeům velice záleželo, astrologické a magické, od Chama čili Zoroastra před potopou uchováno bylo [4]). Podle tradic Keltů zachránil Neivion (Noe) veškeru vědu světovou před povodní všeobecnou. Ano i Hottentottové vypravují, že potopní patriarch je učil zasévati, svážeti a jiným věcem užitečným, které u nich zanikly.

ζ) Jedním z nejrozhodnějších důkazův o fysické jednotě člověčenstva jest souhlas v tradicech *o zmatení jazyka při stavbě věže*

[1]) Jamblichus. De myster. L. I. init. — [2]) Geschichte der Dynast. I, 9. Uebersetzt von Bauer. — [3]) Ammian Marcell. 22, 15. — [4]) Movers Phönizier. I, 350.

v Babelu. U Chaldeů dvé pověstí o tom koluje. Jednu nám podává Abydenus, druhou Alexander Polyhistor. Abydenus píše, že lidé domýšlivi jsouce na svou sílu a výšku těla svého, usmyslili sobě na místě, kde nyní Babylon jest, vystavěti vysokou věž. Již prý byli nebesům blízci, tu se dostavili vichrové a zničili celý podnik. Od té doby obdařil Bůh lidi, již až dosud jedním jazykem mluvili, jazyky rozličnými [1]). Alexander Polyhistor píše: „kterak prý Sibylla zvěstuje, že lidé měli jazyk jeden, že však chtěli vystavěti vysokou věž a odtud vstoupiti na nebesa, ale bohové prý poslali vichry, a ty je dolů srazili, a každému zvláštní jazyk přidělili, odkudž prý město „Babylonem“ sluje.“ S tradicí touto souhlasí i zpráva, která se nalezla v zříceninách věže „birs Nimrud“ klínovým písmem na cihlách umístěna. Zpráva ta za časů Nabuchodonosorových byla sestavena, a podle ní stavěl král na témže základu, který byl položen od jeho předchůdce před 42. generacemi (pokoleními), čili as před 1400 lety do časů Nebukadnezarových. On prý ten prvý král věže nedostavěl, poněvadž ji opustili lidé beze všeho řádu mluvíce, byvše zemětřesením a hromem rozprášeni [2]). Tatáž tradice o prvotné jednotě jazyka, arci valně porušená, jest také u Řeků, podle níž za starých dob lidé bez měst byli a bez zákonů, mluvíce jazykem jedním, až Merkur řeči lidské vyložil a jednotu jazyka roztříštil [3]). Podle pověsti Parsů rozrušil Ahriman jazykovou jednotu přiděliv lidem třicet různých jazykův. On prý vystavěl Ninive a Babylon. Na konec světa bude prý člověctvu jednota jazyková vrácena zpět [4]). U Indů jest stavba věže Babelské ve spojení se stromem života v ráji. On prý dosahoval ratolestmi svými nebes. Tehdáž byla jedna mysl a jeden jazyk, jazyk bohův. Tu chtěli lidé ze stromu udělati sobě řebřík až do nebe. Bůh potrestal jejich pýchu, zrušiv jednotu víry, jednotu mravů a jednotu jazyka [5]). V Číně jest tradice, podle které Šin-Hoang (prvý člověk) všecky řeči na jednu převedl. Když se jazyky na ratolesti a listy rozdělily, vychýlilo se veškerenstvo z dobrých cest [6]). Koreané vypravují, že dříve všichni lidé jedním

[1]) Euseb. Praepar. ev. IX, 14. — [2]) Oppert. Journal Asiatic. 1857. Tom. IX. pag. 503. Překlad jeho sem směřující je: „Eam rex anterior fecit, quem XLII aetates commemorant, sed non elevavit caput ejus. Inde a die diluvii dereliquerant (eam homines) sine ordine proferentes verba. Motus terrae et tonitrua disperserant argillam ejus . . . .“ U Kaulena. Die Sprachverwirrung zu Babel, S. 173. — [3]) Hygin. fab. 143. — [4]) Kleuker. Reg. zum Zendavesta. Plutarch. Isis et Osiris. 47. — [5]) Niklas Müller. Glauben und Wissen der Hindus. I, 303. — [6]) Desguiges, Chou-King. Disc. praelim. P. LXVIII. Mem. conc. les Chin. Tom. VIII. pag. 139.

jazykem mluvili, ten však že byl zmaten při stavbě věže, na které až nebes dostoupiti chtěli [1]).

I v Americe jsou tradice rozšířeny, že mělo člověctvo na počátku jazyk jeden, ten že byl rozdělen na množství jazyků různých; ale jsou velmi porušeny. Neméně jsou tamtéž i pověsti o stavbě věže Babelské. Ona prý byla stavěna po potopě a měla podle úmyslu obra, jenž ji stavěl, nebes dosáhnouti, bohové se však rozdurdili a házeli oheň na pyramidu [2]).

Ku katastrofě, jíž zmaten byl jazyk, směřují pyramidy na způsob oné v Babelu i jinde stavěné, jako v Egyptě, v Cholule, v Řecku, v Indii a v Číně, kdež pagody naskrze slohem svým pyramidě Babelské se podobají.

η) *Národové souhlasně věřili a věří v jsoucnosť duchů*, a v tom s nimi souzvukovali i jejich nejdůmyslnější mužové, jako Plato. Duchy ty rozdělovali na duchy zlé a dobré. Zvali je podle povahy jejich „bílými a černými geniy“ [3]). V tom se neliší Řek a Říman od Hindův, Parsův a Číňanův, od Chaldeů, Feniků, Peruanů a Irokesů. I pád andělův jest národům znám. V Indii popisujou pád jejich jako příčinu, za kterou stvořen byl svět. Ďáblové byli prý zprvu dobří, ale svedeni byvše byli uvrženi v zkázu. Podle Parsů nebylo ihned s počátku dvou principů: totiž dobra (Ormuzd) a zla (Ahriman), až když Ahriman vzpouru v nebi učinil, a vyloučen byv s nebe přišel na zemi a přimísil zlo do tvorstva [4]). Sem směřuje i pověsť egyptská o Typhonovi, řecká o cyklopech a centimanech. Jako o jsoucnosti andělů a démonů národové se sjednávají, tak i v tom, že duchové jsou ve spojení se světem, a že na lidi působí, buď že aby jim uškodili anebo, aby jim prospěli podle toho, jaké jsou povahy.

Všecky pravdy však svrchu zmíněné: o pořádku, v jakém Bůh stvořil svět a člověka, o rajském stavu člověka, o hříchu dědičném, o zaslíbeném mesiáši, o osvětě tradičné, o zmatení jazyka, o jsoucnosti duchův a jejich dobré anebo zlé povaze, jsou zrna takového, že rozumem pouhým a jeho působením se nedají vyložiti. Jsouť z části historické, aneb i řádu nadpřirozeného. Souzvukují-li tedy o nich národové po šírém světě rozptýlení, kteří od sebe jsou jazykem, mravem, horami, mořem a jinými překážkami oddělení, a není-li možná právem stanoviti, že rozum lidský nezbytně k nim dospěl: tož se musí doznati, že rodové lidští

[1]) Allg. Hist. der Reisen. VI., S. 602. — [2]) Humboldt. Ans. der Cordilleren. I., 42—43. — [3]) Horat. Ep. II, 2, 187. — [4]) Bundeheš. 1, 3.

tehdáž článkův těchto nabyli, když ještě pospolu, sobě na blízku přebývali, jedné mysli jsouce. Když od sebe se rozloučili, tu že s sebou vzali jako památku starobylé tradice ty. Tradice tyto ukazují tedy k jednotě původu svého, k jednotě rodů jakož k prvotné jednotě jazyka a k jednotě rodiny, z níž všichni lidé pocházejí.

§. 12.

Jednota fysická člověčenstva a historie.

Jako linguistická věda, anatomie a fysiologie není s to, byť i vůli měla, aby dokázala, že by všichni lidé z jednoho páru nepocházeli, ale spíše dosti závažných důvodů má, k fysické jednotě člověčenstva státi: tak také i historie, ač-li pravdy sobě hledí, nejenom že neodpírá původu člověčenstva z jednoho páru, alebrž hojných důkazů podává pro jednotný původ.

Především nevydají ničeho domnělé námitky historické, jichž užívá Vogt [1]) z písma sv. proti fysické jednotě člověčenstva. Praví: že touž dobou, když Kain bratra svého Abele zabil, celé potomstvo Adamovo pozůstávalo z vražedníka Kaina, neboť prý Seth a ti druzí synové a dcery Adamovi teprv později se narodili. V písmě se čte: že Kain ženu měl, která porodila Henocha, že založil město, Kainovi dal Hospodin znamení, aby ho žádný nezabil (Gen. 4, 8). Znamení to dojista k vůli lidem učiněno, anť prý vlk i znamenané ovce sežírá. — Podle domyslu Vogtova a jeho výkladu by se arci rozpadla fysická jednota člověčenstva, neboť byl-li Kain po vraždě na Abelovi spáchané jediný potomek Adamův, byla žena jeho patrně z praotce jiného a ti lidé, kterým k vůli byl Kain Bohem samým znamenán, a ti, kdož spolu s ním stavěli prvé město, nebyli z Adama. — Než ale dlužno podotknouti, že kniha Genesis nebyla za tím úmyslem psána, aby se do ní uložila plná historie o začátku a vývoji člověctva do podrobna. Pravda jest, že tam čteme: „*I vyšed Kain od tváři Hospodina, bydlil poběhlý na zemi na východní straně Eden. Poznal pak Kain ženu svou, kteráž počala a porodila Henocha; i vystavěl město a nazval jméno jeho podle jména syna svého Henoch*“ (Gen. 4, 16. 17.): avšak nečteme, že by dobou vraždy Kainem spáchané Kain byl jediným synem Adamovým, ač písmo o jiných dětech Adamových zmínky nečiní. Vražda Kainova se stala 129 let po stvoření Adamově a tak jest nepodobno, že by Adam jiných dětí byl neměl. Může se tedy říci,

[1]) Vogt. Vorlesungen über den Menschen. Giessen. 1863. II., 225.

že žena Kainova byla buď jedna z dcer Adamových aneb jinak Kainovi příbuzněna. Pravda jest opět, že Kain vyslovil obavu svou: „*Každý, kdož nalezne mne, zabije mne*“ (Gen. 4, 14.), ale z toho nejde, že ti lidé, jichž se Kain obával, nebyli z Adama; právě na opak. Ježto Kain se obával, že každý, kdož nalezne jej, zabije ho, musilo člověctvo veškero sobě příbuzné a skrovné býti, dozvěděvši se ihned, co na Abelovi bylo spácháno. Ukazují tedy slova právě to, čemu Vogt odporuje, že tehdejší člověctvo náleželo k rodině jedné. Pravda jest, že Kain první město stavěl a že dojista užíval k tomu i stavitelů, a že tudíž tou dobou, když stavěl, rodina Adamova valně rozšířena býti musila a také se znala poněkud v umění stavitelském. Ale toto všechno jednoty fysické pokolení lidského neruší, neboť není v textu, že by byl Kain ihned po svém útěku stavěl, anebo kdy na určito stavěti se jal; ač pravděpodobno jest, že tak neučinil dříve, leč až když staletí uplynula, podle chronologů okolo 400—500 po stvoření světa, a ta doba dostačovala zajisté, aby Henochii zalidnili. Že znali synové Adamovi polní hospodářství a nebyli neuměli ve stavbách, jde na zbyt z toho: že člověctvo mělo ihned v člověku prvém zásobu vědomostí a že nebylo na počátku v barbarismu, ať nedím ve stavu zvířeckém.

Druhá námitka, již Vogt činí, směřuje k rodině Noemově. Dí totiž: že kdo věří v bibli, musí v celou věřiti; věří-li tedy, že Adam jest praotcem celého člověctva, musí důstojnosť tuto i na Noema a jeho rodinu přenésti. Avšak nelze tomu věřiti, aby ze Sema, Chama a Jafeta tolik millionů lidí bylo pošlo v čase nanejvýše 500 let po potopě a ti prý tehdáž býti musili, ježto písmo o tolikerých říších mluví, a v tom také souhlasno jest s památkami Khorsabadskými, Ninivetskými atd. [1]) — Vogtova námitka by arci byla vydatná, kdyby byl dokázal, že nebylo nijakou měrou možno, aby se člověctvo dobou 500 let tak rozmnožilo. Tomu však není tak, neboť uznáme-li, jak Reusch píše [2]), že z každého páru se od 25. roku až do 50. šest dítek zrodilo, tři synové a tři dcery, tož mohlo pokolení lidské za 450 let až na 800 millionů se rozmnožiti, na počet takový, jenž byl snadno s dostatek, aby podělil říše, o nichž mluví písmo, hodnou lidnatostí. Ano i kdybychom přijali za pravdu, že se člověctvo obročně o $2\frac{1}{2}\%$ množilo, bylo by zrostlo pokolení lidské za 500 let na 150 millionů lidí a ti by byli dojista říše svrchu zmíněné naplnili.

[1]) Vogt. Köhlerglaube und Wissenschaft. Giessen. 1855. — [2]) Reusch. Bibel und Natur. II. Aufl. S. 423.

Nad to ukazují národové sami k jednomu místu, odkud předkové jejich do nynějších krajin přibyli, a místem tím praví býti *západní Asii*. Číňané chovají podání, že praotcové jejich přes hory Šensi do nynější vlasti se dostali [1]); hory Šensi jsou na severozápadní straně Číny, a těmi jedině vede cesta z Mesopotamie a Iranu do nebeské říše [2]). K západu kladou Číňané kolébku člověčenstva, „ráj", a i Indové. U národů amerických a australských jest zachována tradice, že jejich předkové přes moře do vlasti americké se dostali, a proto také právě odtud spásu svou a zlatý věk očekávali. Věřilť, že jejich bůh Quecalkoatl, když se musil z Ameriky odebrati, do ráje se vrátil. On prý zase přijde, aby obnovil zlatý věk. Na to prý přestane staré náboženství s oběťmi lidskými, a zavedena bude na jejich místě oběť nekrvavá, jako prý se dělo za dob věku zlatého [3]). Za tou příčinou měli Mexikáni Španěly za poslance Boží. Montezuma, poslední král Mexikánů, vyznal to zřejmě Cortezovi: „že prý jest mu dobře známo, že veliký král, jehož poslouchají Španělové, potomkem jest Quecalkoatlovým, ... a ten prý byl původcem císařství mexikánského. On prý zanechal některé proroctví, když byl k jihu se odebral a slíbil, že se vrátí národ z něho pocházející, aby změnil zákony zemské i formu vládní." Takové tradice byli i v Peru. Pozoruhodné jest zvláště, že od národů těch se přikládá budoucímu osvoboditeli zámořnímu ráz a typus plemene kaukazského [4]).

Arciť sobě přikládali Řekové, chtějíce býti něco více nežli barbarové, že prý jsou národem autochthonním; avšak to tvrdili proti tradicím svým vlastním, proti živému svědectví svých obřadů a náboženských forem svých, neboť ony, jakož i jména bohův, jsou tytéž jako Feniků, Etrusků a Egypťanů. Tvrdili to i proti svědectvím o začátku písemnictví a osvěty, pokud ona na písmu spoléhá, neboť písmo se dostalo do Řecka z Egypta, a do Egypta z Fenicie. Tou měrou ukazuje i náboženství a jeho porušení, ukazují i začátky umění a vědy ku kolébce člověčenstva k Asii [5]).

Námitky, které postavily na domnělé nemožnosti, aby z jednoho místa se bylo rozšířilo člověčenstvo do světa šírého, nezasluhují podle toho (opravdivé) odpovědi: neboť ukazují-li tak četní důkazové, že národové všichni z jednoho páru pocházejí, pak nebylo

[1]) Windischmann. Sina. I, 19. — [2]) Rougemont. Comparative Geographie, deutsch von Hugendubel; S. 81. — [3]) Clavigero. Storia del Mexiko. Tom. II., 11., u Lükena Traditionen. — [4]) Garcilasso de la Vega. Hist. des Yukas. l. V. c. 28., u Lükena Traditionen. — [5]) Julius Braun. Studien und Skizzen aus den Ländern der alten Cultur. Mannheim. 1854. S. 368.

ani moře ani hora sněžná „de facto“ překážkou, aby šíření se lidstva do celého světa zabránila.

Schoppenhauerova domněnka tedy, že člověčenstvo povstalo na třech, a sice jen na třech místech, poněvadž prý jsou tři úhlavní typy člověčenstva, kaukazský, mongolský a ethiopský, nemá základu. Ještě méně oprávněný jest jeho náhled, že prý jenom v starém světě místa ta a sice v pásmu horkém býti mohla, nikoliv v Australii a v Americe, a sice za tou příčinou, anť prý Amerika a Australie opic nemá, z nichž povstal pračlověk. [1])

Plným právem tedy díme: „že všichni lidé z jednoho páru lidského pocházejí, a že písmu svatému nasvědčuje jazykozpyt, anatomie a fysiologie k člověku směřující, tradice, i věda od otců zděděná i historie, a proto že „charta libertatis, humanitatis verae et communis charitatis“ jest zabezpečena.“ Váha důkazů těchto jest tak rozhodná, že počet odpůrců fysické jednoty člověčenstva neustále ubývá i mezi těmi, kdož ani v osobného Boha nevěří, tak že podle pravdy Lüken (Die Stiftungsurkunde der Menschheit. Freiburg. 1876.) napsal: „Die lang bestrittene Wahrheit, dass die Menschheit nur eine Einheit des Species bildet, wird jetzt wohl von allen Naturforschern bereitwilligst anerkannt.“ I Darwinistický „Ausland“ (1875. p. 508) dí, že sice se nyní nedá podle linguistiky absolutně jednota fysická našeho pokolení dokázati, ale vědy přírodní že ji dokazují na jisto.

c) Stáří člověčenstva na zemi.

§. 13.

Výpočty theologů.

Že svět a jmenovitě naše země stářím svým člověka předchází, o tom svědectví dává i písmo i tradice Boží i církev, neboť ona hlásá, že byl člověk v řadě věcí stvořených na zemi nejposlednější učiněn. Ano církev nikomu nebrání, aby sobě vykládal slovo „jom“ v kosmogonii neboli geogonii Mojžíšově, i o věkách (nebo-li věkoletích) neurčitých, pokud šetří čísla dnů a pořádku, v jakém všecky věci podle písma od Boha učiněny byly. Možno tedy bez ourazu víry říci: že země množství tisíců let již trvá, avšak totéž

[1]) Schoppenhauer. Lexikon. II, 101.

nem volno směrem ku stáří člověčenstva na zemi, ač církev o předmětu tomto až posud výroku neučinila, ba ani theologové v tom se neshodují, kolik by na jisto let, nebo-li věků obývalo člověctvo tuto zemi. Tak čítá sv. Jeronym od stvoření člověka až do narození Páně 3941 roků, Scaliger 3950, Cornelius a Lapide 3953, Sixtus Senenský 3960, Bellarmin a Petavius 3984, Natalis Alexander 4000, Prosper (in Chronico) 4360 až ku smrti Páně, jinak 4228, Ado (in Chronico) 4832, Isidor Sevillský 5155, Eusebius Caesarejský a Victor Turský i římské martylologium 5199, Řehoř Turský 5234, Julian z Toleda 5325, Philastrius (haeres. 112.) 5341, velmi mnozí 5500, jako sv. Epiphanius haeres. 66. n. 50, Theophilus lib. III. ad Autolicum n. 24, Julius africký, Hippolytus in Dan. frgm. n. 4.; Hilarianus de duratione mundi n. 6.; Anastasius Sinajský anag. contempl. in Hexaëmeron l. 7. et 11.; Klement Alex. 5624 let, a t. d.

Theologové ti a historikové letopočtem svým se různící, mají pro své sporné náhledy oporu v různém čtení Vulgaty a textu původního se strany jedné, a Septuaginty se strany druhé, jakož i v rozdílném výkladu chronologických udání (dát), jsoucích v čtení Vulgaty, textu původního i Septuaginty. Theologové o text hebrejský a Vulgatu se opírající učí, že člověctvo není ještě 6000 let na světě; theologové k Septuagintě hledící ale přikládají člověctvu stáří 7000 až 8000 let. Podle všeho jest chronologie na základě původního textu upravená, ba i na základě Vulgaty přesná a pravá, a nikoliv ona sedmdesáti vykladačův. Septuaginta, pokud se liší od textu hebrejského neb Vulgaty, jest v těchto věcech nesprávná, a dosti možná, že již vykladačové o své vůli změny do svého překladu převodili [1]), nebo snad že teprve opisovači z textu původního, v bibliotéce v Alexandrii uloženého, jak píše sv. Augustin, tak učinili.[2]) Snad že porušitelé letopočtu podle čtení hebrejského se snažili, aby chronologii písma Božího přispůsobili chronologii Egypťanů.

Podle výpočtu prof. Raškou učiněného na základě čtení Vulgaty a textu hebrejského uplynulo od stvoření člověka až do narození Krista Pána 4017 let, tudíž až do této doby 5893 roky. Nynější židé zařídili sobě za příčinou as dogmatickou, a proti sva-

---

[1]) Raška Joh., Professor der Theologie in Budweis. Chronologie der Bibel. 1878. Wien. Braumüller. — [2]) S. Aug. de civ. Dei XV, 13. 1. Credibilius ergo quis dixerit, cum primum de bibliotheca Ptolomaei describi ita coeperunt, tunc aliquid tale fieri potuisse in codice uno scilicet, inde jam latius emanaret, ubi potuit quidem accidere etiam scriptoris error.

tému čtení v řeči původní, urážlivou, letopočet ne podle textu hebrejského, ale podle samaritanského, a čítají od stvoření člověka pouze 5639 let.

Ačkoliv církev neurčila a neučinila o tom dogmatického výroku, kolik na jisto věků člověčenstvo na světě přežilo: *přece jest věta jistá, která stanoví, že as 6000 let člověk na světě bytuje, a že jest marné všechno snažení nevěrců, že člověčenstvo daleko starší jest, nežli jak je popisuje ve své zprávě Mojžíš.*

Za příčinami snadno pochopitelnými protivují se této nauce pantheisté, materialisté a Darwinisté, zveličujíce starobylosť člověčenstva na světě do nekonečna. S nimi jsou a byli za jedno rationalisté a encyklopaedisté, aby lehkověrným věřícím svým poněkud učinili záživným učení své o poznenáhlém vývoji člověčenstva z barbarismu, nebo dokonce ze zvířeckosti, a zároveň jako ranou jednou porazili zprávu Mojžíšovu, a podvrátili oporu zjeveného náboženství, jež měli a mají v nenávisti. Planetou věku devatenáctého jest věda, proto se uchýlili pod zázračnou její ochranu, dovolávajíce se 1. svědectví starých národů, 2. jejich hvězdářských výpočtů a i 3. geologie, aby víru křesťanskou i z této stránky na dobro zničili. Vizme tedy

§. 14.

Stáří národů a jejich letopočty.

Ad 1. K nejstarším národům se čítají Chaldaeové, Egypťané a Indové.

Co se týká *Chaldaeů* vydává je již Cicero pro tuto jejich slabou stránku, že původ rodu svého do temné dávnověkosti zanášeli, zaslouženému výsměchu. „Odsuďme je (Chaldaey) pro jejich nerozum neb marnivosť neb nestoudnosť, nebo jak dějí, ve svých památkách chovají upomínku na 472,000 roků, a suďme, že lhou a že se nestrachují odsouzení věků budoucích, jemuž neuniknou.“ [1])

A právem vyřkl drsný tento soud nad Babyloňany Cicero, neboť se zakládá letopočet jejich na výpočtu mythickém, jakož se snadno dovtípíme z methody, dle níž Berosus starobylosť národa svého dovodí. On počítá podle tak zvaných cyklů, jež jmenuje „saros“, a každému z nich přiděluje 3600 let. Času předpotopnímu

[1]) De divinatione cap. I. lib. I. „Condemnemus etiam Babylonios, inquam, hos aut stultitiae aut vanitatis aut impudentiae, qui 472.000 annorum, ut ipsi dicunt, monumentis comprehensa continent, et mentiri judicemus, nec saeculorum reliquorum judicium, quod de ipsis futurum sit, pertimiscere.

přikládá dle 10 patriarchů 120 sarů, tak že přisuzuje každému z patriarchů 12 sarů. Dvanáct však „sarů“ činí jeden rok bohů, jako z 12 měsíců se skládá lidský rok. Všecky ty roky bohův činily by tudíž souhrnem 432.000 let. Berosus přičiňuje dále předpotopnímu věkoletí ještě 10 sarů, a něco přes číslo toto, a po této teprva době začíná najednou as 1920. rokem před Alexandrem Velikým, neb 2250 před Kristem Pánem obyčejnými roky počítati. Jako před potopou 10 králů (patriarchů) vládlo, tak i po potopě vládl „Bel-Cham“ po 10 sarů. (Diod. I. c. 31.) Panství Belovo se prý zakončilo nastolením Alexandra Velikého, jímž podle Berosa měl začíti zlatý (Mesiášský) věk.

Egypťané čítali periody o 1461 letech dle souhvězdí „psa.“ Jak Syncellus vypravuje, měli již tehdáž napočítaných 25 takových period, a to od kralování Ptah-ova či Hephaestova, tak že by bylo až do Alexandra Velikého uplynulo 36.525 let, neb jinak plný rok světový, načež měla nastoupiti „apokatastase“, a zlatý věk. Manetho čítal do svých dob pouze 21 takových period neb 30.681 let, tak že by byl musil rok světový k vůli nastávající obnově ještě čtyři epochy projíti.

Oba národové tito věřili, že má svět cíl Bohem vyměřený, určenou lhůtu trvání svého, a pak že vezme za své. Zejména prý dokoná nynější svět požárem světovým. Když to s ním dojde ku konci, nastane obnova neb tak zvaná apokatastase, načež prý se na svět zase zlatý věk navrátí, jehož pozbyli lidé pro hřích. K zlatému věku pohlížejíce velmi rádi se zanášeli tou otázkou, kdy asi zavítá ta obnova či apokatastase, a slíbený věk zlatý (příští Mesiašovo), a zároveň chtějíce starobylosť rodu svého co nejvíce dovoditi, vymyslili sobě rok světový, a epochy a periody, v které jej rozdělovali.

Zvláště však mělo vypočítávání podle roků světových místo u národů kmene indoevropského, jako jsou Indové, Peršané, Etruskové a Řekové. Dělili rok světový právě jako rok obyčejný na měsíce. Jako rok obyčejný se zakončuje, když se vrátilo slunce opět do tohotéž bodu ve zvířetníku; taktéž prý i rok světový vezme za své, když se všechny planety navrátí do tohotéž bodu. Návrat ten bude i koncem světa, ale ne zničením, alebrž obnovou tak zvanou apokatastasí. Měsícům roku světového přidělili po 1000 letech, tak že pro veškeren rok světový, neboli pro světový život se 12.000 roků ustanovilo. Indové tedy, Peršané, Etruskové a Řekové čítali ku plnému životu světovému 12.000 let. Život tento světový neb epochu neb věkoletí dělili opět jako obyčejný

rok na čtyry počasí, jaro, léto, zimu a podzimek, a s tímto rozdělením jakož i s tradicemi o ráji jsou ve spojení známé čtyry věky: zlatý, stříbrný, měděný a železný.

Vizme, jak sobě *Indové* na základě tomto vedou, aby zvětšili starobylosť národa svého. Světový rok jejich slove „mahajuga", a rovná se 12.000 rokům podle počtu roků božských. Jeden den však božský se rovná jednomu roku lidskému o 360 dnech, a tudíž jeden rok božský 360 rokům lidským. Podle toho činí jeden rok světový o 12.000 božských letech slušnou summu 4,320.000 let lidských. Rok tento světový rozdělují v čtyry věkoletí. Rok světový činí v životě Brahmy pouze jeden den! Jeden a sedmdesáte mahajug obsahují souhrnem jednu „manvantaru". Rokem světovým neb jednou „mahajugou" jest vyměřen život bohův.

Zajisté že vypočítávání národů těchto do bezměrné dávnověkosti i bez kritiky v niveč se rozpadává, nesouc na čele svém znamení bajek, zvláště tím, že se za dob těchto přikládá bezprostřední vladaření na zemi bohům, nebo jako u Řeků heroům. Musilyť se i v epochách pro božské poměry vymýšleti i božská čísla, která sice v oboru bajesloví snad důležitosť míti mohou, dokona žádnou však v oboru historie. Za tou příčinou měl pravdu Wilson, když napsal, že soustava zeměpisu, dějepisu a letopočtu u Indů jest na stejno absurdna[1]). Čítajíť sice Indové celou řadu králův a tabulek genealogických, jimiž se naplňuje baječná jejich mahajuga, ale těmi se neukryje patrná známka smyšlenek. Právem dí o nich Heeren[2]): „Genealogické tabulky Indův nemají více vážnosti nežli ony králův a heroův u Hellenů, a seznamy ty zaujímají totéž místo v mythologii Indův, jako Apollodorovy v řecké. Nesmíme tedy se od nich nadíti chronologické a kritické historie, neb nejsou leč od básníků složenou baječnou dějepravou." Za tou příčinou neměly výpočty Indův nižádné autority u západních spisovatelů: Diodora, Lucretia, Plinia a Makrobia[3]).

Tak se to má i se starobylostí *Číňanů*, podle jejichž letopočtů by arci až ku stáří 30.000, ano 40.000 let dospěli, avšak i ony nemají nižádné ceny historické, jakož vysvítá ze způsobu, jakým se přikládají léta patriarchům předpotopním[4]).

Podobné smyšlenky byly i *v Novém světě* rozšířeny. Mexikáni dělí rok světový na čtyři epochy, epochu vody, země, vichrů a ohně,

---

[1]) Wilson. Asiatic Rescarches. tom. V. 241—296. Viz Caesare Cantu. Weltgeschichte. Alte Zeit. I, 330 a násl. — [2]) Heeren. „Die genealogischen Königslisten der „Puranas". — [3]) Diodor. I, 26. Lucretius. De natura deorum. I, 5. Plinius. Hist. nat. 35, 5. — [4]) Caesare Cantu. l. c.

ale i zde jest vše až na epochu od patriarchy potopního začínající beze všeho základu historického.

Baječné tedy stáří národův nejenom že se nedá na základě tabulek genealogických nikterak hájiti, ano ono se rozpadává vůči skutečné dějepravě.

§. 15.

Stáří člověčenstva a astronomie.

Ad 2. Důležitější nežli baječné letopisy starých národů jsou jejich astronomická pozorování, která prý nepoměrně větší stáří pro člověčenstvo vymáhají, než jaké mu přikládá anthropogonie Mojžíšova.

Indové sobě na jejich základě připisují stáří ohromné, což již vyplývá z té nynější mahajugy, již rozdělují na čtyry věky, na věk zlatý (1,728.000 let), stříbrný (1,296.000 let), měděný (864.000 let), železný (432.000 let), čítajíce tak souhrnem 4,320.000 let. Ač brahmínové tuto baječnou summu o tabulky astronomické opírají, mythické věky jejich neobstojí, neboť i ony nemají ani dost málo historické pravdy do sebe. Klaproth [1]) dí zřejmě: že astronomické tabulky Indů, jimž se baječné stáří přičiňovalo, teprv v sedmém věku po Kristu Pánu shotoveny, a později pak do epoch předešlých, arci domnělých pošinuty byly.“ Po té je vydávali za dílo bohův samých [2]). „Indové,“ dí Barthélemy Saint Hilaire [3]), „nemají žádné chronologie a žádné dějepravy, astronomie jejich jest pouhým plagiatem astronomie Řeků a Římanů.“ Klaproth klade začátek chronologické dějepravy Indů v 12. století po Kristu [4]). Astronomické tabulky jejich byly podle téhož učence v sedmém věku po Kristu Pánu upraveny a později svévolně do věku prastarého zavaleny, aby tak se přispůsobily baječné starobylosti Indů.

Babyloňané pěstovali před jinými národy hvězdářství, ne tak k vůli vědě, alebrž k vůli astrologické pověře, ale ani oni nemají starobylých hvězdářských pozorování. Kallisthenes byl prý od Alexandra Velikého dožádán, aby sebral hvězdářské observace Chaldaeů, a ten prý starších neseznal, leč ty, jež se roku 1903 před Kristem P. dotýkaly. Přičiníme-li k těmto letům 330 roků, které od Alexandra až ku Kristu Pánu zbývají, obdržíme 2233

[1]) Asia polyglotta. pag. 397. — [2]) Biot. Journal de Savigny. 1859. p. 198. — [3]) Journal de Savigny. 1862. pag. 81. — [4]) Klaproth. Asia polyglotta. p. 412.

let neb dobu Nimrodovu, jenž prý založil říši Babylonskou. Ale i to stáří, ač proti báchorkám o dávnověkosti Babyloňanů téměř mizí, nespoléhá jaksi na jisté půdě. Zprávu tu sebral Voltaire ze Simplicia, který 900 let po Alexandru Velikém žil, a tudíž sotva pramenů užíval takových, abychom mohli jemu na slovo věřiti. Aspoň mlčí o těch observacích Kallisthenových Aristoteles docela, ač prý byly zaslány jemu, a ačkoliv sám ve spisu svém „o nebi“ dosti rozvláčně o příslušném tom předmětu se rozkládá. Ani Hipparch nedí nic o těch astronomických observacích, ač byl dobrý znalec hvězdářství; a tudíž je as sotva znal. Plinius cituje arci Epigena [1]), jehož zove autorem závažným, a však ani ten nepřikládá observacím těm většího stáří leč 720 let. Na druhém místě cituje tentýž Plinius Berosa, známého přítele dávnověkosti, ale ani Berosus neshledává, žeby pozorování ta starší byla, než 490 roků.[2])

Číňanům připisují taktéž na základě vědy astronomické veliké stáří, a sice z prastarých výpočtů o zatmění slunce a měsíce. V skutku se mají věci jinak. Nejprve bylo od Číňanů, a sice podle domněnky, jejich starobylosti na výsost příznivé, zatmění slunce vypočteno v r. 185. po potopě. Avšak tato domněnka nemá do sebe pravděpodobnosti. Bylyť zajisté tabulky astronomické Číňanů pilně vyšetřovány od učených mužů řádu jesuitského, a tu shledáno, že obyvatelé nebeské říše nebyli před příchodem Evropanů ani s to, aby opravili kalendáře, a tudíž že se as s pravdou nesrovnává, že by byli dovedli již před Kristem Pánem zatmění slunce a měsíce vypočítati, aneb dokonce před čtyřmi tisíci lety. Nad to jest známo, že jak mile jsme dovedli vypočítati jedno zatmění, aneb jedno souhvězdí, pak jsme také s to, abychom do nekonečna nazpět počítali, a tak tabulkám astronomickým stáří nekonečného i na licho přisoudili.

Nad jiné důležitější jsou astronomická pozorování *Egypťanů*, zvláště ty, o nichž za času okkupace Egypta Napoleonem I. zhusta byla řeč. Francouzi tam nalezli dva zvířetníky. Na jednom v Tentyře nalezeném byl naznačen slunovrat v bodu lva, tedy 60 stupňů dále, nežli v němž se slunce nalézá. Ježto se však slunce vezdy za 72 let o jeden stupeň zpět vrací, bylo by na jisto postaveno, že zvířetník ten obnáší pozorování 4320 let staré. Druhý zvířetník shledán v Henné. Slunovrat jest na něm ve znamení „panny“, tedy o 30° ještě více k východu, a to by činilo 2160 let. Souhrnem obnášely by astronomické pozorování 6480 let. A tu bychom věru

[1]) Plinius lib. VII, c. 56. — [2]) Bible vengée Tom. I, 202 u Liebermanna. Compendium I, 121.

měli již patrnou neshodu s letopočtem písma sv. zejména s hebrejským textem a s Vulgatou. Tento počet však nedostačoval Dupuisovi, neboť on vyčaroval z obou zvířetníků 25.000 let. Ale běda! Tabulky ty astronomické se nápodobily, přinesly do Paříže, a tu ukázal veleučený Biot,[1]) že ty egyptské mapy nebeské ukazují rozložení hvězd na nebi, jaké bylo 700 let před Kristem Pánem, a však že byly teprv po Kristu Pánu upraveny. K tomuto náhledu se přidávají i učenci Visconti a Testa. Testa zvláště za tou příčinou, že Egypťané teprv 1325 před Kristem Pánem k 360 dním svého roku přidali pět dní, a že byli až do časů Hipparchových neznalí pohybu hvězd k východu, a proto také nemohli znáti poznenáhlého pošinování. Věc ale celá se vyjasňuje zvláště tou okolností, že ve zvířetníku Tentyrském se nalezá znamení váhy. Znamení to bylo teprv Alexandrinskými Řeky do zodiaku přijato. A tak jest průhledno, že hvězdářské ty observace k vůli boji proti zprávám Mojžíšovým světu ohlašované, pramálo šedému stáří člověctva vydaly, ale dobře původce klamných výpočtů zaslouženému výsměchu odkázaly.

Podle všeho nelze tedy na základě hvězdářských pozorování pronésti nález, že by člověčenstvo starší bylo, nežli jak zpráva Mojžíšova uvádí.

§. 16.

Stáří člověčenstva a geologie.

Ad 3. Jestliže letopočty národů a jejich astronomická pozorování neposloužily valně těm, kdož na úkor zjevení starobylosť národů vynášeli: tož se utíkají titíž mužové marně pod plášť vědy, již zovou geologií, dovolávajíce se

α) *náplavin bahnitých a poznenáhlých.*[2]) Podstavec obrovské sochy Ramsesa II., krále v Memfidě, namítá Horner, jest teď náplavou Nilskou 9′ 4″ s výše pokryt bahnem. Socha ta byla podle Lepsia v r. 1360 před Kristem Pánem postavena, následovně činila náplava za jedno století $3^1/_2$″. Při kopání studnic a vrtání dospělo se k netušenému výsledku. Nalezly se totiž při hloubce 39′ částky zvířat takových, jež až dotud na zemi jsou, a střepy z nádob hliněných, a ještě hlouběji cihly. Podle výpočtu svrchu položeného musilo tedy při hloubce 39′ uplynouti 12.000 let, a tou měrou by byli Egypťané nepoměrně starší národ, nežli jak by člověčenstvo podle písma svatého vůbec staré bylo.

---

[1]) Narozen v Paříži 21. dubna 1774, † 1862. — [2]) Reusch. Bibel und Natur. S. 444.

Hornerovy vědecké důsledky by arci po jednou vyvrátily učení písma Božího o stáří člověčenstva, jen kdyby základ jejich a hypothese byly pravdivy. Ale hypothese Hornerova předpokládá, že náplava ihned začala, jak mile socha Ramsesova byla postavena, předpokládá, že celé okolí města „Memfidy" bylo každoročně a sice podle pravídka zaplaveno, předpokládá, že měšťané memfiští se na tu náplavu lhostejně dívali, nehnouce ni rukou, aby proti ní ochrannou hráz postavili; ale všecky ty hypothese nemají historické opory. Spíše se musí uznati, že záplava sochy nadzmíněné teprv tehdy začala, když již město bylo opuštěno, následovně teprv 500 let před Kristem Pánem. Činíme-li na základě tomto úsudek svůj, nebylo ku záplavě té více třeba nežli 1400 let, a tak se sesychají valně ty tisíce, jimiž Horner Egypťany velikomyslně obdařil. Odtud také Burmeister nijakž se neshoduje s Hornerem, spíše dí, že náplava Nilská více nežli $3^1/_2$" v století jednom obnáší, a sice as 4 — $4^1/_2$", a přidává, že náplava není všude stejna, alebrž podle okolností někde hlubší jinde mělčí, hlubší výše a mělčí čím dále ku moři.[1]) Ale i kdyby známo bylo, mnoho-li obnáší za jistou dobu na rozličných místech náplava, nemohli bychom na jisto učiniti nález, že v druhé době, — neboli století — se právě tak s naplaveným blátem dělo, jako v prvém a t. d. Vidno jest tedy, že náplaviny nejsou nade vši pochybu jistou měrou, dle níž by se dalo měřiti a posouditi stáří naplaveného a nashromážděného bláta a vrstvin, a podle toho i délka času, za něhož žili majetníci ostatků ve vrstvinách nalezených.

β) Podobně se to má *s náplavinami Mississippskými.* Rovina Novoorleanská jest pouze 9′ nad hladinou mořskou, a stává se zhusta, že se vykopávají tam věci v hloubce o mnoho nižší, nežli jest hladina mořská. V náplavinách tamních se nacházejí lesy cypřišové na sobě nakopené. Okolnosť tato pudila, anebo spíše vábila k domněnce, že lesy ty pohrobené posloupně na témž místě narostly, a narostše byly zaplaveny, na jejichž jako hrobě nový se ujal les; a tu prý se nic nepřehání, přikládáme-li těm na sobě nakopeným vrstvinám 158.400 let. Nalezli v hloubce as 16′ připálené dřevo a kostru muže, jenž podle lebky as byl plemene amerického, a sice pod kořenem stromu čtvrtého oddělení neb čtvrté vrstvy lesové. Jestližeby se přisoudilo ložisku každé vrstvy 14.400 let, tož by lebka dotčená měla stáří 57.600 let, a tak dlouho by as Amerika byla zalidněna. Tak vypravuje podle Američana „Bonnet

[1]) Burmeister. Geschichte der Schöpfung. S. 18.

Dowler-a" Vogt [1]), a přičiňuje, že prý tyto výpočty zcela jednoduchy jsou, tak že nelze jim se ubrániti. Zatím se jim on sám ubránil, čině bezděky výrok, že se nám jistého měřítka nedostává, podle něhož bychom měřili, dlouho-li člověk na tomto světě žije.[2]) Podle toho jest též pochybno, zda-li Bonnet Dowler dobře počítal, přikládaje nalezené lebce 50.000 let, ano jest velmi pravděpodobno, že se klamal. Jankeeové jsou vůbec nad míru náchylni k domněnce, že Amerika od pradávna své autochthonní obyvatelstvo měla, a svou vlastní na Evropě zcela nezávislou osvětu, a proto jim nelze věřiti, jako nelze za víru dáti výpočtům Chaldaeů, Babyloňanů a jiných podobnou horečkou uchvácených národů. Víme o nich, že když byl v r. 1804 na Guadeloupě nalezen zkamenělý člověk, a sice ve vápenci, zdvihli křik, že prý kostra tato přenesmírného stáří býti musí. Avšak brzy se shledalo, že ložiska vápenná se v těchto krajinách rychle tvoří, a že tedy šedého věku jim nelze přiřknouti, a tak i zkamenělé kostře ne. Totéž platí o ichnolitech neb o zkamenilých stopách lidských v hlíně vyrytých, jež délkou času zkameněly.

Jaká váha a důležitosť výpočtům naznačeným přísluší, o tom lze z těchto slov Angličana Fergussona se poučiti [3]): „Z dát ode mne udaných lze seznati, že jsou klamny nálezy, jež se činí z výpočtů na základě náplavin. Já jsem se dožil následujícího: cihly, jež činily základ mého domku vodou zatopeného dostaly se 30 — 40′ hluboko na dno říčné. Od té doby řeka ustoupila, a na tom místě, kde stála má chalupa, jest teď nová ves vystavěna. Kdo chce, může kopati, a podle hloubky, v níž mé cihly shledá, vyměřiti, před kolika tisíci lety já na světě bytoval."

Nad to budiž připomenuto, jak Burmeister sám doznává [4]), že při geologickém měření stáří nezáleží tak na podkladu hmotném, na vrstvinách, ale na zkameninách tam ukrytých. Nynější geologové však chtějí činiti z vrstvin neomylný nález na stáří formace samé.

γ) Jako jest bezdůvodné, nevědecké ano svévolné určování stáří kostí nalezených ve vrstvinách naplavených, tak jest i nevědecké a svévolné rozhodování o starobylosti člověčenstva za tou okolností, *že se nacházejí kosti člověcké mezi kostmi zvířat předpotopných, jako v jeskyni v Auvergnei*, ana jest plná kostí lidských spolu se zkamenělými kostmi zvířecími. Jeskyně tam jsoucí byly domovinou starých Gallů, kteří, Bůh ví za jakou příčinou, kosti svých předků s kostmi zvířecími smíchali. Ale byť byla toho jiná

[1]) Vogt. Vorlesungen über den Menschen. II, 108. — [2]) Vogt. Ibidem. p. 105. — [3]) Quartely Journal of the geological society. a. 1863. p. 327. Reusch. Bibel und Natur. — [4]) Burmeister. Geschichte der Schöpfung. S. 194.

příčina, snad že fysikálná, nelze z toho těžiti ku prospěchu domnělého a nesmírného stáří člověčenstva na zemi, a ještě méně na jisto, neboť „způsob," jak se kosti člověcké ku zvířecím dostaly, jest událosť dějepisná, a z té lze činiti nález, nikoliv ale z okolnosti, že mají v jeskyni vespolné přístřeší [1]).

č) Jako nelze z naplavených bahen jistý důkaz dovésti pro stáří člověčenstva, *tak také ne z vrstvin borků.* Nalezají se nezřídka nástroje lidské ve vrstvinách těch až do 30′ hloubky, a tuť ihned byl nález pohotově o baječném stáří člověčenstva, ale jakým právem? Vrstviny borků někde rychle vzrůstají, a na jiných místech dospívají za delší dobu ku podobné výšce; a protož se nedá určiti ani zdaleka zrůst borků a vrstvin na sobě jsoucích, a ještě méně stáří věcí v nich nalezených.

K účelu velikého stáří člověčenstva slouží též rozdělení epoch v životě národů podle toho, jakých nástrojů v střední Evropě užívali, *na epochy kamennou, broncovou a železnou.* Nástroje ty se nacházejí ve vrstvinách, v ložiskách borků a v hrobech. Podle těch nástrojů v rozličné hloubce nalezených činil se nález o osvětě majetníků jejich, a o času, jaký as uplynouti musil, nežli člověk železa užívati začal. Původce této methody jest Thomsen,[2]) ač v starém věku Lucretius tutéž posloupnosť časovou v užívání nástrojů naznačil.[3]) A však na jak vetchých základech hypothese tato spoléhá, snadno lze poznati již za tou příčinou, že jest velmi pravděpodobno, že obyvatelé téže krajiny a v téže době nástrojů broncových, kamenných a železných užívali, jako se až do dnes děje.

ε) Podobně nelze nic určitého o stáří člověčenstva usouditi *z tak zvaných starobylých staveb na jehlách, jež shledáváme zvláště ve Švýcarsku, v Německu a ve Francii.* Lidé si je na vodách nastavěli snad k tomu účelu, aby měli útulek před dravou zvěří, a nebo i před útokem nenadálým nepřátelských kmenů. S pevninou byly spojeny buď mostem nebo loďkami. Nyní jsou pokryty bahnem, a borky zde onde až do 30′ hloubky. Dříve se připisovalo stavbám těm stáří vysoké, nyní jsou učenci z horečky této z veliké části vyléčeni. Hochstetter se domnívá, že snad pocházejí z posledního tisíciletí před Kristem Pánem.[4]) Hassler klade ty mladší do třetího věku před Kristem P.; a činí výrok, že jest dosti příčin umenšiti

---

[1]) Hettinger. Apologie. II. I, 295. — [2]) Leitfaden zur nordischen Alterthumskunde. Kopenhagen. 1837. S. 58. — [3]) Arma antiqua: manus, ungues, dentesque fuerunt, - Et lapides. . . . . Posterius ferri vis est aerisque recepta, - Et prior aeris erat, quam ferri cognitus usus, - Quo facilis magis est natura et copia major. V, 1282. — [4]) Oesterreichische Wochenschrift. Dec. 1864, 1610.

stáří jejich ještě vyšší měrou. [1]) Za tou příčinou není potřeby, aby se šířeji o stavbách těchto mluvilo, anť mužové té (jak říkají) nezávislé vědy, k takovým důsledkům o nich dospěli.

Jestliže se dii minorum gentium jako Vogt a jeho přátelé dovolávají učenců v otázce o stáří člověčenstva, aby mohli říci: že neuprositelná věda toho žádá, abychom Mojžíšovu zprávu o stáří člověčenstva zavrhli a uvěřili nerozumným dedukcím jisté části geologů, palaeontologů a t. d., tož odmítáme neuprositelnou tu vědu, ana jako sultánka Šecharasada vypravuje bajky, jako jsme odmítli baječné výpočty Egypťanů, Indů, Babyloňanů a Číňanů.

Odmítáme přičarované toto stáří člověčenstva, *neboť národové sami je zamítají.* Babyloňané začínají historii svou s Belem, jenž jinak Bel — Cham slove. [2]) On prý za času potopy odvedl vody stavbou kanálů [3]), a žil prý okolo 2316 před Kristem P. Touž měrou začínají i Egypťané děje své s patriarchou potopy, Menesem [4]), o němž se praví, že odvedl vodu za dob potopy, jako Bel-Cham Egypťanů. Hindové kladou epochu hříchu do r. 3101 před Kristem Pánem. Jejich patriarcha za času potopy byl Manu. Číňané kladou letopočet svůj, totiž svého patriarchu Jao, jenž taktéž potopu odváděl, na rok 2357 [5]) před Kristem Pánem. I Mexikáni začínají letopočet svůj od potopy, od níž béře svůj počátek nynější epocha světová a sice od r. 2658 před Kristem. [6]) Epoše této přikládali podle Humboldta 4008 let, a očekávali za příchodu Španělů do Ameriky její konec. Odečteme-li od této sumy 1500 let, máme zase dobu, do níž spadá všeobecná potopa.

Srovnáme-li tedy historický letopočet národův, tož shledáváme, že tentýž se téměř na vlas shoduje s letopočtem Vulgaty a původního čtení hebrejského. Vulgata tedy a text hebrejský udává přesně a dobře historický letopočet, jakož se šířeji dočísti lze z pilné a učené práce prof. Jana Rašky. [7]) Jestliže ale bible pravdu povídá, a to národy na celém téměř světě jsoucími zjištěnu, zvěstujíc o člověčenstvu po potopě světa, tož by bylo nespravedlivo jejímu prostě a bez nádechu báje naznačenému letopočtu před potopou odpírati a tvrditi, že by on nespoléhal na pravdě; zvláště anť se zpráva Mojžíšova odporoučí a zamlouvá netoliko prostým slohem a starobylostí nade všecky staré listiny na světě, ale i tou okolností, že Mojžíš psal pro lid, jenž předobře znal výpočty

---

[1]) Ausland. 1864, 913. — [2]) Movers. Phoenicier. I, 347—350. — [3]) Abydenus u Eusebia. IX. in fine. — [4]) Herodot. II, 4. — [5]) Podle cyklů (a. 60 roků) do roku 2637. — [6]) Allgemeine Geschichte der Reisen. XIII, 556. — [7]) Chronologie der Bibel.

Egypťanů a neméně žárliv byl na starožitnosť svou, a že tentýž lid zprávu jeho ochotně přijal, což se as nestalo bez očividných důkazů.

Za těmi příčinami jest věta na jisto postavena, *že člověčenstvo okolo 6000 let na světě bytuje, a že jest proti pravdě stáří člověčenstva přes věk tento zveličovati.*

Námitka, vzata z osvěty záhy na zemi se objevující, dojde svého vysvětlení z katolického článku víry o stavu prvotném člověčenstva, a z té okolnosti, že podle tradice národů osvěta veškera ani potopou nezahynula.

Hlava druhá.

O jednotě fysické přirozenosti lidské.

Lit. Katschthaler. „Zwei Thesen. II. Abtheilung. Ein Lebensprincip im Menschen.“ Schwetz. Theol. dogm. II, 14. seq. Thumann. Die Bestandtheile des Menschen. Bamberg. 1846. Stoeckl. Die speculative Lehre vom Menschen. 2 Bände. Staudenmaier. Christliche Dogmatik. III. Freiburg im Breisgau. 1848. Tübinger Quartalschrift. 1854. Ulrici. Gott und der Mensch. Zigliara. De mente concilii Viennensis. Romae. 1878. Palmieri. De Deo creante et elevante. Romae 1878. Dr. M. Schneid. Die Körperlehre des Johannes Duns Scotus und ihr Verhältniss zum Thomismus und Atomismus. Mainz 1879.

§. 17.

Bludy o lidské přirozenosti.

Člověčenstvo jest *fysicky jedno*, poněvadž všichni z jednoho páru lidského pocházíme, ale jako jest člověčenstvo původem svým jedno, tak i přirozenosť člověcká jest fysicky jedna. Jednota fysická lidské přirozenosti zavírá do sebe učení, že se *člověk sice skládá z těla a z duše, totiž ze dvou podstat, tělesné a duchové, ale v tom smyslu, že duše jest bezprostředným principem života tělesného*, neb jak dí Gennadius a po něm sv. Tomáš Aquinas: „*Spiritus est, qui sua societate corpus vivificat.*“

Nemá tedy podle učení toho člověk více, leč jen duši jednu, a tato jedna duše jest principem životným všech úkonů života, netoliko myšlenek a úkonův svobodné vůle či úkonů čistě duchových neboli pneumatických, ale i psychických (duševných) neb sensitivných a vegetativných, tak že život tělesný veskrze duchem netoliko podmíněn, ale i upříčiněn jest. Učení to se zove tudíž také *dichotomismus.*

Učení dichotomii protivné slove *trichotomie*, ana za starých dob již se přednášela, učíc: že v člověku jest tré podstat, duch (πνεῦμα), duše (ψυχή) a tělo (σῶμα), jež prý se od sebe podstatně (qualitative) liší. K této trichotomii, kterou nazývají hrubou, se přiznávají: *Plato*, *Manichaeovci*, *Gnostikové*, *Novoplatonikové a snad* také, ač to není jisto, *Apollinaristé*. *Plato* rozeznává v člověku nesmrtelnou duši rozumovou (λόγος, νοῦς), částku Boha samého, a napotom duši snaživou (θύμος), a žádostivou (ἐπιθυμία)[1]) anebo, jak sv. Tomáš dí: duši cítící (sensitiva), živící (nutritiva) a rozumovou (intellectualis). *Manichaeovci* se snášeli s Platonem, pokud dvé duší jednu rozumovou a druhou nerozumovou do člověka kladl, ale kdežto Plato rozumovou duši z Boha odvozoval, tu nerozumovou ale částkou duše světové býti soudil, praví oni: že má člověk dvě duše, jednu dobrou, a ta že jest z principu dobra, druhou zlou, a ta že pochází z principu zla[2]). *Gnostikové* zase rozeznávají tré duší, jednu pneumatickou (duchovou), druhou psychickou (duševnou), třetí konečně hylickou (hmotnou), a roztřiďují podle duší těch celé lidstvo na pneumatické, psychické a hylické lidi[3]). Podle Platona trichotomii přenesli Novoplatonikové do soustavy své, a konečně biskup *Apollinaris* se k ní svým způsobem přidal, aby z ní těžil k vůli výkladu o zázračné spojbě lidské a božské přirozenosti v jedné osobě Věčného Slova[4]).

Trichotomie v této formě neměla od těch dob přívrženců, neboť zvítězilo nad ní učení křesťanské, že se skládá lidská přirozenosť z dvou částek, a to z těla a z duše. Vítězství toto nedopustilo, aby opětně se trhala přirozenosť lidská, až když nabylo studium starých filosofů větších rozměrů. Na Západě obnovil trichotomii *Averroes* (Ibn Rošd, naroz. 1126 v Kordově). Averroes prý nechtěl, aby se přijaly v duši nesmrtelné „sensitivné mohutnosti", alebrž ty že drží jiná forma ze hmoty vyšlá (formae sensitivae nobilis eductae de potentia materiae, quae sensitiva est forma corporis, reponens hominem in specie), duše ale rozumová že jest s člověkem pouze působivostí svou spojena[5]).

S trichotomií Averrovou jest v těsné spojbě odchýlení se filosofie renaisanční od starobylé křesťanské nauky o člověku, že nesmrtelná duše jeho jest netoliko principem úkonů rozumových neb intellektuálných, ale i úkonů sensitivných a vegetativných. K těm,

[1]) Plato in Timaeo. — [2]) S. Aug. Retract. l. I. cap. 15. — [3]) Iren. adv. haeres. I. cap. 5 et 7. II. cap. 29. — [4]) Gregorius Nyss. In Antirhetico. Nemesius. De natura hominis. cap. I. — [5]) Joannes Duns Scotus. De rerum principio q. 9. art. 2. Sect. I.

jež v tomto směru od křesťanské filosofie a pravdy se odchýlili, se čítají: *Cartesius, Leibnitz, Lotze, Günther a jeho stoupenci.*

Podle *Cartesia* jest tělo lidské živoucí automat, ve svém životě vegetativném a sensitivném na duši dokonce nezávislý. Život ten prý jest podmíněn jakousi horkostí vniternou v srdci své sídlo mající. Duše nesmrtelná ale „bytuje pouze" v těle, jsouc jediné principem myšlení „podstatou svou". Přes to prý přece činí jakousi jednotu s tělem a vzájemnosť, anť by jinak ani bolestí necítila, alebrž pouze o nich věděla. Ona jest všade v těle, zvláště ale má sídlo a svůj bod v šišimce [1]).

I *Leibnitz* přiděluje tělu samostatnosť v životě vegetativném a sensitivném, neboť se prý tělo lidské skládá, jakož i každá věc stvořená, z jednoduchých monad a má prý samo o sobě princip úkonů svých [2]). Podle Leibnitze upírá i *Herbart*, že by duše nesmrtelná byla principem úkonů sensitivných (smyslových) a vegetativných, spíše prý náležejí ony do oboru hmoty, kdežto duše principem myšlení jsouc v těle „pouze sídlí" [3]).

Lotze tvrdí, že sensitivný a vegetativný život jest pouhým důsledkem fysikálných sil a chemických, tak že duše nesmrtelná není nikoliv životným principem těla, alebrž bytuje v něm, asi snad jako dočasný host [4]).

Konečně se odchyluje od katolického učení tak zvaný *dualismus Güntherův*. Günther dí, že jsou v člověku dva sobě protivné principy, duch (πνεῦμα) a duše přírodná (ψυχή), ana svou podstatou se od přírody neliší. Duch ale a duše jsou od sebe ne snad pouze stupněm a druhem (specie), ale podstatou rozdílny. Člověk jest spojbou (synthesou) dvou od sebe různých podstat, totiž ducha a těla duší oživeného, ale *dvě tyto podstaty nepůsobí jedné přirozenosti člověcké, nýbrž v člověku jsou jako dva principy, tak i dvě přirozenosti, a dva působivé principy.* Princip úkonů duchových, rozumových (anebo jak Günther dí: „Das Princip des Denkens des Grundes", des ideelen Denkens), jest nesmrtelný duch; princip však života tělesného, úkonův sensitivných (neb i jak Günther dí: Princip des begrifflichen Denkens), a vegetativných jest duše tělesná [5]). I duch prý, jak žáci Güntherovi se vyjadřují, může

---

[1]) Cartesius. De passion. animi. P. I. 10. seq. 23. De homine. p. 2, 15. 19. 26. Princ. phil. p. 4. p. 189. seq. Syllabus Jana Brázdy. str. 70. — [2]) Leibnitz. Theodicea p. 1. 66. — [3]) Dr. Alb. Stöckl. Geschichte der Philosophie. 859. — [4]) Lotze. Leben und Lebenskraft. — [5]) Günther. Vorschule. 2. Aufl. B. II. 189., jakož i jinde. Eurystes und Herakles. Süd- und Nordlichter. Der letzte Symboliker. Janusköpfe.

v jistém smyslu slouti životným principem těla, ale ne jakoby byl příčinou života tělesného, ale pouze jeho podmínkou, anť prý tělo nabývá jsoucnosti své pouze ohledem na ducha, který s ním se spojuje, a tak od okamžiku sebevědomí nabylého do všech úkonů tělesných vniká, a je povznáší, jako zase psyche prostředkem tělesnosti do ducha.

Dvé přirozeností a dvé principů klade tedy Günther a jeho škola do člověka, anť prý člověk, pokud jest bytostí přírodnou (Naturwesen) rovněž jako zvíře, té bytosti sourodý život a princip míti musí. Jeden z horlivějších přívrženců Güntherových vyjadřuje smysl svůj takto: „Uebrigens behaupten wir doch, dass die Annahme durchaus unstatthaft ist: dass der Geist im eigentlichen Sinne den Leib im Menschen belebe und erhalte. Denn hat das Thier als Naturwesen ein eigenes Leben, so muss es auch der Leib des Menschen, insoferne er Naturindividuum ist, haben, da er ja in dieser Beziehung das höchste Gebilde der Naturwelt ist, indem Gott denselben aus der durch ihn im Processe sich steigenden Natursubstanz zur höchsten Blüte, zur begrifflichen Subjectivität, gebildet hat [1]). Zcela podle nauky Güntherovy vyjadřuje i *Mayer* trichotomii subtilnou takto: „Est doctrina revelata . . ., in homine esse duas naturas unitas, duo vitae principia . . .; ano on dí, že učení, jakoby v člověku byl pouze jeden princip životný, rozumová duše, z níž by tělo svůj pohyb, život a cit mělo, s vyslovenou naukou církve není ve shodě, alebrž že se jí protivuje [2]).

Dogmatická věta subtilných trichotomistů dí tedy ovšem, že v člověku se rozděluje duch, duše a tělo, ale netvrdí, že by duše se lišila od těla, spíše dí, že se skládá člověk z ducha a z těla, ale oživeného [3]). Jsou tedy Güntheriané s učením církevním v tom ve shodě, že člověk z dvou částek se skládá, a odporujou spolu s ní starobylému trichotomismu Platoniků, Manichaeovců a Gnostiků; ale nikoliv v tom: že duch (vlastně duše nesmrtelná) jest bezprostředným principem životným těla.

---

[1]) Zukrigl. Nothwendigkeit der christlichen Offenbarungsmoral. — [2]) Dr. G. C. Mayer. Theses duae pro concilio oecumenico. pag. 19. — [3]) Zukrigl. loc. cit.

§. 18.

a) Učení katolické o přirozenosti lidské, která se skládá z těla a z duše.

Církev katolická nejprv učí, že *lidská přirozenosť se skládá z dvou částek, z těla a z duše nesmrtelné, tak že není v ní tří dílů, jak učili staří trichotomisté.*

Toť vyslovený článek víry, s kterým, pokud směřuje proti naukám starých trichotomistů, souzvukují Güntheriané neb tak zvaní dualisté s církví zúplna, ano citují právě, jakož vezdy v obyčeji bylo, tytéž výroky církevní i písma Božího, jakýchž od věků bylo užíváno, a proto lze zde důkazu stručného podati.

O dvou částkách přirozenosti lidské se vyjadřuje sněm Lateranský IV., když takto dí: „Jeden jest (věříme pevně, že) princip veškerenstva, stvořitel . . , jenž svou všemohoucí silou . . . z ničehož učinil . . . přirozenosť lidskou jako vespolnou skládající se z ducha a z těla“ [1]). Na Východě činí o témž předmětu výrok sněm Cařihradský IV. „Kdežto starý a nový zákon učí, že má člověk jednu duši (μίαν ψυχήν), umem obdařenou a rozumem (λογικήν τε καὶ νοερὰν) . . . . . , dospěli někteří . . . ku takové nepravosti, že se neostýchají prohlašovati (δοξάζοντες), že má dvé duší (δύο ψυχὰς ἔχειν αὐτόν) . . . Svatá a obecná synoda . . . dává ty, kdož takovou bezbožnosť vynalezli a páchají, do klatby“ [2]).

O dvou částkách přirozenosti lidské dává písmo svaté, jakož svědčí sněm všeobecný osmý, hojně dokladů. Ono zajisté činí zmínku o nich při stvoření člověka popisujíc utvoření těla, a vdechnutí duše do těla: „*Učinil . . . . . Hospodin Bůh člověka z hlíny země a vdechl v tvář jeho dchnutí života, i učiněn jest člověk v duši živou*“ (Gen. 2, 7.). A opět popisuje, kterak k životu dospěly kosti, a vyžaduje k tomu pouze ducha a tělo: „*Synu člověčí, dí Bůh, coť se zdá, budou-li živy kosti tyto . . . . . Toto praví pán Bůh kostem těmto: Aj já vpustím ve vás ducha* (רוּחַ) *a živy budete. A dám na vás žíly, a učiním, že zroste na vás maso, a otáhnu vás koží: a dám Vám ducha a živy budete . . . . A viděl jsem, a aj žíly a maso na nich vzešlo: a roztažena jest na nich kůže povrchu, ale ducha neměly . . . . . všel do nich duch, a ožili*“ (Ezech. 37, 2—10.). A jakož popisuje písmo lidskou přirozenosť, jako spojbu duše a těla v původu člověka; tak se i děje, kdež se

[1]) Cap. Firmiter. Enchiridion. Auctore Denzinger. p. 151. — [2]) Conc. Constant. IV. Can. 4.

činí zmínka o smrti. „*Pamatuj na stvořitele svého . . . prve než . . . navrátí se prach do země své odkud byl, a duch* (רוּחַ) *navrátí se k Bohu, kterýž jej dal*“ (Eccl. 12, 1. 6. 7.). Smrť jest tudíž oddělení duše od těla, duše se vrací k Bohu, a tělo do země, z níž bylo vzato. „*Když vezme Bůh duši mou* (ἐὰν ἀποθάνω, θάψον με), *pochovej tělo mé*,“ dí starý Tobiáš. (Tobias. 4, 3.; zde se liší čtení řecké od Vulgaty.) A Kristus Pán praví: „*A nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, ale duše* (ψυχὴν) *nemohou zabiti: než bojte se raději toho, kterýž může i duši* (ψυχὴν) *i tělo zatratiti do pekelného ohně*“ (Mat. 10, 28.). „*Jako tělo bez ducha* (χωρὶς πνεύματος) *mrtvé jest, tak jest i víra beze skutků mrtvá*“ (Jak. 2, 26.). A opětně, když byl se vrátil duch, vrací se do těla život odstoupilý. Když ujal Kristus Pán dceru Jairovu odumřelou za ruku, řka: „*Dívko, vstaň!*“ vypravuje sv. Lukáš: „*I navrátil se duch* (πνεῦμα) *její, a vstala hned. I kázal jí dáti jísti.*“ (Luk. 8, 54. 55.) A tak i jinde připomíná písmo Boží tyto dvě částky přirozenosti lidské, jako I. Kor. 7, 34.; I. Kor. 5, 3. a t. d.

Jestliže tedy spojbou duše s tělem člověk k životu dospívá, a opětně za odešlým duchem i život zaniká: tož dojista není možno stanoviti, že by písmo přikládalo více částek lidské přirozenosti leč toliko dvě — duši a tělo.

Jako písmo tělo a duši v člověcké přirozenosti rozeznává: tak též otcové svatí totéž učení vyznávají: *Arnobius* odpovídá k otázce, co by byli lidé: „že jsou duše s těly sloučeny.“ [1]) K téže otázce dí sv. *Justin:* „že jest člověk bytosť rozumová z těla a z duše jsoucí“.[2]). *Sv. Irenej* učí, „že podstata naše“ sjednocení duše a těla jest.[3]). Podle učení, že člověk jest tajemná spojba duše s tělem, popisuje *Klement Alexandrinský* „smrť“ jako oddělení duše od těla.[4]). *Sv. Athanáš* dí: „že člověk jest osoba a jednotná bytosť, která se skládá z těla a z duše“.[5]) *Sv. Řehoř Nazianský* pokládá člověka jako „složeninu (míchaninu) ze dvou částek, v protivě jsoucích, z viditelné a neviditelné, z těla a z duše“ [6]).

---

[1]) Arnobius. Adversus gentes. II, 23. „Quid enim sunt homines, nisi animae corporibus illigatae?“ — [2]) Τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῷον λογικόν. De Resurr. fragm. n. 10. Confer. Apol. n. 8. 20. Dial. cum Tryphone. c. 4. 5. — [3]) Iren. adv. haeres. l. V, c. 8. n. 2. — [4]) Ὁ θάνατος χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Clemens. l. Strom. V. 14. — [5]) Athanas. Ep. de Incarn. Verbi. Ὅδε ἄνθρωπος ἓν πρόσωπον, καὶ ζῶον ἕν, ἀπο δε πνεύματος καὶ σαρκός. — [6]) S. Gregorius Nazianz. Orat. 38. n. 11. Μίξις τῶν ἐναντίων κρᾶμα ἐξ ἀμφοτέρων, ζῶον ἓν ἐξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καὶ ὁράτης φύσεως, πνεῦμα καὶ σάρξ.

Sv. Jan Zlatoústý praví, „že bytosť člověcká dvojita jest, sloučena totiž z dvé usií (podstat), z duše rozumové a z těla“.[1]) *Sv. Ambrož* položiv sobě otázku, co by člověk byl, zda tělo pouze, anebo duše pouze, anebo spojení obou, odpovídá, „že se skládá z těla a z duše“.[2]) *Sv. Augustin* nejednou tvrdí: že člověk z těla a z duše jest, ale i zřejmě dokládá: že kromě duše a těla nic k podstatě člověcké nenáleží, a proto činí o osobě lidské ten výměr, že ona složenina jest z duše a z těla.[3]) *Sv. Řehoř Veliký* dí, že stvořil Bůh tré oživujících duchů (spiritus), jeden z nich není tělem zakryt, druhý se kryje tělem, ale neumírá s tělem, třetí jest i tělem zakryt i umírá s tělem. Duch ale, jenž nemá těla, jest duch andělů; duch, jenž tělo má, ale s tělem neumírá, jest duch člověcký; duch, jenž spolu s tělem umírá, jest duch zvířat. Člověk jest prý tedy jako uprostřed mezi oběma stvořen.[4]) Taktéž i jiní sv. otcové, zvláště ti, kdož s Manichaeovci a Gnostiky spor měli, vesměs učení katolického hájili, že lidská přirozenosť dvé částek drží, tělo a duši nesmrtelnou.

Učení toto tradicí církevní dochované hlásali, za jedno jsouce, theologové a filosofové scholastičtí, ale těch nyní uvoditi není potřeby, anť i dualistická škola Güntherianů přiznává, že mezi scholastiky v tom souhlas byl, a nad to jisto jest: že scholastikové netoliko přirozenosť lidskou z dvou částek, z těla a z duše, býti soudili, ale i o duši pravili, že jest oživujícím principem těla lidského.

---

[1]) S. J. Chrystostom. De Prophet. obsc. II, n. 5. Διπλοῦν γὰρ τοῦτο τὸ ζῷον ὁ ἄνθρωπος ἐκ δύων συγκείμενος οὐσιῶν, τῆς μὲν αἰσθητῆς δὲ νοητῆς ψυχῆς λέγω δὲ καὶ σώματος. Confer. In Gen. hom. 21. n. 6. — [2]) S. Ambrosius. De Isaac et anima. c. 2. n. 3. Quid est itaque homo? Utrum anima, an caro, an utriusque copula? . . . . De alterutro ergo legitur, quia homo dicitur, et de anima et de carne. — [3]) S. Aug. De beata vita. Disp. I. „Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos.“ Serm. 128. De verbis evang. Jo. 5. c. 8. „Homo enim constat ex corpore et spiritu.“ Sermo. 150. de verbis apost. actuum 17. c. 4. Hoc ergo prius dico, hominem constare ex anima et corpore. Nihil est in homine, quod ad ejus substantiam pertineat atque naturam, praeter corpus et animam. Enarrat. in ps. 37. n. 11. Ubi ergo est totus homo, anima et caro est. Ad Volusian. ep. 137. c. 3 (10): Ergo persona hominis mixtura animae et corporis. — [4]) Greg. M. Dial. IV.

§. 19.

b) Učení katolické o přirozenosti lidské, která se skládá pouze z duše rozumové a z těla, tak že duše rozumová jest oživující formou těla a sice bezprostředně podstatou svou.

Kdežto Güntherova škola s církví souzvukuje, pokud tato naproti starobylé trichotomii k dichotomii se přiznává, není s ní za jedno, klade-li se otázka, má-li život tělesný svůj vlastní princip v člověku, anebo zdali princip duchového života v něm jest zároveň i princip života sensitivného, anebo ještě lépe psychického a vegetativného. Naproti škole Güntherově učí církev, že nesmrtelný duch v nás, podle Güntherianů »πνεῦμα«, jest jediným principem v člověcké přirozenosti životným, a tak bezprostředným principem života duchového, psychického i vegetativného.

Učení to lze dovoditi:

α) z písem Božích,

β) z tradice, jejíž svědkové jsou otcové svatí,

γ) z výroků sněmů církevních,

δ) z těsného spojení katolických článků víry s dichotomií ve smyslu církevním.

ε) z psychologie, ano i z fysiologie.

§. 20.

α) Dichotomie církevní a písmo svaté.

Písmo svaté ovšem nedí přímo: že by nesmrtelná duše byla bezprostředným principem životným veškerých úkonů člověka, přes to ale dosti zavírá v sobě míst, kteráž smysl ten do sebe mají. Sem náleží především zpráva první knihy Mojžíšovy o stvoření člověka podle dvou částek přirozenosti jeho. „*Učinil tedy Hospodin Bůh člověka z hlíny země a vdechl v tvář jeho dchnutí života i učiněn jest člověk v duši živou.* (Gen 2, 7.)

Jestliže bychom text hebrejský do slova přeložili, zněl by takto: Uspůsobil Hospodin Bůh člověka z prachu zemského — prach ze země — עָפָר מִן הָאֲדָמָה — gafar min haadamah — a vdechl do obličeje jeho dchnutí života נִשְׁמַת חַיִּים a byl člověk duší živou.“ Co bylo to dchnutí života: Co znamená hebrejské slovo nišmat chaiim, co slovo gafar? Přede vším neznamená dojista nišmat chaiim oživující princip, jímž se zvířata oživila, tak zvanou psychu zvířecí nebo-li duši

sensitivnou, neboť o tom dává svědectví již rozdílný způsob, jímž zvíře bylo učiněno, a jímž člověk. Hospodin Bůh nečiní při zvířatech nejprve tělo, aby do něho vdechnul duši, alebrž vyvolává je pojednou z vody a země, čině jedním úkonem a tvoře tělo i oživující princip jeho, psychu zvířecí. U člověka však utvořuje a uspůsobuje nejprve tělo, kteréž ze země vzato bylo, duše však nevychází spolu s tělem ze země, alebrž Bůh ji bezprostředně vdechuje. Duše tedy, jíž se stal člověk bytostí živou, nebyla „psyche" na způsob psychy zvířecí, alebrž byla to duše rozumová. Výklad tento jest souměren i účelu Mojžíšovu, jenž chtěl zprávu dáti o stvoření člověka. Člověk ale se skládá z těla a z duše nesmrtelné, a tož nemohl pominouti sv. autor i stvoření duše, kromě věty naznačené ale nečiní Mojžíš o ní zmínky, a tak dojista nezbytno jest, abychom přijali, že zde o duši nesmrtelné mluví. Výklad ten jest nezbyten a sice proto, poněvadž Bůh, prve než byl člověka stvořil, jako v potaz sám s sebou všed, o účelu stvoření člověka takto dí: „*Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému; a ať panuje nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským, i nad zvířaty, i nade vší zemí, i nad všelikým plazem, kterýž se hýbe na zemi.*" (Gen. 1, 26.) A což tuto Bůh vyslovil, ihned po stvoření muže a ženy podle obrazu svého ohlašuje: „*I požehnal jim Bůh a řekl: Rosťtež a množte se a naplňte zemi, a podmaňte ji, a panujte nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským, i nade všemi živočichy, kteříž se hýbají na zemi.*" (Gen. I. 28.) Podle textu toho jest člověk k obrazu Božímu stvořen, ale obraz ten směřuje podle výroku sv. otců obecného [1]) k duši rozumové, a protož jestliže Bůh ihned po vdechnutí duše do těla slova tato vyslovil, rozumí se jimi duše rozumová, jíž nade všecko, což jest stvořeno, vyniká člověk. Nad to přikládá se slovy naznačenými člověku vláda nad přírodou, ale vláda ta předpokládá zase známosť téže přírody. Známosti té nabývá člověk pouze duší rozumovou, a tak na jisto říci lze, že Bůh ihned po stvoření duše, člověku panství nad přírodou odevzdávaje „duši rozumovou" vdechl jemu. Pravda tato plyne i z té okolnosti, že člověk obdařen jsa duší dává jména zvířatům, že se mu ukládá přikázaní jako bytosti, ana má v moci úkony své, mohouc jednati podle vůle Boží anebo se jí protiviti. Ale svobodný úkon jest nemožný bez předchozího poznání, bez předchozího uvažování a konečně rozhodu, bytosť ale

[1]) Suarez. L. III. de hominis creatione cap. 7. S. Thom. I. q. 90 art. I. et 3. Suarez. Lib. I. de substantia, essentia et informatione animae rationalis. Cap. 12. n. 4.

v nás rozumem a vůlí obdařená jest duše rozumová, a touž měrou nelze jinak leč pronésti výrok, že v textu Gen. 2, 7. znamená „nišmat chaiim“ vdechnutí duše rozumové.

Když vdechnuta byla v tvář člověka „duše rozumová,“ stal se člověk duší živou, neboli tělo až dosud bezo vlády a bez života, stalo se spojením s nesmrtelnou duší živým. Je-li však duše rozumová spojením svým s tělem životodárná —, pak jest ona oživujícím principem jeho, a tak se skládá lidská přirozenosť z duše rozumové a z těla, ale ne ve smyslu nové nauky Güntheriánů, jakoby byl se spojil duch lidský s tělem živým, alebrž že duše rozumová jest bezprostředným principem oživujícím tělo, tak že vedle principu toho nižádný jiný princip (podle Güntherova učení princip života tělesného), místa míti nemůže. Výklad tento má svůj důvod i v textu hebrejském, neboť kde Vulgata překládá „de limo terrae,“ z „hlíny země“, čte se v původném znění עָפָר tolik jako „hmota, prach, země,“ čímž se na jevo dává, že nebylo v těle organického života, jako ho není v prachu, dokavad se nesloučila s ním oživující síla anebo psyche, a u člověka nesmrtelný duch. Nesmrtelná, rozumová duše jest tedy bezprostředným principem oživujícím těla lidského. Podle toho nelze do textu zmíněného vtěsnati smysl školy Güntherovy,[1]) že tělo Adamovo mělo již dříve, nežli se s ním spojila rozumová duše, život v sobě, ale toliko „potentia“, ne snad že by bylo uspůsobené tělo pouze života schopné, alebrž proto, že život tělo ovládající, ač již v pravdě v těle byl, přece se nejevil anebo jeviti nemohl, až když byla člověku vdechnuta rozumová duše.

Škola Güntherova dovolává se arci k vůli svému dogmatu hypothese své: *že ihned s počátku byl z vůle Boží život do hmoty vložen, jenž se napotom vyvinul v rozličných organismech fysických*, v rostlinstvu a ve zvířectvu; v rostlinách jest prý více vnější, ve zvířectvu ve vnitř soustředěn, jevě se sebecitem a ve chtění volném, jakož i v rozmanitých úkonech psychických, a jakousi obdobou myšlenkovou, již zove Günther „begriffliches Denken.“ Podle hypothese té by nebyli tvorové „samobytné, realné podstaty, ale pouhé formy jednotné fysické přírody, a tuť by ovšem každý díleček téže přírody měl účasť v životě téže všeobecné fysické podstaty, a proto tím spíše i lidské tělo jsouc částkou téže hmotné přírody. *Avšak hypothese ta nemá opor.* Nemá jich ani v písmu Božím, ani ve

[1]) Zukrigl. l. c. S. 116. Dr. Trütschl. Grundzüge einer wissenschaftlichen Anthropologie nach Aristoteles. 1849. S. 9. Mayer. Der Mensch. Biblische Studie. Bamberg. 1854. S. 35—40.

víře vůbec. ba ani ne v přesné vědě. Ona jich nemá *v písmu*, neboť podle písma nepůsobila hmotná příroda sama o sobě a svou silou organismů, alebrž ony povstaly bezprostředným působením Božím. „*Zploď země bylinu*“ (Gen. I, 11.) dí Bůh. A opět: „*Vydejte vody plaz duše živé*“. (Gen. I, 20.) „*Vydej země duši živou*“. (Gen. I, 24.) Hypothese tato nemá opor *ve víře*, ant jest téměř nemožno, ji ve shodu uvésti s článkem víry o přepodstatnění. Nemá jich *ve vědě*, neboť, jak Pasteur na zbyt dokázal, nemá hmota v sobě síly ku plození bezmatečnému [1]), a s Pasteurem souzvukují fysiologové jména velikého, jako: A. de Quaterfages, C. Matteuci, A. Laugel, Huxley a jiní, ano i zjevní nepřátelé nejenom zjevení Božího, alebrž i existence Boží, jako Hartmann [2]). Nad to nelze hypothesí školy Güntherovy nijakž vyložiti rozmanitosť v rostlinstvu a zvířectvu, jeho řády a rozdíly, neboť kdyby životná síla Bohem tak zvané přírodě přidělená tak působila, jako působí fysikálné síly, elektrika, světlo a teplo, jeden a tentýž totožný život by působila, nikoliv rozmanitý, jako tytéž zjevy působí a působily síly fysikálné.[3]) Nemá tudíž opor ve vědě škola Güntherova o jedné a téže podstatě přírodné, jejím životě, a údělu čili přelevání tohože života na všecky části téže přírody, a tudíž i uspůsobeného těla Adamova.

Podobně jsou naproti nauce Güntherově slova z proroka Ezechiele 37, 2—10.; neboť se tamtéž dí: „*že kosti ožily, když se s nimi spojil duch* רוּחַ.“ Slovo רוּחַ znamená zde ducha rozumového, jak theologové závažní Calmet a jiní vykládají. Ne tedy psyche, ale rozumový duch oživil bezprostředně kosti. Jestliže však přívrženci školy Güntherovy právě na základě výkladu „o duši rozumové“, svou nauku ustavují, řkouce, že o kostech těch se děje zmínka, že žíly zrostly a na nich maso, a koží se obtáhly dříve nežli se sloučil s nimi rozumový duch[4]) a že tudy nezbytně dlužno přijmouti v člověku pro život vegetativný a sensitivný princip jiný, nežli jest duše rozumová: tož sluší věděti, že podle textu písma sv. se nepřikládá život ten jakémusi principu tělesnému, ale síle nad přírodu jsoucí Bohu samému. „*Dám na vás žíly*, dí Bůh sám, *a učiním, že zroste na vás maso, a otáhnu vás koží.*“ A však, ač již kosti žilami byly obdařeny a masem a otáhnuty koží, přece nebylo v nich života, byly mrtvy a nabyly života, až když všel do

[1]) Physiologie végétale: experiences et vues nouvelles sur les natures des fermentations. Paris. 1861. Les corpuscules organisées répandus dans l' atmosphère. Paris. 1862. Filosofie Jana Brázdy. 1874. str. 41. — [2]) Philosophie des Unbewussten. loc. cit. — [3]) Ulrici. Gott und die Natur. Leipzig. 1866. S. 382 bis 383. — [4]) Mayer. Biblische Studie. S. 42.

nich duch (Ezech. 37, 9.). Svatí otcové[1]) vykládají toto vidění Ezechiele proroka také o budoucím z mrtvých vstání. Jako totiž duše Adamova Bohem byla stvořena a k tomu určena, aby spojením se s tělem přirozenosť lidskou činila, nebyla o sobě s to, aby o své vůli s tělem se spojila a je oživila, leč za působením všemohoucího Boha, jenž dvé tak nestejných podstat sloučil v přirozenosť jednu: tak i při z mrtvých vstání bude působiti Bůh i k uspůsobení těla i k spojení rozumové duše s ním. A podle výkladu toho dojista opět dichotomie katolická na bíle dni jest, nikoliv dualismus Güntherův, jakož snadno lze dovésti.

I slova: *„Pamatuj na stvořitele svého . . . . , prve než navrátí se prach do země své, odkud byl, a duch — ruach — navrátí se k Bohu, kterýž ho dal“* (Eccl. 12, 1. 7.), směřují k dichotomii katolické. Ovšem že neměl autor toho úmyslu, aby vyložil nauku o přirozenosti člověcké, zdali se skládá z dvou částí podle víry katolické anebo podle náhledu Güntherova, neboť klade sobě, když byl mezi člověkem a zvířetem některých podobností naznačil, námitku, že snad i konec člověka a zvířete na stejno bude. Dí: *„Kdo ví, zdali duch synů Adamových vstupuje vzhůru, a zda-li duch hovad sstupuje dolů?“* (Eccl. 3, 21.) A odpověď k pochybnosti této jest právě nadzmíněný text: že duše lidská se nevrací do země, aby zhynula jako psyche zvířat, ale že k Bohu se navracuje, jenž ji dal. Podle toho nelze jinak leč stanoviti: „že duše člověcká jest bezprostředným principem života tělesného,“ neboť jako rozeznává Šalomoun ve zvířeti tělo a duši — ruach habehemah, — tak i člověku tělo a duši připisuje, ale s tím rozdílem, že duše (duch) hovad sestupuje dolů, do země, duch ale člověcký k Bohu, od něhož původ má. Poněvadž jest duše zvířecká podle znění textu patrně formou oživující těla zvířeckého, protož i duše člověka rozumová a nesmrtelná formou oživující těla člověckého jest. Jestiť text tento s textem v Genesi 2, 7. patrně ve shodě, neboť v Genesi čteme, že původ člověka, ač z Boha všecko jest, se liší od původu organického života v bylinstvu a zvířectvu, a i zde se klade původ ducha bezprostředně v Hospodina Boha. V Genesi se zove jedna částka člověcké přirozenosti — gafar — prach, hmota, v níž ještě není života, druhá částka jest duše — nefeš — Bohem přímo vdechnutá, tělo bezprostředně oživující, a tak i zde. Tělo po odloučení se od ducha vrací se do země, jíž bylo — kešehajah — (sicut quod fuit), jak dí text, stává se

[1]) Sv. Justinus, Irenaeus, Augustin, Ambrosius, Basilius a jiní.

prachem — gafar — čili hmotou bezživotnou. Tomu-li tak, pak jest duše člověcká dojista bezprostředným principem oživujícím těla lidského.

I v písmě sv. N. Z. není přímého důkazu pro jednotu životného principu v nás, ale dosti jest míst, které nepřímo dokazují, že duch lidský πνεῦμα jest jediným principem úkonův i duchových i sensitivných. Všech uvoditi není potřebí, jsou zde rozhodny zvláště ty, kdež duše rozumová slove »πνεῦμα«, a i ty texty lze rozděliti na texty, jež dějí: že duše rozumová jest principem životným těla lidského vůbec, a na ty, jež učí: že tatáž duše jest principem sensitivných úkonů zvláště.

K prvým náležejí slova sv. Jakoba: „*Jako tělo bez ducha* (χωρὶς πνεύματος) *mrtvé jest, tak jest i víra beze skutků mrtvá*“ (Jak. 2, 26.). Slova ta: „Jako tělo bez ducha mrtvé jest.“ jsou ovšem k vůli podobenství s věrou beze skutků mrtvou vyrčena, a nemají do sebe přímého směru k důkazu dichotomie ve smyslu katolickém, ale nepřímo ji předpokládají, neboť se nebéře podobenství z věci neznámé, alebrž ze známé. Jestliže tedy tělo lidské bez ducha χωρὶς πνεύματος mrtvo jest, pak jest duše rozumová principem úkonů životných vůbec. Že důsledek tento jest oprávněn, doznávají i přívrženci Güntherovy školy, neboť věc za vyřízenou by měli, v textu-li slovo πνεῦμα rozumovou duši znamená. Za tou příčinou překládají slovo πνεῦμα výrazem „dech“, jakoby sv. apoštol na mysli měl, že víra tak jest mrtvá beze skutků, jako tělo bez dechu. Výklad ale takový nemá pro sebe ani jediného souběžného textu, v němž by πνεῦμα v protivě k tělu pouhý „dech“ znamenalo, spíše značí „princip životný“. Nemá tudíž výklad nového dualismu v textu nižádného základu.

Podobně ukazují slova, jimiž sv. Lukáš vzkříšení dcery Jairovy vypravuje, kterak ujal Kristus Pán mrtvou dívku za ruku, pravě: „*Dívko, vstaň*,“ a že jak mile se navrátil duch (πνεῦμα) její, ihned vstala. Tak i o Spasiteli se dí: „*Ježíš pak opět zvolav hlasem velikým, vypustil duši* (πνεῦμα)“ (Mat. 27, 50. Mr. 15, 37. Jan 19, 30. Luk. 23, 46.). A ihned, když byl Kristus Pán duši vypustil, shledán byl od přišedších vojáků mrtvý. Duše tedy Páně rozumová oživovala v lidské přirozenosti bezprostředně tělo Páně. Jelikož však byla přirozenosť Jeho lidská naší ve všem podobna (absque peccato), tož i v naší přirozenosti jest duše rozumová principem tělo bezprostředně oživujícím. Texty ty jsou opětně v souběžné souvislosti s první knihou Mojžíšovou 2, 7. Jako tam

„dchnutí“ jest principem života, bez něhož tělo bezživotným prachem bylo, tak zde umírá tělo, bezživým se stává, když je opustil duch.

Jestliže však texty tyto odmítají novověký dualismus školy Güntherovy, tím více jsou na odpor jemu ty, jimiž se duši rozumové přikládají úkony sensitivné. K sensitivným úkonům náleží bez odporu bolesť, kterou máme buď že nad sebou, anebo kterou sdílíme s jinými. Úkony ale ty se právě připisují rozumové duši Páně. „*Ježíš, když Marii uzřel, ana pláče, i židy, kteříž byli s ní přišli, ani pláčí, pohnul se v duchu* (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι), *a zkormoutil sebe samého*“ (Jan 11, 33.). A zkormoucení Páně tak veliké bylo, že zaplakal (Jan 11, 35.). Jestliže však zkormoucení bylo úkonem rozumové duše v Kristu Pánu, i slzy Jeho poslední svou příčinu v duši zkormoucené Jeho míti musily. Tomu-li tak, pak jest duše rozumová netoliko principem úkonů rozumových, ale i sensitivných, a tím dojista béře za své dualismus Güntherův.

Vůči těmto byť i nepřímým důkazům z písma sv. vzatým v niveč se rozpadají námitky školou Güntherovou činěné, jimiž váhu důkazův uvedených odčiniti, anebo texty k svému smyslu vyloženými svého učení dovésti usilují.

Že se Güntherovi přívrženci marně dovolávají textu Gen. 2, 7. bylo svrchu již dovedeno. Marně též uvodí Gen. 12, 5., kdež se dí, že „*vzal Abram Saraj, manželku svou i Lota, bratra svého, a veškeren statek, ... i duše, kteréž učinili v Haran* — veet hanefeš ašer gasu beharan;“ — a z něhož nález činí, že duše, kteréž učinili, nemohou býti duše rozumové, alebrž pouze „psychy“ neboli bezprostředné principy tělesného života po smyslu Güntherovu [1]), a tak prý i písmo přizvukuje, že jest v člověcké přirozenosti dvé principů „duše andělská“ neboli „princip rozumový,“ a „princip tělesný,“ který zovou „duší“ neboli „psychou.“ — A však důkaz tento nemá opor, neboť Abram neměl dětí tehdáž ještě, a tudíž nemohl text o něm ve smyslu Güntherovu mluviti, že učinil duše. Lot sice nebyl bezdětek, ale i směrem k němu nemá základu výklad Mayerův, neboť za jedno nevzal s sebou Lot pouze „těl svých dětí psychou oživených,“ jež byl zplodil, alebrž jako Abram čeleď veškeru, již byl měl. Slovo עֲשָׂה znamená zajisté zde, jakož i jinde (Gen. 31, 1. Deut. 8, 17. 18. Isai. 19, 10.) tolik, jako „nabyli,“ a kromě toho neznačí נֶפֶשׁ pouze „duši,“ ale bytosť živou vůbec. Jeli však, jak Güntherova škola přiznává, „duše rozumová“ aspoň

[1]) Mayer. Bibl. Studie. 39.

podmínkou života psychického, když ne principem, tož mohou duše ty dobře znamenati i „duše rozumové.“

Podobně nevyřizují ničehož výklady textů: Gen. 46, 26. „*Všech duší, kteréž vešly s Jakobem do Egypta, a vyšly z beder jeho, kromě žen synů jeho šedesáte šest.*“ Levit. 17, 14. „*Duše všelikého těla v krvi jest.*“ Deut. 12, 23. „*Toho toliko vystříhej se, abys krve nejedl, neboť krev jejich místo duše jest.*“ K prvému zajisté textu odvětiti lze, že נֶפֶשׁ znamená vůbec živou bytosť, zde syny, vnuky a čeleď Jakubovu; k druhému a třetímu, že se v nich neděje řeč o člověku, alebrž pouze o zvířatech. Ve zvířeti pak jest arci psyche formou bezprostřednou jeho života.

Z písma sv. N. Z. uvodí Güntherova škola dvé druhů textův, z nichž jedny prý dokazují, *že se tělu musí zvláštní život a tak i zvláštní princip životný přikládati; druhé, jimiž se prý tělu zvláštní na rozumové duši nezávislé výkony připisují.*

K druhu prvému prý na příklad náležejí slova Páně: „*Nestrachujte se těch, kteří tělo zabíjejí, a potom nemají, co by více učinili.*“ (Luk. 12, 4.) Jestliže tělo se zavražditi, t. j. života zbaviti může, musí také život míti, anť čeho nemám, toho zbaven býti nemohu [1]). Než ani toho církev neupírá, že má tělo vlastní život, upírá však, že princip toho života „psyche“ jest, alebrž dí, že jest jím „rozumová duše.“ Že by však tato životným principem těla nebyla, nejde nikterak z textu. Podobně vykládají Güntheriané I. Petr. 3, 18. „*Neboť i Kristus jednou za hříchy naše umřel, spravedlivý za nespravedlivé, aby nás přivedl k Bohu, umrtven sice podle těla, ale obživen podle ducha.*“ A však i zde jest snaha jejich marna. Chceť zajisté sv. apoštol říci, že Kristus Pán jsa podle těla mrtev, podle duše své do pekel sestoupil. On však zemřel podle těla, jakož čteme u evangelistů, když rozumová duše je opustila, následovně nemají slova: „umrtven podle těla“ toho smyslu do sebe, že má tělo svůj vlastní na duši rozumové nezávislý život. Ano může se text ten i vykládati: že Kristus Pán byl umrtven podle „člověčenství,“ anť netoliko tělo jeho, ale i duše rozumová trpěla, a netoliko tělo umíralo, ale i duše potud ve smrti jeho účasť měla, pokud byvši tělem spojena a sice podstatně toho způsobu života byla zbavena.

Druhá částka textů od školy Güntherovy k vůli dvěma principům v člověcké přirozenosti užívaných zavírá do sebe *ona místa, kterými se tělu připisuje život odporující životu duše rozumové,*

---

[1]) Mayer. Biblische Studie. 11. 12.

a jimiž se popisuje vniterný boj v nás. Tak dí Kristus Pán: „*Duch,* πνεῦμα, *zajisté hotov jest, ale tělo,* σάρξ, *nemocno.*“ (Mat. 26, 41.) A sv. apoštol: „*Vím zajisté, že ve mně, t. j. v mém těle* (τῇ σαρκί) *nepřebývá dobré: nebo chtění se mne přidrží: ale činění dobrého nenalezám*“ (Řím. 7, 18.). „*Opatrnosť těla* (τῆς σαρκός) *jest smrť, opatrnosť pak ducha* (τοῦ πνεύματος) *život a pokoj. Protože moudrosť těla* (τῆς σαρκός) *jest nepřítelkyní Boží: nebo není zákonu Božímu poddána, aniž pak býti může.*“ (Řím. 8, 6. 7.) „*Tělo žádá proti duchu,* (Ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος), *duch pak proti tělu* (τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός); *ty se zajisté sobě vespolek protiví, abyste ne, což byste chtěli, to činili.* (Gal. 5, 17.) Odtud uzavírá Güntherova škola [1]), že se v písmě přikládá tělu zvláštní působnosť životná, podle sv. Matouše „slabota,“ podle sv. Pavla zcela protivná duchu. Přikládá-li se ale člověku dvojí, ano dvojí sobě odporující působivosť, musí jí odpovídati i dvojí sobě protivná bytosť. Jedna jest »σάρξ«, tělo, jemuž se přičítá myšlení a bažení naproti duchu, druhá jest duch, πνεῦμα, jemuž se přikládá myšlení a toužení od onoho rozdílné a tělu protivné.

Rozumování toto jest zbudováno na základě, že slovo σάρξ znamená tělo, opírající se o svůj vlastní princip životný, a to prý žádá sobě naproti duchu věcí nedovolených, anebo jest k dobru choré a slabé; a však důkazu o tom nepodali, spíše pouze domněnku svou předpokládají. Domněnka ale ta nedá se nijakž ve shodu uvésti s vírou katolickou, ana již před věky Manichaeismus zavrhla, jenž sídlo zla do hmoty kladl, a zároveň na sněmu Trid. Sess. V. can. 1. stanoveno, že hřích Adamův netoliko tělo ale i duši uchvátil, a obě ty částky lidské přirozenosti do horšího stavu převedl. „Si quis non confitetur . . . totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: anathema sit.“ Podle toho nelze vykládati slovo „σάρξ“ o tělu pouhém, ač znamená někdy to, což na člověku jest viditelného a hmotného (II. Kor. 4, 10. 11.), aniž by se vylučovala duchová částka naše (duše rozumová), anebo člověka celého bez zřetele k tomu, zda-li člověk ten spravedliv jest, čili nic; (Luk. 3, 6. „*I uzří všeliké tělo spasení Boží*“); jindy člověka celého, jak se skládá z těla a z duše nesmrtelné (Mat. 16, 17. „*Blahoslavený jsi Šimone, synu Jonášův, neboť tělo a krev nezjevilo tobě, ale otec můj, kterýž jest v nebesích.*“), ale Duchem Božím neozářeného. Konečně znamená σάρξ v písmě člověka celého, tedy z těla i z duše

[1]) Mayer. Der Mensch. Biblische Studie. 20.

rozumové se skládajícího, ale ve stavu hříšném pohříženého. Jan. 3, 6. *Co se narodilo z těla, tělo jest, co se narodilo z ducha, duch jest*[1]). Tou měrou lze vyložiti slovo σάρξ všude, kdekoliv jest v protivu postaveno ku slovu »πνεῦμα«.

Jestliže ale tak se věci mají, marně se dovolává škola Güntherova Gal. 5, 17. a Řím. 7, 18. Jeť ovšem pravda: že theologové nejsou u výkladu dotčeném svorni, anť jedni slova ta vykládají o člověku ve stavu hříšném jsoucím, jiní o člověku ospravedlněném, neb i v tomto se boj ozývá, a i jej žádostivosť pokouší. Sv. Augustin vykládal text 1. Kor. 7. zprvu o boji jsoucím ve člověku hříšném[2]), když ale Pelagiané odtud dokazovali, že prý člověk má o sobě a o své moci bez milosti Boží sílu, varovati se vezdy hříchu a konati dobré, odvolal sv. Augustin první výklad svůj[3]), rozuměje text o člověku ospravedlněném. Sv. Augustina následovali v tom theologové až k Estiovi a Korneliovi a Lapide; na Východě vykládají místa ta o člověku hříšném, a sám sv. Tomáš zove výklad prvý sv. Augustina lepším.[4]) Ať již prvý anebo druhý výklad správnější jest, nehoví nikterak škole Güntherově, neboť ani při prvém ani při druhém nelze slovo »σάρξ« o pouhém tělu vykládati.

Než ale Güntherova škola[5]) má pohotově ještě dvě, zvláště prý rozhodná místa: Žid. 4, 12., a I. Thes. 5, 23. V prvém čteme: *„Živáť jest zajisté řeč Boží a mocná a pronikavější nad všeliký meč, na obě strany ostrý, a dosahuje až do rozdělení duše a ducha* (ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος), kloubů také i morku v kostech a rozeznává myšlení i mínění srdce.“ V textu prý tomto jest nade veškerou pochybu vyjádřena dualistická nauka Güntherova o člověku. Rozdělují prý se zřejmě σάρξ, ψυχή a πνεῦμα, jimž odpovídají jména hebrejská בָּשָׂר, נֶפֶשׁ a רוּחַ; σάρξ prý znamená hmotnou částku člověcké přirozenosti, πνεῦμα sebevědomého a svobodného ducha, ψυχή princip hnutí zvířeckých, žízně, hladu, žalosti, nenávisti a lásky, zkrátka prý sídlo toho, což Duchem sv. osvícení autorové písma sv. N. Z. ἐπιθυμία zovou.[6]) Avšak sv. apoštol dí pouze, že slovo Boží jest živé a mocné, a že jest s to, aby odměnilo i trestalo, neboť ono jest podobno meči na obě strany ostrému. Jako meč proniká klouby a morek, tak proniká slovo Boží trestem svým tělo, ano

---

[1]) Viz Kleutgen. „Theologie der Vorzeit.“ II, 67. — [2]) Propos. 45. in ep. ad Rom. — [3]) S. Aug. Retract. I, 23., II. l. c. duas ep. Pelag., l. 10. cont. Faustum. 15, 8. — [4]) Bisping. Erklärung des Briefes an die Römer. Münster. 1860. S. 218. — [5]) Mayer. Der Mensch. Biblische Studie. S. 33. Zukrigl. Die Nothwendigkeit der Offenbarungsmoral. S. 123. und folg. — [6]) Bisping. l. c.

nejenom tělo, ale i ty nejtajnější záhyby duševní, jako ducha a duši neboli mohutnosti, jimiž duše hřešívá, i rozumové i sensitivné. To jest výklad s věrou sv. souzvučný, a s místy v písmě souběžnými, nikoliv onen školy Güntherovy. Není tudíž rozdílu toho mezi duší a duchem, jak vykládá zmíněná škola, a je-li jaký rozdíl, jest takový, jako rozdíl „mezi myšlením a míněním srdce.“ Nelze však „myšlení“ jiného podkladu dáti nežli „mínění,“ a tak i také nelze ducha a duši po smyslu Güntherovu od sebe rozlišovati. — Druhý text zní takto: „*Sám pak Bůh pokoje posvětiž vás ve všem, aby celý duch váš i duše, i tělo zachováno bylo bez ouhony ku příští Pána našeho Ježíše Krista* (καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ a t. d.). I tohoto místa se dovolávají přívrženci školy Güntherovy na plano, neboť sv. apoštol přeje Thessalonským, aby je Bůh zachoval prosty všeho hříchu, jehož se dočiniti možno buďže pouze u vnitřku našem, ať již mohutností rozumovou anebo sensitivnou, anebo pakli ku vniternímu výkonu přičiněn i vnější výkon, také tělem.[1]) Nejsou tedy: »πνεῦμα a ψυχή« jména dvou od sebe rozdílných principů, alebrž jeden a tentýž princip „rozumová duše“, πνεῦμα, pokud jest držitelkou rozumu a svobodné vůle; ψυχή, pokud oživuje tělo a jest tak principem úkonův sensitivných.[2])

§. 21.

β) Dichotomie církevní a sv. Otcové.

αα) *Dichotomie církevní a ss. Otcové na Východě.*

Že otcové ss. souzvučně s písmem Božím učí, že člověcká přirozenosť z těla a duše se skládá, o tom již bylo pojednáno. Avšak otcové netoliko že ty dvě části „člověcké přirozenosti“ přikládají, oni také dějí, že duše rozumová jest příčinou sensitivných úkonů, a tudíž že člověk se skládá z duše rozumové a z těla ne podle smyslu Güntherova dualismu, ale podle učení katolického.

Musíme arci přiznati, že otcové apoštolští o tomto předmětu se nešíří, až na neznámého autora epištoly k Diognetovi, kdež čteme: že zavřena jest duše v těle, sama ale že tělo zachovává (συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα); ano musíme i přisvědčiti, že u otců starších

---

[1]) Schwetz. Theol. dogm. II, 16. 17. — [2]) Bisping. Erklärung der beiden Briefe etc. Münster. 1865. S. 60.

není otázka tato co do slova technického vyřízena, jakož ani ne v písmě sv., nic však méně apologetové II. a III. věku, a ještě více ti, kdož psali za dob christologických sporů, nuceni byli k vůli Apollinarismu a haeresím následujícím o přirozenosti lidské v Kristu Pánu se pohřížiti až do hlubin vědy na základě víry. Zvláště však nezbytno jest svědectví těch otcův se dovolávati, které strhovala škola Güntherova k svému smyslu, nemohši jinak uniknouti důkazům se strany katolické uvedeným.

Na místě prvém stůj *sv. Justin*, jenž prve nežli své jméno Kristu Pánu zadal, pilně pěstoval Platonickou filosofii a i tehdáž, když již křesťanem byl, svého roucha filosofického neodložil, a tudíž snadno mohl pověsti nabyti, že by s Platonem dvé duší, jednu rozumovou a druhou sensitivnou člověku přikládal, anebo: že by aspoň o přirozenosti lidské tak byl soudil, jako škola Güntherova. On arci dí: „Domov duše jest tělo, domov ducha duše.“ [1]) A však v textu tom nemá opor ani dichotomie starobylá, ani ta novověká Güntherova. Sv. Justin výrok svůj sám vykládá, anť jinde zřejmě dí, co by slovem »ψυχή« se mělo rozuměti. „Duše jest v těle, ano jest neživo bez duše, ono není, když je byla opustila duše“ [2]) Za tou příčinou nelze textu nadzmíněného užívati ve smyslu, trichotomii příznivém, zvláště anť zde sv. Justin slovem πνεῦμα nerozumí „duši rozumovou“, ale Ducha Božího, anebo milosť posvěcující, jejíž dárce Duch Boží jest a s ní spolu se nám dává a v nás přebývá. Že tomu tak jest, vyplývá z dalších slov sv. Justina, neboť dí, že „ty tři věci“ σῶμα, ψυχή a πνεῦμα jsou v těch, kdož majíce pravou víru a naději spasení dojdou; následovně ten, jenž těch tří věcí nemá, spasení nedochází, ač člověk jest, maje duši i tělo.[3]) Duše ale ta jest podle výslovného výroku Justinova právě ona, pro niž sluje »ζῷον λογικόν«, bytosť živá rozumová.“ Tělo zachází a umírá podle učení téhož světce, ale duše jest nesmrtelná. Ačkoliv však nesmrtelná jest a žije, nežije proto, že jest „životem“, nýbrž proto, že má život přidělený, že života se přiúčastňuje. Účastnou jest života, poněvadž Bůh chce, aby žila, anť nemá života od sebe, jako Bůh. Duše (ψυχή) není pořád s tělem spojena, ale opouští tělo a člověka již není. I duše by neměla trvání, života, kdyby od ní odstoupil duch životný τὸ ζωτικὸν πνεῦμα, to jest dárce

[1]) Justin. De Resurr. In Grabii spicil. patrum Tom. II. p. 188. Οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. — [2]) Justin. De Resurr. cap. 10. fragm. ψυχὴ ἐν σώματί ἐστι, οὐ ζῇ δὲ ἄψυχον σῶμα, ψυχῆς ἀπολειπούσης οὐκ ἔστιν. Viz i Dialog. cum Tryphone Judaeo. cap. 4. — [3]) Justinus. De Resurrectione c. 10.

a zachovatel života, Bůh.[1]) Patrno tedy jest, že sv. Justin ani z daleka k trichotomii se nepřiznával, spíše měl duši rozumovou za princip, tělo oživující.

Jako sv. Justin k dichotomii katolické se hlásí, tak i *sv. Irenej*, ač dualismus novověký jej taktéž k svému smyslu strhuje, anť prý zřejmě rozeznává tři tyto věci πνεῦμα, ψυχή a σῶμα. Pravda jest ovšem, že sv. Irenej tré těchto částek rozeznává, ale nikoliv, aby vyjádřil učení starověké, anebo novověké trichotomie, neboť světec vyrozumívá slovem πνεῦμα, jako sv. Justin Ducha Božího, posvěcující milosť. Slyšme jenom, jak dí: „Oslavíť se Bůh ve svém stvoru, podobným a příbuzným jej učiniv Synu svému. Neboť rukama otcovýma, t. j. Synem a Duchem způsoben jest člověk dle podobenství Božího, nikoliv toliko část člověka; duše pak (anima) a duch (spiritus) mohou býti částí člověka, ale člověkem nejsou: dokonalý pak člověk (perfectus homo) jest smíšení a sjednocení duše, která pojímá Ducha Otcova a sloučena jest s tím tělem (commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris et admixta ei carni), které jest způsobeno dle obrazu Božího. Pročež i apoštol praví (I. Kor. 2, 6.): „Moudrosť mluvíme mezi dokonalými“, dokonalými pravě ty, kteří přijali Ducha Božího a všemi jazyky mluví Duchem Božím, jakož on sám mluvil . . . . ., které apoštol i duchovnými (spirituales) nazývá, poněvadž účastenstvím Ducha jsou duchovnými . . . . Když se pak tento Duch, smíšen jsa s duší v jedno spojí s tvorem, pak se vylitím Ducha stal člověk duchovný a dokonalý (spiritualis et perfectus); a ten jest, který učiněn jest dle obrazu a podobenství Božího. Schází-li pak duši duch (Si autem defuerit animae spiritus), jest člověk v pravdě duševným (animalis), a zůstana tělesným (carnalis) bude nedokonalým, obraz sice maje ve svém stvoru (plasmate), ale podobenství Duchem nepřijímaje . . . Není duše sama o sobě člověkem, nýbrž duší člověka a částí člověka; ani není Duch člověkem, neboť Duchem slove a nikoliv člověkem. Ale sloučení a sjednocení toho všeho působí dokonalého člověka. A protož i apoštol sám sebe vysvětluje, líčí dokonalého a duchovného člověka spásy ve svém prvním listu k Thessalonským, řka takto (5, 23.): „Bůh pak pokoje posvětiž vás v dokonalé, a váš celý duch i duše i tělo budiž bez úhony zachováno ku příští Pána Ježíše Krista“ . . . . Pročež i dokonalými zove ty, kteří (toto) tré bez úhony zachovají Pánu. Dokonalými jsou tedy ti, kteří Ducha Božího stále v sobě měli i kteří duše i těla svá bez úhony zachovali; Božího pravím,

[1]) Justin Dial. cum Tryphone. Cap. 6.

t. j. víru v Boha držíce a spravedlnosť k bližnímu zachovávajíce" [1]). Rozeznává tudíž sv. Irenej člověka dokonalého od člověka nedokonalého, člověka obrazem a podobenstvím Božím obdařeného od člověka, jenž „pouze" obraz Boží má na sobě; dokonalému člověku a člověku, jenž má i obraz i podobenství Boží na sobě, přikládá světec tré těch částek nadřečených σῶμα, ψυχή, πνεῦμα, člověku ale nedokonalému, t. j. psychickému, duševnímu, tělesnému pouze dvě, tělo a duši; ale nikoliv „ducha". Duch však ten není duchem nové anthropologické filosofie, alebrž Duch Boží, milosť posvěcující. Učení sv. Ireneje ještě zračitěji se ukazuje těmito slovy: „Až se naplní počet lidstva u něho (Boha) samého předkem určený, všickni, kteří zapsáni jsou k životu, vstanou z mrtvých se svými vlastními těly, dušemi i duchy (ἴδια ἔχοντες σώματα, καὶ ἴδιας ἔχοντες ψυχάς, καὶ ἴδια πνεύματα), v nichž se zalíbili Bohu. Kteří však trestu hodni jsou, odejdou v něj se svými dušemi a těly (καὶ αὐτοὶ ἴδιας ἔχοντες ψυχὰς καὶ ἴδια σώματα), v nichž vypadli z milosti Boží." [2]) Sv. otec Irenej přikládá zde oslavencům na onom světě kromě těla a duše ještě ducha, zatracencům ale pouze tělo a duši, proto jest »πνεῦμα« právě onen stav, pro nějž jsou ti, kdož vejdou do života, Bohu milými, a nedostatek tohoto stavu zavinělý u příčině, že zatracenci tváři Boží neuzří. A tak opět jde na jevo, že sv. Irenej „tou třetí částkou" nemíní býti trichotomii podle vzoru starého anebo nového ochráncem, zvláště, anť jinde zřejmě dí: zlí i spravedliví budou vzkříšeni, a že opětně budou oživeni duší, ana tělo jejich oživovala, jako Adam v ráji obdržel dchnutí života, duši [3]). Ano sv. Irenej, netoliko že celou přirozenosť lidskou býti praví z těla a z duše složenou, on zřejmě tvrdí: že duše rozumová a nesmrtelná jest principem života tělesného vůbec. Ono jest duší nadechnuto, oživeno, vládne údy a roste, duše jest i principem rozumových úkonů, neboť ona panuje a vládne tělu. „Neboť není tělo silnější nežli duše, jsouc jí nadechnuto a oživeno, rostouc a údy vládnouc; nýbrž duše panuje a vládne tělu. A však tolik překáží tělo rychlosti duše, kolik podílů má na jejím pohybu, ale svého vědění nepozbývá. Neboť tělo podobno jest nástroji, duše pak koná úkol umělce. Jakož tedy umělec čerstvě sice vynalezá dílo sám u sebe, ale nástrojem zdlouha je vyvádí, pro nepoddajnosť látky, a čerstvosť mysli jeho, připojena jsouc ke zdlouhavosti nástroje, u vyvedení díla se opozďuje; tak i duše sdělujíc se tělu svému poněkud se

[1]) Iren. V, 6. Překlad Desoldův. V Praze. Nákladem Dědictví sv. Prokopa. 1876. str. 407—408. — [2]) Iren. l. II. adv. haeres. c. 33. n. 5. — [3]) Iren. l. V adv. haeres. cap. 12. n. 2.

staví, ježto její rychlosť připojena jest ke zdlouhavosti těla, ale nepozbývá docela svých sil; nýbrž jakož dávajíc tělu život, sama žíti nepřestává, tak mu též ze všeho jiného uděluje, a nepozbývá vědomí toho a památky věcí viděných.... Jako každý z nás má své zvláštní tělo uměleckým působením Božím, tak má i každý svou duši. Bůh zajisté není ani tak chud, ani tak nuzen, aby nemohl každé tělo obdařiti i zvláštní duší, jako každému dává zvláštní ráz." [1]) Podle všeho učí sv. Irenej, že přirozenosť lidská zavírá v sobě tělo a duši nesmrtelnou, a nic více; duše jest principem života sensitivného, vegetativného i duchového. Duše tato byla člověku prvému vdechnuta. A však prvému člověku byl přidán „Duch", a tím se stal podobenstvím Božím, a schopným vejíti do života věčného, kdo tohoto Ducha, milosť Boží posvěcující ztratil, a tak umřel, vzkříšen bude sice, ale nemaje „Ducha" zavržen bude; kdo však Ducha, posvěcující milosť zachoval, životem věčným vládnouti bude. Sv. Irenej jest tedy učitelem dichotomie katolické, nikoliv trichotomie Platonikův, nikoliv dualismu Güntherova.

Klement Alexandrinský, výtečný znalec soustav filosofických věku svého, mluví arciť zde onde o rozumové duši nebo-li duchu (πνεῦμα λογιστικόν) a o duchu tělesném (πνεῦμα σαρκικόν); o duchu, jenž řídí (πνεῦμα ἡγεμονικόν) a o duchu, jenž bývá řízen (πνεῦμα ὑποκείμενον), a klade obě ty duše k sobě v protivu [2]), ale není možná, aby zde mínil trichotomii Platonovu, ať nedím onu Stoiků, neboť nepřiznával se k principiím, o něž se opírala psychologie Platoniků a Stoiků. On se také nepřiznává k dualismu Güntherovu, neboť připisuje tomu podřízenému duchu, jejž i duší (ψυχή) zove, takové vlastnosti, které přísluší duši rozumové. Zove ji rozumnou, svobodnou, ku věření spůsobilou, sídlem Ducha svatého [3]). Odtud také dí, že člověk jest složen ze dvou částek, z rozumové a nerozumové, z duše a z těla (ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκείμενος, ψυχῆς καὶ σώματος), tělo směřuje k zemi, duše ale k Bohu [4]). Ano on tvrdí [5]), že plná bytosť člověcká (ὅλον τὸν ἄνθρωπον) se skládá z těla a z duše (σώματι καὶ ψυχῇ), a že tatáž duše jest i schopná výkonů sensitivných, bolesti i pochoti [6]). Podle všeho nebyl Klement Alexandrinský oddán trichotomii Platoniků, ani novověké anthropolo-

[1]) Iren. II. adv. haeres. cap. 33. n. 4. 5. „Non enim est fortius corpus, quam anima, quod quidem ab illa spiratur, et vivificatur et augetur, et articulatur, sed anima possidet et principatur corpori. . . . . (Anima) quasi vitam participans corpori, ipsa vivere non cessat." — [2]) Strom. l. VII, cap. 12. — [3]) Thumann. „Die Bestandtheile des Menschen. S. 47. — [4]) Strom. l. IV. c. 3. — [5]) Strom. l. V. cap. 10. — [6]) Strom. l. IV. cap. 5. et Strom. l. VI., cap. 16.

gické filosofii, ale byl doprosta dichotomistou podle vzoru ryze církevního. Právem tedy dí Staudenmaier, že se nápohledná trichotomie Klementa Alexandrinského mění veskrze v dichotomii [1]). A však nemění se nikoliv v tu dichotomii, k níž se přiznával Günther a jeho stoupenci, a i sám důmyslný a veleučený Staudenmaier.

Origenes, pro svou nesmírnou učenosť příjmím „démantový" poctěný, nejednou rozeznává dvé duší neboli tří částek v lidské přirozenosti. Jinde mluví o dvou momentech duše, jeden zove πνεῦμα neboli νοῦς, a druhý ψυχή, a šíří se o protivě mezi nimi. Tak vykládá, že písmo zove to, což jest svatého „světlem, ohněm, teplem", a to, co jest protivno svatosti, „studeným". Sám prý Kristus Pán praví, „že ustydla láska mnohých" (Mat. 24, 12.), a za tou příčinou že se může jméno ψυχή odvoditi ze slova »ψύχεσται« ustydnouti, anť prý ona z teploty prvotné vychladla, a tak k nynějšímu pojmenovaní svému dospěla, a do stavu toho, v němž se nalezá, přenesena byla. A však ona se může opět vrátiti k prvotné teplotě, anť spůsobilosti k ní nepozbyla [2]). Jest prý tedy ψυχή něco mezi duchem a tělem středného [3]). Zase ale jmenuje tělo a duši a ducha, a zove ducha vitálným [4]). Přes to ale přese všecko není možná říci: že by démantový Origenes na jisto byl přívrženec dualismu Güntherova; neboť on tvrdí, že Kristus Pán plnou a dokonalou přirozenosť lidskou měl, duši — ψυχήν — a tělo lidské — σῶμα ἀνθρώπινον [5]), a dí: že ta duše ψυχή se oddělila od těla [6]), aniž by se zmínil o nějaké třetí podstatně ku přirozenosti lidské náležející částce. Ano on přikládá téže duši vlastnosti takové, jež i nová anthropologie nesmrtelnému duchu připisuje. Jmenuje ji rozumovou a tvrdí, že z ní a z těla a krve se skládá bytosť člověcká. „Jestliže (praví o těch, kdož Kristu Pánu nechtěli přičísti plné přirozenosti lidské) neměl Pán všeho toho, což člověk dokonalý (ἄνθρωπος τέλειος) má, duši rozumovou totiž, tělo a krev (ἔχων ψυχὴν νοερόν, καὶ αἷμα καὶ σάρκα), tož by ani svatým Pavlem pravda nebyla hlásána [7]). On ji zove nesmrtelnou (ἀθάνατον), ana nehyne spolu s tělem, jež se do země vrací [8]), ano

[1]) Staudenmaier. Christliche Dogmatik. III, 365. Freiburg im Breisgau. 1848. — [2]) Origenes. De principiis l. II. cap. 8. n. 3. — [3]) Origenes. l. c. l. II. c. 8. n. 4. — [4]) Origenes. l. c. l. III. c. 4. „in nobis hominibus, qui ex anima constamus, et corpore et spiritu vitali." — [5]) Origenes. Contra Celsum. l. III. cap. 28. Ibidem. l. III. c. 29. — [6]) Origenes. l. c. l. III. c. 32. — [7]) Origenes. De recta in Deum fied. Sect. IV. pag. 135. Tom. IV. Editio Wirceburgi. 1782. — [8]) Origenes. Ibidem. Sect. V. p. 180. et pag. 188.

on jí přičítá i úkony sensitivné a dí, že dává život tělu [1]). Shrneme-li výroky tyto, tož nelze učiniti nález, jejž činí Staudenmaier [2]), že sice Origenes k trichotomii Platonově neboli k té starobylé se nepřiznává, dobře ale k dualismu novověkému.

Sv. Athenagoras nejednou opakuje, že člověcká přirozenosť se skládá z těla a z duše (ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος) [3]), a dí, že Bohem samým z těchže částek bytosť lidská byla sloučena [4]), že tělo má vespolný život s duší [5]), a že život tělesný zaniká, jestliže se od něho oddělila duše [6]). Skládá-li se ale člověcká přirozenosť tak z těla a z duše, že duše dává tělu život ζωήν, nebo-li byt »φυήν«, „esse" a formu »μορφήν« [7]), pak jest duše nesmrtelná principem tělo bezprostředně oživujícím, tak, že bez ní nelze nižádného života podle vzoru dualismu Güntherova stanoviti.

Sv. Basil učí nejenom, že člověk se skládá z těla a z duše, ale přikládá i této duši dvojí sílu, a sice rozum, jímž myslí, a sílu, ana tělo oživuje, a tak se stává i příčinou sensitivných úkonů jeho a vegetativných, ač těch sebevědomě nevykonává [8]).

Ve shodě se sv. Basilem dí sv. Řehoř z Nazianzu, že tělo působením duše se živí (τρέφεται διὰ ψυχῆς σῶμα) [9]), a sv. Řehoř z Nyssy opět v plném souladu praví, že člověk jest živá bytosť, složená z těla viditelného a z nehmotné, rozumové duše (ἀπὸ σώματος τοῦ φαινομένου καὶ τῆς λογικῆς καὶ ἀσωμάτου ψυχῆς) [10]), a sice tak, že duše rozumová nejenom má v sobě sílu ku poznání pravdy, ale jest i silou životnou, tělu dávajíc život a pohyb; a činíc je spůsobilé k úkonům sensitivným. Trojí tedy sílu má duše rozumová podle sv. Řehoře z Nyssy, jedna jest rozumová, druhá sensitivná a třetí vegetativná. Síly ty se neobjevují ihned v prvém okamžení, v němž byla duše stvořena, alebrž posloupně. Nejprve působí síla vegetativná, jíž duše tělo živí a uspůsobuje v životě

---

[1]) De principiis. l. III. cap. 4. n. 1. „Ex animabus corpus materiale vivificatur. — [2]) Staudenmaier. l. c. — [3]) De Resurrectione. Cap. 10. — [4]) Ibidem. Cap. 13. et Cap. 15. — [5]) Ibidem. Cap. 21. διὰ τὸ μίαν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τὴν τούτου ζωήν. — [6]) Ibidem. Cap. 28. — [7]) Ibidem. Cap. 18, — [8]) Basilius. Constit. monast. Tom. II. p. 676. Vydání Pařížské. 1618. „Si quidem duplicem ego animi esse arbitror vim, cum ipse unus sit atque idem μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ὑπαρχούσης: quarum altera corpus attingat, vitalis scilicet τὴν μέν τινα τοῦ σώματος ζωτικήν: altera, quae tota in perspicienda veritate versetur, quam quidem rationalem etiam appellamus. Sed enim ex his, quam vitalem nominavimus vim, eam, quoniam contemperata est cum corpore, animus propter contemperationem illam naturaliter, non voluntarie progignit." Viz: Katschthaler. Zwei Thesen. II. 132. — [9]) S. Greg. Naz. Orat. 26. — [10]) S. Gregorius Nyss. in princip. jejun.

mateřském, na to, když byl člověk zrozen, působí síla sensitivná, jíž se dává tělu a smyslům jeho spůsobilosť, vnímati dojmův vnějších; a konečně síla poznávací, kterouž člověk poznav nejprve věci smyslné, ku věcem nadsmyslným a jejich poznání se povznáší, ano i Boha samého poznává. Veškery síly tyto jsou již s počátku v duši, jako jest strom „potentialiter" v zrnu.[1]) Oživující síla jeví se podle téhož sv. otce ve třech stupních: fysická v rostlinstvu, která živí a zrůst působí; druhá jest ve zvířectvu, zavírajíc do sebe i živnou sílu v bylinách i sílu ku smyslnému postřehování; třetí nejdokonalejší způsob života pozemského jest v člověku, neboť zavírá do sebe nejenom sílu živnou, i smyslné představy, ale i život rozumový.[2])

Jestliže tedy tentýž sv. otec zde onde opíraje se o sv. Pavla I. Thess. 3. o trojí duši člověcké mluví, tož rozumí vezdy nadzmíněné tři mohútnosti duševné, jakož sám určitě a jasně sebe sama vykládá, pravě, že ač se jeví v člověku trojí způsob života, vegetativný, sensitivný a duševný (rozumový), tož že nemá nikdo tré duší v člověku stanoviti, anť jest pouze jedna, a to duše rozumová. Rozumová duše jest tedy podle učení sv. Řehoře Nyssenského *principem bezprostředným veškerého života v nás: vegetativného, sensitivného i rozumového.*[3]) Pro vegetativnou a sensitivnou sílu,

---

[1]) S. Gregorius Nyss. De anima et resurr. Tom. II. p. 673. „Quemadmodum igitur in nascentibus seminibus incrementum paulatim ad perfectionem progreditur; eodem modo in hominum quoque formatione atque constitutione pro ratione ac proportione corporeae magnitudinis, animae quoque potentia apparet atque elucet: primum quidem per vim alendi simul atque augendi iis, quae in utero effinguntur, sese insinuans atque innascens, post haec vero donum sentiendi in lucem productis inducens, atque ita deinceps quasi fructum quemdam, aucta jam planta mediocriter exerens ac prodens ratione praeditam vim, non universam simul in unum conductam repente, sed una cum surgente et excrescente planta, per consentaneum et competentem progressum atque profectum crescentem et augescentem." Viz: Katschthaler. l. c. p. 134. — [2]) S. Gregorius Nyss. De opificio hominum. Cap. 8. p. 59. — [3]) S. Gregorius Nyss. l. c. cap. 14. Caeterum etsi superiore oratione declaratum est, triplex esse in vivendi facultate discrimen, ut alia sit vita, quae quidem nutriatur, expers tamen sit sensus; alia et nutriatur et sentiat, careat autem facultate rationis: alia denique et ratione utatur, et perfecta sit, perque facultates ceteras diffusa, ut et in iis existat et tanquam eximium quiddam intelligentiae vim habeat: nemo tamen idcirco existimet, tres in humano opificio animas existere, seorsum certis quasi limitibus circumscriptas, ut naturam hominis ex pluribus animis conflatam putare debeamus. Nam vera et perfecta anima reapse unica quaedam est intelligens (ἡ μὲν ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχή, μία τῇ φύσει ἐστίν, ἡ νοερά), nulla ex materia crassa constans, sed per sensus naturae illi crassae mista."

již duše rozumová do sebe má, vykonává ona, jsouc s tělem fysicky sloučena, úkony veškerého života, nám s bylinou a zvířetem společného, bez ní nebylo by v člověku jednoty života mezi tělem i duší (De anima et resurr. Tom. II. p. 638.). Směrem ku úkonům vegetativným a sensitivným jest duše závisla na organech tělesných, směrem ku výkonům rozumovým jest však na nich nezávisla, jak mile smyslným postřehováním a smyslovými představami nezbytný předmět byl k ní donešen. [1])

Podobně se vyjádřují i jiní otcové sv. [2]) na Východě, jichž pomíjíme, zřetel svůj na konec obracejíce ku sv. *Janu Damascenskému*, jehož autorita téměř tak veliká byla na Východě, jako sv. Augustina na Západě. Podle něho se skládá člověcká přirozenosť z duše (ψυχή) a z těla (σῶμα), duše jest podstata živá, jednoduchá, bezhmotná, neviditelná, nesmrtelná, rozumová a duchová, organického těla užívajíc a dávajíc jemu život, vzrůst, pocit, sílu ku plození, ona jest bytosť, která by ducha (νοῦς) ne snad vedle sebe chovala, ale v sobě jako částku nejčistější [3]). A tak opětně jest zjevno, že tento sv. otec nikoliv nepřizvukuje dualismu novověké anthropologie, alebrž spíše jej rozhodně zamítá. Praví, že jest v člověcké bytosti jediná duše, a to rozumová. Tato rozumová duše nejenom jest principem úkonův rozumových, ale i pocitů a zjevů vegetativných. Podle toho světce tedy není ani dvé duší v přirozenosti lidské, ani dvé principů, jednoho duchového a druhého tělesného, alebrž jeden a tentýž princip životný jest, a tím jest nesmrtelná, jednoduchá a rozumová duše.

ββ) *Dichotomie církevní a sv. Otcové na Západě.*

Jako otcové sv. na Východě k dichotomii církevní stojí, tak i na Západě, a mezi těmi i ti, jichž se zastavatelé dualismu Güntherova dovolávají.

Na místo prvé klademe původce jazyka církevního, kněze afrického, *Tertulliana*, jehož k sobě přitahuje novověká anthropologie Güntherova. A skutečně jsou některá místa ve spisech Ter-

---

[1]) S. Gregor. Nyss. De opif. c. 14. De anima et resurrectione. Tom. II. pag. 638. — [2]) Viz: Thumann. Bestandtheile des Menschen. — [3]) S. Joannes Damascenus de fide orthodoxa. L. II. cap. 12. ψυχὴ τοίνυν ἐστίν, οὐσία ζῶσα, ἁπλῆ καὶ ἀσώματος, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς καθ' οἰκείαν φύσιν ἀόρατος, ἀθάνατος, λογική τε καὶ νοερά, ἀσχημάτιστος, ὀργανικῷ κεχρημένη σώματι, καὶ τούτῳ ζωῆς, αὐξήσεώς τε καὶ αἰσθήσεως καὶ γεννήσεως παρεκτική, οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον.

tullianových této anthropologii příznivá. Zejména naproti Marcionovi [1]), kdež rozeznává v člověku ducha (spiritus), duši (anima) a tělo (corpus), tak že by dobře mohl slouti příznivcem dualismu Güntherova. A však Tertullian učí zřejmě, že se člověcká bytosť skládá z těla a z duše (anima) [2]). O této duši dí: že ona jest jedna a tatáž s duchem (spiritus), anebo s myslí (mens) Řekův [3]); že jest jednoduchá, nesmrtelná, rozumná a bytosť podstatná. [4]) Této duši připisuje princip života tělesného, neboť dí: že ona působí, aby tělo živé bylo, [5]) ona dává pohyb tělu, [6]) a cit, aniž lze někomu jinému v lidské přirozenosti přikládati cit, a někomu jinému úkony rozumové, tatáž zajisté duše jest příčinou pocitů a tatáž jest příčinou úkonů rozumových. Tatáž zajisté duše dvojí sílu do sebe má, a sice netoliko sensitivnou ale i duchovou. Sílu duchovou jmenuje Tertullian i „animum," pravě, že tělesné věci pojímá duše „tělesnými nástroji," věci ale duchové „duchem" (animum). [7]) Odtud také dí, že souhlasí poněkud i s Platonem, jenž rozděluje mezi duší rozumovou a bezrozumovou, ale ne ve smyslu Platonově [8]). Jest tedy podle afrického spisovatele Tertulliana tatáž duše i principem duchového života i psychického i tělesného, neboli principem výkonů rozumových, sensitivných i vegetativných. Z této duše a z těla tak se skládá přirozenosť člověcká, že kromě těch částek nic není podstatně k ní náležejícího. Ani duše sama o sobě není člověk, ani tělo o sobě, ale obě podstaty v jednu přirozenosť spojené. [9]) A poněvadž duše a tělo v jednu

---

[1]) Adversus Marcionem l. V. cap. 15. Edit. Wirceburgi 1780. — [2]) Contra Gnosticos cap. 10. — [3]) Tertull. De anima. cap. 12. Proinde et animum, sive mens est, νοῦς apud Graecos, non aliud quid intelligimus, quam suggestum animae ingenitum et insitum et nativitus proprium, quo agit, quo sapit, quem secum habens ex semet ipsa, se commoveat in semet ipsa. — [4]) Tertull. Ibid. C. 22. Definimus animam, Dei flatu natam, immortalem, corporalem (t. j. substantialem), effigiatam, substantiam simplicem, de suo patientem, varie procedentem, liberam arbitrii, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem ... — [5]) Tertull. Ibidem. c. 6. „Cum ipsa (anima) sit, quae aut faciat corpus animale, si adsit, aut inanimale, si absit ab eo. — [6]) Ibidem. Cap. 5. — [7]) Ibidem. Cap. 18. „Quae (anima) perinde per corpus corporalia sentiat, quemadmodum per animum incorporalia intelligat ..... Sensualis est animus et intellectualis. Nam, dum intelligit, sentit: quia si non sentit, non intelligit. Si vero ab anima corporalia sentiuntur, jam ergo et intellectus est vis animae, non tantum sensualis. — [8]) Ibidem. Cap. 16. — [9]) Tertull. De Anima. Cap. 40. „Porro nec anima per semetipsam homo. ....., nec caro sine anima homo, quae post exilium animae cadaver inscribitur. Ita vocabulum homo consertarum substantiarum duarum quodammodo fibula est, sub quo vocabulo non possunt esse nisi cohaerentes."

přirozenosť lidskou spojeny jsou, a poněvadž duše jest příčinou úkonů tělem vykonávaných, a tak i tělo účasť má ve skutcích svobodných nesmrtelné duše — proto bude ono, jež zde na světě ve jménu Páně pro Boha se postilo, věznilo, nuzotou a bídou a t. d. trpělo, i na onom světě budouc vzkříšeno účasť míti v radostech duše své.[1])

Jestliže Tertullian na místech některých i ducha (spiritum) ku podstatným částkám lidské přirozenosti přidává; tož nerozumí jím princip duchových úkonů ve smyslu Güntherově. neboť on dí, že duch nenáleží ku podstatě lidské přirozenosti, alebrž že znamená víru a lásku, neboli Ducha Božího, jímž býváme posvěceni.[2]) Odtud také rozděluje životný princip, jímž tělo Adamovo bylo oživeno, a tak i člověka z Adama pocházejícího, od člověka toho, kterýž oživen jest Duchem Kristovým. Duch tento jest člověku „oživenému duší“ přidán, aby netoliko duše byla spasena, ale i tělo ku blahoslavenému z mrtvých vstání přivedeno.[3])

Podle toho vyznává Tertullian as takovou trichotomii, jako sv. Irenej, i u něho jsou tělo a nesmrtelná duše podstatné části přirozenosti lidské, duch ale (spiritus) jest posvěcující milosť Boží.

Jako Tertullian k dualismu Güntherovu se nepřiznával, tak také ne *Laktantius*[4]). Spisovatel tento rozděluje sice slovo „mens“ »νοῦς«, „rozum“ v člověku od duše (anima), a prvým vyrozumívá sílu, kterouž myslíme, jakoby ne duše, ale νοῦς byl principem úkonů rozumových; a kdyby mělo rozdělování Laktantiovo takový smysl v sobě, byl by on dojista přívržencem nové anthropologie.[5]) Než ale „mens“ Laktantiova není podstata, alebrž pouze síla podstaty duchové, jejížto síla i tělo oživuje.[6]) Odtud také dí, že lidská přirozenosť se tak skládá z těla a z duše[7]), že duše dává tělu i život i pohyb[8]), jako tatáž duše rozumem přemýšlí. Z toho tedy jde,

[1]) Tertull. De Resurrectione Carnis. Cap. 7. et 8. — [2]) De Resurr. Carnis. Cap. 40. „Porro apostolus interiorem hominem non tam animam, quam mentem atque animum intelligi mavult, i. e. non substantiam ipsam, sed substantiae saporem. Si quidem Ephesiis scribens in interiorem hominem habitare Christum, sensibus utique intimandum dominum significavit. Denique adjunxit: Per fidem et in cordibus vestris et in dilectione. Fidem quidem et dilectionem, non substantiva animae ponens, sed conceptiva.“ — [3]) Tertull. l. c. Cap. 53. — [4]) Naroz. okolo roku 260—275. z rodičů pohanských, křesťanem se stal v r. 303, zemřel 325 v Trevírách. — [5]) Lactantius. Inst. lib. cap. 12. „non est idem mens et anima; aliud est enim, quo vivimus, aliud, quo cogitamus, nam dormientium mens non anima sopitur et in furiosis mens exstinguitur, anima manet, et ideo non exanimes, sed dementes vocantur.“ — [6]) Lactantius. Ibidem. — [7]) Lactantius. l. VII. Inst. de Vita Beata. cap. 5. — [8]) Lactantius. Ibidem. lib. VII. cap. 12.

že podle Laktantia jest jen jeden princip života duchového a tělesného v nás, a tím jest nesmrtelná duše.

Sv. *Ambrož* dí sice [1]), že spojba mezi duší a tělem se oživuje a udržuje duchem, ale ne proto, žeby tré částek do přirozenosti lidské byl kladl, neboť za jedno dí: že duch a duše jedno a totéž jsou [2]), za druhé tvrdí, že lidská přirozenosť dvě částky drží, tělo a duši, a ta duše že jest rozumová.[3]) Této rozumové duši připisuje netoliko úkony rozumové, ale i morphologické, vegetativné a sensitivné [4]).

Nade všecky však vyjádřuje *sv. Augustin* přesně učení Církve Boží o člověcké přirozenosti. On zajisté jakož známo, ve svém veleduchu téměř veškery vědy věku svého soustředil, úhlavní však snaha jeho byla otázkám anthropologickým věnována, jakož viděti lze z jeho četných spisů naproti Manichaeovcům a Pelagianům. Netoliko, že sv. Augustin zřejmě učí, že jest člověcká bytosť ze dvou částek z těla a z duše složena [5]), alebrž on dí, že ta duše jest nesmrtelná, jednoduchá, svobodná podstata.[6]) Ač ale jest tato podstata duše lidské duchová, má ona netoliko mohútnosť rozumovou a vůli svobodnou, alebrž jest jako princip rozumnosti, tak i princip vegetativného a sensitivného života. Rozděluje tudíž sv. Augustin v téže duši dva momenty, nižší a vyšší. Nižší částku téže duše zove „duší," vyšší „duchem". Nižší zavírá do sebe právě sílu vegetativnou a sensitivnou, vyšší ale mohútnosť rozumovou.[7])

Duše a tělo činí fysickou jednotu. Duše jest, ana tělo silou sobě danou uspůsobuje [8]), oživuje, v jedno spojuje, pohromadě udržuje, živí, zachovává, k zrůstu přivádí, odtud jest tělo jako odblesk a obraz duše, která s ním u fysickou jednotu jest spojena.[9])

---

[1]) S. Ambrosius in ps. 118. serm. 7. „Connexio ista animae et corporis nostri spiritu vitali animatur, atque alitur et tenetur." — [2]) S. Ambrosius. De Spiritu S. lib. II. n. 56. — [3]) S. Ambrosius. De Incarnatione Dominica. Tom. IV. cap. 2. „Homo ex anima rationali et corpore constat." — [4]) S. Ambrosius. De Noe et Arca. cap. 25. — [5]) S. Augustinus. In. ps. 68. — [6]) S. Augustinus. De Civ. Dei. l. V. cap. 11. l. IX. cap. 13. l. XII. cap. 21. De lib. arb. cap. 11. — [7]) S. Augustinus. De Genes. C. Man. l. II. cap. 8. „Spiritus autem in scripturis dicitur ipsius animae potentia rationalis, qua distat a pecoribus." De Gen. ad Litt. l. XII. cap. 7. — [8]) S. August. De Immort. animae. Cap. 15. „Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus, in quantum est." — [9]) S. August. de quantitate animae. Cap. 33. Anima corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter suis cuique redditis distribui facit; congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo.

Za tou příčinou dí sv. Augustin, že nemá tělo bez duše ni života, ni pohybu, ale ne snad proto, jakoby přítomnosť duše rozumové byla pouhou podmínkou ku životu tělesnému, ale proto, že ona sama „bezprostředně“ tělo oživuje, smysly cítí, a tělo v pohyb uvádí, okem vidí, uchem slyší a i jinými údy a smysly to koná, což koná.[1])

Veškery výkony tedy i duchové i vegetativné i sensitivné odvodí sv. Augustin z jednoho principu a tím jediným principem jest duše rozumová. Tomu-li tak jest, není sv. Augustin dojista trichotomistou podle vzoru Platoniků a Gnostiků, ani přívržencem dualismu Güntherova. Ba on zamítá zřejmě i útulek nové anthropologie, podle něhož sice duše rozumová jest podmínkou života tělesného, ale nikoliv příčinou neboli principem.

Jestliže sv. otcové i ti, jejichž hlasu se přívrženci Güntherovy anthropologie dovolávají, v tom jsou za jedno, že člověcká přirozenosť složena jest z dvou částek, z těla a z duše, a duše že jest bezprostřednou oživující příčinou života tělesného, jako jest principem úkonů duchových: tož zajisté vyslovil *Gennadius*[2]), na něhož vzpomíná papež Hadrian ve svém dopisu k císaři Karlovi Velikému, učení souhlasné tehdáž v církvi, když napsal: „že nejsou v nás dvě duše, jedna animálná (živočišná, sensitivná), s krví sloučená, a druhá duchová, jíž jsme bytosti rozumové, ale že jest jedna a tatáž duše v člověku, ana spojena s tělem toto oživuje, o sobě svým rozumem ustanovuje, svobodnou vůli má a volí, na čemž se rozhodla[3]).

Tradičnou tuto nauku předkládají i *Lev Veliký*, *Beda Ctihodný*, *Alkuin*, *sv. Anselm*, *sv. Bernard*, *Hugo a S. Victore a jiní*;[4]) v středověku byla nauka ta obecným učením filosofů a theologů scholastiků, a všech pravověrných jejich nástupců ve filosofii křesťanské a theologii proslulých. Poněvadž by ale přes míru doka-

---

[1]) S. August. Conf. l. X. cap. 7. Est alia vis non solum, qua vivifico, sed etiam, qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus, jubens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat, sed illi, per quem videam, huic, per quam audiam, et propria singulatim caeteris sensibus, sedibus suis et officiis suis, quae diversa per eos ago, unus ego animus.“ — [2]) Gennadius, kněz z Marseille, žil ku konci V. věku. — [3]) Gennadius. De eccl. dogm. Cap. 15. „Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii Syrorum disputatores scribunt, unam animalem, qua animetur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritalem, quae rationem ministret; sed dicimus, unam esse eandemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suae substantia eligat cogitatione, quod vult.“ Cap. 19. „Duabus substantiis tantum constat homo, anima et carne.“ — [4]) Viz: Thumann l. c. str. 118., 119., 122.

zování katolického učení tohoto se prodloužilo, a poněvadž i ti, kdož k nové se hlásili Güntherově anthropologii, sami přiznávají, že scholastikové staří a novější veskrze dichotomii ve smyslu církevním vyznávali, učíce, že není více principů v člověku, leč toliko jeden a tím že jest nesmrtelná duše [1]): tož budiž uvedeno pouze svědectví knížete scholastiků, sv. Tomáše Aquinského, a jeho důmyslného i výtečného vykladače, Suareze.

Sv. Tomáš, jehož autorita v katolické církvi vedle sv. Augustina nejvážnější jest, ano jehož váha ve věcech theologie a filosofie i od těch uznána jest, kdo se odvrátili od zdroje přesného výkladu učení Páně, od Církve katolické, píše o člověcké přirozenosti a podstatných jejích částkách tak, že nemůže býti pochybnosti o tom, zda-li zúplna s dichotomií církevní souhlasil, čili nic.

On učí, že se skládá lidská přirozenosť z těla a z duše, tak že činí jednotnou přirozenosť. Ale spojba těla a duše není, ač jest jednotna přirozenosť lidská, míchanina tělesno-duševná, anť taková ani možna není. [2]) Duše není ve spojbě s tělem tak, jak sobě představoval Plato, jakoby ona byla pouhou obyvatelkou v těle a pouhou jeho hybatelkou, as tak jako plavec obývá loď a hýbe jí; a jakoby duše sama byla člověk dokonalý, kterýž užívá těla jako nástroje, as tak jako Petr užívá roucha svého. Kdyby pouze taková spojba měla místo mezi tělem a duší, nemohla by nikdy býti působnosť člověcká jednotná [3]). Spíše jest duše lidská spojena s tělem, jako forma jeho, jako princip, jímž jest ono oživeno [4]). Duše tato rozumová tak jest formou těla lidského a veškerých úkonů lidských, že není vedle ní více duší v těle, neboť kdyby bylo více duší v člověcké přirozenosti, jednota její by vzala za své, anť to jest vlastně jedno, což jest jedním „formou jednou.“

[1]) Mayer. Theses duae. Ed. 1868. pag. 17. — [2]) S. Thomas. S. Contra Gent. Cap. 56. lib. II. — [3]) S. Thomas. S. Contra Gentiles. Cap. 57. l. II. Plato . . . posuit et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore, sicut nauta est in navi . . . . Posuit, quod homo non est aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo sicut Petrus non est aliquod compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento. Hoc autem esse impossibile ostenditur . . . . Impossibile est, quod eorum, quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. — [4]) S. Thomas. S. I. q. 76. art. 1. Dicendum, quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur. . . . Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima . . . . . Anima est primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum: et similiter, quo primo intelligimus.“

jíž obdržuje své „esse.“ Kdyby tedy bylo v člověku více duší, jako jest vegetativná, sensitivná a rozumová duše, tak že by měl z vegetativné, že žije, ze sensitivné, že jest živočich a z rozumové, že jest člověk (animal rationale), nebylo by v něm jednoty, a nemohlo by se o něm říci vůbec, že žije, cítí, slyší, vidí, myslí. Za tou příčinou musí se přijmouti, že tatáž forma, jíž jest člověk člověkem, „rozumovou bytostí,“ jest i formou života živočišného a vegetativného [1]).

Člověk jest tedy podle učení andělského učitele jednotou podstatnou, nikoliv pouze formálnou, anť duše rozumová jest podstatnou formou, čili bezprostředným životným principem těla lidského. K tomu účelu jest obdařena od tvůrce svého netoliko rozumem a vůlí svobodnou, jako andělští duchové, alebrž ona jest tak spořádána, čehož u andělů není, že může ve spojbu vejíti s hmotným tělem a s ním se sloučiti Božskou vůlí jako podstatná jeho forma, majíc Bohem sobě přistvořené síly vegetativné a sensitivné, neboť ona drží o sobě „virtute“ vegetativnou duši a sensitivnou v tom smyslu, že vše to drží, což dává tělu ve zvířeti sensitivná duše, a což dává v bylině tétéž duše vegetativná. A však, ač má duše kromě rozumové síly i tyto do sebe, nedojde to k úkonu, leč prostředkem smyslů a orgánů tělesných [2]).

Síly vegetativné a sensitivné jsou duši lidské přistvořeny, náležejíce k její podstatě tak, že jich neztrácí nikdy, aniž když se

---

[1]) S. Thomas. S. I. q. 76. art. 3. . . . . animal non esset simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse, ab eodem enim habet res, quod sit ens, et quod sit una. . . . Si igitur homo ab alia forma haberet, quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma, quod sit animal, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali, sequeretur, quod homo non sit unum simpliciter.“ . . . . seq. S. Thomas S. contra Gent. lib. II. cap. 58. Si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur, quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria . . . Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum ita scilicet, quod anima sensitiva intelligatur esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali (nam per animam sensitivam aliquid est animal) et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente. Quae quum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis intellectivum, sensitivum et nutritivum. — [2]) S. Thomas. S. I. q. 76. art. 3. . . anima intellectiva continet in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum . . . . . Ibid. ad. 4. Id vero, in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum et ex eo format differentiam hominis. Viz i S. q. 118. art. 2.

byla oddělila od těla [1]), ač netrvají v ní „actu“, anť jest úkon silám těmto odpovídající pouze možen, pokud možno užiti tělesného nástroje. Duše tedy nevidí, neslyší a necítí, jsouc od těla oddělena, jako viděla za živa v tomto světě, vidíc, slyšíc a cítíc příslušným organem tělesným, a proto se dí že vegetativné a sensitivné síly zůstávají v oddělené duši (substantia separata) pouze virtute, a nikoliv actu.[1])

Podle toho se liší lidská duše valně od ducha andělského, neboť jest ona spojitelna s hmotnou bytostí, aby tak činila jednu přirozenosť lidskou, a spojena byvši má nejenom mohútnosti sensitivné a vegetativné, ale i jejich úkony, čehož všeho u andělského ducha není a býti nemůže [2]). Odtud může náležeti duše lidská, pokud jest forma těla hmotného k druhu, kdežto andělové jednoho druhu býti nemohou [3]).

Jediná duše rozumová jest podstatnou formou těla lidského, majíc i sensitivné i vegetativné síly, a jest tou formou bezprostředně. Mezi ní a tělem není nic středného, ani jakási duše tělesná, ani jakési tělo nezrušitelné, as tak jako jest nezrušitelná duše, aniž kterékoliv spojidlo, alebrž ona jest forma, princip tělo bezprostředně oživující.[4]) Zavrhuje tedy zřejmě sv. Tomáš nauku starých trichotomistů, ale i učení nové anthropologie, že duše nesmrtelná bez-

---

[1]) S. I. q. 77. art. 8. ..... „potentiae animae comparantur ad animam solam, sicut ad principium; sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam, sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas: et hujusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in conjuncto sicut in subjecto; sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subjecto non potest accidens remanere; unde corrupto conjuncto non manent hujusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice. Et sic falsum est, quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. Et multo falsius, quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata: quia talium potentiarum nulla est actio, nisi per organum corporeum.“ — [2]) S. q. 75. art. 7. Corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet, quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. — [3]) S. q. 76. art. 2. ad I. — [4]) S. q. 76. art. 7. Patet, esse falsas opiniones eorum, qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur, corpori hominis corruptibili. Alii vero dixerunt, quod unitur corpori mediante luce, quam dixerunt esse corpus et de natura quintae essentiae, ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce coeli siderei, anima vero sensibilis mediante luce coeli crystallini: anima vero intellectualis mediante luce coeli empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet ....

prostředně neoživuje těla, ale že tělo má svůj bezprostředný princip životný. Zároveň však i zavrhuje domněnku Doellingerovu, že duše od těla oddělená, není beze všeho tělesného podkladu a nástroje, ale že člověcká duchovně-tělesná osobnosť, trvalé sebevědomí a podstatná síla duše ku tvoru těla (die der Seele wesentlich innwohnende Corporisationskraft oder organisirende Macht) vymáhá, aby duše, byvši od těla odloučena, měla jakousi obložku tělesnou, jakýsi tělesný organ, z něhožby při vzkříšení tělo se uspůsobilo [1]), tak že by podle toho ona obložka Doellingerova (Hülle = tělesné roucho) byla prostřednicí mezi duchem a hmotným tělem.

Podle sv. Tomáše jest tedy duše u příčině, že tělo obdržuje „esse", neboť ona působí ku tvaru jeho, jest u příčině, že tělo žije, i uvádí ve skutek vegetativný a sensitivný život jeho organy tělesnými. Ona jest tedy životodárna, jako bezprostředná forma těla, a zároveň i hybatelka jeho, pokud působí sensitivné úkony a vegetativné [2]). Přes to ale má tělo svůj život, svůj pocit, neboť život i pocit se připisuje i tělu i duši. [3]) A právě proto, poněvadž jest duše rozumová formou těla lidského, a tak životodárnou, jest ona všude v těle, všude život působíc a jeho úkony, a jest všecka v každé částce těla, již obývá, a však nemá všude téže působnosti. [4])

Srovnáme-li však anthropologii knížete scholastiků s učením otcův na Východě a Západě, tož seznáme, že jest ona s tímto v úplné shodě, a že jest tedy nepravda tvrditi, že snad sv. Tomáš s velikými předchůdci svými se nesrovnával.

Nejenom scholastika ve svém vrcholu, ale i napotomní vezdy souzvukovala, že bezprostředná, podstatná a oživující forma těla lidského jest duše rozumová. Důkazem toho jest zvláště *Suarez*, jeden z nejvýtečnějších theologů po době sněmu Tridentského. Tentýž praví: *že věta, která dí, že rozumový princip v nás (duše rozumová) jest opravdu podstatná, bytostná (essentialis) forma těla lidského, jest věta i katolická i s rozumem souhlasná* [5]), a dokazuje

---

[1]) Doellinger. Christenthum und Kirche. II. Aufl. Regensburg. 1868. S. 265. — [2]) S. Thomas. De Veritate q. 26. art. 2. „Anima unitur corpori dupliciter, uno modo ut forma, in quantum dat esse corpori vivificans ipsum alio modo ut motor, in quantum per corpus suas operationes exercet." S. III, q. 8. art. 2. „Corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quae est propria forma ejus et motor. In quantum quidem est forma ejus, recipit ab anima vitam et caeteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem: in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae." — [3]) S. Thomas. S. Contra Gentiles. l. II. cap. 57. — [4]) S. I. q. 76. art. 8. — [5]) Suarez. l. I. De Substantia Animae. Cap. 12., pag. 321. Tom. III. Edit. Venetiis 1760. „Dicendum est, principium

ji z písma, z otců a z výroků sněmů, zejména ze sněmu ve Vienně z r. 1311., a ze sněmu Lateranského V. z r. 1512.

Otcové sv., scholastičtí theologové a filosofové byli daleci anthropologie Güntherovy, a škola jeho nemohla shledati ani v písmě ani ve výrocích sv. otců stvrzení své nauky, alebrž skutečně a v pravdě její odsouzení. Proto se jala sv. otce, když výroky jejich byly naproti ní do šiku uváděny, k svému smyslu strhovati, jakož i výroky písma Božího. Křivě vykládala poměr duše k tělu a i její podstatu škola Güntherova, čerpajíc z filosofie od křesťanství odvrácené, a malujíc sobě podstatu duše a její poměr k tělu as tak, jako svého času Cartesius, Leibnitz a Lotze, ovšem že po výkladu poněkud odchylném.

§. 22.

γ) Dichotomie církevní a výroky sněmův.

Podle učení písma sv. a otcův sv. se skládá člověcká přirozenosť z těla a z duše. Duše lidská není duch andělský, čili jak nová anthropologie dí, andělská přirozenosť, alebrž liší se, ač i ona jest nehmotná a duchová od ducha andělského. Ona se liší netoliko tím, že byla určena a jest ku spojbě s tělem a že jest s ním spojitelna, a za tou příčinou že má sobě přistvořené síly a vegetativné a sensitivné „virtute“, aby tak mohla býti a byla principem životným a podstatným těla lidského, a principem netoliko úkonů rozumových, ale i sensitivných a vegetativných. Vůči tedy písmu a tradici, pokud jí svědectví vydávají sv. otcové, nelze míti anthropologii Güntherovu za pravou.

Jak ale *sněmové církevní?* Zda-li i ti tak vyslovili učení o člověcké přirozenosti, žeby nezbylo místa pro dualismus Güntherův? Sněmy ty, jež pojednávají o této anthropologické otázce, lze na dvě doby a části děliti. Jedna část se zabývá přirozeností lidskou, ana s Božskou byla v Kristu Pánu hypostaticky spojena, druhá činí výroky o lidské přirozenosti vůbec.

O lidské přirozenosti v Kristu Pánu učinili prohlášení sněmové: *efesský*, *chalcedonský*, *cařihradský druhý a třetí.* První podnět k výrokům těmto dal biskup *Apollinaris*, syn Apollinara, kněze Laodicejského. Apollinaris byl pečlivě vychován a osvojil sobě

intelligendi, quo homo principaliter intelligit, et quod est proprium principium et subjectum intellectivae potentiae humanae, esse veram substantialem et essentialem corporis humani formam tam secundum catholicam fidem, quam secundum rationem.“

známosť hlubokou osvěty hellenské. Tohoto řeckého vzdělání použil k vědeckému poznávání a odůvodňování katolických dogmat. On byl mravů bezúhonných a velice toho pilen, aby vítězila pravda naproti Arianismu. A však, jsa v boji tomto ponořen, zabředl do bludu, jenž ani Arianům nebyl neznámý. Ariané totiž mezi jiným tvrdili, že Kristus P., jsa stvořen přede vším stvořením a změnám nepodroben, po té mezi námi přebývaje a nám podobný jsa učiněn, změnám podléhal. Naproti tomu se Apollinaris vší silou k tomu snažil, aby učinil Krista Pána prostým proměnlivosti veškeré, a toho doufal dosíci, když Kristu Pánu nepřiřkne plné člověcké přirozenosti. Učil tudíž zprvu právě jako Ariané, že Kristus Pán, jak Ariané děli, »Λόγος«, přijal tělo bez duše »σῶμα ἄψυχον«. Později tvrdil, že Λόγος přijal tělo oduševněné. Tělo ale to, že nebylo oživeno duší rozumovou, alebrž psychou, duší nerozumovou (ψυχή ἄλογος). Princip tedy rozumnosti v Kristu Pánu nebyla podle Apollinara duše rozumová, ale Λόγος sám[1]). Tou měrou doufal Apollinaris, že se pojišťuje katolické učení o úplné nehřešnosti vůle Páně, anť prý jinak nebylo lze ji přisouditi jemu, ježto prý možnosť, mezi dobrým a zlým voliti, ku podstatě lidské náleží. Tomuto christologickému učení jeho byla podkladem jeho nauka anthropologická, podle níž se skládá člověk, jakož Platonikové učili, z tří částek, z těla (σῶμα), duše nerozumové (ψυχή ἄλογος) a z ducha rozumového (πνεῦμα νοερόν), tak že by duše nerozumová, a nikoliv duch rozumový, oživovala tělo. Odtud zove Apollinar duši tuto oživující (ψυχή ζωτική) a ve spojbě s tělem jsoucí σάρξ, tak že Λόγος přijal σάρξ, nikoliv pouze σῶμα bezživé.

Naproti této domněnce Apollinarově činí sněm Alexandrinský za času sv. Athanáše z r. 362 ten výrok, že oživené tělo Páně jest rozumné.[2]) V popředí zavrhuje tudíž sněm učení Apollinarovo, podle něhož se Λόγος nespojil s duší lidskou rozumovou. Ale tím není smysl slov sněmovních vyčerpán; neboť čelí výrok proti výroku Apollinarovu: že prý přijal Pán tělo *psychou* oživené, a dí: že přijal tělo oživené *rozumovou duší*. Tomu-li tak, vyslovil sněm, že člověcká přirozenosť Páně, ana subsistovala v osobě Věčného Slova, se skládá z dvou pouze částí, z těla a z duše rozumové. Ježto Kristus Pán podle dopisu synodálného sněmu Cařihradského I. (z r. 381.) plnou přirozenosť lidskou na se vzal, jakož i na sněmu Chalcedonském (r. 451.) zřejmě vysloveno jest: jde z toho nevy-

[1]) S. Athanas. Contra Apoll. I, 2. — [2]) Mansi. Coll. concilior. Tom. III. 357. „Carnem Christi Domini nostri animatam intelligentem esse et rationalem (νοεράν, λογικήν)."

hnutelně, že člověcká přirozenosť vůbec se skládá z těla a z duše rozumové. Není tedy na pravdě, že Apollinaris pouze v tom pobloudil a pouze za tou příčinou byl odsouzen, že nepřičítal přirozenosti lidské v Kristu Pánu „rozumové duše," a nikoliv proto, že přikládal člověcké přirozenosti jeho „psychu," jíž tělo bylo oživeno.[1]) Sněm zavrhl zajisté učení Apollinarovo v tom smyslu, v němž bylo držáno od něho a hlásáno. Apollinaris ale učil, že tělo Páně živé, jež bylo ve spojbě se Slovem věčným, bylo psychou oživeno, tedy že nebylo rozumno. V protivě k tomu dí sněm, že tělo Páně bylo jsouc oživeno rozumné »νοερόν«, a protož nelze jinak, leč přijmouti, že jako podle Apollinara jest psyche ψυχή ἄλογος oživujícím principem těla Páně, tak že v případu druhém, podle nauky sněmu Alexandrinského jest životným, a tedy bezprostředným principem těla Páně „duše rozumová."

Ve shodě s tímto výkladem jest *koncil Efesský*, jenž schválil učení Cyrilla Alexandrinského těmito slovy: „*Stvrzujeme, že Slovo, spojeno byvši podle hypostase s tělem, oživeným duší rozumovou* (σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ), *nevypravitelným a nevystihlým spůsobem člověkem a synem člověka učiněno bylo.*[2]) Koncil volil dojista ne bez příčiny výraz ψυχή, ač mohl voliti slovo πνεῦμα, aby tak tím přesněji člověcká přirozenosť Páně byla vyjádřena, že ne ψυχή ve smyslu Apollinarovu, psyche bezrozumová oživuje tělo Slovem Věčným přijaté, alebrž duše rozumová.

Jestliže byla člověcká přirozenosť Páně v tom smyslu přijata v hypostatickou spojbu se Slovem, pak se ona neskládá z těla oživeného podle smyslu Apollinarova, alebrž z těla a z duše rozumové. „Následujíce ss. otcův, dí sněm *Chalcedonský* u vyznání, že jest jeden Syn a Pán náš Ježíš Kristus, *všichni souzvučně vyučujeme, že jest tentýž (Kristus Ježíš) dokonalý v Božství a dokonalý v člověčenství, Bůh v pravdě, a člověk v pravdě, a tentýž z duše rozumové a z těla* (καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος)[3]). Sněm volil výraz σῶμα, a nikoliv σάρξ, o němž svrchu bylo řečeno, že Apollinaris s ním spojil pojem těla (σῶμα) oživeného psychou, a dí, že z těla (σῶμα) a duše rozumové se skládá člověčenství v nás, a podle toho že jest Kristus Pán soupodstatný s námi (ὁμούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα), a ve všem nám podoben kromě hříchu (κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας). Podle toho musíme za to míti, že otcové Chalcedonští o člověčenství Páně věřili, že ono se skládá z těla, a tělo že jest oživeno ne duší bez-

[1]) Zukrigl. Die Nothwendigkeit der Offenbarungsmoral. S. 167—168. — [2]) Mansi. Coll. Conc. Tom. IV. 888. — [3]) Enchiridion Denzinger. Ed. IV. 1865. p. 44. Mansi. Tom. VII. p. 116.

rozumovou neboli Apollinarovou psychou, ale duší rozumovou, a tudíž že i člověcká přirozenosť vůbec v témže smyslu z těla a duše se skládá.

Sněm *Cařihradský II.* (r. 553.) činí výrok: *„Jestliže někdo nevyznává, jakož sv. otcové učili, jednoty Slova B. s tělem, oživeným duší, umem a rozumem obdařenou,* (οὐχ ὁμολογεῖ τὴν ἕνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ, anima rationali et intellectuali), . . . *budiž z církve vyloučen.* Can. 4. [1]). Tatáž synoda, anebo spíše synoda Cařihradská z r. 543., za patriarchy Menny shluklá [2]), takto uzavírá: *„Jestližeby někdo tvrdil, že Slovo B. vtělené, tělem oživeným duší, umem a rozumem obdařenou,* (σαρκὶ ἐμψυχωμένῃ ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ) . . . *nesestoupilo do pekel . . . budiž z církve vyloučen.“* Obě přirozenosti i lidská i božská jsou v téže osobě božské v Kristu Pánu spojeny, ale ne tak, jak to sobě Apollinaris představoval, alebrž Věčné Slovo tělem učiněno jest, přijavši tělo „oživené,“ ne jak Apollinaris pravil „psychou,“ „duší bezrozumovou,“ alebrž „duší umem a rozumem obdařenou.“

Touže měrou se vyslovuje o přirozenosti lidské v Kristu Pánu sněm Cařihradský III. (r. 680.), když dí: „že pět sv. sněmů, a otcové sv. souhlasně učili, že Pán náš Ježíš Kristus, a pravý Bůh náš, jeden ze svaté a soupodstatné . . . . Trojice, dokonalý v Božství, a tentýž dokonalý v člověčenství, Bůh v pravdě, a člověk v pravdě, a sice (αὐτὸν) z duše rozumové a z těla (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος [3]). Tentýž sněm přijal i dopis sv. Sophronia, patriarchy Jerusalemského na Sergia, v němž se nejednou dí o tělu Páně »σὰρξ ἔμψυχος λογική«, tělo oživené rozumné, σάρξ λογικῶς aneb νοερῶς ἐμψυχωμένη, tělo oživené duší rozumem neboli umem obdařenou.

Shrneme-li tyto výroky sněmovní v jedno, tož seznáme, že církev katolická jimi vyřkla, *že člověcká přirozenosť v Kristu Pánu ze dvou pouze částí se skládá, z těla a z duše rozumové, jíž bylo oživeno tělo.* Jiného smyslu nelze výrokům těmto přikládati, neboť čelily naproti Apollinarovi, ten však tvrdil, že tělo psychou oživené přijal Λόγος, tyto ale dějí, že přijal tělo oživené duší rozumovou. Není tudíž možná, aby byl Apollinaris jenom za tou příčinou byl odsouzen, že se proti christologii a inkarnaci v tom provinil, odpíraje, že Kristus Pán nepřijal duše rozumové. Že jest tomu tak, usvědčuje nás edikt Konstantina císaře, jejž vydal k vůli synodě Cařihradské III., v níž čteme o Kristu Pánu: „Vyznáváme, že přijal

[1]) Enchiridion Denzinger. p. 60. Hefele. Conciliengeschichte. 1856. II. B. S. 869. Anathematismus 4. de tribus Capitulis. — [2]) Hefele. Conciliengeschichte. II, 768. Can. 4. adv. Orig. u Denzingra Enchir. Edit. IV. p. 77. — [3]) Enchiridion Denzinger. 96—97.

nám soupodstatné tělo, a je že sobě připojil a utvořil za prostřednictvím duše, umem a rozumem obdařené.“ [1]). Musíme tedy doznati, že Církev na sněmu Cařihradském III., jakož i všecky synody předchozí, jež o přirozenosti lidské v Kristu Pánu výroky činily a nálezy netoliko blud Apollinarův christologický, ale i anthropologický zavrhly. Neboť jakého smyslu by jinak mělo do sebe vyznání víry v ediktu Konstantinově, že Kristus Pán přijal tělo „mediante anima rationali et intellectuali“? Kdyby byl sněm pouze zavrhl domněnku Apollinarovu: že nepřijal Kristus Pán duše rozumové, tak žeby docela správné bylo učení jeho, že lidská přirozenosť se skládá z těla (σῶμα), z duše (ψυχή) a z ducha neboli z duše rozumové: tuť by byl vlastně Kristus Pán tělo přijal „mediante psyche“, nikoliv „mediante anima rationali.“ V souladu s tímto výkladem jest výrok jedné *synody v Římě* za času Damasa papeže: „že Λόγος přijal naši, t. j. rozumovou duši (τὴν ἡμετέραν, τοῦτ' ἔστι λογικὴν καὶ νοερὰν ἄνευ τῆς ἁμαρτίας ψυχὴν ἀνέλαβε καὶ ἔσωσεν).[2]) Výrok ten učiněn jest naproti Apollinarovi, a tentýž by neměl smyslu, pakli by byl sněm christologické učení jeho zavrhl, v anthropologickém směru ale souhlasil.

Nezbývá tedy přese všechen odpor nové anthropologie, leč se přiznati: že sněmové nadzmínění vyznávali nauku, že člověcká přirozenosť v Kristu Pánu se skládá z těla a z duše rozumové tak, že tatáž duše rozumová oživovala tělo Jeho.

Z toho ale jde, *že lidská přirozenosť vůbec není složena podle vzoru Güntherova z duše rozumové, neb jak někteří z Güntherovy školy praví, z duše andělské a z těla oživeného, alebrž z duše rozumové a z těla touto duší oživeného, neboť Kristus P. přijal na se přirozenosť lidskou a učiněn nám podoben* „κατὰ πάντα“ *ve všem kromě hříchu.* (Conc. Chalced. z r. 451).

§. 23.

Sněmové Cařihradský IV., Viennský a Lateranský V. o lidské přirozenosti vůbec.

Kdežto sněmové Alexandrinský, Efesský, Chalcedonský a Cařihradský II. i III. pouze nepřímo do sebe drží anthropologickou pravdu, že se člověcká přirozenosť skládá z duše rozumové a z těla

[1]) Harduin. Tom. III., 1450. „Confitemur, carnem (σάρκα) sumsisse nobis consubstantialem, et hanc sibi mediante anima rationali et intellectuali compaginasse atque formasse (καὶ ταύτην ἑαυτῷ διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συμπήξαντά τε καὶ διαμορφώσαντα).“ — [2]) Mansi Tom. II. pag. 488.

jí oživeného, vyjádřují sněmové *Cařihradský IV.*, *Viennský a Lateranský V.* pravdu tuto svým způsobem přímo o lidské přirozenosti.

Sněm Cařihradský IV. (r. 869) uzavírá v kanonu XI. (podle řeckého X.) takto: „*Ačkoliv podle učení starého a nového zákona člověk pouze jednu duši, umem a rozumem obdařenou má* (čili rozumovou a duchovou ψυχὴν λογικὴν καὶ νοεράν), *a veškeří Duchem Božím mluvící otcové a učitelové církve totéž mínění dotvrzují, přece jsou někteří, k vynálezkům zlých mysl svou obrátivše ku takové bezbožnosti dospěli, že se neostýchají tvrditi, že má dvě duše, a tuto svou haeresi nerozumně moudrostí, ana se stala bláznovstvím, odůvodniti se snaží. Za tou příčinou dává svatý a všeobecný sněm ty, . . . kdož takovou bezbožnosť vynalezli a páchají . . . do klatby.*“

Řecký text vyložil na latinský jazyk Anastasius, římský bibliotékář, vyslanec císaře Ludvíka II. při dvoře Cařihradském, a současník sněmu.[1]) Druhý překlad opatřil jesuita Raderus. Pro důležitosť výroku tohoto, podáváme jej i v původním jazyku i v překladech.

Text původní.	Překlad Anastasiův.	Překlad Raderův.
Τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοερὰν διδασκούσης ἔχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ πάντων τῶν θεηγόρων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς ἐκκλησίας τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων, εἴσι τινές, οἱ δύο ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν δοξάζοντες καί τισιν ἀσυλλογιστοῖς ἐπιχειρήμασι τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν ἡ τοίνυν ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ αὕτη	Veteri et novo testamento unam animam rationalem et intellectualem habere hominem docente, et omnibus deiloquis patribus et magistris Ecclesiae eandem opinionem asseverantibus: in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationalibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam	Cum vetus novaque lex testamenti doceat, unicam homini, eamque ratione et intelligentia pollentem esse animam; eandemque sententiam deiloquorum omnium patrum et doctorum ecclesiae doctrina confirmet; sunt tamen, qui duas homini esse animas asserant et quibusdam vitiosis ratiocinatiunculis

[1]) Hefele. Conciliengeschichte. IV, 402.

σύνοδος τοὺς τῆς τοιαύτης ἀσεβείας γεννήτορας καὶ τοὺς ὁμοφρονοῦντας αὐτοῖς ἀναθεματίζει μεγαλοφώνως. εἰ δέ τις τά ἐναντία τοῦ λοιποῦ τολμήσει λέγειν, ἀνάθεμα ἔστω. (Harduin. Tom. V. p. 1101. Hefele Concilien-Geschichte IV., 404. Denzinger Enchirid. pag. 119.)

haeresim confirmare pertentent. Itaque sancta haec et universalis synodus veluti quoddam pessimum zizanium, nunc germinantem nequam opinionem evellere festinans; immo vero ventilabrum in manu veritatis portans et igni inexstinguibili transmittere omnem paleam et aream Christi mundam exhibere volens, talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat, et definit atque promulgat, neminem prorsus habere vel servare quoquomodo statuta hujus impietatis auctorum. Si autem quis contraria gerere praesumpserit huic sanctae et magnae synodo, anathema sit et a fide atque cultura christianorum alienus. (Mansi. Tom. XVI. p. 166. Denzinger l. c.

suam haeresin stabiliant. Itaque sancta haec et oecumenica synodus hujus impietatis conditores cum tota secta sua magna voce anathematizat. Qui vero posthac contraria dicere ausus fuerit, anathema esto. (Harduin Tom. V. p. 1102.)

Podle textu původního činí sněm nález, že má člověk: μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοεράν, jednu duši umem a rozumem obdařenou, aneb rozumovou a duchovou. *Dr. Baltzer* řídě se podle překladu Anastasiova, a i Güntherova škola vůbec dí, že se jím zavrhuje náhled, že by člověk měl dvé duší rozumových, a stanoví, že má jen jednu a nikoliv, jak *Dr. Clemens* opíraje se o překlad

Raderův podle pravdy tvrdil, že sněm stanovil „vůbec“ jedinnosť duše v člověku. Dr. Baltzer se domáhal svého smyslu i z příčin filologických řka, že, kdyby byl chtěl sněm stanoviti jedinnosť duše v člověku vůbec, byl by užil místo prostého „μίαν, μίαν μόνην“ aneb aspoň slova „μόνην,“ a na místě slovíčka „τέ“, jež se čte po slově „λογικήν,“ by bylo nezbytně musilo se voliti „καὶ ταύτην,“ a pak by prý teprv byl překlad Raderův „eamque“ správný a usvědčující o jedinnosti duše v člověku. [1])

Proti tomuto výkladu se může arci zase na základě filologickém odvětiti: že právě pro částici „τέ“ se z těžka přesnějšího a lepšího překladu podati může, leč jaký činí Raderus, překládaje *„eamque rationalem et intelligentia pollentem,“* a že podle toho smysl slov, jak se na první již pohled člověku vtírá, není jiný leč ten, že člověk má duši jednu, která jest rozumová a duchová (intelligens et rationalis).

A však, ježto se nedá tak zhola říci, že by pouhá filologie věc vyříditi dovedla, musíme k historii zřetel obrátiti. Podle dějepisu nebylo za času sněmu Cařihradského IV. nižádné sekty značnější, ana by byla stanovila dvé duší člověku kromě Apollinarismu, Photiem opět vzkříšeného, pomlčíme-li o Manichaeismu a Gnosticismu. Baltzer dí ovšem [2]), že klatba čelí naproti Manichaeovcům, již prý jednu duši zlou, a druhou dobrou do člověka kladli. Než dejme tomu, že podle Manichaeovců ta zlá duše byla „duchová,“ což není dokázáno, musil by byl sněm, chtěje naproti nim stanoviti článek víry, uzavříti: že má člověk „jednu duši a to dobrou, Bohem z ničehož stvořenou.“ Proti Manichaeovcům nečelí tedy nikterak výrok sněmovný. Ovšem že touž dobou řádila i sekta Paulicianů, Manichejské velice příbuzná, ale ti právě v učení o duši nebyli s Manichaeovci za jedno, neboť učili, že duše (ψυχή) jest dílem dobrého principu, tělo však se svými vášněmi dílem principu zlého,[3]) ale o dvou duších rozumových a duchových se nikdež nešíří, jakož dokazuje dr. Clemens ze spisu Photiova naproti Paulicianům. Proti těm tedy taktéž nečelila slova sněmu Cařihradského IV.

Naproti komu tedy činí nález sněm? Naproti Photiovi samému. O tom dí zřejmě bibliotékař a opat římský Anastasius, jenž památnému sedění X. řečeného sněmu obcoval. On píše o Photiovi,

---

[1]) Baltzer. Neue theologische Briefe. II. Serie. S. 51. Zukrigl. Nothwendigkeit der Offenbarungsmoral. S. 167. Zukrigl cituje Hugona Cavella, kterýž za to má, že mluví sněm: „de pluribus animabus rationalibus non admittendis in uno“. — [2]) L. c. pag. 55. — [3]) Dr. Clemens. Replik gegen Knoodt. I. S. 10. Anm.

že každému člověku dvé duší přikládal, a když Konstantinem, filosofem, mužem svatým a odhodlaným byl tázán, proč blud ten mezi lidem šíří a tolik duší vraždí, odpověděl, že tak nečinil, chtěje někomu býti ourazem, alebrž že chtěl zvěděti, jakby sobě počínal patriarcha Ignat, kdyžby se syllogismy filosofů vzešlá haerese objevila, anť prý tentýž patriarcha muže ve filosofii znalé zapudil [1]). Photius ale přikládaje člověku dvé duší, dojista tak nečinil ve smyslu Manichaeovců, anebo manichejských Paulicianů, neboť toho by byl nesmlčel dobře zpravený Anastasius, a také není pravdě podobno, že by byl hrdý Photius právě tu haeresi ku škádlení patriarchy Ignata byl zvolil, jíž se byl protivil před nedávnem, proti Paulicianům válče. Ano zpráva Anastasiova ukazuje i ku prameni, z něhož se blud Photiův vyprýštil, když praví, že byl Photius zvědav, jakby sobě vedl patriarcha Ignat, kdyžby haerese syllogismy povstalá se objevila, i sněm sám svědčí o zdroji haerese této, anť dí, že se snaží lidé ti haeresi svou dokázati křivými závěrky, neb jak Raderus překládá: „quibusdam vitiosis ratiocinatiunculis.“ Pramen tedy, odkudž vážil Photius blud svůj, byli staří filosofové, a protož nelze býti v pochybnosti, jakého druhu byly dvě duše Photiovy. Byloť zajisté učení jeho totéž, jako nauka většiny filosofů, a podle toho jako nauka Apollinarova, neboť i Apollinaris své anthropologické náhledy odtud čerpal. Dvě duše tedy, jež Photius člověku přikládal, byly: jedna rozumová a druhá bezrozumová. Učil-li tedy a vyslovil-li sněm Cařihradský IV. naproti Photiovi, že jest v člověku jedna duše, a sice rozumová, pak jest duše ta i princip životný těla.

Jestliže tedy Photius buď učení Apollinarovo držel, anebo učení pohanských filosofů, anebo učení Apollinarovi a filosofům příbuzné, a sněmem Cařihradským IV. zavržen byl; bylať by jím dojista anthropologická otázka vyřízena. Zatím ale dějí přívrženci dualismu Güntherova, že byť i byl Photius pro blud Apollinarský odsouzen, tož že se odsouzení netýká Güntherovy nauky o člověku, neboť prý učili Apollinaristé trichotomii, tvrdíce, že člověk se skládá

[1]) Mansi tom. XVI. pag. 6., bei Clemens, Repl. gegen Baltzer I. S. 15. „Nam et ante annos aliquot idem Photius duarum unumquemque hominem animarum consistere praedicebat. Qui cum a Constantino, philosopho, magnae sanctitatis viro, fortissimo ejus amico, increpatus fuisset dicente: cur tantum errorem in populum spargens tot animas interfecisti? Respondit: Non studio quemquam laedendi talia, inquit, dicta proposui, sed probandi, quid patriarcha Ignatius ageret, si suo tempore quaelibet haeresis per syllogismos philosophorum exorta patesceret, qui scilicet viros exterioris sapientiae repulisset: verum ignoravi, me sub hujus fomite propositionis tot animas fore laesurum.“

z tří částek: z těla σῶμα, z duše ψυχή a z ducha πνεῦμα neboli »νεῦς«. O tělu děli, že jest o sobě mrtvo, ale že je oživuje ψυχή ἄλογος, která se odtud ζωτική zove. Podle toho prý se jevil již v člověku tak spořádaném „jejich dualismus.“ K této dichotomii však přičinili ještě ducha.[1]) Proti tomu se arci namítati může, že Apollinaristé as sotva člověku tré podstatně rozdílných částek připisovali, anť i oni tělo a psychu v jedno spojené »σάρξ« jmenovali, a tudíž as sotva „psychu“ za rozdílnou podstatně od těla vyhlašovali, a protož že i oni po svém smyslu dichotomii vyznávali: ale dejme tomu, že stáli k dualismu anthropologickému jinakým způsobem než přívrženci anthropologie Güntherovy, a že možnosť toho pokládali, aby psyche oživovala tělo bez rozumového ducha, kdežto Güntherův dualismus učení toto zavrhuje a dí, *„že není možno, aby tělo psychou bylo oživeno bez ducha,“* zda tím uniká Güntherova nauka svému odsouzení? Nikoliv! Neboť o tom není v celém znění kanonu X. ani zmínky, jako není tamtéž o učení Güntherovu ani stopy, ale zavrženo jest, že člověk má dvé duší a stanoveno, že má jednu duši, a sice rozumovou.

Kanon ten X. dotýká se i nauky Güntherovy, neboť Güntherova přírodná duše neboli tělesná (Natur- oder Leibseele) jest v pravém toho slova smyslu „duše,“ neboť jí přičítá „smyslnou myšlénku“ („sinnliches Denken“, ano „begriffliches Denken“), zvláštní vůli (eigenes Wollen), zvláštní sebecit (eigenes Bewusstsein). Kdyby tedy chtěli přívrženci dualismu Güntherova býti důslední, musili by o dvou duších v člověku mluviti, a oni skutečně také o nich se šíří, psychu duší jmenujíce a duši rozumovou nikdy „duší“ nezvouce, alebrž „duchem“ rovně, jako činili Apollinaristé.

Musíme tedy říci, že na základě výroku sněmu Cařihradského IV. jest článkem víry katolické, *že má člověk jednu duši pouze, a ta že jest rozumová, ač tímto výrokem není přímo a zřejmě vysloveno, že duše rozumová jest bezprostředným principem života tělesného.* Dobře však říci lze, že plyne z nálezu sněmovního důsledek ten: že duše rozumová jest bezprostředným principem oživujícím, nepřímo. Neboť, jestliže kromě duše rozumové není jiné v člověku, a jestliže podle obyčeje mluvy lidské duše jest principem oživujícím těla (čímž arci pojem duše lidské není vyčerpán); pak nezbývá, leč nesmrtelnou, rozumovou duši principem tím zváti.

Ještě určitěji mluví o podstatných částkách člověcké přirozenosti sněmové: *Viennský* (Vienne z r. 1311—1312) a *Late-*

[1]) Baltzer. Repl. I, 16.

ranský V. (r. 1512.) Sněm Viennský činí výrok: „Zavrhujeme za souhlasem tohoto svatého sněmu učení veškero a větu, anaby odvážlivě tvrdila anebo v pochybnosť brala, *že podstata duše rozumové a duchové (umem a rozumem obdařené) není v pravdě a sama o sobě formou lidského těla, jakožto bludné a pravdě katolické víry nepřátelské, ustanovujíce, aby všem byla pravda přesné víry známa, a aby se učinila závora bludům veškerým, že kdoby se budoucně odvážil tvrditi, zastávati anebo tvrdošijně na tom trvati, že duše rozumová a duchová není formou těla lidského o sobě a bytně (essentialiter), má býti haeretikem jmín*“ [1]).

Svrchu činí tentýž sněm o lidské přirozenosti Spasitelově tentýž nález, když takto uzavírá: „*Se svatou matkou církví vyznáváme, že jednorozený Syn Boží .... částky přirozenosti naší současné spojené .... lidské totiž tělo k útrapám spůsobilé* (trpivé, trpnostné, passibile) *a duši duchovou neb rozumovou, totéž tělo o sobě a v pravdě a bytně (podstatně) oživující přijal.*[2]) Sněm Lateranský V. čili bulla „Apostolici Regiminis“ papeže Lva X. dne 17. prosince 1513 na témže sněmu vydaná, připomíná nejprve rozličné bludy o přirozenosti lidské duše, žeby prý byla ona smrtelná, anebo jedna ve všech lidech, a pak činí výrok: „*Za souhlasu tohoto svatého sněmu odsuzujeme a odmítáme všechny, kdož tvrdí, že duše rozumová jest smrtelná, anebo ve všech lidech jedna, a i ty, kdož o tom pochybují, anť ona netoliko v pravdě, o sobě (samu sebou) a bytně (podstatně) formou těla lidského jest, jakož obsaženo jest v kanonu blahé památky papeže Klementa V., našeho předchůdce, na všeobecném sněmu ve Vienně, ale i nesmrtelná, a podle množství těl, jimž se vlévá, jednotlivě množitelna, rozmnožena a množena býti musící.*[3]).

---

[1]) Harduin Tom. VII., 1360. Denzinger „Enchiridion“. p. 174. „Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis aut intellectivae, vere ac per se humani corporis non sit forma; veluti erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio reprobamus, definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus.“ — [2]) Harduin. Tom. VII. 1359. Denzinger. Enchiridion. p. 173. „Cum s. matre Ecclesia confitemur, Unigenitum Dei Filium, ... partes nostrae naturae simul unitas .... humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem assumpsisse ..... — [3]) Harduin IX. p. 1719. Enchir. Denzinger. pag. 219. Hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam

Sněm Viennský dí tedy: α) tělo Krista Pána bylo duší jeho (lidskou) rozumovou v pravdě, o sobě a podstatně (essentialiter) oživeno, anebo, abychom ponechali výrok sněmovní v plném jeho znění, že bylo tělo Páně duší rozumovou v pravdě, o sobě a podstatně „informováno," neboli že duše jeho rozumová byla bezprostřednou a podstatnou formou těla jeho, β) vyjádřuje, že duše rozumová jest tou bezprostřednou podstatnou formou ohledem na lidské tělo „vůbec". Nález sněmu Viennského opakuje a svou autoritou obnovuje sněm Lateranský V. Podle znění sněmů těchto jest tedy za článek víry učení prohlášeno: že jest duše rozumová bezprostředně a podstatně formou těla lidského."

Co ale znamená věta: „*Duše rozumová informuje v pravdě o sobě a podstatně tělo lidské*," neboli: „*duše rozumová jest podstatná forma těla lidského?*", anebo: „*podstata duše jest v pravdě a o sobě forma lidského těla?*". Co by věta tato znamenala, dojista lze poznati z obecné mluvy theologicko-vědecké za dob scholastiků ve věku XIII., XIV. a XV., neboť církev katolická užila slov nadřečených bez odporu v tomže smyslu, jaký jim tehdejším časem byl podkládán.

Podle theologů a filosofů scholastických, sv. Tomáše Aquinského, Jana Duns Scota, sv. Bonaventury a jiných se skládá každá fysická bytosť z hmoty (materia) a z formy. Slovem „hmota" se míní všeobecný podklad všech fysických bytostí, nikoliv ve fysikálném smyslu, ale ve smyslu metafysickém. Ona není podle sv. Tomáše pouhá nicota, ale také ne bytosť skutečná, alebrž jest u prostřed mezi skutečností a nicotou.[1]) Forma neznamenala, jako se teď děje, vnější podobu anebo způsobu věci, ale princip vniterný, substantialný, podstatný, jenž dává hmotě určitosť, byt a působivosť, a tak věci, o níž se jedná, zvláštní „esse" anebo jak dějí „esse specificum", a zvláštní tomuto Esse přiměřenou působivosť. Forma tedy jest podle filosofů a theologů scholastiků princip života a princip úkonů té věci, k níž směřuje[2]), jakož sv. Tomáš na místě ne jednom

mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere, per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut et in canone felicis recordationis Clementis papae V. praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur; verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata, et multiplicanda sit ..... — [1]) Thomas. Opusc. 15. alias 24. c. 7. „Corporalium materia est potentia pura." Phys. l. I. lect. 9. „Ens in potentia est quasi medium inter purum non ens et ens in actu. Quae igitur naturaliter fiunt, non fiunt ex simpliciter non ente, sed ex ente in potentia, non autem ex ente in actu." — [2]) S. Thom. S. I. q. 76. art. 1. „Necesse est dicere, quod

zpomíná. Poněvadž dává forma hmotnosti „esse actu," „život," zovou formu tuto *„esse," „život" a úkony životu přiměřené dávající „formou informující"* (formam informantem), nebo-li formou podstatnou neb subsistentní (formam substantialem vel subsistentem).

Od této formy podstatné rozlišuje sv. Tomáš a theologové i filosofové scholastičtí *formu přistoupilou neb accidentálnou.* Forma podstatná jest ta, která dává „esse" o „sobě," neb „esse simpliciter." Forma accidentálná nedává „esse simpliciter", ale přistupuje k bytosti, ana jest, tedy již oživené, a působí, aby ono hotové „esse" bylo takové, jaké napotom jest, a tím přidává bývalému „esse" jakési esse dokonalejší a vznešenější.[1]) Forma tedy, jíž tato bylina jest, jest bylinou, a sice druhu, k němuž se řadí, jest její forma podstatná, byla-li ale ušlechtěna pečlivou snahou zahradníkovou, nabyvší tak vlastností, jichž dříve neměla, jest to „quale" její přistoupilé, neb forma přistoupilá, ana předpokládala bytí té byliny, jíž se týče.[2])

Sněmové Viennský a Lateranský V. zovou duši rozumovou formou podstatnou těla lidského, následovně nemůže jiného výkladu .

---

intellectus, qui est intellectualis operationis *principium*, sit humani corporis forma. Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur ..... Quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit est anima .... Anima est primum, quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum: et similiter, quo primo intelligimus. Hoc ergo *principium*, quo primo intelligimus, ... est forma corporis." Contra Gent. l. III. c. 97. „Res per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia; quum enim unumquodque agat, secundum quod est actu, . . . est autem unumquodque ens actu per formam, oportet, quod operatio rei sequatur formam ipsius." Opusc. 24. „Forma est, quod dat esse." — [1]) S. Thomas. S. I. q. 77. art. 6. „Dicendum, quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantum, forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subjectum enim ejus est ens in actu .... Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis: quia cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem: sed e converso forma accidentalis est propter complexionem subjecti." S. Thom. Comp. theol. opusc. 9. alias 2. et 3. cap. 90. „Forma substantialis in hoc differt ab accidentali, quia forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei, quod jam est hoc aliquid et facit ipsum esse quale, vel quantum vel qualiter se habens." Vide et. De Anima q. unica. art. 9. — [2]) Podobně, jako sv. Tomáš, učí i sv. Bonaventura Breviloqu. II. c. 9., Joannes Duns Scotus l. II. D. 16. q. 1. a jiní.

slov těchto býti leč, že duše rozumová dává tělu lidskému „Esse“, život, a že působí, aby mělo úkony života, anebo že jest duše rozumová životným principem těla lidského.

Jestliže by ale byla přese všechno ještě pochybnosť o smyslu řečeného výroku sněmovního, vyvádí nás z ní ta okolnosť, že ve Vienně bylo zavrženo, (jakož dává zprávu Guido Carmelita, biskup z Majorky), učení arabského filosofa Averrhoa. [1]) Averrhoes totiž a jeho přívrženci učili, jak píše Joannes Duns Scotus: α) že duše rozumová nemá do sebe sil sensitivných, alebrž přikládal je jakési formě (duši) sensitivné, z hmoty pošlé, a ta prý že jest formou podstatnou člověckého těla; β) učil, že duše rozumová jest podstatou svou od těla oddělena, spojena jsouc s ním pouze tím, že tělu sdílí působivosť svou.[2]) Kromě toho učil Averrhoes panpsychismu, tvrdě, že rozum (intellectus agens et possibilis) neb duše rozumová jest ve všech lidech jedna. Proti tomu bludu definuje sněm Viennský, že duše rozumová jest podstatná forma těla lidského, a tak i veškerého jeho života, a sice její podstata, a tudíž nikoliv, jak se Averrhoes domýšlel, že by duše sensitivná tou formou podstatnou neb tím oživujícím principem byla, alebrž duše rozumová. Odtud dí sněm: že jest ona podstatnou formou vere, ne tak, jak Averrhoes se domníval, že má pouze jakési společenství života s duší sensitivnou, a tak že by pouze ve smyslu přenešeném tou formou byla, nebo-li accidentálnou, přistoupilou a přísedlou (assistens forma), povznášejíc oživenou bytosť ku vyššímu bytí. Duše rozumová jest tou formou podstatnou o sobě (per se) čili bezprostředně, nikoliv za prostřednictvím duše sensitivné anebo nějakého jiného spojidla.[3]) Tomu-li ale tak, tož nelze zapříti, že smysl výroku obou

[1]) Guido Carmelita, současník sněmu Viennského († 1330). — [2]) Joannes Duns Scotus. De rerum principio q. 9. art. 2. sect. I. „Averrhoes non dixit, vires sensitivas esse in anima rationali, sed dixit, quod sunt vires alicujus formae sensitivae nobilis eductae de potentia materiae, quae sensitiva est forma corporis, reponens hominem in specie. Posuit vero animam intellectivam secundum substantiam a corpore separatam, et conjungi homini per communicationem suae operationis.“ Podobně vykládá Zabarella. De mente hum. c. 3. Edit. Frankfurt. 1617. p. 918 seq. „Animam humanam non esse formam hominis, qua homo sit homo, sed esse formam assistentem, — existimavit Averrhoes, ... quoniam de anima sentiente et de vegetante significat formam informantem, de rationali vero significat, non informantem, sed assistentem solum. — Hanc (formam informantem), inquit Averrhoes, esse cogitativam, ita, ut per hanc homo sit homo, non per intellectum, . . . et generationi et interitui obnoxius. Homini igitur formato ab hac perfecta imaginativa dicunt supervenire animam rationalem, quae dat homini quoddam esse eminentius, et supergrediens naturam humanam. — [3]) S. Thomas. S. l. c.

sněmů ten jest, že člověcká přirozenosť tak se skládá z těla a z duše rozumové, že tato jest podstatnou neb oživující formou jeho, a tak životným principem jeho.

Svrchu bylo dotčeno: že na sněmu Viennském a na sněmu Lateranském V. bylo zavrženo učení o dvou duších člověka, a stanoveno, že jest duše rozumová podstatně formou těla lidského a bezprostředně, a že výrokem tímto bylo zamítnuto učení Averrhovo a jeho stoupenců.

A však neméně jisto jest: že bylo na sněmu Viennském odsouzeno i učení Petra Jana de Oliva, a s otázkou, jaké učení rozšiřoval Petr de Oliva, jest ve spojení druhá: v jakém smyslu stanovil as sněm, že jest duše rozumová podstatnou formou těla lidského? Až do věku nejnovějšího domnívali se theologové a historikové, že byl Petr de Oliva [1]) přívrženec Averrhoův, předkládaje jako Ibn Rošda učení o dvou duších v člověku. Než ale za našich dob vydal Tomáš Maria Zigliara spis [2]), a v něm úryvky z díla pod názvem: „*Quaestiones Quodlibetales Joannis de Oliva*," jež nalezl Fidelis a Fanna v bibliotéce knížete Borghese. Z úryvků těchto jde na jevo: α) že Petrus de Oliva nedržel učení o dvou duších v člověku, a že tedy v tom nebyl stoupencem Averrhovým, nýbrž jeho odpůrcem; β) že zřejmě hlásal učení o duši rozumové jako o formě podstatné nebo-li bytostné těla lidského. Odtud zároveň plyne, že Oliva pro učení souhlasné s církevním odsouzen býti nemohl, nýbrž pro odchylné. Odchylné však toto učení v tom se zakládalo, že Oliva sobě křivě představoval způsob, jakým jest duše rozumová bezprostředně a podstatně forma těla lidského. On se totiž domníval, že duše rozumová jest sice formou těla lidského podstatnou, ale nikoliv „*celotnou podstatou*" svou, tím méně „*částí svou rozumovou*," alebrž pouze „*sensitivnou.*" Za příčinu tohoto svého náhledu udává Oliva obavu: že by prý jinak nesmrtelnosť, svobodnosť a rozumnosť (intellectualitas) duše lidské byla v nebezpečenství. Věty Olivovy censory františkány zavržené a sem čelící jsou: „*Pars animae intellectivae non unitur corpori ut forma, quamvis uniatur ei substantialiter.*" *Anima rationalis sic est forma corporis, quod tamen non est per omnes partes suae essentiae.*" Censorové ale naproti důmněnkám Olivovým stanovili: Quod anima rationalis sit *per se et essentialiter* forma corporis humani.

Za tou příčinou definuje také sněm Viennský netoliko, že jest duše rozumová formou těla lidského „essentialiter," ale také

[1]) Petr de Oliva, františkán, † 1297. — [2]) De mente Concilii Viennensis. Romae ex typographia polyglotta. 1878.

„per se“, neboť naproti Averrhoistům bylo důstatečno říci „essentialiter“, nikoliv ale naproti učení Petra de Oliva, odtud přidáno „per se.“ nebo-li podle výkladu *„svou podstatou všechnou.“*

Jinak ovšem vykládá Palmieri [1]) sněm Viennský v tomto směru, domnívaje se, že nebyl učiněn výrok o způsobu spojení podstatného duše lidské s tělem; než lépe jest říci s kardinálem Zigliarou, *že sněm ve Vienně přímo prohlásil způsob, jak jest duše lidská s tělem spojena, a nepřímo, že jest duše rozumová podstatnou formou těla lidského.* V tom ale: že jest duše rozumová podstatnou formou těla lidského jsou za jedno i Doctor angelicus i Doctor subtilis, ač o způsobu toho spojení se nesjednávají; a proto také nebyla sporná otázka mezi Thomisty a Skotisty v této věci ani sněmem Viennským ani později vyřízena, ač jak se zdá učení sv. Tomáše lépe souzvukuje s výrokem sněmů Viennského a pátého Lateranského. [2])

Přívrženci dualismu Güntherova se arci dovolávají i sněmu Viennského, zvláště výroku toho: *„že jednorozený Syn Boží přijal tělo útrap schopné“* (trpivé, trpnostné, trpitelné) a duši rozumovou, a tuť prý jest nezbytno stanoviti, že má tělo pro sebe psychický (seelisches Leben) život, anť prý by jinak byl nevyslovil sněm: „že tělo o sobě jest útrap schopné“ [3]). Než však koncil dí zřejmě: „že přijal Spasitel částky naší přirozenosti současně (simul) spojené“, a pak teprv určuje: „tělo útrap schopné a duši rozumovou,“ a však nikoliv, že by tělo o sobě bylo útrap schopno. Odtud také nemůže míti výrok sněmovní toho smyslu do sebe, že tělo má svůj vlastní psychický princip životní, zvláště, anť není pravda, že by na základě učení o duši rozumové jako o principu životném těla lidského, nezbytně se musilo tvrditi: že duše jest útrap schopna, nikoliv tělo. Neboť učení to nemá nic společného s naukou Cartesiovou, podle níž se má duše k tělu jako ku stroji mrtvému, neboť ač jest duše rozumová princip životní, nejde z toho, že ona bezprostředně vykonává úkony tělesné anebo bezprostředně trpí, neboť úkony ty vykonávají přímo a bezprostředně nástroje tělesné, princip však toho, že úkon se děje, jest duše. Okem vidíme, uchem slyšíme, a t. d.; a v těle duší oživeném mají do sebe oko i ucho schopnosť ku vidění a slyšení a vidí a slyší, ale skutečného úkonu principem duše jest. Odtud se zove duše také „primum“ a „principale prin-

[1]) Opere suo: „De Deo creante et elevante.“ Romae 1878. — [2]) O tom viz „Zigliara in citato opere“, a „Die Körperlehre des Johannes Duns Scotus und ihr Verhältniss zum Thomismus und Atomismus.“ Von Dr. M. Schneid. Mainz. 1879. — [3]) Baltzer. I, S. 79. l. c. Zukrigl. Nothwendigkeit der christlichen Offenbarungsmoral. S. 161.

cipium vitae" neb také „actus primus", a rozlišuje se od onoho, jenž sluje „actus secundus" [1]). A proto rozdělujeme dobře život duchový a tělesný, duší přidělený.

Shrnuvše v jedno výroky sněmů nadřečených, musíme přiznati: že článek víry jimi vyslovený neboli formálný jest tento: *„že duše rozumová jest bezprostřednou a podstatnou formou těla lidského a sice „per se" a podstatou svou, ač není vyjádřeno: že by byla duše rozumová bezprostředným principem jeho životným."* Ale ač učení to formálně vysloveno není, jest dojista ve vysloveném obsaženo, jakož nade všechnu pochybnosť jde z theologů a filosofů scholastiků, kteří tohoto výrazu užívali.

Konečně vykládá učení to papež Pius IX. v dopisu svém na biskupa Vratislavského ze dne 30. dubna 1860, v němž se dovolává oekumenického sněmu VIII. a sněmu Viennského, jakož i svého dopisu na kardinála arcibiskupa Kolínského de Geissela ze dne 15. června 1857 [2]), pravě, že duše, a sice rozumová, jest pravá o sobě (per se) a bezprostředná forma těla lidského, a že tudíž se člověcká přirozenosť skládá z těla a z duše rozumové, ale nikoli tak, jak učil Güntherův dualismus, jenž předstíral, že se skládá člověk z těla oživeného a z duše rozumové. Svatý Otec zavrhuje i učení Baltzerovo, jenž přikládal dvojí princip člověku, a sice princip životný těla a princip duchový, kdežto jest učení, že v člověku jest jenom jeden princip životný, duše totiž rozumová, z níž béře tělo život svůj veškeren a citelnosť (sensum), v církvi Boží velmi obecné a učitelům nejosvědčenějším u velikém množství vespolné, ano s články víry tak spojené, že beze bludu se zapříti nemůže.[3])

---

[1]) S. Thomas. S. contra Gen. cap. 57. Dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen, sicut principio vitae et sensus; est igitur anima forma corporis. — [2]) Pius IX. dí v listu tomto o spisech Güntherových: „Noscimus iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se ac immediata corporis forma." Denzinger l. c. p. 453. — [3]) V listu k biskupovi Vratislavskému píše Pius IX. „Notatum praeterea est, Baltzerum in illo suo libello cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sit ne corpori vitae principium proprium ab anima rationali reapse discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam appellaret et haereticam et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare considerantes, hanc sententiam, quae unum in homine ponit principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque Doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiae dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide posse negari."

K článku tedy víry náleží na jisto: *„že jest rozumová duše lidská bezprostřednou, podstatnou formou těla lidského, a sice „per se et essentialiter“, a učení, proti němuž beze bludu nic nelze namítati jest: „že jest duše rozumová jediným životným principem těla lidského, z níž béře život a pohyb tělo, a že jest tedy blud tvrditi: že jest sice duše rozumová principem životným těla, ale v tom pouze smyslu, že jest ona podmínkou nezbytnou, aby psyche, od těla se jakostně nelišící, žila a působila.“*

§. 24.

3) Dichotomie církevní a články víry s ní spojené.

Papež Pius IX. dí, jakož bylo praveno, v dopisu k biskupovi Vratislavskému, že učení Baltzerovo nemůže býti jmíno pravým, neb odporuje převelikému množství osvědčených učitelů v církvi, a nad to učení o jediném principu v člověku s článkem víry tak jest spojeno, že beze bludu nedá se zapírati.

A skutečně jest dichotomie církevní v těsné souvislosti s celou soustavou víry tou měrou, že bylo-li by na pravdě, že duše rozumová neoživuje tělo, ale psyche neb nějaký tělesný princip životný: by se nezbytně objevily tyto odpory naproti článkům víry:

1. Podle učení katolické církve se přikládají lidskému duchu neboli rozumové duši všecky vnější úkony, pokud nejsou motus primoprimi čili takové, k nimž svobodná vůle se nesklonila v té míře, že se za ně má a může nadíti buď odměny anebo trestu podle toho, zdali souhlasí se zákonem Božím anebo jsou protivny jemu. A však učení toto by bylo bez podkladu, ano křivé, kdyžby formou života tělesného bezprostřednou neb principem životným těla byla duše sensitivná či zvířecí. Psyche zajisté, jsouc podle Güntherova dualismu, částkou fysické přírody, a podle toho také podléhajíc zákonům jejím, nemá do sebe svobodné vůle, a není tudíž také činu volného schopna. Všecky činy tedy, jež vzaly původ z toho principu, byly by sice po svém principu psychické, ale přece nezbytné, a protož nepříčitelné, anť pramen, z něhož se vyřinuly, není a nebyla vůle volná, ale psyche. Ovšem že přívrženci dualismu Güntherova tvrdí, že duše rozumová, ač není principem života tělesného, jest přece jeho podmínkou, a tak by arci poněkud mohli obhájiti příčetnosti zevnitřních činů lidských. A však, jestliže vezmeme v úvahu jejich nauku, že duše rozumová jest pouze andělská, že podstata její se zakládá pouze v myšlení rozumovém a volbě, že

nemá do sebe sensitivných sil, jimiž jest v těsném spojení s životem a s úkony tělesnými, jestliže úkonův tělesných, žádostí, tužeb jest, jak určitě dějí, psyche „principem“, pak jest ona pravou držitelkou úkonů k žádostivosti se nesoucích, k žádosti těla, k žádosti očí, čili všech těch věcí, o nichž píše sv. apoštol ve svém listu ku Galatským 5, 19—21. „*Zjevniť jsou skutkové těla, jenž jsou, smilství, nečistota, nestydatosť, chlipnosť, modloslužba, čarování, nepřátelství, svárové, nenávisti, hněvové, vády, různice, roty, závisti, vraždy, opilství, žraní a těm podobné věci.*“ Tomu-li ale tak, pak by psyche měla býti za ně odpovědna, nikoliv duch neboli duše rozumová. Duši však rozumovou, t. j. člověka jak jest všecek činí sv. apoštol odpovědna, an píše, že ti, kdož takové věci činí, království Božího nedojdou (Galat. 5, 21.), a i církev přičítá duši rozumové skutky takové. Následovně jest dualismus Güntherův s této strany v odporu s článkem víry katolické. A však odpor ten čelí ještě dále. Jestliže jest psyche držitelkou tělesného života, a tak i toho boje, který se vede u vnitřku našem proti zákonu Božímu, kdežto zase duše rozumová by byla tou bytostí, proti níž se boj ten bojuje, musilo-by o tělu se říci, že ono jest skrz naskrz zlé, to by ale byl skok do Manichaeismu; za to však by duše rozumová nijakž nebyla následky hříchu dědičného uchvácena, ale to odporuje výroku sněmu Tridentského sess. V. can. 1. o hříchu dědičném. Nad to jestliže by principem svrchu dotčeného konání psyche byla, a psyche za konání své nemůže býti odpovědna, byli by všichni skutkové těla zúplna lhostejni, a to by byla nadobro cesta k antinomismu.

2. *Podle katolického článku víry bude duše ihned po smrti souzena, a jakož byla konala, buď odměněna anebo potrestána.* A však po z mrtvých vstání, když se spojila duše s tělem, které měla za živa, bude míti i tělo účasť v osudu duše své. Duše svatých a světic Božích budou oslaveny, ale i tělo bude tou slávou proniknuto a krásou ozářeno; duše však zavržených nebude míti nadpřirozené krásy, ale pro hřích, v němž na onen svět se odebrala, bude sšeredělá, a netoliko ona, nýbrž její tělo bude temné a sšeredělé. Oslavení půjdou, s těly svými spojeni, do radosti nebeské, zavržení však i se svými těly, jež za živa měli, do trápení věčného. (Conc. Constantinop. II. Later. IV. Florent. Trid. sess. VI. can. 25.) Kdyby ale pravdou bylo: „že duše rozumová není bezprostředným principem životným, anebo principem nikoliv oživujícím, ale pouze dynamickým, psyche však že jest tím principem podstatným, bylo by po spravedlnosti Boží nemožno, aby tělo spolu s duchem čili

duší rozumovou do pekla uvrženo bylo, neboť nemělo účasti v činech a úkonech duchových, jaké jsou myšlénky a volný rozhod; a tak by spolu s duší rozumovou nespravedlivě bylo do trápení věčného uvrženo, neboť ono nebylo podle dualismu Güntherova »κατὰ φύσιν« sloučeno s duší, ale s psychou, ne ona ale tato byla principem jeho života a sensitivných jeho úkonů.

3. Církev učí, *že dobří činové lidští, pokud jsou s obtížemi spojeni, jsou netoliko „záslužní“, byli-li vykonáni v stavu milosti Boží, z vůle volné, za pohnutkou nadpřirozenou a za pomocí účinlivé milosti Boží, ale i „zadostčinící“* (Sess. XIV. conc. Trid. can. 14.). Člověk však činí dosti skutky svými za hříchy spáchané po odpuštěné vině a trestu věčném, „svobodnou vůlí svou za podmínkami svrchu naznačenými“; neboť úkonové nezbytní, na svobodné vůli zcela nezávislí, nemají do sebe ani povahy „zásluhy ani dostičinění“. Jestliže jest psyche bezprostředným principem úkonů sensitivných, jakož i vnějších vůbec, pak nemají úkonové sensitivní, ani úkonové vnější povahy „zásluhy“, ani karakteru „dostičinění“. Dichotomie Güntherova není tedy souhlasna s katolickou věrou.

4. *Protivy mezi katolickou věrou a Güntherovým dualismem nesou se ještě dále, neboť dichotomie jeho jest v těžkém sporu s naukou církevní o vykoupení.* Je-li totiž psyche formou podstatnou těla, a tak bezprostřednou držitelkou úkonů vnějších a útrap, tož i v Kristu Pánu tak bylo. I v něm byla bezprostředným principem jeho úkonů vnějších a jeho útrap „psyche“, a nikoliv duše rozumová. A však jako nemají úkony a útrapy vnější v člověku vůbec povahy záslužné a povahy dostičinění na základě dualismu Güntherova, tak by se musilo nezbytně tvrditi i o Kristu Pánu. I musilo by se důsledně říci: že nás Kristus nevykoupil a za nás dosti neučinil utrpením svým, t. j. tak zvanou poslušností trpnou (obedientia passiva), ale jinak, snad as jako škola Güntherova tvrdila „poslušností účinnou“ [1]) (obedientia activa), pokud u vnitř ochoten byl Spasitel, vůli Otcovu naplniti a také naplnil. Učení takové se sice sjednává se symbolickou knihou Lutheranů „Formula concordiae“ nazvanou, a však nikoliv s katolickou věrou, ana vy-

[1]) Günther. Vorschule zur speculativen Theologie. II, 343. und folg. „Kraft jener Idee, in welcher der erste und zweite Adam demselben Ganzen als einer Gattung angehören, hebt der freie Gehorsam des zweiten den Ungehorsam des ersten Ur-Menschen auf, und die Menschheit steht als Gattung für die Anschauung Gottes ohne Widerspruch mit Gott da. Nach mathematischer Anschauung heben in einem und demselben Ganzen negative und positive Grössen sich auf.“

slovena jest v symbolech a sněmích (Symb. Nicaeno-Const., Conc. Ephes., Lateranense IV., Conc. Trid. sess. XX. cap. I. Sess. V. decr. de orig. pecc. can. 3. Catech. Rom. P. I. cap. 5. n. 11.), kdež se zřejmě dí: že Kristus Pán za nás učinil dosti utrpením a smrtí svou. Za tou příčinou jest nemožno říci: že by v Kristu Pánu byla psyche formou podstatnou těla jeho, a jest na jisto postaveno, že Güntherova anthropologie s článkem víry o dostičinění Páně jest na sporu.

5. Může se ovšem a sice zřejmě tvrditi, že kromě útrap tělesných nebo útrap, v nichž mělo účasť tělo Páně, ještě jiné se rozeznávají, jež, abychom myšlénku svou naproti Güntherovu dualismu dobře vyjádřili, duchovými čili pneumatickými zváti chceme. I ty byly dojista záslužné i nám, a pokud byly s útrapami spojeny, i dostičinící, tak že by vykoupení naše podle hypothese, „že Kristus Pán pouze pneumatickými útrapami za nás náměstně dostiučinil," přece snad bylo možno, přes to, že náhled takový v zjevném odporu jest s písmem, s tradicí, s učící církví a s věrou celého světa katolického. A však podle katolického článku víry nepřišel Kristus Pán, aby duši pouze učinil spasenu, ale aby učinil člověka spasena, ano on přišel, aby vyvětil i přírodu, která s námi v těsném spojení jest, ze služebnosti porušení a vyvedl ji v svobodu slávy synů Božích. „*Očekávání stvoření očekává zjevení synů Božích, marnosti zajisté poddáno jest stvoření nechtě, ale poddáno jest pro toho, kterýž je poddal v naději; a že to stvoření osvobozeno bude od služebnosti porušení v svobodu slávy synů Božích. Víme zajisté, že všecko stvoření lká a jako ku porodu pracuje až posavád. A netoliko to, ale i my, prvotiny ducha majíce, i my sami o sobě lkáme, očekávajíce vyvolení synů Božích.*" (Řím. 8, 19—23. Viz: 2. Petr. 3, 13.) Přišel-li však Kristus Pán, aby člověka učinil spasena, měla býti předmětem spasení duše i tělo —, neboť ne duše o sobě, ani ne tělo o sobě jest člověk, a přišel-li, aby i příroda fysická měla účasť v svobodě slávy synů Božích —, pak dojista Kristus Pán podle celého svého člověčenství, kteréž bylo principium, quo [1]), za nás dostičinil a nám zásluh vydobyl, tedy podle duše i těla za nás trpěl, za nás dostičinil a nás vykoupil. Vždyť právě proto, že k jednomu druhu, k jednomu lidskému pokolení náležíme, z Adama pocházejíce, měli jsme všichni účasť způsobem tajnostným v hříchu prvotném, právě proto ztratil nejenom sobě, ale i nám

[1]) Výraz theologům známý. Principium, quod operatur in Christo, unum est — unus operator; — principium, quo operatur, dupplex — natura humana et divina.

Adam dary nadpřirozené a mimopřirozené (praeternaturalné), přirozenosti lidské přidané, a nejenom sobě, ale i nám učinil přírodu fysickou z těžka poddajnou, protivnou, protože následky hříchu dědičného stíženou. Odtud také druhý Adam, Kristus Pán, hlava pokolení lidského, s námi ve spojení jsa podle plné přirozenosti lidské, podle duše a podle těla trpěv, vykoupil nás „podle těla i duše“, — a co na něm bylo, i přírodu fysickou, pokud i ona s tělem naším v spojení jsouc klatbou hříchu — nikoliv hříchem — uchvácena byla. Články tyto však nejsou ve shodě s Güntherovým dualismem. „*Neboť, není-li tělo* »κατά φύσιν« *spojeno s duší rozumovou, je li principem oživujícím jeho psyche —, a tudíž úkonů vnějších a útrap těla se dotýkajících, a nikoliv duše rozumová; pak nebyly ony ani v Kristu dostičinící — a neměly směrem k nám ceny výkupné. A zase ani útrapy duchové čili pneumatické, ač by snad poněkud jako výkupné směrem k duši naší rozumové se daly vyložiti, nemohly by přiděleny býti jako výkupné i tělu, není-li duše rozumová bezprostřednou formou, bezprostředným principem oživujícím těla lidského, pak nemohou se zásluhy její a výkupné útrapy přelévati na tělo, a podle toho by ubohé tělo, nejsouc v souvislosti s vykoupením Páně, marně čekalo a doufalo v oslavu vzkříšení svého, a marně by úpěla fysická příroda podle slov velikého apoštola, toužíc po osvobození, neboť k nim by nesměřovala nikterakž cena vykoupení Páně.*“

Za těmito příčinami nezbytno jest vysloviti, že Güntherův dualismus v soustavě pravověrné theologie nemá místa.

§. 25.

ε) Dichotomie církevní a fysiologie i psychologie.

Fysické spojení těla a duše rozumové, dvou těchto od sebe rozdílných podstat, v jednu přirozenosť lidskou, jest tajemstvím řádu přirozeného, a plně a dokonale se nerozluští ani na základě dichotomie církevní, ani na základě dualismu Güntherova.

Dualismus Güntherův ovšem jakousi napohlednou příčinu udává, aby spojení duše rozumové a těla v jednu přirozenosť lidskou vyložil, pravě, že nezbytným spojidlem mezi oběma jest „duše sensitivná,“ „psyche“. A však zázračné nebo-li spíše nevystihlé tajemství spojení duše a těla se ani psychou nečiní více pochopitelným. Neboť byla-li by duše sensitivná tím spojidlem, naléhala by ihned otázka, jaká by byla její podstata? Jest duchová,

pneumatická, jako duše rozumová? Anebo jest snad hmotná? Anebo jest jakousi složeninou z podstaty duchové a hmotné? Prvého nepřipouštějí přívrženci anthropologie Güntherovy, dějíce, že psyche jest sensitivná. A však dejme tomu, že by byla duchová, tož by snad se snadno spojila s duší rozumovou, ale spojidlem mezi duší rozumovou a tělem by rovněž býti nemohla, aspoň by ničehož nevysvětlovala, neboť psyche duchová by byla vlastně duše rozumová, a bylo-li nemožno sloučiti s tělem rozumovou duši, tož zbývá táž těžkosť tak zvanému spojidlu mezi tělem a duší. Byla-liby psyche fysická čili hmotná, a za fysickou ji vyhlašují přívrženci anthropologie Güntherovy, neboť tvrdí, že se jakostně (qualitativně) neliší od těla: tož zase nebude nic vaditi, aby uvedla ve skutek spojení s tělem, ale jak je přivede k místu s duší rozumovou? Byla-li by psyche podstaty rozdílné od podstaty duše rozumové a těla, povstaly by na místě jedné dvě těžkosti; byla-li by ale složeninou těla a duše v přirozenosť jednu, člověkem by byla. A tak jest vidno, že psychou se tajnostné spojení duše a těla v přirozenosť jednu nevysvětluje, alebrž že zůstává mikrokosmos in makrokosmo „člověk“ i na základě Güntherova dualismu tajemstvím nevystihlým.

Spojidlo tedy toto, jež mělo usnadniti spojení duše rozumové s tělem, osvědčuje se býti zbytečným. Daleko jednodušší jest dichotomie církevní, podle níž duše lidská není duchem andělským, ale duší lidskou, ana má do sebe mohútnosti duchové, ale „virtute“ i „vegetativné a sensitivné,“ a tak jest právě pro tyto vlastnosti nejenom určena k tomu, aby s tělem se spojila, ale i spůsobilá, by z vůle Boží s tělem κατὰ φύσιν spojena jsouc přirozenosť lidskou činila, z vůle Boží tvořivě působila i k zrůstu a k životu vegetativnému i k sensitivnému a tak principem byla života veškerého v člověku.

Přívrženci dualismu Güntherova arci namítají, *že není možno, aby v člověku byl jediný princip životný, anť prý jest život duchový a život tělesný od sebe podstatně rozdílný.* Tak prý se živí tělo živočišnými neb rostlinnými pokrmy, tužba jeho se nese k smyslnostem, úkony jeho jsou nezbytny, kdežto úkonové duchoví jsou volní, svobodní, nesoucí se k dobru nadsmyslnému. Není prý tedy možná jinak, než aby dvojí tento od sebe různý život měl též vlastní sobě přiměřený princip životný. Není prý to možná také proto, jelikož by, kdyby principem života vegetativného a sensitivného byla nesmrtelná duše, o této působnosti své také věděti musila, neboť prý se zakládá podstata duše rozumové v myšlení

a v sebevědomí. Ale duch v člověku nemá bezprostředné vědomosti o utvořování, o vzrůstu těla, o vniterném oběhu krve, o zažívání, spíše roste člověk a mohútní bezvolně a zažívá bezvolně. Kdyby prý duše rozumová byla principem bezprostředným života a úkonů vegetativných a sensitivných, tuť by prý na příklad Sokrates, jenž dojista byl esthetických forem znalý, sobě byl utvořil sličnou tvář [1]).

Že jest život duchový a tělesný od sebe rozdílný, a že se liší úkonové duchoví a tělesní od sebe, jisto jest tou měrou, jako jisto jest, že tělo se živí rostlinnými a živočišnými látkami, ne ale duch; jako jisto jest, že duch přemýšlí o pravdách nadsmyslných, ne ale tělo: ale z toho nikterak neplyne ihned závěrek, že jsou v člověku dva principy, jeden duchový a druhý tělesný, jako jest neodůvodněný závěrek a na plano učiněný, že jest princip, jímž se děje výživa těla, tělesný, poněvadž tělo jí a pije. Jídlo a nápoj jsou sice potřebny k tomu, aby člověk žil, jsou podmínkou trvání života, ale nikoliv důstatečnou příčinou, abychom je zvali principem života. Z potřeb tedy tělesných nelze na dobro činiti nález, že jest v nás také princip tělesný. Také není na pravdě, že všichni úkonové duchoví jsou i svobodni, neboť rozumová duše naše přemýšlí o úkonech, ustanovuje se na nich, rozhoduje a volí, jak se v bohosloví říká, immuniter a coactione externa et necessitate interna: a však poznávajíc stav věcí, a poznavši —, že se tak mají a nejinak, není na ní, aby jinak poznávala, ale poznává nezbytně. Tak poznává duše nezbytně, že dvě a dvě čtyři jsou, a není s to, aby svou vůli volnou poznání toho zjinačila; jako tatáž duše, jsouc pozorliva a vidouc, slyšíc, cítíc, nezbytně vidí, slyší a cítí. Důsledek tedy, jejž Güntherova anthropologie z úkonů nezbytných tělesného života vyvodí, neoprávňuje ku stanovení dvou principů, duchového a tělesného v člověku. Nad to má syllogistický důsledek Güntherova dualismu v této formě i vážného odpůrce v katolickém článku víry o jednom působiteli v Kristu P. a dvou působnostech, čili „de uno principio, quod agit in Christo,“ ač jest v Pánu dvé principů, jimiž působí (dupplex principium, quo agit Christus). Neboť byl-liby závěrek Güntherovy anthropologie na pravdě, byly-by v Kristu Pánu nejenom dva principy, jimiž by působil, ale i dvojí princip, jenž působil a působí. Ježto však víme: že pravdy řádu přirozeného nejsou protivny a nemohou býti protivny „re ipsa“ pravdám řádu nadpřirozeného, není možno, aby argumentace dualismu Güntherova byla pravdiva.

---

[1]) Zukrigl. Nothwendigkeit der Offenbarungsmoral. S. 128, 159, 160.

Güntherův dualismus klada podstatu duše rozumové do myšlení pouze a do sebevědomí, klame se: neboť kdyby bylo pravda: že podstatou duše rozumové jest myšlénka (myšlení), jakož i Cartesius tvrdil, a sebevědomí; tož by duše rozumová v nás ihned v prvém početí svém mysliti a o sobě vědomosť míti musila. Že toho není, jest nade všechnu pochybu, anť bychom musili míti o tom vědomosť, když a že jsme dleli v životě mateřském, když jsme jako nemluvňata v kolébce odpočívali, anebo prsem mateřským živeni byli. Není tedy pravda, že podstata naší duše záleží v myšlení pouze a v sebevědomí.

Jestliže anthropologie Güntherova upravivši sobě nepravý pojem o podstatě duše rozumové, upírá, že by ona mohla býti principem organisačním těla a jeho vegetativných a sensitivných úkonů, vadí jí právě ta okolnosť, že máme v duši i úkony bezvolné, jako jest nezbytné poznávání a pohybování, any povstávají v nás beze vší vůle její ano i naproti její vůli, neboť ty dávají na srozuměnou, že činnosť duše směrem k tělu organisačná, vegetativná a sensitivná není nemožná. Přívrženci anthropologie Güntherovy nemohou zapříti, nezapírají, že Bůh upravil tělo lidské za účelem synthese s duchem.[1]) To působil Bůh v ráji ustrojiv tělo Adamovo ku spojbě s duší rozumovou plně a dokonale spůsobilé. Co ale spůsobil Bůh směrem k tělu Adamovu bezprostředně, to působí z vůle Jeho sloučená duše s tělem v životě mateřském, a po narození z vůle Jeho, působíc organisačně a jsouc principem vegetativného a sensitivného života. Působnosť duše rozumové organisačná zasáhá co nejhlouběji do podstaty tělesné, a právě této působivosti duši rozumové upírati nemohou přívrženci dualismu Güntherova, neboť sami bezděky přiznávají: že rozumový duch se zračí na tváři tělesné, že se jeví povaha vniterná duše dobře na těle, že zůstavuje nepravosť i ctnosť stopy na obličeji a na očích člověka, že se prozrazuje duch intelligentní a genialní v celém vzezření. Neboť kdyby náležela veškera činnosť a působnosť organisační pouze a jedině do oboru psychy, a nikoliv ducha, nebylo-by poměru toho vzájemného na útvar a výraz ve tváři, ano on by byl dokona nemožen. Snadno se také odmítne námitka, že prý duch by musil věděti o organisačné působnosti své, kdyby ihned v životě mateřském vykonával morfologickou sílu svou; neboť, je-li námitka tato oprávněna, pak by také nemohla duše rozumová působiti na výraz tváře podle rozdílu vniterné povahy toho, jehož se týče,

[1]) Zukrigl. l. c. pag. 129.

aniž-by o tom nevěděla. Působnosť ale tu přikládají přívrženci Güntherovi rozumové duši na dobro. Nad to by se musilo důsledně tvrditi, že duše lidská, jejíž podstata se podle Güntheriánů zakládá v myšlení a sebevědomí, také věděti musí, kdy byla Bohem samým sloučena s tělem neb s embryonem v životě mateřském, ano ona musí o sobě bezprostředně věděti, že jest a že žije a že působí.

Díme tedy, že jako duše rozumová, aniž by o tom byla věděla, vůlí Boží stvořena byla a s tělem sloučena: že zase, aniž-by o tom věděla, působí organisačně a jest principem života vegetativného dříve, nežli se probudil sensitivný život, jehož jest taktéž příčinou, a není ani za mák v tom odporu, zvlášť anť sebevědomí naše ku jednotě principu života v nás ukazuje. Odtud dí Ulrici, když byl pojednal o soustavě čilstva a nezbytné jednotné síle životné, ana jest bodem a principem všech úkonů sensitivných v nás, ač jsou úkony ty vázány nástroji rozdílnými: „Za tou příčinou můžeme směle stanoviti: že jako síla psychická i v nejdokonalejším vývoji svém (v člověku) vědomě působí a pečuje o zachování a zvelebování volbou pokrmů tělu přiměřenou, cvikem sil a řádem v životě a t. d. . . . . , tak působí a má péči ona již s počátku, ač bez sebevědomí, přece působností podstatně stejnou, při vzniku těla; ježto sílu životnou při stavbě, útvaru a roztřídění organismu nejenom podporuje, ale i řídí a determinuje“ [1]). Tentýž Ulrici dokládá, že síla psychická fysiologicky se zdá ukazovati k principu od ní rozdílnému, a však že tomu není tak, anť podle pravdy duše rozumová jest principem úkonův netoliko psychických (sensitivných a duchových), ale i vegetativných, tak že člověk z duše a z těla se skládá, ale dualismus tento že není nevědecký, alebrž že na konec i ten nejvýstřednější idealista a materialista, aspoň zavinule (implicite) k dualismu se znáti musí, když rozlišuje organická tělesa od nerostů. „Nichts hindert anzunehmen: dass die Lebenskraft und die specifisch psychische Kraft des Unterscheidens nur zwei zusammenwirkende und in ihrem Wirken sich gegenseitig bedingenden Kräfte (Thätigkeitsweisen) der Seele seien. Sie sind die elementaren, das Wesen der Seele constituirenden Grundkräfte, und ihnen stehen nur die gegebenen materiellen Stoffe gegenüber, welche durch sie aufgenommen, ergriffen, assimilirt und zum Aufbau. zur Erhaltung und Entwickelung des Leibes verwendet werden.“ [2]) Ač dualismus Ulriciův nespadá ve všem v jedno s učením církevním, přece dokazuje, že s hlediště vědy není odporu v učení o jednom

[1]) Ulrici. Gott und der Mensch. S. 149. — [2]) Ulrici. Ebendaselbst S. 364.

principu v člověku, jenž jest středný bod, odkud působnosť jeho veškera na konec má v člověku původ.

A tomu jest skutečně tak, neboť

1. Kdyby kromě duše rozumové ještě nějaký jiný princip života vegetativného a sensitivného v nás byl, tož by musilo v sebevědomí aspoň nějakých stop o tom býti, a však těch není v nás. Spíše přikládáme veškeren život svůj a všechny fase jeho k jednomu a témuž „já.“ Tomuto já přičítáme veškery úkony sensitivné i duchové (rozumové). Díme zajisté nejednou: Já žiju, já trpím, já se raduji, já vidím, já slyším, já cítím, já soudím, já volím, a tím předpokládáme, že všem těmto úkonům podkladem jest jeden a tentýž princip. Princip ale ten není hmotný, ani pouze psychický, neboť působí i úkony duchové, a není možná, aby úkony ty působil princip k nim nespůsobilý. *Následovně jest duše rozumová jediným principem životným v člověku, jako jest pravdou nad veškeru pochybnosť vznešenou, že držíme jednotné, a nikoliv dvojí nebo-li trojí sebevědomí.* A jako držíme toto sebevědomí trvale, tož také trvale jest duše rozumová tím principem všech úkonův vegetativných, sensitivných i duchových.

2. Vymáhají-li přívrženci dualismu Güntherova pro psychické úkony zvláštního principu psychického: „psychy“, *tož by měli i pro úkony vegetativné stanoviti princip vegetativný*, neboť jest na jisto postaveno, že se „organismus rostlinný“ a „organismus živočišný“, „úkony vegetativné“ a „animálné“ (živočišné) od sebe liší, a tak by také docela ve shodě snad bylo, v člověku ne dva ale tři principy stanoviti. A však princip vegetativný není, jak i přívrženci Güntherovy anthropologie doznávají, od principu sensitivného „re“ rozdílen, alebrž jest jeden a tentýž. Kdyby tomu tak nebylo, tož by na místo vyvinování se organismu ve zvířeti, na konec snad i rostlinný život se vyvíjel. Než úkony sensitivného principu mají, jakož svrchu dotčeno bylo, za podklad totéž „já“, jež jest i podkladem duchových úkonů, a následovně jest jeden a týž princip i života vegetativného i psychického i duchového v nás.

Jestliže díme, že duše rozumová jest principem života veškerého v nás, zejména sensitivného, nejde z toho, že by člověk od zvířete se nelišil, jakož Zukrigl[1]) se obává; ač pravda jest, že jest psyche ve zvířeti držitelkou sensitivných úkonů, jakož v člověku se přičítají úkony ty duši rozumové: neboť podstatný rozdíl duše

[1]) L. c. p. 160.

člověcké jde na jevo z ideí práva, dobra, z volné její vůle a t. d., anť ideje tyto pouze „sensitivné duše“ za podklad míti nemohou. Dobře dí zde Suarez, že, není-li princip rozumový v nás (duše rozumová) podstatnou formou člověckou či takovou, jíž se stává člověk tím, čímž jest, t. j. člověkem, od tvorů jiných druhem svým rozdílným, tož že by nebyl bytostí rozumovou, ale že by náležel do říše bytostí pouze sensitivných. Tou měrou by nebyl člověk podstatou svou bytostí, ana působí úkony rozumové, a duše rozumová by nezbytně musila býti podstatou a osobou bytostně (essentialiter) od člověka, jehož se týká rozdílnou, a tak by nebyl člověk vlastně „jednotnou bytostí“. Jiný by byl v něm, kdož úkony rozumové koná, jiný, kdo vidí, slyší a cítí. Konečně by se musilo říci, že člověk není volný a svobodný, neboť není svobodného rozhodu, kde nebylo rozumového poznání [1]). Právě tedy za tou příčinou, že se člověk, t. j. ta bytosť, která vidí, slyší, cítí, rozvažuje a volně volí, od zvířete liší, jest v téže bytosti člověcké jeden pouze princip životný, a tím jest duše rozumová, kdežto by se sice lišila rozumová duše na základě dualismu Güntherova od zvířete, ale člověk nikoliv, jsa podle psychy sloučené אנא ניפש

[1]) Suarez. Lib. I. De substantia, essentia et informatione animae rationalis. Cap. 12. n. 11. „De . . . propria hominis forma inquiro, an sit ipsum intelligendi principium vel alia forma. Si primum, habemus intentum . . . . . Si autem illa forma non est intelligendi principium, anima humana constituens hominem in specie distincta a caeteris animantibus non erit rationalis, sed intra purum gradum sensitivum contenta. . . . . Hinc autem sequuntur absurda. . . . Unum est, quod homo essentialiter erit brutum quoddam irrationale, quia per formam irrationalem, i. e. pure sensitivam constitueretur physice, et consequenter metaphysice non poterit constitui per differentiam rationale, quia talis differentia a forma physica rationali sumitur, quae non est nisi anima rationalis et non pure sensitiva, non erit ergo homo essentialiter animal rationale, prout communi omnium sapientium consensu definitur, erit ergo brutum. Aliud inconveniens erit, quia non erit homo, qui intelligit, discurrit et alia propria opera rationis facit. Sequela est evidens, quia si non est animal rationale, quomodo ratiocinabitur? Item, quia si principium intelligendi non constituit hominem formaliter in esse hominis, erit substantia quaedam separata, et integrum suppositum ac persona distincta ab homine essentialiter ac personaliter, ac proinde ex homine et illo principio non erit una substantia nec aliquod per se unum, sed solum erit aggregatum duarum personarum accidentaliter unitarum . . . . . Ideoque illa substantia separata erit intelligens vel discurrens, non homo . . . . . Tertium inconveniens est, quia homo non erit liberi arbitrii, quia non operatur libere, nisi qui intelligit et discurrit, ac discurrit inter ea, quae velle aut nolle, aut inter ea eligere potest. Unde consequenter nec bene agere, nec peccare homini imputabitur, quod etiam in ratione naturali absurdissimum est.“

s tělem „stupněm“ pouze, ale nikoliv podstatně (jakostně, qualitativně) rozdílný.

3. Bylo-li by pravda, že jest dvojí princip životný v nás: jeden sensitivný a druhý duchový, *tož by nemohly ani duchové úkony působiti na tělo, ani tělesné na ducha.* Jest pravdou obecně uznanou, křesťanskými filosofy a theology, ba i atheisty, pantheisty a materialisty hlásanou, že působí tělo na duši, a duše na vzájem na tělo, že upřílišeným namáháním duchovým i tělo umdlévá, a zase, jestliže tělo zemdlelo, churavo a nemocno bylo, i duch jakoby slábl, své svěžesti pozbýval a umdléval. Ovšem, že jsou také výjimky dosti hojné, že ve starém a sešlém těle žije svěží duch, a že nemocné a choré tělo chová ducha zdravého, pravidlem však nebývá tak. Podobně se věci mají ohledem na sensitivné úkony se strany jedné, a duchové se strany druhé. Vášně a náruživosti vadí duchovému prospěchu a činí člověka otupělým a nejapným v oboru myšlenkovém; a zase úsilovné přemýšlování a intensivné se zahloubání do výšin duchového života zastavuje vnímavosť směrem ku dojmům světa vnějšího, tak že se zdá, jakoby člověka takového smysly byly opustily; má uši, ale neslyší; oči, ale nevidí; cit, ale necítí . . . veškeren jeho život zanešen jest jako do jiného světa nehmotného a idealného. Jestliže by pravda bylo, že v člověku jsou dva principy, jeden sensitivný a druhý duchový, nebylo by dojista toho vzájemného a tak spořádaného poměru, ba poměr ten by byl naprosto nemožen. Na základě dichotomie církevní se tento vzájemný život lehce vysvětluje; neboť zajisté jest každému na snadě, aby pochopil, že, když jest duše čili mohútnosť téže duše zaměstnána intensivně v oboru jednom, ty druhé mohútnosti odpočívají, čímž se rovnováha působnosti jako porušuje, a že upřílišeným namáháním duchovým celé tělo slábne. Jinak se věci mají na základě dualismu Güntherova, neboť má-li mohútnosť rozumová svůj vlastní princip a svou podstatu, o níž se opírá, a mají-li sensitivné síly svůj zvláštní princip a svou zvláštní duši, k níž směřují, a jestliže tudíž vychází působnosť rozumová a působnosť sensitivná ze dvou od sebe rozdílných principů: tož jsou úkony obou od sebe odděleny, a jest naprosto nemožno, aby působnosť a úkony jedné podstaty měly takový vliv na působnosť a úkony podstaty druhé. „Rozdílné síly, dí sv. Tomáš Aquinas, jež nemají svého kořene v jednom principu, nejsou sobě na závadu v působení svém, leč by snad úkony jejich byly sobě protivny, čehož tuto není. Vidíme ale, že rozdílné působnosti duševné sobě vadí; neboť když jedna příliš se namáhá, druhá ochabuje. Jest

tedy nezbytno za pravdu míti, že úkony a síly, jež jsou jejich (těch působností) bezprostřední principy, v jednom principu se sbíhají.[1])

4. Konečně jest nemožno sobě vysvětliti na základě Güntherova dualismu: *že poznává duše rozumová věci smyslné, a že jest s to, aby vévodila smyslům a údům tělesným*, neboť kde by vlastně byl bod ten, kdež by se působnosť principu tělesného a principu duchového potkávaly, a potkavše se možným činily, aby duše rozumová vědomosti nabyla o poznatkách a představách smysly pojatých? A když by duše rozumová nějakým zázrakem se byla dodělala známosti o věcech smyslných, kterak by bylo možno, aby měla vládu nad tělem, a byla hybatelkou těla a vévodkyní smyslův, anť není možno si ani představiti bodu toho, kdež by se setkávala psychická a duchová úkonnosť člověka, bylo-liby dvé principů v něm? V člověku tedy není, leč jen jeden princip životný, a tím jest duše rozumová.

§. 26.

Souhrn katolického učení o fysické jednoté přirozenosti lidské.

Písmo sv. tedy starého i nového Zákona, ss. otcové a scholastičtí theologové, výroky sněmů církevních od sněmu Alexandrinského z r. 362. až do sněmu Lateranského V., ano i výroky apoštolské Stolice, bl. paměti Pia IX., v dopisu ku kardinálu arcibiskupovi Kolínskému (z r. 1855) a ku biskupovi Vratislavskému z r. 1860., k nimž se řadí výnosy sněmu provincialního v Rýně Kolíně od 15. června 1857., ve Vídni 1858[2]), souvislosť s jinými články víry, fysiologie i psychologie, v tom jsou za jedno: že se skládá člověcká přirozenosť z těla a z duše rozumové, rozumová duše že jest podstatou, bezprostřednou formou života sensitivného,

---

[1]) S. Thomas. Contr. Gen. l. II. Cap. 58. „Diversae vires, quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones sint contrariae, quod in proposito non contingit. Videmus autem, quod diversae operationes animae impediunt se; quum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur, quod istae actiones et vires, quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. — [2]) Synodus .... profitetur, hominem constare ex anima rationali ..... et ex corpore, quod per animam rationalem animatur ..... Insuper rejicit asserta eorum, qui protestantes, se duas tantum in homine substantias agnoscere, ipsi praeter spiritum animam adscribunt, quam unam eandemque cum corpore substantiam dicunt, aut corpus, quod substantiam psychicam per se viventem esse praetendunt.

vegetativného a duchového a to per se et essentialiter. A toto všecko jest článkem víry na sněmu Viennském a Lateranském V. vysloveným; ano i to jest učením církevním, že jest duše rozumová principem těla lidského, a úkonův i vegetativných i sensitivných, ač to není touž měrou formálně vysloveno, jako to prvé. Odtud jde, že duše rozumová přiděluje tělu život, a že tělo jsouc ve fysickou jednotu spojeno s duší, svůj život má jako i duše. Ale ač dvojí život v člověku rozeznávati lze, není bytu v něm dvojího, neboť princip života dvojího jeden jest.

Ježto však duše podstatnou formou těla jest, a nikoliv accidentálnou, není poměr její vyčerpán rčením, že duše jest hybatelkou těla, anť ona netoliko jest principem dynamickým jeho, ale i bezprostředně oživujícím principem. Odtud rozeznává starší theologie i filosofie dvojí poměr duše k tělu, jeden primární (přednější, úhlavní), a druhý sekundární (méně přední, druhý). Vedle prvého jest duše formou těla podstatnou a principem jeho života, vedle druhého principem dynamickým jeho úkonů, to prvé svou podstatou, to druhé svými mohútnostmi.[1]).

Klamal se tedy Cartesius, mysle tělo býti živým automatem, ježto prý má do sebe na způsob pouze mechanický vegetativné a sensitivné úkony, které nepůsobí rozumová duše; klamal se Leibnitz, přiděliv tělu vlastní život, jehož principem není prý duše; klamal se Herbart, uče — že jest sice duše principem života sensitivného, nikoliv vegetativného; klamal se Lotze, když pravil, že život tělesný jest pouhým důsledkem fysikálných sil, jako se klamal Günther svým dualismem.

---

[1]) S. Thomas Aquinas. S. III. q. 8. art. 3. De Spir. creat. art. 2. ad 4. „Anima secundum suam essentiam est forma corporis et non secundum aliquod additum.“ S. I. q. 76. art. I. ad 5.

Hlava třetí.

O jakosti neboli povaze lidské duše.

§. 27.

Rozvrh.

Že jest jenom jeden princip životný v člověku, uznávají i pantheisté, materialisté i Darwinisté, aspoň u velké převaze. Učení však jejich, ač na oko souhlasné s učením katolické církve, jest, jakož známo, v skutku rozdílné. Vždyť pak neuznávají nižádného podstatného rozdílu mezi duší a tělem, mezi duchovou podstatou a hmotou, mezi člověkem a zvířetem, jsouce tak odpůrci starých Platoniků, Pythagoraeovců, Manichaeovců a Gnostiků, kteří uchváceni byvše vznešeností duše rozumové až z božské podstaty ji odvozovali.

Naproti těm tedy, kdož duši lidskou a hmotu jedno a totéž býti soudí, učí víra katolická:

a) Že duše lidská jest bytosť nehmotná, pouhá (immaterialis et simplex).

b) Že jest duchová (spiritualis), *ač má do sebe mohútnosti sensitivné a vegetativné, ve smyslu svrchu určeném.*

c) Že jsouc podstata pouhá a duchová jest i nesmrtelná.

a) Duše lidská jest bytosť nehmotná a pouhá.

§. 28.

Důvody o nehmotnosti a pouhosti duše lidské z písem Božích, ze spisů sv. otců a theologů scholastických.

Abychom pochopili smysl dogmatické této věty, že duše lidská jest podstata pouhá a nehmotná, díme: že „pouhé“ jest protivou „složeného.“ *Složenina* druhu trojího jest: *„fysická, logická a metafysická.“* *Fysická* se skládá z dílečků hmotných, v prostoru jsoucích podle výše, délky a šířky, a k sobě přiléhajících. Složenina taková slove „hmotná“, a těleso tak se skládající „hmotné.“ Složenina *logická* má místo ve všech tvorech, k druhu příslušných, anť jsou oni složeni z druhu a z rozlišení (ex genere et differentia) čili, jak říkáme, anť jsou členové jednoho druhu. Složenina *metafysická*, která sice jest protivou fysické složeniny, neb předpokládá bytosť

nehmotnou, ale přece se skládá, jak theologové a filosofové scholastičtí praví: *ex potentia et actu, ex substantia et qualitatibus, ex essentia et existentia,*" a v tomto smyslu učí církev katolická, že jest lidská duše bytosť pouhá, ač jest metafysicky složena. Pouhosť naprostá a výlučná, v protivě jsoucí k všem složeninám svrchu jmenovaným přísluší jediné Božské bytosti.

Z písma sv.: se tato nadzmíněná vlastnosť duše lidské nedá přímo dokázati, dobře ale nepřímo, neboť se tam zove zřejmě „duch" (spiritus). Duch však jest podle obyčeje mluvy biblické bytosť taková, kteráž jest nehmotná, z částek nesložená. Tak dí Matka Páně: „*Velebí duše má* (ψυχή μου) *Hospodina: a zplesal duch můj* (πνεῦμα μου) *v Bohu, Spasiteli mém*" (Luk. 1, 46. 47.), kterážto slova Matky Boží sv. Augustin takto vykládá: „Jeden a tentýž směrem k sobě slove duch (spiritus), směrem k tělu „duše" (anima), duch duchovně divil se, duše tělesně: a odtud se zove duše duchem a naopak. Odtud duše lidská, poněvadž svůj byt (esse) v těle má a kromě těla, duší se zove a duchem. Duše pokud jest životem těla: duch pokud jest podstata duchová" [1]). Podobně sluje duše lidská i na jiných místech „duch" (spiritus, πνεῦμα), jako: Jak. 2, 26. Mat. 27, 50. Marek 15, 37. Jan 19, 30. Luk. 23, 46. Neméně sluje duše lidská i v Zákoně Starém „duchem" (spiritus רוּחַ). „*Pamatuj na Stvořitele svého ... prve než navrátí se prach do země své, a duch* רוּחַ *navrátí se k Bohu, kterýž ho dal*". (Eccl. 12, 1 ... 6. 7.) O tomto duchu tvrdí písmo: že nemá hmotných částek jako tělo. „*Vizte ruce mé i nohy, žeť já jsem to:* dí Kristus Pán po svém z mrtvých vstání, „*dotýkejte se a vizte; nebo duch* »πνεῦμα« *nemá těla a kostí, jako mne míti vidíte.*" (Luk. 24, 39.) Jestliže tedy podle písma jest duch podstata z hmotných částek nesložená, tedy nehmotná, immateriálná, pak aspoň nepřímo plyne odtud, že duše lidská jsouc podstata nehmotná, bytostí pouhou jest.

V tomtéž písmu Božím se srovnává Duch Boží s duchem lidským. „*Kdo z lidí ví, co jest v člověku, leč jen duch člověka, kterýž jest v něm? Tak ani těch věcí, které jsou Boží, žádný nepoznal leč jen Duch Boží.*" (1. Cor. 2, 11.) My víme, že Bůh jest podstata duchová, arci, jak říkáme „qualitate" „jakostí svou", roz-

---

[1]) Tract. in tractatu super Magnificat: „Unus et idem spiritus et ad se ipsum spiritus dicitur, et ad corpus anima: spiritus spiritalem habuit admirationem, anima corporalem: quare anima dicitur spiritus et e converso. Ideo anima humana, quia esse in corpore habet et extra corpus, anima vocatur et spiritus. Anima dicitur, in quantum est vita corporis: spiritus, in quantum est substantia spiritualis."

dílná od každého ducha stvořeného, a však přece „duchová," naprostá pouhosť, nehmotná: proto jest i duše lidská jsouc duchová i jednoduchá bytosť. Tatáž pravda vychází na jevo i z toho, že podle písma Božího jest člověk, zvláště duše lidská podle obrazu Božího stvořena, neboť právě v duchové povaze duše naší jeví se obraz Boží v nás. S tohoto hlediště dí sv. Pavel v areopagu: „*Někteří z vašich poétů pravili: Jeho zajisté i pokolení jsme. Jsouce tedy pokolení Boží, nemáme se domnívati, žeby Božství zlatu neb stříbru, neb kameni, řemeslem anebo důmyslem lidským vyrytému podobné bylo.*" (Sk. ap. 17, 28. 29.) Bůh ale podle písma Božího pouhý duch jest, a proto jsouce Bohu podobni a tou měrou pokolení jeho, i my podle duše nemůžeme býti a nejsme hmotni. Jest tedy duše naše bytosť nehmotná a jednoduchá.

Konečně čteme v písmě, že duše lidská nikým nemůže býti o život připravena, že životem tohoto těla nebéře za své, ale že potrvá, neb jest nesmrtelná. Kristus Pán tuto pravdu vyjadřuje, když byl učeníkům svým předpověděl, co jim bude pro víru snášeti: „*Nebojte se těch, kteříž zabíjejí tělo, ale duše zabiti nemohou: než bojte se raději toho, kterýž může i duši i tělo zatratiti do pekelného ohně.*" (Mat. 10, 28.) Kdyby byla duše hmotná, tož by násilím anebo nějakou nehodou mohla v částky, z nichž by na základě té hypothese se skládala, rozdělena a tak zničena býti. Je-li tedy nesmrtelná duše a tudíž nezničitelná, musí býti i nehmotná a jednoduchá.

Jako písmo Boží učí, že jest duše lidská nesmrtelná, a tak nezničitelná, nehmotná a jednoduchá: *tak také i že jest podstata*, neboť, kdyby nebyla podstatou, t. j. bytostí takovou, ana nemá potřebí jiné, o níž by se opírala a k níž by přiléhala; pak by byla pouhou nahodilou vlastností, k tělu tak těsně přiléhající, že by bez něho ani její „esse" aniž úkonnosť její vůbec obstáti nemohla. Duše lidská jest tedy podstata, jak říkají theologové a filosofové scholastičtí, subsistentní, jelikož může podle písma Božího nejenom obstáti při životě bez těla, ale jest nesmrtelná, po smrti sebevědomá bytosť.

Neméně i ss. otcové vezdy učili, a sice souhlasně, že duše lidská jest nehmotná a jednoduchá bytosť. Tak dí o ní sv. *Hilarius*[1]), „že nemá do sebe duše nic tělesného, nic zemského, nic těžkého." *Sv. Augustin* ne jednou o „jednoduché" duši člověcké se šíří, ano dokazuje, že učení o jednoduchosti lidské duše není pouhou do-

[1]) Sv. Hilarius. Tract. in ps. 129. n. 6. „Nihil habet in se corporale, nihil terrenum, nihil grave."

mněnkou, ale nad veškeru pochybnosť jisté, on tvrdí o sobě, že sám o tom na jisto přesvědčen jest.[1]) Podobně vyznává v dopisu k sv. Jeronymovi, že ví na jisto, že duše člověcká jest bytosť naprostá, že není v prostoru podle délky, šířky a podle výše, neb jest nehmotná.[2]) *V apoštolských konstitucích* čteme, že duše lidská jest nehmotná a nesmrtelná, že není podrobena smrti jako tělo, neb má rozum a vůli svobodnou.[3]) *Sv Jan Zlatoústý* zove člověka bytostí, která jest složena z dvou podstat, z nichž jest jedna tělesná a druhá duchová, nehmotná a nesmrtelná.[4]) Touž měrou se vyslovují i jiní otcové a spisovatelé církevní, jako sv. *Basil*, sv. *Řehoř Nyssenský*[5]), *Theodoret*, jenž zove duši, právě za příčinou nehmotnosti její, bytostí neviditelnou[6]), a *sv. Jan Damascenský* ji jmenuje jednoduchou a beztělnou bytostí[7]). Jest tedy podle učení ss. otců duše lidská podstata, ale nikoliv složená, alebrž jednoduchá, nikoliv tělesná, alebrž beztělná, v prostoře jsoucí, ale nikoliv prostor na způsob těla naplňující.

I theologové a filosofové scholastikové vezdy drželi o duši učení jako o podstatě a bytosti bezhmotné a jednoduché, a netoliko že víry té se drželi, oni jí i důvody rozumovými hájili. V čele všech jest *sv. Tomáš Aquinský*. „Duše," dí světec ten, „jest oživující formou těla a principem úkonů sensitivných i vegetativných. Za tou příčinou jest podstatou svou všude v těle, neb by jinak nebyla podstatnou formou těla lidského. Jestliže jest v těle všude oživující formou těla lidského, nemůže býti „tělesná"; neboť dvě tělesa nemohou držeti jeden a tentýž prostor. Zase jest tělo dělitelné, a tudíž jest potřebno něčeho, což by částky jeho slučovalo v jedno. Kdyby duše byla „tělo", potřebovala by i ona něčeho, což by ji spojovalo v jedno, a toto jiné byla by duše, neboť vidíme, kterak

---

[1]) Sv. Augustin. Gen. lit. VII, 15. n. 21. „Anima ..... est res incorporea." Ibidem. VII, 21. n. 27. „Animam non esse corpoream non me putare, sed plane scire, audeo profiteri." — [2]) S. Aug. Epist. ad s. Hieronymum 166. cap. 2. n. 4. „Si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur vel movetur, ut majore sui parte majorem locum occupet et breviore breviorem, minusque sit in parte, quam in toto, non est corpus anima." — [3]) Ψυχὴν ἀσώματον ἐν ἡμῖν καὶ ἀθάνατον ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' οὐ φθαρτὴν ὡς τὰ σώματα, ἀλλ' ἀθάνατον, ὡς λογικὴν καὶ αὐτεξούσιον. Constitutiones Apost. VI, 11. — [4]) S. Chrysost. De proph. obscur. II. n. 5. Διπλοῦν γὰρ τοῦτο τὸ ζῷον, ὁ ἄνθρωπος λέγω, ἐκ δύων συγκείμενος οὐσιῶν, τῆς μὲν αἰσθητῆς, τῆς δὲ νοητῆς, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου τίς ἐστι (ἡ ψυχή) ἀσώματος καὶ ἀθάνατος. — [5]) S. Gregorius Nyssen. De anima et resurrectione. — [6]) Theorodet. Eranist. Dialog. II. — [7]) S. Joannes Damasc. De Orthodoxa Fide. II. »Οὐσία ἁπλὴ καὶ ἀσώματος.«

tělo se rozpadává, když je byla opustila duše. A kdyžby i tato domnělá duše byla tělesná, musili bychom opět se dosuzovati nějakého spojidla, a tak by to šlo do nekonečna. Jest tedy nezbytno říci, že duše není hmotná.[1]) Duše však lidská netoliko že jest nehmotná, ona jest i podstata, jak dějí theologové, subsistentní; neboť jest zjevno, že může člověk poznávati přirozenosť těles; toho by ale nebylo, kdyby duše byla taktéž hmotná jako jsou tělesa. Právě hmotná přirozenosť by jí překážela u poznání těles, jako překáží chorému, jehož jazyk žlučí a hořkostí proniknut jest, aby seznal, co jest sladké. Patrno jest tedy, že princip rozumový (intellektualný) v nás není tělesný. Je-li ale tomu tak, pak má nehmotný princip rozumový v nás „duše" i úkonnosť svou „duchovou," v níž nemá účasti tělo. Nic ale nemůže působiti o sobě, leč to, což subsistuje o sobě, neboť působivosť jest známkou pouze té podstaty, která skutečně jest. Za tou příčinou jest rozumová podstata v nás netoliko nehmotná, ale také subsistentní.[2])

Pravda, „že jest duše lidská nehmotná a jednoduchá," jde také z výroku *sněmu Lateranského IV.*, neboť tam se dí: „že jest Bůh stvořitel všech věcí, viditelných i neviditelných, že učinil

[1]) S. Thomas. Contra Gent. Cap. 72. S. II. „Anima est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore, et non in una parte tantum secundum suam essentiam, secundum quam est forma corporis .... Ibidem. Cap. 65. Impossibile est, duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsim a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus ..... Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima; videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod est anima; vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus. — [2]) S. Thomas. S. I. q. 75, art. 2. „Manifestum est, ... quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus, quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest persipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur, quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter est impossibile, quod intelligat per organum corporeum: quia natura determinata illius organi corporei, prohiberet cognitionem omnium corporum .... Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari, nisi entis in actu ..... Relinquitur igitur, animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

z ničeho přirozenosť andělskou i pozemskou, a pak lidskou, jako vespolnou, z těla a z ducha se skládající.“ Sněm ten arci neměl v úmyslu stanoviti o povaze duše lidské, že by byla duchová, alebrž že Bůh stvořil i svět viditelný i neviditelný z ničehož, t. j. pouhou vůlí svou: a však ač z výroku sněmu dotčeného nelze vyvoditi: „že jest duše lidská nehmotná a duchová podle vysloveného článku víry,“ přece ze slov koncilu se právem odvozuje, že učení to jest jisté a de fide jakožto učení církve Boží všeobecné. Jistotu toho stvrzuje napotomní sněm *Lateranský V.*, jenž v sedění VIII. dí: „že jest tak jisto, že jest rozumová duše nehmotná, beztělná, jako že jest nesmrtelná.“ Nesmrtelnosť ale zároveň jest zárukou, že duše povahou svojí nesmrtelná, musí býti také nehmotná.

§. 29.

Důvody, nehmotnosti a pouhosti duše lidské svědčící, z rozumu čerpané.

Že duše lidská jest nehmotná a jednoduchá, jest pravdou rozumovou nebo takovou, již může člověk rozumem svým poznati, neboť Bautain podepsal k rozkazu papeže Pia IX. tuto větu: „Rozum (ratiocinatio) může na jisto dokázati duchovosť duše a svobodu člověka.“ [1]) Věta tato pouhosť duše člověcké aspoň nepřímo článkem víry býti klade, neboť slovo „duchová“ má podle obyčeje mluvy církevní do sebe ten smysl, bytosť, jížto „duchovosť“ přísluší, že jednoduchá jest, anť jest nemožno, aby bytosť nějaká byla duchová, aniž byla i pouhá. Tudíž schopnosť, duchovosť duše poznati, přičítá rozumu i synoda Amienská. [2])

Důvody rozumové sem hledící jsou:

α) Není možná, aby duše lidská byla bytosť hrubě hmotná, neboť tomu odporují na dobro úkony rozumové. Úkony tyto směřují ku poznání nadsmyslných pravd neboli takových, jichž smysl tělesný dosáhnouti nemůže, a takových pravd jest u vnitř rozumu našeho

[1]) „Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandum animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem convenienter allegari nequit.“ Enchir. Denziger. pag. 152. — [2]) „Hominem rationis exercitio fruentem hujus facultatis applicatione posse percipere aut etiam demonstrare plures veritates metaphysicas et morales, inter quas existentia Dei, animae spiritualitas, libertas et immortalitas.“ Gratry. Gotteserkenntniss. I. S. XXXI.

dosti hojně. Již pojmy o věcech, smyslům přístupných, čili „universalie“ o věcech pozemských, jsou pouhým smyslům nedostižitelné. Kdyby tedy duše rozumová neboli princip, poznatkům těmto podkladem jsoucí, byl hmotný, organický, nebylo by touž měrou možno jemu míti pojmův o věcech a universaliích, jakož to nemožno jest pouhým smyslům. Duše však netoliko že má pojmy ku věcem pozemským se nesoucí, ale poznává i pravdy, jichž se po přirozeném řádu pouze duchovou působností svou na základě pravd svrchu naznačených dodělává, a to jsou pravdy ku posledním příčinám věcí hledící. Kdyby tedy duše byla pouze tělesná, hmotná bytosť, nebylo by možná, aby pravdy ty poznávala, neboť působnosť bytosti, musí býti souměrná principu působnosti té. Hmotná tedy duše nebyla by s to, aby překročila úkonem svým poznávacím řádu tělesného. [1]) Ona tedy není hmotná. Kdyby byla duše hmotná, tož by byla buď neskončená aneb konečná. Neskončená býti by však nemohla ve skutečnosti, jsouc hmotná, jakož z příčin pochopitelných na bíle dni jest, ale také ne konečná, neboť mohutnosť poznávací v duši má jakýsi odlesk neskončenosti do sebe, anť poznává „τὸ universale“, „jež jest aspoň virtute objemem svým neskončené.“ [2]) Poznává-li tedy duše „neskončené“, má-li ideu o neskončenosti v sobě, není možná, aby byla podstata její tělesná.

β) Úkony hmotné jsou vezdy složeny, nikoli jednoduché, úkony však duše naší jsou nesložené, zejména úkony rozumové. Říkáme: Ten člověk jest spravedliv, onen nespravedliv. Úsudek tento i onen zavírá do sebe dva pojmy. Kdybychom pojmů těch do pouhého nedělitelného úkonu rozumového vtěsnati nemohli, tož by nebylo možno, abychom učinili výrok, že ten neb onen člověk spravedliv jest čili nic. Jestliže jest tedy úkon myšlenkový pouhý a nedělitelný, jest dojista i princip, jenž jest jeho podkladem, ne-

---

[1]) S. Thomas. C. Gent. l. II, cap. 49. Nihil agit, nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excedet. Non igitur intelliget nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum; intelligimus enim multa, quae non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus. — [2]) S. Thomas. l. c. L. II. cap. 49. Si substantia intelligens est corpus, aut est finitum aut est infinitum; corpus autem esse infinitum est actu impossibile . . . est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur. Hoc autem est impossibile. In nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita . . . . . Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo; in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum; continet enim individua, quae sunt potentia infinita. Non est igitur intellectus corpus.

dělitelný a pouhý! Duše rozumová není tedy hmotná, alebrž nehmotná a jednoduchá.

Byla-li by duše podstata tělesná, tož by byla jako každá hmota z dílečků hmotných složena. Jmenujme ty dílečky: A. B. C. D. Ježto ale jisto jest, že úkon myšlenkový jest jednoduchý, tož není možná, aby byl po všech těch dílečcích jako rozložen, ale nezbytno jest, aby byl v jednom bodu, buď že v A., nebo v B., nebo v C., nebo v D., a touž měrou by jeden z těch dílečků byl principem myšlénky a úkonu rozumového a nikoliv ty druhé. Ale úkon myšlenkový jest jednoduchý a proto i bod, v němž má myšlénka sídlo své, nikoliv hmotný ale jednoduchý býti musí. Neboť, kdyby byl hmotný, opět bychom nové dílečky, z nichž by se skládal, musili předpokládati, a nález vezdy tentýž by býti musil: že úkonu naprostému odpovídá podstata jednoduchá. Jest tedy duše rozumová bytosť pouhá.

γ) Že duše rozumová jest bytosť bezhmotná a jednoduchá, zvláště jde na jevo *ze sebevědomí*: neboť kdyby byla hmotná, nikdy by o sobě jako o držitelce všech těch nesčíslných úkonů v ní se dějících věděti nemohla, nikdy by jich sobě jako příčině přičítati nemohla, a v tom právě se zakládá „vědomí o sobě“ nebo „sebevědomí.“ V sebevědomí jest i zdroj, z něhož se říne myšlénka, neboť když zaniklo, zaniká i souvislé myšlení. Všecky bytosti, jež nedospívají ku sebevědomí, nemají do sebe také myšlénky. Odtud také přiznávají materialisté, zejména Virchov i Vogt, že na základě pouhé hmoty jest sebevědomí nepochopitelné. A právem! Neboť drží-li tělo něco v sobě, nemůže toho jinak býti, leč podle míry a velikosti neboli podle kommensurace jeho tak, že jako drží celotou celotu nějakou, drží i částku částkou. Duše ale rozumová pojímá věc nikoli podle kommensurace (rozměrů), alebrž celá pojímá věc celou a celá pojímá její částku.[1]) Rozumová duše v nás jest tedy již pro tuto příčinu nehmotná, ale ona netoliko, že celotou svou pojímá i celotu věcí a částky věcné větší i menší, alebrž ona se nese k sobě samé, poznává sebe jako působitelkyni, držitelkyni a princip všech těch úkonů, a sice jako princip nedílný, celotný,

[1]) S. Thomas. C. gent. l. II. c. 49. „Nullum corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis; unde etsi se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, majorem quidem majore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quum se toto intelligat totum et partem, majora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

jenž koná a působí a drží pojmy věcí podle celoty a podle částek. Toho ale by nebylo, kdyby byla duše rozumová hmotná; neboť hmotná jsouc funkce pouze hmotné by působila, ty ale nedějou se nikdy jinak leč podle částky, a tak nemůže hmotná bytosť o sobě jako o celotě a působitelkyni věděti, úkony své podle částek k sobě jako celotné příčině nésti, jelikož toto vše vniterné přirozenosti a celé působnosti její odporno jest.[1]) Sebevědomí naše jest tedy důkazem nade všechnu pochybu jistým, že duše rozumová není hmotná, alebrž že jest nehmotná a jednoduchá.

Jestliže již sebevědomí samo o sobě jest důkazem, že duše lidská jest bytosť jednoduchá, tož se to ukazuje ještě zračitěji *z vlastností téhož sebevědomí.* Prvá vlastnosť jest: že *duše sebevědomá drží současně množství myšlének a představ*, toho by ale nebylo a býti nemohlo, kdyby duše byla hmotná, neboť tou měrou by myšlénky, představy, tužby, obrazy a t. d. posloupně přecházely z jedné domnělé části duše na druhou a odšedše nezanechaly by po sobě stopy, současně by však nikdy v duši býti nemohly. Částka duše by držela částku, ač již, jednáme-li o představě a myšlénce, podle toho, což bylo předesláno, država myšlénky hmotnou částkou jest nemožná, nikdy by však nebyla s to, aby časně držela myšlénky, tužby a představy.

Jestliže nemožno jest stanoviti, že by duše byla hmotná pro současnosť myšlének v ní jsoucích, jest to ještě méně možno za *příčinou totožnosti čili identity sebevědomí našeho.* Neboť fysiologové dějí, že tělo vůbec, tedy i tělo lidské neustálým, posloupným změnám podléhá, částky se od něho oddělují a zase k němu vinou životnou a vegetativnou úkonností, tak že po sedmi letech částky tělesné bývalé jinými nahraženy bývají, a se říci může, že se stalo tělo lidské po letech sedmi dokona jiné.[2]) Byla-liby duše rozumová taktéž hmotná, jako jest tělo hmotné, tož by musilo sebevědomí

---

[1]) S. Thomas C. Gent. II. c. 49. Nullius corporis actio reflectitur super agentem . . . . . nullum corpus a se ipso movetur, nisi secundum partem, ita scilicet, quod una pars ejus sit movens alia mota. Intellectus autem supra se ipsum agendo reflectitur; intelligit enim se ipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus. — [2]) Procházka, prof. a kanovník v Brně, píše: „Fysiologové nejnovější doby tvrdí, že při známé záměně a střídání se hmoty v těle lidském děje se obnova všech atomů tělesných a tudíž i mozkových tak rychle, že téměř za měsíc ani jediného staršího atomu v těle nezbývá, a že tělo lidské už během jednoho měsíce zcela se obnovuje.“ Časopis katol. duchovenstva. 1878. č. 6. Jestliže ale tento výrok fysiologův jest na pravdě, stává se důkaz pro podstatný rozdíl duše ode hmoty, a tak pro její immaterialnosť tím pádnějším.

naše, anť vezdy k celotě bytosti směřuje, ne snad jenom po sedmi letech teprv za své bráti, a ne snad jenom posloupně, podle částek hmotných se odloučivších a podle nových se přidruživších, hynouti, alebrž docela zaniknouti a zanikati neustále podle částek se odlučujících a podle částek přibývajících. Máť zajisté duše naše o sobě vědomosť jako o celku. Ona věru o sobě vyslovuje jsouc nedílná bezpočtukráte své nedílné „*já*". Já myslím, já tuším, já vidím, já slyším, já cítím, já volím, já toužím, zajisté opakuje každý častokráte za den, ale také: já myslil, já tušil, já viděl, já slyšel, já cítil, já volil, já toužil, jakož i já budu mysliti a t. d. Jestliže však ví o sobě duše, a to na jisto, že ona a ne jiná jest, ana vidí, slyší, cítí, tatáž, ana před lety viděla, slyšela, myslila a žádala a ví-li, že tatáž bude podstatou svou, ana bude viděti, mysliti a t. d.; tož není možná, aby jako tělesná bytosť na podstatě své ubývala anebo přibývala. A tak jest zhola nemožno, aby bytosť duševná držíc nezměnitelně totožné vědomí o sobě byla tělesná, hmotná. Ona jest tedy nehmotná bytosť a jednoduchá.

Liší se tedy duše naše dojista od hmoty hrubé. Ale jako se liší od hmoty hrubé, tak se liší i od subtilné, zejména od sil magnetismu, elektriky, od sil fysikálných vůbec jakož i, ač i ona má do sebe „virtute" mohutnosti k životu tělesnému tihnoucí, od síly vegetativné a sensitivné. Síly zajisté tyto nejsou samočinné a volné, nepůsobí podle zákona mravného, ale podle zákona „nezbytnosti" (secundum legem necessitatis), působíce působí podle částky (partialiter), nikoliv celotou svou (secundum totalitatem suam), není tedy možná, aby byla rozumová duše ze subtilné hmoty složena. Ona jest tedy nehmotná a jednoduchá.

Ježto duše rozumová sama o sobě poznává sebe, a což poznává a koná, všecka poznává a koná, jest ona podstata o sobě jsoucí neboli, jak filosofové křesťanští a theologové dějí, jest podstatou subsistentní.

Duše rozumová jest tedy netoliko nehmotná a jednoduchá, ale i subsistenci

b) Duše lidská jest bytosť duchová.

Lit.: Wieser. S. J. Mensch und Thier. Innsbruck 1875. Ulrici: Gott und die Natur.

§. 30.

Důvody z písma sv. a tradice Božské.

Duše lidská netoliko jest nehmotná a jednoduchá, ale i duchová, ač se liší od ducha andělského, nejenom tím, že andělský duch nebyl od Boha k tomu ustanoven, aby s tělem »κατὰ φύσιν« sloučen byl, alebrž i tím, že duše lidská má do sebe mohutnosti, i když byla se od těla odloučila, sensitivné a vegetativné „aspoň virtute“ [1]), nebo-li, jak sv. Tomáš dí, že úkonnosť sensitivná v duši trvá „sicut in radice remota.“

α) Duchová vlastnosť lidské duše jest osvědčena těmi místy písma Božího, *kdež duše lidská „duchem“ se zove“, a kde se jí připisují mohutnosti duchové bytosti příslušné*; jako: Eccl. 12, 1 . . . 6. 7. Řím. 1, 17. a násl. Řím. 2, 14—16. Deut. 30, 19. a násl. Eccli. 15, 11—21. Eccli. 31, 8—10. II. Kor. 9, 7.

Neméně jest osvědčena duchová povaha duše naší četnými výroky otcův ss. za svobodnou vůli člověckou bojujících naproti Gnostikům, Manichaeovcům, Priscillianistům, zvláště ale výroky sv. Augustina, který ač učil nezbytnosť milosti Boží ku dosahu věčné slávy a ku každému dobrému skutku, k dosažení nadpřirozeného cíle hledícímu, přece vezdy vyznával, že svoboda volné vůle ku přirozenosti duše naší náleží, a protože nelze říci, že by člověk neměl volné vůle. (S. Aug. contra Jovin. l. II. n. 3. De natura et gratia cap. 65. n. 78. De duabus animabus contra Manichaeos cap. 10. n. 14. De actis cum Felice Manich. l. 2. cap. 4.)

Aspoň nepřímo jest duchovosť duše lidské vyjádřena výrokem sněmu Lateranského IV. nadzmíněným, a určitěji thesí Bautainem podepsanou, jíž se dí, že se vlastnosť duchová duše naší rozumem dokázati může. [2])

§. 31.

β) *Že duše lidská jest duchová, tomu nasvědčují četní důkazové rozumoví:*

αα) Duše lidská má nejenom představy o věcech, ale ona spojuje vespolné známky jednotlivých představ v jedno, čili má

[1]) S. Thomas. S. III. q. 70. art. 2. — [2]) Thesis II.

pojmy o věcech a poznává je netoliko tím způsobem, jakým na nás bezprostředně působí, ale i podle příčin, jež jsou vlastnostem těmto podkladem, poznává pojmy všeobecné, čtouc jako ve vnitřku věcí a v podstatě. Odtud se také zovou poznatky ty „intellektualné," jelikož je rozum v útrobách věcí sbírá (intus legit). Duch lidský myslí, přemýšlí a proto také nové věci vymýšlí, pravdy až dosud zakryté poznává, objasňuje a dokonaleji pojímá, sbírá, sourodé k sobě připojuje, v soustavu uvodí, čili ustavuje na základě poznaných pravd soustavu vědomostí a pravd k sobě náležejících, a ty činí v souhrnu svém „vědu" téhož druhu, o níž se jedná. A to jest již důkazem, že bytosť, ana schopna jest, pojmy věcí poznávati, mysliti, přemýšleti, vědecké soustavy upravovati, jest netoliko jednoduchá, ale také duchová.

ββ) Duše lidská rozlišuje předobře *pravdu od nepravdy*, *krásné od nekrásného*, *dobré od nedobrého*, a v tomto rozlišování, pokud pouze ono na zřeteli máme, jsou všichni národové za jedno, ano všichni lidé jednotlivě. Jsouť tedy národové všichni bez rozdílu v držení nějaké normy dobra, normy krásna, normy pravdy. Ideou pravdy řízená duše pravdu připojuje ku pravdě a jest tak roditelkou anebo spíše upravitelkou vědy a věd. Ideou krásna řízená duše vzdělávala a zdokonalovala od věků umění, a ideou dobra vedena jsouc sestavovala pravidla jednání svého. Ideje ale ty jsouce normami toho, což jest krásno, což dobro, což pravdivo, nedostižitelny jsou smyslům a bytostem hmotným, musí býti tedy bytosť, ana je drží, nejenom jednoduchá, ale i duchová. *Všecky vědy tedy, ať se zovou jakkoliv, ať již předmět jejich jest obloha nebeská a pluhy hvězd anebo útroba zemská, moře anebo pevnina, zvířata anebo bylinstvo, tělo anebo duše lidská, filosofie, fysiologie, anatomie, geologie, geognosie a t. d. jsou důkazem, že duše lidská netoliko jest bytosť nehmotná a jednoduchá, ale i rozumem obdařená = duchová.*

γγ) Duše lidská poznává netoliko bezprostředné podklady věcí, podstaty a příčiny zjevů bezprostředné, a netoliko že má do sebe ideu krásna, pravdy a dobra, alebrž ona se nese i k svrchované příčině všech věcí, *k pravzoru všeho dobrého, krásného, ku prameni pravdy veškeré, ku poznání absolutné bytosti Boží*; poznává, že Bůh jest osobný, že má vlastnosti nejdokonalejší, že duše lidská jest nesmrtelná, pro věčnosť stvořena. Pravdy však tyto jsou smyslům nepřístupné, nadsmyslné a pouze rozumu dostižitelné, a proto jest nad veškeru pochybnosť jisto, že duše lidská jest bytosť duchová.

εε) Duše lidská má do sebe ideu dobra, ideu práva, ideu krásy, ideu pravdy, ale ne jako ideu do nezpytatelné bytosti své zahrabanou, alebrž *jako normu, kteráž ji k tomu má, aby poznavši dobro je konala, a poznavši absolutné dobro Boha, vůlí jeho se řídila.* Pudí ji ku konání netoliko idea a norma dobra, ale i idea pravdy, neboť dobro na pravdě spoléhá, ku pravdě tíhne, a ono samo, z Božské vůle vyšlé „pravdou" jest; pudí ji i idea krásy, neboť dobro, ctnosť krásná jest, a idea spravedlnosti, neboť duše vniterně jest usvědčena, že dobré odměny zasluhuje, a zlé trestu propadá, ano že dobrý skutek na jisto bude odměněn a zlý potrestán. Přes to jest duše lidská přesvědčena, že jest sice povinna, konati dobré a zlého se stříci, jest přesvědčena, že v absolutném dobru, v absolutné kráse, v absolutné pravdě, v Bohu jest její svrchovaný cíl, a že ho nedojde, leč by konala podle vůle Boží: přes to trvám přese všecko jest přesvědčena, že nechtějíc dobrého konati, nemusí; že zákon, jemuž z vůle Boží podléhá, není zákonem nezbytí fysického (legis necessitatis), alebrž zákonem volnosti a svobody (secundum legem libertatis.) Všecko mravně dobré konání tedy, všecky ctnosti, jimiž vynikly a vynikají lidé, jsou tolikerými důkazy, že duše lidská jest nejenom jednoduchá, ale i duchová bytosť.

εε) Člověk se může rozhodnouti pro dobro i tehdáž, když jest mu obtížno a nepříjemno konati podle vůle Boží, a může od ctnosti kráčeti ku ctnosti pořád výše zalétaje k výšinám dokonalosti, a sebe tak povznášeje nad zákon přírody; ale on může ze své vůle zákon přírody prolomiti, a sice v tom smyslu, že s to jest, aby hřešil i naproti přirozenému řádu. Jestliže tedy již spor, jenž u vnitřku našem burácí, jest důkazem: že úkony svobodné vůle nejsou hmotné, ani pouze psychické a sensitivné, alebrž duchové: *tož jest svobodný rozhod vůle a její snaha ku nebeské výši, a i klesnutí její do nezpytatelné hloubky důkazem o duchovosti duše naší*

ζζ) O duchovosti lidské duše svědčí i *„řeč lidská,"* neboť ona jest výrazem myšlének anebo inkarnací vniterného stavu jejího. Prostředkem řeči vyjadřuje člověk své myšlénky, zjevuje je světu, učí se i vyučuje, vede a vychovává. Kdyby duše nebyla duchová, nebylo by u ní sebevědomí a vědomosť, co se v ní děje; nebylo by myšlének a tudíž také ne slov, jimiž pojem jako oděvem se přikrývá, a tak i ne řeči lidské.

Myšlénky a pojmy v duši se nalezající, vědy pozemské, jsouce důsledkem poznávání, hloubání a sestavování pravd v jeden celek, veškero umění, jímž slynulo člověctvo až po tento den, poznávání

Boha, náboženství po celém světě rozšířené a všem národům vespolné, byť i zde onde bludné, rozhodování se svobodné k dobru aneb ku zlu, všecky ctnosti, kterými proslulo člověctvo, ba i nepravosti, jimiž se samo poskvrnilo, jsou důkazem o duchovosti lidské duše. Ona jest tedy netoliko nehmotná a jednoduchá, ale i duchová, t. j. bytosť taková, ana má rozum a vůli svobodnou.

§. 32.

Rozdíl duše lidské a psychy zvířecí není pouze stupňový, ale jakostný.

Tím právě, že jest duše lidská bytostí duchovou, liší se ona ne snad stupněm, ale jakostí (qualitate sua) od tak zvané psychy zvířecí. Materialisté ovšem tvrdí, že se duše vlastně ani od těla neliší, že jest složena, je-li jaká; a „in concreto," že prý není nic jiného leč jen „mozek," a všechny tak zvané úkony duševné nebo-li i duchové, že jsou pouze úkonnostmi téhož mozku.[1]) A kdyby i duše v člověku bylo, není prý ona od zvířecí rozdílná, leč jen tím, že jisté vlastnosti jsou v člověku souhrnem, kdežto u zvířat jsou po různu. I zvířecká duše prý vidí, slyší, cítí, ona myslí, má paměť a volí, a tak prý není mezi duší zvířeckou a duší lidskou rozdílu, a je-li jaký, jest prý pouze stupňový.

Že by byly úkony, jež zoveme *sensitivnými, psychickými*, podle povahy jejich je posuzujíce, *pouze mozkovými funkcemi*, čili že by mozek byl principem jejich, jest téměř zhola nemožno: neboť jsou ony jednoduché, mozek však jest složený a protož zúplna nepřiměřen k tomu, aby z něho se proudily city, úkony „vidění," „slyšení"; ještě méně může býti mozek principem myšlení, rozhodnutí, úsudků, nálezů, pojmů, ideí. Právem dí Du Bois-Reymond:[2]) „Od prvého vzniku pochoti a bolesti, jakéž doznala jednoduchá bytosť, povstala nedostupná rozsedlina (mezi hmotou a vědomím), a tak jest svět nyní dvakráte více nepochopitelen".... „Astronomická znalosť mozku, ta nejvyšší, k níž dospěti můžeme, odhaluje nám mozek jako pohyblivou hmotu. Nižádným uspořádáním a hybem, jehož bychom se mohli domysliti, nelze uspůsobiti mostu do říše sebevědomí" ....[3]) „Podle logických zákonů o dedukci není převodu leč od členu ku členu, kdež jedno s druhým aspoň částečnou stejnorodostí spojeno jest. Kde však jest stopa o stejnorodosti po-

[1]) Büchner. Kraft und Stoff. S. 122. — [2]) Du Bois-Reymond. „Die Grenzen des Naturerkennens." S. 18. — [3]) Du Bois-Reymond. Ebend. S. 25.

někud aspoň pravděpodobné mezi pocitem a lučebným processem, mezi myšlénkou a úkonem fysikálným, mezi citem a vibrací aetheru, mezi vznikem sebevědomí a změnou molekylů ve hmotě? ... Rozsedliny mezi tím, což jest fysické a což jest psychické ... nikdo neshledl, nemotorný Vogt nejméně.“ [1]) Jest tedy nemožno, aby mozek byl principem úkonů sensitivných, psychických, ať nedím duchových, a není ani stínu pravděpodobnosti na tom, že by mohl býti mozek působivou příčinou života sentitivného, ať nedím duchového. A toho dokázati není zajisté těžko, neboť kdyby mozek byl principem myšlénky, řídila by se povaha nebo i velikosť rozumnosti buď že podle absolutné váhy mozku anebo podle relativné, ale toho není! Majíť zajisté volové větší absolutnou váhu mozku a slonové a t. d. nežli člověk, a přece nemůže ani ten nejzarytější ctitel hmoty po pravdě tvrditi: že by zvířata ta předstihovala člověka. Absolutní váha mozku není tedy principem, na němž by byla rozumnosť závislá. Ale také ne relativná váha. Mají zajisté ptáci poměrně větší mozek nežli člověk, a přece není ptáka, jenž by nad člověka předčil rozumností (byť i bylo poněkud lze onen pud, jímž rozeznává zvíře nebezpečenství sobě hrozící „rozumností“ zváti). Relativná váha mozku u dítěte jest větší nežli u dospělého muže, a přece nikdo nebude tvrditi, že rozumnosť mužova není mohutnější nežli ona dítěte. Kdyby ale mozek byl působivou příčinou rozumnosti větší „relativnou váhou svou,“ musilo by dítě dospívajíc na těle a mohutníc „na rozumnosti ubývati,“ toho však není.

1. Pravda jest ovšem, že i ve zvířeti jsou výkony, jichž nelze na základě materialismu vyložiti, jako: slyšeti, viděti, cítiti,[2]) ano pravda jest také, že jest ve zvířeti analogon rationis neboli pud, jímž rozeznává zvíře, coby mu bylo škodlivé, že má jakési představy o věcech, ano i analogon vůle: ale ač i duše lidská jest, která vidí, slyší, cítí, která má představy a poznává věci smyslné, přece již zde se zjevuje rozdíl mezi psychou zvířecí a duší člo-

---

[1]) Du Bois-Reymond. Ebend. S. 41. „Nach den logischen Gesetzen der Deduktion gibt es keine Ableitung ausser von Glied zu Glied, wo eins mit dem andern durch partielle Gleichartigkeit verbunden ist. Wo ist aber auch nur eine Spur einer haltbaren Gleichartigkeit herauszufinden zwischen einer Empfindung und einem chemischen Process, zwischen einem Gedanken und einer physikalischen Operation, zwischen einem Gefühle und einer Aetherschwingung, zwischen einer Bewusstwerdung und einer Molekularveränderung in den Stoffen? Von alledem kennen wir bis jetzt durchaus nichts zwischen Geistigem und Stofflichem ..... Die Kluft, die zwischen Physischem und Psychischem liegt, ... hat Niemand gefunden, und der täppische Vogt wahrscheinlich am wenigsten.“ — [2]) Filosofie Jana Brázdy. str. 48. a násl.

věckou. Představy duše lidské jsou dojista daleko rozsáhlejší, bohatější nežli ony psychy zvířecí. Psyche zvířecí má známosť o věci a drží představu o ní i v paměti, ale jen tehdáž, když byl pud její zvláště dojat, jakož jen ty věci poznává, jež dráždily její pud, druhých, jakoby jich ani nebylo, pomíjí, nepoznává jich; a tudíž je také v paměti míti nemůže. Duše lidská však i ty věci poznává a představy o nich má, jež se jí bezprostředně netýkaly, a na ni dojmu hlubšího nečinily, a těchto představ jest v duši lidské současně veliké množství. Bohatství představ v duši lidské jsoucích dává tedy na rozum, že tělo lidské oživuje as „duše" od „psychy zvířecí" se lišící.

2. Liší-li se duše lidská množstvím a bohatstvím představ od psychy zvířecí, tož jest rozdíl ten rozhodnější ano podstatný a jakostný (discrimen qualitativum), poněvadž chová duše lidská netoliko představy, ale poznává i podstatu věcí, má o nich pojmy, myslí a přemýšlí, *a tak se liší duše lidská od psychy zvířecí*.

α) *vědou;* neboť zvíře sice má v paměti některé představy, ale ono neví o sobě, že jest držitelem jejich, nemáť sebevědomí, ono nemyslí, nepřemýšlí, neuvažuje o příčinách věcí, ono neslučuje pravd stejnorodých k sobě, nečiní soustav. Všecky vědy tedy, jež kdy sestavil člověk, jsou důkazem o podstatném rozdílu duše lidské od psychy zvířecí. Kdyby zvíře o sobě vědělo, že jest držitelem svých představ a své síly, věru že by bylo nebezpečno za nedlouho lidskému pokolení. Vždyť pak jinak zvíře v mnohém předstihuje člověka, orel pronikavým zrakem svým a rychlým letem do nesmírné výše, gazela svým čerstvým během, lev svou ohromnou silou. Zvíře tedy nevědouc o sobě a nepřemýšlejíc podléhá člověku, jenž je právě věděním svým do nekonečna předchází zalétaje dalekohledem do nesmírné orlovi nedostupné výše, vědoucností svou vynalezl parovozy — a parolodi, aby s nejrychlejší zvěří o závod zem a vody probíhal, vědoucností svou vynalezl zbraň, jíž pojednou usmrcuje i to nejsilnější zvíře. Zvíře má jakési analogon rozumu, ale rozum ten, — ač-li lze pud poznávací [1]) u zvířete tak jmenovati, se nese pouze a jedině k sebezachování, k obhájení jeho bytí a k udržení jeho druhu, a není u něho pokroku. Člověk pilen jest vědoucnosti netoliko k vůli potřebě, ale i k vůli pravdě, ano nasazuje k vůli této pravdě pídě se po ní na vodách, pod zemí a v horách, i života. *Princip ale té vědoucnosti, věd a touhy po pravdě jest duše v člověku, a tak se duše lidská podstatně liší od*

[1]) U starých filosofů a theologů sloul pud poznávací u zvířat „vis aestimativa."

psychy zvířecí. Také trvá zvíře ve svém poznávacím pudu, čili chceme-li ve své zvířecké vědoucnosti na témže stupni, čímž, ač jest celým ústrojím svým a organismem a životem rozdílno od byliny, přece rostlině se podobá, ana setrvá býti, jakou byla od počátku svého bytu.

β) *Liší se člověcká duše od zvířecí psychy „uměním“*, jehožto vniterný základ „idea krásy“ jest, kterouž chová v sobě. I zvíře má do sebe zručnosť, abychom tak řekli, uměleckou. Včelka staví plásty své podle přísných pravidel mathematických, a nechybuje v rozměrech ani v nejmenším, nemajíc ni pravídka ni linealu, mravenec činí horníkovi podoben své chodby a doly do přísna dle účelu vytknutého a dle pravidel stavebních, vlašťovka sobě upravuje hnízdo přísně podle plánu; a však umění jejich, ač není bludu a chyby v něm, ač nese na sobě známky uměleckého vkusu, není důsledkem přemítání, rozumování, přemýšlení, alebrž děje se dle nezměnitelného v těch zvířátkách jsoucího pudu. Že tomu tak jest, jde nade všecku pochybu z té okolnosti, že zvířátko na svých důmyslných stavbách, jak bylo za pradávných věků činilo, ani zbla nezměnilo. Včelka staví plásty zrovna tak, jakož činila za dnů Pliniových, a mravenec buduje právě tak doly své a vlašťovka hnízdo své, jakož činili od pradávna. Při vkusných stavbách svých a uměleckých nepřemýšlí tedy zvíře, nepočítá, nebuduje podle povědomého sobě účelu, neboť kdyby tomu tak bylo, pak by i stavby své zdokonalovalo, zlepšovalo anebo nebezpečím a úklady poučeno jsouc jinak stavělo; toho všeho není. Ač zvíře staví vkusně, nemá do sebe idey krásy, o nížby vědělo, nemá vkusu, o němž by známosť mělo. Vlašťovka není zajisté uchvácena krásou stavby na příklad nějakého chrámu, ať by to byla i basilika sv. Pavla, anebo sv. Petra v Římě, anebo basilika sv. Marka v Benátkách, anebo velikolepý dom v Miláně: vletěvši upraví sobě i na té nejkrásnější soše, anebo na nejskvělejším pilíři své blátivé umělecké hnízdo. Uveďme psa do té nejpěknější opery a uslyšíme brzy, dlouho-li vydrží zvuky hudebními sužovaný pejsek, aby se nedal do žalostného naříkání. *Umění tedy, jakým slyne člověk, uvědomělý jeho vkus, pokrok, jaký v něm činí ano i ochabování umění a hynutí vkusu jest důkazem, že duše člověcká se různí ne snad stupněm, ale jakostí od psychy zvířecí.*

γ) *Liší se duše lidská nebo-li člověk od zvířete a psychy zvířecí „řečí“.* Ona sama jest jako nehynoucí trvalý pomník důstojnosti a veleby člověcké, neboť jest v ní zakryta a z úkrytu objevena nevšední rozumová vědoucnosť; umění, zjevující se bo-

hatstvím svým lexikalným, stavbou grammatikálnou a syntaktickou. Slovo lidské řeči zakrývá v sobě myšlénku a pojem, a tak dává bohatství slov na vědomosť „bohatství myšlének a pojmů a ideí“ v řeči obsažených; a zase je-li člověk obdařen rozmanitými způsoby u vyjádřování vnitřního stavu svého, aneb i u vypravování o věcech Boha, světa a člověka vůbec se týkajících, dává právě množství způsobů těchto na vědomosť: že v duši lidské a v člověctvu vůbec vládne bohatství nesmírné myšlének a tužeb, a to právě všecko svědčí o povaze lidské duše, že ona od psychy zvířecí jakostně nebo kvalitativně a podstatně rozdílná jest. I zvíře má do sebe prostředky, aby na jevo dalo, co se v něm děje, ať jest to bolesť a radosť, příchylnosť a nenávisť, a volí k označení stavu duše své znamení tomuto stavu přiměřená. Ano zvíře užívá zvláštních znamení, aby svou náchylu člověku na jevo dalo, jichž neužívá směrem ku druhům svým, jakož lze viděti zhusta z chování se psa ku pánu svému. Znamení ale nejvýznamnější k projevení vniterného stavu duše jest „hlas“. Hlasu postrádají zvířata některá, jiná mají hlas, ale nižádné modulace, ani flexe, ač vyjmeme-li ptactvo. Hlas lidský má do sebe podivuhodné bohatství hlásek, aby jimi vyjádřiti mohl city své a affekty od nejhrubšího až k nejjemnějšímu, zlosť, náruživosť, lásku svou, obdiv a t. d. a stupně vášní těchto do nesčíslna. Možnosť fysická však, aby člověk schopen byl na způsob tak rozmanitý své vášně na jevo dávati, leží v povaze řeči samé, ana jest složena ze samohlásek a souzvuček, a v její artikulaci. Ač má ale řeč lidská fysický podklad svůj „v této povaze“, jest bludno tvrditi (jakož tvrdí nepřátelé důstojnosti lidské Darwinisté a materialisté vůbec), že vše záleží na organisaci krku a na ústrojí hlasovacím, a že tudíž člověk na zemi jediný mluví, ježto on jedině ústrojí ku mluvě uspořádané má. A však rozdílové v hrdlu člověckém nejsou důstatečné příčiny té okolnosti, proč člověk mezi tvory pozemskými jediný řeči schopen jest, jak po pravdě dí znamenitý fysiolog „Bischoff“.[1]) Nad to, kdyby mluva lidská spoléhala pouze na fysickém podkladu hrdla lidského, tož by zvířata, nemohoucí ku

[1]) Th. Bischoff. Lehrbuch der Physiologie. I, 334. „Wenig bekannt, oder doch weniger beachtet ist der nicht minder feststehende Umstand, dass „die genaueste Berücksichtigung aller bei der Tonerzeugung und Artikulation betheiligten Verhältnisse keine hinreichende Verschiedenheit zwischen dem menschlichen und thierischen Organismus nachweisen konnte, um zu erklären, warum nur der Mensch und nicht auch die Thiere sprechen. Das Thier spricht mithin nur darum nicht, weil es nichts zu sagen hat.“ Vide Dr. Herrmann Ulrici. „Gott und die Natur.“ S. 417. II. Aufl.

mluvě dospěti, aspoň rozuměla, a však toho není. Zvíře tedy nemá řeči, poněvadž postrádá duchového podkladu jejího „myšlénky“. Ono nemyslí, a proto také nemluví. Člověk dává zajisté netoliko radosť a žalosť na jevo řečí svou, ale i myšlénky, idee a tužby. Myšlénky své, pojmy a idee přenáší člověk řečí na jiné, vyučuje, vzdělává, napomíná, zrazuje; převodí na plátno malbami, na papír písmem a kresbami. A pokud podstatu řeči lidské na zřeteli máme, nalezá se ona se svými nepřehlednými rozměry u vyjádřování citů, vášní, myšlének, pojmů a ideí, se svou podivu hodnou stavbou grammatikálnou a syntaktickou u národů všech, i u toho nejdivočejšího národa; kdežto u zvířete, ani u toho nejvyvinulejšího a nejdokonalejšího, není ani stopy byť i skrovného začátku ku „lidské řeči.“ *Jest tedy co do řeči mezi psychou zvířeckou a duši člověckou propasť nezacelitelna, a tak jest lidská řeč dojista znamením, že se liší duše lidská podstatně od psychy zvířecí.* Kdybychom se sebe více namáhali, chtějíce opici, psu aneb kterému-koli zvířeti dokonalejšímu vštípiti řeč, nevpravíme mu ani nejprvnějších prvků, ani nejskrovnějšího nádechu řeči lidské, kdežto dítě s podivuhodnou ano téměř zázračnou lehkostí sobě osvojuje řeč přes to, že se jedná netoliko o věci smyslné, alebrž i o věci nadsmyslné, o pojmy a vidiny, o stavbu grammatickou i syntaktickou, a toto vše urovnává dítě v skrovné hlavičce své! V pravdě, kdo by neuznával v řeči lidské nepřekonatelné mezery mezi zvířetem a člověkem na základě jazyka lidského, ten dojista nikdy do opravdy nepřemýšlel o povaze jeho, ana jest rozumová, duchová, tudíž zvířeti do věků nepřístupná.

2) Člověk jest *bytosť náboženská*, neboť duše lidská poznává Boha jakožto poslední příčinu všech věcí a jako svrchovaného Pána; a ví předobře, že na něm jest závisla jak co do původu svého, tak i v životě veškerém; a zná i povinnosť uznávati svrchované panství Boží nad sebou a je na jevo dávati, Bohu se klaněti a Boha se báti, a poněvadž Bůh nám i život dal i prostředky k jeho zachování, a nám již zde na světě dosti pramenů radosti otevřel, že se máme do něho naditi všeho dobra, v Něho důvěřovati a Jej milovati, zkrátka: člověk má náboženství, a sice on sám jediný mezi všemi tvory pozemskými, jakož že on sám jediný myslí a přemýšlí a sám jediný o poslední a svrchované příčině všeho rozumuje. Náboženství tak ovládá člověctvo, že není národa na světě bezbožeckého, není národa, jenž by o svrchované a poslední příčině všeho nevěděl a o ní nepřemítal. Náboženství ale, vědomosť o Bohu, známosť o povinnosti, Jemu se klaněti a cvičení se v náboženství, pocta Bohu věnovaná budováním chrámů a oltářů,

bohoslužbou i veřejnou i domácí i vniternou, toť jsou věci zvířecké bytosti i té nejdokonalejší nedostižitelné; a opět nemůže ve zvířeti býti a není ani ten nejnepatrnější začátek náboženského hnutí a pocty Boží. Kdyby toho bylo, tož by zvíře nezbytně musilo býti bytostí rozumovou, mysliti, přemýšleti, i ono by svobodně Boha za Pána svého a Dobrodince uznalo, čehož nebylo, není a pro příčiny svrchu naznačené býti nemůže. Známý Haeckel měl arci na sjezdu učených (?) přírodozpytců v Mnichově (v r. 1877.) řeč, klábose cosi o náboženství zvířat, jako na příklad psa, tím ale ničehož nedokázal, leč svou neskonalou nevědomosť o tom, co by bylo náboženství, které se bohužel z hlav tak zvaných učenců ztrácí, a tou měrou roste i jejich bezohledná urputnosť, jejich fanatismus naproti té největší výši, jíž slyne oproti zvířeti člověk, naproti náboženství, a tím i naproti jeho důstojnosti člověcké. Materialisté ovšem dějí, že náboženství jest výtvor chorého mozku, a že tudíž není ono nižádnou předností, jíž by člověk nad zvíře vynikal: ale přehlížejí tu okolnosť, že náboženství jest všeobecné, a že musejí o materialistický princip, podle něhož vše jest fysicky nezbytné, ano nutné a vynucené, se opírajíce říci: že jest náboženství nezbytným důsledkem a vývojem přírody. Příroda ale podle nich se neklaňe, a tak i náboženství jsouc důsledkem nezbytným přirozenosti lidské nemůže býti výtvorem chorého mozku čili bláznovstvím, alebrž výtvorem rozumu a moudrosti a znamením důstojnosti lidské, jímž nade všecko, což jest na zemi, vyniká. *A tak tedy jest náboženství, jež chová duše lidská, důkazem rozhodným, nad veškeru pochybu jistým, že se ona jakostně a podstatně liší od psychy zvířecí.*

ε) Jako jest náboženství, jež duše lidská v srdci chová, neomylným znamením podstatného rozdílu mezi zvířetem a člověkem: tož svědčí o něm pojmy o právu a bezpráví, o dobru a zlu, a přesvědčení, že jsme zavázáni dobré konati, podle spravedlnosti svůj život zaříditi, zlého se stříci a bezpráví se vystříhati; a dokazuje, že duše lidská ne snad pouze „stupněm“ se liší od psychy zvířecí, neboť pojmu o právu a bezpráví, o dobru a hříchu, nemá zvíře ani v té nejskrovnější míře, ba ani míti nemůže. Člověk však netoliko že rozeznává mezi ctností a nepravostí, mezi právem a bezprávím, a nejenom že ví, že se nyní střežiti má zlého a konati dobré, ale že i tak povinen byl v předešlém životě, a že ho i na budoucnosť zákon Boží zavazuje ku ctnostnému jednání a spravedlivému. *Jímá tedy duše lidská minulosť a přítomnosť a budoucnosť v jedno a jest přesvědčena o nezměnitelnosti vůle Boží, aby jednala podle zákona Jeho. Psyche však zvířecí nemá ani zdání o dobru*

a zlu, o právu a bezpráví, a tím méně má známosť o trvalé závaznosti tvorů ku zákonu Božímu. Člověk však znaje dobro, znaje právo, koná z vůle svobodné podle zákona Páně, a jednaje nabývá zručnosti a lehkosti v konání, stává se ctnostným, ano za působením Páně osvěžuje se vůle jeho a posiluje, on se nejenom zapírá, ale vyniká i hrdinskými ctnostmi. Psyche však zvířecí má sice některé obdoby ctnosti, jako má i jakési analogon „rozumu" (nikoliv rozum), jakž i ctnosť (obdobu) věrnosti, ostražitosti etc., ale ani ta obdoba pouhá není v ní o svobodné vůli, ale z pudu. Kdyby toho nebylo, tož bychom musili tvrditi, že pes „A." jest mravně dobrý, kočka „B." že jest ctnostná, poněvadž je čistotná a domácnosti milovná daleko lépe, nežli mnohá dáma, majíc sebe za vzor dokonalé hospodyně a dokonalé mateře, a tudíž že jest mravně dobrá. A v tom by dojista ani Darwin, ani jeho úhlavní nohsleda a opisovač Haeckel, nepřekážel, ba ani překážeti nemohl z příčin dobře pochopitelných: a však jestliže bychom k tomu se nachýlili, zváti psy, kočky, osly, ovce a t. d. mravně dobrými, musili bychom mezi ctihodným sborem, teplým kožichem opatřených zvířat a opeřenců, a sice v tomže druhu shledávati nejenom mravně dobrých na příklad psů ale i mravně zlých, spravedlivých a nespravedlivých. K tomu však, abychom takového rozdílu uznávali, nemáme ze života čtvernohých a opeřených zvířat ani toho nejmenšího základu, a proto díme: *že se člověk ctnostmi svými a skutky mravnými do nekonečna liší od psychy zvířecí.*

η) Nejenom ctnosti ale i nepravosti, jichž se dočiňuje člověk, jsou důkazem, že duše lidská se liší jakostně od psychy zvířecí; neboť zvíře přírodou jest držáno, řízeno a vedeno, aby nikdy neprolomilo zákona Bohem ustanoveného. Ale člověk jest s to, aby prolomil hradby zákona přirozeného jako ku výši, konaje ctnosti hrdinské, tak i k neskonalé propasti, hříchy páchaje naproti přírodě. Tomu-li jest tak, není možná, aby podlehala duše lidská témuž fysickému zákonu jako psyche zvířecí. Nepodléhá-li však, pak jest dojista jakostí svou od psychy zvířecí rozdílna.

ϛ) Ctnosti druží člověka k člověku a činí mu přebývání mezi svými milým, *a právě ta socialita čili společenskosť jest podstatnou známkou jakostného rozdílu člověka od zvířete.* Jest sice také ve zvířectvu pud ku společenství, a pudy ty jsou buď dočasné anebo trvalé podle toho, zda-li pouze dočasné potřebě odpovídají anebo trvalé; a však pravé pospolitosti spořádané podle zákonů o svobodné vůli ustanovených, jimiž by se sebevědomě společnosť řídila, a jimž by se členové k vůli dobru obecnému podřídili u nich

není, ba ani býti nemůže. Materialisté arciť, jakož i patronové bestialního humanismu, tvrdí na své svědomí, že společenskosť není podstatnou známkou, jíž by se člověk od zvířete, duše lidská od psychy zvířecí lišila, anť prý i u zvířat se ona shledává, jako u včel a u mravenců, u slonů a koňů divokých. Avšak pospolitosť tato se liší z příčin svrchu uvedených podstatně od lidské. Nad to se theorie tato vyvracuje sama sebou již tím, že přívrženci její učí, že člověk podle přirozenosti své nebyl bytostí společenskou, a to prý za tou příčinou, poněvadž byl s počátku ve stavu zvířeckém. Nebyl-li ale ani člověk při svém počátku anebo, když bychom chtěli podle metamorfosí pana Darwína, bohužel člena Vídeňské akademie věd, mluviti, nebyl-li ani, když z opice na člověka se přelil, ač bez odporu tehdáž již právě pro změnu na člověka zvířectvo neskonale převyšoval, tvorem společenským, pak není možná, aby společenskosť jako lidská byla u zvířectva. Kromě toho nebyl-li člověk ihned na usvitě svého bytu společenskou bytostí, a sice pro svou domnělou zvířeckosť, nebyl-by nikdy až do bezedné věčnosti se jí státi mohl. Musí se tedy nezbytně učiniti nález, že člověk ihned od přírody své byl tvorem a jest tvorem socialným, a sice socialným podle vzoru tvora rozumného, tudíž na základě potřeby, na přirozenosti jeho založené, a na zájmech, o nichž věděl a dobře věděl, že jinak nelze jim vyhověti, leč societou. Pospolitosť zvířecká, ústava její a řád, udržuje se a zachovává pudem zvířat, zvířata ničeho nevědí o uspořádání toho řádu a řízení společnosti své, ač dle něho konají, ani o píď se nemýlíce. Pospolitosť jejich nepředpokládá nic svobodného a sebevědomého, nic duchového, ona čelí pouze ku přítomnosti a budoucnosti, ku zachování sebe a druhu svého, ale nikoliv ku minulosti. U člověcké společnosti jest však jináče, ta směřuje netoliko k přítomnosti a k budoucnosti, ale i k minulosti, odtud má v ní místo právo od předků nabylé a na dědice přenášené, právo historické netoliko rodin, ale i obcí, měst a národů, člověk se práva toho dovolává, soudce na základě spravedlnosti o něm rozhoduje; věci to, o nichž není ani stopy v tak zvané pospolitosti zvířecké. Podstatné však známky společného obcování, jimiž se liší společnosť člověcká od oné zvířecí, jsou u národů i těch nejdivočejších, a tak se zjevuje opět, že člověk se jakostně liší od zvířete, a duše lidská že jest podstatně rozdílna od psychy zvířecí. Tento rozdíl jde na jevo ještě rozhodněji, pakliže máme zřetel ku rozličným formám obcování společného, jež tvoří lidské pokolení. Shledáváme společnosť rodinnou, vesnické, městské, přerozličné spolky k vůli

umění, vědám, k vůli ctnostem zařízené a upravené, shledáváme království a státy a říše; a jejich přerozdílné zemské řády, ústavy, obce náboženské a konečně společnosť náboženskou nad jiné spořádanou, církev katolickou, jejíž velikoleposť i nepřátelé její uznávají. Církev nemá základu v potřebě přirozené, aniž jest založena k vůli výhodám tohoto světa, ač ona nejlépe i potřebám vezdejším vyhovuje, vyučujíc ctnostem, na nichž spoléhají řády veškery a pokoj a mír mezi občany: alebrž má svůj původ v potřebě duchové, přesahujíc i řád pouze přirozený. Ona přes to, že žádá na svých vyznavačích obětí velikých, hýbe světem celým, jsouc v boji na všech stranách proti zlu zvláště za těchto dnů. V lůně jejím udržuje vyznavače její pevné přesvědčení, že ona drží pravou z Boha pošlou víru. *Jestliže společnosť taková na zemi se ujmula a přese všechny útrapy a příkoří trvá, obrozujíc, vedouc a řídíc rodiny a národy; pak není naprosto možná, aby lidská duše a zvířecí psyche v jedno splývaly, od sebe podstatně se nelišily, čili aby člověk a zvíře pouze stupněm byli od sebe rozdílni.*

:) Tato jakostně se lišící povaha lidské duše jest u příčině, že člověk nejenom své tělo opanovati a jemu vévoditi může (ač ne bez boje, a bez pomoci Boží nikoliv vezdy a dokonale), alebrž že sobě i přírodu vnější do větší neb menší míry podmaňuje, než o tom šířeji se bude mluviti v učení o prastavu člověckém.

Vůči příčinám svrchu naznačeným, nelze jinak nežli věřiti, že duše lidská jest duchová a že jest jakostí svou od psychy zvířecí rozdílná.

---

c) Duše lidská jest nesmrtelná.

Lit. S. Thomas Aquinas. S. I. q. 75. art. 6. S. C. Gent. lib. II. Cap. 79. et cap. 80. Suarez. L. I. De essentia, substantia et informatione animae rationalis. Cap. 10. Hettinger „Apologie des Christenthums" I, 352. und folg. Staudenmaier. Dogmatik III, 696. und folg. Schwetz. „Dogmatica specialis. II, 40. seq. Klee. Katholische Dogmatik I, 306. Ulrici. „Gott und die Natur." S. 330. Dr. Albert Stoeckl. Lehrbuch der Philosophie II, 241. Dr. Josef Dippel. „Die beiden Grundfragen der Gegenwart. S. 134. und folg. Časopis katol. Duchovenstva. Filosofie Jana Brázdy, str. 8. a násl. Lücken. „Traditionen des Menschengeschlechtes." Daumer. „Tod des Leibes, kein Tod der Seele."

§. 33.

Pojem o nesmrtelnosti duše lidské. Náhledy odpůrců a učení katolické.

Duše lidská jest netoliko bezhmotná, jednoduchá a duchová, ona jest také *nesmrtelná.* Setrvačnosť, nesmrtelnosť člověckou uznávají po svém smyslu téměř všichni, učíce, že člověk všecek neumírá. *Pantheisté,* odvozujíce podle soustavy své všechno, což jest, z výlevu Božské podstaty, nezapírají že duše lidská trvá, ale pouze, že trvá ve své individualitě, anť prý zaniká v jediné božské podstatě, jejížto modifikace neboli výlev byla. Ani *Materialisté* nejsou upírači jakési nesmrtelnosti člověcké, neboť oni na základě domnělé vědy do opravdy dokazují, že jest svět neskončený, a počet atomů, z nichž se skládá, že jest neskonalý, a že jako prý nižádný atom, nižádná hmotná částka neměla počátku, alebrž od věčnosti byt svůj měla, tak že také do věčnosti nezaniká, a podle toho jest na bíle dni netoliko nesmrtelnosť, ale i věčnosť člověcké bytosti; ano i po jistém způsobu i neustálý život, neboť když prý zaniká jistá forma životná, spojují prý se atomy vespolně ku jiné formě životné. A však i pantheismus i materialismus upírá, že by duše lidská byla podstata o sobě jsoucí, svébytná, a žeby ve svém sebevědomí a ve své totožné osobnosti i po smrti tělesné trvala. Podobně upírali i *Averrhoisté*: žeby duše (psyche), kteráž jest podstatnou formou těla lidského, byla nesmrtelná, ale pouze a jediné »νοῦς«, universálná jakási rozumová síla, v níž prý má účasť i člověk, aby byl rozumný, přetrvá život tělesný; a však νοῦς není duše individualná a osobná, aniž k bytosti člověcké podstatně náležející, alebrž pouze accidentálně. Averrhoismus jest tedy svým monopsychismem podoben pantheismu jako vejce vejci.

Za starých věků upírali nesmrtelnosť duše, jakož známo jest, *Atomisté* podle vzoru Demokritova, *Epikureovci*, ale i *Stoikové*, učíce, že duše lidská sice může přežiti tělo, ale že na vždy nepotrvá, a podobně i velmi mnozí z Peripatetiků. Za poslednějších dob před Kristem Pánem zhusta se množili ti, kdož ve zbujnělém Římě starobylý článek víry člověčenstva o nesmrtelnosti duše zavrhovali, ano se neostýchali toto své domnělé přesvědčení veřejně vysloviti, že duše lidská není nesmrtelná. Caesar i Cato souzvukovali v senatě, že po smrti všecko za své béře [1]). Vergilius, Horatius, Ovidius a jiní snažili se naproti smutné noci v podsvětí a naproti věčnému spánku potěšiti sebe užíváním okamžiků pozemských, radostmi při tabulích a láskou k ženám nebo-li chlipností [2]). Byliť tedy vyžilí labužníci starého věku velmi podobni zbujnělým bursovníkům a liberalům naší doby. Na místo nesmrtelnosti duše postavili, nemohouce zapuditi nezbytné touhy do srdce lidského přirozeností samou po neustálém životě vštípené, nesmrtelnosť jinou, nesmrtelnosť velikého jména, slávu nehynoucí, zaznamenanou v letopisech národů.

Podle katolického učení zavírá do sebe víra v nesmrtelnosť duše lidské tyto tři věci, a sice: že α) *duše lidská, oddělivši se od těla tatáž zůstává s těmitéž podstatnými vlastnostmi, jaké měla jsouc ve spojení s tělem svým*; β) *že trvá jako sebevědomá, že se poznává býti totožnou bytostí, jakou byla jsouc na živu*; γ) *že v tomto sebevědomí, životě a působnosti, povaze své přiměřené* (*sourodé, connaturalis*) *bude trvati na věky*. Zamítá se tedy věrou touto domněnka těch, kdož individualný byt duše po smrti těla zapírají, anebo kdož praví, že nezaniká sice duše, ale že pozbývá sebevědomí, k němuž prý teprv tehdáž se dostane, když na novo při vzkříšení z mrtvých s tělem spojena bude [3]), a tuto svou víru vyjádřila církev Boží na sněmu Lateranském V. r. 1512., kdež takto se vyslovila: „*Za souhlasu tohoto svatého sněmu odsuzujeme a odmítáme všechny, kdož tvrdí, že duše rozumová jest smrtelná, anebo ve všech lidech jedna, a i ty, kdož o tom pochybují, ant ona netoliko v pravdě, o sobě a podstatně formou těla lidského jest, jakož obsaženo jest v kanonu blahé památky papeže Klementa V., našeho předchůdce, na sněmu všeobecném Viennském, ale i nesmrtelná, a podle množství těl, jimž se vlévá jednotlivě množitelna, rozmnožena a množena býti musící* (*verum et immortalis, et pro*

[1]) Sallust. Catil. 5. — [2]) Aen. VI, 390. 404. Horatii Oda I, 4. 15. seq. Oda IV, 7. 7. — [3]) Tak někteří ze syrských Nestorianů, z Armenů a Řeků schismatiků. Viz Schwetz Theol. spec. III, 626.

corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata. et multiplicanda sit . . . . .) [1]).

§. 34.

Písmo sv. St. i N. Zákona, jakož i tradice dává ujištění o nesmrtelnosti lidské duše.

α) *Písmo sv. Starého Zákona*, neboť již zpráva o stvoření duše lidské v Genesi (Gen. II, 7.), a způsob, jakým ji Bůh učinil, svědčí, že není duše povahou svou smrti podrobena. Čteme, kterak ji Bůh sám bezprostředně uspůsobil, ne tak, jak učinil tělo z hmoty, čímž na jevo dal, že duše podstatou svou od těla rozdílná, přirozeností svou k smrti se kloniti nebude. Čteme, že ji Bůh učinil podle obrazu a podobenství svého: „*Učiňme člověka podle obrazu a podobenství svého*“ (Gen. I, 26.). „*I stvořil Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho*“ (Gen. I, 27.). Bůh ale, jakož písmo nesčíslněkráte dí, jest bytosť duchová, nehynoucí, věčná, a tož musí býti i člověk jsa obrazem Božím, aspoň podle duše nehynoucí, nesmrtelný. Odtud dí písmo: „*Bůh zajisté stvořil člověka neporušitedlného, a k obrazu podobenství svého učinil jej*“ (Moudr. 2, 23.). Ovšem že slova ta směřují ku nesmrtelnosti těla prvého člověka, již pro hřích sobě ztratil i nám; ale tíhnou přede vším k duši, neboť tu zove nesmrtelnou sv. písmo ihned po slovech svrchu naznačených: „*Duše pak spravedlivých jsou v ruce Boží, a nedotkne se jich muka smrti*“ (Moudr. 3, 1.). Člověk tedy, podoben jsa Bohu podle duše, nesmrtelný jest. Víra tato v nesmrtelnosť předobře byla patriarchům známa, kteří se jí pevně přidrželi. Adam sám, ač ví, že pro hřích umříti bude všem potomkům jeho, zove Evu „Evou“, t. j. matkou všech živých (G. 3.), čehož by nebylo lze říci, kdyby ani podle duše člověk netrval býti po smrti tělesné. Sv. patriarchové, mluvíce o smrti, pravili: že umřevše k otcům jdou (Gen. 15, 15.), k lidu svému se připojují (Gen. 8, 9. Gen. 35, 29. Gen. 49, 30. 31. Num. 20, 24. a t. d.), a místo toto, kdež se setkávají patriarchové se svým lidem, zovou שְׁאוֹל „orcus“; místem na světě onom, kamž se duše mrtvých ubíraly a kdež se shromážďovaly, a rozeznávají místo to od hrobu, v němž tělo uložili (Gen. 37, 35. Num. 16, 30. a násl. Žalm 18, 6. Job 3, 11—19. Žalm 88, 11. a t. d.). Patriarchové tedy dobře věděli, že člověk umíraje neumírá všecek, ale duše jeho že po-

[1]) Harduin IX. p. 1719. Enchir. Denzinger. pag. 219.

trvá, ano oni tak byli přesvědčeni o nesmrtelnosti duše lidské, že život vezdejší zvali pouhým putováním. „*Dnův putování mého jest sto třiceti let malých a zlých a nedošli až ke dnům otcův mých, v nichž putovali*“ (Gen. 47, 9. Viz: I. Paral. 29, 15. Žalm 39, 13. Žalm 119, 19. 54.). Jest tedy zjevnou lží tvrditi, že víra v nesmrtelnosť duše lidské byla patriarchům neznáma, jakož se zalíbilo fanatikům materialismu a rationalismu oddaným do světa hlásati. Právě na opak, jako patriarchové pevně věřili v osobného, spravedlivého a vševědoucího Boha, zákonodárce a žárlivého strážce přikázaní daných; tak věřili i vezdy v nesmrtelnosť duše. Za tou příčinou dí dobrý znalec písma Božího a tradice židům svěřené veliký apoštol národů, když o tom byl mluvil, že patriarchové se poutníky na světě byli vyznávali: „*Kteří tak mluví, oznamují, že vlasti hledají. A zajisté, kdyby se byli na onu rozpomínali, z kteréž vyšli, měli ovšem čas zase se navrátiti: ale oni lepší žádají, to jest nebeské. Protož nestydí se Bůh slouti jejich Bohem, neboť jim připravil město*“ (Žid. 11, 14—17.).

Nesmrtelnosť duše předkládá nám písmo sv. a víra židů tak, že *duše po smrti těla trvá býti sebevědomá*, že poznává sebe samu ale i jiné, neboť dí prorok Ezechiel o králi egyptském, že sestoupí umřev do podsvětí, a že mluviti budou k němu nejmocnější silných z prostřed pekla, kteříž s pomocníky jeho sstoupili a usnuli neobřezaní, zbití mečem (Ezech. 32, 21.).

S věrou touto o nesmrtelnosti duše lidské a o jejím sebevědomí jest v nezbytném spojení přání židův, aby Bůh k sobě vzal duši jejich. „*A nyní, Pane, podle vůle své učiň se mnou, a rozkaž, ať jest v pokoji vzat duch můj: nebo užitečněji jest mi umříti, nežli živu býti*“ (Tob. 3, 6.). Totéž přání vyslovuje prorok Jonáš, žádaje na Hospodinu, aby vzal duši od něho (Jon. 4, 3.). S věrou touto nezbytně spojena jest modlitba a přání, aby Bůh dal umříti smrtí spravedlivých; a velebení smrti, kterouž umírají oni: „*Nechť umře duše má,*“ dí Balám, „*smrtí spravedlivých, a poslední věci mé ať jsou jim podobné*“ (Num. 23, 10.). „*Drahát jest před očima Hospodinovýma smrť svatých jeho*“ (Žalm 115, 15.). Kdyby byli se domýšleli, že duše zaniká smrtí tělesnou, anebo že ztrativši smrtí tělo a opustivši je ztrácí duše sebevědomí, nikdy by byli velebiti nemohli, což od jakživa za nejvyšší zlo bylo považováno a také jest, smrť. Ale oni smrť spravedlivých velebili, dobře vědouce, že smrtí se vrací tělo v prach, z něhož vzato bylo, duch ale že navracuje se k Bohu, jejž ho dal (Eccl. 12, 7. Viz. Tob. 2, 18. Tob. 3, 6. Žalm 48, 16.).

S věrou v nesmrtelnosť duše jest konečně ve spojení pověra židů, že jest možno duše zemřelých zaklínáním z onoho světa přivolati zpět, a od nich se dozvěděti věcí budoucích nebo i tajných (I. Král. 28, 7. a násl.), kterážto pověra trestem smrti stihána byla (Lev. 20, 6. Deut. 18, 11.). Pověra tato by neměla pražádného základu a byla by naprosto nesmyslná, kdyžby v St. Z. nebylo víry, že duše lidská nesmrtelná jest.

β) *Písmo sv. N. Z. téměř na každé straně dává svědectví o nesmrtelnosti duše lidské*, a sice tak do očí bijící, že ani ti, kdož by rádi víru sv. opory této zbavili, nejsou s to, aby podle pravdy řekli, že by Nový Zákon zvláště této pravdy nevštěpoval a neužíval jí jako nejrozhodnější pohnutky k tomu, abychom zlého se varovali a dobré konali. Kristus Pán sám nejednou pravdu tuto na srdce klade: „*Nebojte se těch*“ (dí v řeči své, již měl k apoštolům rozesýlaje je dva a dva do měst a míst, kamž měl sám přijíti), „*kteříž zabijejí tělo, ale duše nemohou zabiti; než bojte se raději toho, kterýž může i duši i tělo zatratiti do pekelného ohně*“ (Mat. 10, 28.). A opět dí: „*Kdo miluje život svůj, ztratí ho: a kdo nenávidí života svého na tomto světě, k životu věčnému ostříhá ho*“ (Jan 12, 25. Viz. Mat. 10, 39. Mat. 16, 25. Mr. 8, 35. Luk. 9, 25. Luk. 17, 33.). Duše tedy přežije tělo, ale odšedši trvá v osobném sebevědomí, ví o sobě, že jest tatáž, ana za živa na světě s tělem byla spojena, a zde konala, žádala, myslila buďže podle vůle Boží anebo naproti vůli Jeho. Učení toto předkládá Kristus Pán v podobenství o boháči a Lazarovi. Boháč zemřev pohřben jest v pekle, a Lazar odešed na onen svět nesen jest od andělů do lůna Abrahamova. Boháč v mukách jsa, cítí jich, ano on zná i Lazara, dříve žebráka, a žádá, aby Lazar ochlazením jazyka jeho ulevil mukám jeho (Luk. 16, 19. a násl.). Ku lotrovi na kříži dí Pán: „*Amen pravím tobě: dnes budeš se mnou v ráji*“ (Luk. 23, 43.). Toto ale vše předpokládá, že duše lidská, od těla se odloučivši, neztrácí sebevědomí svého, alebrž je drží a tak i vědomí, že ona tatáž jest, ana na světě s tělem sloučena jsouc bytovala. Sem náležejí všecka místa písma Božího, vedle nichž duše lidská ihned po smrti těla bude souzena (II. Kor. 5, 10. Žid. 9, 27 a násl.), a ihned obdrží buďže odměnu anebo trest, buďže ihned do nebe bude přijata anebo do očistce anebo do pekla uvržena (Luk. 16, 22. Fil. 1, 21—24. II. Kor. 5, 1—8. 2. Mach. 12, 43—46. Mat. 12, 31—33. Luk. 12, 5.); neboť kdyby duše po smrti tělesné zanikala, nemohla by býti souzena; kdyby neměla sebevědomí, a tudíž neměla života podle vzoru bytosti

rozumové, nemohla by býti odsouzena aniž odměněna aniž trestána. Že ale život duše lidské nikdy za své nebéře, o tom svědčí všecka místa písma Božího o věčnosti trestů pekelných a radostí nebeských (Mat. 13, 31. Mr. 3, 29. Luk. 16. 26. Jan 3, 36. Mr. 9, 43. Mat. 25, 46. Zjev. 20. 10. a t. d.).

γ) Jako písmo Boží plno jest důkazův a svědectví o nesmrtelnosti duše lidské a ustavičné v poukazování ku neustávajícímu životu na onom světě: *tak o ní svědectví vydávají i ss. Otcové.* A o tom není sporu, neboť i ti, kdož nesmrtelnosť duše lidské nepokládají, ochotně přiznávají: že otcové sv. vesměs v nesmrtelnosť duše lidské věřili. Ovšem že se zdají někdy upírati duši lidské nesmrtelnosť, přisuzujíce jí jedině „Božské“ bytosti, ana, jakož neměla začátku, tak také konce míti nebude. Dí zajisté *sv. Justin* [1]), že duši nesmrtelnou zváti nesluší, neboť kdyby prý byla nesmrtelná, byla by i nestvořena. . . . ale ona jest „stvořena“, jakož i celý svět „stvořen“ jest, a proto jako svět může „nebýti“, tak i duše „může nebýti.“ Než zde nezamítá světec nesmrtelnosť duše lidské ve smyslu víry sv., ale upírá pouze, že duše lidská jest tak nesmrtelná, jako jest nesmrtelný Bůh, jenž má život ze sebe, kdežto duše života účastna jest proto, poněvadž Bůh chce, aby žila, a tudíž nemá života od sebe jako Bůh [2]). Tak vyjadřuje sv. Justin učení víry naproti Platonovi, jenž v nesmrtelné duši částku Boha shledával, a proto jí také přiděloval samohyb, kterýž v ní právě proto, že jest duší přímo z Boha jsoucí, nikdy nevyhyne. Jest tedy sv. Justin úplně za jedno s církví Boží, což vidno jest z obrany jeho prvé (Apol. I, cap. 18.) a z rozmluvy s židem Tryphonem kap. 105. Ano sv. Justin tvrdí, že duše po smrti těla sebevědomí neztrácejí [3]), pravě, že i po smrti tělesné citem jsou nadány, ano i život do nekonečna jim přisuzuje, mluvě o životě věčném a o trestu věčném (Apol. I, cap. 16.). Duše lidská jest tedy podle sv. Justina nesmrtelná, ale nesmrtelnosť ta jest vůli Boží jí přidělena. Touže měrou se vyslovuje veliký biskup *sv. Irenej*: „Řkou-li pak někteří na to, že nemohou duše, které nedávno býti počaly, dlouhý čas trvati, nýbrž že dlužno, buď aby byly nenarozené, mají-li býti nesmrtelné, anebo aby s tělem umřely, vzaly-li počátek se plozením: pomnětež (discant), že bez počátku a bez konce, v pravdě a věčně týž a týmž způsobem jediný jest Bůh, jenž všeho pánem jest. Ale všecko, co od něho

---

[1]) S. Justinus. Dialog. cum Tryph. cap. 5. et 6. — [2]) S. Justinus. Ibid. cap. 6. — [3]) Ibidem. Καὶ μετὰ θάνατον ἐν αἰσθήσει εἰσιν αἱ ψυχαί.

jest, co povstalo a povstává, má sice počátek svého původu a tím jest nižší tvůrce svého, nejsouc bez původu, avšak trvá a táhne se na dlouhé věky dle vůle Stvořitele Boha; tak tedy dává všemu, aby tak na počátku povstalo, a potom, aby bylo (postea, ut sint eis donat). Neboť jako nebesa nad námi, obloha a slunce a měsíc a ostatní hvězdy i veškera ozdoba jejich, nebyvše prve stvořena jsou a drahně časů trvají dle vůle Boží: tak kdoby i o duších a o duchách i vůbec o všem, co učiněno jest, smýšlel, nebloudil by; poněvadž všecko, což stvořeno jest, má sice počátek vzniku svého, ale trvá, pokavad Bůh chce, aby bylo a trvalo (perseverant autem, quoad usque ea Deus et esse et perseverare voluerit) .... Neboť život není z nás anebo z přirozenosti naší, nýbrž dává se nám z milosti Boží (Non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur). A proto, kdo tohoto daru života zachová a díky činiti bude dárci jeho, ten obdrží dlouhosti dnů na věky věkův; ale kdo ho zavrhne a nevděčen bude ke svému tvůrci za to, že jej stvořil, aniž pozná toho, kdo mu jej dal, ten sám se přivádí na věky věkův o blaženosť věčnou (et ideo, qui servaverit datum vitae, et gratias egerit ei, qui praestitit, accipiet et in saeculum saeculi longitudinem dierum. Qui autem abjecerit eam, et ingratus exstiterit factori, ob hoc, quod factus est, et non cognoverit eum, qui praestat, ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia [1]). Podobně se vyjadřuje světec na jiném místě [2]) pravě, že duše sama o sobě není životem, ale že má účastenství v životě, od Boha jí daném. Sv. Irenej tedy rovně jako sv. Justin zřejmě učí: že duši člověcké nepřísluší nesmrtelnosť v tom smyslu, jakoby ona byla bytostí „a se“, alebrž praví ji býti závislou ve všech momentech jejího života, tak že, ač bude trvati na vždy, navždy zůstane na Bohu závislou, a bude trvati, poněvadž jest a byla vůle Boží, aby trvala. Tak rozuměti třeba slovům velikého obhájce sv. víry Ireneje, a nikoliv že by milosti nesmrtelnosť lidské duše byl přičítal, leč bychom za pravdu uznali, že světec slova „χάρις“ nebral do přísna o milosti nadpřirozené, alebrž, že nesmrtelnosť duše jest darem Pána Boha vůbec. Že jest tomu tak, sám sv. Irenej dosvědčuje, když takto píše: „To (tělo) jest, které umírá a se rozpadává, ale duše nikoliv, ani duch. Umříti totiž jest pozbyti schopnosti životné, a býti potom bez dechu a bez duše a bez vědomí i rozpadnouti se v to, z čehož kdo vzal počátek své podstaty. Ale to se nestane ani

[1]) S. Iren. Contra. haeres. lib. II. cap. 34. n. 2. 3. Překlad Desoldův. — [2]) S. Iren. Ibidem. cap. 34. n. 4.

duši, neboť jest dechem života; ani duchu, neboť duch jest nesložený a jednostatný. který nemůže se rozpadnouti, a sám životem jest těch, kteří ho přijímají. (Caro est, quae moritur, sed non anima, nec spiritus. Mori enim est vitalem amittere habilitatem, et sine spiramine in posterum, et inanimalem et immobilem; hoc enim nec animae evenit, flatus enim est vitae, nec spiritui. incompositus est enim et simplex spiritus.) Nezbývá tedy leč tělo, na němž se smrť objevuje; to jak mile vyjde duše, stává se bez dechu, bez života a zponenáhla rozpadá se v zemi, z níž vzato jest.[1]) Na stejný téměř způsob mluví o nesmrtelnosti lidské duše *Arnobius*,[2]) *Klement Alexandrinský*,[3]) *Origenes*.[4]) *Tatian*,[5]) *Novatian*,[6]) *Sv. Athanáš*,[7]) *Tertullian*.[8]) *sv. Hilarius*,[9]) *sv. Basil*,[10]) *sv. Epiphanius*,[11]) *Constituce apoštolské*.[12]) *Sv. Augustin*, jenž takto dí[13]): „Duše člověcká nesmrtelná jest podle jistého způsobu svého. Neboť není nesmrtelnou každým způsobem jako Bůh, o němž bylo řečeno: jenž sám má nesmrtelnosť.“ I. Tim. 6, 16. (Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum. Non enim omni modo sicut Deus, de quo dictum est, qui solus habet immortalitalem). Než ale dosti budiž na svědectvích otcův uvedených, anť není sporu v tom, zda-li by snad kdy církev nebyla v držení víry o nesmrtelnosti duše lidské.

§. 35.

Nesmrtelnosť duše lidské plyne z celé soustavy kat. náboženství.

ε) Nesmrtelnosť duše lidské plyne nezbytně z celé soustavy katolického náboženství, neboť jest zajisté v těsném spojení s jinými články víry, jako jest učení o soudu soukromém, s učením, že ihned po smrti těla lidského duše buďže do očistce anebo do pekla bude odsouzena, anebo ihned ku patření na Boha tváří v tvář přijata, neboť kdyby duše ihned po smrti tělesné zanikala, byly by články víry o očistci, o pekle, o přijetí do nebeské slávy beze všeho podkladu, a tak by bez víry v nesmrtelnosť křesťanské

---

[1]) Iren. Contra haeres. l. V. cap. 7. n. 1. — [2]) Arnobius Disp. adv. Gentes l. II. cap. 35. 36. (jinak 18. 19). — [3]) Strom. V, 14. — [4]) Origenes. Contr. Celsum III, 22. — [5]) Tatianus. Contra Gr. cap. 16. — [6]) Novatianus. De Trinit. cap. 20. — [7]) S. Athanasius c. Gen. c. 33. — [8]) Tertullianus. De resurr. carnis cap. 34. — [9]) S. Hilarius. In ps. 63. n. 9. — [10]) S. Basilius. In ps. 33. n. 9. — [11]) S. Epiphanius. Haeres. 64. n. 36. — [12]) Const. apost. VI, 11. — [13]) Ep. ad s. Hieronymum. 166. n. 3.

náboženství v celé soustavě se pobořilo. I článek víry, podle něhož má Bůh svrchovanou vládu nade vším tvorstvem, byl by otřesen, kdyžby po smrti tělesné nebylo více života, neboť tuť by mohl této absolutné moci Boží samovraždou uniknouti hříšník, když byl Boha zprvu na způsob hrozný urážel. Ano i víra v jsoucnosť Boží by byla jinak valně otřesena, ne-li nemožna, neboť není-li Bůh „spravedlivý," tak ho také není, neboť Bůh neskonale dokonalá bytosť jest. V té příčině píše sv. Jan Zlatoústý: „Si nihil est post hanc vitam, neque Deus est. Si Deus est, justus est; quodsi justus est, pro dignitate retribuet unicuique." (Oratio IV. de prov.) Ale i kdybychom uznali, že duše může na čas potrvati po smrti tělesné, aby ihned vzala z rukou Božích buďže odměnu anebo trest, neodčinili bychom průlomu do soustavy katolické víry, neboť tatáž víra hlásá, že věří ve *věčný* život, ve *věčnou* odplatu v nebesích, ale i ve *věčný* trest pekelný. Ne tedy názor Pythagorův a jeho žáků, že duše dočasně potrvá, nikoliv na vždy, *ale život duše do nekonečna jest souhlasen se soustavou křesťanské víry.* A však ne život takový, jak sobě jej představují pantheisté, jako zajití do podstaty Božské, kromě níž prý není podstaty; neboť články víry svrchu naznačené vymáhají, aby byla duše sebevědomá jsouc a budouc souzena, aby byla sebevědomá byvši odsouzena, a aby odšedši i trestů si byla vědoma a jich také na způsob nám dosud dokonale a plně nevystižitelný pociťovala, aby přijata byvši do nebe sama bezprostředně Boha poznávala, neboť toť smysl jest onoho patření na Boha tváří v tvář, aby, poznávajíc tváří v tvář Pána Boha, z poznání toho radosť měla. To ale všecko jest nemožno bez sebevědomého a osobného života duše lidské na světě onom. Duše lidská bude tedy trvati na onom světě, v sebevědomí a v totožné osobnosti své a to tím spíše, anť nás učí naše víra křesťanská, že spojba s odešlými bratřími a sestrami našimi, pakliže v stavu milosti Boží při posledním okamžiku byli shledáni, pozemským životem tímto nebéře za své, ale že trvá, že svatí v nebi a světice za nás na nebi orodují, že nám jest orodování toto užitečno a prospěšno. Články tyto nezbytně předpokládají učení: že duše svatých a světic Božích nejenom mají vědomí o sobě a o totožnosti svého sebevědomí, že jest ono právě to, jež v životě pozemském měly, ale také že vědí skrze Boha o nás, arci na způsob Bohu povědomý. Duše lidská tedy bude po smrti tělesné žíti, a sice jako bytosť sebevědomá. A v tom sebevědomí bude trvati až do nekonečna, neboť jest i odměna její a po případě trest bez konce.

§. 36.

Tradice národů svědectví vydávají nesmrtelnosti duše lidské.

ε) *Že duše lidská nesmrtelná jest, drží odvěkou tradicí všichni národové* a proto dí o učení tomto právem *Klee* [1]), že jest pradogmatem lidského pokolení a že se k němu znají národové všichni a znali za věků všech a v krajinách a podnebích všech. A toto přesvědčení vyslovil za starých dnů *démantový učitel*, pravě, že jsou netoliko křesťané a židé, ale i Řekové a barbarové o tom přesvědčeni, že trvá duše lidská a žije, když se byla od těla odloučila [2]). Že Origenes pravdu pověděl, o tom nás dvě stě let a více před ním žijící filosof a státník *Cicero* usvědčuje, když dí: že jako z přirozenosti se domníváme o bytu bohů, tak že ze souhlasu národů za to máme, že duše trvají [3]). A velmistr filosofů, *Aristoteles*, dí: „že nelze naznačiti času, kdy víra v nesmrtelnosť duše povstala, ale že od časů pradávných u jeho národu jest byla“ [4]). Víra v nesmrtelnosť duše lidské tužila v tihotách národy a sílila je v boji v naději, že za svízely na zemi kyne jim odplata na nebi. V nižádném národu nebylo nikdy pamětníka, kdy víra ta u prostřed něho se uhostila, alebrž měli ji, jak daleko lidská paměť sáhala. A jestliže zde onde víru tu za přibylou odjinud vyznávali, vezdy ji starobylejšímu nad jiné národu přisuzovali, jakož bylo v Řecku obyčejem, že buď ji odvozovali z Aegypta anebo z Fenicie anebo Babylonie anebo z Indie.

Zvláště však vyvinulá byla víra v nesmrtelnosť duše lidské u Aegypťanů. Když prý tělo zemře, uvádí Anubis duši do podsvětí a vozka ji převáží na onen svět. Tam prý vládnou, jako na světě hořejším, Isis a Osiris, jenž prý tam jsa soudce „Serapis“ sluje. Jakmile byla duše před trůn Osirův dopravena, ihned bývá souzena. Není-li čista, musí konati pouť do zvířat rozličných, načež se ale teprv po 3000 letech do těla lidského opět vrátí [5]). Čisté duše bytují u Boha až do z mrtvých vstání, načež se opětně vrátí, buď že jako lidé dokonalejší, jako heroové aneb i jako polobohové. O nesmrtelnosti duše lidské svědčí zvláště modlitba u Aegypťanů, ana se nad mrtvolou právě tou dobou konala, když z ní vnitřnosti vyndali, o nichž se domnívali, že by ony byly

[1]) Klee. Dogmatik. I, 309. — [2]) Origenes Contr. Celsum lib. VII. — [3]) Cicero Tusc. quaestiones. „Ut deos esse, natura opinamur, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium.“ — [4]) Aristoteles de anima, u Plutarcha. Consolatio ad Apollinem. 27. — [5]) Creuzer. Comment. Herod. §. 25.

sídlem „žádostivosti“. O slunce, pane náš, a vy bohové všichni, již člověku život dáváte, přijmete mne do spolku věčného, neboť jsem po všechny dny života svého bohům nábožně sloužil.... A také jsem ctil i rodiče své. Nezavraždil jsem žádného, aniž jsem někomu zadržel jmění jeho anebo něco zlého učinil. Jestliže jsem ale přece chybil, buď že jsem něco zapověděného jedl anebo pil, tož hřích ten nepadá na mne, ale na to, což v této skříni obsaženo jest.“ Po té prosbě vrhli skříň do vody, ale tělo jako očistěné pochovali [1]). Aegypťané nejenom že věřili v nesmrtelnosť duše, ale i na tomto nepopíratelném základě trvajíce, „dobré“ balsamovali, „zlé“ ale nikoliv, té jsouce domněnky, že dobrý nemusí nastoupiti na cestu do zvířat, aby se očistil a proto vonnými mastmi mazali tělo jeho; kdežto těl nespravedlivých vonnými mastmi nemazali, pevně za to majíce, že ihned po soudu trudná jim nastává pouť. Znamení, že pouť tato nastala, bylo: když tělo hníti začalo a domněnka ta se ujmula, i když „*mumie*“ začala hnilobou zanikati. Aby se ale vyšetřilo, kdo by byl hoden, aby ho balsamovali, předcházel vezdy soud o tom, kdož právě byl skonal; byl-li soud přízniv, nápodobnili jsou cestu duše do podsvětí. Mrtvola byla Charonem do podsvětí, to jest lodníkem přes jezero vezena, do Elysia, sídla blažených (na ostrůvek, kdež bylo shromáždiště mrtvol) uložena. Elysií takových byla hojnosť, zvláště v Thebách a v Memfidě, ale především byly jimi pyramidy.

Hned po smrti těla prý dévové (duchové zlí) jsou pohotově, jak *Parsové* vypravují, aby duši uchvátili, dobré chrání Mithra (duch prostředník mezi Bohem a tvory); zlé duše se však ponechávají dévům. Boj prý za duši trvá tři dni a mezi tím se dějí modlitby za mrtvé. Čtvrtého dne se zdvihne duše a přichází k mostu „Činevad,“ který jest přechodníkem na onen svět. Od dobrých duší vychází vůně, zlé ale vydávají zápach. Právě na tom mostě se děje soud. Duši soudí Ormuzd a první po něm duch „Bahman“; genius pravdy a spravedlnosti „Rašnevast“ váží činy její. Byla-li duše shledána čistou, pouští ji strážce mostu (nebeský pes) přes most. Vedou duši přes úzkou a neskonale vysokou chodbu. Na to ji přichází Bahman vstříc a dí: Jak jsi se čistá duše dostala ze světa plného tihot do příbytků těchto, kdež nemá moci otec zla? Budiž vítána v sídle blaženém, v jehož středu Ormuzd jest se svými svatými“ [2]). Zlí ale budou vrženi do pekla (Duzakh) a budou tam od dévů tak dlouho

[1]) Porphyrius. De abst. IV, 10. — [2]) Kleuker. Zeïdavesta I. Eini. 33. Th. II, 375.

trápeni, až by se buď sami dokáli, anebo až by jejich příbuzní modlitbami a dobrými skutky za ně dostiučinili. Jestli pak jest jejich nepravosť tak veliká, že ani oni, ani jejich příbuzní nejsou s to, aby za ně dostiučinili, zůstanou v pekle až do z mrtvých vstání, nebo vlastně až do návratu všech věcí (apokatastasis) [1]). Na konec světa půjdou duše ohněm, aby se očistily. Po soudu veřejném, jejž konati bude Sosioš (mesiáš) vejdou duše čisté na věky do nebe, ale peklo podle Parsů nebude trvati na věčnosť, neboť i Ahriman, otec zla, i ďáblové i duše zavrženců, budou všeobecným požárem světovým očistěny. Učení ale toto v prastarém vyznání Parsů nemělo místa, neboť podle toho se vrhá Ahriman po všeobecném požáru na novo do propasti.

Podle učení *Indů* přikvapí ihned v okamžení smrti dva „Jama-deveta," t. j. duchové z podsvětí, jsouce podoby hrozné; spolu však se dostaví i sluha „Višnův". Byla-li duše dobrá, odveze ji sluha ten ve voze překrásném, jinak zesnulého odvlekou zlí duchové. V „jamaloga" bude duše souzena. Jami bude soudcem, jeho písař, jenž všecko ví a vidí a také všecky činy lidské zapisuje, čte je z listu a jiný je váží. Po tomto soudu musí duše zpět na zemi, aby byla po deset dní „démonem toulavým." Za tou příčinou přinášejí také příbuzní zemřelého k hrobu jeho pokrmy, aby se živil jimi. Na to se učiní nad duší nález [2]). Duše spravedlivých se dostanou do některého z rájů nebeských.... Duše zlých budou zavrženy do „Karaku" čili do místa trestů, jež je stihnou podle skutků jejich. Duše budou trestány ohněm, špínou, budou se skály dolů vrhány, dravci trhány a t. d. Po té jest jim nastoupiti pouť do zvířat, bylin a t. d. a sice podle provinění [3]). Konečně na sklonku světového roku čili na konci 12.000 božských let vrátí se do lidských těl zpět čili vstanou z mrtvých. Duše spravedlivých vejdou podle zásluhy buď do těla brahmínů nebo i vyššího neb i nižšího ducha [4]). Duše však, které se za dobu světového roku neočistily aspoň ke stupni devátému, aby tou měrou se staly spůsobilé, spojiti se s těly lidskými, budou vrženy do „Onderahu", t. j. do místa nejhlubší temnosti, a sice „na věky" [5]). Podle toho jest zjevno, že Indové netoliko v nesmrtelnosť duše věří, ale také že duše po smrti těla trvá býti bytostí sebevědomou, ač jinak článek ten se neshoduje s jiným, podle něhož nastává všeobecné zničení. Všeobecné zničení odporuje však vniterní přirozenosti lidské tak, že není možná, aby

[1]) Kleuker l. c. II, 173. — [2]) Paullin. System Brahm. p. 178. — [3]) Manu 12, 55 seq. — [4]) Manu. 12, 43 seq. — [5]) Majer. Mythologisches Lexikon. I, 236.

ono bylo věrou povšechnou národa a tak i není věrou obecného lidu v Indii. Ba ani Buddhisté nedrží učení toho veskrze, spíše i oni mají články víry o soudu, soukromém i všeobecném, ano i o pekle a o všeobecném trvání jeho, ač toho zapříti nelze, že jsou mezi Buddhisty zhusta, již věří v dokonalé zajití v Brahmovi, neboli v Nirvaně — v nicotě.

Číňané, pokud se k buddhistickému náboženství znají, mají víru o duši tutéž jako Buddhisté v Indii, pokud drží učení Konfuciovo, věří na jisto v nesmrtelnosť duše, jakož jest vidno z nauky jejich o odměnách a o trestech, které na člověka po tomto životě čekají [1]). Ještě více zjevná jest víra Číňanů ve spisech Taossových, podle nichž jsou na světě přerozdílné stupně života duchového, jichž se duším dostává podle rozdílné zásluhy jejich. Musí prý člověk, chtěje býti na nebi nesmrtelným, vykonati 1300 dobrých skutků; chce-li se státi na zemi nesmrtelným, musí učiniti 300 dobrých skutků [2]).

I *Japoňané* pevnou mají víru, že duše po smrti těla nezaniká, ale potrvá a že podle skutků svých přerozdílně bývá odměněna. Proto kladou k vůli rozličným odměnám duše lidské po smrti těla do 33 nebeských bydlišť [3]).

A netoliko národové tuto naznačení, ale všichni rodové severoasijští, jakož i afričtí, i ti nejdivočejší, drží víru v nesmrtelnosť duše.

U *Řeků a Římanů* působila k rozmanitosti představ o osudu duší po smrti zvláště obrazotvornosť jejich. Učení Řekův jest aspoň v podstatě od Homera až k Vergilovi stejné. Vespolné sídlo duší po smrti tělesné jest „Hades“, „Orcus“. Hades ale má dvě části: jedna slove „Elysium“, druhá „Tartarus“. Tartarus jest věčný. Soudcové Minos, Rhadamanthus a Aeakus rozhodují o osudu duší. Vergil popisuje příchod duše na onen svět as následovně: Skrze strašnou a dlouhou, příšerami naplněnou chodbu přichází se k Acherontu, který podsvětí devětkráte obtéká. Lodník Charon převáží zde duše na druhý břeh. Za tím veletokem dlí „Cerberus“. Ihned za řekou jsou dlouhá pole, kdež sídlí duše dítek, nevinně zavražděných, samovražedníků a zemřelých pro lásku. V pravo odtud jest palác Plutonův, v levo „Tartarus“. Tartarus obtéká ohnivá řeka Phlegeton a u vchodu jest „vzteklice“ „Tisiphone“. To nejhorší v Tartaru jest hydra (had) o padesáti hlavách. Radamanthus přikáže nejprve mrskati vinníka a pak ho

[1]) Šu-King. Mem. conc. les Chin. tom. I, 248. — [2]) Ab. Remusat. Le livre des recompenses et des peines trad. du Chin. Paris 1816. p. 8. U Lückena „Traditionen.“ — [3]) Majer. Mytholog. Lexik. II, 391.

svrhne do Tartaru, jenž jest tak hluboko, jako jest nebe vysoko. Od paláce Plutonova v pravo jest Elysium, místo radostí. Ihned vedle Elysia jest prostor, jejž obtéká Lethe, tam jsou duše těch, kteří se očisťují, aby zase na zemi se vrátili [1]). *Plato* drží v podstatě totéž učení, jež prý čerpal z mysterií. Na světě onom se prý roztřiďují duše podle toho, zda-li dobře činily čili nic. Ty duše, jež zde na světě, jak říkáme, prostřední život vedly, odejdou k Acherontu, kdež na loď vstoupí a přistanouce k jezeru, očisťují se v něm a kají se, neb i odměny docházejí podle zásluhy své. Ti, kteří jsou nepolepšitelnými, budou do Tartaru vrženi, odkudž není vysvobození. Ti, již sice velkých nepravostí se dočinili, ale přece nejsou nepolepšitelnými, budou také do Tartaru odsouzeni, ale jen na rok, po té budou vedeni k Acherontu. Jestliže je tam přijmou ti, jež byli na světě těžce poškodili, jest trest jejich u konce.[2])

I *Slované* dobře jsou znali víru v nesmrtelnosť duše, neboť jako staří Řekové a Římané ve své domácnosti duše odešlých předků v památce chovali, je ctili a vzývali, tak i oni ctili a vzývali své dědy, šetky čili šotky [3]).

Staří *Germané* věřili nejenom v trvání duše lidské po smrti tělesné, ale oni znali také její „život do nekonečna". Zlé prý duše se dostanou do místa, jemuž vévodí bohyně „Hel", odkudž jméno „Hoelle". Duše však, jež se sem dostanou, nejsou zlé v našem smyslu, alebrž starci, stařeny a vůbec sešlí přirozenou smrtí. Sídlo blažených jest „Walhalla", kamž se dostanou lidé udatní a v boji padlí. Avšak ani „Hoelle", ani „Walhalla" nebudou trvati věčně, alebrž pouze až ke konci světa tohoto. Po skončení tohoto světa půjdou spravedliví do „Gimlu", „Himmel", nespravedliví do „Nastrandu", čili do nejnižšího místa v Niflheimu (v podsvětí). Obě tato místa jsou věčná, byvše stvořena již před stvořením viditelného světa. Nastrand jest místo hrozné, střecha jeho „jsou samí hadové", s hlavou do vnitř obrácenou, z níž neustále chrlí do vnitř jed. Na dně Nastrandu dlí drak „Nidhoeggr" a okusuje bez přestání kořen stromu života.

Avšak netoliko v Asii, Evropě a Africe věří národové v nesmrtelnosť duše, alebrž chová ji a choval také nový svět. Když přistál Kolumbus na ostrově Kubě a mši sv. sloužiti kázal, přišel k němu jeden „Kacik" (králík) a činil k němu tuto řeč: Ty jsi přišel do těchto končin, jichž jsi nikdy neviděl, s mocí takovou, že jsi všechny naplnil strachem. Slyš ale, že jsou na onom světě,

[1]) Aeneis 6, v. 127—750. — [2]) Plato. Phaedon. 113—114. — [3]) Vocel. Pravěk země české. II, 382—387.

jakož nám dobře jest vědomo, dvě místa, kamž duším jest se odebrati. Jedno jest hrozné a plné temností a to bude podílem zlých. Druhé jest dobré a příjemné a tam odpočívají ti, kdož pokoj milují a blaho pokolení lidského. Jestliže tedy věříš, že musíš umříti, jestliže věříš, že za dobré a zlé, jež jsi činil, odplatu vezmeš, tož se naději, že nebudeš urážeti těch, kdož tobě nikdy nic neučinili na příkoř [1]).

Mexikané, věříce v nesmrtelnosť duše, rozdělovali na onom světě tři místa, kam se duše zemřelých shromážďovaly: dům slunce čili sídlo blahoslavených, sídlo boha vody, kamž se dostávali lidé méně dobří a konečně sídlo bezbožných, zlodějů, vražedníků a cizoložníků [2]). Tuto víru svou dávali na jevo i tím, že když mrtvolu zvláště vznešeného člověka byli spálili, zbytky jeho pilně sebrali, těsto z nich udělali, v postavu lidskou upravili, jako Egypťané své mumie okrášlili a je ctili.

Podobné učení chovali *Peruané* [3]). Neméně jest u *Američanů* rozšířena domněnka: že duše jejich podstoupí po smrti tělesné cestu k té straně, odkudž k nim se dostali bělochové, což jest v souladu s představami jejich o bývalém ráji, a o straně, k níž podle starých tradic přiléhá ráj: neboť tu tradici všichni národové tamtéž věrně drželi, že do Ameriky od jinud přibyli, a že tam, odkud byli vyšli, se nalézalo blažené sídlo prvních lidí.

Není tedy na celém světě národa, jenž by nevěřil, že duše lidská po smrti tělesné nezaniká, ale že potrvá, že jí čeká na světě onom buď že odměna anebo trest podle toho, jak konala. Pravda jest arci, že o stavu duše, v jakém se po smrti nalézá, jest u národů přečetných domněnek, ale přese všechny protivy, jež shledáváme u nich, jsou přece v tom za jedno: že duše lidská nejenom potrvá a že bude žíti do nekonečna, ale i že bude sebevědomá, jinak by odměna a trest na světě onom neměla do sebe nižádného smyslu.

Jestliže ale v úvahu vezmeme tu okolnosť, že národové i nejdivočejší víru o nesmrtelnosti duše lidské vyznávají, kteří dojista, pokud v barbarismu jsou, o rozumových příčinách, na nichž spoléhá článek víry o nesmrtelnosti, zevrubně nepřemýšleli: tož snadno přisvědčíme, že článek víry o nesmrtelnosti duše lidské, ač jest rozumu přístupný a jím se na jisto dokázati může, z pratradice lidského pokolení přede vším počátek svůj má, a že se přenášel odtud a přenáší na rody veškery.

---

[1]) Allg. Historie der Reisen. Bd. XIII., 55. 56. — [2]) Allg. Historie. Bd. XIII., 572. — [3]) Garcilasso. Hist. de Yncas. Trad. p. Boudin. Amst. 1704. Tom. I, p. 140—141.

§. 37.

Nesmrtelnosť duše lidské lze i z rozumu dokázati.

ζ) Učení o nesmrtelnosti lidské duše jest konečně pravdou, již rozumem na jisto dokázati lze.

Přede vším ale díme: že jest nesmrtelnosť duše lidské *možná*. Možnosť ta jde bezprostředně z duchové a jednoduché povahy její, neboť jestliže duše lidská jest jednoduchá a povahou svou duchová, a jakož zprvu již dovoděno bylo, podstatou subsistentní, o sobě jsoucí, pak není možná tvrditi, že by po smrti tělesné nemohla žíti. Již svrchu bylo poznamenáno, že má duše lidská do sebe sílu rozumovou a vůli svobodnou, a mohutnosti ty že jsou podstatné vlastnosti duchové povahy její, zároveň ale že má lidská duše „virtute" mohutnosti sensitivné, jimiž schopna jest býti principem života tělesného ve všech úkonech jeho a sloučena jsouc s tělem také jest. Pravda jest sice: což Aristoteles byl pověděl a filosofie křesťanská pravdou býti stvrdila: „quod nihil est in intellectu, quod non fuerat prius in sensu;" neboť poznání duše naší rozumové jest dojista v prvém vzniku závislé na úkonnosti sensitivné, na poznání smyslovém. A však ač jest tomu dojista tak, přece z toho nejde, že by život duše duchový veskrze vázán byl úkonností sensitivnou, tak žeby duše prosta jsouc těla i své zvláštní úkonnosti duchové pozbyla. Jak mile bylo rozumové poznání duše probuzeno, tuť ona poznavši pojmů věcí a dospěvši ku poznání vidin čili ideí, otvírá sobě novou říši myšlének, a v tomto svém poznávání, rozeznávání a spojování ideí není závislá na hmotě, ona může se do sebe uzavříti, do svého myšlénkového světa zahloubati tak, jakoby světa hmotného a smyslového ani nebylo. Tímto myšlenkovým životem či touto říší ideí, do jaké se duše vžila, označuje i svou nezávislosť v duchovém životě svém, a že v tomto oboru fysické přírodě podrobena není. A toutéž měrou shledáváme, že člověk v oboru své svobodné vůle není podroben fysickému návalu a nezbytnosti, že uvažuje, se rozhoduje, vniterně svoluje a koná nesčíslněkráte, jakoby nebylo předmětů fysických, k nimž by mohla a chtěla se skloniti vůle.

Jestli ale tomu tak, pak nelze tvrditi, že by duše, jsouc od těla odloučena, žíti „nemohla". Za tou příčinou, dí sv. Tomáš, že není možná, aby duchové „Esse" zanikalo, když zaniká a ochabuje tělo. Někdy arci slábne ta nebo ona síla duševná, ale to se neděje leč jen „per accidens", pokud totiž síla v úkonnosti své

vázána jest ústrojím tělesným. Když bylo na příklad poškozeno oko, přestává úkonnosť duševná, ana se jeví tím: že vidíme; ale jak mile oko ozdravělo, ihned se vrací úkonnosť, „zrak". Pokud tedy jest úkonnosť duševná ústrojím tělesným vázána, zachází zanikáním nástroje tělesného: ale rozum, síla duchová, není organem tělesným vázána, ona neochabuje nijakž ani o sobě (per se), ani případnostně (per accidens), a proto může duše žíti, odloučena byvši od těla [1]). *Vniterné této úkonnosti duchové a jejího života nemůže jí nižádný tvor zbaviti*, neboť nikdo, ani veškeré ozbrojené mužstvo na světě není s to, aby zamezil, aby duše lidská nemyslila, do myšlénkové říše své se nezahloubila, nezávisle na veškeré násile nevolila, a sice svobodně nevolila, a tak nikdo není s to, aby duši o její život oloupil, a nikdo, aby ji zabil.

Ano ona sama o sobě tak jest spořádána, že se nemůže rozplynouti a zajíti sama s sebou, neboť jest bytostí jednoduchou, immaterialnou, nesloženou, a tudíž nelze jí, aby v částky, z nichž složena není, se rozpadnula a rozrušila. Nad to drží ona v sobě pojmy všeobecné, tak zvané universalie, idee, jež jsou, jakož filosofové dějí ratione intelligibilitatis, nehynoucí, věčně možny, věčny. Jestliže ale tomu tak jest, bylo by nemístno a odporno, stanoviti, aby bytosť, majíc do sebe myšlénky ku nekonečnému a věčnému směřující, sama smrtí zacházela.[2])

---

[1]) S. Thomas. Contra Gentes. l. II. cap. 79. „Si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod ejus esse debilitatur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur debilitato corpore, hoc non est, nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animae indiget organo corporali, sicut visus debilitatur, debilitato organo, per accidens tamen, quod ex hoc patet: si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, numquam restauraretur, organo reparato; videmus autem, quod quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur, unde dicit Aristoteles (de Anima. I. text. comm. 65) quod, si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut juvenis. Quum igitur intellectus sit virtus animae, quae non indiget organo . . . . . ipse non debilitatur, neque per se, neque per accidens per senium vel per aliam debilitatem corporis; si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium, quibus intellectus indiget scilicet imaginationis, memorativae vel cogitativae virtutum. . . . . — [2]) S. Thomas. S. contra Gent. l. II. cap. 79. „Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum est, hujus modi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis; intelligere est enim universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilius proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis." Vide et S. P. I. q. 75. art. 6.

Musíme tudíž doznati, že duše lidská může, odloučena byvši od těla, žíti, a sice žíti podle vzoru bytosti duchové, jako sebevědomá, o své totožnosti vědoucí bytosť, ano že povahou svou jest nezrušitelna tak sice, že jí nikdo nemůže života zbaviti, aniž že ona sama není s to, aby se rozrušila, rozplynula, umřela.

A poněvadž taková jest její bytosť a její přirozenosť, již z Boha má: musíme říci, že této přirozenosti nabyla za tou příčinou, ježto Bůh chtěl, aby souměrna byla vůli jeho, kteroužto ji do nekonečna zachovati chce v nezrušitelnosti její.

Důkazové ale pro tuto vůli Hospodinovu jsou tito:

αα) *Člověk má Bohem přistvořenou touhu po pravdě a pud ji poznati*, zvláště ale poznati poslední čili svrchovanou příčinu všech věcí, Boha. Jestliže mohutnosť ta přistvořena jest, a vštípena-li jest člověku i touha a pud po poznání pravdy a pravd, pak se musí říci, že Bůh sám chtěl, stvořiv člověka, aby pravdu poznával, zejména aby Boha, svého Tvůrce, poznával. Víme však, že při této touze po poznání pravd a zdokonalování sebe jimi se poznává skrovnější částka jejich, a to nikoliv dokonale. Nad to víme, že třetina člověčenstva umírá v takovém věku, v němž není možná, aby seznala byť i jen částkou pravdy ve přírodě uložené, a tím méně svrchovaného Boha. Nadarmo však Bůh nedal a nepřistvořil mohutnosti a touhy ku pravdě tihnoucí, a proto není možná, aby Bůh jsa neskonale moudrý, byl vložil do duše touhu po pravdě, a neměl v úmyslu, této touze vyhověti: není tedy možná, aby duše „ihned“ po smrti těla zahynula. Ona tedy bude žíti po smrti těla, a sice jako sebevědomá bytosť, nebo jako sebevědomá bytosť poznává pravdy, ne jinak a zejména absolutnou Pravdu a Pramen pravd, Boha samého.

A však člověk jest netoliko podle rozumu spůsobilý k tomu, aby se zdokonaloval, ale i *podle vůle*, neboť člověk netoliko poznává Boha, ale ví také, že má konati podle vůle Jeho, a vůli svou s Jeho vůlí srovnávati, ano v trvalou shodu uvésti, a ví také, že jest to jeho povinností v každé okolnosti života, a že není nižádných příčin, za kterými by volno bylo jemu, vychylovati a vychýliti se ze zákona Božího. Ale netoliko, že vědomosť o tom má, on také má do sebe jakýsi nezpytatelný pud, jenž ho k tomu má, aby činil podle vůle Boží. A však jako jest skrovný počet těch, kdož Boha poznali by i jen jako z daleka: tak jest i těch málo, kdož dospěli k dokonalosti se strany vůle své, neboť jest množství těch, kdož na onen svět se odebrali, aniž by i jediným úkonem osobným vůle své k Bohu byli směřovati mohli. A za tou příčinou

právem díme, že, ať tato mohutnosť ku zdokonalování se a tento pud nadarmo člověku dán nebyl, nezbytně za pravdu uznati se musí, že duše po smrti tělesné žíti bude.

ββ) V člověku jest nejenom mohutnosť ku poznání pravdy a pud po pravdě, ale i také přesvědčení, že člověk povinen jest, pravdu přijmouti, a netoliko jest v něm přesvědčení, že má vůli Boží konati, dobré činiti a zlého se varovati, a sice stůj co stůj, alebrž i: že dobré odměny hodno jest, a hřích že zasluhuje trest. Přes to však známo jest: že na světě není plné shody mezi ctností a odměnou, mezi nepravostí a trestem, ba že ani býti nemůže. Máť zajisté do sebe dobro, ať směřuje k Bohu, a protože směřuje k Bohu, jakýsi ráz nekonečnosti. A tak jako pravdy, universalie a ideje, karakter nekonečnosti na sobě nesouce svědectvím jsou o tom, že držitelka jejich „duše“ nemůže býti zabedněna cílem svým v skrovný prostor času tohoto: tak i ctnosť, již koná člověk pro Boha a ve jménu Jeho, proráží čas a vstupuje do nekonečna. *Nižádný nemůže tedy na světě pravé dobro „plně“ odměniti, aniž nepravosť „plně“ potrestati.* Ale také není nikoho, kdož by plně znal vniternou, mravní cenu člověka ctnostného a měl plnou vědomosť o nepravosti zlého. Ježto ale přes to nic není, o čemž bychom více byli přesvědčeni, jako o tom, že má býti dobré plně odměněno a zlé potrestáno, čehož na světě není, neběře duše smrtí tělesnou za své, ale potrvá ve své totožné bytosti a ve svém vědomí osobném i po zaniknutí těla svého.

Ano, kdyby duše neměla života na onom světě více, nebylo by podkladu pravé mravnosti nižádného, neboť není-li života po smrti, pak by byla veškera blaženosť na světě tomto, a člověk by neměl ničehož po smrti k očekávání, ničeho k obávání. A poněvadž člověk ku blaženosti lne, konal by dobré potud, pokud by mu bylo zde na světě prospěšno a varoval by se zlého jen potud, pokud by mu na tomto světě vadilo v prospěchářství jeho. Ano musíme říci, že by to bylo neskonalé tyranství, na člověku žádati, aby dobré konal k vůli kráse ctnosti, zla se varoval k vůli šerednosti jeho, kdyby na onom světě života nebylo. Nad to by aspoň směrem k člověku přestal na dobro rozdíl mezi dobrým a mezi zlým, neboť dobro spadá na základě, že duše úmrtím těla zaniká, zúplna s tím, což jest prospěšno na tomto světě, v jedno. Ježto ale na celém, širém světě se hlásá, že dobré nespadá v jedno s tím, což jest pro tento svět prospěšno, aniž zlo s tím, což jest škodlivo; alebrž všady se uznává za povinnosť, abychom zla se varovali stůj co stůj a dobré činili, i když nám nepřináší štěstí

pozemského ale hojné tíhoty: tož jest na jisto postaveno, že naproti takovému výměru o dobrém celé člověctvo se vzpírá a že jest naprosto odporný a protivný přirozenosti lidské vůbec. Tomu-li ale tak jest, nelze, aby duše lidská po smrti tělesné zanikla, ant by jinak řád mravný, povaha dobra a zla obstáti nemohla.

γγ) *Nejvyšší strážce mravného řádu a mstitel uražené spravedlnosti jest věčný Bůh.* On dává na vědomosť, že nic zlého bez trestu nenechá a že všecko dobré na jisto odmění, již zde na zemi zvláště svědomím; jelikož na světě plné té odměny není, aniž souměrného trestu za hříchy, jichž se dočinil člověk, tož musí se shoda ta očekávati na onom světě. Kdyby ale duše lidská zanikla po smrti tělesné, tož by mohl soudu Páně uniknouti mnohý hříšník, ukrátiv sobě život, buď že vášněmi svými a náruživostmi neb samovraždou. Tím způsobem by se vymknul soudu Božímu, Jeho odsouzení a přivedl na zmar veškery úradky Páně. Toho ale nemůže býti, aby člověk úradky Boží na zmar přiváděl a sankci Boží, kterouž hájí řádu mravného, maje stráž nad ním a o něj pečuje, bezúčelnou činil. Za tou příčinou bude žíti duše člověcká, i když vyhasne jiskra života tělesného, aby se učinilo zadosť řádu mravnému, Bohem stanovenému.

Avšak Bůh jest sobě i za jinou ještě příčinou povinen, aby, zřídiv duši lidskou tak, aby podle přirozenosti své byla nezrušitelna, ji svou vůlí zachoval. Víme zajisté, že podle písma Bůh všecko na konec pro sebe učinil: „*Všecko pro sebe samého učinil Hospodin; také i bezbožného ke dni zlému*“ (Přísl. 16.), a že vypravují nebesa slávu Boží a dílo rukou jeho zvěstuje obloha (Žalm 18, 1.); katolická Církev zvláště od starodávna hlásala a hlásá, že Bůh veškeren svět ku své slávě učinil[1]), a že v Bohu svrchovaný cíl světa jest, ba ani jinde býti nemůže, ač účel Boží sekundárný blahoslavenství naše jest. Jestliže tomu tak, pak jest Bůh sobě samému, své slávě a velebnosti, svrchovanému cíli, jímž jest na konec on sám, povinen zachovati duši po smrti tělesné v nezrušitelnosti její. *Neboť stvořiv Bůh svět, ohlásil jím sebe tvorům a zjevil jim po řádu přirozeném vlastnosti své, zejména svou moc, svou moudrosť, svou dobrotu, svou svatosť, svou všudypřítomnosť a vševědoucnosť, avšak spravedlnosť jeho není na světě plně vidna.* Vidíme zajisté na světě někdy, že se spravedlivému dobře daří, nespravedlivému ale zle, avšak zhusta obývá nešlechetnosť paláce, odívá se v kment a chodí v přepychu; ctnosť ale potupena v bídné

[1]) Concil. Vatic. „Si quis ..... mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit. Can. 5. de Deo rerum omnium creatore.

chatrči se ukrývá, pronásledována jsouc až na smrť. Kdyby tedy duše po smrti těla nepotrvala, spravedlnosť Boží by zůstala na vždy zakryta, ano na konec by materialismus snad u velkém právu byl řka, že Boha není, anť by nebyl takový, jakým neskonalá bytosť býti musí; a měl by snad právo pantheismus tvrditi, že není osobného Boha nižádného, ač jest věčná a neskončená Božská podstata, z níž vyplynuly věci veškery. Avšak netoliko člověk jednotlivý má nabyti naučení: že Bůh, řídě svět a zvláště tvory rozumové, řídil, vedl a spravoval vedle neskonalé spravedlnosti své, že nižádnému neukřivdil, kdož-koli zde na světě trpké svízely snášel, alebrž má o tom zvěděti šírý svět: aby se naplnila slova: že celý svět zvěstuje slávu Boží. *Za tou příčinou jest sobě Bůh povinen, aby celému tvorstvu rozumovému ohlásil ospravedlnění svrchované, nezkalené, absolutné spravedlnosti své, neboť celé tvorstvo bylo a jest povoláno tvořiti říši Boží universálnou k vůli Bohu a pro Boha. Protož musí duše naše a duše všech lidí ve své identitě neboli v totožnosti své a v osobném sebevědomí trvati, až bude moci shromážděno býti člověctvo v jedno, aby velikolepou theodiceu z úst samého Boha vyslechlo.* Nad to víme všichni, že jsme bytosti pospolité neboli socialné, k společnosti stvořené a že dobro i zlo netoliko člověku jednotlivci, ale i obci, říši, ano světu celému jest ku zdaru anebo k záhubě. Dobro ale i zlo přehlédnouti v celém dosahu, požehnání jeho a po případě hrůzy, tehdáž bude možno, až celek člověčenstva a tak zlo a dobro a jeho následky z vůle Boží bude před očima našima zjeveno. Víme dále, kterak slovem i tiskem jméno Boží bylo ode mnohých, ba žel budiž svrchovanému Bohu, i od těch, jimž svěřil Bůh osudy národů, przněno a tupeno a kdežto víra svatá a dobrý mrav byly na všech stranách utlačovány, byla nevěra a spousta nemravu podporována, anebo aspoň s hříchem trpěno, aby se bez překážky víc a více šířila; proto jest Bůh sobě samému zavázán, aby jeho přesvaté jméno celému světu u velebě své bylo ohlášeno a za všecku hanu a potupu v plné míře oslaveno. Také víme, že přemnohý ctnostný člověk sestoupil do hrobu, jsa o svou česť oloupen, zneuctěn, snad dokonce nespravedlivě proklínán, kdežto zase na opak člověk nešlechetný až ke hrobu a i za hrob byl ctěn, veleben a oslavován: a proto musí býti česť ctnostného z vůle Páně celému světu ohlášena a nešlechetnosť veškerenstvu býti zjevena, aby Bůh byl ospravedlněn a spravedlnosť Jeho oslavena. Duše lidská bude tedy dojista po smrti tělesné živa, trvajíc ve svém sebevědomí, aby všemu světu v ten den, jejž ustanovil Bůh, Spra-

vedlnosť Boží byla ohlášena a každý se přesvědčil, že Bůh nebyl ku žádnému křiv.

ϑϑ) Obdoba trvání duše naší po smrti tělesné jest totožnosť sebevědomí našeho zde na světě. Kdybychom sebe více v letech pokročili, čelo naše zvraštělo, oko vyhaslo, tělesná síla ochabla, ano i čilosť rozumování pro nedostatek představ a obrazotvornosti seslábla: jedno trvá nehybné, „totožnosť našeho sebevědomí“. Stařeček stříbrošedý a shrbená stařena vzpomínají na svůj mladý věk a na události se sběhlé před šedesáti a sedmdesáti lety, živě si představují všechny události a momenty, jež je zvláště jímaly, jakoby včera se byly udály, ano drží v paměti právě to nejživěji, což se bylo sběhlo za dávných dob. Totožnosť sebevědomí zde vidná, anť nejstarší člověk vezdy dí: on že za mladosti své toho neb onoho se dožil, to neb ono trpěl, z toho neb onoho radosť měl — dává na jevo, že jako ono trvá stále beze změny, tak že i podstata duše trvati bude do nekonečna. *A tato touha po trvání bez konce jest duši naší tak vštípena, že není možno ani té myšlénky snésti, aby kdy měla zajíti.* Touha tato, rozumovým pouze tvorům přistvořená, jest nezbytně s přirozeností lidskou spojena, ona jest hlasem jejím. A poněvadž tomu jest tak, pak ji Bůh sám vštípil a není možná, aby touze této přirozené neodpovídala také opravdová skutečnosť, anť by jinak touha byla člověku ku pouhému škádlení a ku sužování. „Nemožno“, dí kníže scholastiků, „aby tužba přirozená byla v člověku nadarmo. Člověk ale touží, aby navždy setrval, což jde z toho, že „esse“ jest to, čehož sobě žádají všichni. Člověk však pojímá ono „Esse“ rozumem svým netoliko jak jest teď, jako nerozumná zvířata, ale jak jest o sobě čili „simpliciter“. A tak bude člověk na vždy podle duše, kterouž veškero Esse o sobě a podle veškerého času pojal jest“ [1]). Jako tedy Bůh nemůže sobě býti odporen, tak také není možná, aby duše, toužíc podle přírody, ne aby pouze teď byla, ale aby vezdy byla, čili aby vůbec po všechen čas byla, po smrti tělesné zanikla, anebo snad jen na krátko po smrti tělesné živa byla, alebrž bude navždy. *Avšak duše žádá sobě, aby žila ve své totož-*

---

[1]) S. Thomas. C. gentes. l. II. de anima. cap. 79. „Impossibile est, appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere; quod patet ex eo, quod Esse est, quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua „Esse“ simpliciter, et secundum omne tempus apprehendit.“ Vide et S. I. q. 75. art. 6.

nosti, aby o sobě věděla, že ona jest tatáž, která tělu vévodila a proto bude žíti duše lidská ve své totožné osobě a ve svém sebevědomí na vždy: „ona jest nesmrtelná“.

εε) Jako sobě žádá duše lidská míti na vždy své „Esse“, tak sobě i přeje, aby byla šťastná a blahoslavená a není na ní, aby o své svobodné vůli žádala, býti nešťastnou na konec, neboť jeden každý fysickou nezbytností sobě žádá a touží po blahoslavenství. Blahoslavenství, po němž fysickou nezbytností touží člověk, není takové, aby potrvajíc vzalo za své anebo aby pouze částečně ukojilo práhnoucí duši lidskou, ale aby bylo plné, dokonalé a aby trvalo na vždy; neboť není člověka, aby sobě na konec přál štěstí pouze na dobu dočasnou a není člověka, jenž by sobě nepřál plného, nezkaleného a neskonalého blahoslavenství. Touha tato jest duši přistvořena, s přirozeností lidskou nerozvížitelně spojena a tudíž pochodí od Toho, jenž jest stvořitel její, od Boha samého. Jest tedy nad pochybnosť jisto, že cíl náš z vůle Boží „blahoslavenství jest a sice plné, lidskou duši plně uspokojující a na vždy trvající“. Jestliže tedy dr. Max Schasler neumí sobě nic představiti, což by člověku tak velmi nudno bylo jako věčné blahoslavenství, jež by plně uspokojilo [1]), mějž v tom volnosť a praví-li kdesi Lessing, že ne pravda, ale tužba a snaha po ní blahoslavenství lidské působí, mějž i on v tom volnosť: ač jisto jest, že hlediště obou křivé jest, anť by jinak lhal Bůh sám a což u lidí liberalistických názorů více váží, lhala by příroda sama, toho ale, jak se domnívám, Lessing by nedopustil a ani Schasler ne, následovně žene přirozenosť člověka podle pravdy ku touze po dokonalém a věčném blahoslavenství, jež právě za tou příčinou že jest dokonalé, plně by uspokojilo ubohou duši naši. Jestliže však pravdu dí přirozenosť naše, ženouc nás a pudíc nás ku věčné a neskonalé blaženosti, pak musí býti i možno, dosíci jí; neboť kdyby byla nedostižitelna naprosto, nemohla by nikdy slouti a býti cílem naším. Ale blaženosti takové na světě tomto není, ba ani býti nemůže. Ona se nezakládá ani v bohatství [2]), ani v důstojnosti a poctách [3]), ani v pověsti a slávě [4]), ani v moci a vládě [5]), ani v darech tělesných [6]), ani v pochoti [7]), zkrátka ona se nazakládá v nižádném dobru stvořeném, neboť nižádné dobro stvořené není

[1]) Dr. Max Schasler „Mensch und Thier in der Culturgeschichte“ dí: „Ich wenigstens kann mir nichts langweiligeres denken, als solche ewige Seligkeit, die nichts mehr zu wünschen übrig lässt.“ — [2]) S. II. 1. q. 2. art. 1. — [3]) S. II, 1. q. 2. art. 2. — [4]) S. II, 1. q. 2. art. 3. — [5]) S. II, 1. q. 2. art. 4. — [6]) S. II, 1. q. 2. art. 5. — [7]) S. II, 1. q. 2. art. 6.

s to, aby člověka úplně učinilo šťastného a aby na vždy ho uspokojilo. Jako rozum lidský směřuje na konec ku universálné pravdě, ku pravdě absolutné, tak zase směřuje vůle lidská k universálnému absolutnému dobru, toho ale není na tomto světě [1]); neboť na tomto světě plná a dokonalá blaženosť býti nemůže. *Není-li tedy na světě dobra, aby ztrpčeno nebylo zlem, není-li štěstí, aby za nedlouho se nekalilo mračnem neštěstí, není-li dobra, ano by na celo a trvale a do nekonečna uspokojilo duši zde na světě: musíme nezbytně doznati, že duše lidská po smrti tělesné potrvá. A poněvadž touha ta směřuje nejenom k plnému blahoslavenství, ale i k blaženému životu na vždy: tož bude duše naše na vždy žíti, ona jest nesmrtelná. Nebo není dojista možná, aby byl Bůh dobrotivý vštípil člověku touhu po dokonalém a věčném blahoslavenství a neměl v úmyslu posledního cíle lidského do něho vložiti, a jednal-li člověk podle vůle Páně, tento cíl také naplniti.* Blahoslavenství ale bude rozděleno podle skutků jednoho každého, jakož toho vymáhá řád mravný, Bohem nám zjevený a proto bude dojista duše na onom světě o své blaženosti věděti, jakož i o totožnosti své osoby.

A tak jest článek víry o nesmrtelnosti duše lidské, toto palladium lidské mravnosti, toto palladium dobrých mravův, palladium rodin, říší ano řádu veškerého a společnosti lidské veškeré, rozumem na jisto dokázán, a není žádného rozumového důvodu a rozumného, jenž by důkazy svrchu naznačené podvrátiti mohl; neboť tak jako jest jisto: že jest Bůh, že jest moudrý, spravedlivý a dobrotivý, tak jest i nade všecku pochybnosť jisto: že duše lidská jest nesmrtelná.

§. 38.

Duše zvířecí, kdyby i byla nehmotná, není nesmrtelná.

Zda-li i duše zvířecí neboli psyche jest nesmrtelná? Otázka tato není beze všeho důvodu a beze všeho podkladu, neboť fysiologové důmyslní ujišťují nás, že úkony pohybu, citu a představ, byť i na tom nejnižším stupni, se nedají z fysikálných sil, ani

[1]) S. II. 1. q. 2. art. 8. „Dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere

z chemických (lučebních), ani vegetativných vysvětliti, alebrž že úkony psychické, jsouce nehmotné, nezbytným jsou toho důkazem, že i ve zvířeti jest princip nehmotný, a tak že prý se musí uznati, že i zvířecí psyche jest nehmotná a jednoduchá [1]). Podle toho by tak nehmotná, immaterialná a jednoduchá zvířecí psyche, nedadouc se děliti, nemohla také rozdělena býti, a snad by tudíž nebylo nesprávno tvrditi, že i zvířecí psyche po úmrtí zvířete nezaniká. — Že by duše zvířecí byla jednoduchá a nehmotná, upírá zejména Stöckl (Metaphysik. II, 167—168), pravě, že byl Leibnitz první, jenž tu důmněnku vyslovil, že by animálný princip života byl nehmotný a jednoduchý (Monadologia. Commentatio ad animam brutorum), což arci zcela se hodilo do jeho soustavy, vedle níž i byliny i zvířata obdařena jsou centrálnou monadou, která nikdy nezaniká, alebrž po odešlém životě organismu ze stavu evoluce do stavu involuce přechází. A však ani podle Leibnitzova náhledu není psyche zvířecí nesmrtelná ve smyslu tom, jako duše lidská trvajíc ve svém sebevědomí, anť sebevědomí nikdy neměla, ale také netrvá v úkonnosti, anť se dostává do stavu omráčení. Kromě Leibnitze domýšlejí se i jiní velmi vážní theologové a filosofové, že duše zvířecká jest immateriálná, zejména *Jakub Balmes*, jenž takto dí: „Jaká jest vniterná přirozenosť této duše, střední té bytosti mezi duchem a hmotou? Já nevím, a zdá se mi téměř, že otázka ta se nedá vyříditi. Neznáme duše zvířecí intellektuálnou intuicí, vniternou bezprostřednou empirií o ní nevíme; smyslem jí nepostřehujeme, aniž náleží ona do objemu těch ideí, jež se intuitivnými zovou, poznáváme ji pojmem pouze všeobecným .... Ona jest dojista silou nad to, což jest tělesné vznešenou“ (Metaphysik. 268.). Tamtéž klade sobě otázku: Jest princip sensitivný ve zvířeti hmotný?“ A odpovídá: „Ne! neboť hmota není pocitů schopna.“ Po té se táže: „Jest duše zvířecí duchová?“ Odpověď: „Ne.“ „Jest duše zvířecí immaterialná?“ „Ovšem!“ „Jest to, což jest nehmotné, totožné s tím, co jest duchové?“ „Ne! neboť nehmotné vylučuje hmotu, co jest ale duchové, netoliko že jest nehmotné, ale má i rozum a vůli svobodnou“ (Ebendaselbst S. 267.). Jest tedy podle učení Balmesova psyche zvířecí něco mezi duchem a hmotou středného. K tomutéž učení se přiznává *Tongiorgi* (Compend. philosoph. p. 211. a jinde), *dr. Dippel* (Die beiden Grundfragen der Gegen-

potest, secundum quod dicitur in psalmo 102.: Qui replet in bonis desiderium etc. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.“ Vide et S. II, 1. q. 5. art. 3 — [1]) Prof. A. Tick. Lehrbuch der Anatomie und Physiologie der Sinnesorgane. S. 3. und folg.

wart S. 98.), *Hettinger* (Apologie. I, I, 353.), *Ulrici* (Gott und die Natur. S. 312.) a jiní. *Suarez* (De Substantia, essentia et informatione animae rationalis Cap. 13.) dí, že někteří scholastikové, jako Scotus in 4. D. 44. q. I. art. I., Durandus in I. dist. 8. 2 p. dist. q. 3. n. 10., Capreol. in II. D. 15. q. 1., Marsilius a jiní dějí, že duše zvířat i dokonalejších *jest složena a tudíž dělitelna* (divisibilis); jiní ale, jako sv. Tomáš „De Anima" art. 10., in I. dist. 8. q. 5. art. 12. Contra Gentiles II, cap. 72. S. I. q. 76. art. 8., sv. Bonaventura, Albertus Magnus a jiní tvrdí, že jest duše zvířecí *nedělitelna* (indivisibilis). Dí zajisté sv. Tomáš o duších zvířecích, že i ony, jako duše člověcká jest v celém těle všecka a v každé části těla všecka, tímtéž způsobem jsou v těle a v každé části těla celotny, jakož byl před ním již sv. Augustin (l. VI. de Trin. cap. 6.) učil.

Dr. Albert Stöckl se ohražuje proti tomu, že by psyche zvířecí byla nehmotná z příčin těchto: α) že pro nehmotnosť psychy zvířecí není dosud vědeckých důkazů, anť prý jedině z úkonnosti rozumové lze na jisto souditi, že bytosť, jíž se týče, jest jednoduchá; β) musilo by se prý jinak připustiti, že psyche nezaniká po smrti těla nebo smrtí těla, anť by byla sice v úkonnosti své závislá na těle, nemohla by bez těla konati a působiti, ale totéž by se nedalo říci i o jednoduchém bytu čili o existenci její, anť bytosť jednoduchá jest nezrušitelna a tak nepodléhá smrti zároveň s tělem. Nad to prý se γ) nedá mysliti, že by jednoduchá bytosť, ana sama o sobě vyšší jest, zase v tom méně dokonalá byla, nežli kterákoliv bytosť hmotná, jež jest způsobilá k tomu, aby o sobě „Esse" měla, kdežto by nehmotná bytosť, jaká jest psyche zvířecí, takového „Esse (bytí — bytu) postrádala. Není však možno připustiti, aby duše zvířecí smrtí tělesnou nezanikla, a proto také není možno, aby byla nehmotná.

Naproti důvodům Stöcklovým lze ovšem odvětiti: kterak jest nesnadno, ba nemožno si vysvětliti, že by psyche hmotná a složená měla do sebe sílu ku představám, pocitům a k úkonům, k pohybu čelícím; k úkonům, jež zoveme „cítiti, slyšeti, viděti", neb úkony tyto jsou jednoduché nikoliv složené a protože není neoprávněn výrok, že podklad těchto úkonův a princip jejich nemůže býti složitý, hmotný. Snad že právě toto přesvědčení staré theology a filosofy k tomu vedlo, aby soudili psychu býti „neviditelnou". *Nad to není nezbytno říci, že psyche zvířecí, jsouc nehmotná, eo ipso musí býti nesmrtelná, neboť tatáž psyche jest ve své úkonnosti odkázána ke smyslům a ústrojím tělesným, jiné úkonnosti v ní není, anť není duchová*

a proto i úmrtím tělesným zaniká činnosť a úkonnosť její veškera a také i veškeren její život. Kromě toho není důvodů, za kterými by psyche zvířecí i po tomto životě měla trvati. V ní věru není sebevědomé touhy po pravdě, po pravdě universálné a absolutné, anť není v ní myšlénky ani pojmů o věcech, ať nedím o universaliích, a protož s toho hlediště nelze zvířecí duši přikládati nesmrtelnosť. V duši zvířecí není svobodné vůle, proto není ona ku konání mravně dobrého schopna, ani ku páchání hříchu nelze jí jako volné příčině přisuzovati vinu aneb nevinu. Psyche tedy ani trestu, ani odplaty v pravém smyslu schopna není. Za tou příčinou není také a nemůže býti při zvířatech neshody mezi ctností a hříchem a o odpovídající odplatě; proto též odpadá naprosto důvod, proč by s této strany psyche nesmrtelná býti musila. Pravda jest, že i psyche zvířecí k dobru svého řádu bývá puzena, avšak ve zvířatech není touhy, směřující k bytu bez konce, neboť taková touha předpokládá rozum a pojem o nekonečnosti a věčnosti, ale idea tato zhola jest zvířeti neznámá. A tak jest na jevě, že ani s této stránky nelze tvrditi, že by psyche zvířecí byla nesmrtelná. (S. Contra Gent. l. II. cap. 82. de anima. „Bonum enim est, quod omnia appetunt, ita tamen, quod unum quodque proprium bonum. In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, in quantum in eis invenitur appetitus generationis, per quam species perpetuatur, [quod quidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis], non autem quantum ad proprium appetitum animalis, in quantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens; nam quum anima sensitiva non apprehendat, nisi hic et nunc, impossibile est, quod apprehendat esse perpetuum; neque ergo [illud] appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax esse perpetui“). Jako není úkonů vyšších ve zvířeti, jsou v něm pouze úkony sensitivné, jichž vykonati nelze, leč užitím nástrojů tělesných: také jest i účel zvířat pouze a jedině „zachování těla“ a záliba jejich jediná, pokud k tělesnosti směřuje. Nemůže býti tedy řeči o nějaké touze přirozené po trvalé a věčné blaženosti ve zvířeti, zvláště, anť tato ještě více jest, nežli pouhé trvání bez konce a touha po ní rozumnosť předpokládá. (S. contra Gent. l. II. de anima cap. 82. Jam . . . ostensum est, quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis; non enim intelligunt neque rationantur; quod ex hoc apparet, quia omnia animalia ejusdem speciei

similiter operantur, quasi a natura mota et non ex arte operantia; omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla igitur operatio est animae brutorum, quae possit sine corpore esse. Quum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse; ergo pereunte corpore perit..... Delectationes brutorum animalium omnes referuntur ad conservationem corporis; non enim delectantur in solis odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum et venereorum, circa quae est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum versatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.)

Ať jest tedy tomu jakkoliv, ať jest psyche zvířecí hmotná nebo nehmotná, anebo aspoň, jak ji Suarez žove, nedělitelná, v nesmrtelnosti nemá a nemůže míti účasti.

Hlava čtvrtá.

O mohutnostech (potentiis) duše lidské.

Lit. S. Thomas Aquinas. S. contra Gentes. I. lib. 2. S. I. q. 77. art. I. Schäzler: Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. S. 464 und folg. Ulrici. Gott und die Natur. Dr. Albert Stoeckl. Lehrbuch der Philosophie. Suarez. L. IV. de potentia intellectus. Cap. 8. Brázda Jan. Pohroma mravnosti Padařovské.

§. 39.

Mohutnosti duše lidské liší se jak od její podstaty, tak vespolně i mezi sebou.

Že jest duše lidská nehmotná, jednoduchá, duchová, a že přes to jest ona principem veškerého života lidského: vegetativného, psychického a duchového, bylo vyloženo.

Ale duše naše, jsouc principem úkonů nadzmíněných, působí a koná prostřednictvím sil jí Bohem přistvořených.

1. Mohutnosti tyto nejsou jedno a totéž s její podstatou, neboť úkony, k mohutnostem směřující, jsou od sebe podstatně rozdílny; nespadají zajisté úkonové: vegetativný, sensitivný, psychický a duchový v jedno, alebrž liší se od sebe. Tyto, od sebe povahou svou různé úkony, předpokládají v té jediné duši různé

síly čili mohutnosti. Tyto síly liší se netoliko od sebe, ale jest i realný rozdíl mezi nimi a mezi „τὸ Esse animae“.

Že jest vskutku realný rozdíl mezi duší a mohutnostmi, jež mají v ní svůj podklad, jde jistojistě z toho, že duše lidská, ač ihned na počátku svého bytu činna byla, jsouc principem vegetativných, sensitivných a pak i psychických úkonů, při vší schopnosti ihned nemyslila, čili ihned úkonů duchového života neměla. Právem tedy praví sv. Tomáš [1]), že jest křivo říci, že by duše čili podstata duchová a její mohutnosť v jedno splývaly a že by mezi nimi nebylo rozdílu. Díť zajisté sv. Tomáš, „že nemožno jest, aby podstata duchová a její mohutnosť byla jedno a totéž, neboť kdyby podstata a její mohutnosť v jedno splývaly, byla by duše v tom Bohu rovna, neboť v Bohu jest princip (bezprostředný) působnosti, jeho podstata. Odtud také Bůh od věčnosti tentýž jest, anť nemůže býti „potentia“, čímž by nebyl „actu“ od věčnosti. Nemožno jest dále, aby se nelišila duše od mohutnosti také za tou příčinou, jelikož by jinak ihned na počátku měla „actu“ úkony svého života a svého bytu, anť duše podle podstaty své „jest skutečnosť“ a tak by měla tak dobře úkonnosť a působnosť, jako actu živa jest. Není tedy možná, aby duše byla bezprostředným principem úkonnosti, ale těmi principiemi sekundárnými jsou mohutnosti duchové. A také se dojista liší podstata duše lidské od mohutnosti, jako rozdílné mohutnosti se opět liší od sebe.

Úhlavní rozdíl mezi mohutnostmi duše lidské jest ten, že podle jedněch jest duše principem vegetativného, sensitivného a psychického (animálného) života a jimi jest „jako těsněji“

[1]) S. Thomas. S. I. q. 77. art. I. „Dicendum, quod impossibile est dicere, quod essentia animae sit ejus potentia, licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur quantum ad praesens. Primo, quia cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus: et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura .... Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima, nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitae, sicuti semper habens animam actu est vivum..... Invenitur autem habens animam, non semper esse in actu operum vitae ..... Relinquitur ergo, quod essentia animae non est ejus potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus.“

s tělem spojena; úkony těchto mohutností jsou závisly na orgánech tělesných, jakož bylo dotčeno. Podle druhých jest ona principem života duchového a ty jsou: rozum a vůle svobodná. Ty prvé jsou mohutnostmi člověcké přirozenosti, pokud se ona skládá z těla a z duše, rozum ale a svobodná vůle jsou podstatné mohutnosti duše tak, že úkony rozumové a volné vůle, čili úkonnosť duchová její není závisla na tělesných ústrojích. Odtud také při duši zůstávají, jsouce podstatnými vlastnostmi jejími, i když se byla smrtí od těla odloučiti musila, neboť i po smrti tělesné poznává duše a trvá svobodnou, ale síly vegetativné a sensitivné drží pouze „virtute", čili „in radice et in principio" [1]). Za tou právě příčinou poznává, oddělivši se od těla, věci pozemské jinak, než jak poznávala zde na světě, neboť zde poznávala představami, jež z věcí samých smysly jich pojavši přijala, na onom světě ale poznává pojmy či představami, Bohem jí vlitými, (leč by byla pojmů těch věcí již zde chovala), neboť očí, uší a jiných ústrojí, jimiž obrazy o věcech do duše vnikaly, duše na onen svět nepřenáší [2]). Než o tom poznávání se šíří eschatologie katolická.

Nemůže se tedy tvrditi, že by podstata duše lidské se nelišila od mohutností a že by tyto opět spadaly v jedno; a tak as bloudili v středověku *Nominalisté*, pokud se domýšleli, že není v duši mohutností, jež by se od ní, anebo jež by se vespolně lišily. Bloudil *Spinoza*, pokud podle definice Cartesiovy o podstatě lidské duše tvrdil, že by se ona zakládala v pouhém „*zč* cogitare"; bloudil i *Herbart* se svými stoupenci, tvrdě: že duše jako jednoduché „*zč* reale" nemá do sebe vloh a mohutností, alebrž že působnosť její pouze ku sebezachování směřuje. Úkony ku sebezachování jsou prý její představy. Učiněn-li na smysly dojem a donesen-li dojem ten až do mozku, bývá i duše prostředkem těch realů čili těch jednoduchých částek, z nichž podle Herbarta každé těleso a tudíž i tělo lidské složeno jest, dojmuta a tak prý povstává v duši úkon, ku sebezachování směřující, t. j. představa. Jelikož

---

[1]) S. I. q. 77. art. 7. — [2]) S. Thomas. de Anima art. 15. „Anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species, quas recepit a rebus, dum erat in corpore: alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas: tertio videndo substantias separatas et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subjacet ejus arbitrio, sed magis arbitrio substantiae separatae, quae suam intelligentiam aperit loquendo, quae quidem locutio qualis sit alibi dictum est." S. Thomas. Q. 19. (inter qu. Quodlib. De cognit. animae post mort. art. 1.) Sicut angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita et anima per species ipsas sibi in ipsa separatione inditas.

ale úkon ten jest jednoduchý, splynuly by všechny představy v jedno, kdyby sobě na vzájem nekladly odporu. Odporem tímto se teprv různí rozdílné úkony duchové a jen tak prý možno mluviti o silách duše lidské.[1]) Křivosť soustavy Herbartovy o tom, že by nebylo mohutností v duši, jde na zbyt z toho, že princip Herbartův o realech čili o jednoduchých monadách neboli podstatách jest dokona nepravdivý, neboť on dí o těch realech (Realen), že jsou věčné a jednoduché a že složenina těch realů činí souhrnem svým tělesa rozsáhlá; ale bytosť jednoduchá nemá rozsáhlosti, souhrn tedy realů, byť i do nekonečna rozmnožený, nemůže způsobiti nikdy předmětu rozsáhlého. A nad to, kdyby realy byly věčny, musily by i složeniny od věčnosti býti. Ale i prvá i druhá okolnosť prozrazuje křivosť principu Herbartova. Jest tedy nepravda, že v duši lidské není mohutností, jako jest nepravda, že duše sice mohutnosti má, ale tyto že se od její podstaty neliší.

§. 40.

Rozum trpný (intellectus possibilis) a rozum působivý (intellectus agens.)

I rozum jest tedy mohutnosť duchová, lišící se od podstaty duše lidské[2]) a znamená vlohu ku poznání pojmů a universalií čili pojmů všeobecných, pravd nadsmyslných a ideí. On jest nejprve trpný, jsa jako „tabula rasa“ pouhou mohutností čili potencí „respectu intelligibilium“, neboli směrem ku věcem těm, jež jím pojaty býti mohou, neboť ihned nepojímá věcí podle jejich pojmů čili podle jejich podstaty neboli quidditi, alebrž nabývá nejprve a bezprostředně smysly svými a působivostí svou vniternou obrazu (species) neboli představy o předmětu vnějším. Obraz tento, pojatý rozumem, jest podobizna předmětu, k němuž směřuje; neboť předmět nebývá pojat duší, pokud jest hmotný, smyslný, nýbrž pokud jest obdoba, obraz (species sensibilis) věci, jíž se týče. *A rozum, v němž se jeví určité formy věcí „in potentia“, jež jsou mimo duši „actu“, zvou „intellectum possibilem“*[3]), *vjímavým, trpným.*

---

[1]) Dr. Albert Stöckl. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. S. 860. Dr. Albert Stöckl. Lehrbuch der Philosophie. II, 227. — [2]) S. I. q. 79. art. I. — [3]) S. Thomas. De veritate. q. 10. art. 6. In mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu, et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas.“

Rozum ale netoliko jest *trpný* (intellectus possibilis), ale i *působivý* (intellectus agens), neboť jím tvoří duše abstrahendo ab individuis pojmy všeobecné o věcech a poznává „ascendendo a creaturis“ pravdy nadsmyslné i Boha samého. A abstrakce tato se díti musí rozumem působivým (intellectus agens), neboť by jinak duše lidská, jsouc nehmotná, vlohou nehmotnou ku poznání věcí hmotných nepřišla. Nejprve povstává totiž za pomocí smyslů vnějších a úkonu vniterného v duši naší obraz smyslný, představa (phantasma), ale obraz ten nemá ještě bytu rozumového čili „esse intelligibile“ [1]), a přenos tento se děje rozumem činným, působivým (intellectu agente). Tím způsobem poznává rozum představu smyslovou v obraze a pojmu; poznávaje netoliko individua, jimž odpovídá v duši obraz o nich a představa (species impressa, species expressa), ale má o nich i pojem.

Prvé poznávání duše naší směřuje k vnějším předmětům a jest vázáno tak zvanými phantasmaty, anť jinak nemůžeme míti vědomosti o světě vnějším, a touto okolností se liší lidský rozum od andělského [2]). Poznávání andělů není diskursivní, nejsouc vázáno k smyslovému, posloupnému postřehování, aby pak „abstrahendo a phantasmatibus“ k pojmům se povznášelo, neboť andělé poznávají per species inditas čili pojmy Bohem přistvořenými. Jakož duše lidská, tou cestou kráčejíc, poznává intellektualně svět, tak není také pro ni cesty jiné ku poznání Boha samého, jakož nás sv. apoštol poučuje (Řím. I.). Rovněž tak nepoznáváme své duše bezprostředně čili „per propriam speciem“, tak jak jest, alebrž závěrek činíce z úkonnosti k podstatě, ana jest držitelkou jejich a přicházíme tou mérou ku sebevědomí.

Nejprve poznává tedy duše lidská rozumem svým vnější svět, po té poznává sama sebe, vědouc o sobě, že jest držitelkou psy-

---

[1]) S. Thomas. S. Contra gentes. l. II. cap. 77. „Anima — intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum, quae sunt in phantasmatibus per modum illum, quo sunt ibi, sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu, et ideo actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti. — [2]) S. I. q. 84. art. 3. Ibidem art. 7. S. I. q. 85. art. I. Ibidem art. 5. „Intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo sicut et ratiocinando: intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem, divisionem et ratiocinationem non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

chických, smyslových a rozumových úkonů a konečně „via creaturarum“ Boha.

Toť jest učení křesťanských theologů i filosofů o poznávání rozumovém, které jest podstatně rozdílno od názoru Cartesiova, Leibnitzova a idealismu vůbec, jakož jest protivno sensualismu, skepticismu, materialismu a nejnovější theorii ontologismu.

§. 41.

Svobodná vůle duše lidské a bludy směřující proti svobodnosti vůle lidské.

Druhá úhlavní vloha duše lidské, pokud jest ona povahou svou duchová, jest svobodná vůle. Svobodná vůle jest vloha, kterou, prosti jsouce všeho vnějšího donucování a vniterné nezbytnosti, to volíme, co volíme [1]). Úkon, plynoucí z násily vnější, sluje vynucený (violentus), úkon z vniterné nezbytnosti povstalý zove se nezbytným (necessarius), neboli volným (spontaneus, voluntarius), ale nikoliv svobodným (liber).

Proti svobodnosti volení při člověku tak popsané a vyměřené válčí tyto soustavy:

a) *Determinismus fysický*, podle něhož veškeren svět a tak i vůle lidská fysické nutnosti podléhá; neboť on staví vůli lidskou na roveň s příčinou pouze fysickou, která, v pohyb uvedena byvši, tam dojde, kam ji přitáhnouti s to jest pohyb jí přidělený.

Determinismus tento se dělí podle povahy té domnělé donucovací síly:

α) *na fatalism*, který vůli člověckou nebo i Boha samého (bohy) podřizuje osudu, tak že vše, což se děje, jest důsledkem železného jha osudu a pro svobodnosť vůle nižádného místečka nezbývá. K tomuto fatalismu se znali za starých dob zvláště *Stoikové* a staří filosofové, pokud osudy lidské a konání člověcké na hvězdách závislým činili, v novější době Muhammed a jeho přívrženci, v osud věříce neodolatelný.

β) Rozděluje se na *pantheistický determinismus*, neboť tento podrobuje vůli lidskou železnému objetí neskončené podstaty božské, čině z člověka pouhý nezbytný zjev a výlev téže podstaty, nejenom podle těla ale i podle duše a podle všech výkonů, jichž

[1]) S. I. q. 83. art. 3. „Dicendum, quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possimus unum recipere alio recusato, quod est eligere, et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet.“

příčinou duše jest. Na základě takovém béře za své individualná svébytnosť a tudíž tím více svobodnosť vůle veškera. A za tou příčinou jest výrok Barucha Spinozy pantheismu zcela přiměřený: „*Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria*“ [1]), pravé desatero veškerých soustav pantheistických, Fichteovy, Schellingovy, Heglovy, Hartmannovy.

γ) Rozděluje se na *determinismus materialistický*, celého člověka témuž zákonu fysickému podrobující, jemuž tělo podřízeno jest, anoť podle něho mezi tělem a duší vlastně ani podstatného rozdílu není. Člověk prý, jsa důsledkem elementů hmotných, jinému zákonu poddán býti nemůže, nežli sourodému sobě, a ten jest právě fysický, bezvýminečný, absolutný [2]).

b) Proti svobodnosti vůle válčí *determinismus náboženský* čili *determinismus Praedestinatianů*, který vyvozuje všechny úkony, ať již fysické anebo ony volné vůle lidské, železnou nezbytností z Boha, jakož to činil svého času Wicliff a po něm Calvin.

c) Konečně se protivuje vůli svobodné *determinismus psychologický*, který úkony vůle lidské veškery odvozuje z nezbytné souvislosti příčinné dojmů psychických, tak sice, že nezbývá nižádného útulku pro svobodný rozhod vůle k činu, jehož se týká. Sem náleží *determinismus Leibnitzův*, podle něhož se vůle lidská vezdy rozhoduje podle silnějších pohnutek, tak že byly-li by ony na obou stranách stejně závažny, ke skutku by nikdy nedošlo. Musí prý se do výměru o svobodnosti vůle lidské nezbytně přibrati také morálné nezbytí, neboť jako volí Bůh a nemůže jinak voliti, leč to, což jest nejlepší, tak také i člověk nevolí z dvou dober, leč to, jež se lepší zdá býti jemu. Neméně i *Kant* hověl psychologickému determinismu, anť se domníval, že právě pro nezbytnosť lidského jednání, k níž směřuje vůle souhrnem příčin a podmínek k tomu působících, jest možno o budoucích rozhodech té neb oné vůle lidské předpověděti, kdyby byly známy pohnutky veškery, jež na ni doléhati budou [3]). Podobným způsobem a vý-

---

[1]) Spinoza. Ethica. I. p. I. propos. 32. Ed. Hamburg. 1680. — [2]) Büchner. „Kraft und Stoff.“ S. 236. · „Der Mensch ist ein Naturprodukt seinem körperlichen, wie seinem geistigen Wesen nach. Daher beruht nicht nur das, was er ist, sondern auch das, was er thut, will, empfindet, denkt, auf eben solchen Nothwendigkeiten, wie der ganze Bau der Welt. Ein freier Wille, eine Willensthat, die unabhängig würde von der Summe der Einflüsse, die in jedem einzelnen Augenblicke den Menschen bestimmen, und auch dem Mächtigsten seine Schranken setzen, besteht nicht.“ Ebend. S. 243. „Das, was wir freien Willen nennen, ist nun einmal nichts anderes, als das Resultat der stärksten Motive.“ — [3]) Kant. „Kritik der reinen Vernunft.“ V. Auflage. S. 577. „Alle Handlungen

kladem ničí svobodnosť vůle *Wolf*, ať se úplně přiznává k optimismu Leibnitzovu. Determinismus *Herbartův* jest psychický mechanismus, vedle něhož jest veškeren život duchový souhrn samých představ po sobě v duši se zjevujících, a to tak nezbytně, jako důsledky matematické. Touha v duši není prý leč představa zdržená, ana se žene ku skutku, přidružila-li se představa, že ji ukojiti lze.

§. 42.

Učení kat. o svobodnosti vůle lidské, kterou dokazuje písmo sv. i tradice.

Naproti těmto soustavám učila a učí katolická Církev: že má člověk vůli svobodnou a že touto svobodností Stvořitelem samým nadán byl. Výraz technický o tomto učení zní: vůle lidská jest prosta vší násily a nezbytnosti v rozhodu svém. „Liberum arbitrium consistit in immunitate a coactione et necessitate.“ Theologové a filosofové křesťanští zovou učení oproti determinismu fysickému, psychologickému a oproti fatalismu *indeterminismem a svobodnosť tak pojatou „svobodou nelišnosti“* (libertatem indifferentiae), t. j. prostou násily vnější a nezbytnosti vniterné při rozhodu svém k úkonu, jejž volí sobě.

Svobodnosť tak pojatá jest článek víry katolické, a víra ta jest obsažena ve slově Božím, jak v písmu tak i v tradici. Písmo Boží předpokládá, že úkony vůle lidské tak jsou v moci člověka, že na něm jest rozhodnouti se buď že pro zákon Boží anebo naproti němu. Důkazem toho jest přikázaní člověku prvému v ráji dané, i trest pro případ přestoupení jeho ohlášený. Ano písmo zřejmě dí, že měl člověk ihned v prvém uspořádání svobodnosť vůle. *„Bůh na počátku učinil člověka, a zanechal ho v ruce rady jeho* (καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ). *Přidal poručení a přikázaní svá. Budeš-li chtíti* (ἐὰν θέλῃς) *přikázaní zachovávati, a na věky víru libou činiti, zachovajíť tebe Předložil tobě vodu i oheň: k čemu chceš vztáhni ruku svou Před člověkem jest život i smrť, dobré i zlé, co se mu bude líbiti* (ὃ ἐὰν εὐδοκήσῃ) *dáno bude jemu.“*

---

des Menschen sind in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkühr bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen erkennen könnten.

(Eccli. 15, 14—18.). „*Oči Páně na ty, kteříž se ho bojí a on zná všeliký skutek člověka. Nižádnému nepřikázal bezbožně činiti a žádnému nedal povolení k hřešení: nebo nežádá množství synů nevěrných a neužitečných*“ (Eccli. 15, 21—22.). Zajisté, že by nemohla svobodnosť při volení lépe vyjádřena býti, než slovy těmito. Praví se jimi, že ihned na počátku Bůh člověka tak uspořádal, aby sebe v moci měl, a volil vedle téže moci, co by se uráčilo jemu a zalíbilo, buď že dobré anebo zlé. Se slovy těmi se nijakž nesnáší fatalismus, ani determinismus fysický pantheismem a materialismem vyrčený, neboť vedle fatalismu koná člověk, k čemu jej přitahuje osud jeho; podle pantheismu koná tak, jak toho vymáhá právě nezbytný výlev božské podstaty; podle materialismu jedná tím způsobem, jak jej pudí a násilně žene fysický proud látek na něho dorážející, kdežto slovo věčného Boha rozhod vůle do svobody a do záliby člověka klade. Nesouhlasí se slovy těmito psychologický determinismus Leibnitzův a Wolfův, neboť kdyby jednala vůle vezdy podle silnějších pohnutek, ne ona ale pohnutky by byly rozhodující silou, podle níž by skutek vykonán byl. Ještě méně jest se slovy těmito v souladu psychologismus Herbartův, neboť ne o představách se křižujících, vespolně se podporujících a na překážku sobě jsoucích, ale o rozhodu vůle mluví písmo Boží.

Podle slov písma sv. má tedy člověk vůli svobodnou, a potence vůle volné není trpná, ale působivá čili aktivná, anoť na ní na konec jest, po předchozím poznání a uvažování se rozhodnouti.

Jako písmo sv. duši lidské svobodnosť vůle přikládá ve smyslu nadurčeném, *tak i svědkové tradice Božské, ss otcové.* O tom však, že otcové ss. až do Pelagia vesměs, zvláště trvám otcové východní, svobodnosť vůle lidské jednomyslně učili, není nikde pochybnosti, ani u těch ne, kdož svobodnosť vůle lidské buď dokonce zamítají anebo tak ji vykládají, že se v niveč rozpadává. Ale i otcové ss. po časech Pelagiových i za dob jeho píšící vezdy tvrdili, že na vůli lidské jest, aby se o sobě rozhodla buď že pro dobro anebo pro zlo. Ježto ale autorita sv. *Augustina* zvláště zde jest veliká, chceme právě jeho slova uvésti. „Tvrditi,“ praví světec[1]), „že duše

[1]) S. Aug. De duab. anim. contra Manichaeos. Cap. 12. n. 17. „Dicere animas et esse malas et nihil peccare plenum est dementiae: dicere autem peccare sine voluntate magnum deliramentum est; et peccati reum tenere quemquam, quia non facit, quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae. Quamobrem illae animae, quidquid faciunt, si natura non voluntate faciunt, i. e. si libero et ad faciendum vel non faciendum motu animi carent;

jsou i zlé i že v ničem nehřeší, jest svrchovaně nesmyslné; říci ale, že hřeší bez vůle, vrchol bláznivosti jest; míti za to, že by byl hříchem vinen někdo, protože nečinil, čehož činiti nemohl, jest svrchované bezpráví a hlouposť. Za tou příčinou o duších, ať již činí cokoliv, jednají-li přirozeností a nikoliv vůlí, t. j. nemají-li svobodného hybu v sobě ku konání anebo nekonání; konečně nemají-li nijakž ve své moci, aby se úkonu zdržely; nemůžeme říci, že by hříchu schopny byly." A na jiném místě dí: „Jedenkaždý má ve své vůli, buď voliti to, co je dobré, anebo to, co je zlé" [1]). Ze slov těchto jde na jevo, že sv. Augustin svobodnosť vůle v témže smyslu uznával, jakož to činí katolická Církev, t. j. že činil výměr o svobodnosti vůle ten, že člověk u svém rozhodu netoliko jest prost násily vnější, ale i nezbytnosti vniterné, a podle toho dí, že má člověk ve své moci, voliti dobré anebo zlé. Svatý Augustin není na odpor Pelagianům, protože kladli svobodnosť vůle (liberum arbitrium) do nelišnosti její, spíše tvrdí, že haeretikové tito tak vyměřujíce svobodnosť vůle v tom nejsou ani Pelagiané, ani Coelestiané (podle biskupa Coelestia tak zvaní), anať katolická Církev vezdy tak učila [2]).

§. 43.

Rozum vydává svědectví o svobodnosti vůle lidské.

Svobodnosť vůle lidské může býti i z rozumu na jisto dokázána, neboť svědčí o ní

1. *naše sebevědomí.* Sebevědomí jest skutečností, jíž odpírati bláznivé by bylo. V tomto shledáváme, že činíme bedlivě rozdíl mezi sensitivnými a psychickými hyby a hnutími, k nimž se vůle nesklonila a mezi těmi, k nimž se vůle naše přidala, anebo jež byla o své újmě vyvolala, neboť volný úkon jen tehdáž může vzejíti, když předešlo poznání předmětu, k němuž směřuje, podle starobylého výroku: „Quod non est cognitum, non potest esse volitum." Poznání ale samo o sobě nedostačuje k tomu, aby hyb nevolný čelící ku svému předmětu stal se volným, alebrž k tomu jest po předchozím poznání úkon vůle nezbyten. Hyby ty ale rozeznáváme od předmětů, k nimž se nesou, a předměty od prostředků,

si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum eorum tenere non possumus." — [1]) S. Aug. De actis cum Felice Manichaeo. l. II. c. 4. „Habet unusquisque in voluntate aut eligere, quae bona sunt, — aut eligere, quae mala sunt." — [2]) Opus imperf. contra Julianum l. I. cap. 78. Retract. l. I. c. 9. De nuptiis et concupiscentia l. II. cap. 3.; a jinde.

jimiž by jich dosíci bylo lze. Neméně rozeznáváme tužby, jimž učiněno dosti, od těch, které se uspokojení domáhají. Byla-li tužba ukojena, rozeznáváme i stupeň toho ukojení, rozeznáváme tužby, jejichž ukojení jest nezbytné od toho, jež jest užitečno nebo pouze příjemno. Neméně poznáváme stupeň užitečnosti a příjemnosti tužeb, jež sobě žádají ukojení, a jsme sobě vědomi následků, jakéž ukojení to bude míti ihned anebo za krátký či delší čas. Tím způsobem docházíme ku přesvědčení, jakou cenu do sebe mají hnutí a hyby v nás, a jak budou působiti na osobnosť naši veškeru. Když jsme seznali tužby své a předměty, kam směřují, a jejich dosah, když jsme seznali jejich cenu vniternou a následky, které odtud vzejíti mohou anebo na jisto ku zdaru našemu nebo nezdaru vzejdou, seznavše toto všecko uvažujeme a přemýšlíme, co by nám bylo činiti. Po rozmyslu následuje teprv ustanovení se na něčem, rozhodnutí se. Pravda jest arci, že psychologický pořádek úkonův při poznávání tužeb, předmětů jejich, prostředků ku jich dosahu, vniterné ceny jejich, vlivu jejich ku našemu zdaru nenásleduje vždy tak, jakž bylo udáno; ano jisto jest, že mnohé z úkonů těch trvají býti na stanovisku hybů prvoprvých (motuum primoprimorum), anť se nevezdy se všech stran uvažuje o předmětu, k němuž směřuje tužba: ale *to jest nade všecku pochybnosť jisto, že každé svobodné rozhodnutí se vůle předchází poznávání, uvažování, přemýšlování a přemítání o pohnutkách „pro“ a „contra“. Rozhodnutí se na něčem není tedy nic jiného leč určitý úkon vůle, a úkon vůle nic jiného leč ustanovení se na něčem po předchozím uvažování a přemýšlování.*

2. Jako jsme sobě vědomi, že se stal výkon vůle v nás po předchozím se ustanovení na něm; tak jsme také na jisto přesvědčeni, že my sami a nikdo jiný že neměl na konec rozhodnutí se k němu v moci své; byť sebe více momentů, příčin, náchyl, tužeb a t. d. na nás bylo působilo a nás ku rozhodu vábilo, lákalo a pobádalo; ne ty, ale my že jsme na konec drželi otěže duše své, a že jsme je pustili ne proto, že jsme musili, ale že jsme chtěli: zkrátka, my víme, že jsme se o své vůli svobodně k tomu rozhodli, k čemu jsme se rozhodli. O těchto věcech panuje jedna mysl, a jedenkaždý vniterný stav duše své na zřeteli maje, k tomutéž přesvědčení dochází. Přesvědčení toto možno sice reflexemi odjinud vzaťými nežli ze skutečného stavu našeho sebevědomí, aneb i principiemi náboženskými dočasně ohlušiti, střásti a zatemniti, ale odčiniti na dlouho nikoliv! Jsou zajisté reflexe takové a principia přirozenosti lidské, a tak i pravdě doprosta odporny, a proto přese

všecko opačné dokazování není možno, aby pravda neučinila hustým mrakem lží průlomu, a aby se tím hlasitěji neohlašovala, čím více buď že haeresií anebo čirým materialismem hlas její byl dušen. A jak by mohlo býti jináče, anoť tvrzení, že by vůle naše svobodná nebyla, jest zrovna tak naproti dennímu hlasu duše naší, jako atheismus se protivuje ustavičným hlasům přírody, že není možná, aby Boha nebylo. Zajisté, že denně se opětuje přesvědčení, že my — a nikdo jiný — jsme byli, již jsme před rozhodem o činu důvody „pro“ a „contra“ uvažovali, již jsme přemýšlení a uvažování ku konci přivedli, a přivedše k úkonu se rozhodli a rozhodnuvše také vykonali. A když jsme se rozhodli, mezi rozhodnutím a ihned po něm, víme na jisto, že bylo v naší moci se ustanoviti na úkonu, povahou svou protivném. Víme tedy, a to na jisto, a vědomí toto se nám vtírá každou téměř chvíli, že jsme se na konec k úkonu rozhodli ne proto, že jsme musili, ale proto, že jsme nezávisle na vnější násile a vniterné nezbytnosti chtěli.

3. Že vůle lidská svobodná jest, dokazuje zvláště ta okolnosť, že *by úkon vůle ihned po hnutích a hybech u vnitřku našem povstalých následoval*, a že by vezdy ten hyb a to hnutí vítězství odnášelo, ano by bylo intensivnější. Toho ale není, neboť nesčíslněkráte se rozhoduje člověk právě naproti těm nejúsilovnějším hybům a hnutím žádostivosti své, nejednaje tak, jak jej láká žádostivosť, ač předobře ví, že žádostivosti vyhověti, chtíče své ukojiti jest příjemnější pro přítomnou dobu, nežli jim býti odporem.

4. Křivo jest tedy, že duše lidská není svobodná, jako křivo jest, že volný úkon vůle v jedno splývá s vlohou, kterouž hnutí prvoprvé v nás povstává, ač pravda jest, že volná vůle k rozhodu nedospívá, leč za podmínkami, jakož svrchu bylo dotčeno, neboť není možný rozhod ve volbě, leč by předmět byl poznán, jakož není možen bez pobudek a pohnutek. Úkon svobodný jest zajisté úkon rozumový, který proto nemůže býti vykonán leč za rozumového rozhodu předchozího a z příčin, za kterými jsme se odhodlali k činu, t. j. rozumových. Rozhod ale sám, volba předmětu se liší od pouhého poznání, jak říkáme, realiter, a proto není vloha, jíž poznáváme („rozum“) a vloha, jíž se svobodně rozhodujeme („vůle“) jedno a totéž, alebrž jsou od sebe rozum a vůle rozdílny, a tak se dojista i představy — úkony rozumové — od úkonů vůle liší. Tomu-li jest tak, jest theorie Herbartova, sem směřující, na dobro nepravá. O tom svědčí také svrchu poznamenaná okolnosť, že úkon vůle nenásleduje ihned po hnutí, v duši povstalém, ano ani ne ihned po prvém poznání předmětu, alebrž

mezi poznání předmětu a mezi rozhod vůle spadá uvažování, rozmysl, a pak se teprv svobodná vůle na tom ustanovuje, buď že voliti anebo nevoliti.

5. Důvodové tito svobodné vůle vymáhající jsou takového dosahu, že podle vniterného života našeho a jeho povahy není možná jinak, leč se přiznati, že vůle lidská svobodná jest. Odtud také učí Církev, že se může svobodnosť vůle lidské na jisto dokázati [1]). Jistota ale ta jest morální, nikoliv fysická a mathematická a tudíž nikoliv evidentní, tak abychom jí mohli *smysly* svými dostihnouti. Ale ač nemáme jistoty o svobodnosti vůle naší *evidentní*, jest ona přece tak nad veškeru pochybnosť, že rozumně nelze zapříti pravdy této. *Odtud se také jeví přesvědčenosť ta u všech národů.* U všech národů se nalézá tradice o tom, jak prvý člověk zákona Božího přestoupil, a že přestoupiv vinným se stal před Bohem a tak na sebe a na všecky potomky množství zla uvalil. Toho ale by nebylo, nebylo-li by u člověka volné vůle. U všech národů znám jest zajisté pojem „zákona", pojem „práva, bezpráví a povinnosti" a pojem ten, všady známý, vévodí, byť ne vezdy v skutku, tož v přesvědčení všech. Zákon ale předpokládá možnosť zaříditi dle něho život svůj, možnosť však ta předpokládá, že má každý zákonu podrobený sebe sama v moci své. Touže měrou se věci mají s právem a s povinností, neboť jenom tam lze mluviti o poměru práva k povinnosti, kde jest vůle skutečně svobodná, anať jen tam může vzejíti závaznosť k činu, k němuž jsme se zavázali anebo zavázáni byli. Kdybychom zákon, právo a povinnosť stanovili, svobodu vůle ale zapřeli, tuť by se octnuly ony, nemajíce nižádného základu jako v povětří, a nižádný člověk na celém oboru zemském by toho nedovedl vysvětliti, kterakým kouzlem pojmy ty do světa byly přičarovány, neboť jak by byl mohl člověk k pojmu takovému dospěti, anoť by v duši jeho nebylo ani té nejskrovnější stopy, kdež by mohl utkvěti? Ano, netoliko že by pojmy práva a povinnosti byly bez svobodné vůle v duši naší nevysvětlitelny a beze všeho základu rozumového, ony by byly jsouce v život uvedeny netoliko poblouzením, ale i bezprávím svrchovaným. Neboť žádati na člověku a jemu veleti, aby o své vůli se pro zákon rozhodl a tak jednal, jak on velí, ač na konec ne na něm, ale na jiných činitelích záleží, aby byla vůle k činu skloněna, jest beze snadu nespravedlnosť veliká. A nespravedlnosť tato se množí

[1]) Thesis 2. adv. traditionalismum. Ratiocinatio animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest . . . . Enchiridion Denzinger pag. 452.

a přitěžuje, jestliže se člověku, o němž se předpokládá, že nemá vůle svobodné, přičítá a vinou býti soudí, nečinil-li podle zákona.

6. Za svobodnosť vůle bojuje i přesvědčení universálné a všem národům vespolné, *že jest rozdíl a to podstatný* (kvalitativný) *mezi dobrým a zlým*, ač byli národové často na sporu, ano nezřídka i v bludu stran toho, co by bylo dobré a co zlé. Ale činiti takového rozdílu jest nemožno na základě učení, že by vůle lidská nebyla svobodná: neboť jestliže by se všecko dělo podle zákona nezbytnosti, buď pro kosmické příčiny, když by vše bylo jen hmota, anebo pro železný vývin božské podstaty, jak pantheismus se domnívá, anebo pro neodolatelnou vůli Božskou, ana by nás ku rozhodu a činu pudila, jako se pudí zvěř, anebo stroj umělou složeninou svou: byl by každý úkon nezbytným důsledkem působící síly, tak že by dobro a zlo spadalo v jedno, a setřel by se všechen rozdíl mezi dobrým a zlým. Ano i tehdáž byl by setřen, když by člověk Bohem samým anebo-li úradkem Božím neodolatelným byl puzen k rozhodu a činu. Pravzor zajisté dobroty našich myšlének, tužeb a činů jest vůle Boží. Jestliže by ale ta vůle Boží stejným způsobem chtěla dobru i zlu, a stejným způsobem k dobru pudila i ke zlu, nebylo-by nižádného pravzoru, nižádného pravidla, dle něhož bychom rozeznávali dobré od zlého, a poněvadž míra dobra vůle Boží jest, dobré i zlé v jedno by splynulo, anať by ku obému stejně neodolatelně pudila vůle Boží. A kdybychom i připustiti chtěli, že „re ipsa“ dobro a zlo od sebe se liší, ač obému Bůh stejným způsobem chce; nebylo by naprosto možno nám rozdílu toho poznati, jako, za neodolatelně pudícím k dobru i zlu Bohem, by nám nebylo lze na základě takové soustavy odporovati.

7. Za svobodnou vůli bojuje tedy na jisto rozdíl dobra a zla, jaký se činí od národů všech na celém povrchu zemském; vedle něho však i přesvědčení *nezvratné o příčetnosti lidských činů* a rozdíl mezi zásluhou a vinou. Avšak příčetnosť a tou měrou i závaznosť ku trestu a po případě oprávněná naděje na odměnu, jest pouze za podmínkou svobodné vůle možná. Nikdy, jak daleko paměť lidská sáhá, nebyl po právu a spravedlnosti někomu přičten čin, jenž nijakž nebyl na vůli jeho závislý. Co však národům všem jest společno a se téměř bezděky u všech opětuje, jest výrazem přirozenosti lidské podle toho, co dí Tertullian, kněz Africký. „Svědectví (člověctva) jest tou měrou, jakož jest obecné, i přirozené a jakož jest přirozené, jest i božské“ [1]). V pře-

[1]) Tertull. De Testimonio animae. „Haec testimonia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina.“

svědčení tedy národů o vůli svobodné se jeví hlas Boha samého, tedy totéž, což v Písmě Božím čteme: „*Bůh na počátku učinil člověka a zanechal ho v ruce rady jeho*“. (Eccli. 15, 14.)

8. *Tento hlas přirozenosti lidské jest tak mocen, že i ti, kdož za příčinami dogmatickými či vlastně haeretickými, nebo pro předsudky soustavy své, buďže pantheistické, buďže materialistické, člověku svobodnosť vůle z duše vyrvali, v praktickém životě k víře o vůli svobodné se vrací* a tak jednáním svým odsuzujou naprosto, což byli v theorii ustavili. Činí zajisté rozdíl mezi právem a bezprávím, mezi dobrým a zlým, mezi vinou a nevinností, přisuzují dobru a ctnosti odměnu a zlému trest, pohánějí své nepřátely, bylo-li jim ukřivděno, k soudům, žádají proto odsouzení a přiřknutí trestu: to vše ale nemohlo a nemělo by místa, kdyby nebylo pravda, „že vůle lidská jest svobodná“, i u nich přese všechen odpor jejich si nedobyla uznání. Jednání tedy odpůrců svobodné vůle jest důkazem o tom: že i oni své soustavy se vzdávají, v praktickém životě jinak sobě počínajíce.

§. 44.

O svobodné vůli dává svědectví i souzvuk učení toho s dogmaty křesťanskými.

9. O svobodnosti lidské vůle dává konečně svědectví i soulad učení tohoto s celým ústrojím křesťanského náboženství; neboť učí ono, že člověk, konaje ze své vůle volné podle zákona Božího, za silou a pomocí, za hnutím a pobudkou milosti Boží, která rozum osvěcuje a vůli posilňuje, zásluhy se dodělává, jestliže ale o své vůli zákona Božího nešetřil, jest hoden trestu. Ono učí, že odměna za dobré činy jest v nebi neskonalá, ale i také trest. Jestli že by však člověk neměl vůle svobodné, a to ve smyslu křesťanském, byla by nemožná vina a nemožná zásluha, a tak také nemožný trest a nemožná odměna. Odměnu a trest vyměřuje podle křesťanské víry neskonalý Bůh sám. Kdyby ale neměl člověk svobodné vůle, a nemaje jí konal dobré i zlé ne proto, že se o své vůli na konání rozhodnul, ale proto, že k činu neodolatelně byl puzen, pak by podle spravedlnosti neměl člověk zásluhy, ale také by na něm nebylo a nemohlo býti viny. Bůh tedy by podle toho neodměňoval člověka, ale odměňoval by vlastně zařízení své a vůli svou pobádající odměnou, již dobrým dává; a trestaje člověka pro hřích, nespravedlivě by trestal, neboť na celém světě jest přesvědčení, že nižádný nemůže trestán býti za

čin, jejž vykonal sice, ale ne o své vůli, alebrž nemoha jinak. Nespravedlivý Bůh však jest nemožný, neboť nespravedlnosť nelze sjednotiti s ideou o Bohu. Ježto ale není možná, aby byl Bůh nespravedlivý, nemůže býti jinak, leč že jest vůle lidská svobodná. Také by se nesnášelo s pravdomluvností Boží, s jeho svatostí a dobrotou, učiti, že vůle lidská není svobodná. Byloť zajisté svrchu podotknuto, že jest přesvědčení u národů všeobecné, (leč by je byly na čas ohlušily předsudky náboženské, ovšem bludné, anebo domnělé důsledky vědy převrácené), že vůle lidská jest svobodná a že na základě, že činy naše se děly o svobodné vůli naší a jakou míru svobodnosti do sebe měly, vyměřuje příčetnosť čili imputace lidského jednání, odplatu i také trest; bylo podotknuto, že sebevědomí jednoho každého z nás se přimlouvá za svobodnosť lidských úkonů na vůli závislých, aniť jsme vědomi sobě, že na nás bylo k činu se rozhodnouti čili nic a že tu vědomosť stále s sebou nosíme, dobře, i po vykonaném skutku, nahlížejíce, že jsme se k němu skloniti nemusili. Kdyby tedy vůle lidská nebyla svobodná, musili bychom božskou bytosť viniti, že přirozenosť lidskou tak ustrojila, aby člověctvo z venčí a svědomí uvnitř nám hlásalo svobodu vůle, ana by vskutku vlastně otročila. Tím by nás Bůh neodolatelně pudil do klamu a bludu a lhal by nám; to však jest odporno jeho pravdomluvnosti, dobrotě a svatosti a nesnáší se tudíž nijakž s ideou o Bohu. Nad to Bůh ustrojil přirozenosť lidskou tak, aby se pohybovala podle zákona jí daného ku dosahu cíle svého. K tomu účelu obdařil ji hlasem svědomí, aby nabádala člověka a vázala ku dobru, vezdy a stůj co stůj, i když by konání dobrého bylo obtížno a trpko. Tomu-li tak, pak musí hlasu svědomí odpovídati i možnosť podle hlasu toho se rozhodnouti, svobodně o své vůli voliti dobré a varovati se zlého; neboť, kdyby toho nebylo, vložil by Bůh, tvůrce přirozenosti lidské, do svého díla již na počátku odpor, to ale se protivuje opět moudrosti Božské a tudíž není v shodě s ideou o Bohu. Učení, že není ve vůli lidské svobodnosti, neshoduje se taktéž s dogmaty katolickými o milosti Boží a spolupůsobení lidské vůle s ní, jakož každému theologovi známo jest. Nauka tedy o svobodné vůli jest v souladu s ústrojím náboženství křesťanského, kdežto učení, že by vůle lidská nebyla svobodná, nejenom že článkům víry odporuje, ale i ideu o Bohu doprosta ničí a tak tou cestou k atheismu vede. *Za tou příčinou jmenují heroové materialismu a atheismu Luthra, vůli lidskou do otroctví nezbytnosti zavleknuvšího, snad právem „svým praotcem“.*

§. 45.

Námitky proti svobodné vůli činěné.

Vůle lidská jest tedy nade všechnu pochybu svobodná. *Jestliže proti ní se ohrazují protivníci, chybí jim buďže na pravém pojmu o Bohu, anebo na pravém pojmu o svobodnosti stvořené.* Ti, kdo pro nepravý pojem o Bohu svobodě vůle lidské nepřejí, jsou: Fatalisté a Praedestinatiani, ale opora jejich jest beze všeho základu; neboť jest za jedno jisto: že jest Bůh ode světa rozdílný, absolutně nezávislý a svobodný, nemůže tedy podléhati osudu, aniž mohou býti osudu podrobeni jeho tvorové, anať by jinak vůle neskonalého tvůrce absolutně nezávislou a svobodnou býti přestala. Tentýž však Bůh netoliko jest absolutně svobodný, netoliko všemohoucí stvořitel, ale i neskonale moudrý, dobrotivý, vševědoucí a všemocný zachovatel a ředitel všech věcí. Nic se nemůže díti a státi proti jeho vůli, a bez jeho vůle buďže přímo rozkazující nebo dopouštivé. Ale ač jest vůle lidská jako svět veškeren na vůli Boží a jeho svrchovaném panství a vládě závisla a podmíněna, nebéře za své, i když svrchovaná vůle Boží na ni působí, ji láká, vábí a jí hýbe, aby rozhodla se a činila, jak velí zákon Boží. Ona nebéře za své, alebrž svobodnosť její se ještě více otužuje, zvýšuje a posilňuje, když Bůh sám působil na ni. Bůh zajisté, stvořitel všech věcí a upravitel přirozenosti jednoho každého tvora, řádu fysického i morálného, působě na svět, jsa nejvýš moudrý zachovatel, působí na fysické tvory ve shodě se zákonem fysickým, neboť i ten jest projevenou a ustavenou vůlí jeho, na tvory morálné podle zákona morálného. Kdyby Bůh na tvory morálné podle jejich přirozenosti nepůsobil, ničil by na nich, co sám učinil, on ale uspůsobil je ku svobodnému se rozhodování, aby tak o své vůli spěli ku cíli jim přikázanému; a proto jest nemožno, aby působě na vůli a pobádaje jí ku činu se zákonem Božím souhlasnému „svobodnosť“ úkonů jejích ničil, anť by tou mérou vlastní svou a to projevenou vůli ničil. *Absolutná vláda Boží a Jeho panství není tedy svobodnosti vůle lidské na úkor a na újmu.* Spíše trvá býti vůle lidská svobodná, ač jest Bohu chtějíc nechtějíc podrobena. O tom dí sv. Tomáš: „*Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias; et sicut naturalibus causis movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit*;

operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.[1]) Máme-li tedy pravý pojem o Bohu Stvořiteli, Zachovateli a Řediteli všech věcí, není možná, abychom nepochopili, že jest bludné tvrditi, žeby byla vůle svobodná za vlády Boží nemožná, spíše jest nezbytno říci, že pravé učení o Bohu Stvořiteli, Zachovateli a Řediteli nezbytně vymáhá, aby vůle lidská byla svobodná. *A však ani pravý pojem o svobodnosti vůle není odporen vládě Boží svrchované.* Jestliže sobě ale někdo mylně představuje a bludně svobodnosť vůle stvořené, pak arci jest nemožno, bludu sjednati s pravdou. *Spinoza* sobě upletl výměr o svobodě, že prý se ona v tom zakládá, aby bytosť měla „byt" svůj čili své „esse" sama ze sebe. Takovou bytostí jest jedině podstata Božská, jak dí, ale i ta prý jedná nezbytně, vylévajíc se nezbytně jako „natura naturans" do rozličných tvarů veškerenstva a stávajíc se tak „natura naturata." Tou měrou by arci člověk nemohl míti svobodnosti vůle. Jiní zase, jako *Andrew Jackson Davis* [2]), kladou do výměru o svobodnosti vůle pojem „úplné na Bohu nezávislosti," a s takovým pojmem se arci nesnáší svobodnosť stvořená, anať závisla jest na neskonalém Bohu. Ježto ale výměr takový jest naprosto protivný katolické nauce o vůli svobodné, nevyřizuje ničehož naproti svobodnosti stvořené, jak ji předkládá tatáž nauka.

Naproti svobodnosti vůle staví materialismus zvláště do pole tu okolnosť, že prý se na světě všecko děje dle nezbytných zákonů kosmických, fysikálných a fysiologických, a tu prý nezbývá pro vůli svobodnou nižádného místa. — Arci že; kdyby pravdu pro sebe měla soustava materialismu, že principem všeho jest hmota a prvky její, a následovně, že vše se děje netoliko dle zákona fysického ale i „zhola" nezbytně. Zatím není ani toto, ani ono na pravdě. Soustava materialismu jest křiva v principu svém, berouc hmotu za příčinu všeho, což jest; kdežto hmota ani ve svém složení ani v atomech o sobě nemůže býti poslední a svrchovanou příčinou všech věcí, a tomu-li tak, pak jde na jisto z toho, že i odtud vyvozený důsledek, že by i vůle zákonu hmoty podléhala, na pravdě býti nemůže. Nad to není theorie materialismu odůvodněna ani stínem důkazu, neboť je-li hmota principem všech věcí, pak jest ona i principem představ nejenom, ale i myšlénky, původem nejenom pravd smyslných, ale i pramenem pravd nadsmyslných a ideí; v tom však ješt odpor patrný, neboť bytosť

[1]) S. I. q. 83. art. 1. — [2]) Andrew Jackson Davis. II, 803. Die Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen, und eine Stimme an die Menschheit von und durch Andrew Jackson Davis.

pouze hmotná není schopna ku poznání pravd nadsmyslných. Také jest lež, že by vše v přírodě se řídilo dle „naprosto nezměnitelných zákonů,“ neboť, kdyby tomu tak bylo, pakby nebyl možný vývoj světa, jak jej nyní vidíme, nebylo možné roztřídění v bylinstvo, zvířectvo, nebyly by možny ty přerozmanité formy bylin a zvířat. Neboť byla-li hmota a pouhá hmota od věčnosti, a působily-li síly fysikálné a chemické od věčnosti na stejno, absolutně a nezměnitelně, pak nebylo možná až do bezedné věčnosti, aby ty nezměnitelně, a to absolutně nezměnitelně působící síly byť i jen jedinou buňku života organického spůsobily. Na základě materialismu a jeho učení o absolutné nezměnitelnosti hmoty není možno vysvětliti, kterak povstal viditelný tento svět, a netoliko není možno vysvětliti svět, ale rozmanitosť jeho tvorů v bylinstvu a zvířectvu jest naprosto odporna nauce, že v řádu fysickém jde vše podle neuprositelného zákona absolutné nezměnitelnosti. Ovšem že podle principu příčinnosti se vyžaduje pro každou změnu, ana se děje, nejenom příčina, ale i důstatečná příčina, a je-li ta důsledkem jiné síly, i pro tuto „příčina sourodá neboli souměrná, důstatečná.“ Tuto řadu příčin a jejich výsledků jmenujeme „příčinnou čili kausalnou souvislostí.“ A tomuto učení, že všecko, což se děje za příčinou se děje, a to důstatečnou, neodpírala nikdy katolická církev ani theologové její a filosofové ne; vezdy uznávajíce, že působí-li příčina, i výsledek působení jejího se dostaví, ale působivosť sama jest podmíněna. Vždyť pak příčina, o níž jde, nepůsobí, až když podmínky k působení nadešly. Není tedy možno, aby pravda bylo, že působí síly fysikalné „absolutně“ nezměnitelně, ač působí, když působí, vedle zákona nezbytnosti (secundum legem necessitatis), tedy ne o své vůli, jíž ani nemají. Nad to působí-li podmínky k tomu, aby síla čili příčina, o níž běží, se měla k úkonu, jsou i ony příčiny. Jsou-li podmínky ty k působivosti ženoucí „příčiny,“ mohou býti buď nevolné, a tak secundum legem necessitatis působiti, anebo volné ano svobodné, a tak účinkovati, ne jak by je někdo pudil, ale jak se byly o sobě ustanovily. Jsou-li podmínky ty veskrze silami nezbytně působícími, a to dokonce absolutně nezbytně, kterak vysvětlí materialismus rozmanitosť bylinstva a zvířectva na světě, zvláště když není na světě ani dvou lidí, ani dvou zvířat, byť i druhu stejného, ani dvou bylin sobě naprosto ve všem podobných, ba ani dvou listů na tomtéž stromu? Ovšem že můžeme připustiti, že k těm rozmanitostem v rostlinstvu a zvířectvu působí podmínky sourodé a rozmanité, které

se nikdy nevrací, ale že nastupují jiné a jiné, a to že jest pramenem rozmanitosti ve tvarech zvířectva a rostlinstva. A však tu sluší věděti, že to domnělé nastupování nových a nových podmínek, za nimiž se působí rozmanitosť v přírodě, také svou konečnou nebo-li svrchovanou příčinu míti musí. Jestliže by i ta příčina působila lege necessitatis absolutae, pak jest rozmanitosť ve věcech přírodných úkazem nejenom nepochopitelným, ale i rozumu naprosto odporným. Není tedy možná jinak leč stanoviti, že síly fysikálné nepůsobí lege „absolutae" necessitatis, ač nemají do sebe vůle svobodné, působíce „podle zákona nezbytnosti," ale že jsou ve své působívosti podrobeny svrchované Příčině, ana, ač sama o sobě plně dokonalá jest, tak že v ní není hybu a potentia ad actum, ač jest sama o sobě naprostá a nezměnitelná, přece působí na tvory vedle vůle své absolutně svobodné. A tak nelze stanoviti, že by k vůli fysikálným a fysiologickým silám od učení o vůli svobodné se musilo ustoupiti. Právě na opak povaha působení jejich a rozmanitosti vymáhá nezbytně jsoucnosť vůle svobodné.

Hlava pátá.

O původu lidských duší.

Lit. S. Thomas Aquinas. S. contra Gentiles. lib. II. c. 85. seq. S. I. q. 118. Bellarminus. De amiss. gr. et statu peccati l. IV. cap. 11. Staudenmaier. Dogmatik III. Dr. Dippel. Die beiden Grundfragen der Gegenwart. S. 103. und folg. Hurter. S. J. Theologia dogmatica. Tom. II. 185. Ed. 1877. Klee. Dogmatik. I. 313. Aufl. II. Mainz. 1840. Schwetz. Theologia dogmatica. II, 47. seq.

§. 46.

Rozvrh.

Materialisté, kladouce původ člověka i podle těla i podle duše do hmoty ihned v prvém okamžení, v němž se objevili na světě lidé, shledávají, že se může otázka o původu lidských duší prajednoduše vyříditi. Dějíť totiž zcela podle principu svého, že duše, (ač má-li člověk duši nějakou), se převodí z rodičů na děti jako tělo. V strohém ale tomto smyslu jde křivosť domněnky této ze všech důkazův na jevo, jimiž dokázáno bylo, že člověk není všecek hmota, že se liší duše lidská podstatně ode všeho

hmotného, od sil fysikálných, vegetativných ano i od psychy zvířecí. Jde tedy křivosť strohého materialismu o původu lidské duše z příčin psychologických a metafysických, ano i z příčin dějepisných, anoť jisto jest, že ve stavu zvířeckém nikdy se nenalezalo člověctvo.

Pokud však materialismus tvrdí, že člověk podle těla z rodičů béře původ, nemá odpůrců mezi theology a filosofy křesťanskými. Co se týká však duše, čtvero náhledů rozeznávati možno, a sice: *a*) Emanatismus pantheistický, *b*) Praeexistentianismus, *c*) Traducianismus a Generatianismus, *d*) Creatianismus.

§. 47.

a) Emanatismus pantheistický.

K tomuto se znali za starých dob *Stoikové* pravíce: že jest duše lidská částkou čili výlevem Boha samého, jehož sobě as tak jako duši světovou představovali, domnívajíce se, že se má tak ku světu hmotnému, jako duše lidská k tělu. Přívrženci Stoiků byli Gnostikové, Manichaeovci a Priscillianisté [1]). Stojíť ovšem domněnka tato neskonale výše nežli absurdné domněnky pantheistů novomodních podle vzoru Barucha Spinozy, Fichta, Schellinga, Hegla, Schoppenhauera a nihilistického jeho nášlapníka Eduarda Hartmanna; neboť Boha osobného nezamítá, ač dí, že duše lidská se netvoří, ale z božské substance vylévá: a však přes to jest právem od církve zavržena a sice na sněmu *Toledském* r. 447 k rozkazu papeže Lva Velikého, neboť uzavřeli otcové tamtéž shromáždění, aby byl z církve vyloučen, kdožby věřil anebo tvrdil, že jsou duše lidské částkou Boží anebo že jsou Božské podstaty [2]). Blud ten zavržen jest také na sněmu I. Brazském r. 563 c. 5., jakož dříve již v dopisu papeže Lva sv. k Turribiovi v kap. 5. Díme, že byl emanatismus právem zavržen, neboť, kdyby byl na pravdě, zanikl by všechen rozdíl mezi duší lidskou a podstatou Božskou, i musila-by duše lidská míti účasť ve vlastnostech svrchovaného Boha, musila by býti na příklad neskončená, vševědoucí, a to ihned na počátku svého bytu; nebylo by možná, aby měla počátek, anať by musila býti věčná a t. d., kdežto duše naše neustává právě opačně se jeviti jako tvor konečný, bludu podrobený, časný, měnivý podle rozdílnosti stavů, do nichž se byla konáním svým dostala. Za to však na vzájem musili bychom, když by emana-

[1]) S. Aug. lib. de haeresibus. cap. 6, 46. 70. — [2]) Enchiridion Denzinger. pag. 42. Adv. Priscillianistas can. 11. „Si quis dixerit vel crediderit, animam humanam esse Dei portionem, vel Dei esse substantiam, a. s.“

tismus byl na pravdě stanoviti, že podstata Božská, poněvadž se z ní duše lidské podle domněnky této vylévají, jest změnám podřízena, což jest rozumu neméně, jako i písmu svatému (Malach. 3, 6. Jak. I, 7. Žalm 101, 27.) a ss. otcům, ano i starým filosofům Platonovi a Aristotelovi protivno.

§. 48.

b) Praeexistentianismus.

Praeexistentianismus neboli učení o praeexistenci čili prabytu duší jest původem svým *theorie Platonova*, ač asi Plato nebyl prvý, jenž toto učení předkládal, neboť jest nauka o prabytu duší článkem indického náboženství. Podle *náboženství Indického* byli stvořeni nejprve od Parabrahmy duchové, kromě říše duchů nebylo ničeho, svět viditelný byl teprv utvořen k vůli padlým duchům, jimž bylo trpkou metempsychosí fysickými tvory projíti, aby se očistili. Plato dojista theorii tuto znal, a ona mu byla vhod, neboť on nevěděl sobě rady, chtěje vysvětliti původ myšlének rozumových, zejména však ideí, a tu se mu zdálo, že učení o prabytu duší z Indie vážené učením jest, podle něhož se dá na jisto vysvětliti, kterak jest možná, aby duše mohla býti držitelkou myšlének čili, jak on rozumové myšlénky vůbec jmenoval, ideí. Ony prý nejsou nic jiného, leč upomínky na ty věci, jež duše na onom světě poznala. Ona totiž tam nazírala idee a nazíráním tím byla šťastna. Když však odtud pro nehodu vzešlou do těla se dostala, zapomněla ubohá na všecko, ale nepozbyla mohutnosti, aby se upamatovala na idee, jež byla nazírala. Poznání rozumové není tedy nic jiného, leč upamatování se na idee, jež jsou jako do spánku uloženy v duši, a ty třeba k vůli poznání pouze buditi. Probouzení toto se děje buď otázkami anebo názorem smyslným [1]). Toto všecko má místo podle Platona o pravdách všeobecných, jakové jsou ku př. mathematické, a tím více o těch, jež nemají na světě smyslovém nic rovného [2]), jako jest idea dobra, idea krásy, idea pravdy, spravedlnosti a náboženství, a všecky pravdy, jež směřují ku pravému bytu věcí [3]) čili k ideám věcí, kdežto věci smyslné jsou jako střed mezi „esse“ a „non esse.“

Nauku tuto přijal z Platona *Philo*, kdežto *Esseni* již dříve se k ní přiznávali [4]). Philo nejednou tvrdí, že duše jest pro hřích, kterýž na onom světě spáchala, do těla jako do žaláře uzavřena,

[1]) Phaed. p. 73. a. — [2]) Phaed. p. 74. a. et seq. — [3]) Phaed. p. 74. e. p. 75. b. p. 76. — [4]) Jos. Flavius. De bello Jud. lib. II. c. 8. n. 11. de Essenis.

tak že byvši na onom světě monadou stává se „dyas.“ Ač ale Philo z Platona těžil, přece se plně a zcela jeho nohsledou nestal, lišíť se v mnohém od něho. Vykládá, že původ zla netoliko z hříchu zpáchaného na onom světě původ svůj má, ale i z těla, a nad to se domnívá, že duše jest částkou Boha samého, ježto takto píše: „Jakby možno bylo, aby duše bytosť skrovná, jsouc uzavřena v mozku anebo v srdci pojala velkosť světa a nebes, kdyby nebyla částkou Božské duše, ale částkou od své celoty neoddělenou? Neboť nic se z Božství nevylévá oddělením, alebrž pouze roztažením. Za tou příčinou směřuje duch lidský až ku hranicím všehomíra, anižby se lámal, anať síla jeho jest roztažitelna [1]). K Philonově nauce se přidali *Gnostikové: Cassianus* (podle Klementa Alex. Strom. l. III. c. 13.), *Basilides* (u Klementa Alex. Strom. l. IV. c. 12.), *Bardesanes* (u Origena: De recta in Deum fide.). Později si nauku Platonovu osvojili *Priscillianisté* (Leo M. ep. 93. ad Turribium cap. 10.), a sekty *Katharů a Patarenů* ze středověku (*Ekbertus Presbyter*, in Maxim. Biblioth. Tom. 23. fol. 602. *Reinerus*. In Maxim. Biblioth. Tom. 25. fol. 271).

Blud Platonův přijal i démantový *Origenes* [2]). Theorie jeho jest tato. „Sluší rozeznávati dvojí říši od Boha stvořenou: svět duchový, ten byl první, i měl účasť v bytosti Boží [3]). Tento duchový svět nebyl tak dokonalý, aby byl nemohl odpadnouti od Boha, neboť byl jednak konečný, a pak vůlí svobodnou obdařený. Pouhá možnosť ku hříchu stala se skutkem. Duchový svět klesl, aspoň z části, ač se nedá určiti, jak se to událo. Na to následoval trest v patách, rozdílný podle toho, jak se který duch provinil. Všeobecný a všem duchům padlým vespolný trest byl ten, že Bůh stvořil fysický svět a uzavřel do něho padlé duchy. Podle viny jejich měla hmota, do níž byli jako zakleti, rozdílnou povahu, a podle toho se řídila i rozmanitosť věcí a roztřídění rozumových bytostí [4]). Prvá třída duchů jsou ti, kdož neklesli, a ti tvoří říši duchů nebeských. Mají sice duchové ti tělo, ale ono jest aetherické. K třídě této se řadí také ti duchové, kteří ve své věrnosti k Bohu na konec sice obstáli, ale přece váhali (titubabant). Ti mají tělo a jsou dozorcové zemských a světových záležitostí. Druhá třída zavírá do sebe duchy, kteří od Boha na dobro odpadnuvše, v hrubá těla uzavření démonickou říši činí. Třetí třída konečně zaujímá ty duchy, již jsou jako v středu mezi zlými a dobrými,

[1]) Philo ve spisu: „Quod deterius potiori insidiari soleat.“ — [2]) Origenes. De principiis. — [3]) Orig. De principiis. I, 2. I, 5. 3. I, 6. 2. — [4]) Origenes. De principiis. I. 5. I. 3, 6. I. 8. 2. II. 9, 2. III. 5, 4.

nejsouce ani zcela zlí ani plně dobří, a ti duchové do lidských těl byvše posláni, lidmi se stali. Mezi lidmi panuje prý právě pro rozdíl viny, jíž se dočinil duch jejich na onom světě, různota v osudu. Známka podstatná a všeobecná této říše jest boj, jímž se děje očisťování [1]).

K této kategorii o prabytu lidských duší a jejich hříchu náleží poněkud i *pantheista Schelling*, ač jest na základě pantheismu věru nesnadno, předpokládati byt duše předčasový, a ke všemu ještě možnosť, že by byla mohla vůči soustavě Schellingově v pravdě hříchu se dopustiti. Schelling dí totiž, že člověk byl v prvé době svého stvoření bytosť nelišná (indifferentní, unentschiedenes Wesen), a tato okolnosť, že prý byla stavem nevinnosti jmína a prvotným stavem blaženým. Avšak měl z této nelišnosti vykročiti a se rozhodnouti. Rozhodnutí toto se nestalo v čase, alebrž „praeter omne tempus", ihned za dob prvého tvoření; neboť, ač prý člověk v čase se rodí, přece prý utvořen jest ihned na počátku stvoření. Úkon, jímž prý celý život praedeterminován jest. sběhl prý se přede vším časem, za dnů věčnosti. Tímto úkonem prý sahá život lidský až do začátků tvorstva. Rozumování prý toto není obyčejnému člověku přístupno, ale přece se prý jeví citem a to neurčitým, anť prý podle toho citu každý tuší, že se tím, čímž jest, již od věčnosti stal a nikoliv v čase. V tomto věčném úkonu byl prý a jest každý svoboden, ač nyní jednaje, tak jedná, ne že by o své vůli a svobodně se byl odhodlal, ale že nezbytně chtěl [2]). Podobným způsobem rozumuje i *Kant* [3]).

Od této nauky se liší poněkud *učení rabbínů* některých [4]), jakož i domněnka skrovného počtu spisovatelů za doby sv. Jeronyma a sv. Augustina, podle níž byly duše lidské ihned s anděly stvořeny a po čase prý jedna po druhé se do těla vysýlá; a však duše ty na onom světě nezhřešily, aniž pro hřích do těl se uzavírají, alebrž dlužno prý jest věřiti, že všechny najednou Bohem byly učiněny, anoť by prý jinak bylo připustiti, že Bůh i po dnu sedmém neustal nové bytosti tvořiti, čemuž prý odpírá Gen. 2. 2. 3. „*A dokonal Bůh dne sedmého dílo své, kteréž byl učinil: a odpo-*

---

[1]) Origenes. De principiis. I. 5. I. 6, 2. I. 5, 2. I. 8, 4. In Matth. 17, 2. In Joann. 2, 17. Homil. in Exod. 8, 6. Contra Celsum. IV. 17. — [2]) Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände." I. Bd. der philosophischen Schriften S. 468. und folg. — [3]) „Kritik innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft." II. Aufl. 1794. S. 24—26. — [4]) Comment. Rabbi Salam. in c. 33. U Bellarmina l. c.

činul dne sedmého ode všeho díla, kteréž byl dělal. I požehnal dni sedmému a posvětil ho: neboť v něm byl přestal ode všeho díla svého, kteréž stvořil Bůh, aby je učinil."

§. 49.

Učení o praeexistenci duší lidských jest bludné.

Předeslavše učení o praeexistenci v obou formách, vizme, jaký soud o něm pronáší rozum, víra sv. a zejména výroky církevní.

α) Pravda-li jest, že duše lidské byly dlouho před tělem, podle Schellinga dokonce od věčnosti, stvořeny a pak pro hřích s nebe vyhostěny a do těl, jako do žaláře, uzavřeny, musili bychom o tom jistou a určitou vědomosť míti: neboť duše, jsouc těla prosta, nemůže býti u svém vědomí o sobě k vývoji odkázána, jako duše s tělem jsouc ve spojení pro fysickou jednotu s tělem a vespolnou vzájemnosť mezi tělem i duší. A nad to, jestliže duše na onom světě v pravdě se provinila, dočinila se hříchu, poněvadž o své vůli se na něm ustanovila; toho však by nebylo bez předchozího poznání sebe a cíle, pro nějž byla stvořena. Kdežto ale není ani stopy o tom v duši naší, že by před věky byla žila, o svém cíli věděla, nějaký zákon Boží přestoupila a napotom z blaženého sídla svého vypověděna byla: nelze z psychologických příčin již připustiti, že jest praeexistentianismus na pravdě, a to přede vším v té formě, jak si jej předkládal *Origenes*, *Plato*, *Philo a Schelling*.

β) *Praeexistentianismus ve formě, jak jej Origenes* a t. d. si představoval, jest i proti víře katolické zřejmě na sněmu Tridentském (Trid. sess. V. de peccato originali) vyslovené, neboť podle té přišel hřích (dědičný) skrze jednoho (člověka) na svět a skrze hřích smrť a smrť přešla na všecky, protože všichni v Adamovi zhřešili; podle nauky o praeexistenci se ale odčiňuje dědičný hřích, neboť podle ní nepřišel hřích na svět skrze jednoho, ale skrze tisíce duchů, aniž přešel s jednoho na všecky, alebrž byl osobně od duchů spáchán, byl také od nich podle množství jejich na svět přinesen, nejsa dědičný, ale pouze osobný. Proti písmu jest theorie tato, anť sv. apoštol zřejmě dí: *že lidé před svým narozením ani dobrého ani zlého nečinili* (Řím. 9, 11.), *smrť že vévodila i těm, kdož nezhřešili podle podobenství Adamova* (Řím. 5, 14.) *a že hřích přešel skrze jednoho na všecky* (Řím. 5, 12.). Za tou příčinou byl také

γ) praeexististentianismus v té formě, jak jej předkládal Origenes, od sněmu *Cařihradského II. zavržen*, neboť takto uzavírá sněm: *„Kdo by učil baječnému prabytu duší a příšernému návratu, budiž z Církve vyloučen“ can. 2.* [1]). Neméně zavrhnul tentýž sněm domněnku Origenistů a Origenovu, že prý na počátku byla jedna říše, a to duchová a že všichni duchové byli jedno totožností podstaty, prostí jsouce čísla a jména, a však že se navolili patření na tvář Boží a tak se do stavu jiného, totiž zlého, dostali a sice horšího podle toho, jak byli zhřešili a tuť že prý přijali podle rozdílu zásluhy své neb viny své buďže subtilnější neb i hrubší těla, a jmény se roztřídili, odtuď se zovouce „cherubiny, serafiny“ a t. d. Zavrženo dále, že pro hřích svůj duše hrubým tělem byly obdařeny a tak nazvány lidmi, jiní pro velikou nepravosť že obdrželi těla temná a studená a ti prý se ďábly zovou. Arci že v definicích těchto nejenom prabyt duší zavržen jest, ale i pantheistický karakter učení Origenova v tomto směru, ač Origenes dalek byl toho, aby souzvukoval s nesmyslem, jakýž do sebe pantheismus zavírá, přece přede vším prabyt duší, nejenom v té povaze, jak Origenes jej vykládá, ale i vůbec se zamítá. Taktéž jest zavržen blud praeexistentianismu a zejmena Priscillianistův papežem Lvem Velikým [2]) a sněmem Brazským v r. 563 shluklým [3]); a zavrhují jej i četní sv. otcové, jako sv. Epiphanius [4]), Theophilus Alex. [5]), sv. Jeronym [6]), sv. Augustin [7]), sv. Cyrill Alex. [8]), Klement

[1]) C. I. Si quis fabulosam animarum praeexistentiam (τὴν μυθώδη προύπαρξιν τῶν ψυχῶν) et quae ex illa consequitur monstruosam restitutionem (ἀποκατάστασιν) asseruerit, a. s. Enchir. Denzinger. p. 73. Act. Conc. ed. Harduin. Tom. III. p. 283. seq. Ibidem. Can. 2. „Si quis dixerit, omnium rationalium productiones fuisse mentes corporis et materiae expertes (πάντων τῶν λογικῶν τὴν παραγωγὴν νοῦς ἀσωμάτους καὶ ἀΰλους) absque ullo numero et nomine, adeo ut eorum omnium fuerit unitas identitate substantiae, potentiae et virtutis, atque unione et cognitione erga Deum verbum; satietatem autem illas cepisse divinae contemplationis et in deterius conversas esse, pro eo ac una quaeque propensa fuerit in illud, et assumpsisse corpora subtiliora vel crassiora, nec non accepisse nomen; eo quod sicut nominum ita et corporum differentiae sint apud supernas virtutes: atque hinc factum esse, ut alii Cherubim, alii Seraphim, alii Principatus vel Potestates vel Dominationes, vel Throni et Angeli, et quotquot sunt ordines coelestes, effecti fuerint ac vocati, a. s. Can. 4. Siquis dixerit rationalia refrigerata a divina caritate (τὰ λογικὰ τῆς θείας ἀγάπης ἀποψυγέντα), crassis corporibus, qualia sunt nostra, illigata fuisse et homines vocata, alia vero, cum ad summum malitiae pertigissent, frigidis tenebrosisque illigata esse corporibus atque tum esse, tum appellari daemones sive spiritalia nequitiae; a. s. — [2]) Ep. 15. ad Turribium. c. 10. — [3]) Concil. Bracar. cap. 6. — [4]) Ep. ad Joann. Jerosol. — [5]) Lib. I. paschal. — [6]) Ep. ad Pammachium. — [7]) Ep. 28. ad Hieronym. Contra Pelagium et Coelestium. cap. 31. — [8]) Lib. I. in Joann. c. 9.

Alex. [1]), sv. Řehoř Nazianz. [2]), sv. Řehoř Nyss.[3]), Theodoret [4]), Tertullian [5]), Lactantius [6]) a jiní.

Jestliže však blud Origenův a Origenistův z příčin nadzmíněných na jevě jest, bije *neméně do očí křivosť náhledu Kantova a Schellingova*, neboť o tom předčasovém úkonu, jejž jmenují „intelligible That," nemá a neměl a nebude míti až do konce časů nižádný nižádné známosti, a tu by věru každý míti musil z příčin svrchu podaných, neboť jest-li že pomyslový ten výkon takového dosahu byl, že člověka determinoval ku jednání tak a nejinak jak jedná, jestliže k tomu ke všemu byl svobodný, musil každý, jehož se týče, a musí každý o něm jasnou a určitou známosť míti, ano daleko určitější nežli o kterémkoliv úkonu, jejž byl vykonal. Původ toho jest, poněvadž i podle Kanta i podle Schellinga, byl úkon ten jediný „svobodný," kdežto ku všem úkonům časovým jest prý člověk determinován a jako předzřízen, tak že sice koná, což koná „o své vůli," ale nikoliv proto, že se k činu „svobodně" rozhodl; a tudíž musil předčasový tento výkon duchový tím více utkvěti v paměti té duše, jíž se týká, čím intensivněji svobodný a čím více pohrom se odtud na duši přivalilo. Ježto ale nic nevíme o tomto předčasovém anebo dokonce věčném úkonu; jest nade všecku pochybnosť jisto, že mlhavého tohoto úkonu Kantova a Schellingova nikdy nebylo, ba ani býti nemohlo, neboť věčný úkon a duše lidská, bytosť to v čase povstalá, jsou dva pojmy, které se nedají nijakž rozumně srovnati, leč snad v hlavě člověka, jenž zabředl do křivého učení o jedné podstatě, a to neskončené, od věčnosti ve vývoji jsoucí. Jaký odpor v tom principu vězí, jest dojista každému filosofovi soudnému a theologovi zvláště katolickému na zbyt známo. Schelling se ovšem k vůli tomu, že prý máme jakousi byť i neurčitou vědomosť o tom, což se s námi v době předčasové sběhlo, toho dovolává, že prý mnozí, aby se omluvili, dočinivše se nějakého skutku zlého, se tím výrokem kryjí, říkajíce: *„So bin ich einmal"* [7]), jakoby tím chtěli říci: „Takovým jsem se stal, když jsem ve věku předčasovém od idey čili od Boha odpadl, a tím jsem obdržel neodolatelný směr, tak a nejinak jednati, jak jednám. Než ale jako Schelling v bludu byl, postaviv sobě filosofickou báseň o hříchu

---

[1]) Lib. Strom. VIII. (frg. in Leont. et Joann. rer. sacr. lib II. in Maj. tom. VII, p. 88. — [2]) Orat. 37., c. 15. — [3]) De opif. hom. c. 28. — [4]) Haeret. fabul. compend. l. V. c. 9. de homine. Opera Tom. IV. Ed. Schulze. — [5]) In lib.: „De anima." — [6]) Inst. lib. III. cap. 18. — [7]) Schellings „Abhandlung über die Freiheit." I. B. philosophischer Schriften. S. 470.

duše naší předčasovém, tak i také v bludu byl, že člověk jednaje dle své vůle neodolatelně jedná, neboť duše lidská má vůli svobodnou a ustanovuje se na tom, což koná, nezávisle na násile vnější a nezávisle na nezbytnosti vniterné, jakož svrchu bylo dovedeno. Slova tedy „So bin ich einmal“ nesvědčí o mlhavém jakémsi úkonu předčasovém, aniž mají do sebe ten význam, že člověk konaje, koná nezbytně, spíše směřují ku žádostivosti, ana člověka ku zlu láká, anebo k trestuhodné povaze vůle, do níž se zamotal člověk pro četné nešlechetnosti své. *Dobře však se říci může, že theorie Kantova i Schellingova o tom svědčí, že Luther jako démon na řetěze držel a drží celý ten sbor filosofů protestantských přese všecku jejich neskonalou pýchu a přese všecku jejich domněle nezávislou soustavu filosofickou, tak že vymknouti se neumějíce neustále otřepávají jeho důstojnosť lidskou rdousící pojem o vůli lidské.*

Proti praeexistentianismu podle vzoru Origenova, že duše pro hřích spáchaný na onom světě do těl byly vypověděny, *jakož i proti náhledu některých rabbínů, že duše byvše na jednou stvořeny, poznenáhla se tělům vštěpují*, jest zvláště ta okolnosť, že by na základě učení takového nemohla obstáti lidská bytosť. Lidská přirozenosť jest fysickou jednotou těla a duše, ani tělo o sobě, ani duše o sobě není plný člověk, ale duše a tělo v jednu bytosť spojené. Kdyby však pravdou bylo, že duše kdesi před nesmírnými věky byly stvořeny a napotom pro hřích do těl vypověděny, anebo beze hříchu posloupně tělům vštěpovány, aby tam bydlily, a po případě se očisťovaly: tož by nezbytný důsledek takového učení byl: že duše, ana v těle bytuje pouze, jest o sobě plná a dokonalá podstata, čili, že jest, jak theologové a filosofové dřívější dějí: „substantia completa“, a za tou příčinou principem přiměřeným (principium adaequatum) úkonů svých, tak že by duše o sobě sama byla člověkem, a tělo jen nepotřebným a nenáležitým přívěskem. Nauka však taková jest netoliko naproti zdravému pojmu o lidské přirozenosti, ale i naproti zřejmému učení katolickému: neboť na *sněmu Lateranském IV.* r. 1215. bylo vyrčeno: „že lidská přirozenosť z těla se skládá a z duše,“ sněmové *Viennský* r. 1311. a *Lateranský V.* r. 1512. činí výrok, „že duše lidská (rozumová, nesmrtelná) jest formou podstatnou těla lidského,“ že tedy i duše i tělo náležejí k „esse hominis specificum“; a Pius IX. činí výrok: „že duše lidská jest oživujícím principem, a to bezprostředným těla lidského,“ a proto není možno, aby pravdiv byl praeexistentianismus, ať již podle vzoru Origenova

anebo podle náhledu rabbinského, neboť podle obojího náhledu se ruší učení: že jest duše lidská formou podstatnou těla, ruší se jednota přirozenosti lidské a ustavuje člověka takového, jakým není. Nad to jest nauka obou náhledů protivná učení víry o z mrtvých vstání; neboť jestliže byla duše pro hřích pouze do těla poslána, jako zakleta a začarována a pak vytrpěvši trest ze žaláře svého osvobozena, anebo jestliže, anižby se byla na onom světě prohřešila, pouze do těla byla zavřena, aby tam bytovala: pak nestává nižádné rozumné příčiny, proč by tělo zase mělo býti s duší spojeno, která se s ním byla rozloučila. Neboť, jestliže duše byla svým bytováním v těle očistěna, za jakou příčinou měla by opět býti do opuštěného žaláře svého zavřena? A jestliže ne pro hřích, ale jen k vůli tomu, aby na světě viditelném obcovala, do tělesného bytu svého byla dána, i tu jest z mrtvých vstání bez významu; anať duše nepotřebuje těla v nižádném směru, ana i bez těla plnou a dokonalou podstatou je. Praeexistentianismus se v obojí formě nedá ve shodu uvésti s moudrostí Boží: neboť αα) jestliže duše na onom světě zhřešily, proč ihned všechny hřešivše nebyly do lidských těl vyhostěny, a proč se otálelo a otálí po věky, než hřešivší duše, jsouc ve hříchu, se do těla uzavře, aby tam odbývala za to, čeho se dočinila? ββ) Jestliže však nezhřešila, nelze udati, nač jí jest čekati, aby s tělem byla spojena. γγ) Nelze říci: za jakým účelem ty duše byly do těla ubytovány, které sotva že vešly, ihned zase s tělem se rozloučily. Ano δδ) jestliže duše k vůli očisťování do těl byly zaklety, jednal Bůh, jakož píše Bellarmin [1]), nemoudře, když za času potópy lid nešlechetný zahubil, a za dnů Sodomy a Gomorrhy obyvatele těchto měst zachvátil, kdežto právě Noema a šlechetnou rodinu jeho, jakož i Lota a jeho dcery zachránil přes to, že byly dosti schopny, aby tělesný žalář svůj opustili. Ano Kristus Pán sám vzkřísiv, jak sv. evangelium vypravuje, tři mrtvé, Lazara přítele, mládence Naimského a dceru knížete Jaira, málo se zavděčil, že duše mrtvých osvobozené zase do žaláře přivolal. — Konečně εε) popisuje písmo Boží starého Zákona i nového smrť jakožto trest za hřích. Bylo-li by však pravdivo, že duše hřešivše, jako do žaláře do těl byly vyhostěny, anebo kdyby i bez hříchu do těl byly zavřeny, byla by smrť dobrodiním a nikoliv trestem. Nedá se tedy praeexistentianismus, ani ve formě Origenově, ani ve formě rabbinistické uhájiti.

---

[1]) Bellarmin. De amiss. gr. et statu peccati. lib. IV. cap. 11.

Právem tedy dovodí sv. Tomáš Aquinský, že není možno, aby byly duše již s počátku světa najednou stvořeny, anoť jest jisto nade všecku pochybnosť, že duše lidská není podstatou dokonalou (substantia completa), že se liší od ducha andělského, že jest k tomu po řádu přirozeném určena, aby s tělem v jednu fysickou jednotu se spojila, a že tedy jest křivý podklad praeexistentianismu, podle kterého i duše lidské byly na onom světě tak duchové, jako jsou jimi andělové. Kdyby byly duše lidské tak duchové, jako jimi jsou andělové, nikdy by nemohly fysicky spojeny býti s tělem, anebo, jakož se podle theologické mluvy a filosofické říká, duše takové nemohly by býti formou podstatnou čili oživující těl lidských, jako žádná plná podstata jí býti nemůže. Jako tedy spojení duše lidské s tělem jest dojista po její přirozenosti: tak by bylo spojení a sice fysické anděla (ducha andělského) s tělem naproti jeho přirozenosti. Není tedy možná říci: že by praeexistentianismus, ať již v té anebo oné formě, byl na pravdě. Kdyby na pravdě byl, byla by držána duše v těle naproti přirozenosti své a tudíž násilně, proti své vůli; anebo kdyby přes to po vůli své s tělem se spojovala, musilo by se souditi: že duše pro nic a za nic s tělem se spojuje, anať jeho vlastně ani nepotřebuje; a nelze vysvětliti, proč tak dlouho s tou vůlí svou nerozumnou otálela, chtějíc s tělem se spojiti? [1])

Dovolávání se písma Božího Genes. 2, 2. 3. děje se na plano, neboť slova tam uvedená nemají toho smyslu do sebe, jako by byl Bůh vůbec uzavřel, zcela nic nekonati a nepůsobiti, neb čteme u sv. Jana zřejmě: *„Otec můj až dosavad dělá, i já ť dělám“* (Jan 5, 17.): alebrž že Bůh ustal tvořiti věci nové, a že jal se zachovávati, říditi a množiti díla, jež byl k životu povolal. A tak i tvoření duší v okamžení, když bylo tělo počato, anebo když bylo k přijetí duše způsobilé, není nové, anať duše Adamova téhož druhu dne šestého tvůrčího byla stvořena.[2]) Bellarmin odpovídaje k této námitce dí: že se může také říci: „Všecky duše byly šestého dne stvořeny, ale ne „actu“, alebrž „virtute.“ Když totiž Bůh požehnal prvním lidem, řekl: *„Rostřež, a množte se, a*

---

[1]) S. I. q. 118. art. 3. — [2]) S. August. Ep. 28. ad Hieronymum. Sv. Tomáš takto dí: Dicendum, quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Jo. 5. Pater meus usque modo operatur, sed a novis rerum generibus et speciebus condendis; quae in operibus primis non aliquo modo praeextiterint. Sic enim animae, quae nunc creantur, praeextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adae creata uit. S. I. q. 118. art. 3. ad I.

naplňte zemi" (Gen. I, 28.), netoliko že učinil „virtute" všecka těla, ana byla a budou plozena, ale chtěl také, aby ihned duše byla utvořena, když bylo k přijetí připraveno tělo, tak že se může říci, že Bůh touž dobou celé člověctvo (totos homines) „virtute" učinil, když Adama a Evu stvořil.[1]) A tak se tvoření duší v okamžení, když bylo způsobilé tělo, z vůle Boží od věčnosti pojaté, a v čase v ráji zjevené, tou měrou po řádu přirozeném děje, že bychom to zázrakem býti soudili a souditi musili, když by jinak se dělo.[2])

Ze všeho toho tedy, což bylo předesláno, jde, že Origenův praeexistentianismus a i praeexistentianismus rabbinů s pravdou se nesrovnává.

§. 50.

c) Traducianismus a Generatianismus.

Třetí theorie o původu duší lidských jest *Traducianismus* a jeho nejnovější forma tak zvaný „*Generatianismus.*" — Podle traducianismu povstává duše dítek tak z duše rodičů jako tělo z těla, tak že touže měrou se děje převod duše jako převod těla.

Původcem traducianismu jest Africký spisovatel a kněz *Tertullian*; aspoň se nikdo ze starších tak určitě a rozhodně o náhledu tomto nevyslovil. Píšeť zajisté[3]) Tertullian, přidržev

---

[1]) Bellarm. De Amiss. gr. et statu peccati. lib. IV. cap. 11. — [2]) Bellarmin. l. c. — [3]) Tertullianus de Anima. cap. 19. Etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus, et hoc contemporales, ejusdem momenti. Ne itaque pudeat necessariae interpretationis. Natura veneranda est, non pudenda. Concubitum libido, non conditio foedavit. Excessus, non status est impudicus. Si quidem benedictus status apud Deum: „Crescite et in multitudinem proficite." Gen. 2. Excessus vero maledictus, adulteria et stupra et lupanaria. In hoc itaque solemni sexuum officio, quod marem ac foeminam miscet, in concubitu dico communi, scimus et animam et carnem simul fungi, animam concupiscentia, carnem opera, animam instinctu, carnem actu. Unico ergo impetu utriusque, toto homine concusso despumatur semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem. . . . . Denique ut adhuc verecundia magis pericliter quam probatione, in illo ipso voluntatis ultimae aestu, quo genitale virus expellitur, nonne aliquid de anima quoque sentimus exire? Atque adeo marcescimus et devigescimus cum lucis detrimento? Hoc erit semen animale protinus ex animae destillatione, sicut et virus illud corporale semen ex carnis defecatione. Fidelissima primordii exempla: de limo caro in Adam. Quid aliud limus quam liquor opimus? Inde erit genitale virus, ex adflatu Dei anima. Quid aliud adflatus Dei, quam calor spiritus? Inde erit, quod per virus illud efflamus. Quum igitur in primordio duo diversa atque divisa, limus et flatus, unum hominem coëgissent, confusae

se již montanismu: *„že rozeznává dva druhy (pohlavního) semene, tělesné a duševné, a obé že současně působí; nezbytno prý toho se dotknouti, anoť to, což přiměřeně jest přírodě není takové, abychom se styděli, ne obcování pohlavné o sobě a v řádném manželství konané, ale výstřednosť a vášeň že jsou studu hodny, neboť Bůh sám požehnal muže a ženu řka: „Rostěte a do mnohosti pokračujte.“* V obcování pohlavném má účasť i tělo i duše zároveň, duše žádostí, tělo úkonem, při tom bývá celá přirozenosť lidská jako návalem uchvácena, a tak se jedním záchvatem vylévá z tělesné podstaty mok (humor), z duševné teplota; a odtud prý nastává po tělesném obcování tak veliké ochábnutí, ježto celá přirozenosť lidská, člověk celý se převodí. Ono prý jest to tak s převodem a původem člověka, jako s člověkem prvým v ráji. Tělo vzalo původ z hlíny, ale duše dchnutím Božím, a tak i nyní tělo mokem se převodí, duše teplotou a žádostivostí duševnou. V ráji dvé různých podstat se spojilo v jedno, a tak i nyní dvé podstat různých své símě spojují v jedno, aby tak z dvou podstat se stal člověk, jak tomu bylo v ráji z vůle Boží.

K traducianismu se přiznávali *Makarius* [1]), *Anastásius* kněz [2]), *Apollinaris* s četnými stoupenci a otcové západní u větší části, jak se sv. Jeronym domnívá, když takto píše: „An certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars occidentalium autumant, ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima“ [3]). Touto většinou otcův na Západě by traducianismus ovšem veliké váhy nabýval, ale možno jest, že se sv. Jeronym v počtu otcův, Tertullianovi a Apollinarovi souzvukujících, klamal. Jestiť traducianismus Tertullianův až přespříliš hrubý, jakož z popisu naznačeného viděti lze, než aby otcové u velikém množství k němu se byli sklonili; a pak měli otcové jména velikého za to,

substantiae ambae jam in uno semine quoque sua miscuerunt, atque exinde generi propagando formam tradiderunt, ut et nunc duo licet diversa, etiam unita pariter effluant, pariterque insinuata sulco et arvo suo, pariter hominem ex utraque substantia effruticent, in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni conditioni genitali praestitutum est. Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia agitur, observante scilicet natura Dei edictum Crescite et in multitudinem proficite. Nam et in ipsa praefatione operis unius: „Faciamus hominem“, universa posteritas pluraliter praedicata est: et praesint piscibus maris.“ Nihil mirum, repromissio segetis in semine. — [1]) Macarius. hom. 30, 1. οἱ ἐπὶ γῆς πατέρες ἐκ τῆς ἑαυτῶν φύσεως γέννωσι τέκνα ἐκ τοῦ σώματος αὐτῶν, καὶ τῆς ψυχῆς, καὶ γεννηθέντα πάσῃ σπουδῇ ἐπιμελῶς παιδεύουσιν ὡς ἑαυτῶν τέκνα, ἕως τέλειοι ἄνδρες γένωνται. — [2]) Anastasius presbyter. Contra Monoph. orat. IV. in Maj. VII. I, 197. — [3]) S. Hieronymus ep. 78. ad Marcell. et Anapsych.

že jest lépe, že o převodu duše nic není rozhodnuto, mlčeti a nevyřizovati toho, čehož vlastně ani neznáme. Pozoruhodné jsou o této věci výroky sv. Augustina. Píšeť zajisté: že, co se týká původu duší, jež se po době prvého člověka přidělovaly lidem a přidělují, se neodvažuje, rozhodovati, spíše prý přiznává, že o tom nic neví [1]). A opět radí, abychom se nedomnívali o věcech něco věděti, jichž vlastně neznáme, a že nemá ten stíhati nevědomosť jeho (Augustinovu) o tom, duše-li nově se tvoří anebo z rodičů převodí (ač jisto jest, že duše se neuzpůsobují z podstaty Božské), kdož není s to [2]), aby ho poučil a nevědomosť jeho zapudil. Ano sv. Augustin vyzývá přímo Juliana Halikarnasského, biskupa stranícího haeresii Pelagiově, aby ho jen stíhal z toho, že váhá o původu duší něco určitého říci, anť prý nechce tomu učiti a tvrditi to, čeho neví [3]). Avšak, ač sv. Augustin nechtěl o své újmě o původu duší lidských rozhodovati a tudíž ještě méně mínění svého privátného někomu přes všechno vnucovati, anať Církev o těžkém učení tomto až dosud neučinila výroku: přec není pravda, že by on sám býval v pochybnosti a na váhách, ku které nauce by se přidal. Spíše nebyl na váhách, jednaje o traducianismu Tertullianovu. Píšeť zajisté, že ti, kdož Tertullianovy domněnky se přidrželi, chtějíce, aby duše touž měrou z Adama byla, jako tělo naše, mimoděk o duši se domnívají, že by i ona tělesná byla, anať povstává ze semene tělesného a nad to prý není nic horšího. Učil prý tak Tertullianus právě proto, poněvadž i o Bohu se domníval, že by měl tělo [4]). Svatý Augustin zamítá dále spolu

[1]) S. Aug. De Anima et ejus origine ad Vincent. Victor. l. IV. c. 2. Quod de origine animarum, quae post primum hominem datae sunt vel dantur hominibus, non sum ausus aliquid definire, quia fateor me nescire. — [2]) Ibidem. cap. 24. „Haec praecipue cave fili, nec cognominari Vincentius delecteris, si vis esse Victor erroris. Nec te, quando aliquod nescis, existimes scire; sed, ut scias, disce nescire. Neque enim aliquid in occultis Dei operibus ignorando, sed temere incognita pro cognitis adstruendo et falsa pro veris proferendo ac defendendo, peccatur. Ignorantiam autem meam, utrum animae hominum novae fiant, an de parentibus, (quas tamen a creatore Deo non de ipsius substantia fieri dubitare fas non est), aut non debere reprehendi, aut ab eo debere, a quo potest docente et auferri, et habere in se animas corporum similitudines incorporeas . . . . . .“ — [3]) S. Aug. Contra Julian. l. IV. cap. 104. „Argue de origine animarum cunctationem meam, quia non audeo docere vel affirmare, quod nescio. — [4]) S. Aug. Ad Opt. ep. 190. c. 4. „Nam et illi, qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atqua ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus eas exoriri: quo perversius quid esse potest? Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum creatorem Deum non esse, nisi corpus opinatur.“

se sv. Jeronymem praeexistentianismus Stoikův, Manichaeovcův a Priscillianistův [1]), zavrhuje pantheismus a vůbec každou domněnku, ana by byla ourazem učení o dědičném hříchu. Není tedy možná, aby byl sv. Augustin býval na váhách o traducianismu, zda-li jest souhlasný s katolickou věrou čili nic. K jaké tedy nauce se znal sv. učenec tento? O tom bude řeč, když o Creatianismu bude nám mluviti. Jest tedy na jisto postaveno, že sv. Augustin traducianistům bránil, aby učení své za pravé nevyhlašovali, jakož i přívržencům emanatismu, jsa jist, že nauka jejich na pravdě není; zároveň však není pochybnosti, že věděl, která theorie by byla s pravdou katolickou ve shodě a která nikoliv. Touže měrou uznával i sv. *Řehoř Veliký*, že otázka o původu lidských duší těžká jest a že nesnadno vylíčiti, zda-li totiž převádí se od rodičů na děti, anebo každému o sobě se přiděluje, ano on se domnívá, že jest nevystižitelná, jakož prý se o ní tak domnívali ss. otcové. A na důkaz té nevystižitelnosti klade sobě dvé otázek a sice: Jestliže se rodí duše z podstaty Adamovy jako tělo, proč zároveň s tělem neumírá, a jestliže se nerodí s tělem, kterak možno, aby stižena byla prvotným hříchem? [2]) *Za tou příčinou těžko jest věřiti, že by většina otcův na Západě ku traducianismu se byla hlásila, ale byť i sv. Jeronym v tom se byl neklamal, jest přese všechno jisto, že veliké množství otcův na Východě i Západě traducianismus zatratili, jako Klement Alex.* [3]), *sv. Řehoř Nazianský* [4]), *Theodoret* [5]), *Lactantius* [6]) *a jiní. Sv. Jeronym vyjadřuje, že domněnka traducianismu směšná jest.* [7])

V středověku byl traducianismus povšechným souhlasem filosofů i theologů scholastiků zavržen, neb jej netoliko bludem, ale zjevnou haeresií zovou. *Sv. Tomáš* praví určitě, že není možná, aby duše plozením tělesným povstávala. Principia prý, jejichžto úkonnosť bez těla nemůže obstáti, nemohou také odjinud leč z těla původ

---

[1]) S. Aug. De Anima et ejus origine. De genes. ad litt. I. VII. cap. 21. et 28. — [2]) Gregorius M. Ep. ad Secundinum. „Utrum ipsa (anima) ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit; eamque in hac vita insolubilem fassi sunt (patres) esse quaestionem. Gravis enim est quaestio, nec valet ab homine comprehendi. Quia, si de Adam substantia anima cum carne nascitur, cur non etiam cum carne moritur? Si vero cum carne non nascitur, cur in carne, quae de Adam prolata est, obligata peccatis tenetur?“ — [3]) Clemens Alex. l. VI. Strom. cap. 16. — [4]) Gregorius Nazianz. Carmen in laud. virg. versu 392. — [5]) Theodoret. Graecar. affect. curat. disp. 5. — [6]) Lactantius. De opificio Dei. c. 19. — [7]) S. Hieronymus. In Eccl. XII, 7. „Ex quo satis ridendi, qui putant, animas cum corporibus seri et non a Deo, sed a corporum parentibus generari.“

míti, neboť má každá bytosť své „Esse“ tou měrou, jakou má své „Operari“; a každá bytosť zajisté tím způsobem, jakým jest bytostí. A zase na vzájem principia, jejichž úkonnosť bez těla býti může a jest, čili principia, jež nepotřebují k úkonům sobě přiměřeným tělesných ústrojí, nemohou míti původu v plození tělesném. Úkonnosť bytosti vegetativné (nutritivae animae) a sensitivné duše nemůže obstáti bez těla, kdežto úkonnosť duše rozumové se děje bez ústrojí tělesného, a proto povstávají sice duše vegetativné a sensitivné plozením, ale nikoliv duše rozumové.[1])

Přese všechno, že otázka, je-li traducianismus na pravdě, souhlasem filosofů křesťanských a theologů scholastiků byla vyřízena v neprospěch jeho: přilnuli přece mnozí ve věku novějším ku straně Tertullianově. Tertullian již předpokládal svůj náhled ve dvou formách, ve formě traducianismu a ve formě generatianismu. Vedle prvé formy byly duše všecky v „semenu“, neboli „potentia“ v duši Adamově a přenášejí se plozením na potomky[2]); a k této domněnce přiléhá věru také hypothese Leibnitzova, podle které byly duše lidské veškery najednou stvořeny, a to v člověku prvním, nikoliv pouze quoad possibilitatem, ale i quoad realitatem. Tehdáž však byly ve stavu involuce čili omámení; plozením se děje jejich převod na potomky a tím přecházejí ze stavu involuce do stavu evoluce, t. j. poznenáhla k sebevědomí[3]). K té druhé formě traducianismu Tertullianova[4]), podle níž Bohem tak ustanoveno od prvopočátku, aby duše plozením z rodičů přecházela na děti, rovně jako přechází tělo, přiznává se dosti značná část mužův, zvláště laiků, neznalých souvislosti, která jest mezi traducianismem a naukou katolickou o povaze duší lidských, ale i z theologů někteří hlásí se z příčin buď že dogmatických neb i jiných ku traducianismu, jejž nazvali „*Generatianismem*“. V čele

---

[1]) S. Contra Gentes. lib. II. de Anima cap. 86. Ostendi potest, quod anima humana non traducatur cum semine quasi per coitum seminata. Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest; sic enim res habet esse, sicut et operatur, quum unumquodque operetur in quantum est ens. E contrario, quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. Operatio autem animae nutritivae et sensitivae non potest esse sine corpore .....; operatio autem animae et intellectivae non fit per organum corporeum .... Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generantur, non autem anima intellectiva. — [2]) Tertull. De Anima cap. 19. et c. 9. — [3]) Leibnitz. Monadologia. Syllabus Jana Brázdy. str. 73. — [4]) Tertull. De Anima. cap. 27.

jich jest výtečný theolog, *prof. dr. Heinrich Klee*[1]), *Berlepsch*[2]) a *Struve*[3]). *Struve* zejména dí: že zárodek fysického organismu jest i zárodkem „duše lidské"; neboť jest prý organismus jen potud organismem, pokud živ jest, život však specifický organismu sluje prý právě duší. Člověk prý povstává, když sebe byly pronikly oba faktory genetické, mužské semeno a ženské, a ve hmotě této sebe vespolně pronikající jsou prý i síly, které k jsoucnosti přivádějí duši. Kromě jiných, o nichž pomlčíme, hlásí se ke Generatianismu důmyslný *Ulrici*[4]). On vykládá, jak prý možno se domysliti, že, ač duše plozením povstává, přece se tak neděje dělením duše čili rozkouskováním. Jako prý třením přechází magnetická síla na ocel, která byla třena, aniž by na síle v magnetu bylo ubylo: tož prý se právem může tvrditi, že psychická síla se podobným způsobem přenáší z organismu mateřského na organismus nově povstalý. Psychická síla prý proniká v organismu všecky částky a všecky „molekyly", a tudíž i molekyly mužského semene a ženského. Když se tedy tyto oddělily od organismu otcovského a mateřského, oddělila se s nimi zároveň i síla psychická, jim přiléhající, aniž by tím byla síla psychická, v rodičích jsoucí, byla uskrovněna, umenšena anebo jinak alterována. V bytostech (živočišných) dokonalých (a tak i v člověku) spojuje se síla psychická otcova a matčina v jednu sílu psychickou, ježto prý v ohledu fysiologickém se obě síly vlastně ani neliší, neb působivosť jejich jedna a tatáž čili totožná jest. Pokud psychická síla v otci a matce nějaké zvláštní vlastnosti nabyla, převádí se i tato na nový organismus. Tím prý, jak se domnívá Ulrici, jest vyloženo, kterak plozením z dvou duší, aniž by úraz trpěla jejich totožnosť, síla a působivosť, nová duše povstává, a kterak jisté a určité vlastnosti, netoliko fysické, ale i psychické, z otce anebo z matky na dítě dědictvím přecházejí, a přece přes to přese všechno začasto dítě povstává, otci i matce v celku málo podobné ve směru i fysickém i psychickém, ale jako na obou nezávislé, neb prý jeho individualita jest z obou složena.

Ku theorii generatianismu se přiznává také *Frohschammer*, pravě, že plozením netoliko tělo ale i duše povstává, tělo i duše zároveň čili všechen člověk, všechna přirozenosť jeho, tělo z těla, duše z duše, a však ve spojení nerozlučitelném; tedy duše nikdy

---

[1]) Klee. Katholische Dogmatik. I, 313. und folg. Aufl. II. Mainz. Kirchheim. 1840. — [2]) Berlepsch. Anthropologiae christianae dogmata. p. 60. seq. — [3]) Struve. Zur Entstehung der Seele. S. 26. und an andern Stellen. — [4]) Dr. Hermann Ulrici. Gott und der Mensch. Leipzig. 1866. S. 136. und folg.

bez těla, a opravdivé tělo lidské nikdy bez duše.[1]) A však theorie tato nemá nic společného ani s praeexistentianismem, ani s traducianismem a generatianismem, pokud jest tento materialismu blízek, neboť duše povstává podle ní plodem jako něco nebývalého a nového, a ne jako něco, což by bylo dříve již v zárodku semen vězelo. *Plození jest prý tvůrčí úkon přirozenosti lidské, jest stvořením z ničehož, a sice ze sekundárné (druhotné) moci tvůrčí plynoucím, která prý jest člověctvu Bohem propůjčena.*"[2]) Podle toho utvořují rodiče duši dětí, a však stvoření toto není, jak Frohschammer vykládá, pouze do vůle rodičů vloženo, alebrž jest podmíněno potencí, již prý stvořitel duchové „přirozenosti lidské" přidělil, tak že ne osobnosť, alebrž přirozenosť rodičův, podstata člověcká čili podstata druhová plodí duši.[3]) V člověku prý dvojí stránku lze pozorovati; co do prvé má do sebe všecko to, což k pojmu „člověka" nezbytně náleží, čili co člověka činí člověkem, a čímž se řadí k druhu svému, k pokolení lidskému; co do druhé rozděluje se a liší od lidí druhých, maje své vlastnosti, svou vlastní povahu a své náklonnosti, a to jest jeho individualná podstata, čili jak říkáme jeho „individualita". Druhová podstata jest právě spojbou, která všecky lidi spojuje v jedno, a ta jest prý vespolnou, smyslně-duchovou půdou, z níž prý vyrážejí osobnosti[4]), ona prý jest tajuplný podklad, prohlubeň přirozenosti lidské vůbec, a duše zvláště, a tam prý také se nalézá potence ku plození lidské přirozenosti podle těla i podle duše. Druhová podstata ale není v jednom pohlaví soustředěna, alebrž v pohlaví mužském i ženském. Ježto ale potence ku rozplozování čili sekundární moc tvůrčí, nikoliv individualitám alebrž i podstatě druhové jest přidělena; tož působí k této tvůrčí moci pohlavné sjednocení čili obcování. Z toho temného tedy podkladu, jímž jest lidská přirozenosť, podstata druhová, povstává nový člověk. Duše se neplodí z přirozenosti tělesné, ani volným úkonem osobnosti, jakoby částky od sebe se oddělovaly, alebrž oboje osobnosti se jako vzdávají sebe samých, v temném podkladu lidské přirozenosti a v hloubce podstaty druhové, aby působila tvůrčí síla do lidské přirozenosti vložená, a aby touto sekundárnou mocí tvořivou

[1]) Frohschammer. Ueber den Ursprung der menschlichen Seele. S. 76. — [2]) Frohschammer. Ebend. S. 81. „Die Zeugung ist ein Schöpfungsact der menschlichen Natur, ist eine Schöpfung aus Nichts, durch die der Menschheit verliehene, secundäre Schöpfungsmacht des Geschlechtes. — [3]) Ebendaselbst. S. 71. — [4]) Ebendaselbst. S. 200. „Die Gattung ist das Einigende, ist der gemeinsame sinnlich-geistige Grund, aus dem die Persönlichkeiten spriessen."

novou uspůsobily přirozenosť lidskou. A poněvadž se dvě bytosti zde pronikají, mající i fysickou i duchovou přirozenosť do sebe, povstává ze spojení tohoto bytosť fysicko-duchová, t. j. lidská.[1]) Ježto prý jest zde řeč o původu lidské duše v čase, tož prý lze zde i mluviti o posloupnosti poznenáhlé, neb prý toto vše se děje podle zákona Bohem stanoveného, podle kteréhož se řídí tvůrčí působivosť roditelů až k utvoření podstaty duchové.[2])

§. 51.

Důvody proti Traducianismu a Generatianismu.

Předeslavše učení Traducianů a Generatianů podle obojí formy, vizmež, kolik jest pravdy do něho.

α) Co se týká Traducianismu, vedle něhož všecky duše buď že potentia v duši Adamově byly, tak jako tělo potomků v těle Adamově, anebo snad, jako tomu chce Leibnitz, quoad realitatem, tož jsou proti němu téměř všecky ty důvody, jež byly uvedeny za důkaz, že učení o prabytu lidských duší jest klamné, a zejména výrok sněmu Lateranského V., podle něhož jest duše lidská nesmrtelná, která podle množství těl, jimž se vlévá do jednotliva množitelna jest, množena a množena býti musící (pro corporum, quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda).

β) Co se týká druhé formy Traducianismu Tertullianova, jenž se také Generatianismem zove, ale tím starším, a k němuž se přidali za našeho věku někteří theologové katoličtí a i laikové, tož i on pravdivým není, a to za důvody těmito:

α') Traducianismus vyložený Generatianismem podle vzoru Tertullianova, jenž dí, že duše z duše rodičů se plodí, jako tělo z těla, má podklad rozhodně materialistický. Materialismus neu-

[1]) Frohschammer. Ebend. S. 72. „Aus diesem dunklen Grunde der Menschennatur, des Gattungswesens, wird der neue Mensch nach Leib und Seele, d. h. die ganze Natur desselben ausgeboren, wenn er sich erschliesst. Nicht aus der leiblichen Natur wird die Seele geboren, auch nicht durch die freie Thätigkeit der Persönlichkeit der Eltern, als würde beiderseits ein Stück von dieser gegeben, sondern beide Persönlichkeiten entäussern sich gleichsam in dem Grunde, in der Tiefe des Gattungswesens ihrer selbst, um hier die schöpferische Kraft, die in die Natur der Menschheit gelegt ist, zur Wirksamkeit zu bringen, und durch diese in Wirksamkeit gesetzte secundäre Schöpferkraft eine neue Menschennatur zu bilden. Und weil leibliche und geistige Natur hier vereinigt sind, und sich durchdringen, desshalb entsteht eine leiblich geistige Natur, d. h. die menschliche.“ — [2]) Frohschammer. Ebend. S. 213.

znává podstatného rozdílu mezi duší a tělem, spíše jest obé podstaty jedné; tělo jest hrubá hmota a duše subtilná, anebo jak dějí, duše jest rozlišená, differencovaná hmota. Převodí-li se však tak duše z rodičů na děti jako tělo: plodí a rodí se duše naprosto jako tělo; rození však není nic jiného leč výlev z mateřského lůna a oddělení se od těla mateřského, a tak by duše rovně tak jako tělo zplozena byvši a narozena vlastně tělem, hmotou byla, jen že trochu subtilnější, ona by se sice lišila od těla, ale ne, jak říkáme, jakostí svou (qualitative), ale pouze stupněm (gradu). Svrchu však bylo dokázáno, že se duše od těla jakostí svou liší, a proto jest Generatianismus na jisto bludný.

β') Duše lidská jest podle katolického učení, jakož i podle důvodů rozumových, bytosť nehmotná, jednoduchá, nesložená. Kdyby ale duše tak jako tělo z těla z duše povstávala: oddělovala by se částka duše od duše rodičů, aby částkou tou vzala vznik, jako tělo počátek béře odděleno byvši od těla mateřského. Bylo-li by tomu tak, pak by se důsledně musilo stanoviti, že jest duše lidská z částek složena, any se napotom plozením oddělují, aby se staly principem nového života individualného. Tím by však za své vzalo učení, rozumem dokázané, a písmem sv. i tradicí božskou a svědectvím i výkladem církve vezdy držané, že jest duše lidská bytosť nedělitelná, nehmotná, jednoduchá. Traducianismus není tedy theorií pravdivou, a ještě méně jest možno, při něm trvati, za důvodem tímto: K spůsobení tvora „ordine naturae“ působí vespolně símě mužské i ženské, a tak by dvě duše, duše otcova a matčina, účinkovaly k útvaru duše třetí, anebo dvě osoby k uzpůsobení osoby třetí, jako působí muž a žena k uzpůsobení zárodku těla člověckého. Máme-li sobě ale takto představovati původ duše podle návodu Traducianismu, pak musíme i říci: že jest „hmotná“, z částek složena, a byť i nebyla z takové hmoty upravena jako tělo, tož z podobné, byť i jemné. Jde tedy na jevo, že vede Traducianismus s tohoto hlediště přímo k Materialismu.

γ') Dejme tomu, že by duše převodem semene své „Esse“ dostávala: tož by převod ten na dvojí způsob se díti mohl, a sice: 1. buď by se musilo připustiti, že byla duše, o jejíž převod se jedná, již v semenu pohlavném, a oddělena per accidens od duše ploditelovy as tím způsobem, jako símě jest odděleno od těla. Shledáváme tak u mnohých zvířat nedokonalých, kteráž rozsekána byvše, v každé částce oddělené nový na jevo dávají

život. Bylať duše v takovém těle jedna „actu“, a mnohá „in potentia“; anebo 2. by se musilo přijmouti, že jest v semenu síla, která duši rozumovou působí. — A však prvé jest nemožno: neboť úhlavní mohutnosť duše rozumové jest rozum, úkon však rozumový není a nemůže býti úkonem některé částky tělesné, jsa úkon nedílný, nehmotný a jednoduchý, a proto se nemůže roztříštiti ani mohutnosť, a důsledně ani podstata duchová podle částek tělesných. Druhé jest taktéž nemožno, neboť síla úkonná, která v semenu ku plození působí, nepůsobí bez proměn, ale s proměnami tělesnými, neboť jinak nemůže účinkovati síla ve hmotě. A však každé „Esse“, které vzalo vznik za proměn ve hmotě, má sice byt, ale na hmotě závislý, neboť proměna hmoty přivádí je ab esse „potentia“ ad esse „actu“. Kdežto však, jakož bylo dokázáno, duchový život duše lidské není závislý na hmotě, není možná, aby duše převodem semene své „Esse“ dostávala.[1])

ĉ') Kdyby byl Traducianismus na pravdě, pak by veškeré duše lidské, kolik jich bylo, jest a bude, byly pouze psychický, vyvinulý Adam podle duše, jako podle těla jsou všichni lidé, kolik jich bylo, jest a bude, vyvinulý Adam tělesný. Z toho by ale šlo, že vyvinulé z Adama duše jsou vlastně pouhé odblesky a paprsky duše Adamovy, a že tedy duše veškeré jsou jako momenty téže jediné duše Adamovy. Tím však důsledkem blížil by se Traducianismus k učení Averrhovu, že duše rozumová jest

[1]) S. Thomas Aquin. S. contra Gentes. l. II. de anima. Cap. 86. Si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter: Uno modo, ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis sicut semen dividitur a corpore, ut videmus in animalibus annulosis, quae decisa vivunt, in quibus est anima una in actu et multae in potentia, diviso autem corpore animalis praedicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse actu; alio modo, ut intelligatur in semine esse virtus productiva animae intellectivae, ut sic anima ponatur in semine, virtute, non actu. Primum autem horum est impossibile ..... quia, quum intellectus, qui est propria et principalis virtus animae intellectivae, non sit alicujus partis corporis actus, non potest dividi per accidens secundum corporis divisionem; unde nec anima intellectiva. Secundum etiam est impossibile. Virtus enim activa, quae est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus; non enim aliter agere potest virtus, quae est in materia. Sed omnis forma, quae incipit esse per transmutationem materiae, habet esse a materia dependens; transmutatio enim materiae deducit eam de potentia in actum ..... Si igitur anima producatur in esse per virtutem activam, quae est in semine, sequitur, quod esse suum sit dependens a materia ..... Nullo igitur modo anima intellectiva producitur in esse per seminis traductionem.

ve všech lidech jedna, totožná a zabíhá tak do panpsychismu a pantheismu. Nelze tedy srovnati Traducianismus s učením církve katolické.

§. 52.

Důvody pro Generatianismus a námitky proti Creatianismu.

Důvody k vůli Generatianismu této formy sebral nejlépe „Klee“, přičiniv se k tomu, aby i písmo i články víry, a pokud možná i víru přivedl s Generatianismem ve shodu. On se domnívá a spolu s ním jeho stoupenci:

1. že jest Generatianismus ve shodě s písmem Božím; neboť v písmě sv. čteme: „že zplodil Adam Setha k obrazu a podobenství svému“ (Gen. 5, 3.), obraz ale ten, jak dí Klee, byl dojista obraz Boží, a ten zvláště v duši zakotven jest. Také prý dí písmo (Žid. 7, 10.), že byl Levi v bedrách otce Abrahama, když proti němu vyšel Melchisedech. Jest tedy Generatianismus ve shodě s písmem, neboť jestliže plodil Adam k obrazu a podobenství svému, a byl-li Levi v bedrách Abrahamových, dojista že se plozením převádějí duše na dítky. — Než ale písmo Boží dobře může říci. že Adam k obrazu a podobenství svému plodil, a že byl Levi v bedrách Abrahamových, neboť ač dle pravdy plozením tělo se převodí, a v bedrách Abrahamových Levi pouze podle těla a sice „potentia“ byl: přece zplozený podle těla Seth měl přidělenou sobě od Boha duši, a „potentia“ v bedrách Abrahamových jsoucí Levi měl „actu“ i duší obdařen býti. Nad to náleží ku tělu lidskému podle řádu Bohem stanoveného i duše lidská, tak že tělo lidské uzpůsobilé ku přijetí duše podle téhož řádu a vůle všemohoucího Boha dojista bude a bylo spojeno s duší. Tou měrou mohl tedy sv. autor dobře slova nadzmíněná říci, aniž by tím soustavě Generatianů hověl.

2. K odpovědi této přičiňují *Generatiané* námitku: že by tou měrou byli rodičové ploditeli pouhé hmoty neživé, to však že odporuje analogii, u všech živočichů viděné, kdež organismus všechen plodí mládě sobě podobné, a i také definici dávno již obecně přijaté, že plození (generatio) jest „*origo viventis a vivente*“. — Vyřízení námitky této není tak obtížné, zvláště máme-li zřetel k tomu, že člověcká bytosť, ač jest tělem svým v těsné spojbě s přírodou fysickou, přece se liší ne snad pouze „gradu“, ale „qualitate“ ode všech organismů fysických. Jestliže však se liší svou jakostí při-

rozenosť lidská ode všech organismů. a to především podstatou duchovou duše své: tož jest zajisté přiměřeno, ano nezbytno, aby duše neměla vzniku řádem fysickým, do něhož ani nenáleží. Nad to není na pravdě tvrditi: že by jinak byli rodiče ploditeli hmoty neživé, neboť není plod ani na okamžení bez principu, sobě přiděleného a jej oživujícího. Který by však ihned na počátku ten oživující princip byl, čili která ta forma podstatná, nebylo vezdy stejné učení. Sv. Tomáš se domnívá, že embryo, ze semene muže a ženy povstalý, jest nejprve oživen psychou vegetativnou, ana prý béře původ z ženy; později se oživuje plod psychou sensitivnou a konečně, když bylo tělo uzpůsobeno ku přijetí duše nesmrtelné, oživuje se přímo a bezprostředně duší rozumovou, Bohem vštípenou; a tato zůstává býti jediná principem života povšechného v člověku, vegetativného, sensitivného i rozumového [1]). A však proměny tyto ve plodu se nedějí tak, že by se vegetativná duše měnila v sensitivnou a tato v rozumovou, spíše se ničí neboli zaniká duše vegetativná přidělením duše sensitivné a tato vštípením nesmrtelné čili rozumové duše [2]). Ač ale sv. Tomáš tuto posloupnosť v animaci (oživování) plodu člověckého předkládá, stoje na základě tehdejšího vědeckého čili spíše vědecko-theologického přesvědčení, že plod mužský se oživuje duší rozumovou čtyřicátý den po početí, plod však ženský teprva osmdesátý den: přece od tohoto řádu vyjímá výslovně početí Krista Pána v životě Rodičky Boží, neboť učí, jakož jinak podle zřejmých článkův víry ani býti nemůže, že duše Kristova „ihned primo instanti“ byla s tělem a tak ihned s osobou Boží spojena [3]). Nyní se zdá, jako by bylo učení téměř již obecné, že se přiděluje nesmrtelná duše ihned plodu zúrodněnému, tak že duše rozumová ihned v prvém okamžiku jest životným principem embrya člověckého. Podle toho možno jest říci: že není pravda, jako bychom zamítnuvše Generatianismus nezbytně musili přisvědčiti, že rodiče jsou ploditeli pouhé mrtvé hmoty.

3. Aniž jest nezbytno, abychom zamítnuvše Generatianismus musili o vtělení druhé božské osoby haeretické učení držeti, „*že by inkarnace byla pouhé přijetí těla a nikoliv i duše, nepocházela-li by ona z rodičů*, ale bezprostředně Bohem stvořena byla“. Druhá Božská osoba přijala zajisté tělo lidské; „lidské“ ale jest potud, pokud jest s duší spojené, ale ne tak, jako by spíše byla lidská přirozenosť učiněna, a pak teprv Věčné Slovo s ní se spojilo,

[1]) S. I. qu. 118. art. I. — [2]) S. I. qu. 118. art. 2. ad 2. — [3]) S. III. qu. 33. art. 3.

alebrž lidská přirozenosť, vzatá od Slova Věčného, ani okamžiku neměla, v němž by se byla o osobu Páně neopírala [1]). Námitka Kleeova nemá opor také za tou příčinou, poněvadž podle nynějšího, téměř již obecného mínění bývá plod zúrodněný ihned duší nesmrtelnou oživený, a ježto podle učení katolických theologů přijala osoba Božská druhá tělo „mediante anima humana“ [2]).

4. Další důvod Kleeův, k domnělé pravdivosti Generatianismu směřující, jest: *„že prý lidé tímtéž způsobem se (na křtu svatem) znovuzrozují, jakým byli zrozeni. Poněvadž se děje znovuzrození (nadpřirozené narození, druhé narození) podle duše, následovně nelze jinak, než že i duše se zplozuje.* — A však důvod tento má tolik ceny a váhy, kolik jí má podklad, o nějž se opírá. Podklad však ten nemá do sebe pevnoty, neboť spoléhá na bludu, že se uděluje člověku znovuzrozením podstatně nová duše, nikoliv pouze povýšení duše přirozeným řádem tělo oživující do nadpřirozeného řádu: neboť tak by musilo býti, když by porovnání „narození“ s „novuzrozením“ nezbytně ten smysl drželo, že jako se člověk znova rodí, tak že se i rodí po řádu přirozeném podle duše. Musilo by se říci: že jako znovuzrození znamená „narození z ducha“ a „nový byt duše“, tak že zase narození tolik značí, „jako byt duše z rodičů vzíti.“ Takového smyslu však v textu není; spíše jest smysl: že tak se rodí lidé z Ducha sv. spravedliví a svatí, (čili že duše, ana má své přirozené „Esse“, se stává obrozením, elevací do řádu nadpřirozeného, svatou a spravedlivou): jako se rodí z rodičů nespravedliví a hříšní.

5. *Pravdivosť Generatianismu se prý také zamlouvá článkem víry o hříchu dědičném*, neb prý pouze tehdáž lze dobře vyložiti převod prvotného hříchu na všecky, přijmeme-li za pravdu, že jsou rodiče ploditelé i duše člověcké; neboť byla-li by duše původu bezprostředně Božího, nemohla by uchvácena býti hříchem dědičným, leč by snad možno bylo, aby hřích ten jinakým způsobem, než „generatione“ přecházel na všecky. Kdežto však článek víry katolické dí, že skrze jednoho hřích přešel na všecky, musilo by se, není-li Generatianismus na pravdě, stanoviti, že mrtvá hmota, z rodičů zplozena, jest způsobilá k tomu, aby vinu hříchu měla, t. j. aby byla držitelkou hříchu. Z toho by dále prý důsledek byl, že jest možno, aby i mrtvola se křtila, šlo by z toho, že i zvířata mohou vinu hříchu míti na sobě, ano že zvíře, kteréž by sežralo tělo, hříchem dědičným stížené, také dědičným hříchem

[1]) S. III. qu. 33. art. 2. — [2]) S. III. qu. 6. art. I.

se poskvrnilo. Avšak na tom prý ještě není dosti. Kdyby prý Generatianismus nebyl na pravdě, t. j. kdyby duše bezprostředně Bohem byla stvořena, musilo by se přijmouti, že dědičný hřích přechází z těla do duše, a ježto přechod tento stal se proto možným, poněvadž Bůh sloučil s tělem duši, byl by Bůh původce hříchu, poněvadž a pokud Bůh byl, který stvořil čistou duši, ale stvořiv s takovým ji spojil tělem, že ihned pro spojbu tu hříšnou se stala.

Přiznáváme ochotně, že Kleeovy námitky jsou dojista závažny. Tvrdí zajisté, že: α) *„Učení Generatianismu protivné, „Creatianismus“, odporuje článku víry, podle něhož přechází hřích dědičný na všecky „generatione“.* β) *Že by jinak i člověk mrtvý se mohl křtíti, a zvířata hříchu prvotného účastna býti, a konečně* γ) *že by na konec Bůh byl původce hříchu.*

ad α) A však, ač pravda jest, že hřích prvotný duši přiléhá (inhaeret), že jest naším hříchem, ač jsme se ho osobně nedopustili, že se přelévá „propagatione“ a nikoliv následováním Adama v hříchu, na všecky (Trid. sess. V. de peccato orig. c. 3.); ale Klee a jeho přívrženci se klamou, té domněnky jsouce, že sněm Tridentský vyřkl: že by „activa propagatione“ neboli úkonem obcování muže s ženou přecházel na všecky, neboť myšlénka ta nebyla předmětem výroku sněmovního. Předmětem výroku bylo učení: že hřích Adamův nepřechází proto na nás, nepřešel na nás, proto že Adama hřešivšího v ráji následujeme v hříchu, ale proto, ponévadž z něho „propter carnalem propagationem“ pocházíme anebo v něm společný původ máme. Sněm tedy činí výrok, že jest „propagace“ příčinou „převodu“, nikoliv příčinou „hříchu samého.“ Příčinou hříchu dědičného jest hřích Adamův, v němž jsme zhřešili, a to jest, jakož vidno, veliký rozdíl. Nelze tedy tvrditi, že by nauka Generatianismu protivná odporovala výroku Tridentského sněmu.

ad β) I ta druhá námitka Generatianismu nemá základu: neboť podle katolického článku víry (Trid. sess. V. c. I.) bylo a jest tělo lidské pro hřích dědičný do stavu horšího uvedeno, neboť jako duše Adamova hřešivši netoliko sebe do úrazu přivedla, ale i tělo strhla do porušení: tak také duše, do spojby s tělem z Adama pocházejícím uvedena byvši a stavši se částkou fysické přirozenosti, stržena jest do účastenství v hříchu Adamovu, majíc přirozenosť člověckou, již poskvrnil Adam na sobě, a jsa hlavou člověčenstva, člověckou přirozenosť na své potomky tak přenesl, jak ji porušil, hříchem stíženou. Není tedy podle

nauky, Generatianismu protivné, fysická příroda držitelkou hříchu, jehož není schopna, nejsouc příčetnosti schopna, ač jest dobře způsobilá, aby, jsouc prostředkem těla lidského, s duší spojena, brala účasť v následcích hříchu Tím také odpadá možnosť křtíti zvířata, mrtvoly a t. d.

ad γ) Konečně byť i Bůh bezprostředně tvořil duši a ve spojení s tělem uváděl: nestává se tím původcem hříchu: neboť jest on sice stvořitel duše lidské a původce jejího spojení s tělem, ale nepáchá hříchu, jako nebyl původce hříchu Adamova, ale hřích Adamův jest u příčině, že duše lidská, spojena byvši s částkou člověcké přirozenosti tělesnou, stává se účastnicí i porušenosti a hříšnosti „hříchu téže přirozenosti“ vůbec. Kromě toho se klame Generatianismus, že theorií jeho se vykládá dobře převod hříchu dědičného na všecky, jakož na svém místě dokázáno bude. Jestiť právě převod ten tajemství víry a nedá se rozumem vystihnouti.

6. Důvod Kleeův další, že by theorie o bezprostředném tvoření duší lidských odporovala Gen. 2, 2. 3., čili tak zvané tvůrčí sobotě, a že za tou příčinou nezbytno jest se přidati ku Generatianismu, nalezl svého vyřízení v důvodech uvedených naproti praeexistentianismu.

Podle toho, což sub 1—6 bylo dotčeno, jde na jevo, že Generatianismus podle vzoru Kleeova a jeho stoupenců nemá v písmě sv. opor a že se marně namáhá k důkazu: že theorie o bezprostředném tvoření lidských duší od Boha nemůže se sjednati s články víry nadzmíněnými. A však

7. *ani důvod z fysiologie a z psychologie ničeho nevydá.* Klee totiž tvrdí: že pouze genetickou souvislostí celého života dítek (a ne pouze tělesného) se životem rodičů se vyložiti může vespolná přirozená náklonnosť a láska a převod duchových zvláštností. — Důvod ten nevydá nic rozhodného, neboť přirozená láska dětí k rodičům a na vzájem rodičů k dětem, se tím již vykládá, že rodičové jsou po řádu Bohem stanoveném původové těla lidského, s nímž se spojuje podle vůle téhož všemohoucího Boha od něho bezprostředně stvořená duše, a to κατὰ φύσιν v jednu přirozenosť člověckou. Podle téhož zákona se převodí i náklonnosti a jisté zvláštnosti od rodičů na děti, tak zvaná žádostivosť, neboť jeden zákon zní, že převádějí rodiče na děti tělo podobné svému, a druhý že s tím tak podobným tělem se spojuje duše a sice fysicky, anať jest principem bezprostředným a oživujícím toho těla, jež bylo zplozeno, a proto se duše tělu přizpůsobuje. Co vyložiti lze, vykládá se tedy svou měrou i na základě Creatianismu. A však vlast-

nosti nabylé duchové, intellektuálné nepřecházejí způsobem přirozeným na děti. Věru že nepřechází vybroušenosť ducha mudrcova vezdy na syna, jakož by tak mělo podle Generatianismu býti, aniž ne básnický vzlet a zanícení otce básníka, aniž umělecký směr otce umělce a udatnosť otce vojína; spíše se zhusta stává, že synáček mudrcův jest pořádný hlupec, že syn básníkův ani jediného verše kloudného nesvede, že syn umělcův nemá vkusu a syn udatného vojína jest sketa. Spíše jest za našich dnů to na pravdě, že poměrně nejvíce vynikajících mužů pochází ze stavu rolnického anebo aspoň méně zámožného a tak i podle světa méně vzdělaného a vybroušeného. Okolnosť tato nejenom že se Generatianismem nevykládá, alebrž jest právě jemu ku velikému ourazu. *Za tou příčinou se utíká Staudenmaier, zamítnuv Generatianism, ku svému subtilnému trichotomismu, aby vyložil, kterak se sice převádí na děti fysické vlastnosti rodičův a psychické náklonnosti, ale nikoliv duchové. Děje prý se tak, poněvadž mají děti z rodičů netoliko tělo, ale i také bezprostředný princip životný jeho „psychu“.* Jsou-li prý rodiče původci toho, což jest psychického v dětech, tož prý se vykládá odtud lehko i přirozená vespolná náklonnosť mezi dětmi a rodiči, ale i zvláštnosti dítek, po rodičích zděděné. K tomu účelu přivodí Staudenmaier i Herderův básnický citát, k tomuto předmětu hledící. Herder[1]) dí: „Wie wunderbar fein und geistig mischen sich die Züge beider Eltern in dem Angesichte und Baue ihrer Kinder! als ob nach verschiedenen Verhältnissen ihre Seele sich in sie gegossen und die tausendfältigen Naturkräfte der Organisation sich unter dieselben vertheilt hätten. Dass Krankheiten und Züge der Bildung, dass sogar Neigungen und Dispositionen sich forterben, ist weltbekannt; ja oft kommen wunderbarer Weise die Gestalten lange verstorbener Vorfahren aus dem Strome der Generationen wieder. Ebenso unläugbar, obgleich schwer zu erklären, ist der Einfluss mütterlicher Gemüts- und Leibeszustände auf den Ungebornen, dessen Wirkung manches traurige Beispiel lebenslang mit sich trägt. — Zwei Ströme des Lebens hat also die Natur zusammengeleitet, um das werdende Geschöpf mit einer ganzen Naturkraft auszustatten, die nach den Zügen beider Eltern jetzt in ihr selbst lebe.“ — Přiznáváme ochotně, že by snad na základě subtilného trichotomismu se vysvětliti mohly některé náklonnosti, zděděné vady a t. d., a však výklad takový nemá více váhy, nežli hypothese, o niž se opírá,

[1]) Herder: Ideen zur Geschichte der Menschheit. Stuttgart. 1827. S. 96.

víme ale, že trichotomismus i subtilný, jak jej Güntherova anthropologie předkládá, jest učení bludné, a proto nemá také výklad Staudenmaierův toho dosahu, aby odhalil tajemství svrchu naznačeného. Herderův básnický vzlet jest právě jenom vzlet básníkův v proze, pouhé básnické blouznění, ne ale idey, jejichž podstata by byla pravdivá.

§. 53.

Generatianismus Ulriciův nezakládá se na pravdě.

Směrem ku Generatianismu Ulriciovu, jenž dí: že jest „fysiologicky“ nemožno, aby duše ab extra, tudíž Bohem stvořena jsouc do těla se vlévala, a jenž srovnává duši lidskou se silou magnetickou, ana se přiděluje od magnetu oceli, aniž by jí ubylo: sluší poznamenati: Duše lidské nelze dostihnouti pouhou fysiologií a ji poznati, jako se vůbec nižádný úkon psychický na základě pouhé fysiologie nedá vyložiti, a proto také nelze na tomže základě chápati, jakby duše z venčí mohla býti přidělena tělu. — A však, kdybychom všecko chtěli za nemožné prohlásiti, čehož ihned nemůžeme postihnouti, pak bychom musili zamítnouti množství pravd všeobecně uznaných, nejen v oboru víry a mravů, ale i v oboru lučby, fysiologie a t. d. Že se tedy „podle fysiologie“ nedá postihnouti Creatianismus, dobře ale Generatianismus, málo vydá k důkazu, že by Generatianismus na pravdě byl. Srovnává-li Ulrici sílu magnetickou se silou psychickou a praví-li, že jako se síla magnetická přiděluje od magnetu oceli, aniž by sama na své síle a podstatě tratila: tak že prý může býti přenášena i duše lidská či psychická síla lidská od rodičů na dítky, aniž by se uskrovnila nebo dělila; tož jest odpověď na snadě: že duše lidská není síla magnetická, ani jakákoli fysikálná, ba že nemá mezi životnými silami zvířecími čili psychami zvířecími nic sobě podobného, a protož že i převod duše lidské nemůže býti dokázán z analogie, jak se převádí síla magnetická anebo psychická od zvířete na zvíře.

§. 54.

Generatianismus Frohschammrův o převodu duší nemá pravdivého základu.

Generatianismus podle vzoru, jaký upravil prof. dr. Frohschammer, chtěje vyložiti původ celého člověka z rodičů, a tedy i duše, přikládá duši rodičův k tomu účelu tvůrčí moc. Mocí

touto člověctvu Bohem propůjčenou, tvoří se duše čili plodí se duše.

Frohschammer chtěl touto svou úpravou se vyvarovati všech drsnot Traducianismu, a však ani hypothese jeho nemá do sebe opor, ano spíše nese na sobě patrné známky, že pravdivá není. Důvody toho jsou tyto:

α) Tvůrčí moc čili moc: učiniti něco z ničehož „sola voluntate“ jest vlastnosť jedině Bohu příslušná, neboť úkon „stvořiti“ není úkon podmínkou vázaný, ale absolutný. Nepředpokládá zajisté úkon ten žádného úkonu předchozího, ale všeliká úkonnosť předpokládá jeho. Je-li tedy „in ordine creaturarum“ úkon „tvořiti“ úkon naprosto prvý, musí pocházeti od absolutného působitele Boha.[1])

β) Důsledek nebo-li úkon musí býti přiměřen příčině své, v níž měl původ. Je-li tedy úkon povahy partikularné, jest příčina téže povahy, tedy partikularná. úkonnosť však universalná předpokládá i příčinu universalnou. Úkon povahy universalné jest „Esse“ o sobě, a proto musí míti pro sebe nezbytně příčinu universalnou, a tato příčina nemůže býti, leč hybatel prvý a universalný, t. j. Bůh.[2]) Za tou příčinou není možno, aby se mohla někomu jinému tvůrčí síla přiděliti a přivlastniti leč Bohu samému. Jako jest Bůh jediný, tak jest i jediný tvůrčí princip, stvořitel všech věcí, tvorů duchových i fysických.

Ježto ale sám Frohschammer přiznává, že nelze stanoviti, aby duše se plodila, jako tělo, neb není ona tělesná, jde z té okolnosti nezbytně, že musí býti stvořena, má-li vůbec její „esse“ začíti. Jestliže ale úkon ten jest úkon Bohu jedinému příslušný, není možná, aby někdo jiný jí dával původ.

---

[1]) S. Thomas. Contra Gentes. lib. 2. cap. 21. „Creatio est propria Dei actio. Quum enim secundum ordinem agentium, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio, oportet, quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam praesupponit et omnes aliae praesupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.“ — [2]) S. Thom. l. c. „Effectus suis causis proportionaliter respondent, ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus et effectus in potentia causis, quae sunt in potentia, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus causis universales effectus .... Esse autem est causatum primum, quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur prima propria essendi simpliciter est agens primum et universale, quod Deus est ..... Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexistere, quod sit extra ens simpliciter, quod sit extra ens simpliciter; per alias autem factiones fit hoc ens vel tale; nam ex ente praeexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria actio Dei.“

Frohschammer se arci ohrazuje tím, že nepřičítá rodičům u příčině převodu duší moc tvůrčí primárnou, ale pouze sekundárnou, ale vytáčka tato jest marná, neboť

αα) se hypothese tato neopírá o důstatečne důkazy, alebrž jen se předpokládá. Aspoň nepodal Frohschammer ani jediného kloudného důvodu, na němž by jako na základě spoléhala hypothese jeho. V písmu sv. není o ní ani stínu, i tradice Božská jí nezná, tak že dobře můžeme říci, že Frohschammer stanoviv důmněnku svou se vyvětil i z písma sv. i z tradice. Hypothese Frohschammrova

ββ) odporuje pojmu, jaký máme z rozumu o Bohu a o lidské přirozenosti, neboť kdyby bylo na pravdě, že člověcká přirozenosť vyvodí čili tvoří „actu generationis" duši, musilo by se připustiti; že jí byla přidělena neskonalá vlastnosť všemohoucnosti Boží, to však jest věcí zhola nemožnou; neboť, kdyby tomu tak bylo, musili bychom přijmouti, *že se vlastnosti Boží „re ipsa" rozlišiti a odděliti mohou od podstaty Božské; toho však není a býti nemůže.* Bůh jest zajisté absolutná a naprostá bytosť, v níž není ani fysické ani metafysické složeniny. Říkáme o Bohu: Bůh jest neskonale moudrý, ale i moudrosť sama, jako jest spravedlnosť, svatosť, láska a t. d., anoť není v bytosti Božské věčných (realných) rozdílů. Kdyby tedy se vlastnosť Boží mohla přiděliti lidské přirozenosti, musila by naprostnosť božské bytosti za své vzíti, a tak i idea o Bohu. Není tedy možná, aby vlastnosť „Božské všemohoucnosti" byla přidělena lidské přirozenosti, leč by i podstata Božská jí se sdělila, tím by však, i když by „nemožné" se mohlo státi „možným", se přeměnila bytosť lidská v neskonalou bytosť Boží, *ale to odporuje naprosto pojmu, jejž podle pravdy máme o tvoru.*

γγ) Frohschammer chce arci těmto důsledkům uniknouti rozeznávaje mezi tvůrčí mocí *sekundárnou a primárnou*, a přikládaje tuto pouze Bohu, a o oné tvrdě, že by se přidělovala, a že není nižádné příčiny upírati, *že by Bůh ve své všemohoucnosti nemohl půjčiti tvoru sekundárně této moci*, anať prý jeho všemohoucnosť není vyčerpána ani stvořením vůbec, ani stvořením člověka zvláště.[1]) A však o tom není pochybnosti, že stvořením se nevyčerpala všemohoucnosť Boží a moudrosť jeho a dobrota a láska, nebo vlastnosti Boží mají karakter „neskončenosti" do sebe jako podstata Božská sama neskončená jest, tak že by neustále

[1]) Frohschammer, Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik. S. 429.

tvoříc vezdy zůstala nedotknutá, celá, všecka právě za příčinou neskončenosti své: než ale právě proto, že jest všemohoucnosť Boží neskonalá, nevyčerpatelná. nemůže býti nižádnému tvoru přidělena, a důsledně také ne úkon tvůrčí. Úkon tvůrčí jest zajisté absolutný, a proto se nemůže přivlastniti tvoru ani v tom způsobu, jak se domnívá Frohschammer, neboť stvořiti jest: „Učiniti z ničehož něco pouhou vůlí.“ Nicota nemůže se k bytu (Esse, ens „esse“) o sobě vyvinouti, byť i do nekonečna trvala. — Známo jest zajisté pořekadlo: „*Ex nihilo fit nihil.*“ A poněvadž mezi „Esse“ a „non Esse“ jest neskonalá mezera, nedá se ona nižádnou silou relativnou, alebrž jedině Božskou vyplniti, neboť Bůh jediný, jsa absolutné Esse, jest dárce „*ens* Esse“ [1]). Není tedy možná, aby tvůrčí síla, čili síla vyvolati „ex non ente“ ens aliquod (a taková jest i ona síla Frohschammrova sekundárná), přirozenosti lidské pod jakoukoliv výminkou se přidělila. I může se na jisto říci, že jako není primárného Boha a sekundárného, tak že také není primárného stvořitele a sekundárného.

Ovšem že se namítá, že moc činiti divy a zázraky, jest taktéž svou měrou síla tvůrčí, a o té se z písma dovídáme, že byla mnohým vyvoleným propůjčena, a z toho že prý jde i možnosť, aby Bůh lidské přirozenosti přidělil sílu tvořiti duše. A však ač moc divy činiti a zázraky jest moc Božská, není dána a nebyla dána nikdy člověku jako síla přiléhající jemu, s níž by mohl naložiti podle vůle své . . Za tou příčinou není mezi sekundárnou mocí tvůrčí Frohschammrovou a mocí činiti zázraky nižádné analogie. Právem tedy upírá sv. Tomáš, že by tvůrčí moc se mohla přenésti na tvora vůbec. „Creatio est propria actio ipsius Dei. Contingit autem, quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius; sicut aër per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt, quod licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna, quod prima substantia separata creata a Deo aliam creat post se, et substantiam orbis et animam ejus,

---

[1]) S. Thomas Contra Gentes. lib. II. de Anima. cap. 21. Quum aliquid fit omnino ex non-ente, ens per se fiet; oportet igitur, quod ab eo, qui est per se causa essendi, procedat; nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens, quod est causa entis, in quantum hujusmodi est; alia vero sunt causa essendi per accidens et non per se. Quum igitur producere ens ex non ente praeexistente sit creare, oportet, quod solius Dei sit creare.

et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit in IV. dist. quinta sententiarum, quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate. Sed hoc esse non potest: quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad affectum principalis agentis. Si enim nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum ..... Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute: unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare: neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium [1]).

Ani Traducianismem tedy ani Generatianismem se nevykládá původ duší lidských podle pravdy, anyť obě hypothese jakož i hypothese Frohschammrova nevyhovují ani článkům víry, jsouce s nimi i v odporu, aniž rozumovým důvodům.

§. 55.

d) Creatianismus.

Creatianismus jest učení katolické, kterého hájí písmo sv., ss. Otcové i theologové.

Podle Creatianismu tvoří Bůh sám bezprostředně duše a sice tou dobou, když člověcké embryo uschopněno bylo ku spojení se s ní. Bůh tedy a rodiče, příroda a její tvůrce působí, aby po řádu, Božskou vůlí stanoveném, uzpůsoben byl člověk. Kdy však se tato spojba duše Bohem bezprostředně stvořené s tělem stává, zda v době „conceptionis activae“, anebo v době „conceptionis passivae“, o tom, jak svrchu bylo dotčeno, není dosud shody, ač velmi pravdě podobno jest, že duše se Bohem vštěpuje ihned v době „conceptionis activae“ [2]), anoť není příčiny důstatečné

[1]) S. Thomas. S. I. qu. 45. art. 5. — [2]) Palmieri dí (De Deo creante et elevante): „Antiquata est opinio illa peripatetica de successione animarum in foetu, quam admittere non est necesse, etsi non statim ab initio foetus animetur. At philosophice satis probabile est, statim foetum animari anima rationali, et haec sententia est nunc communior.

anebo dokonce rozhodně dokazující, že by nesmrtelná duše nemohla býti ihned oživujícím principem zárodku člověčkého. Jestiť, jakož bylo dokázáno, duše nesmrtelná principem nejenom rozumového života, ale i psychického a sensitivného a vegetativného. Může-li tedy býti později principem života vegetativného, proč ne ihned v době „conceptionis activae?“

Důvody, za kterými Creatianismus pravdivým se býti osvědčuje, jsou tyto:

α) Jest arci pravda: že z písma sv. nelze bezprostředně a přímo dokázati, že by duše Bohem byly vštěpovány, alebrž v písmě sv. jenom čteme, že duše Adamova byla od Boha bezprostředně stvořena, neboť se dí o duši Adamově: „*Učinil tedy Hospodin Bůh člověka z hlíny a vdechl v tvář jeho dchnutí života, i učiněn jest člověk v duši živou*“ (Gen. 2, 7.). Duši tedy člověka prvého stvořil Bůh bezprostředně „vůlí svou“, nikoliv z nějaké látky předchozí. Působě ale k životu vegetativnému a psychickému dí: „*Vydejte vody plaz duše živé . . . . . Vydej země duši živou podle pokoleni jejího . . .* (Gen. I, 20. et I, 24.) Jestliže duše Adamova bezprostředně z ruky Hospodinovy vzešla, kdežto působnosť Boží směrem k duši čili k principu životnému ve zvířeti prostředečná byla: není učení Creatianismu bezdůvodné, když praví, že i duše po Adamovi s tělem lidským spojené bezprostředně od Boha bývají tvořeny, zvláště anť v písmě se zove Bůh v protivě k otcům tělesným „otcem duchů“ (Žid. 12, 9.), a anoť tamtéž se k němu ukazuje, jako původu duše lidské: „*Pamatuj na stvořitele svého ve dnech mladosti své, prve než . . . se navrátí prach do země své, odkud byl a duch navrátí se k Bohu, kterýž jej dal*“ (Kazatel 12, 1 . . . 7.) Ano zdá se jisto býti, že byla u židů tradice, po otcích zděděná, podle kteréž duše nikoliv od rodičů, ale bezprostředně z Boha se odvozovala. Slyšme jenom, jak napomíná matka makkabejská synáčků svých: „*Nevím, kterak jste se v životě mém ukázali; aniž pak jsem já vám ducha a duši a život darovala* (οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἐχαρισάμην [1]), *a oudů jednomu každému jáť jsem nespojila: ale stvořitel světa, jenž utvořil narození člověka, a kterýž nalezl všech věcí počátek, i ducha i život vám zase z milosrdenství navrátí, jakž vy nyní sami sebe nevážíte pro jeho zákon* (II. Makk. 7, 22. 23.).

β) Byť i na pravdě bylo, že se hlásila za času Tertullianova většina Otců na Západě k Traducianismu nebo-li ku Generatia-

[1]) Vulgata přidává po slově „spiritum“ slovo „animam“.

nismu; tož přece Otcové závažnější Creatianismus pravým býti soudili. Slyšme jenom, co dí *sv. Jeronym*: „Bůh působí (tvoří) denně duše a vysýlá do těl těch, již se rodí“ [1]). *Sv. Hilarius*: „Každá duše dílo Boží jest, plození těla vezdy z těla se děje“ [2]). *Prudentius* dí: „že se máme stříci toho bludu, že by duše se převodily as tak jako se převádí žilami krev tělesně, a duše že neplodí duší [3]). *Sv. Ambrož* dí: „Obyčejně zove písmo anděly syny Božími, poněvadž se z člověka neplodí duše [4]). Ano i sv. *Augustin*, ač sám o sobě, jakož bylo zmíněno, nechtěl o záhadné otázce této a těžké nic rozhodnouti, nikoli nebyl v pochybě o tom, že Traducianismus Tertullianův nemůže býti na pravdě, on se hlásil pro svou osobu ku Creatianismu. Za tou příčinou radí, čeho by se měli stříci ti, kdož k té nauce stojí: že Bůh bezprostředně stvořuje duše. „Kdo prý chtějí,“ píše sv. tento učitel církevní, „tvrditi, že se duše bezprostředně Bohem samým vlévají, musejí se čtyř věcí varovati a to, aby té jsouce domněnky netvrdili, že se stávají duše hříšnými Bohem samým pro hřích cizí dědičný; aby netvrdili: že dítky, odšedše beze křtu, mohou vejíti do života věčného nebo do království nebeského; aby netvrdili, že duše hřešily kdesi před tímto životem a protož že právem do hříšného těla byly vyobcovány; a konečně, aby netvrdili, že hříchové, kteří nebyli na nich shledáni, podle zásluhy byli na nich trestáni, anť Bůh o duších předzvěděl, že by je v jiných okolnostech byly spáchaly [5]). Těch čtyř věcí když by se střežili,

---

[1]) S. Hieronymus. Ad Rufinum. Apol. I. III. Quotidie Deus operatur animas et in corpora mittit nascentium. — [2]) S. Hilarius. De Trin. II, 20. Omnis anima opus Dei est, carnis generatio semper ex carne fit. — [3]) Prudentius. Apotheos. adv. Ebion. „Vitandus tamen error erit, ne traduce carnis - Transfundi in sobolem credatur fons animarum - Sanguinis exemplo, cui texta propagine vena est. - Non animas animae pariunt. — [4]) Ambrosius. De Noe et arca c. 4. n. 9. Plerumque angelos filios Dei vocat scriptura; quia ex nullo homine generantur animae. — [5]) S. Aug. De anima et ejus origine l. I. cap. 19. „Quamobrem, quicumque volunt defendere, quod dicuntur animae novae nascentibus insufflari, non de parentibus trahi, aliquid illorum quatuor, quae supra commemoravi, caveant omni modo: hoc est, ne dicant, a Deo fieri animas peccatrices per alienum originale peccatum; ne dicant, parvulos, qui sine baptismo exierint, pervenire posse ad vitam aeternam regnumque coelorum, originali peccato per quodlibet aliud resoluto; ne dicant, animas peccasse alicubi ante carnem, et hoc merito in carnem peccatricem fuisse detrusas; ne dicant, peccata, quae in eis inventa non sunt, quia praescita sunt, merito in eis fuisse punita, cum ad eam vitam, ubi ea committerent, permissae non fuerint pervenire. Nihil ergo istorum quatuor docentes, quoniam quodlibet eorum falsum atque impium est; inveniant etiam scripturarum de hac re certissima testimonia et hanc senten-

dokládá sv. Augustin, že by Creatianismu netoliko nebránil, alebrž i k němu „se nachýlil". Není tedy na pravdě domněnka dra. Biedermanna, která dí, že sv. Augustin byl v této věci dokona na váhách [1]), lépe zajisté rozuměli svatému učiteli „centuriatoři", kladouce sv. Augustinovi za vinu: že se ku Traducianismu nepřiznával, ač zase jisto jest, že nechtěl rozhodnouti, anť nevěděl, jak by učení o bezprostředném stvoření duší se dalo sjednati s naukou o hříchu dědičném. Centuriatoři, jsouce horliví lutherané, dojista že by byli ochotně přijali sv. učitele do sboru svého, když by aspoň stínu pravdy v tom bylo, že sv. Augustin byl přívržencem Traducianismu. *Lactantius*, mluvě o převodu duší, dí: „že se může otázka položiti, zdali se plodí duše z otce anebo z matky anebo z obou, že ale ani prvé, ani druhé, ani třetí nemůže býti s pravdou v souhlasu [2]), a proto že nezbývá, leč Bohu samému přičísti původ duší".

Podobně i *na Východě*, ano především tam má Creatianismus přívržence. K nim náleží *Klement Alexandrinský*, jenž dí, že duše s nebes se posýlá do těla, čili že původ její Bůh jest [3]), sv. *Athanáš* [4]), sv. *Cyrill Alexandrinský* [5]), sv. *Řehoř Nyssenský* [6]), jenž zvláště důkaz vede, že jest Traducianismus bludem zjevným; sv. *Jan Zlatoústý* [7]) pravě, že duše neplodí, aniž že bývá plozena a že nemá otce, leč toho, jehož vůlí byla stvořena; *Theodoretus* [8]) uče, že duše se neplodí ze semene, ale že se tvoří, jakož ihned na počátku s duší Adamovou se dělo.

Vůči tomuto věhlasu otcův na Východě i Západě mohl sv. *Lev Veliký* právem učiniti výrok, an v dopisu svém k Turribiovi [9]) dí: „Katolická víra stále a podle pravdy hlásá, že duše lidské, dříve

---

tiam suam, etiam me non vetante, verum etiam favente et gratias agente defendant." — [1]) Dr. Alois Emanuel Biedermann, Professor der Theologie in Zürich. Christliche Dogmatik. Zürich. 1869. S. 405. — [2]) Lactantius. De opif. Dei c. 19. Illud quoque venire in quaestionem potest, utrumne anima ex patre, an potius ex matre, an vero ex utroque generetur. Nihil ..... ex his tribus verum est. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque, de animis anima non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet." — [3]) Clemens. Alex. Strom. l. IV. cap. 26. Οὐράνοθεν καταπέμπεται ψυχή. — [4]) S. Athanasius l. I. n. 4. adversus Apollinarem. — [5]) S. Cyrillus Alex. Adv. Nestorium. In Joann. I, 9. — [6]) Gregorius Nyss. Opp. Tom. II. p. 103. — [7]) Joann. Chrysostomus. Hom. 23. in var. l. Matth. — [8]) Theodoretus. Graec. aff. cur. Serm. 5. Opp. tom. IV. p. 523. — [9]) S. Leo. Ep. 93. ad Turribium. c. 10. „Catholica fides constanter praedicat atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporentur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum.

nežli byly vdechnuty tělům, neměly bytu a že do těl bývají vlévány ne od jiného, leč od stavitele Boha, jenž jest jejich tvůrce a i také těl". Právem mohl *Gennadius* [1]) říci: „Věříme, že duše lidské nebyly na počátku mezi jinými bytostmi duchovými stvořeny, aniž ne najednou, jakož bájil Origenes, aniž že se plodí pohlavním obcováním s těly, jakož se domnívají Luciferiané, Cyrillus a někteří latinští odvážlivci, ... ale díme, že stvořitel duše jest tentýž, jenž všecky stvořil, a že pouze tělo se plodí semenem .... a že, když bylo uzpůsobeno tělo, duše se tvoří a vlévá, aby člověk žil, skládaje se z těla a z duše".

Tradičné toto učení převzali jsou od ss. Otců theologové scholastičtí, tak že v středověku byl Traducianismus všeobecně uznán za nauku, učení katolickému protivnou, kdežto Creatianismus byl jmín soustavou pravověrnou, jakož viděti lze *ze spisů Bedy Ctihodného* [2]), *Ruperta z Deutzu* [3]), sv. *Bernarda* [4]), *Hugona a S. Victore* [5]) a jiných. V čele však scholastiků sluší jmenovati sv. *Tomáše Aquinského* a ten nejenom že ku Creatianismu se hlásí, alebrž i vyslovuje, že Traducianismus jest učení kacířské. „*Haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine* [6]).

§. 56.

Že Creatianismus jest nauka pravdivá, lze i rozumovými důvody dokázati a sice:

αα) Nade všecku pochybnosť jisto jest, že jest duše lidská nehmotná bytosť. Je-li tomu tak, pak jest nemožno, aby plozením brala původ. Není zajisté možno, aby síla, ve hmotě účinná, byla důstatečná k uzpůsobení úkonu nehmotného aneb dokonce duchového, neboť takový úkon neměl by ve hmotě důstatečné, ano neměl by přiměřené příčiny. Přikládati tedy hmotě úkony ne-

---

[1]) Gennadius. De ecclesiasticis dogmatibus c. 13. „Credimus, animas hominum non esse ab initio inter caeteras intellectuales naturas nec simul creatas, sicut Origenes fingit, neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut Luciferiani, Cyrillus et aliqui Latinorum praesumtores affirmant, quasi naturae consequentiam servantes: sed dicimus creationem animae solum creatorem omnium nosse, et corpus tantum per conjugii copulam seminari, Dei vero judicio coagulari, conjungi atque formari, ac formato jam corpore, animam creari et infundi, ut vivat homo ex anima et corpore constans." — [2]) Beda Ven. De elementis philosophiae l. IV. — [3]) Rupertus. In Gen. lib. II. c. 21. — [4]) S. Bernardus. Serm. 81. Super cantic. et serm. I. In natali Domini. — [5]) Hugo a S. Victore. l. I. p. 7. cap. 30. De Sacramentis. — [6]) S. I. qu. 118. art. 2. Viz též S. I. qu. 90. art. 2. et 30.

hmotné, ano duchové, jest dojista nesmyslné. Avšak jisto jest, že princip rozumový v nás čili duše rozumová, jest princip nade všecku hmotu povznešený, anť má úkonnosť, v níž nebéře účasť tělo. Odtud jest nemožno, aby duše lidská měla v semenu lidském původ, a musí se vyznati, že ji Bůh tvoří bezprostředně. „Dicendum, quod impossibile est, virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine, est principium transcendens materiam: habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est, quod virtus, quae est in semine sit productiva intellectivi principii [1]) .... Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo ...., quae simul est et sensitiva et nutritiva.[2])

33) Kdyby přes to přese všecko neměla lidská duše původu v bezprostředném tvoření Páně, alebrž se přenášela z duše rodičů na potomky jejich, nemohouc jako bytosť immaterialná míti původu v semenu hmotném: tož by ona buďže podle částky, anebo částkou z nich vycházela, anebo by celotná se převodila. Nemůže se však bytosť jednoduchá děliti, částka tedy duše rodičů nemůže se na potomky převoditi, neboť by bylo absurdno, duši lidskou souditi jednoduchou, a tedy nedělitelnou, a přece ji do částek děliti. Duše lidská se tedy nedá po částkách převoditi na potomky, alebrž převodí-li se, všecka se přelévá. Přelévala-li by se však z rodičů na potomky všecka, musila by v rodičích zanikati, toho ale není. — Ano musilo by se i připustiti, že by v dítěti dvé duší býti musilo — jedna z matky a druhá z otce, a poněvadž jest svědomosť v člověku jednotná, musilo by se říci: že ty dvě duše jsou v dítěti spojeny jakousi spojbou hypostatickou, anebo že osobnosť obou zanikla v osobě nějaké třetí. — Anoť ale učení Creatianismu protivné k takovým důsledkům pudí, jest nemožno, aby duše lidská se od rodičů na potomky převáděla, ale musí býti na pravdě, že Bůh sám ji tvoří bezprostředně. Dobře dí Hugo a S. Victore [3]): „Et haec quidem ratio prima est, quod spiritali non convenit, neque ex materia esse, quoniam essentialiter simplex est; sed neque materiam esse, quoniam in unitatis suae simplicitate individue semper consistens augeri vel multiplicari omnino non potest. Simplex enim natura propagationem non facit, ubi ad illud, quod propagandum est, ex eo, a quo propagandum est, pars sumi non potest, nisi totum transierit.

[1]) S. Thomas S. I. l. c. — [2]) S. Thomas l. c. — [3]) Hugo a S. Victore. De Sacramentis. lib. I. part. VII. cap. 30.

Quod ergo unum est inter duo, si totum transierit, nil ex eo remanet illi, a quo est. Si autem totum permanet, nihil confertur illi, ad quod est. Si igitur anima ex anima gignitur, sicut caro ex carne, dicant, quomodo simplex illa substantia, aut tota in gignente remaneat, si in genitum transierit, aut tota in genitum transeat, si in gignente remanserit. Nisi forte omnes animae consubstantiales dicere velint, et illam naturam simplicem in propagatione filiorum personaliter quidem multiplicari, sed essentialiter non dividi. Non attendentes, quanta inconvenientia hanc assertionem sequantur, si una ac eadem essentia simul beatitudini et damnationi, gloriae et poenae addicta credatur."

γγ) Duše lidská jest nesmrtelná, jakož již z rozumu poznáváme, a svrchu dokázáno bylo. Duše opustivši tělo žije o sobě, jest sebevědomá, vědouc o sobě, že jest tatáž, ana na světě žila, ač to pravda jest, že duše od těla oddělená plného života lidské přirozenosti do sebe nemá [1]), neboť lidská přirozenosť se skládá z těla a z duše. Kdyby ale touž měrou přecházela od rodičů na děti, jako se převodí tělo: byla by úkonnosť její závislá naprosto na tělu a na ústrojích tělesných, a tím také život její. Jestliže tedy duše lidská úmrtím těla nezaniká, jestliže úkonnosť její duchová není závislá na nástrojích organických, pak nepochází ona z duše rodičů tak, jako tělo dítek pochází z těla ploditelů. Jako tedy nesmrtelnosť duše jest nad veškeru pochybnosť postavena, jakož i její na ústrojí nezávislá úkonnosť a subsistence: tak jest i nad všeliké pochybování jisto, že duše Bohem bezprostředně bývá tělu vštípena. „Anima intellectiva", dí sv. Tomáš,[2]) „cum habeat operationem vitae sine corpore, est subsistens . . . .: et ita sibi debetur esse et fieri, et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo." Konečně

δδ) Jakož bylo svrchu dotčeno, zavrhuje sněm Lateranský V. domněnku, že by duše lidská nebyla nesmrtelná, anebo že by byla jedna, pouze člověčenstvu vespolná, alebrž že jest ona množitelna, a se množí podle těl, jimž má býti vštípena. Tomu-li tak, jest *Creatianismus soustava, ana jediná v učení o původu duší s církevním učením jest souhlasná.*

---

[1]) S. Thomas. Contra Gentiles, l. II. de Anima. cap. 83. „Unicuique formae convenit propriae materiae uniri. Prius autem attribuitur unicuique, quod convenit ei secundum naturam, quam quod ei convenit praeter naturam. Animae igitur convenit, esse unitam corpori prius, quam esse a corpore separatam, quia, quum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita." — [2]) S. I. qu. 118. art. 2.

Hlava šestá.

Souhrn katolického učení o lidské přirozenosti. Výbornosť člověka v řádu přirozeném.

§. 57.

Učení katolické o člověcké přirozenosti v předchozích odstavcích vyložené jest v krátkosti toto:

Člověk jest bezprostředně od Boha stvořen, a to i podle těla i podle duše současně tím způsobem, že nejprve bylo tělo učiněno ze země, a ihned že mu byla Bohem přistvořena duše. Druhý člověk, totiž *Eva*, stvořena jest ze žebra Adamova. Oba i Adam i Eva byli podle pohlaví již z počátku roztříděni. Není tedy volno věřiti, že byl člověk stvořen buď od demiurga anebo od aeona podle vzoru Gnostiků, anebo aspoň podle těla od principu zla; není volno věřiti, že by duše byly ihned z počátku a najednou stvořeny; není volno věřiti, že se člověk vyvinul jako výlev Božské podstaty, jsa v té božské podstatě od věčnosti, u vývoji svém však v čase povstalý; není volno věřiti, že člověk z hmoty povstal, jda či počna od nedokonalého, až k tomu nejdokonalejšímu vývoji a tvoru, jakýmž jest člověk, ba ani to na pravdě není, že Bůh vložil zárodek ku vývoji lidského pokolení již na počátku do hmoty. Lidská důstojnosť nesnese toho, aby byla s výše původu svého stržena do hnisu a hnoje, kamž ji odkazuje materialismus a pantheismus, arci „suo modo“. Ona nestrpí toho, aby někdo jiný ji volal z nicoty a dal jí vznik, leč jediné neskonalý Bůh.

Článek víry o stvoření člověka bezprostřednou úkonností Hospodinovou jest kořenem důstojnosti člověcké bytosti, a článek druhý, jenž dí: že z jednoho páru lidského, od Boha stvořeného, všichni lidé pocházejí a všichni národové, jest základem pravé rovnosti, bratrství a svobody, netoliko občanské a politické, ale i svéprávnosti a svobody národů, jest základem práva mezinárodního, jest, jakož bylo dotčeno „magna charta libertatis“. Ač tedy není učení, že z jednoho páru lidského všichni pocházíme, zřejmě od církve vyslovené, tož jest učení to v nezbytné souvislosti s nejsvětějšími zájmy člověčenstva, s naukou katolické víry, že jsme všichni bližní, a s fundamentálným článkem o mravech, že sebe

vespolně milovati máme; jest v nezbytné souvislosti s učením o universalitě hříchu dědičného a o všeobecnosti vykoupení Páně.

Člověcká přirozenosť se skládá podle vysloveného článku víry ze dvou částí, z těla a z duše rozumové; *a sice podle učení církevního*, ač dosud ne „dosti“ určitě vyjádřeného, od katolických bohoslovců však povšechně drženého, *z dvou částí „pouze“*, tak sice, že rozumová duše jest principem veškerého života, vegetativného, sensitivného i duchového.

Duše lidská jest bytosť nehmotná a jednoduchá, ano duchová, a touto duchovou povahou se liší ode všeho, což na této zemi stvořeno jest. Ona se liší od síly vegetativné, fysikalní a chemické, ano i od síly sensitivné a od tak zvané psychy zvířecí. Všecky pojmy, jež chová do sebe, umění a věda, jížto proslula, svědčí o tom. Ano ona má mohutnosti takové, jež jsou důkazem nepřekonatelným, že jest mezi ní a psychou zvířecí „hranice a propasť ničím nezacelitelná“. Mohutnosti tyto jsou: rozum a svobodná vůle. Rozumem svým, jímž poznává, dotýká se duše závratné výše Božské velebnosti, jsouc přesvědčena nejenom o nezbytnosti absolutné a neskonalé poslední příčiny všech věcí, ale i vědouc, že poslední absolutná příčina všech věcí jest osobná, sebevědomá, nejmoudřejší, nejsvětější, že jest souhrn všech dokonalostí; ano nejenom, že člověcká duše poznává Boha, ona má i z vůle Boží účasť v Bohu svém, jenž ji stvořil, a ve vlastnostech Božích, arciť na způsob, jakž toho propůjčil Pán. Máť účasť v Božské vědoucnosti, ne že by měla neskonalou vědoucnosť Boží, ale tak, *že obdoba téže vědoucnosti v ní se nalézá.* Vždyť pak poznává idee věcí, pravdy věčné, ano i Boha samého. Ona má účasť v božské všudypřítomnosti, neboť svými předivnými výpočty a důmyslností svou probíhá moře, hloubku jeho, propasti zemské, ba i nesmírné prostory nebeské, ano ona uvádí ve známosť myšlénky své téměř jako blesk od jednoho konce světa až ku druhému. V pravdě není na zemském povrchu tvora člověku v tom podobného, a možno věru omluviti Platona, že přemýšleje o duši lidské, a shledávaje: že drží vědomosti, pravdy i idee, jež nejsou, jak se mu vidělo, ve shodě s bytostí dočasnou, nechtěl jinak, leč že duše dříve na světě onom žila, tam s bohy obcovala a nazírajíc na Božskou bytosť, bezprostředně idee poznávala! V pravdě zdá se jakoby duše, ač toho není, byla v bytosť Božskou ponořena, jakoby ji u vnitřku svém, jakž tomu chtějí Ontologisté bezprostředně, byť i ne vědomě viděla, a vidíc, neskonalých, věčných pravd poznávala!

Podle rozumu svého vyvýšen jest tedy člověk na výši závratnou, a nemá v tom na celé zemi nikoho, jenž by v důstojnosti a velebě předcházel jej. Ale duše nemá na zemi nic sobě podobného také ohledem na druhou podstatnou vlastnosť svou „vůli.“ Člověk poznává zajisté Boha a jeho vlastnosti, ale ví také, že jeho vůlí všecko bylo stvořeno, a vše se zachovává a řídí; on ví, že vůli Jeho všecko se podrobiti má, a že Jeho vůle jest pravzor dobra, a že což se vůli Jeho protiví, dobrem býti nemůže. Poznává tedy, že jest rozdíl a to podstatný mezi dobrým a mezi zlým, a ví, že má moc nad sebou, aby se rozhodl o své vůli konati dobré a varovati se zlého, toho neb onoho skutku se dopustiti, anebo se ho stříci. Anoť netoliko že má svou úkonnosť v moci duše lidská, mohouc se svobodně rozhodnouti, tak anebo onak, ona vládne důmyslem svým, poněkud i fysické přírodě, neboť pudí ji, aby byla k službám člověku, způsobem přerozličným. Ohně i vody, i vzduchu a jeho tlaku používá, železa, mědi, oceli, zlata i stříbra, stromů i bylin, i zvířat ku svému prospěchu a ku svému pohodlí. A v svobodné této vůli její a v panování, byť i nedokonalém nad fysickou přírodou, zračí se opět *obdoba moci všemohoucího Boha* a jeho vlády nade vším, což stvořeno jest. Neboť jakož Bůh velí elementům, a ony na vlas poslouchají, jako velí vlnám mořským, vichrům, zemi a všemu, což byl učinil, a jako všecko, což byl konal tvoře z ničeho, nekonal, proto že tak a nejinak konati musil, ale že o své vůli od věčnosti pojaté, tak a ne jinak tomu chtěl: tak i duše lidská svobodně, ač ne nezávisle na vůli Boží, se rozhoduje v úkonnosti své, a podrobuje sobě a vládě své z vůle Boží částečně přírodu, Bohu podrobenou.

A v této vládě člověka nad sebou ve volné úkonnosti, a ve vládě byť i nedokonalé nad přírodou jeví se královská, vladařská důstojnosť člověka, jíž vyniká nade všecko, což Bůh stvořil na zemi. Této majestatnosti lidské duše odpovídá její bezprostřední původ z Boha a její nesmrtelnosť.

Jestliže však taková duše oživuje tělo, ana nese na sobě obdobu vladaře Boha, a obdobu arciť nedokonalou, ale přece nezpytatelnou a nesmírnou vlastností Božích; dojista že bude míti i tělo účasť ve velebnosti její. Dobře dí o něm Schubert [1]: „Na postavě lidské spočívá odblesk krásy a majestátnosti, ana i zvíře dojímá, neboť když poprve člověk na ostrově osamělém anebo na poušti se objevil, obklopuje ho ptactvo celé udivené“, a tak

[1]) Schubert. Geschichte der Seele. I. Band. S. 317.

podává bezděky důkaz, kterak mistrné dílo učinil Hospodin, utvořiv tělo lidské. — Vyznamenává se ono postavou vzpřímenou a okem ku nebi obráceným, jakoby spolu s duší k nebi zalétati chtělo a poznávati idee věčné. Celá úprava jeho, útvar hlavy jeho, brady, lící, zubů, tváří, rukou i nohou svědčí o tom, že tělo lidské nemá anatomicky sobě podobného tvora na celém povrchu zemském. U vzezření člověckém, na tváři, na čele, na očích, na ústech, ano i v pohybu rukou a nohou jeví se, ač-li člověk nevévodil tělu, nevzav po případě otěží vlády nad tělem do rukou svých, radosť i žalosť, útrpnosť a soustrasť, láska i náchylnosť, ustrnutí a obdiv, vděčnosť i nevděk, zkrátka béře na sebe tělo takovou formu, jako by bylo ono, jakž ovšem klamně se domnívá pantheismus, vtělenou duší. A tak se jeví veleba člověcká na těle i na duši zároveň.

Jako tedy jest nezpytatelná lidská přirozenosť, tak jest i převelebná, nade všecko vynikající, což bylo na tomto světě stvořeno. A odtud také již za příčinou velebné úpravy této musí býti i cíl člověcký nade všecko vynikající, což byl na zemi stvořil Bůh.

Díl II.

Člověk prvý v řádu nadpřirozeném

neboli:

„Prastav člověka".

Díl II.

Hlava první.

O pojmu a jestnosti řádu nadpřirozeného.

Lit. Kleutgen. Theologie der Vorzeit. II. Aufl. II. Tractatus de Deo creante et elevante. Auctore Dominico Palmieri S. J. in collegio Romano professore. Romae 1878.

§. 58.

Pojem nadpřirozeného, přirozeného a mimopřirozeného.

Člověk vyniká přirozeností svou nade vším, což Pán Bůh stvořil na zemi, a proto bude i cíl jeho vynikati dojista nad cílem, jejž Stvořitel pozemským věcem ustanovil.

Podle učení Církve katolické víme, že cíl ten jest nadpřirozený.

1. Dříve však, nežli o cíli tom šířiti se budeme, jest nezbytno říci, co jest τὸ *supernaturale*, nadpřirozené, a co jest to τὸ *naturale*, přirozené. Jinak zajisté o těchto věcech soudí theologie katolická a jinak Bajus a Jansenius.

To, což jest nadpřirozené, nalézá se ex etymo vocis nad přírodou. Slovo „příroda" má svůj kořen v „roditi se", jako latinské „natura" v „nascor", a tož by bylo *přirozené to*, což máme z narození svého, neboli což máme původem svým [1]); jindy se béře slovo „příroda", φύσις, natura ve smyslu jestnosti (essentia) věci; anebo i podstaty, pokud jest tato principem přiměřených sobě úkonů; konečně znamená slovo to soujem všech podstat a sil, jimiž ony působí.

Podle výměrů těchto jest pojem o tom, co by bylo přirozené, rozdílen. Můžeť zajisté α) slouti „naturale" to, co máme

[1]) S. Aug. Retract. l. I. cap. 15. Aristoteles Metaph. l. V. c. 4.

původem a narozením svým, anebo β) to, což se s přirozeností naší snáší oproti tomu, což jest naproti ní, anebo γ) jest přirozené to, což náleží k podstatě věci, jíž se týče, tak že by věc jinak nebyla celotná; a což vyplývá z přirozenosti samé o síle její a při mohutnostech jejích a nezbytně směřuje ku jejímu zdokonalení.

Prvý a druhý výměr o tom, což jest „přirozené", netýká se předmětu našeho, neboť prvý naznačuje pouze událosť se sběhlou, anižby podstatu věci anebo podstatu věci a její nezbytné vlastnosti anebo nějaký nezbytný poměr její do sebe zavíral; a protož také nelze z něho vyvoditi, co by bylo přirozené a co nadpřirozené. Druhý výměr nemá taktéž ničeho do sebe, z čehož by bylo lze souditi, co by bylo nad přírodu nebo co by bylo nadpřirozené, neboť i nadpřirozené dary jsou dojista s přirozeností shodné, ježto jí neruší, alebrž povyšují a zdokonalují.

Dobře však lze podle výměru třetího vyrozuměti, což jest nad přírodou nebo nadpřirozené. *Nadpřirozené jest*, což nenáleží ku podstatě věci, jíž se týče a k níž přiléhá tak, že přirozenosť její i bez něho jest plná a celotná a což také nevyplývá z přirozenosti o sobě a sil jejích, a což jest nad nezbytnou potřebu a nad sílu přirozenosti, jíž se týče, tak že není v tvoru rozumovém, zde v člověku přiměřené vlohy k dosažení daru nadpřirozeného.

Ve výměru tomto jest zahrnuto i to, což zovou theologové „τὸ praeternaturale" neboli mimopřirozené. *Praeternaturale* zovou theologové to, což k přirozenosti věci nezbytně nenáleží, také z ní o sobě nevyplývá, o síle její a mohutnosti její z ní vyřinouti nemůže, což ale, ač přirozenosť zdokonaluje, jí přece nad její řád nevyvyšuje, alebrž praeter naturae ordinem anebo i intra; anoť dobra toho nějaký začátek anebo nějaká praeformace v přirozenosti samé a v jejích silách jest [1]).

Díme-li ve výměru o nadpřirozeném: „K čemuž není v tvoru síly přiměřené nebo-li vlohy a mohutnosti", tož se vyrozumívají síly úkonné (activae) a trpné (passivae receptivae), nikoliv ty, jež zove schola „*vires potentiae obedientiales.*" *Potentia obedientialis* jest jakási způsobilosť tvora ku povznešení jeho nad přírodu, anebo způsobilosť ku přijetí vlastnosti, aňa jest „supra naturae ordinem". Potence taková jest buď trpná, kteráž se jeví v člověčenství Páně, ježto bylo vyvýšeno až ku hypostatickému spojení

[1]) Suarez. De hominis creatione l. III. c. 12.

s Věčným Slovem, anebo ježto vidna jest v duši lidské, pokud jest způsobilá k tomu, aby přijala a držela milosť habitualnou, karakter svátostný a t. d. Potentia obedientialis activná (úkonná) jest v duši lidské a v andělích směrem k úkonům nadpřirozeným.

Podle toho jest „ad praeternaturale“ anebo, jak je také zovou, „supernaturale secundum quid“ něco středného mezi tím, což jest „pouze přirozené“, a což jest „nadpřirozené“; neboť jest jednak „supra naturale“, a jednak „sub“ supernaturali.

Poněvadž to, což jest supernaturale a i to, což jest praeternaturale, ku celotě přirozenosti nenáleží, jsou všecka dobra, sem slušící „bona naturae non debita“, neboli dobra přirozenosti nepovinná; a ve smyslu tomto se může říci: že i dar praeternaturalný jest „nadpřirozený“. Jestliže ale „hledíme ku karakteristické známce toho, což „in sensu „rigoroso“ jest nadpřirozené, (totiž to, což není v mohutnosti přirozené vůbec, ale přírodu veškeru převyšuje), tož lze ad praeternaturale ku darům přirozeným čítati [1]).

§. 59.

Jestnosť řádu nadpřirozeného.

2. *Souhrn dober a pravd, přírodu veškeru převyšujících, zoveme řádem nadpřirozeným.* Jest skutečně řád nadpřirozený? O řádu nadpřirozeném nemůžeme z rozumu pouhého nic věděti, nýbrž pouze ze zjevení Božího, a právě zjevení Boží na jisto učí, že řád nadpřirozený jest:

a) *Písmo sv.* zřejmě dí, že pravdy, jež drží do sebe evangelium Páně neboli náboženství křesťanské, nejsou (veskrze) toho druhu, aby jich člověk sám ze sebe silou svého rozumu, byť i neporušeného, dostoupiti mohl, ale přesahují do nekonečna rozum stvořený, neboli že jsou naprosto nedostižitelny jemu, ano ony jsou takové, že i když byly zjeveny lidskému rozumu, ba rozumu stvořenému vůbec trvají býti nevystižitelnými, nepochopitelnými a nedostupnými [2]). Veliký apoštol národů se o pravdách, jež drží sv. evangelium, takto vyslovuje: *„Moudrosť pak mluvíme mezi dokonalými, ale ne moudrosť tohoto světa, ani knížat tohoto světa, kteříž hynou: ale mluvíme moudrosť Boží v tajemství, kteráž jest skryta, kterouž Bůh před věky k slávě naší uložil; jížto žádný z knížat tohoto světa nepoznal; nebo kdyby byli poznali, nikdy by Pána slávy nebyli ukřižovali“* (I. Kor. 2, 6. 7.). Knížata to-

[1]) Bellarm. De gratia primi hominis c. 5. — [2]) Syllabus Pia IX. §. II. n. 9.

hoto světa jsou nejenom ti, jimž svěřil Bůh správu tohoto světa dočasnou, ale (podle sv. Jana Zlatoústého) i ti, kdož slynou zde na světě moudrostí, jako před tváří Korinťanů slynuli filosofové řečtí, a před tváří židů kněží, zákonníci a fariseové, zkrátka všichni ti, jimž byly na snadě všecky podmínky vzdělanosti lidské. A o těch právě tvrdí sv. apoštol, že nebyli schopni, aby poznali učení, ježto ss. apoštolové předkládali, i když bylo zjeveno, aby je vystihli. Praví zajisté tentýž apoštol: „*Ale jakož psáno jest, čeho oko nevidalo, ani ucho neslýchalo, ani na srdce lidské nevstoupilo, co připravil Bůh těm, kteříž jej milují*“ (I. Kor. 2, 9.). Sv. apoštol takto mluvě béře zřetel ku proroku Isaiáši, kdež takto čteme: „*Od věků neslýchali, ani ušima pochopili: oko nevidělo. Bože, krom tebe, co jsi připravil očekávajícím tebe*“ (Isaiáš 64, 4.). Že však sv. apoštol o evangelii sv. mluvě a tajemství jeho pravě býti moudrostí v tajemství σοφίαν τὴν ἐν μυστηρίῳ, o pravdách křesťanských ten smysl drží, že by zůstaly pro povahu svou na věky neznámy, kdyby jich byl Bůh neodhalil a že tudíž jsou rozumu lidskému naprosto nedostupny, jde zvláště ze slov: „Na srdce lidské nevstoupilo“. Znamenáť zajisté „srdce“, „cor“, „καρδία“, „לֵב“ veškeru duchovou útrobu lidskou, netoliko cit, touhu, náchylnosť, lásku, ale i rozum, vůli, duši. A tak znamená hebrejská věta: עָלָה עַל־לֵב, podle Vulgaty: „In cor hominis descendit“, tolik jako: „vstoupilo na mysl, na rozum, mentem subivit. Věta tedy: „Na srdce lidské nevstoupilo“, značí tolik jako: „Nevstoupilo to člověku ani na mysl, on neměl a nemohl míti o pravdách, ježto Bůh zjevil, ani zdání.“

Abychom se nedomnívali: že pouze nynější rozum lidský a nynější mysl člověcká není schopna ku poznání pravd zjevených a tajemství sv. evangelia, kdežto by snad ve stavu bezhříšném a nevinném bylo jináče: praví sv. apoštol, že nikdo neví, což jest ve vnitřku Božím zakryto, leč toliko Bůh sám. — Pravdy tedy, o nichž se šíří sv. apoštol, přesahují sílu rozumovou tvorstva veškerého. K vůli plnému přesvědčení: že má sv. apoštol na mysli pravdy sv. evangelia rozumu lidskému, ano rozumu stvořenému vůbec nedostihlé, vizme slova téhož apoštola, jimižto udává příčinu, proč jsou ony tajemstvím Božím: „*Nám pak to zjevil Bůh skrze Ducha svého; neb Duch zpytuje všecky věci, také i hlubokosti Božské. Nebo, kdo z lidí ví, co jest v člověku, leč jen duch člověka, kterýž jest v něm? Tak ani těch věcí, kteréž jsou Boží, žádný nepoznal, leč jen Duch Boží*“ (I. Kor. 2, 10.). Hlu-

bokosti ale Božské jsou takové pravdy, ježto jsou rozumu stvořenému nepřistupné, tak že jich nemůže poznati, leč by mu byly zjeveny.

Jsou tedy na jisto pravdy, kteréž přesahují přirozenou sílu rozumu stvořeného, a ty jmenujeme pravdami nadpřirozenými, a poněvadž řádem přirozeným poznány býti nemohou, klademe je do řádu nad tím, což jest „pouze přirozené", jsoucího a zoveme pravdy sem slušící pravdami řádu nadpřirozeného. Jest tedy řád nadpřirozený.

Pravdám těmto nadpřirozeným jsou souměrny i dary, jimiž, jak písmo Boží dí, Bůh ty zahrnuje, které volá. Sem náleží zvláště „přijetí za syny Boží, nároky na dědictví života věčného a bezprostředné patření na tvář Boží." Že nám Bůh udílí synovství, dí sv. Jan: „*Kolikož pak koli přijali ho, dal jim moc býti syny Božími*" (Jan 1, 12.). A opět: „*Žádný, kdo se narodil z Boha, nečiní hříchu*" (I. Jan 3, 9.). „*Každý, kdož miluje, z Boha se zrodil, a zná Boha*" (I. Jan 4, 7.). Filiace ale tato se děje adopcí: „*Nepřijali jste zajisté ducha služebnosti, ale přijali jste ducha vyvolení synů, v němžto voláme: Abba*" (Řím. 8, 15.). Dar tento synovství jest dar nadpřirozený, neboť dává „adopce přijetí za syna" nároky a práva tomu, kdož byl přijat za syna, taková, jakáž jsou otci té rodiny, jíž se týče, a vlastnímu synu (filio naturali) povinná. Takováto práva však a takové nároky nenáležely jemu po řádu přirozeném, alebrž byly mu přidány, ne jakoby byly povinny, ale jako z lásky uděleny. Práv však takových se dostává darem adopce Boží: „*Ten zajisté Duch*", dí sv. apoštol (Řím. 8, 16. 17.), „*svědectví vydává duchu našemu, že jsme synové Boží. Jestliže synové, tedy i dědicové, dědicové zajisté Boží, a spoludědicové Kristovi.*" Jestliže tedy dává adopce práva a nároky vlastnímu synu příslušná, a jestliže nároky ty nebyly přijatému za syna povinny, a jestliže, jak sv. apoštol píše, přijetím za Syna Božího se stáváme dědici a spoludědici Kristovými v rodině Boží: pak nabýváme nároků a práv nám po řádu přirozeném nepovinných, alebrž z milosti udělených a přidaných. Za tou příčinou se také v písmě sv. nestihlé toto přijetí za syna do rodiny Boží jako milosť předkládá a jako dar, kterýž nám nebyl povinný. „*Ne ze skutků spravedlnosti*", dí sv. apoštol, „*kteréž jsme my učinili, ale podle svého milosrdenství spaseny nás učinil, skrze obmytí druhého narození, a obnovení Ducha svatého, kteréhož vylil na nás hojně, skrze Ježíše Krista Spasitele našeho: abychom ospravedlněni jsouce milostí jeho, byli dědicové podle naděje života věč-*

ného“ (Tit. 3, 5—7. Viz i Řím. 3, 24. a jinde). Přijetí do rodiny Boží nebylo snad pouze pro hřích předchozí nepovinné, ale vůbec: neboť kdyby pro hřích pouze byla filiace Boží nepovinná, byla by před hříchem povinná, a tím by adopce přestala býti tím, čím jest. Dar tedy přijetí za syna do rodiny Boží jest dar „přirozený řád přesahující“, a jest tak nadpřirozený. Nemá zajisté tvor ze sebe toho, aby držel nároky a práva po právu přirozeném, kteráž vlastnímu Synu Božímu náležejí, a tak jest dar přijetí za syna Božího, dar ku nadpřirozenému řádu příslušný. —

Bezprostředné patření na tvář Boží, visio Dei intuitiva, jest dědictví, ku kterémuž mají nároky z vůle Boží ti, kdož se z Boha zrodili, nebo jsou filii Dei adoptivi (synové Boží podle přijetí). Jestliže ale filiace skrze milosť jest dar příslušný řádu nadpřirozenému, tož zajisté tímže právem i „terminus“, k němuž čelí „adopce“, dar nadpřirozený býti musí.

Že bezprostředné poznání Pána Boha, patření na tvář Boží, „visio Dei intuitiva“, jest dar nadpřirozený, jde ze slov Páně: „*Žádný nezná Syna jedině Otec: aniž Otce kdo zná jedině Syn a komuž bude chtíti Syn zjeviti*“ (Mat. 11, 27.). Jestiť zde, jakož vidno, řeč o poznání Trojice svaté „zřejmém“; a o tomto poznání dí Pán, že jest ono skryto, leč by Bůh je dal sám. Slovo „žádný“ obsahuje do sebe tvorstvo rozumové veškeré, tak že nižádný z tvorů není s to, aby Trojici Nejsvětější, Boha Trojjediného a nestihlých poměrů věčných poznal, leč by Bůh dal. Poznání Trojice nejsvětější zjevením od Boha přišlým jest dar jsoucí nad síly rozumové naprosto, a tak dar nadpřirozený. Ale podle písma Božího, budeme Pána Boha bezprostředně poznávati a na něho patřiti, jakož jest. Díť zajisté sv. apoštol: „*Nyní vidíme skrze zrcadlo v podobenství, ale tehdáž tváří v tvář; nyní poznávám s částky, ale tehdáž poznám, jakož i poznán jsem*“ (I. Kor. 13, 12.). „*Nejmilejší, nyní jsme synové Boží: a ještě se neukázalo, co budeme. Vímeť, že když se ukáže, podobni jemu budeme: nebo viděti jej budeme tak, jakž jest*“ (I. Jan 3, 2.). Jestliže tedy jest poznání Trojice svaté a podstaty Boží skrze zjevení zde na světě, ač vidíme pouze skrze zrcadlo v podobenství, dar všechnu rozumovou sílu tvorů přesahující; tož jest jím tím více „bezprostředné“ poznání Boží, patření na tvář Boží, „visio intuitiva“. A jestliže, jak Kristus Pán zřejmě dí, na vůli Boží bylo, zjeviti Trojici svatou anebo nezjeviti, anebo oznámiti anebo neoznámiti; tož nebylo zjevení její dar tvorům rozumovým povinný. A tomu-li tak, tím

méně jest bezprostředné poznání Trojice Nejsvětější, poznání Boha jakož jest, patření na tvář Boží, visio intuitiva, dar tvorstvu rozumovému povinný.

Jestliže však jest „visio intuitiva“ dar nadpřirozený, musí býti i řád, daru tomu přiměřený, „nadpřirozený“:

b) *Jako z písma Božího se učíme, že jest nadpřirozený řád: tak i z tradice Boží a ze svědků zjevené víry, ss. otců.* Otcové ss. čítají mnoho darův, kterých se nám dostalo skrze Krista Pána, jako: posvěcení (sanctificatio), účasť v duchu (participatio spiritus), forma Božská nám vštípená (divina forma nobis impressa), synovství Boží (filiatio divina), bezprostředné poznání Boží (visio intuitiva); a o těchto darech učí, že jsou

α) *nad přírodu*, ὑπὲρ τὴν φύσιν, a kladou je oproti tvorstvu, ježto z podstaty své povoláno jest ku služebnosti, tak že my, kteřížto z přirozenosti své k služebnosti jsme povoláni, z milosti se stáváme syny Božími podle přijetí [1]), a když jsme tou měrou se sebe svlekli roucha služebnosti, kteréž u Boha není, k příčasti v Božské přirozenosti přivedeni. „Nejmenujeme“, dí *sv. Cyrill* [2]), „Boha otcem svým, jako bychom byli z Otce, kterýž jest na nebesích, zplozeni podle přirozenosti, ale proto jest nám pro nevýmluvnou dobrotu Boží tak říci dovoleno, aniť jsme přijetím od Otce skrze Syna a Ducha sv. přenešeni.“ „Bůh netoliko že lidmi je učinil, ale i syny jmenoval, jakoby je byl sám zplodil ..... Jiným způsobem ale se nemohou státi syny, aniť jsou tvorové, leč by přijali Ducha toho, jenž jest přirozený (vlastní) a pravý Syn“ [3]), tak dí *sv. Athanáš.*

β) O těchto darech dějí sv. otcové dále, že jsou přibylé, přistouplé, přidané (adscititia), ku podstatě tvorův, jichž se týče nenáležející (ἐξωθεν τῆς οὐσίας), tak že ji nad její hodnosť zdokonalují. Tak dí *sv. Basil* o Duchu sv., že jest svatý přirozeností svou, a nikoliv posvěcením, o andělích ale, že nejsou svatí podstatou svou, ale údělem Ducha Božího [4]). Sv. *Jan Damascenský* totéž učí o andělích pravě: že mají svatosť „ἐξωθεν τῆς οὐσίας“ z Ducha Božího [5]). A sv. *Cyrill Alex.* dí o Slovu Věčném, že jest světlo „podstatně“, nikoliv „údělem milosti“, aniž že má svou

---

[1]) S. Cyrillus Alex. in Joann. l. I. in c. I. v. 12. — [2]) S. Cyrillus Hierosol. Catech. 7. — [3]) S. Athanasius. Contra Arianos. orat. II. Deus non solum homines eos fecit, sed et filios dixit, tamquam si illos genuisset. ..... Nec alio modo possunt filii fieri, quum ex natura sua sint creati, nisi Spiritum ejus, qui est naturalis et verus Filius, acceperint. — [4]) S. Basilius. In. lib. de Sp. s. — [5]) S. Joannes Damasc. L. II. de fide orthodoxa. c. 3.

velebu milosti připojenu, alebrž jako ovoce nezměnitelné přirozenosti své, kteráž se měniti nemůže; tvor však že nemůže býti tímtéž způsobem „světlo“, neboť on osvěcován bývá jako tmy a má přibylou a přidanou sobě milosť a důstojnosť, z dobroty toho, jenž mu ji dává [1]).

γ) Ss. otcové upírají: že by darové tito byli přirození anebo v moci člověcké. „Může míti člověk víru“, dí *sv. Fulgentius*, „a však ne jinak leč z daru Božího [2]). Sv. Basil dí, že není v moci člověka spása jeho, alebrž v Božské milosti [3]).

δ) Podle toho zovou otcové dary tyto χάριν, χάρισμα κατ' ἐκλόγην; a odtud důsledně učí, že dary tyto jsou ztratitelny, jinak že se ale to má s dary ku přirozenosti podstatně příslušnými. „Nic z toho jsme neztratili, což bylo naše podstatně“, dí sv. Cyrill Alex. Ježto však svatosť a spravedlnosť formou Boha samého náš okrašluje, pravíme, že ti, kdož nežili ctnostně a netrvali ve svatosti, velebnou a výbornou krásu tuto ztratili [4]).

Poněvadž však ti darové Boží tak velice vyvyšují tvora, přikládají jim ss. otcové, že se jimi děje „obožení, deificatio, θέωσις, připodobnění a spojení se s Bohem, ὁμοίωσις καὶ ἕνωσις πρὸς Θεόν, přátelství s Bohem a jako sdomácnění s ním, familiaritas cum Deo, οἰκείωσις Θεῷ, ano oni dějí zcela, že se tvorové těmito dary a podle milosti stávají bohy (θεοί), kdežto podle přirozenosti své ku službě jsou vazáni. Sv. Athanáš dí: „Syn vzal na se lidskou přirozenosť, abychom se stali bohy“ [5]).

A však jestliže dary těmito se děje na způsob nevystihlý deifikace nebo-li povýšení na oudy v rodině Boží, na syny Boží, a tak jako na bohy podle přijetí: pak jsou darové tito dojista lidské přirozenosti nepovinni, alebrž ji převyšující „nadpřirození.“ Neboť kdyby tomu tak nebylo, byly by výrazy otcův ss. o darech těchto beze smyslu, anoťby jimi nižádného povýšení až ku příčasti v přirozenosti Boží díti se nemohlo.

Jsou tedy podle učení ss. otcův darové, jižto ku přirozenosti tvorův a ku celotě její nenáležejí, neb ona trvá býti celotná, ne-

---

[1]) S. Cyrillus Alex. l. c. in v. 9. — [2]) S. Fulgentius. De incarn. et gratia c. 4. „Ita fit, ut homo fidem habere possit, sed eam nisi ex dono Dei habere non possit.“ — [3]) S. Basilius in ps. 33. — [4]) S. Cyrillus Alex. Adv. Anthropomorphitas: „Cum autem nos sanctificatio ac justitia in Deum transformat, eos, qui non amplius virtuose, ac veluti in sanctitate vivebant, dicimus hanc adeo venerandam ac eximiam sanctitatem amisisse.“ — [5]) S. Athanasius. De Incarnatione Verbi.

zrušená, i když jich byla bytosť stvořená potratila; jsou darové, kteříž jsou tvorům z milosti přiděleni, přirozenosť jejich neskonale převyšující, a touž měrou „nadpřirození". Jmenujeme-li však řád, vedle kterého nabývají tvorové darů nezbytných ku celotě své přirozenosti, potřebných ku přiměřenému zdokonalování svému intra naturam suam, „řádem přirozeným": tož jest řád Bohem stanovený, do něhož darové nadzmínění náležejí, „řád nadpřirozený." *Nadpřirozený řád tedy jest.*

c) Od otcův sv. přejali nauku svatou *theologové scholastičtí.* Tito již zřejmě rozdělují řád přirozený a řád nadpřirozený. Řádem přirozeným zahrnují všecko, což jest nezbytně spojeno s podstatami věcí, což o své síle působí a což nepřesahuje přírodou jim udělené důstojnosti; do řádu nadpřirozeného však shrnují dary, kteréž přesahují sílu a mohutnosť přirozenosti, a všecko to zejména, což směřuje k „filiaci Boží" a ku patření na tvář Boží; a o těchto darech dějí, že nejsou přirozenosti povinny, dobře ale ony. Sv. Tomáš Aquinský činí výměr o tom, což slove „debitum" směrem ku přirozenosti, jížto se týče, slovy: „In nomine debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicujus, ad quod ordinatur .... Debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae .... Debitum est alicui rei creatae, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur, sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant" [1]). Jinde dí andělský učitel: „že milosť podle toho, že se zdarma dává, vylučuje povahu toho, což jest povinné (debitum). Povinné jest druhu dvojího, jedno má původ v zásluze a směřuje k osobě, ana koná skutky záslužné ...., druhé směřuje k přirozenosti, jako že má člověk rozum a věci ku přirozenosti hledící .... Po té dí světec: „Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito, sed dona supernaturalia utroque debito carent; et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.[2]) Za tou příčinou zvali také theologové scholastičtí milosť darem přidaným, mohutnosť nebo-li vlohu přirozenou přesahujícím, nadpřirozeným doplňkem (supernaturale complementum) tvora a přirozenosť povyšujícím, a udávají také toho důvod. Nelze prý, aby tvor působil nad to, seč jest vloha jeho; jestliže ale působí, seč není přirozenosť její o síle své, musí se předpokládati, že přirozenosť sama byla nad řád svůj povýšena .... Dar tedy, jenž má účinek takový do sebe,

---

[1]) S. I. qu. 21. art. 1. — [2]) S. I. II. qu. 111. art. I. ad 2.

povyšuje podstatu duše, aby měla jistý způsob „esse divini“ a tak uzpůsobena a přiměřena byla skutkům nadpřirozeným [1]). „Že Bůh neobsáhlý chce bytovati v duši naší“, dí sv. Bonaventura [2]), „jako ve chrámě, že chce sluhu držeti jako syna a služku přijmouti za choť, o tom nepochybuje nikdo, že to pouhá milosť .... V takovém přijetí shledává se vyvýšení tvora nad řád přirozenosti jeho. Nebo že tvor se posvěcuje za chrám, přijímá za syna, béře v manželství, toť jest nadpřirozený doplňek každého tvora; a proto se neděje posvěcení, adopce a spojení duše s Bohem přirozenou nějakou vlastností tvora, alebrž darem milosti přidaným. „Quod enim creatura consecretur in templum, adoptetur in filium, assumatur in conjugium, hoc est supernaturale complementum omnis creaturae; et ideo nec consecratio nec adoptio nec unio animae ad Deum fit per aliquam proprietatem naturae, sed per aliquod donum gratia superadditum.“

Rozdělují tedy theologové na jisto dary, bez nichžto tvorové nemohou býti tím, čím podle své přirozenosti jsou, i působivosť, kteráž jejich síle jest přiměřena, aniž by je povyšovala ultra naturam; na to rozeznávají dary, bez nichžto přirozenosť jest celotná, a kteréž k ní nezbytně nenáležejí, a přirozenosť samu „ultra conditionem et dignitatem naturae“ povyšují.

Jestliže tedy jsou dary, kteréž ku přirozenosti tvorů nezbytně nenáležejí, ale ji ultra debitum et dignitatem vyvyšují: pak jest z vůle Boží netoliko řád pravd a darů přirozených, alebrž i řád pravd a darů nadpřirozených. A to jest učení písma Božího, otcův ss., theologů a církve. Učení její vyplývá ze zavržení vět Bajových, jako věty 34. 35. 23. 24. 26.; Quesnellových: 35. a 37. a vět synody Pistojské: 16. a 17. Sem náleží i odsouzení věty 8. a 9. v Syllabu.

Bloudil tedy *Bajus* a bloudil *Jansenius* pojmem svým o tom, což by bylo „τὸ nadpřirozené“. *Bajus* totiž učí s theology, že to, což jest přirozenosti povinno, není nadpřirozené; a však zároveň tvrdí, že všechny dary, jež máme z původu svého neboli ihned v počátku, nejsou nadpřirozeny, alebrž přirozeny, a tou měrou by

[1]) S. Thomas. In II. d. 16. qu. 1. art. 3. „Cum nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet quod si operatio alicujus supra id, quod naturaliter potest, extenditur, quod etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur . . . Oportet ergo, quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum, ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes ..... — [2]) S. Bonaventura. In. 2. d. 29. art. 1. q. 1.

bylo synovství Boží Adamovi v ráji ihned na počátku přidělené „pouze přirozené“; u člověka ale hříšníka, jenž obdržel milosť, jest prý ona nadpřirozená, poněvadž jí byl nehoden. Bloudil Bajus; ježto podstata „nadpřirozeného“ u obou tatáž zůstává, i u člověka neporušeného i u kleslého.

Jansenius zase učí: že jest nadpřirozené to, což zásluhám za skutky povinno není; ač jest povinno přirozenosti. Vylučuje tedy Jansenius z pojmu o milosti „debitum ethicum“, ale slučuje s ním „debitum physicum“. A však, co jest přirozenosti povinno, není nadpřirozené. (Vide desuper damnatas theses Baji. 1. 24. 23. 78. et ejus librum de prima hominis justitia c. 5. et 6.; Jansenii librum I. de statu naturae purae c. 20.)

Hlava druhá.

Cíl člověka jest nadpřirozený.

Lit. S. Thomas Aquinas S. I. II. qu. 2. 3. 4. Contra Gentiles. l. III. c. 26—40. Lessius. De summo bono. Kleutgen: Theologie der Vorzeit.

§. 60.

Cíl člověka jest blaženosť, která nemůže býti v dobru stvořeném.

Duše lidská jest nehmotná, jednoduchá, duchová a nesmrtelná, jediný princip života lidského vegetativného, sensitivného, psychického i duchového. Ona jest stvořena, jako na konec všechno tvorstvo pro Boha, neboť vše stvořil Bůh ku slávě své [1]), a to také jest svrchovaný cíl tvorstva a tedy i člověka, aby ku oslavení jména Páně svůj život věnoval. Bůh stvořil svět, aby zjevil neskonalou dokonalosť svou zvláště údělem dober tvorům, jež byl učinil. A tak se dobře říci může, že Bůh stvořil svět ku blaženosti.

Že ku blaženosti stvořil Pán Bůh i člověka, o tom písmo Boží zřejmě mluví. Vždyť pak ku jeho dobru stvořen jest svět (Gen. 1, 28. a násl.); ano že ku blaženosti volá Bůh člověka, toho důkaz jest ten, že i nevystihlé tajemství vtělení Božího se stalo k vůli tomu, aby člověk blaženosti věčné dosáhl (Jan 3, 16.).

---

[1]) Concilium Vatic. Sess. III. c. 1. De Deo, rerum omnium creatore Can. 5.

O tom také není sporu, že cíl člověka se v blaženosti zakládá, a však neshoda jest ohledně toho, v čem by as se zakládala blaženosť, k níž by lidská přirozenosť směřovati měla.

Byli jsou zajisté lidé a jsou, kdož cíl člověka nekladou výše, leč jen do dober stvořených, tak jakoby člověk neměl nižádného života po smrti očekávati.

Dobra stvořená jsou buď vnější anebo vniterná. Dobra vnější jsou: *Bohatství, důstojnosti a pocty, sláva, panování a jiná sem příslušná dobra. Dobra stvořená vniterná jsou: Zdraví, život tělesný, síla, tělesná pochoť a jiné věci sem tíhnoucí.*

Zda-li však jsou a mohou býti dobra tato posledním, svrchovaným cílem člověka? Svrchovaný cíl člověka musí býti svrchované dobro, k jehožto dosahu má bytosť lidská vše vynaložiti, neboť ona tíhne ne snad proto že chce, alebrž fysickou nezbytností k dobru neskonalému. Vlastnosti však svrchovaného dobra jsou, jakož známo jest, dvě: a) aby člověka plně ukojilo, a b) aby na vždy potrvalo; a což se samo sebou rozumí, aby bylo vniterné.

Jestliže svrchované dobro, k němuž lidská přirozenosť nezbytně směřuje, takové povahy jest, pak jest snadno nález učiniti, že dobra, ana nejsou vniterná anebo člověka plně a dokonale neuspokojují, a nemají do sebe trvání na vždy, nemohou býti svrchovaným cílem člověka.

Odtud nemohou býti cílem člověka stvořená dobra „vnější“ již za tou příčinou, že jsou vnější, anoť svrchované dobro, jehož sobě žádáme pro ně samo, vniterné býti musí. Není tedy svrchovaným tím dobrem zejména *bohatství*. Bohatství buďže se zakládá v kovu zlatém a stříbrném, v polích, zahradách, vinohradech a v požitcích jejich, anebo i v jiných věcech, jež zveme zkrátka majetkem svým. A však bohatství, buďže přirozené anebo snahou a uměním nabylé, nemá do sebe povahy stálosti: dnes jím člověk oplývá a zítra zbaven bývá; nad to musí býti svrchované dobro absolutné, a tou měrou vyšší nás, kdežto bohatství níže nás jest sloužíc člověku. Nemá tedy člověk cíle svého svrchovaného v bohatství, alebrž člověk sám jest cíl jeho.[1]) *Pocty a důstojnosti nemohou taktéž býti svrchovaným dobrem naším*, neboť toho se dostává podlé zásluhy, ale důstojnosti tohoto světa netoliko dobrým se přidělují, ale také zhusta zlým; ať nic nedíme o tom, že nejenom neuspokojují, ale stávají se i břemenem.[2]) *Sláva a pověsť*

[1]) S. I. II. qu. 2. art. I. Contra Gentes. l. III. cap. 30. — [2]) S. Thomas. Contra gentes. l. III. c. 28. S. I. II. qu. 2. art. 2.

dobrá jest dojista dobro; a však ani ono není dobro svrchované, za jedno se vyhledává k vůli cti, ale v poctách naše konečné dobro se nezakládá, a pak má do sebe nedokonalostí plno, jest plna nejistoty a nestálosti a zhusta nemívá vniterného základu, anť velmi často mnohý slávou ověnčený člověk podle mravů ceny nízké jest.[1]) Pravda jest ovšem, že člověk pro svou *způsobilosť ku vládě nad stvořením* a pro panování, jehož se mu dostalo, svrchovanému Bohu se podobá, a tož by snadno se mohlo říci, že snad dobro svrchované, k němuž přirozenosť směřuje, vláda a panství nad jinými jest. A však ani ono není a nemůže býti dobrem svrchovaným, neboť dosah jeho není závislý na vůli lidské, anoť se k němu zhusta dospívá štěstím, nikoli zásluhou, a odebírá se jemu i proti vůli jeho. Panování jest změnám podrobeno a uvaluje na držitele moci i svízely veliké, nad to není nikdy plné a dokonalé, spíše jest velmi nedostatečné.[2])

V dobrech tedy vnějších nezakládá se svrchované dobro člověka, neboť ta dobra mají sobě připojená i zla a nedostatky, a jsou tak člověku zhusta na škodu, a nad to tihne člověk ku blaženosti přirozeností svou principy vniternými, tato ale dobra zevnější jsou.[3])

Snad že tedy dobra vniterná, buďže tělesná anebo duchová, jsou tím svrchovaným dobrem? Tělesná dobra nemohou již za tou příčinou býti svrchovaným dobrem naším, poněvadž duch jsa princip tělesného života výše jest těla. Tou měrou není *život tělesný* „esse corporale“ tím dobrem svrchovaným, anť jest závislý na spojbě těla s duší, kdežto život duchový není podmíněn životem tělesným; vyššíť tedy dobro jest život duše nežli život těla. Tím méně jsou tím dobrem *vlastnosti těla, jako: krása, zdraví, síla*; neboť krása mizí stářím, zhusta vášněmi, zdraví a síly ubývá lety; nad to, kdyby v těch věcech svrchované dobro naše se zakládalo, nelišil by se cíl člověcký od cíle zvířat, neboť i při nich se nalézá krása, zdraví i síla, ano některými vlastnostmi vyniká zvíře zhusta nad člověka, jako zrakem, sluchem a rychlostí.[4])

Ještě méně lze po pravdě říci: že by *tělesná pochoť* byla tím dobrem svrchovaným, neboť vyšší jest duše těla a ta se nese ku pravdám všeobecným a věčným a touže měrou i k dobru, pravdám těmto přiměřenému[5]). Pochoť tělesná buď že směřuje ku pokrmu a nápoji, anebo ku zálibám tělesného obcování. Jestliže

[1]) S. Thomas. Contra Gentes. l. III. cap. 29. S. I. II. qu. 2. art. 3. — [2]) S. Contra Gentes l. III. c. 31. — [3]) S. I. II. qu. 2. art. 2. — [4]) Contra Gentes l. III. cap. 32. S. I. II. qu. 2. art. 5. — [5]) S. I. II. art. 6.

by svrchované dobro naše v tělesné pochoti se zakládalo, tož by bylo jísti, píti a pohlavným vášním na celo se vydati, cílem člověka. A však tělesnosti ty má člověk se zvířetem vespolně: a tak by se cíl člověka v ničem nelišil od cíle zvířeckého[1]). Ano, kdyby tomu tak bylo, musilo by býti člověku volno, všech prostředků užiti, aby tělesných pochotí se stal účastným, a tím způsobem by opilství a ožralství, rozvlnění pohlavných vášní, smilství v rozmanitých podobách, ano i výstřednosti naproti přírodě musily býti dovoleny. Poněvadž ale touto cestou v zkázu ubíhají rodiny, společenské svazky se trhají, ano i byt státní společnosti se na dobro podrývá: není možno sobě nic zlomyslnějšího vymysliti, než člověka pohroužiti do klamného přesvědčení, že nemá jiného cíle, než aby zde na světě tělesných rozkoší požíval, a není nepřátel člověčenstva větších nad ty, kdož takový cíl lidský stanovili. Zahanbuje zajisté tyto lidi důmyslný pohan, filosof a státník Cicero, když učení jejich rozhodně zamítá[2]), a to právem: neboť kdyby cíl člověcký takový byl, byl by ne snad pouze se zvířeckým vespolný, alebrž klesl by neskonale hlouběji pod zvířecký. Zvíře zajisté poutáno jest zákonem fysickým, člověk však, hově náruživostem, prolamuje zhusta zákon ten, neboť klesá i naproti přírodě.

A však svrchované dobro naše, náš poslední cíl, nejsou ani *vniterná dobra duchová jako vědění, ať již řádu fysického anebo morálného, ani ne „pouhá ctnosť“*. Vědění lidské veškero jest nedokonalé ve všech odborech a byť i pokračovalo, nedostoupí nikdy toho stupně, aby všem nárokům vyhovělo. Ale byť i možno bylo, dozkoumati se a vystihnouti záhad dosud nepoznaných a nevysvětlených v přírodě i v oboru nadsmyslném, vědění takové by neutišilo a neuspokojilo člověka, neboť duše lidská nesmrtelná jest a má po svém způsobu účasť ve věčnosti a v neskonalosti. Ani ctnosť o sobě není posledním cílem člověka, jako se domnívali Stoikové, zvláště Seneka a za našich dnů, kdož by tomu věřil, rationalisté, pantheisté, ano i atheisté[3]); neboť ctnosti čili „ha-

[1]) Contra Gentes. l. III. c. 33. — [2]) Archytas Tarentius apud Ciceronem in Catone: „Nullam capitaliorem pestem, quam corporis voluptatem a natura datam. Hinc patriae proditiones, hinc rerum publicarum eversiones, hinc cum omnibus clandestina colloquia nascuntur. Nullum denique scelus, nullum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impellat. Stupra vero adulteria et omne tale flagitium nullis aliis illecebris excitari nisi voluptatis. Cumque mente nil sit praestabilius homini a Deo datum, huic divino muneri nil esse tam inimicum quam voluptatem.“ — [3]) Pojem o dobrém a o ctnosti jest při pantheismu, atheismu a rationalismu zcela jiný, nežli u katolíků, ano jiný, nežli u všech národů. Viz Jan Brázda. Pohroma mravnosti Padařovské.

bitus morales", směřují k tomu, aby z nich vyproudily úkony mravné, a člověk jimi vévodil vášním svým, sebe zapíral, v dobrém pokračoval přese všechny svízely, jež mu jest překonati, cíl však poslední nebo-li dobro, pro něž jsme stvořeni, korunou jest za ctnostné jednání, jakož se v tom shodují všichni národové [1]).

V stvořených dobrech se tedy nezakládá poslední cíl náš, a ježto přirozenosť lidská fysickou nezbytností sobě žádá svrchovaného dobra, odsuzuje tím pantheismus a ještě více atheismus, ježto buďže cíle pro člověka nepokládají anebo jej v úzké meze tohoto života svírají. Přirozenosť lidská odsuzuje sama i rationalismus, jenž klade cíl člověka do ctnosti, na Bohu a Jeho vůli, zcela nezávislé; neboť ctnosť, rationalistický cíl člověka, nemůže ani obstáti bez svrchovaného a nezměnitelného základu svého, jenž jest Bůh, ba ani povaha lidské přirozenosti se nesnáší s tím, aby poslední její cíl kromě Boha byl.

§. 61.

Cíl člověka, který záleží v neskončené blaženosti, může jen v Bohu býti.

Mluvíme o cíli posledním, od Boha samého člověku daném a ne o cílech, o nichž snějí lidé, stanovíce sobě o své újmě svrchované, zdánlivé dobro, ano směřujíce posloupně ku více dobrům zdánlivě svrchovaným. O tomto cíli dává nám známosť již zjevení přirozené, jehož vážíme z toho, co Bůh stvořil, a že co stvořil, také zachovává a řídí, a poněvadž se jedná „o cíli člověckém" z povahy přirozenosti naší. Cíl, jejž tak poznáváme, *„přirozený slove"*. V přirozenosti lidské jest duše princip celého života, a tak z povahy duše a mohutností jejích slušně se uzavírá, jaký by byl poslední cíl náš. V duši dvé především vloh jest: rozum a vůle, vloha ku poznání pravdy a ku konání dobra, a směr, jímžto tíhne fysickou nezbytností ku blaženosti. A však netoliko vlohu ku poznání pravdy máme v duši, ale také popud ku pravdě. Pravda ale veškera má svůj poslední podklad a svou oporu v Bohu, jenž jest pramen pravdy veškeré, a proto jest člověk stvořen, aby pravdu a zejména aby Boha, absolutnou pravdu, poznal. Touž měrou máme netoliko vlohu, jížto rozeznáváme dobré od zlého a vlohu ku konání dobrého, ale i popud k dobru, který nás k tomu má, abychom dobré konali a zlého se vystříhali. Ano my

[1]) S. Contra Gentes. L. III. c. 36.

jsme o tom plně přesvědčeni, že, jako jsme povinni pravdu poznávati, také i zavázáni jsme zlého se varovati a dobré konati za každé okolnosti i tehdáž, když by konání dobrého a varování se zlého nebylo nám prospěšno, ale na výsosť škodlivo. Také víme předobře, že když jsme zlého se dočinili, trpkých doznáváme výčitek a když jsme setrvali věrnými, že radostí býváme naplněni. A také musíme podle pravdy vyznati, že jsme k tomu určeni, abychom dobro netoliko poznávali, ale také plnili. Dobro, ano pojem dobra a ctnosť veškera má svou oporu a svůj základ absolutný, svou trvalou a nezměnitelnou normu v Bohu, jenž sám absolutné a nezměnitelné Dobro jest a ve vůli Jeho, kterouž nás ku dobru víže. Podle toho nás Bůh proto stvořil, abychom Jej, absolutné Dobro a normu dobra, milovali a dle ní se všude a ve všem řídili.

Konáme-li dle „absolutné normy dobra“ čili „dle vůle Boží“, shledáváme v sobě ukojení; nekonáme-li, povstává v nás nepokoj, trest to za hřích: a tou měrou z přirozenosti své a cestou rozumu poznáváme, že Bůh ustanovil, abychom za dobré skutky byli odměněni, za zlé ale potrestáni.

A však dobrotivý Bůh vložil do duše naší touhu po plném, neskonalém a věčném blahoslavenství. Ve věcech však pomíjejících ho není, následovně jest ono pouze a jediné v Dobru Nestvořeném, a tak jest poslední cíl náš v Bohu. Pro Boha tedy jsme stvořeni a proto na svět postaveni, abychom Boha dosáhli a tak na věky blaženi byli.

Než ale pro Boha jsou na konec všichni tvorové stvořeni, neboť vše ku slávě Boží učiněno jest, tak že nic není, což by posledního cíle svého nemělo v Bohu. Člověcký cíl však jest jakostí svou, anebo lépe, cestou a způsobem, jak ho dosahuje, rozdílen. Zvíře a celá příroda fysická ho dosahuje nic nevědouc a tak i způsobem nezbytným; člověk ale, jsa rozumem a vůlí obdařen, ač-li dospěl, nedosahuje cíle svého bez poznání a bez volné vůle své, alebrž vědomě a dobrovolně.

Jest tedy člověk stvořen, aby Boha poznal (Jemu se klaněl), Jeho miloval a v Něm neskonalého blahoslavenství dosáhl. *Cíl tedy náš poslední, byť i byl jen přirozený, jest Bůh, neskončené dobro a blahoslavenství naše.*

Boha ale bezprostředně nepoznáváme zde na světě, blahoslavenství neskonalého ještě nemáme, alebrž pouze k němu směřujeme a tak jsme proto na světě, abychom v Boha věřili, v Něho doufali, Jemu sloužili a plněním vůle Jeho lásku svou k Němu dokazovali. Když bychom in ordine naturali tak jednali a konečně

e statu viae in statum termini dospěli, dostal by se nám za odměnu Bůh sám, a však nikoliv bezprostředné poznání Jeho čili „visio intuitiva“, neboť to není odměnou „in ordine naturali“ za skutky dobré řádu pouze přirozeného. Poznání to by bylo dokonalejší, nežli „in statu viae“ a tak nemalou částkou blaženosti lidské. I když by blaženosť pouze přirozená byla cílem naším, nebylo by „in statu termini“ zla nižádného, jež by „rušilo“ ji [1]). Všech dober ale žádoucích neměl by člověk, dosáhnuv o své síle přirozeného cíle a tou měrou se může říci: že nemůže dosíci člověk „in ordine naturali“ „plného“ blahoslavenství svého bez Boha [2]). — Zavíralo by tedy blahoslavenství přirozeného řádu do sebe dokonalejší poznání Boha a tomu poznání přiměřenou lásku k Němu a jiná dobra sem příslušná, a to všecko by držela bytosť rozumová na jisto a trvale. Touha po bezprostředném nazírání na Boha, jestli že by povstala, byla by pouze vyvozena (desiderium elicitum), a když by se shledalo, že dosah toho dobra o přirozených silách jest nemožen, nedostatek jeho by nevadil blaženosti [3]).

A však lidé nebyli od Boha k vůli přirozenému cíli stvořeni: alebrž cíl jejich jest z vůle Páně nadpřirozený, k dosahu jehož nemá člověk přirozených vloh, ač má duše lidská způsobilosť poddajnou (potentiam obedientialem) k tomu, aby k tomuto cíli přiměřeně byla upravena.

Že ale člověk skutečně ku nadpřirozenému cíli jest stvořen, o tom nás poučuje

a) *písmo Boží*, neboť odtud se dovídáme, že nás Bůh víže ku pravdám v evangeliu obsaženým. „*Jdouce, učte všecky národy*“, praví Kristus Pán (Mat. 28, 18. 19.), „*křtíce je ve jménu Otce, i Syna, i Ducha sv.: učíce je zachovávati všecko, což jsem koli přikázal vám.*“ „*Jdouce po všem světě, kažte evangelium všemu*

[1]) Palmieri S. J. Tractatus de Deo creante et elevante p. 365. Ed. Romae. 1878. — [2]) Lessius čítá ve svém spisu: „De Summo Bono“ tyto čtyři věci ku přirozené blaženosti: Primo et principaliter, ut cognoscat Deum, primam omnium rerum causam, et amet super omnia, quantum viribus naturae cognosci et amari potest. In hoc enim consistit summa perfectio naturalis . . . Secundo, ut secundum virtutem ita perfecte vivat, ut abstineat a peccato, nam peccatum, cum sit ingens miseria magnumque luctum afferat, praesertim mortiferum, statui beatitudinis omnino repugnat. Tertio, ut etiam corpore sit bene constitutus . . . . . Quarto, ut haec etiam firmiter teneat.“ Za těmi příčinami tvrdí Lessius, že člověk sice suo modo přirozeného cíle o svých silách dosáhnouti může, a však plného nikoliv, neboť tělo naše jest „conditione naturae smrti podrobeno“, z mrtvých vzkříšení ale jest úkon Bohu jedině možný, tak že je zove sv. apoštol „tajemstvím Božím“ (I. Kor. 15.). — [3]) Palmieri. l. c.

stvoření. Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude: kdož pak neuvěří, bude zatracen (Mr. 16, 15. 16.). Než ale pravdy v evangeliu čili v náboženství Kristově obsažené přesahují naprosto rozum lidský (I. Kor. 2, 6. 7. 9.), a tak musí býti i cíl člověka, k vůli němuž byly dány, řádu nadpřirozeného.

Za tou právě příčinou, poněvadž pravdy ty a tajemství Boží zjevené nad řád přirozený vynikají: praví o nich sv. apoštol, že se káží mocí Boží, tedy ne tím způsobem, jímžto se hlásají pravdy náboženství přirozeného: „*A řeč má i kázaní mé nebylo v důvodných slovech lidské moudrosti, ale v dokázání ducha a moci; aby víra vaše nebyla založena na moudrosti lidské, ale na moci Boží* (1. Kor. 2, 4. 5).

A zase poněvadž pravdy tyto Bohem bezprostředně jsou zjeveny, nemohou jinak podle písma býti hlásány, leč za pomocí Ducha Božího, aby netoliko byly slyšány, ale i přijaty od těch, jimž kázány byly: „*My pak jsme nepřijali ducha tohoto světa, ale Ducha, kterýž jest z Boha, abychom věděli, které věci od Boha darovány jsou nám: o nichž i mluvíme nikoliv učenými slovy moudrosti lidské, ale skrze učení Ducha, duchovní věci s duchovními srovnávajíce. Tělesný pak člověk nechápe těch věcí, kteréž jsou Ducha Božího; neboť bláznovstvím jsou mu a nemůže rozuměti, protože mají duchovně posuzovány býti: duchovní člověk posoudí všecko, sám pak od žádného nebývá posouzen. Nebo, kdo poznal smysl Páně? My pak máme smysl Kristův*“ (1 .Kor. 2, 12—16.).

Jestliže jest tedy člověk povinen pravdám zjeveným neboli pravdám řádu nadpřirozeného věřiti, a jestliže ku víře této dar Ducha Božího jest nevyhnutelný: pak není cíl jeho přirozený, alebrž jest přiměřen nadpřirozeným pravdám těmto, jest „*nadpřirozený*“.

Jakož velí Pán, abychom pravdy evangelia Jeho věrou přijali, tak i přikazuje, abychom šetřili zákona, Jím daného: „*Ne ten, kdož mi říká: Pane, Pane, vejde do království nebeského: ale kdo činí vůli Otce mého, kterýž v nebesích jest, ten vejde do království nebeského*“ (Mat. 7, 21.) „*Chceš-li vjíti do života, plň přikázaní*“ (Mat. 19, 17.). A opět dí Spasitel: „*Milovati budeš Pána Boha z celého srdce svého a z celé duše své a ze vší mysli své. Toť jest to největší a první přikázaní. Druhé pak jest podobné tomu: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého*“ (Mat. 22, 37—40.). Nadpřirozená víra o sobě není důstatečná k tomu, abychom vešli do života, alebrž musí podle slov Páně s láskou k Bohu a k bližnímu býti spojena, neboli musí dobrými skutky a šetřením

toho všeho, což nám uložil Kristus Pán, se osvědčovati, jinak se podobá víra, ač nadpřirozená, mrtvole: „*Co prospěje*“, praví sv. Jakob, „*bratři moji, praví-li kdo o sobě, že má víru, nemá-li skutků? Zdaliž jej bude moci víra spasiti?* . . . *Vidíteliž, že ze skutků ospravedlněn bývá člověk a ne z víry toliko?* . . . *Nebo jako tělo bez ducha mrtvé jest, tak jest i víra bez skutků mrtvá*“ (Jak. 2, 14. 24. 26. Viz též I. Petr. 1, 15. I. Petr. 4, 1. 2. Gal. 5, 5. I. Kor. 13, 13. I. Kor. 10, 31. a t. d.). A však láska, z níž mají východiště skutkové dobří, do života vedoucí, má sama kořen svůj ve zjevení nadpřirozeném a ve víře nadpřirozené, a musí tedy býti sama nadpřirozená. Ona se také právě proto zove darem Páně: „*Nejmilejší,*“ dí sv. Jan, „*milujme se respolek; nebo láska jest z Boha. A každý, kdož miluje, z Boha se zrodil a zná Boha*“ (1. Jan. 4, 7.). Jsme ale zavázáni ku skutkům nadpřirozeně dobrým, abychom vešli do života věčného čili do blahoslavenství věčného: pak musí býti blahoslavenství toto, cíl náš poslední, těmto skutkům přiměřený, t. j. „*nadpřirozený*“.

Kristus Pán žádá na nás a velí nám, abychom nadpřirozenému zjevení věřili, láskou téhož řádu Boha a bližního milovali; a však víra sama a láska Boží vlévá se nám posvěcující milostí Boží, neboť tou se děje „elevace“ (vyvýšení) člověka až ku příčasti v přirozenosti Boží, a *uděluje se nám nadpřirozené „Esse“*; a víra, naděje a láska jsou nadpřirozené mohutnosti tohoto nadpřirozeného „Esse“ duše naší. Touže milostí stáváme se syny Božími podle přijetí, dědici v rodině Boží a spoludědici Kristovými (Řím. 8, 8—10. I. Jan 3, 1.). Tyto dary všechny, jakož bylo ukázáno, směřují ku řádu nadpřirozenému. Jestli že nás ale Bůh darem „Esse nadpřirozeného“ obmyslil, syny Božími podle přijetí učinil: pak musí býti dědictví naše „v nebesích“, blahoslavenství naše a cíl náš „nadpřirozený“, neboť jinak by bez účelu nás zavazoval Kristus Pán ku nadpřirozené víře, ku skutkům nadpřirozeně dobrým, ku nadpřirozené naději a lásce a bez účelu by nás byl učinil syny Božími, dada nám Esse supernaturale.

b) *Že člověk jest ku cíli nadpřirozenému stvořen, bylo vezdy učením Otcův ss., katolických theologů a Církve Boží.* SS. Otcové vezdy učili, že články víry katolického náboženství jsou rozumu lidskému nedostižitelny, že jich není možná přijmouti, leč by Bůh dal, abychom věřili; oni vezdy učili, že o sobě svou silou nejsme s to, abychom podle víry této žili a dobré skutky tak konali, bychom do života vejíti mohli; oni vezdy učili: že milosť Boží, dar synovství Božího podle přijetí, že láska Boží jsou dary, tvora nad

přirozenosť jeho neskonale vyvyšující a tímto dali na jevo svou víru, že i dědictví Boží podle naděje, kteréž nám milostí bylo přiděleno, *čili náš poslední cíl „blahoslavenství“ nadpřirozený jest.*

Podobně učili i theologové scholastičtí, rozdělujíce mezi řádem přirozeným a nadpřirozeným a přikládajíce, jakož svrchu bylo dotčeno, dary člověku po přirozenosti jemu ne povinné, alebrž z pouhé milosti uštědřené, a tak *i oni souzvukují* s Otci ss., *že cíl člověcký* darům těmto přiměřený *jest „nadpřirozený“*.

c) *Církev Boží* sama stanovíc a jako katolické články víry ohlašujíc učení: že nemůžeme bez milosti Boží věřiti, doufati, litovati a milovati tak, aby se nám dostalo ospravedlnění (Trid. sess. VI. can. 3.), stanovíc, že ospravedlnění není ze skutků našich, ale z milosti Pána Ježíše (Trid. sess. VI. can. 1.), stanovíc, že dar setrvání v dobrém až do smrti jesti dar Páně (Trid. ibid. Cap. 13. Expos. doctr. can. 16.), dojista nepřímo vyhlašuje, že cíl člověcký témuž řádu náleží, k němuž směřují darové, jež byl Bůh darmo a z lásky člověku uštědřil.

Jestli že však jest člověk podle toho, což bylo předesláno, zde na světě vůlí neskonalého Tvůrce svého povolán ku nadpřirozené víře, ku nadpřirozené naději, ku nadpřirozené lásce a ku nadpřirozené blaženosti, ana se zakládá v trvalém synovství a v bezprostředném poznání Božím a v patření na tvář Hospodinovu: *tož byl dojista ihned prvý člověk určen ku té nadpřirozené blaženosti, a tak byl i cíl člověka prvého nadpřirozený a nikoliv pouze přirozený.*

Hlava třetí.

Učení katolické o prastavu člověka vůbec a poměr jeho ku náhledům odchylným.

Lit. Bellarmini „De gratia primi hominis.“ Ed. Ingolstadtii. 1605. Zobel Dogmengeschichte. Innsbruck. 1865. Symbolik von Möhler. Aufl. VI. 1843. Symbolik von Buchmann. Aufl. III. 2. B. 1850. Evangelische Dogmatik von Biedermann. 1869. Kleutgen Theologie der Vorzeit. II. „Časopis katolického duchovenstva“ z r. 1871. Dr. Antonín Lenz. „Učení Jana Husi.“ V Praze. 1875.

§. 62.

Učení katolické o prastavu člověka vůbec.

Učení o prastavu člověka nemůže se vážiti z pouhého rozumování, neboť stav prvého člověka jest událosť historická, a proto nelze o ní z pouhého rozumu nic pověděti na jisto, leč jen, že hříšný z rukou Božích nevyšel a vyjíti nemohl.

O čem však rozum lidský nic určitého říci nemůže, o tom nám zvěstuje písmo Boží a jeho neklamná vykladatelka církev katolická.

Podle učení církve katolické byl stav prvého člověka jiný, nežli jest náš nynější: člověk prvý měl sobě přidělené dary, jež nenáležely ku podstatné celotě přirozenosti lidské.

Darové tito směřovali k duši prvého člověka, k tělu jeho, ku vládě jeho nad přírodou fysickou a k místu, kdež přebýval.

1. Co se týká duše, nalézal se prvý člověk

a) v posvěcující milosti Boží (erat in justitia et sanctitate constitutus), a to byl dar jemu přidělený „nadpřirozený“ (status ejus supranaturalis), měl víru nadpřirozenou, naději i lásku a i ctnosti jiné.

b) Co do rozumu: měl vlitou vědoucnosť věcí přirozených, jako měl i známosť o nadpřirozeném náboženství, jež mu bylo zjeveno.

c) Co do vůle: nebylo v něm žádostivosti (concupiscentia prava), alebrž úplný soulad mezi tělem a duší.

2. *Co do těla:* byl i podle těla nesmrtelný, a svízelům a nemocem nepodrobený.

3. *Co do vnější přírody*: měl prvý člověk dokonalou vládu nad ní.

4. *Co do místa:* přebýval prvý člověk v ráji.

5. Všichni ti darové svrchu naznačení byli přidáni přirozenosti lidské, ana by byla i bez nich celotná a úplná, tak že dary těmi nebyla přirozenosť lidská doplněna, ale vyvýšena. — Dary tyto jsou:

α) *nadpřirozené*, jako: Milosť posvěcující, víra, naděje a láska člověku vlitá, a vlité jemu mravné ctnosti, a zjevené náboženství, jež již v ráji měl.

β) *mimopřirozené*, jako: že nebylo v něm žádostivosti, ale soulad mezi tělem a duší, že měl vládu nad přírodou vnější, tělo nesmrtelné a že bytoval v ráji.

Naproti tomuto učení katolickému jest nám dvé bludů přede vším zaznamenati, a sice:

I. *Pelagiano-rationalistický*,

II. *Hypersupranaturalistický Lutherův* a jeho stoupencův ve věku XVI. a v časech napotomních.

§. 63.

Odpůrci učení katolického o prastavu člověka směru Pelagiano-rationalistického.

I. *a*) *Pelagius* učil, že prvý člověk nebyl od Boha dary jinými obmyšlen, než jakými oplýváme i my po Adamovi. On měl od Boha síly přirozené rozumu a vůle, a těmi silami by byl úloze své dostál beze vší pomoci Boží. Dary tedy od Boha člověku prvému dané byly pouze a jedině „mohutnosti rozumu a vůle.“ Vůle jeho byla svobodná a obdržela od tvůrce svého vlohu k dobru. Volba skutků dobrých a jejich vykonání jest zavislé zcela na vůli člověka. Touto vůlí a rozhodem jejím k dobru mohl se člověk teprv svatým státi.[1]) Nevinný byl člověk prvý pouze proto, poněvadž byl bezhříšen. Žádostivosť, ana tihne k tomu, což jest příjemno, byla i v člověku prvém[2]), a podobně byl člověk prvý i smrti podroben jakož i my.[3])

b) *Sociniani* se o stavu prvotném v ten smysl vyjadřují, že nevzpomínají nižádné svatosti vlité, tvrdíce pouze, že člověk prvý byl „pro conditione naturae suae“ smrtelný, a však že nemusil umříti, kdyby byl šetřil přikázaní Božího[4]), tak že souzvukují

[1]) S. Aug. De gratia Christi. n. 5. Ex Pelag. lib. III. pro lib. arb. — [2]) „Carnis concupiscentiam, qualis nunc est, quam videmus contra Spiritum dimicare, talem fuisse etiam in paradiso ante peccatum.“ S. Aug. op. imperf. VI. 14 et VIII. — [3]) S. Aug. op. impf. VI, 31. — [4]) Möhler. Symbolik 613, §. 90.

v tomto směru s katolíky, což má místo i o *Arminianech*. Podle duše však nepřijímají ani Sociniani, ani Swedenborgiani, žeby byl Adam dokonalejším byl, nežli my.[1])

c) Dále dostoupili v tomto směru *rationalisté*, neboť podle nich se nacházel prvý člověk nebo-li první lidé ve stavu zvířeckém, odtud prý dospěl ku barbarismu, a odtud k osvětě.

d) *Želeti však jest, že v destruktivních těchto domněnkách nalezli rationalisté bezděčných spojenců i mezi některými bohoslovci katolickými.* K těm se řadí ctihodný a za svého času velebený a věhlasný theolog *prof. dr. Hirscher.* On sice přiznává člověku prvému jakousi dokonalosť, i směrem ku vědoucnosti, i ohledem na jeho vůli.[2]) Hirscher nedí sice ihned, jakou povahu měla do sebe dokonalosť prvému člověku přičtená, ale to dí, že prý není na pravdě učení, jež staří a novější theologové scholastičtí o dokonalém stavu prvého člověka drží. Hirscher přiznává člověku prvému obraz Boží, a jak praví, náměstnictví Boží na zemi, a že byl způsobilý k tomu, aby poznal cíl, jakýž Bůh jemu byl určil, a aby i témuž cíli přiměřeně jednal. Odtud prý obdařen byl intelligencí, vůlí a působivostí neboli snaživostí, mocí vladařskou a láskou, aby tak obraz Boží na sobě nápodobňoval. A však přese všechno to nebyl prvý člověk, vyšed z ruky Boží, ihned dokonalý, ale měl pouze vlohu ku dokonalosti. Duše i srdce jeho byly ceny převeliké a milování hodny, anyť až posud nepoznaly zla, ba ani touhy po něm ne; a však ani duše jeho nebyla vyvinulá, ani srdce, onť prý byl, jak *sv. Irenej* dí: „dítě“ „*Infans enim fuit*“ [3]). Nyní popisuje Hirscher, jak prý Bůh člověka vychovával až k té době, kde se měl šetřením zákona Božího osvědčiti.

Podle toho učí Hirscher, že byl prvý člověk obdařen vlohami ku příčasti v říši Boží na zemi, a že byl podle srdce a ducha svého před pádem svým tak vyvinulý, že k dokonalosti nic nechybělo, leč aby sebe ve zkoušce osvědčil. Pokud theolog tento učí, že člověk prvý bezprostředně před zkouškou vyvinulý byl a dokonalý, souzvukuje s theology katolickými, až na to, že k dokonalosti ještě chybělo osvědčení se jeho. A však jinak se věc má, přihlédneme-li k tomu, do čeho klade Hirscher dokonalosť.

Že měl Adam svatosť i dar souladu vniterného (Gabe der Unversehrtheit = justitia originalis) a dar nesmrtelnosti těla, jest pravdou katolickou; z této pravdy odvozovali však katoličtí bohoslovci jiné, zejména děli, že ku nesmrtelnému tělu se řadila

[1]) Buchmann. Symbolik. II, 23. §. 8. — [2]) Hirscher: Katechetik. §. 9 S. 22. — [3]) Hirscher. l. c.

v člověku prvém duše netoliko nevinná a neporušená, ale i svatá nebo-li nadpřirozeně dobrá, a této duši přikládali dále vědoucnosť vlitou směřující ku věcem přirozeným, a i vlité mravné ctnosti. Hirscher však upírá člověku prvému právě nadpřirozenou dobrotu čili svatosť jemu vlitou, a vyslovuje se o ní, že by byla nesmyslem.[1]) Za tou příčinou vykládá slovo „ἅγιος“ jinak, nežli od věků v církvi obyčejem bylo, jakož i jinak vykládá habitualnou milosť. ač dobře věděl, že se pojem jeho o svatosti nesnáší se sněmem Tridentským sess. V. c. 1. a c. 5.

Liší se tedy Hirscher valně od učení katolického, a blíží se učením svým o prastavu člověka bezděky ku běžnému rationalismu, který nechtěl a nechce toho dopustiti, že člověk byl ihned z počátku dokonalý nejenom „habitu“, t. j. podle vloh jemu přidělených, ale i „actu“, t. j. že mohl ihned, jsa skutečně dokonalý, úkony této dokonalosti přiměřené vykonávati.[2])

Jako Hirscher se vychýlil z učení katolického, tak i *Hermes, professor v Bonnu.* Podle Hermesa se zakládá svatosť čili spravedlnosť křesťanská v šetření zákona mravného, jejž nám rozum ukládá a představuje jako normu svrchovaného rozumu (Boha). Podle Hermesa jest tedy svatosť mravností pouze přirozenou, a jestliže mluví o nadpřirozené milosti, klade ji býti proto potřebnou, poněvadž má žádostivosť v nás převahu. Ano on tvrdí, že milosť habitualná nepůsobí v nás samých změny, alebrž že jest pouhou blahovolností Boží. Svatosti nadpřirozené nebylo tedy podle Hermesa v Adamovi, alebrž pouze vlohy duchové: rozum a volná vůle; o jiných darech není prý v písmě stopy, a proto prý se jedině v rozumu a vůli zakládal obraz Boží v duši Adamově. — Podle toho uspořádání byl prý prvý člověk k tomu uschopněn, aby dospěl netoliko ku rozumové, ale i ku theologické mravnosti, a to o své vlastní fysicko-duchové síle.[3])

Co se týká žádostivosti, tož tvrdí Hermes, že buď nebyla v člověku prvém tak nespořádaná jako jest v nás, anebo že byla síla rozumu a vůle v té míře přistvořena jemu, že mohl ji snadno ovládati.

I podle Hermesa byli tedy první lidé spravedliví a svatí, ale ne ve smyslu, jaký o svatosti a spravedlnosti Adamově držela a drží katolická církev, neboť podle něho jest spravedlnosť absolutná neochotnosť k tomu, co není dobré (mravné) (absolute Negation alles Pflichtwidrigen), a svatosť jest absolutná posice ochot-

[1]) Hirscher. Verhältniss des Evang. S. 290. — [2]) Kleutgen. Theologie der Vorzeit II, 505 und folg. — [3]) Hermes. Dogm. III, I. K. §. 201—206.

nosti nejméně k tomu, k čemu jsme zavázáni (absolute Position aller pflichtmässigen Stimmung des freien Willens). Takovouto spořádaností byli prý první lidé i morálním obrazem Božím.

Žeby člověk prvý byl svatým a spravedlivým pro nadpřirozenou sobě danou milosť, to praví býti Hermes hypothesí neospravedlněnou; spíše prý byli první lidé svatí a spravedliví pro mravnou povahu svou, podle níž rozum vládl, a tělesnosť nebo li smyslnosť poslouchala. A toto uspořádání přirozenosti lidské v člověku prvém bylo prý pouze přirozené. Tou měrou nebyla posvěcující milosť příčinou působivou nebo-li principem svatosti, spíše byla ona „výsledkem", a morálná povaha člověka „působivou příčinou" svatosti a spravedlnosti člověka prvého, a to tím více, ježto milosť pouze zálibou Boha nad člověkem jest. Pro tuto zálibu Boží byli první lidé přátelé Jeho, a tak byli i nadpřirozený obraz Boží.[1])

Podle toho nepřijímá Hermes rozdílu mezi stavem neporušeným (status integritatis) a přirozeně mravným se strany jedné, a mezi křesťanskou spravedlností se strany druhé, a to proto, poněvadž neuměl rozeznati řádu nadpřirozeného od řádu pouze přirozeného; odtud také všecky ty dary, jež byly následek povýšení člověka v nadpřirozený řád, buď vřadil do řádu přirozeného, anebo soudil, že by ony byly pouze důsledkem přirozené dobré povahy člověka.

I prof. dr. Kuhn jest zapleten odchylkami podobnými, jako jsou ony Hermesovy a Hirschrovy, neboť i jeho náhledy nejsou v souhlasu se starocírkevní naukou o řádu nadpřirozeném, a tudíž také ne s učením theologův souhlasným o prastavu člověka. Ve svém článku v časopise Tubinském[2]) dí Kuhn zřejmě, že, Bůh-li se ustanovil na tom, člověka stvořiti, úděl milosti tak byl nezbyten, že protiva toho, čili, aby Bůh člověka prvého milostí neobdařil, ani možná nebyla. — Podle tohoto výroku by byl stav naprosté přirozenosti lidské, čili stav člověka bez darův svrchu zmíněných, nemožen. Učení takové se protivuje starobylé nauce theologův i církve. Jinde opět tvrdí Kuhn, že milosť Boží nemá býti pojata jako zdokonalení přirozenosti lidské, čili, jak prý nyní se theologové novoscholastičtí vyjadřují, doplnění (übernatürliche Vervollständigung, Ergänzung) její ku nadpřirozenému cíli, alebrž jakožto zdokonalení člověka, jeho mravného stavu (seines geistig-sittlichen Lebensstandes) a nesmrtelné osobnosti jeho, které zdo-

[1]) Hermes. Dogm. III, §. 210. — [2]) Tübinger theologische Quartalschrift. Jahrgang 1853.

konalení jen potud prý se má zváti zdokonalením přirozenosti lidské, pokud nebylo přiděleno osobě jednotlivé o sobě, ale člověku (v praotci lidského pokolení) [1]). Za tou příčinou prý nelze přijmouti, aby milosť byla nadpřirozeným doplňkem (supranaturale complementum) mohutností duše naší přirozených, anoť by prý takové učení v jedno splývalo se zavrženým učením Bajanismu, podle něhož jest stav přirozenosti pouhé (naturae purae) nemožen, a tak se zdá zavrhovati theolog tento, což byl dříve aspoň nepřímo za pravdu vyhlásil. *Než, ať tomu jakkoliv, to jisto jest, že kdyby byl Kuhn důsledně provedl učení své o milosti, bylby musil tvrditi, že milosť Boží není elevací supra naturae ordinem, ale pouhou elevací čili sesílení a osvěžení sil duše naší k úkonům podle jména nadpřirozeným „re ipsa“ však pouze přirozeným, čili intra naturae ordinem jsoucím. Odtud také theolog tento, ač-li činí rozdíl mezi nadpřirozeně a přirozeně dobrým, nečiní ho ve smyslu, jakž jej vezdy činili theologové scholastičtí.*[2])

Ovšem že Kuhn učení své zmírnil ve spise svém „*Lehre von der goettlichen Gnade*,“ a však on sám dí, že ani v této knize neučí „aliud“, alebrž pouze „aliter“. A možná, že má poněkud pravdu. Dříve byl rozhodným odpůrcem nauky Thomistů o prastavu člověka a o stavu neporušeném (de statu naturae integrae) a netoliko Thomistů, ale i sv. Tomáše samého; ve spisu však tomto se snaží dokázati, že učení jeho jest vlastně učením knížete scholastiků. Tvrdíť zajisté, že podle sv. Tomáše jest „natura integra“ člověk, jak vyšel z ruky Boží, její protiva že jest „natura corrupta“, u scholastiků však jest „natura pura“, t. j. stav přirozenosti lidské takový, podle něhož jest ona „slabostem našim podrobena“, ač bez hříchu a o té prý již praví, že vyšla z povšechné lásky Tvůrce ku tvorům (der allgemeinen Schöpferliebe), kdežto prý sv. Tomáš učí, že přirozenosť neporušená (natura integra) má původ z této universálné lásky Boží. Přirozenosť ale neporušenou pokládají prý scholastikové za dar zvláštní lásky Boží, čehož není u sv. Tomáše, podle toho, neb ji přikládá lásce, jížto Bůh všechny tvory miluje.

Podle toho by se opět zdálo, že Kuhn zavrhuje i dle jména stav prosté přirozenosti lidské a však tomu (ve spise „Lehre von der göttlichen Gnade“) není tak; neboť on připouští stav ten, jen že se domnívá, že „status naturae purae“, arci nemožný jak jej vykládali a vykládají theologové a proto že musí pojat býti, jako

[1]) Kuhn. Das Natürliche und Uebernatürliche. S. 33—34. — [2]) Kuhn „Natürliches und Uebernatürliches.“ S. 56.

status naturae integrae, vedle něhož měl člověk vládu a panství nad sebou, anť prý jinak stvořen býti ani nemohl. Připouští tedy Kuhn dle jména „status naturae purae“, v podstatě ho ale zamítá.

Na jiném místě [1]) rozděluje Kuhn přirozenou integritu (neporušenosť) prvního člověka od nadpřirozené. Přirozenou praví býti, když směr vůle čelí ku dobru přirozeného řádu (wenn die Willensrichtung auf das Gute, dem natürlich Guten zugewandt ist); nadpřirozenou, když směr vůle čelí ku dobru nadpřirozeného řádu. Integrita nadpřirozená se prý zove i podle sv. Tomáše „justitia originalis“, přirozená však zavírá do sebe stav, jejž jmenuje souhlasným s přirozeností rozumovou (status naturae rationali consonus). Od obou se podle Kuhna vylučuje „rebellio carnis adversus spiritum“; a to prý za tou příčinou, poněvadž jest volná vůle již od přirozenosti vévodícím principem (ἡγεμονικόν) v člověku, a pokud ona má směr k dobru rozumovému (ad bonum rationis), musí síly jí podřízené tomu směru povolny býti. Liší prý se přirozená integrita od té nadpřirozené tím, že při této ne duch o sobě, ale duchem Božím naplněn vévodí.

Jestliže shrneme učení Kuhnovo o prvotném stavu v jedno, jest ono as toto: Integrita jest dvojí: přirozená a nadpřirozená. Přirozená se zakládá v tom, že člověk, jsa jí obdařen, byl netoliko „potentia“ ale i „actu“, čili jak Kuhn dí, netoliko in abstracto, ale též in concreto schopen ku cíli svému přirozenému, „ad finem connaturalem rationi consonum“, a ta přirozená integrita jest podkladem té nadpřirozené. Bez té přirozené integrity nelze si člověka ani mysliti, a stav takový jest „status naturae purae“. A tak by podle Kuhna nebyl možný „status naturae purae“, jak sobě jej předkládali scholastikové, a sice nemožný ve smyslu jiném, než jak učili theologové Augustinští, neboť ti tvrdili, že status integritatis vyplývá pouze ex decentia solius creatoris a nikoliv ex naturae debito, čili že bylo přiměřeno Božské moudrosti a dobrotě, aby přirozenosť člověcká „in ordine naturali“ byla „integra“; kdežto Kuhn integritu pokládá jako debitum rigorosum „in natura humana fundatum“. Jest tedy učení Kuhnovo od onoho Augustinských zcela rozdílné a zabíhá neskonale dále. A však již učení theologů těchto uběhlo v podezření Bajanismu, jaký potom soud vynésti lze o učení Kuhnově, zvláště anať sv. Stolicí zavržena jest věta: „Integritas primae creationis non fuit indebita naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio“.

[1]) Kuhn. „Lehre von der göttlichen Gnade.“

§. 64.

Odpůrci učení katolického o prastavu člověka směru hypersupranaturalistického.

II. Kdežto svrchu naznačené bludy haeretiků a poněkud i důmněnky některých bohoslovců se z pravdy vychylují pro směr svůj rationalistický: jest tomu u reformatorů věku XVI. a jejich bezděčných nášlapníků Bajanů, Jansenistů a Quesnellianů jináče, neboť ti se od pravdy odvrátili pro svůj směr hypersupranaturalistický.

Všecky konfesse protestantské souzvukují vespolně a tak i s katolickou Církví v tom, že se člověk prvý v ráji v jiném, a to dokonalejším stavu nalézal, nežli v jakém jsme my. Ale ačkoli konfesse tyto prastav člověka nade všecko vyvyšují, scházejí se přese všechen rozdíl v náhledech s rationalistickými názory podle starého pořekadla: „krajnosti se stýkají“ (extrema se tangunt) potud, pokud nepokládají dary Adamovi v ráji uštědřené přidanými nebo-li ku celotné přirozenosti lidské přistouplými a nadpřirozenými; alebrž neustupně hlásají a hlásaly, že dary tyto byly prvotnému a neporušenému stavu povinny a tou měrou nikoliv nadpřirozené, nýbrž pouze přirozené. Jsou tedy naukou touto reformatoři věku XVI., zejména Luther, jako bezděky a proti výslovné vůli své rationalisty, ač Luther divokým fanatismem naproti scholastice se obrňoval, ano Církvi katolické, neuměje anebo nechtěje poznati velikolepého učení jejího, Pelagianismus předstíral. Tvrdilť zajisté Luther naproti těm theologům, kteří spravedlnosť Adamovu, podle níž se Bohu líbil, zvali nadpřirozenou, že jest ona pouze přirozená; a naproti těm, kteří ji pravili býti přidanou, přistoupilou, accidentálnou, že jest ona podstatná [1]). Luther scholastikům vtíral při tom i učení, že prý dary Adamovi dané a zejména spravedlnosť, byly něco od přírody odděleného; výrazu: že by spravedlnosť Adamovi propůjčena byla od přirozenosti oddělená, neužili nikdy scholastikové; ač dobře tvrdili, že darové ti nespadají s přirozeností lidskou v jedno. Jsa obdařen

[1]) Luth. Comment. in Genes. „Quare statuamus, justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut naturae Adae esset, diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum, haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen respiciunt.“ ..... Haec probant, originalem justitiam fuisse de natura hominis, ea autem per peccatum amissa non mansisse integra naturalia, ut scholastici delirant.“

dary neporušenosti prvotné povinnými čili přirozeností nadzmíněnou, byl prvý člověk Bohu milý, poznával Ho a miloval a byl svatý. Vlohu tuto, jíž člověk prvý v Boha věřil a Jej miloval, zvali reformatoři vlohou náboženskou, a pro tuto prý byl první člověk svatý a spravedlivý. Do této tak pojaté spravedlnosti kladli „obraz Boží“ [1]). A však, ač klade Luther „obraz Boží“ do úkonů víry a lásky a do dobré spořádanosti prvého člověka, přece sobě odporen jsa, upírá jemu svobodnou vůli, neuměje rozeznávati mezi svobodností tvorův a svrchovanou a absolutnou svobodou neskončeného Boha, ant tvrdí, že svobodná vůle jest vlastnosť výlučně Božská, a že bychom, té člověku přisuzujíce, zcela důsledně i Božskou svrchovanosť přičísti mohli jemu [2]). Tutéž myšlénku pronáší i důvěrný přítel Luthrův „*Filipp Melanchthon*“ [3]). Zase však, jsa v odporu s výroky svými, přiznává Luther člověku prvému, že mohl ctnosti lehce konati, as tak jako my beze vší obtíže jíme a pijeme, neboť prý v něm nebylo žádostivosti [4]). A jako připisoval touto měrou Adamovi vládu nad sebou samým, tak mu přidělil i panství nad přírodou fysickou [5]), jakož i nesmrtelnosť těla [6]).

Podle toho by arci Luther musil připustiti, že obraz Boží čili náboženská vloha prvého člověka se vlastně ani nezakládala v rozumu a ve vůli svobodné (libero arbitrio); neboť tvrdili-li Luther i Melanchton, že se ničí veškerá volnosť nebo-li spíše svobodnosť vůle tvorů vědoucností Boží, pak nemohla svobodnosť, jíž ani nebylo, býti obrazem Božím v člověku: spíše zastupoval Duch Boží místo náboženské vlohy člověcké, anebo dokonce, že byl Bůh sám tou vlohou v člověku prvém.[7])

Později se Melanchton zpamatoval, zhroziv se učení svého. Zprvu ohlašoval zajisté, že svobodnosť vůle jest písmu sv. zúplna

[1]) Apol. Aug. C. De pecc. orig. §. 7. p. 56. Itaque justitia originalis habitura erat aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista faciendi. Idque testatur scriptura, cum inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse.“ — [2]) Luth. in genes. c. 3. I, 171. Walch. „Sequitur nunc liberum arbitrium esse plane divinum nomen nec ulli posse competere, nisi soli divinae majestati. Quodsi hominibus tribuitur, nihil rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa iis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse majus possit.“ — [3]) Melanchthon. Loci theol. „Quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas.“ — [4]) Luther in gen. Walch. I, 111. — [5]) Ibidem. Walch. I, 117. — [6]) Ibidem. Walch. I, 234. — [7]) Melanchthon l. th. c. 19. „Deus optimus maximus cum condidisset hominem sine peccato, aderat ei per Spiritum suum, qui hominem ad recta inflammaret.

neznámá a že byla do církve, jakož i slovo „rozum“, odjinud vpašována, a pro tento zločin, jehož se podle Melanchtona dočinili theologové a filosofové scholastičtí, domnívá se přítel tento Luthrův, že jest oprávněn, zváti je theologisty a theologastry. Vida však spousty, jaké natropilo učení o zničené vůli svobodné, a jsa v horkém boji naproti theologům katolickým upozorněn, kam se církev Boží takovým učením nevyhnutelně dostati musí, opustil najednou důslednou nauku svou, ano odporoval jí a zavrhoval, a kdežto dříve těžek byl theologům a filosofům scholastickým proto, poněvadž prý učení o volné vůli z paganismu do církve přenesli, klade jim za vinu právě ono učení, k němuž se sám dříve přiznával a kteréž hlásal, že prý oni článek o absolutné nezbytnosti všeho, což se děje i ve světě fysickém i morálném, světu jsou vnutili.[1])

Luther však setrval ve své důmněnce, že vůle člověka není svobodná, a učení to jest také symbolické pravověrných Lutheranů.

I *Kalvin* neklade Adama obdařeného dary nadpřirozenými, a však oproti Luthrovu učení přičítá člověku prvému zřejmě svobodnou vůli, neboť on obraz Boží v člověku vykládá o volné vůli. Obraz ten Boží v něm nebyl nadpřirozený, alebrž pouze přirozený, a přirozený proto, ježto ve svobodné vůli, tedy v přirozené mohutnosti člověcké se zakládal.[2]) Učení toto Kalvinovo nesouzvukuje arci nijakž s naukou téhož reformatora, podle níž všecko železné nezbytnosti podrobil, ano se domýšlel, že bez dogmatického základu téhož druhu není možná ani víra v Boha ani naděje.[3]) — S Kalvinem jsou v tom za jedno *Zwingli a Theodor Beza.*

---

[1]) Confer editionem primam „Locorum theologicorum“ Melanchthonis. — [2]) Calvinus. Institut. lib. I. cap. 15. §. 8. „Ergo animam humanam Deus mente instruxit, quo bonum a malo, justum ab injusto discerneret, ac quid sequendum, vel quid fugiendum sit, praeeunte rationis luce videret. Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio. His praeclaris donis excelluit prima hominis conditio. . . . . In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet, adipisci posset vitam aeternam.“ — [3]) Calvinus. Ibidem. I. cap. 17. §. 3. Ultra dico non modo, quam ista sunt vera, de quo infra latius ex scripturis dicetur, verum etiam quam religiosum, pium et necessarium sit, ea nosse; his enim ignoratis neque fides, neque ullus Dei cultus stare nequit, ut notum est. Si enim dubitas aut contemnis, nosse, quod Deus omnia non contingenter, sed necessario et immutabiliter praesciat et velit, quomodo poteris ejus promissionibus credere, certo fidere ac niti? Cum enim promittit, certum oportet te esse, quod sciat, possit et velit praestare, quod promittit; alioquin eum nec veracem, nec fidelem aestimabis, quae est incredulitas et summa impietas et negatio Dei altissimi.“

Od těchto výroků reformatorů se valně liší vyznání víry *Českých Bratří*, které podali r. 1535. císaři Ferdinandovi I., ač jinak k vůli ohledům na toleranci politickou, jíž sobě žádali, velmi se po německé reformaci pitvoří. Bratří píšou totiž: „*Stav nevinnosti toto býti praví, že Pán Bůh člověka na počátku k obrazu a ku podobenství svému stvořil, milostí svou ozdobil, spravedlnosť v duši i v tělo a ve všecky moci jeho vlil, a tak ho svatého, nevinného, moudrého nesmrtelného, rozkošný duchu svému chrám učinil, v rozumu, ve vůli, v paměti, v soudu, světlem známosti, přímosti milováním sebe, Boha stvořitele svého, i poslušenstvím dokonalým, pravou bázní i srdcem, a přirozeností dobrou obdařil, aby tak byl člověk zvláštní a vlastní oučinek Boží, k chvále slávy jeho. V tom pak stavu nevinnosti zanechal a zůstavil ho u vůli svobodné, aby zákon, kterýž mu vydal, chtěl-li by, mohl plniti, a tím tu spravedlnosť sobě a potomkům svým zachovati, ... a nechtěl-li by . . . ., aby mohl vyvolením zlého spravedlnosť tu ztratiti.*[1])

Mistr *Jan Hus* byl pravověren v učení o prastavu člověka. Vyznává zajisté, že byl člověk v ráji tak velikou milostí obdařen, že nic nebylo, coby jej bylo vnitř nebo zevnitř uráželo. Byla v něm živosť bez mrtvení, mohl uměti bez práce, nebyl v něm zákon těla protivný zákonu duše. Byla v něm paměť, jež mohla býti bez zapomenutí, rozum nebludný. V tom blaženém životě byl bez hříchu, a poznání nebludného. Milosť tato nebyla doplňkem podstatným přirozenosti jeho, aniž neporušenému stavu jeho povinná, alebrž přidána, anoť narození druhé se děje nadpřirozeně mocí Boží. *Prvý člověk byl svatý ne podstatou svou, ale obdarováním Božím.*[2])

Ačkoliv učení reformatorův zvláště o hříchu dědičném a o ospravedlnění, ano i o svátostech a o posledních věcech člověka, pokud se liší od učení katolické církve, úzce souvisí s náhledem jejich o prastavu člověka: přece si je osvojili s některými do podstaty nepatrnými odchylkami katoličtí bohoslovci: Bajus, Jansenius a Paschasius Quesnell. Bajus se narodil v Molině v Henegavsku r. 1513.; došed vědeckého vzdělání na vys. učení Lovaňském, učil tamtéž od r. 1551. s velikou pochvalou theologii. A však brzo vyšlo na jevo, že jeho důmněnky anthropologické se valně odchylují od učení starých theologů scholastických. Odpůrci

[1]) Konfesse Českých Bratří. Art. IV. §. 2. Viz Časopis pro katolické duchovenstvo z r. 1871 . . . můj článek o učení Bratří Českých. — [2]) Dr. Ant. Lenz. Učení Jana Husi str. 73—74. Vyd. 1875.

Bajovi byli jeho starší kollegové při témže vys. učení, přede vším ale Františkáni, držíce soustavu velikého svého učitele Jana Duns-Scota, jenž na vůli volnou zvláště důraz kladl, a tím jako z předu valným odpůrcem reformace byl. Naproti tomu přihlížel Bajus více k Thomismu a k Augustinismu, hledě se vystříhati Semipelagianismu, a však míry neznaje a myšlének sv. Augustina a jeho velikého vykladače sv. Tomáše Aquinského nepronikaje, zabředl do těžkých bludů. Již v r. 1560. vyňali Františkáni z jeho spisů 15 vět kacířských a tři bludné. Boj ten byl by již tehdy nabyl rozměrů velikých, kdyby byl sv. otec neuložil oběma stranám mlčení, a kdyby Bajus nebyl r. 1560. do sněmu Tridentského volán, jakožto theolog krále španělského. Po svém návratu z Tridenta uveřejnil Bajus řadu spisů, a sice: „De libero arbitrio", „de justitia", „de justificatione" et „de sacrificio" v r. 1563.; „de meritis operum", „de prima hominis justitia" et „de virtutibus impiorum"; „de sacramentis in genere et de forma baptismi" r. 1564.; „de peccato originis", „de indulgentiis", „de oratione pro defunctis" v r. 1566. Zejména tvrdil Bajus, že dokonalosť prvého člověka byla povinná jeho integritě, a že nemá tudíž slouti přidanou a nadpřirozenou, a tak prý také blahoslavenství prvému člověku ustanovené nemělo býti nadpřirozené, ale pouze přirozené, a toto blahoslavenství že by bylo výhradnou zásluhou člověka, kdyby byl ve stavu, v němž se nalézal, také setrval. Podle toho podobalo se učení Bajovo i o pádu člověka prvního nauce Luthrově, jakož i v názoru o prastavu s Luthrem se sjednávalo. Za tou také příčinou byly věty Bajovy od theologů vyňaté (počtem 79) od Pia V.[1]), od Řehoře XIII.[2]) a od Urbana VIII.[3]) zavrženy. Bajus sám se po dlouhých vytáčkách výroku apoštolskému podrobil, trvaje napořád v úřadu svém. Směru Bajem vyvolanému se učeností nevšední na odpor postavil Robert Bellarmin S. J. (1570—1576), jakož i řád Jesuitů vůbec.

Přes to přese všechno, že byly věty Bajovy sv. Stolicí zavrženy, zabředl do stejných bludů *Cornelius Jansenius*. Narodil se r. 1585. v Belgii, v Utrechtu a v Lovani došel vzdělání svého, a přednášel tamtéž od r. 1630. o písmě Božím. Jako svého času Luther, tak se i Jansenius domníval, že se prastaré učení církevní, a zejména ono sv. Augustina, filosofií Aristotelovou zatemnilo, a tak prý zavládl v církvi Pelagianismus. Myšlénkami těmito veden a proudem Bajovým puzen tvrdil o prastavu Jansenius, že doko-

[1]) Bulla „Ex omnibus afflictionibus" od 1. října 1567. — [2]) Bulla „Provisionis nostrae" od 29. ledna 1579. — [3]) Bulla „In Eminenti" od 6. března 1641.

nalosť Adamova byla nezbytným doplňkem integrity, anebo abychom tak řekli, celoty jeho přirozenosti, ač prý ona nenáležela k jeho podstatě. Posledním dodatkem tímto liší se Jansenius od Baja. K podstatě Adamovy přirozenosti člověcké náležely: rozum a volná vůle: a však jinak prý měl podstatné částky tyto, zejména vůli on, a jinak ji máme my. K neporušenosti Adamově náležela volnosť, čili svobodnosť vlastně v rozhodu mezi dobrým a zlým, a láska Boží, s níž byla spojena nevinnosť duše a nesmrtelnosť těla. Po pádu však jeho náleží prý k podstatě volnosti pouze mohutnosť, dobré anebo zlé „vnitřním souhlasem" voliti a činiti, ne však aby se vůle mohla ustanoviti o sobě a se rozhodnouti k dobru aneb ke zlu.

Do šlépějí Bajových a Jansenových vstoupil *Paschasius Quesnellus*. Vydalť v roce 1671. rozjímání nebo-li meditace k Novému zákonu, jež i věhlasný biskup Bossuet schválil, a Noailles, biskup Chalonský. V těchto rozjímáních však jest Jansenismus obnoven, zejména co se týká stavu prvotního člověka, neboť i Pasquier Quesnell tvrdí, že milosť Adamova byla důsledkem povinným jeho zdravé a neporušené přirozenosti, a tou měrou že byl stav jeho přirozený pouze, nikoliv nadpřirozený.[1])

Hlava čtvrtá.

Učení katolické o prastavu člověka zvlášť.

§. 65.

Rozvrh.

Předeslavše odchylné toto učení a jeho články i se strany Pelagiano-rationalistické, i se strany hypersupranaturalistické, a dolíčivše, že obě krajnosti soustav těchto v tom se sjednávají, že stav prvého člověka praví býti pouze přirozeným a nikoliv nadpřirozeným: naznačíme nyní pořádek. dle něhož bude nám o prastavu člověka v ráji jednati.

Na prvé místo klademe

A. *stav prvého člověka nadpřirozený*, na druhé

B. *jeho praeternaturalné dary*, na třetí

[1]) Vide Denzinger. Enchiridion symb. damn. theses 34—37. p. 354.

C. *učení, že tito darové byli člověku přidáni, nikoliv lidské přirozenosti povinni, anebo že dary ty byly „dona gratuito naturae humanae praeter debitum concessa“, jak říkáme, super- neb i praeternaturalia, a nikoliv pouze naturalia. Důsledek ale všeho nezbytný jest: že jest status naturae purae možný, čili takový stav lidské přirozenosti, v němž bychom byli stabostem našim podrobeni, ale „absque peccato.“*

A. Stav člověka nadpřirozený.

§. 66.

a) *První lidé Adam a Eva byli do stavu svatosti a spravedlnosti postaveni* (protoparentes erant in justitia et sanctitate constituti).

Dar prvým lidem daný, jímžto byli vyvýšeni nad řád, do něhož přirozeností svou náleželi, byla *svatosť a spravedlnosť* jim přidělená.

Že lidé prví ve stavu svatosti a spravedlnosti se nalézali, jest netoliko učení theologův souhlasné a církve veškeré, alebrž i vysloveným článkem víry; a však vyslovený článek víry není, Bůh-li prvé lidi ihned v prvním okamžiku jejich bytu obdařil svatostí a spravedlností. Spíše byli theologové, jak Bellarmin píše [1]), již rozlišovali prvotnou spravedlnosť (originalem justitiam) od milosti posvěcující, a o té prvé pravili, že ona byla jakýsi stav dobroty, ana působila, že duch vévodil tělu, a teprv později že přidána byla prvním lidem svatosť čili ona milosť, která nás činí Bohu milými, nás povyšuje až ku příčasti v Božské přirozenosti, a tím syny Božími nás činíc upravuje ku nadpřirozenému cíli našemu čili ku dosahu života věčného. V této domněnce vězel mistr hlubokých smyslův, Petrus Lombardus [2]), Alexander Haleský [3]), Joannes Duns-Scotus, sv. Bonaventura a Scotisté vůbec.

Sněm Tridentský sám byl již na tom učiniti výrok, že první lidé byli v ráji netoliko do stavu svatosti a spravedlnosti postaveni [4]), alebrž že byli v svatosti a spravedlnosti stvořeni; a však, když bylo poznamenáno, že by výrokem tím dotknuti byli a stiženi theologové jména velikého, ustál sněm, určiv pouze: že byli první rodiče v stavu svatosti a spravedlnosti, aniž by byl toho

[1]) Bellarmin. De gratia primi hom. Cap. 3. Edit. Ingolst. 1605. p. 9. tom. IV. — [2]) In II. lib. sent. dist. 24. — [3]) Alexander Haleský II. p. qu. 91. membr. 1. art. I. — [4]) Card. Pallavicini in hist. concilii Trid.

dotknul, kdy se ta elevace stala. Definice sněmu takto zní: „Jestli že by někdo nevyznal, že první člověk Adam, když přikázaní Boží přestoupil, ihned svatosť a spravedlnosť, do níž postaven byl, ztratil, ... budiž z Církve vyloučen“ [1]). Podle výroku sněmu Tridentského nalézali se první rodičové v ráji tou dobou, než byli zhřešili, ve stavu svatosti a spravedlnosti. Slovy: „svatosť a spravedlnosť“ vyrozumívá sněm „posvěcující milosť“, jakož snadno viděti lze ze sedění VI. téhož sněmu, v němž se jednalo o milosti Boží.

Že ale první člověk v ráji se v posvěcující milosti čili ve svatosti a spravedlnosti nalézal, jest

α) učením písem svatých. Čteme zajisté v Genesi: „*Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému*“ (Gen. I, 26.). A opět: „*Bůh zajisté stvořil člověka neporušitedlného a k obrazu podobenství svého učinil ho*“ (Moudr. 2, 23.). Slovo „*obraz*“, k němuž učiněn byl prvý člověk, vykládají ss. Otcové souhlasně o duši a její podstatě duchové, podle níž člověk netoliko sluje, ale jest také obraz Boží [2]); a zase vykládají titíž ss. Otcové slovo „similitudo“ „podobenství“ o Duchu Božím, jímž byl obdařen prvý člověk, čili o posvěcující milosti Boží anebo o svatosti a spravedlnosti, jakož Bellarmin dokazuje [3]), a Petavius zřejmě dí, že velmi mnozí ss. Otcové, rozdíl činíce mezi obrazem a podobenstvím Božím, obraz do přirozených sil duchových nebo-li do duše rozumové a její podstaty kladou, podobenství však do svatosti a spravedlnosti [4]); zejména tak vykládá slova písma sv. nadzmíněná *sv. Irenej* [5]) *sv. Basil* [6]), *sv. Athanasius* [7]), *sv. Jeronym* [8]) a jiní. Jiní zase dějí, nerozeznávajíce do přísna obrazu a podobenství Božího od sebe, že touž dobou, když Bůh dechnutím svým vdechnul prvému člověku Ducha Božího, posvěcující milosť mu udělil, jako i Kristus Pán apoštolům dechnutím Ducha Božího dával, a v tom jsou nám svědkové, že prvý člověk v stavu posvěcující milosti se v ráji nalézal.

---

[1]) Trid. Sess. V. in Decreto de peccato originali can. I. „Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, . . . amisisse: a. s. — [2]) Suarez. De opificio sex dierum. Lib. III. De hominis creatione. Cap. 7. S. Thom. I. qu. 90. art. 1. et 3. Suarez. L. I. De Substantia, Essentia et Informatione animae rationalis. Cap. 12. n. 4. — [3]) Bellarminus. De gratia primi hominis. Cap. 2. — [4]) Petavius. De opificio sex dierum. Cap. II. lib. II. et lib. VIII. de ss. Trinitate cap. 5. — [5]) S. Irenaeus lib. V. adv. haeres. cap. 6. — [6]) S. Basilius l. V. adv. Eunomium. Et. hom. X. in hexahemeron. — [7]) S. Athanasius. Epist. ad Serapionem. — [8]) S. Hieronymus. Ad cap. 28. Ezech.

Jestliže tedy byl prvý člověk netoliko k obrazu, ale i ku podobenství Božímu stvořen, pak měl dojista Ducha Božího, svatosť a spravedlnosť. Spravedlnosť tato nebyla pouze přirozená, neboť kdyby tomu tak bylo, beze vší příčiny byl by sv. autor rozeznával obraz Boží v nás od podobenství k němu; a tak podobenstvím Božím nerozuměl sv. autor pouze přirozenou spravedlnosť neboli vlohu, samou přirozeností vlitou, k milování dobra pouze přirozeného, alebrž spravedlnosť nadpřirozenou čili spořádanosť celého člověka takovou, která přiměřena byla cíli nadpřirozenému, k němuž stvořen byl. A však i kdyby věta: že byl stvořen Adam k obrazu a podobenství Božímu, neměla se vykládati v ten smysl: „že obraz směřuje ku darům člověka přirozeným a podobenství ku darům nadpřirozeným (podobenství, nadpřirozený obraz Boží): přece znamená ona, že byl Adam ve stavu svatosti a spravedlnosti, neboť sv. apoštol dí (Efes. 4, 1.), že byl Adam stvořen κατὰ θεὸν, t. j. podle obrazu a podobenství Božího, neboť předslovka κατὰ odpovídá hebrejskému ב veritatis, kteréž znamená podobnosť, a vykládá onu podobnosť slovy: „in justitia et sanctitate veritatis“. Svatosť však a spravedlnosť jest podle písma sv. stav, jehož nabýváme milostí, kterážto jest princip synovství Božího.

Učení to, že člověk v ráji byl postaven do stavu svatosti a spravedlnosti nadpřirozené podle duše, a že tedy „podobenství Boží“, k němuž učiněn jest Adam, spravedlnosť tuto naznačuje, jde i z té okolnosti, že člověk v ráji ani podle těla nebyl ve stavu přirozeném, ale že byl nesmrtelný „beneficio conditoris“, a proto není možná přijmouti, aby mimořádnému stavu, v němž se nacházelo tělo, neodpovídal mimořádný, zde nadpřirozený stav duše Adamovy.

Že prvý člověk v milosti posvěcující se nalézal, a že zejména slova v genesi zmíněná o svatosti a spravedlnosti mají býti rozuměna, k tomu as přisvědčuje sv. Pavel, když takto píše: „*Obnovte pak se duchem mysli své a oblecte člověka nového, podle Boha stvořeného v spravedlnosti a svatosti pravdy*“ (Efes. 4, 23. 24.). Výklad o tomto textu dvojí jest. Někteří vykladačové jména velikého, jako *sv. Jeronym*, *Cornelius a Lapide a Calmet*[1]), vykládají slova: „Καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας[2]). *o Kristu Pánu*, směřujíce ku slovům téhož apoštola Řím. 13, 14. „Ἀλλ' ἐνδύσασθε τὸν Κύριον

[1]) Kleutgen. Theologie der Vorzeit. II, 502 und folg. — [2]) „Et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis.“ (Vulgata.)

Ἰησοῦν Χριστόν". Jiní, jako *učený theolog dr. Schwetz*, vykládají „člověka nového", jehož nám jest obléci, o Adamovi, jaký byl, když z ruky Boží vyšel jest, tak že by slovy: *„oblecte člověka podle Boha stvořeného v spravedlnosti a svatosti"* se přímo a bezprostředně dokazovalo, že člověk Adam v ráji se ve svatosti a spravedlnosti nalézal. Theologové, kteří takto vykládají, mají pro svůj výklad i důvody. *Theolog dr. Schwetz* [1]) dí zřejmě, že slovem „nový člověk" má a nemůže býti jiný vyrozuměn, leč jen prvý člověk Adam, a to prý již jde na jevo z členu „τὸν", zvláště ale z příčestí v aoristu, jehož užívá sv. apoštol, a jež má do sebe význam času minulého a zakončeného. O Kristu Pánu prý nelze místa toho vykládati, anť Kristus Pán tamtéž se zove: „Χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως", nikdy ale „κατὰ θεὸν κτισθείς". Také prý nelze vykládati místa toho o přirozenosti lidské, Kristem Pánem obnovené, anť by jinak apoštol byl užil přechodníku času přítomného. Musí-li tedy býti „de vero" místo naznačené o Adamovi rozuměno, tož jde na jevo, že Adam v ráji svatý byl a spravedlivý.

A však i když bychom stáli ku výkladu *sv. Jeronyma*, *Cornelia a Lapide a Calmeta*, možno dokázati, že Adam se nalézal v ráji ve stavu svatosti a spravedlnosti. Praví se nejenom: *„Induite hominem novum"*, ale i: *„Renovamini spiritu mentis vestrae"*. Člověk tedy, jenž jest ve věřících „nový", nebyl vezdy *„novým"*. Slovo tedy: „obnovte", „oblecte" nic jiného neznamená, leč: *„oblecte toho člověka zase, jehož jste svlékli"*. Člověk však, který byl svlečen a má býti zase oblečen, jest právě člověk ten, jenž byl stvořen v spravedlnosti a svatosti. Tou měrou souzvukují slova apoštolova nápadně s těmi, jež čteme v genesi I, 26.

Měl-li tedy sv. apoštol, když slova svrchu uvedená napsal, na mysli Krista Pána, byl by smysl slov jeho as tento: „Obnovte se, abyste zase nabyli, čehož jste potratili, oblecte znova Krista, abyste tak jako Adam byli podle obrazu a podobenství Božího."

Ač bychom tedy k tomuto nebo k onomu výkladu stáli, vezdy tatáž pravda vychází na jevo: že prvý člověk Adam byl v ráji svatý a spravedlivý.

Tentýž smysl mají také do sebe slova téhož sv. Pavla: *„Nelžete jedni druhým, svlekouce se sebe starého člověka se skutky jeho, a oblekouce nového, toho, kterýž se obnovuje k poznání podle obrazu toho, kterýž jej stvořil; . . . . Protož oblecte se jako vyvolení*

---

[1]) Dr. Joannes Schwetz. Theol. Dogm. spec. II., 75. Ed. III. Podobně vykládá i Palmieri. l. c. p. 407.

Boží, svatí i milí, v srdečné milosrdenství, v dobrotivosť, pokoru, mírnosť, trpělivosť." (Koloss. 3, 9. 10. 12.)

Že tak a nejinak sluší vykládati písmo Boží o prastavu člověka v ráji, o tom svědčí sv. Pavel i na jiných místech písma Božího, uče, že v Kristu Pánu toho nabýváme, čehož jsme pozbyli v Adamovi. V Kristu Pánu jsme ale nabyli přede vším posvěcující milosti Boží nebo-li svatosti a spravedlnosti (Jan. I, 12. 3, 5. Řím. 8, 16. 17. I. Kor. 6, 9—11. Gal. 4, 5.), a tak nabyvše a nabývajíce v Kristu Pánu, čehož v Adamovi jsme pozbyli, ztratili jsme v Adamovi svatosť a spravedlnosť, a tudíž jsme ji zprvu v něm měli, a tomu-li tak, byl Adam v ráji ve stavu svatosti a spravedlnosti.

β) *Jako písmo sv., tak učí i tradice Božská, ss. otcové, liturgie a literatura bohoslovná,* že Kristus Pán za tou příčinou se vtělil a na světě žil a umřel, aby nám navrátil, což jsme byli v Adamovi ztratili, v Adamovi však že jsme ztratili svatosť a spravedlnosť. Slyšme jenom, co dí sv. *Irenej* [1]): „Když se vtělil (Syn Boží) a člověkem učiněn jest, dlouhé rozšíření lidstva v sobě samém shrnul, a stručně spasení nám získal, abychom to, čeho jsme v Adamovi pozbyli, t. j. jsoucnosti podle obrazu a podobenství Božího, v Kristu Ježíši opět nabyli." Slovy: „*podle obrazu a podobenství Božího*" nemá na mysli světec, že bychom snad byli pro hřích Adamův i obraz Boží přirozený ztratili, jak se později domýšleli a to ve své nedostatečnosti reformatorové věku XVI., alebrž *člověka netoliko duší rozumovou* (obrazem Božím přirozeným) *obdařeného, nýbrž i duchovného a dokonalého.* Duchovným a dokonalým se stává člověk, jak týž světec píše [2]), vylitím se Ducha Božího, t. j. posvěcující milostí Boží. *S. Cyprian* dí: „že Adam přestoupil zákon Boží, a že nestřežil sobě dané milosti Boží, a tak pozbyl podobenství Božího" [3]). „Adam trval tak dlouho

[1]) S. Irenaeus. Adv. haeres. l. III. cap. 18. n. I. „Quando incarnatus est (Dei Filius) et homo factus, longam hominum seriem in se ipso recapitulavit, in compendio salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu recuperemus." — [2]) S. Irenaeus. Adv. haeres. l. V. cap. 6. n. 1. „Si substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis, et nude ipsum solum spiritum intelligat, jam non spiritualis homo est, quod est tale, sed spiritus hominis aut Spiritus Dei. Cum autem Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati; propter effusionem Spiritus spiritualis homo factus est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei." — [3]) S. Cyprianus. De bono patientiae n. 4. Sic perfectos dixit (Dominus) fieri Dei filios, sic consummari ostendit et docuit coelesti nativitate reparatos, si patientia Dei Patris maneat in nobis, si similitudo divina, quam peccato

v ráji", jak píše sv. *Cyrill* [1]), „dokavad dlel v milosti Stvořitelově, a dokavad bytoval v něm Duch Boží". A sv. *Lev Veliký* praví, „že nás napravuje denně Spasitelova milosť, anoť, což bylo kleslo v Adamovi prvém, opět se pozdvihuje v druhém (Adamovi, Kristu Pánu)" [2]).

Že i liturgie o svatosti a spravedlnosti Adamově svědectví vydává, slov šířiti není třeba, neboť obřadné knihy na Východě a Západě, zvláště slova jejich směřující ku vtělení, narození a utrpení Páně, a k údělu milosti svátostné toho dokazují, že život církevní v liturgiích se jevící plný jest učení, že Adam v ráji svatý byl a spravedlivý.

Neméně i *literatura bohoslovná*, zvláště velicí bohoslovci v středověku jednomyslně vyznávají, že Bůh obdařil Adama v ráji nadpřirozenou dobrotou, svatostí a spravedlností.

Ale i *rozum lidský*, pokud jest věrou osvícen, snadno poznává, že stav prvních rodičů v ráji byl nadpřirozený. Neboť jestliže jest nade všecku pochybnosť jisto, že jest člověk ku cíli nadpřirozenému stvořen, pak musí neméně jisto býti, že byl člověk prvý nadpřirozenému cíli svému od Boha přiměřeně obdařen. — Všechen dar přichází ovšem s hůry, a tím více, je-li nadpřirozený, a to z absolutně svobodné vůle Páně. Na Pánu Bohu bylo, chtěl-li nás ku cíli přirozenému volati, anebo ku cíli nadpřirozenému, a však když Bůh se ustanovil na tom (a to se stalo od věčnosti), člověctvo ku cíli nadpřirozenému povolati, tuť byl sobě, možno-li tak říci, své moudrosti, dobrotě a spravedlnosti povinen, aby neodpíral člověku prostředků ku dosahu nadpřirozeného cíle; neboť kdož sobě žádá cíle, nezbytně musí i prostředky voliti ku cíli tomuto vedoucí, a tak i chtíti, aby člověk do toho stavu byl postaven, kterýž by byl přiměřen nadpřirozenému cíli. Takový však cíli nadpřirozenému odpovídající stav jest *„svatosť a spravedlnosť"* čili jinak *„stav posvěcující milosti Boží"*; a následovně uznává rozum věrou osvícený nade všecku pochybu, že byl člověk v ráji ve stavu svatosti a spravedlnosti.

Adam perdiderat, manifestetur et luceat in actibus nostris." A. n. 16. Adam . . . in mortem cecidit, nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit." — [1]) S. Cyrillus l. II. in Joann. cap. 3. — [2]) S. Leo Magnus. Sermo I. de jejunio decim. mens. „Ad quam quotidie nos utique reparat gratia Salvatoris, dum quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo.

§. 67.

b) První lidé byli ve svatosti a spravedlnosti stvořeni.

Lit. S. Thomas S. I, qu. 95. Suarez. De opere sex dierum lib. III. Kleutgen. Theologie der Vorzeit II.

Kdežto jest učení, že prvý člověk se nalézal ve stavu svatosti a spravedlnosti, vyslovený článek víry; není toho ohledem na otázku, zdali ihned v prvém bytu svém rodičové naši v ráji svatí byli a spravedliví. Scotisté, jakož i mistr hlubokých smyslův Alexander Haleský a jiní byli té důmněnky, že byl sice Adam již v prvém bytu svém in statu integritatis (ve stavu neporušeném), ale nikoliv ihned ve stavu svatosti. Ač však Scotisté takové mínění měli o prastavu člověka, nebyli pro své učení nikdy stiháni, ano měli v tom volnou vůli. (Carolus Du Plessis D'Argentre „in Disput. De Gratia angelis et Adamo concessa" tvrdí, že theologové po 400 let, od věku XII. až do XV., upírali, žeby andělové a Adam ihned v prvém okamžení svého bytu milostí posvěcující byli obdařeni, nestanovíce, ale přece závěrek ten z toho činíce, že prý dosah milosti musilo předcházeti přizpůsobení, příprava.) Ano již za staré doby nechyběli, kdož se tak domnívali. Sv. *Cyprian* na příklad píše, že prý Bůh nejprve Adama učinil, a pak mu vdechl Ducha svého, anť prý Duch od nikoho nemůže býti přijat, leč by ten, jehož se týče, již byl [1]). Podle toho vykládá sv. *Cyprian* as slova: „Formavit Deus hominem de limo terrae" o stvoření člověka celého i co do těla i co do duše"; slova ale: „et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem" o údělu Ducha Božího, „o posvěcující milosti Boží", nebo-li „o svatosti a spravedlnosti". K též domněnce zdá se přiznávati i sv. *Augustin* ve své knize o městě Božím [2]), ač v tom není za jedno se sv. Cyprianem, žeby slova v Genesi „Formavit Deus" etc. měla býti vykládána o uzpůsobení plné přirozenosti lidské. Rozhodněji dává světec svůj smysl na jevo na jiném místě [3]),

---

[1]) S. Cyprianus. Ep. 74. Ut spiritum jam natus accipiat, sic in primo homine Adam factum est. Ante enim Deus eum plasmavit, et tunc insufflavit in faciem ejus flatum vitae, neque enim potest accipi spiritus, nisi prius fuerit, qui accipiat." — [2]) S. August. De civitate Dei. XIII, c. 24. — [3]) S. Aug. Lib. II. de Genesi adv. Manich. cap. 8. Nondum tamen spiritualem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritualis effectus est, cum in paradiso, h. e. in beata vita constitutus praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur."

kdež takto dí: „Ještě však nesmíme sobě mysliti člověka duchovného, kterýž učinen jest v duši živou, ale ještě hovadnou. Neboť tehdáž učiněn jest duchovným, když byl postaven do ráje, t. j. do života blaženého, a obdržel přikázaní ku dokonalosti, aby slovem Božím ku cíli svému dospěl.“ Podle toho by učil sv. Augustin, že nebyl Adam ihned, když byl stvořen, také ve stavu svatosti a spravedlnosti, ale teprv tehdáž, když byl do ráje přenesen.

Ano musí se též uznati, že se nenedostává důvodů rozumových pro domněnku, že Adam ihned v prvém okamžení svého bytu „nebyl“ svatý a spravedlivý, a sice: α) Milosť posvěcující předpokládá spíše, než může udělena býti, jsoucnosť nebo-li byt přirozenosti, jíž se týče, a za tou příčinou musil by býti podklad milosti dříve, nežli milosť sama; a nad to se liší také „opus gratiae ab opere naturae“, jak Suarez a theologové právem učí. β) Podle katolického článku víry se „dospělému“ nedostává habitualné milosti, leč by se byl přizpůsobil, čili leč by se byl úkony z volné vůle pochodícími ku dosahu posvěcující milosti Boží připravil; ale Adam byl ihned v prvém okamžiku svého bytu „dospělý“, úkonů však předchozích ku dosahu milosti Boží nemohl ihned do sebe míti, následovně nebyla mu ihned svatosť a spravedlnosť přistvořena.

Přes to přese všechno, že mínění toto má pro sebe důvody, ano i autority, jest učení jemu protivné, že totiž svatosť a spravedlnosť byla Adamovi přistvořena, pravdě podobnější, ano ono jest touto dobou katolickým bohoslovcům vespolné, a to právem a podle pravdy, neboť

α) *všecky texty písma Božího, jimižto bylo dokázáno, že první člověk ve stavu svatosti a spravedlnosti se nalézal, dokazují také, že svatosť byla Adamovi přistvořena.* Sem náleží text: „*Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému*“, jejž ss. otcové tak vykládají, že se slovem „obraz“ duchová přirozenosť člověka (natura intellectualis) vyjadřuje; slovem však „podobenství“ nadpřirozený obraz Boží čili milosť posvěcující. Byl-li však stvořen člověk netoliko k obrazu, ale i k podobenství Božímu, pak byla mu svatosť a spravedlnosť přistvořena, jako obraz Boží, s tím toliko rozdílem, že obraz Boží byl člověcké přirozenosti povinný, podobenství však tétéž přirozenosti, ač přistvořeno, přece pouze přidáno.

Druhý text sem slušící jest: „*Toliko to jsem nalezl, že učinil Bůh člověka upřímého* (rectum יָשָׁר), *ale on vpletl se v otázky*

bezčíslné“ (Kazatel. 7, 30.) — Vehemah bikšu chišbonot rabbim — ipsi inquisierunt cogitationes multas, nebo „ipsi excogitaverunt multas artes“. Smysl textu jest ten, že zprvu byli lidé první dobří, anebo jak říkáme rovní, upřímní, později však že se vychýlili z cesty přímé a učiněni jsou zlí. Výkladu takového žádá sobě souvislosť s textem předešlým, neboť sv. autor praví, že mezi tisíci muži nalezl teprv jednoho spravedlivého, ale ženy ani jedné z tisíc žen, přes to že Bůh učinil člověka přímého. K tomuto výkladu se hlásí také slovo יָשָׁר a význam jeho. Jašar znamená totiž tolik, jako přímý ve smyslu fysickém, čili rovný (Ezech. 1, 7. 23.), v přenešeném však smyslu značí „spravedlivého“ (Soud. 17, 6. Deut. 12, 25. 28. Přísl. 4, 2. a 16, 25.), ano znamená i osobu nábožnou a svatou, tak spořádanou jako má spořádána býti směrem k určenému sobě od Boha cíli (Num. 23, 10. Job. 1, 8. Žalm 7, 5. 11. Žalm 37, 14.). I o Pánu Bohu se toho slova užívá v písmě (Deut. 33, 4. Žalm 33, 4. Žalm 25 [24], 8.). Svatosť Hospodinova jest ohledem na Pána Boha ovšem přirozená, neboť On podstatou svatosti jest, a však ohledem na člověka, pokud i on svatý jest, jest svatosť jemu přidělena, přidána, nadpřirozená. Praví-li tedy písmo, že Bůh učinil člověka upřímého (יָשָׁר, rectum), tož znamená slovo to člověka nadpřirozeně dobrého, nadpřirozeně spravedlivého, k podobenství Božímu učiněného. Takovým však byl první člověk učiněn podle textu nadzmíněného ihned, a touž měrou byla svatosť člověku Adamovi přistvořena, nikoliv teprv později jemu vlita.

Výkladu tomu nasvědčují i texty jiné, jako: „*Bůh zajisté stvořil člověka neporušitelného, a k obrazu podobenství svého učinil jej. Ale závistí ďábla přišla smrť na okršlek země*“ (Moudr. 2, 23. 24.). Z textu toho vidno jest, že byl člověk ihned z počátku dokonalý, a že ihned z počátku svého bytu měl podobenství Boží na sobě. Podobenství však toto vykládají otcové ss. o posvěcující milosti Boží, a proto lze za to míti, že habitualná milosť byla Adamovi přistvořena. Nad to dí text, že učinil Bůh člověka i podle těla nesmrtelným. Nesmrtelnosť těla jest však dar „integrity“, pokud směřuje ona k lidskému tělu. Integrita ta jest tělu z vůle Páně příslušná buď „darem ku svatosti tak těsně přiléhajícím, že byla svatosť původem anebo v jistém smyslu principem jejím“; anebo že byla integrita nadzmíněná „dar o sebe, a nikoliv o milosť habitualnou se opírající, a tedy jako samostatný“; v obojím však případě možno přijmouti, že byl Adam v posvěcující milosti stvořen.

Neboť jestliže integrita tělesná má východiště z habitualné milosti, jako ze svého principu, předcházela milosť integritu, a tou měrou byla ona člověku prvému přistvořena. Byla-li však sobě samé oporou, a byla-li, jak theologové, přísně svatosť a integritu od sebe rozdělující, tvrdí, člověku prvému přistvořena: byla i svatosť jemu ihned v okamžiku prvém dána, neboť text písma Božího dí netoliko, že stvořil Bůh člověka neporušitelného, ale také, že jej učinil ku podobenství svému. Totéž učení jde i z těchto slov písma sv.: „*Radu a jazyk, i oči i uši i srdce dal jim k vymýšlení, a uměním rozumu naplnil je. Stvořil jim* (*t. j. Adamovi a Evě*) *umění ducha, smyslem naplnil srdce jejich; a dobré a zlé věci ukázal jim. Položil oko své na srdce jejich, aby jim ukázal velikosť skutků svých, aby jméno svatosti chválili, a chlubili se divnými věcmi jeho, a velikosti vypravovali skutků jeho. Přidal jim umění a zákon života v dědictví dal jim. Smlouvu* (διαθήκην) *věčnou učinil s nimi, a spravedlnosť i soudy své ukázal jim*“ (Sirach. 17, 5—10.). Dary zajisté podle slov těchto prvním rodičům propůjčené popisují se nejinak, leč jako přistvořené. Jsou však mezi nimi i takové, jež nikoliv nemají východiště svého v integritě, ale přiléhají těsně ku svatosti anebo jsou jejím důsledkem. A tak nelze leč po pravdě říci: že svatosť byla prvním lidem přistvořena, jako jim přistvořena byla integrita.

Tatáž pravda o přistvořené prvním lidem svatosti jest naznačena v slovech apoštola národů Efes. 4, 23. 24., jimiž Efeské napomíná, aby se obnovili tou svatostí, kterouž nám Kristus Pán, nový člověk, přinesl a zove svatosť tu „obnovou“, poněvadž tou obnovou docházíme k tomu stavu, jejž jsme v Adamovi drželi, ale opět v Adamovi ztratili. Obnova však tato jest svatosť a spravedlnosť, a tak jsme v Adamovi ztratili milosť posvěcující, jíž byl obdařen již v prvém okamžiku bytu svého, jakož jde z Koloss. 3, 8. 10.

β) *I ss. Otcové a theologové scholastičtí* u veliké převaze učí, že byla svatosť a spravedlnosť Adamovi přistvořena. Tak dí *sv. Cyrill*: „že jak mile člověk stvořen byl, ihned darem obdržel podobenství Boží, anť mu vtisknut byl obraz přirozenosti Boží vdechnutím Ducha Božího [1]). Sv. *Prosper* učí: „že se nemáme domnívati, jakoby darové spravedlnosti a svatosti u prvního člověka tak z Boha pocházeli, jak má v něm původ fysická přiro-

[1]) S. Cyrillus. Lib. I. de ador. in spiritu: „Posteaquam propriae naturae rationibus hoc animal (scil. homo) absolutum fuit opifice Deo, statim illius similitudine praeditum est. Impressa enim in illo est divinae imago naturae inspirato Spiritu sancto.“

zenosť, ač ihned na počátku dary tyto byly mu přiděleny, a jež jsme v Adamovi ztratili [1]). V ten smysl píše také *sv. Jan Damasc* [2]), *sv. Lev I. pap.* [3]), *sv. Anselm* [4]). *sv. Bernard* [5]) a jiní scholastikové jména velikého, zvláště věhlasná škola andělského učitele sv. Tomáše, a přede vším sv. tento učitel sám. On dí, „že někteří učí, že člověk první nebyl v milosti stvořen, ale že teprv později jí byl obdařen; jiní ale: že byl ve svatosti a spravedlnosti učiněn, a sice podle písma Božího Kaz. 7, 30. Toho prý zajisté vymáhá prvotná přímosť (rectitudo) člověka prvého, v níž byl stvořen, aby i svatosť ihned v prvém bytu byla přidána jemu. Podle té přímosti byl rozum prvého člověka Bohu poddán a síly nižší jeho rozumu a duši tělo. A však poddanství toto nebylo patrně přirozené, anoť by i po pádu bylo zůstalo člověcké přirozenosti, a tak jest na jevě, že dar ten, vedle něhož člověk vévodil tělu, byl nadpřirozený, z milosti Boží [6]).

---

[1]) S. Prosper (In resp. ad VIII. obj. Gallorum circa finem): „Neque haec dona (scil. justitiae et gratiae) ita ex Deo esse opinemur, ut quia ipse naturae nostrae auctor est per conditionem, jam haec contulisse videatur. Quia dedit quidem ab initio hanc homini facultatem, sed omnes eam in illo amisimus, in quo omnes peccavimus.“ — [2]) S. Joannes Damasc. l. II. de fide. c. 12. — [3]) S. Leo serm. IV. De Nativ. D. c. 2. — [4]) S. Anselmus lib. de conceptu Virg. cap. 10. — [5]) S. Bernardus. Serm. I. de Annunt. et serm. de coena Dom. — [6]) S. Thomas. S. I. qu. 95. art. I. Dicendum, quod quidam dicunt, quod primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata, antequam peccasset. Plurimae enim sanctorum auctoritates attestantur, hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit secundum illud Eccles. 7. Deus fecit hominem rectum. Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus Prima autem subjectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit (De natura et gratia c. 15. De correptione et gratia cap. 11.). Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, dum etiam in daemonibus data naturalia permanserint, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. nom. Unde manifestum est, quod illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae. Non enim potest esse, quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit (de civ. Dei lib. 13. cap. 13.) „quod posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inobedientiae suae. Ex quo datur intelligi, si, deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.“

γ) *I rozum lidský, věrou osvícený, poznává, že první lidé byli ve stavu svatosti a spravedlnosti stvořeni.* Neboť již svrchu bylo dokázáno, že jest člověk ku cíli nadpřirozenému stvořen. Jestliže však tomu tak jest, pak byl dojista ihned v prvém vzniku svém od Boha obdařen prostředky a způsobilostí ku dosahu toho nadpřirozeného cíle přiměřenými. Způsobilosť ta nemohla býti přirozená pouze, alebrž nadpřirozená. Stav však nadpřirozenému cíli přiměřený jest nadpřirozená milosť, milosť posvěcující, stav svatosti a spravedlnosti, a protož byli lidé první ihned „primo instanti creationis suae“ svatostí a spravedlností obdařeni. Nad to jest podle souhlasného učení theologů jisté, že, kdyby byl Adam ve zkoušce sobě uložené obstál a tak v milosti setrval, děti by se rodily, ano i počaty byly ve stavu svatosti a spravedlnosti (což již z toho jde, že nyní jsou děti již v početí hříchem dědičným poskvrněné): to-li však jisté jest: tím více se musí přiznati, že první lidé ihned v prvém vzniku svém posvěcující milostí Boží obdařeni byli.

δ) Naproti důvodům theologů, zvláště, že „esse gratiae“ předpokládá „esse naturae“, lze odvětiti, že z důvodu toho nejde, že by nezbytně i „ratione temporis“ musilo předcházeti „esse naturae“ „τὸ esse gratiae“, alebrž že mohlo býti oboje současné, jako současný jest byt člověcké bytosti v životě mateřském a vina dědičného hříchu. Ani z druhého svrchu zmíněného důvodu nevyplývá, že by nemožno bylo, aby byt člověka prvý (primum hominis esse) a úděl milosti habitualné nemohl býti současný, neboť ač úkon životný předpokládá „esse“ tvora, jehož se týče, přece může ihned v prvém bytu jeho i také úkon a tak přizpůsobení a úděl habitualné milosti býti současný.

Poněvadž prvý člověk byl ihned v prvém bytu svém habitualnou milostí obdařen, měl dojista *i ctnosti theologické, Bohem vlité, víru, naději a lásku odpovídající nadpřirozenému „Esse“*, jež bylo dáno jemu ihned v prvém okamžení života jeho. Ano netoliko že byly prvému člověku vlity božské ctnosti, vštípil a vlil jemu Bůh i nadpřirozené mravné ctnosti, aby tak celá bytosť jeho dobře spořádána byla ku dosahu nadpřirozeného cíle jeho, jakož ze slov sv. Tomáše, svrchu položených, se dosouditi lze, a jak tentýž světec zřejmě učí. Díť zajisté, „že měl prvý člověk všecky mravné ctnosti do sebe způsobem nějakým, a to některé „secundum habitum et actum“, jiné pouze „secundum habitum“. „Secundum habitum et actum“ ty, jež nepředpokládají nějaké nedokonalosti; „secundum habitum“, které ji předpokládají, jako: „ctnosť po-

kání [1]), leč by snad nedokonalosť nebyla v protivě dokonalosti, v jaké se člověk v ráji nalézal. Tak mohl míti Adam v ráji dobře ctnosť víry a naděje, neboť dokonalosť rajská nesměřovala k tomu, aby člověk ihned viděl Božskou bytosť a ihned Boha požíval.

§. 68.

c) Vědomosť prvých lidí nadpřirozená.

Poněvadž Adam ku nadpřirozenému cíli stvořen byl, měl dojista také i vědomosť Bohem vlitou o cíli svém, a tudíž také habitum vědoucnosti o článcích náboženských, téhož cíle se týkajících.

Jaké povahy ale byla tato vědoucnosť Adamovi vlitá? Ona byla dojista dokonalejší nežli naše, ale přes to přese všechno nebyla poznáváním článkův těchto nebo-li tajemství Božích bezprostředným, čili vědoucnosť Adamova nadpřirozená nebyla patřením na Boha tváří v tvář (visio beata).

Že tomu tak jest, poznati lze ze slov písma sv.: „*Boha nikdy žádný neviděl: jednorozený Syn, kterýž jest v lůnu Otce, ten vypravil*“ (Jan I, 18.). Ve slovech těchto vysloveno jest pravidlo všeobecné, a výjimky není od něho nižádné, leč by snad nějaká byla zjevena. I o člověku prvém nelze říci, že by byl nepodléhal všeobecnému řádu tomuto, neboť patření na tvář Boží nebylo prvním lidem, ani byli „viatores“, ani povinno; aniž bylo doko-

[1]) S. Thom. S. I. qu. 95. art. 3. Dicendum, quod homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes. Dictum est enim supra, quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis .... Unde rectitudo primi status exigebat, ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet. Sed considerandum est, quod virtutum quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut charitas et justitia: et hujusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter et quantum ad habitum, et quantum ad actum. Quaedam vero sunt, quae de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actus vel ex parte materiae: et si hujusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus ejusmodi virtutes poterant esse in primo statu: sicut fides, quae est eorum, quae non videntur et spes, quae est eorum, quae non habentur: perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, quod videret Deum per essentiam; et ut haberet cum fruitione finalis beatitudinis. Unde fides et spes esse poterant in primo statu et quantum ad habitum, et quantum ad actum. Si vero imperfectio, quae est de ratione virtutis alicujus, repugnat perfectioni primi status, poterat hujusmodi virtus ibi esse secundum habitum, et non secundum actum, ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso.

nalosti rajské protivno, nemíti vědoucnosti o Bohu bezprostředné. Nad to není v písmě sv. ani v tradici stopy, že by byl Bůh prvním lidem této milosti mimořádně byl udělil. Učení toto jest v tomto smyslu a rozumu jisté, a to nade všechnu pochybu.

Ještě více jisto jest, jak říkáme, fide certum est, že neměl Adam hřeše čili v okamžiku hříchu, vědoucnosti blažených, neboť maje ji nebyl by mohl hřešiti pro nemožnosť morálnou (morali impossibilitate esset ei impossibile peccare).

Učení toto drží souhlasně theologové scholastičtí, a přede všemi sv. Tomáš Aquinský, a to netoliko o tom, že neviděl Adam Boha tváří v tvář dobou, kde zhřešil, ale vůbec po celou dobu svého trvání v ráji, ač dobře se říci může, že viděl Ho na způsob nějaký jsa u vytržení, když Bůh na něho seslal spaní. Sv. Tomáš udává příčiny, za kterými nelze přijmouti, žeby byl Adam (první rodičové) viděl Boha tváří v tvář, a to: „Rozum prý vidoucího podstatu Boží tak se má k Bohu, jako se má člověk ku blaženosti své. O své vůli nižádný se netrhá od blaženosti, anť jedenkaždý chce býti šťasten „fysickou nezbytností“ (physica necessitate). V patření však na tvář Boží se zakládá neskonalá blaženosť tvorů. Za tou příčinou jest všem těm nemožno hřešiti, a sice až do bezedné věčnosti ne, kdož patří na tvář Boží; Adam ale zhřešil, a tudíž dojista neviděl Boha.[1])

Vědoucnosť Adamova nebyla vědoucností blažených, nebo, jak ji jinak zovou „*scientia comprehensoris*“, alebrž „*scientia viatorum*“, a v tom se rovnala našemu poznávání věcí Božích, a však stupněm byla vyšší, nežli jest naše, jakož právem učí kníže scholastiků. „Byla prý“, podle téhož světce, „vědoucnosť Adamova o Bohu jako středná mezi poznáváním naším a oním, jímž poznávají Boha svatí a andělové v nebi; neboť čím vznešenější jest tvor a Bohu podobnější, tím jasněji poznává Boha; a čím doko-

[1]) Dicendum, quod primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitae, nisi forte dicatur, quod viderit Deum in raptu, quando Deus immisit soporem in Adam. . . . . Et hujus ratio est, quia quum divina essentia sit ipsa beatitudo: hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem, quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est, quod Deum per essentiam non videbat.“ S. I. qu. 94. art. I.

naleji poznává věci stvořené, tím lépe poznává i Boha. Člověk prvý nebyl rušen smysly svými u poznávání rozumovém věcí stvořených, anyť byly ony zúplna podány jemu; proto také poznával Boha neskonale lépe, nežli my, anoť našeho ducha k zemi poutá tělo [1]). Nemaje prvý člověk vědoucnosti blažených měl víru nadpřirozenou, Bohem vlitou, ku nadpřirozenému poznávání Boha přiměřenou."

Články víry, jež poznával, byly: „Poznával tvůrce svého, zachovatele a ředitele, anoť „bez víry nemožno jest Bohu se líbiti; nebo kdo k Bohu přistupuje, musí věřiti, že jest, a že těm, kteříž ho hledají, odplatitelem jest" (Žid. 11, 6.). Prvý člověk poznával Boha netoliko, pokud se zjevuje v řádu přirozeném, ale i pokud jest předmětem nadpřirozeného blahoslavenství a jeho dárcem, a principem svatosti."

V poznání však tomto se zavírá poznání, „že Bůh jest jeden, že jest Spasitel náš a oslavitel, že jest on svrchovaný cíl náš, k němuž jinak dospěti nelze leč svatostí a spravedlností."

Vědoucnosti této bylo prvému člověku nezbytně třeba, aby v Boha nadpřirozeně věřil, v Něho doufal a Jeho miloval, ve svatosti setrval, a tak cíle svého nadpřirozeného dosáhl.

Věrohodno jest také, že *prvému člověku bylo tajemství nejsvětější Trojice zjeveno*, neboť vědomosť o něm směřuje bezprostředně k podstatnému blahoslavenství nadpřirozenému, kteréž jest

[1]) S. Thomas. Ibidem. „Cognoscebat tamen (Adam) Deum quadam altiori cognitione, quam nos nunc cognoscamus. Et sic quodammodo ejus cognitio media erat inter cognitionem praesentis status et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur; sicut homo perfectius videtur per speculum, in quo expressius imago ejus resultat. Et sic patet, quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu praesenti per hoc, quod distrahitur et circa ea occupatur. Sed sicut dicitur Eccl. 7. Deus fecit hominem rectum. Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quod ex irradiatione primae veritatis percipiebat sine naturali cognitione sive gratuita. Unde dicit Augustinus (l. II. super genes. ad litt. cap. 33.), quod fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur; ipsos incommutabili veritate collustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantam capiunt angeli. Sic igitur per hujusmodi effectus Dei Deum clarius cognoscebat, quam modo cognoscimus."

Bůh v Trojici jeden. Že Trojice sv. Adamovi byla zjevena jde také z toho, že ss. otcové přikládají prvému člověku známosť o vtělení Božím, jakož tomu také theologové souhlasně učí. Není však možno věřiti ve vtělení Páně zřejmě (explicite) bez víry v Trojici nejsvětější, neboť tajemství vtělení zahrnuje v sobě pravdy: *„že Syn Boží se vtělil, a Duch Boží že milostí svou svět obnovil“* [1]), a protož bylo učení o nejsvětější Trojici Adamovi zjeveno.

Že Adam věřil ve vtělení Páně, obdržev o něm zjevení, dokazují theologové ze slov Adamových, jež byl pronesl o Evě: *„Tato jest kosť nyní z kostí mých, a tělo z těla mého . . . , Protož opustí člověk otce svého i matku, a přidrží se manželky své: a budou dva v jednom těle“* (Gen. 2, 23. 24.), o kterýchžto slovech takto se vyjadřuje sv. Pavel, srovnávaje manželství křesťanův, a něžné spojení muže a ženy k nezrušitelnému sňatku s prvotypem jeho, s vtělením Páně: *„Tajemství toto veliké jest, ale já pravím v Kristu a v církvi“* (Efes. 5, 32.). Jestliže tedy měl Adam mluvě o manželství zřetel ku svátosti stavu manželského, musil míti i známosť o pratypu jeho, o vtělení Páně. Známosť však tato o vtělení nesměřovala ku vykoupení od hříchu, alebrž k tomu, pokud vtělení Páně jest příčina oslavy naší, jakož zřejmě učí andělský učitel, tvrdě: „že měl Adam zřejmou známosť o vtělení Páně, pokud čelilo ono ku dokonání slávy, nikoliv pokud mělo za předmět vykoupení. Po pádu však připojilo se k této vědoucnosti, i zjevení o smrti a vzkříšení Páně [2]).

Adam znal tajemství vtělení Božího, pokud skrze vtěleného Krista Pána spása každého se působí, a pokud bez něho nebude

---

[1]) S. Thomas. S. II. II. qu. 2. art. 8. Dicendum, quod mysterium incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis: quia in mysterio incarnationis Christi hoc continetur, quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus s. mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu s. conceptus fuerit, et eodem modo, quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a majoribus, implicite tamen et quasi obumbrate a minoribus ita et mysterium Trinitatis.“ — [2]) S. Thomas. S. II. II. qu. 2. art. 7. „Ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem: quia homo non erat praescius peccati futuri: videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc, quod dixit: Propter hoc relinquet etc. Et hoc apostolus ad Ephes. 5. dicit: „Sacramentum hoc magnum esse in Christo et in Ecclesia, quod quidem sacramentum primum hominem non est credibile ignorasse. Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium incarnationis Christi, non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et a morte liberatur.

spaseno nižádné tělo. Znal tajemství toto, pokud vyjadřuje tajemnou spojbu lidské a Božské přirozenosti v jedné, a to Božské osobě; znal, že se sluší, Kristu Pánu se klaněti jako hlavě lidského pokolení a jako dárci milosti a spasení.

Ježto budoucí hřích nebyl prvému člověku známý, neznal Adam tajemství Božích v článku víry o vtělení obsažených, pokud směřují ku osvobození od hříchů.

Jako však vědoucnosť Adamova nadzmíněná byla nadpřirozená, *tak byl i souhlas se zjevením nadpřirozený*, čili víra Adamova subjektivná byla nadpřirozená, a tak nejenom vlitou ctnosť víry měl Adam, ale i, pokud přijal nadpřirozené zjevení, úkony její.

Ze všeho jde, že měl Adam v ráji známosť o nadpřirozeném náboženství, ač o způsobu, jakým mu bylo dáno, určitě a jasně ničeho říci nelze, leč že náboženství toto od Boha bezprostředně pocházelo, a že ho neměl Adam z patření na tvář Boží.

§. 69.

d) Kromě svatosti a spravedlnosti měli Adam a Eva ku pomoci i účinlivou milosť.

Lit. S. Thomas. S. II. II. qu. 109. Bellarminus. De gratia primi hominis. Cap. 4.

Účinlivá milosť jest síla a pomoc Páně, ana se nese ku úkonům lidské vůle, aby je ihned z počátku předcházela, pronikala a oživila, by tou měrou byly nadpřirozeny a nadpřirozenému cíli, k němuž stvořeni jsme, přiměřeny.

I této milosti měl člověk v ráji potřebí, ale ne v tomže smyslu, v němž my potřebujeme jí. Mámeť my pomoci s hůry potřebí, abychom Boha, jakož jsme povinni intra naturae ordinem milovali, neboť jsme hříchem dědičným seslabeni v přirozené síle své, anoť se nám nedostává daru „integrity“, tak že nám nemožno jest, zakona přirozeného bez léčivé účinlivé milosti Boží, jakož sluší, naplniti. První člověk však měl přirozenou sílu vůle své a úkonnosti své neporušenu, a proto nemohla míti milosť účinlivá toho účelu při něm, aby sil jeho léčila, neboť odporno jest, zdravému a silnému k vůli zdraví a síle podávati léků, jako nemocnému a slabému. Dobře však měl prvý člověk milosti účinlivé potřebí, aby sobě (i nám) dary nadpřirozené a mimopřirozené zachoval a v milosti setrval, jakož i, aby nadpřirozené skutky konal. Nadpřirozený stav člověka v ráji dával sice způsobilosť, aby člověk

mohl konati dobré a chtěl (ut possit et velit), a však „ipsum operari supernaturaliter“ z Boha měl. Sv. Augustin vyslovuje pravdu tuto slovy: „že měl prvý člověk potřebí „auxilium, sine quo non“, nám však že jest třeba „auxilium, quo“.

A toto vše zúplna souzvukuje s učením sv. Tomáše Aquinského, když píše: „že k úkonům řádu nadpřirozeného i přirozenosť neporušená měla potřebí milosti nadpřirozené, aby chtěla působiti a působila v řádu nadpřirozeném; přirozenosť však porušená potřebuje netoliko k úkonům „virtutis infusae“ (vlité ctnosti) pomoci Boží, ale i k úkonům ctnosti nabylé (virtutis acquisitae) přes to, že jsou ony přiměřené, anebo ještě lépe „konnaturalné“ člověcké přirozenosti. [1]).

Tímtéž způsobem se šíří i Bellarmin o milosti, ana prvním lidem byla potřebna. Dělíť dary Boží na α) *Habitus gratiae* čili na posvěcující milosť, jíž se zdokonaluje příroda, aby částka nižší v nás té vyšší byla poddána, a ta vyšší Bohu; β) *na milosť, jíž se zachovává ten stav*, anať jest všem věcem vlastnosť vespolna, že netrvají o sobě bez zachovatele svého Boha; γ) *na spolupůsobení Boha s člověkem pomocí tak zvanou universalnou* (per auxilium generale) v úkonech přirozených, a *na pomoc zvláštní* (per auxilium speciale) v úkonech nadpřirozených, neboť sekundárné příčiny neboli stvořené příčiny nemohou býti působivé, leč by příčina primárná čili nestvořená spolupůsobila; δ) *na milosť vzbuzující, ponoukající a vůli nachylující*, ana působí, aby člověk užil tří darů prvých [2]). Prvé tři dary, jak dí Bellarmin, nepůsobí, aby člověk konal, ale pouze aby mohl konati, chtěl-li by; čtvrtý však dar působí v člověku „ipsum operari“. Ty tři prvé dary měl Adam,

---

[1]) S. Thomas. „Virtute gratuita, superaddita virtuti naturae, indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et ad volendum bonum supernaturale: sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius, ut bonum supernaturalis ordinis operetur, quod est meritorium.“ S. I. II. q. 109. art. 2. Vide et S. I. II. q. 109. art. 3. — [2]) Bellarminus. De gratia primi hominis. Cap. 4. Quatuor dona Dei possunt in homine considerari. Primum est habitus gratiae naturam perficiens, ut pars inferior superiori et superior Deo subjecta maneat. Secundum conservatio ejus habitus, est enim commune omnibus rebus creatis, ut permanere non possint, nisi Deo eas perpetuo conservante. Tertium cooperatio Dei cum homine per auxilium generale in operibus naturalibus et speciale in supernaturalibus. Neque enim possunt secundae causae operari, nisi cooperante cum eis prima causa. Quartum est motio quaedam Dei per auxilium excitans, quae facit hominem uti prioribus donis. Priora enim tria dona non praestant homini ut operetur, sed tantum, ut possit operari si velit: quartum autem donum facit hominem velle et operari.

ale nikoliv daru čtvrtého, také prý ho neměl potřebí, my však potřebujeme všech čtyř darů. Příčina toho všeho jest, *poněvadž prvý dar podmaňoval v Adamovi netoliko ducha Bohu, ale i tělo duchu, aniž bylo v něm žádostivosti, ana by ho byla ku zlu pudila anebo od dobra odvracovala; ale v nás podrobuje prvý dar sice ducha Bohu, ne však i také tělo duchu, a za tou příčinou že rozličné pochoti nás ku zlu táhnou a od dobra odvracují, jsme potřebni pomoci vzbuzující, řídící a ochraňující.*

A však ač prvý člověk neměl touže měrou a ve všem tak potřebí milosti Boží, jako jí potřebujeme my: jisto jest, že ani při něm nedostačovala pouhá milosť habitualná, aby působil v nadpřirozeném řádu: alebrž že i on potřeboval milosti účinlivé ku konání nadpřirozeně dobrých skutků. Jako oko člověcké není s to, aby vidělo samo o sobě, i když by bylo co nejplněji zdrávo, leč by světlem napomáháno bylo jemu: tak by i člověk, byť i byl co nejdokonaleji spravedliv, nemohl spravedlivě žíti, leč když mu pomáhá věčné a Božské světlo spravedlnosti [1]); tak dí právem sv. Augustin. A opět právem dí: že by přirozenosť lidská, i kdyby byla trvala v neporušeném stavu svém, nikdy se neudržela bez pomoci Stvořitelovy [2]).

§. 70.

Závěrek učení o darech nadpřirozených Adamovi propůjčených. Způsob, jakým byla člověku prvému přidělena posvěcující milosť.

V řádu nadpřirozeném obdržel Adam v ráji jakož i Eva posvěcující milosť, a že se v ní nalézal prve, nežli přestoupil zákon sobě daný, jest katolický a vyslovený článek víry. Podle souhlasného učení theologů byli však první lidé „již stvořeni“ ve stavu svatosti a spravedlnosti, tak že stvoření Adama a Evy a jejich svatosť jedné a též době náleží, a i toto učení jest nade všecku pochybnosť jisté, tak že není volno odpírati jemu. Neméně jisté jest, že obdrželi první lidé s posvěcující milostí i přiměřené tomuto nadpřirozenému stavu ctnosti: nadpřirozený habitus víry, naděje i lásky bohoslovné, ano že jim byly vlity i ctnosti mravné (virtutes morales infusae). Jisto jest dále, že jim nechyběla milosť účinlivá, pokud jim v jejich stavu byla potřebna. Ano netoliko že

[1]) S. Augustinus. De natura et gratia. Cap. 26. — [2]) S. Augustinus. Ep. 106. „Natura humana, si in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo se ipsam creatore suo non adjuvante servaret.

Bůh naplnil jejich vůli silou svou, aby nadpřirozeně dobré konali, on osvítil i rozum jejich nadpřirozeným světlem bezprostředného zjevení svého, oznámiv jim pravdy nadpřirozené, aby jim svítily ku dosahu nadpřirozeného cíle jejich.

Všecka nauka tato jest jista, *ale jinaká jest otázka, byli-li rodičové první posvěceni pouze per habitum sanctitatis infusae, anebo „na způsob dospělých" souhlasem svým přijímajících udělené sobě milosti Boží?*

Jan Duns-Scotus [1]) se domnívá, že prvý člověk obdržel svatosť beze všeho hnutí se strany svobodné vůle své, a to za příčinou, jelikož stvořil Bůh i přirozenosť jeho i přidal svatosť jemu současně: „Concreavit gratiam per modum naturae, ergo non mediante actu liberi arbitrii." A to prý tím spíše má místo, ježto byla milosť Adamovi dána, ne jako dobrodiní osobné (beneficium personale), ale jako dar přirozenosti člověcké propůjčený (beneficium naturae). I Matce Páně byla milosť v prvém okamžení jejího bytu v životě mateřském přidána beze všeho volného hybu (sine propriae voluntatis motu), a tož že dojista také Adamovi nebyla jinak udělena.

Přes to však učí Suarez [2]), že Adam nebyl posvěcen bez svobodného hybu vůle své, jelikož podle katolického článku víry jest ku přijetí habitualné milosti nezbytný souhlas vůle se strany toho, kdož ji obdržuje, souhlasu-li takového schopen jest. Suarez se dovolává autority sv. Tomáše, jenž dí: že svobodnosť člověcká (liberum arbitrium) se nemá ku dobru tímtéž způsobem jako ku zlu, neboť se nese ku dobru o sobě a o přirozenosti své (per se et naturaliter), ku zlu ale z nedostatku a mimo přirozenosť (per modum defectus et praeter naturam). Ježto se však svobodná vůle ku dobru nese „per modum naturae", nic není na závadu, aby pohyb tento ihned v prvém bytu tvora, jehož se týče, byl; ale nikoliv nemůže býti ihned in primo instanti ve vůli hyb ku hříchu. Jestliže tomu tak, mohl i Adam obdržeti milosť habitualnou „per proprium actum voluntatis" [3]), a také obdržel; neboť rozdělujeme způsob, jakýmž docházejí habitualné milosti dospělí, od onoho, jak posvěceny

[1]) De natura et gratia. cap. 5. — [2]) Suarez. De opificio sex dierum. lib. III. cap. 19. n. 3. — [3]) S. Thomas. S. III. qu. 34. art. 3. ad I. Dicendum, quod liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum et malum; nam ad bonum se habet per se et naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectus et praeter naturam .... Et ideo liberum arbitrium creaturae in primo instanti creationis potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, si tamen natura sit integra.

bývají dítky. [1]) Dospělí nedocházejí ku dosahu milostí, leč „proprio actu voluntatis“, ale jakož katolická víra učí, Adam byl ihned podle duše i podle těla v prvém bytu svém dospělý. a protož i on byl posvěcen „proprio actu suae voluntatis“.

B) Dary prvních lidí praeternaturalné čili mimopřirozené.

Lit. S. Thomas. S. I. qu. 94. seq. Suarez „de opificio sex dierum“. l. III. cap. 9. seq. Kleutgen. Theologie der Vorzeit. II, 505. Kaulen. Babylonische Sprachverwirrung. Časopis katolického Duchovenstva z r. 1878. č. I. Schwetz. Theologia dogm. spec. II.

a) Dar praeternaturalný prvním lidem udělený vzhledem k rozumu.

§. 71.

Vědoucnosť Adamova praeternaturálná.

Již svrchu bylo podotknuto, že prvý člověk obdržel svatosť a spravedlnosť jako dospělý, nikoli jako nedospělé děcko, a proto nebyl Adam již za tou příčinou v prvé době bytu svého dítětem, jakož svým časem tvrdili rationalisté a po nich pantheisté, materialisté a v službě těchto jsoucí darwinisté, konečně i někteří katoličtí bohoslovci.

Právě na opak! Katolická pravda učí, a to naproti soustavám, jež dějí, že byl stav člověka prvého anebo, abychom dle jejich tak zvané vědy mluvili, že byl stav lidí prvých s prvu zvířecký, a že se z něho později vyvinul barbarský a konečně civilisace, *katolická pravda, tak díme, učí, že byl člověk prvý ihned v prvém bytu svém ve stavu dokonalem. On byl dokonalý podle rozumu, neboť měl ihned na počátku vlitou vědoucnosť o věcech přirozených*; neboť

α) *V písmě sv. čteme „že Bůh naplnil uměním rozumu prvé lidi, že jim stvořil umění ducha a smyslem naplnil srdce jejich . . ., aby jim ukázal velikosť skutků svých“* (Sir. 17, 5. a násl.) Slova tato znamenají ovšem v popředí vědoucnosť řádu nadpřirozeného, člověku prvému, v souladu s nadpřirozeným cílem ihned přidanou, a však znamenají též vědoucnosť k řádu přirozenému směřující, způsobem praeternaturalným udělenou, neboť mluví text o vědoucnosti člověku dané vůbec, a nad to přidává, že Bůh dal lidem prvním svou moc nade vším, což byl stvořil na zemi, nad zvířaty pozemskými i nad ptactvem v povětří. Vláda taková nedá se mysliti, aniž připustiti bez předchozí známosti věcí přírodných. Text

[1]) S. Thomas. S. III. qu. 34. art. 3.

tento tedy z písma Božího uvedený učí na jisto: že první člověk měl ihned v prvém bytu svém vědoucnosť o věcech fysického řádu. Vědoucnosť ta v Adamovi ihned v prvém okamžení bytu jeho jsoucí nebyla o své snaze nabylá a nemohla býti vydobyta (acquisita), alebrž ona byla přistvořena, ihned v prvém Esse Adamově vštípena anebo, jak říkáme, vlitá.

Tato vlitá vědoucnosť Adamova byla příčinou, že Adam uměl dáti zvířatům jména jich přirozenosti přiměřená, ano s podstatou jejich plně souzvukující. Čtemeť zajisté: „*Stvořiv tedy Hospodin Bůh ze země všecky živočichy zemské, a všecko ptactvo nebeské, přivedl je k Adamovi, aby viděl, jak by nazval je*“ (— mah jekra lo — ut videret, quid vocaret ea. Gen. 2, 19.) Text písma sv. nedí, že by snad byl Hospodin Bůh člověka prvého učil, jaká jména by měl dávati předvedeným zvířatům, ale aby Adam sám je shlédl, a shlédnuv pojmenoval je. Neučil tedy Bůh prvého člověka mluviti na způsob ten, jak matka učí děťátko své, alebrž Adam dával jména zvířatům, ihned v tom okamžiku, jak je byl spatřil. Za tou příčinou berouce zřetel ku písmu Božímu, musíme přijmouti, že Adam ihned při stvoření svém nejenom vlohu měl ku mluvení trpnou, as tak jako má nedospělé děcko, ale že byla vloha jeho z vůle Boží ihned dokonalá a plná a v ten rozum přistvořena, že mohl člověk prvý „ihned“ mluviti. Jestliže tomu tak jest, pak musil míti Adam ihned v prvé době bytu svého zásobu pojmů a myšlének, anť by jinak „po lidsku“ byl mluviti nemohl. Pojmů však těchto sám ze sebe nemohl míti, neboť, abychom jich nabyli, k tomu jest potřebná nejenom vloha rozumová, ale i čas ku nabývání jich, následovně byly pojmy tyto jemu vlity. A tak opět seznáváme, že byla Adamovi přidělena vědoucnosť vlitá. Text však písma Božího dí dále: „*Jak nazval Adam každou duši živou, tak jest jméno* (שֵׁם) *její. I nazval Adam jmény jejich všecka hovada, a všecko ptactvo nebeské, i všecka zvířata země.*“ (Gen. 2, 19. 20.) Podle toho dával Adam hovadům a ptactvu netoliko jména, alebrž jména podstatě jejich přiměřená čili s podstatou jejich plně souzvukující, anebo: Adam pojmenoval zvířata tak, jak příslušelo jejich podstatě. Že ten smysl v textu uvedeném obsažen jest, jde na jisto ze slova „שֵׁם“. Slovo to neznamenalo u starých Hebraeů znak, jímž se lišila věc od věci, alebrž naznačovalo podstatu a bytnosť téže věci čili i podstatu i vlastnosti k téže věci nezbytně náležející, t. j. věc samu až do útrob její [1]). Odtud znamenalo

[1]) Steinthal: „Uiber die Sprache und ihr Verhältniss zur Psychologie.

„jméno Boží vzývati“ tolik, jako: Boha samého vzývati, „jméno Jeho zlehčovati“ tolik, jako: Boha samého zlehčovati; jméno Boží znáti tolik, jako: Boha samého znáti. Anť tedy Adam zvířatům jména dával, naznačil jmény jim danými zvířata sama, podstatu jejich. Jestliže tomu tak jest, tož měl do sebe vniternou způsobilosť a sice, jak říkáme, aktualnou, dávati věcem fysickým jména jejich podstatě přiměřená, ano adaequatná čili podstatu jejich zúplna kryjící, a tou měrou měl Adam netoliko vědoucnosť o věcech fysických vlitou, ale vědoucnosť jeho byla i dokonalá. Tak vykládali text tento scholastikové, a výklad ten nebyl snad teprv v středověku vynalezený, alebrž tradičný, ss. otcům předobře známý. Napomínáť zajisté sv. Jan Zlatoústý, „abychom povážili, jakou měl Adam do sebe moudrosť, anť dával ptactvu a všem tvorům přirozenosti jejich přiměřená a souzvučná jména“.[1])

Jako znal Adam podstatu zvířectva, tak *znal i sebe sama a podstatu a účel ženy, jakož i účel, dosah a povahu rodinného svazku a manželského.* Z této vědoucnosti plynula slova jeho o Evě: „Adamovi pak nenalézal se pomocník podobný jemu .... I vzdělal Hospodin Bůh z žebra, kteréž vyňal z Adama, ženu: a přivedl ji k Adamovi. *I řekl Adam: Tato jest kosť nyní z kostí mých, a tělo z těla mého: tato slouti bude mužice* (אִשָּׁה), *nebo z muže vzata jest*“ (Gen. 2, 20. 22. 23.). Adam zove Evu אִשָּׁה, aby naznačil bytosť člověckou muži podstatou svou zúplna podobnou, ana se od muže pohlavím liší, neboť má slovo „אִשָּׁה“ kořen svůj ve slově אִישׁ, a skládá se z téhož kořene a přívěsku ָה, jenž jest tak zvaný „suffix“ pohlaví ženské značící, a povstalý ze zájmena „הִיא“. Poznal-li ihned Adam podstatu ženinu, jak mile mu Bohem byla předvedena, tak poznal také něžnosť sňatku manželského, pravě, že manželský svazek outlostí svou a nerozlučností předčí nad svazek rodinný, jímž vázán jest syn k otci a matce své, a tím vyslovil úhlavní zásadu rodiny, obce i státu ihned na počátku, a tato zásada jest: *svatosť a nerozlučnosť manželského sňatku.*

Podle učení písma Božího měl tedy Adam vědoucnosť ihned na počátku svého bytu; vědoucnosti však té právě proto, že ji držel ihned v prvém bytu svém, nenabyl svým vlastním rozumováním a přemyšlováním. Následovně jest nezbytno vyznati, že

Freiburg im Br. 1860. S. 43. Steinthal. „Ursprung der Sprache. II. Ausg. 1858. S. 23. — [1]) Joan. Chrysostomus. In genes. hom. XIV.

byla vědoucnosť tato ku věcem fysickým směřující Adamovi vlita nebo-li vštípena.

β) *V tomto učení se také scholastikové vespolně snášejí*, prvotný stav člověka v ten smysl vykládajíce, že Adam byl směrem ku vědoucnosti fysických věcí dokonalý, anť byl obdařen vědomostí o věcech podle řádu přirozeného poznatelných, vědoucností však pravd nadpřirozených jen potud, pokud bylo třeba jemu. *Sv. Tomáš vyjadřuje se o tomto předmětu as v ten smysl*: „Po přirozeném pořádku předchází dokonalé to, což jest nedokonalé, jako skutečnosť předchází (pouhou) potenci nebo-li pouhou možnosť, neboť co jest v potenci pouze, nedospívá k tomu, aby bylo skutečné, leč tím, což skutečně jest. Poněvadž věci od Boha na počátku stvořeny jsou netoliko proto, aby o sobě byly, ale aby trvaly jsouce principy jiných, za tou příčinou jsou učiněny ve stavu dokonalém. Člověk ale může býti principem jiných netoliko plozením tělesným, ale i vyučováním a řízením. Jakož tedy byl prvý člověk od Boha podle těla ve stavu dokonalém stvořen, tak že byl schopen pohlavního obcování a plození; tak byl i podle duše dokonalý, že mohl ihned jiného vyučovati a říditi. A však nikdo nemůže jiného vyučovati, leč by měl vědoucnosť. Proto byl prvý člověk od Boha tak spořádán, že měl vědomosť o všech věcech, v nichž člověk zrozený může býti vyučován. Sem se řadí všecky věci, jež jsou „virtute“ obsaženy v principech o sobě (per se) známých, a které tudíž od člověka po přirozeném pořádku (naturaliter) nebo-li přirozenými silami poznány býti mohou. — A však ku správě života svého a i jiných jest potřebno, abychom znali netoliko věci, jež přirozeně mohou býti poznány, ale i takové, jež vynikají nad poznání přirozené; a sice proto, poněvadž život lidský směřuje ku jistému cíli nadpřirozenému. Tou měrou jest člověku nevyhnutelně potřebí, aby znal pravdy, jež jsou obsahem víry. O těchto nadpřirozených pravdách obdržel prvý člověk vědomosť takovou, jaká byla potřebná ku správě života v tomto stavu [1]). Vědoucnosť však tato byla podle téhož

[1]) S. Thomas. S. I. qu. 94. art. 3. „Dicendum, quod naturali ordine praecedit perfectum imperfectum, sicut et actus potentiam; quia quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum, nisi per aliquod ens actu. Et quia res a Deo primitus institutae sunt, non solum ut in se ipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo producta sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto, quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad

světce Adamovi vlita, tak že poznával všecky věci „per species infusas“ [1]).

γ) *V souhlasu s písmem Božím, se ss. otci a se scholastiky podávají theologové hojně důvodů, za kterými nelze jinak, leč přijmouti, že Adam ihned v prvém bytu svém podle vědoucnosti byl dokonalý*, neboť

αα) Bůh *stvořil všecky věci dokonale*, t. j. k tomu cíli, za kterým je stvořil, úplně způsobilé, a sice netoliko podle potence, ale i podle skutečnosti (actu). Taktéž učinil i tělo Adamovo způsobilé k úkonům přiměřeným řádu jeho. Jestliže všecky věci tak uzpůsobil, a zejména Adamovo tělo, tím spíše a dojista přidělil i duši jeho dokonalosť, uzpůsobiv ji netoliko „potentia“, ale i „actu“ k úkonům rozumovým, aby jsouc κατὰ φύσιν s tělem dokonalým ve spojení i ona dokonalá byla podle vlité sobě vědoucnosti.

ββ) Prvý člověk měl býti z vůle všemohoucího Tvůrce svého netoliko praotcem pokolení lidského, ale i *učitelem a vychovatelem*, a sice netoliko ve věcech náboženských, ale i ve věcech k této zemi a ku životu vezdejšímu směřujících, ve věcech fysikálných, kosmických a t. d. Měl býti Adam učitelem a vůdcem pokolení lidského, a sice „beze bludu“, anť by jinak účelu svému Bohem vytknutému byl nevyhověl; učitelem však beze bludu by byl nemohl býti, kdyby byl týmž způsobem, jako my ku vědomostem dospíval. Jednak by byla ta cesta přes míru dlouhá; a nad to, poněvadž jest naše poznávání věcí přírodných prostředečné „concludendo a phaenomenis“, bylo by sotva vezdy a „ve všem“ beze bludu, ač by byl člověk prvý byl stejnou měrou nepodléhal bludu, jakou podléháme my. Známosť však o věcech řádu přírodného se týkajících beze bludu nebyla jinak možná, zvláště anať

---

animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instituere, nisi habeat scientiam.. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa, quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet homines naturaliter cognoscere possunt; ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum non solum requiritur cognitio eorum, quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum, quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem, sicuti nobis ad gubernationem vitae nostrae necessarium est cognoscere, quae sunt fidei. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad vitae gubernationem secundum statum illum.“ — [1]) S. I. qu. 94. art. 3. ad I. „Dicendum, quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas.

byla k účelu svrchu zmíněnému nezbytná, leč jen vědomostí Bohem vlitou. Měl tedy Adam ihned v prvém bytu svém vědoucnosť o věcech přírodných sobě přistvořenou.

ζζ) Že byl Adam podle vědoucnosti své dokonalý „per species infusas“ čili pojmy od Boha vlitými, k tomu poukazuje také povaha jazyků lidských. *V každém jazyku jest zakryta a v grammatické a syntaktické stavbě důsledně provedená soustava* (až na skrovné výjimky a anomalie), kteráž obdivu našeho v plné míře zasluhuje, filosofie to nestihlá, obrazu Božímu do duše naší vrytému věru souměrná. Filosofie tato se nalézá netoliko v jazyku národů vzdělaných, ale i nevzdělaných, ano i nejsurovějších nomádů, ba i lidožroutů. Z barbarismu anebo dokonce ze zvířeckosti nelze filosofie té v jazycích ukryté odvozovati, neboť jest ona podle úsudku národův osvícených dcera Boha živého, a nemá sídla jinde, leč kde byla osvěta zapustila kořeny. Nenabyli tedy národové řeči své, soustavně a podle pravidel rozumových ustavené ze stavu surovosti a zvířeckosti, ale ze stavu na výsosť osvíceného, v němž se nalézali jejich předkové, a sice dobou tou, k níž poukazují všecky tradice národů. Jest to doba prastavu člověka, neboť jednota výsledku nezbytně žádá i jedné a téže příčiny; v jazyku však všech národů se objevuje jeden a tentýž úkaz „moudře, důsledně, filosoficky provedená stavba grammatická i syntaktická“, a proto úkaz tento universálný svou poslední a universálnou příčinu má v prastavu člověka, z něhož všichni lidé a všichni národové původ svůj mají, a ten prastav člověka, aby byl důstatečnou příčinou moudrosti v jazyku každého národa zakryté, musil býti co do vědoucnosti dokonalý. Jsou sice v každém jazyku i odchylky anebo chceme-li nedůslednosti některé, a však i ty mají v historii základ, jako jej má dokonalosť jeho, a sice v pádu člověka prvého. Prvotný hřích neodňal Adamovi vědoucnosti vlité, ale zranil ji. V této zraněné vědoucnosti měla účasť i řeč. Odtud nalézti lze v jazyku lidském i onu vědoucnosť, jížto vynikal první člověk, i zranění její.

ξξ) Jestliže filosofie v každém jazyku lidském patrná jest dědictvím z prajazyka do všech řečí přeneseným, a zároveň důkazem, že vědoucnosť člověka prvého byla dokonalá, vychází totéž na jevo *i z tradice národů*. Všichni národové se zajisté v tom sjednávají, že náboženství prvého nevynalezl člověk, ale že mu bylo Bohem samým zjeveno. Ale nejenom náboženství odvozovali z Boha, nýbrž i civilisaci a osvětu. Víme zajisté, že mythologie Řeků a Latiníků umění, co do původu bohům a bohyním při-

kládají, ač v tom chybují, že jmenují „bohy“ a „bohyně“ původci věd a umění. V základu pověstí těchto jest pravda uložena, že prvá vědoucnosť člověcká Bohem „vlita“ byla, jako prvé náboženství „zjevené“ bylo. Na prvé osvěté spoléhá i ona, která potopu přečkala. Zbytky starobylé osvěty tyto slouly, jakož na jiném místě bylo dotčeno, sloupy Thotovy nebo-li Noemovy. Z těch sloupů prý čerpali Pythagoras, Demokrit a jiní svou vědu. Aspoň nezapíral ani Plato, ani Aristoteles, že z tradice vážili.

§. 72.

Náhled Heglův, Schoppenhauerův, Renanův, Humboldtův a Hartmannův o vědoucnosti prvních lidí a o původu lidské řeči jest bludný.

Sám *Hegel* ochotně přiznává, že tradice národů ku prvotnému, dokonalému stavu člověka ukazují souhlasně, a netoliko ku stavu dokonalému vůbec, alebrž i ku vědoucnosti dokonalé člověku vlité zvláště: ale místo, aby byl v souhlasném tomto svědectví národův shledal důkaz, že tomuto universálnému přesvědčení odpovídá universálná a skutečná událosť, že byla člověku prvému vštípena vědoucnosť: zamítá Hegel rozumný úsudek tento za příčinou, že se nehodil do filosofické soustavy, jakouž si byl hrdý tento filosof nezávisle na historii ve fantasii těkavého rozumu svého byl uzdíl. Tvrdíť zajisté, že nemůže býti vědoucnosti jiné, nežli jest vědoucnosť vydobytá, jelikož my nyní jinak ku vědomostem nedospíváme, leč znenáhla, jak říkáme „ab ovo“ čili s abecedou. Odtud se domnívá, že byl stav prvotný člověka zvířecký [1]). Podobně sobě maluje prvotný stav člověka i *Fichte*,

[1]) Hegel. Religionsphilosophie. I, 190. „In der Bibel wird von einem Paradies erzählt; viele Völker haben so ein Paradies im Rücken liegen, das sie als ein verlorenes beklagen. Wir müssen dieser Vorstellung ihr Recht widerfahren lassen, diese Einigkeit des Menschen mit Gott, diese Vernünftigkeit, Geistigkeit ist allerdings das „Ansich“ die wesentliche Bestimmung des Menschen; aber der Begriff das Ansich ist nicht ein einzelner Zustand, sondern liegt dem ganzen Verlauf der daraus hervorgehenden Zustände zu Grunde. Indem nun aber die Menschen das, was Begriff „Ansich“ ist, sich zur Vorstellung bringen wollen, verfallen sie gewöhnlich darauf, dasselbe .... in der Weise äusserlicher, unmittelbarer Existenz, als vergangenen (oder auch zukünftigen) Zustand vorzustellen, eine mangelhafte Vorstellung, indem sie die ewige Gegenwart des Ideals in der Verworrenheit der realen Existenz verkennt. So sollen hier die ersten Menschen ein vollkommenes Wissen, namentlich von Gott und göttlichen Dingen gehabt haben. Allein dies ist eine thörichte Vorstellung. Das Wissen der Wahrheit ist kein unmittelbares, sondern wesentlich vermittelt.

jakož i všichni přívrženci pantheismu, absolutného rationalismu a materialismu. A však náhled, že by se bylo nalézalo člověctvo ihned na počátku ve stavu zvířeckém, odporuje netoliko písmu, tradici Božské, dějinám i tradicím národů; alebrž odporuje i rozumu, neboť kdyby se bylo člověctvo původně ve zvířeckém stavu nalézalo, nikdy by bylo nedospělo ku osvětě a civilisaci, nejenom k té, jakou nyní drží, alebrž ani ne k prvkům osvěty. Jak daleko lidská paměť sáhá nedospělo nižádné zvíře, ani nejchytřejší ne tak daleko, aby bylo vykročilo z mezí svého druhu a svého pudu, nikdy nedospělo ku sebevědomí, ať nedím ku poznání pojmů o věcech, k vědám, k umění anebo zcela ku poznání dobrého a zlého, ku poznání Boha a jeho vlastností. Touže měrou, kdyby byl člověk původně se byl ve stavu zvířeckém nalézal, byl by až podnes zvířetem, byl by snad zvuky ze sebe vydával jako zvíře, ale aby byl po člověcku myslil, mluvil a jednal, toho by až do věčnosti nebylo. A tak se jeví s té strany náhled Heglův a jeho slepých stoupenců býti zjevným bludem. Než náhled Heglův ještě méně obstojí, přihlížíme-li na něj s hlediště jeho vlastního pantheismu. Podle pantheismu jest, jakož známo, jenom jedna podstata, a sice Božská, z této podstaty se vyvinul svět vůbec, a člověcká bytosť zvlášť. Jako jest ale podstata Božská věčná, tak by byl i vývoj nebo-li výlev téže podstaty věčný. Ale „věčné“ vyvinování jest, aniž může něčím býti jiným, do věčnosti logickou nemožností a nemotorností. Kdyby bylo možné vyvinování se od věčnosti, bylo by také možno rozděliti věčnosť na doby časové, to však jest mathematickou nemožností. Následovně jest theorie Heglova o věčném vývoji člověka z božské podstaty nejenom lhavá, ale i absurdná, a rovně absurdné jsou theorie materalismu a rationalismu za toutéž příčinou, za jakouž Heglova všech opor pravdy zbavena jest.

Právě proto, že jest nemožno vůči dějepisu, tradicím národů, ano i vůči rozumu upříti, že měl člověk ihned na počátku sobě přidělenou, vštípenou a vlitou vědoucnosť, souzvukují s učením katolickým o prastavu člověka, pokud směřuje k jeho osvětě, „skuteční učenci“ a mužové zdravým úsudkem a soudností nevšední

.... Nicht anders verhält es sich mit der höchsten sittlichen Vollkommenheit, die der Mensch im sogenannten Stande der Unschuld gehabt haben soll. In Wahrheit ist der erste unmittelbare Zustand des Willens nicht sowohl ein Zustand der Unschuld als vielmehr der Begierde, der Rohheit und Wildheit überhaupt .... Das Gute .... ist die Arbeit der Vermittlung, die nichts unmittelbares sein kann.“

věhlasní. Dějíť zajisté, že člověk na počátku ihned byl dokonalý, jak jen možná. Důvod prý toho jest na snadě: člověk dokonalý mohl se zachovati a i rozmnožovati, jestli že by byl však jako děcko postaven na tento svět, byl by musil vzíti za své. A tak prý vymáhá věda totéž, co nám praví víra, že totiž člověk ihned v prvém bytu svém byl dokonalý. V tomto smyslu se as vyjadřuje Barthélemy Saint-Hilaire [1]). Pravda tato se však jako nezbytná i těm vtírá, již jsou od pravdy křesťanské daleko vzdáleni, tak že nechtějíce uznati fundamentalnou pravdu křesťanské civilisace, po svém způsobu Bohu vzdáti chválu musejí za to, že netoliko obraz svůj duši lidské vtiskl, ale ji i zdobil, jak říkáme „actu", osvětou neboli vlitou vědoucností, aby byla jako zjevný diplom urozenosti člověcké a vznešenosti nade všecko, což bylo stvořeno na zemi. „Nemůžeme sobě mysliti", *dí Schoppenhauer*, „že člověctvo, na nějaký způsob právě z lůna přírody vzešlé, se nalézalo ve stavu plné a děcké neznalosti a že bylo surové a neohrabané; neboť jak by bylo možno, aby pokolení téhož druhu bylo vymyslilo tuto na výsosť uměleckou stavbu jazykovou"? [2]). Arciť že týž jinak důmyslný Schoppenhauer ihned s cesty pravdivé se vychyluje, anť místo, aby vyznal, že okolnosť tato prozrazuje nejenom jsoucnosť ale i všemoc a moudrosť neskonalého Boha, a „že plná a dokonalá řeč ihned na úsvitě lidského pokolení nedá se jinak vyložiti, než přijetím vědoucnosti vlité, člověku vědomé; padá tentýž Schoppenhauer s filosofické výše své, dovolávaje se pudu rozumového (!), jímžto prý beze vší reflexe, beze všeho rozmyslu a úmyslu řeč vynalezl, ana prý, jako všecky skutky z pudu vzešlé již v prvém vzniku svém dokonalá byla [3]). A v tomto výkladu jest *Renan* za jedno se zoufalým filosofem „Schoppenhauerem", pravě, že měl člověk prvý (neboli povstalé člověctvo) ihned a to „pudem" beze vší reflexe celou řeč najednou (l'absence de toute reflexion), ač prý jest důsledkem člověcké spontanity [4]). Podobně vykládá původ řeči lidské Heyse, té jsa domněnky, že jest řeč výplodem fysickým duše lidské, pochodíc z pudu jejího beze všeho rozmyslu [5]). I *Vilém Humboldt* soudí: *„že prý jest možno zváti řeč intellektualným (!)*

---

[1]) Journal de Savigny. 1862. pag. 608. — [2]) Schoppenhauer. Lex. II, 102. „Wir können doch nicht umhin, das erst aus dem Schoosse der Natur irgendwie hervorgegangene Menschengeschlecht uns im Zustande gänzlicher und kindischer Unkunde und folglich roh und unbeholfen zu denken; wie soll nun ein solches Geschlecht diese höchst kunstvollen Sprachgebäude erdacht haben?" — [3]) Schoppenhauer. Ebend. — [4]) Renan. Sur l' origine du langage. — [5]) Heyse: System der Sprachwissenschaft.

pudem rozumu" [1]). A s těmi všemi souhlasí autor filosofie „des Unbewussten", uváděje Steinthala [2]) a pravě, že prý člověk jest původem řeči, ale nikoliv myslící jeho duše, nýbrž úkonnosť její o sobě nevědoucí [3]). Shrneme-li tyto všecky výroky v jedno, tož neodolatelně jsme puzeni ku nálezu: že řeč lidská znenáhla nepovstala, ale že ihned najednou všecka, celá zde byla s plnou velebnou zázračnou úpravou svou [4]): poněvadž však jest řeč lidská důmyslu plná, není možná, aby byla výplodem pouhého pudu. Již to prvé slovo, ano bylo na zemi od člověka vyrčeno, bylo rouchem, oděvem sebevědomé myšlénky: a poněvadž nepovstala řeč lidská znenáhla, ale ihned jako celotná stavba na světě se objevila, musil člověk, jenž první slovo na zemi vyslovil, ihned zásobu vědomostí, soustavě lidské řeči odpovídající, míti. Této však zásoby nemohl míti již ihned v prvém bytu svém mluvící člověk ze sebe, a protož byla jemu ihned na počátku vlita vědoucnosť o věcech přirozeného řádu, a sice Bohem samým. S pravdou touto jsou ve spojení slova Schellingova: „Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewusstsein denken lässt, so konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewusstsein gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, dass ihre Tiefe die des bewusstvollsten Erzeugnisses noch bei weiten übertrifft" [5]).

§. 73.

Náhled Hirscherův o dětinném prabytu člověka nesrovnává se s naukou katolickou.

Člověk prvý byl tedy co do vědoucnosti své ve stavu dokonalém, a proto jest lhavá, ano absurdná domněnka, že by se byl ve stavu zvířeckém nalézal. A však ani to se nesnáší s katolickou naukou, že byl Adam v prvém bytu svém ve stavu as takovém, v jakém jest dítě, jakož to vyslovil jinak zasloužilý, učený a věhlasný *Hirscher*. Hirscher se ovšem dovolává sv. Irenea, jenž takto

---

[1]) Wilhelm von Humboldt. „Ueber das vergleichende Sprachstudium." §. 13. — [2]) Steinthal. Ursprung der Sprache. — [3]) Hartmann. Philosophie des Unbewussten. VI. Auflage. S. 260. — [4]) Schelling dí: „Der Geist, der die Sprache schuf — und das ist nicht der Geist der einzelnen Glieder des Volkes — hat sie als Ganzes gedacht: wie die schaffende Natur, indem sie den Schädel bildet, schon den Nerven im Auge hat, der seinen Weg durch ihn nehmen will." — [5]) Schelling. Werke. Abth. II. B. I. S. 52.

dí [1]): „*Mohl ovšem i Bůh člověku hned z počátku dokonalosti uděliti, ale člověk nemohl ji přijmouti, neboť byl nemluvně*“ (νήπιος). Na tomto výroku stavě, tvrdí theolog tento, že byl člověk u vzniku svém jako dítě a trvá při tomto výroku, jak se přesvědčiti lze i z posledního vydání mravouky jeho; dále učí, že člověk prvý, ač byl ve stavu svatosti a spravedlnosti, přece byl ve stavu dětinném pouze. A však byť i sv. Ireneus k takovému mínění se byl znal (a napohledně nechybí na důvodech, že bylo tomu tak, neboť světec dí [2]), že lidé prví, nedávno jsouce stvořeni, neměli ponětí o plození dítek, měli prve dospěti a potom se množiti): nelze z privátné této domněnky Ireneovy pronésti nález, že by Adam byl v stavu dětinném se byl nalézal, zvláště anť v tom má sv. Ireneus odpůrce v písmu Božím, v tradičné nauce a v souhlasu theologů scholastických. Víme zajisté, že, ač jest autorita Otcův ss. byť i jednotlivců veliká, má autorita ta tehdáž místo, když se jedná o „svědectví“ o víře svaté, jinak však, pokud se jedná o sv. otce jako o theologa, jest autorita jeho toho dosahu, jaký měla věda, jížto slynul. Zde však nepíše sv. biskup nikoliv jako svědek o víře, alebrž vyslovuje pouze „svůj náhled“ o prastavu člověka v ráji, a tuť není váha jeho rozhodná. Ale i kdyby byl psal, jako svědectví vydávaje, tož jest známo, že svědectví jednoho otce svatého naproti odporu druhých postrádá všeliké váhy své. Než ale, je tomu skutečně tak, že sv. Ireneus ve smyslu Hirscherovu psal na místě, jež ku svému prospěchu náš theolog vykládá? Nikoliv! Sv. Ireneus píše sice, že Adam nebyl ihned z počátku dokonalý, ale potud, pokud nebyl ihned vším tím, čím býti mohl a také býti měl. Důvod toho smyslu čteme v téže kapitole n. 3, kdež dí: „Člověk znenáhla prospívá a pokračuje k dokonalosti, t. j. aby co nejblíže byl nepovstalému. Dokonalým zajisté jest nepovstalý; ten pak jest Bůh.“ Slova tedy sv. Irenea nevylučují toho smyslu, že člověk prvý byl ihned z počátku dokonalý, ale upírají pouze, že dokonalosť byla taková, aby byla růsti nemohla. A to věru se dobře snáší s katolickou naukou o vědoucnosti Adamově.

Nad to jest náhled Hirscherův a všech těch, kdož sobě Adama v prvém vzniku představují, ač podle těla dospělého, přece podle duše jako dítě nezralého, nevědoucího o poměru tvora k Bohu, anebo zcela nevědoucího ani o sobě, náhled tento díme jest naprosto odporen starobylému učení katolickému o hříchu

---

[1]) Irenaeus. l. IV. adv. haeres. cap. 38. n. 1. — [2]) S. Irenaeus. Adv. haeres. l. III. cap. 22. n. 4.

prvotném o jeho tíži a následcích, jaké měl na rodiče prvé a jejich potomky, ať nic o tom nevzpomínáme, že jest důmněnka taková i nebezpečna pro svou příbuznosť s rationalistickým učením o prastavu člověka.

§. 74.

O povaze vědoucnosti prvním rodičům v ráji přidělené.

Vědoucnosť Adamovi přidělená v ráji byla vlitá a dokonalá; než ale jaké měla do sebe vlastnosti tato vlitá a dokonalá vědoucnosť?

α) Přede vším nebyla *„scientia per se infusa“* nebo-li nadpřirozená o sobě, alebrž scientia supranaturalis infusa per accidens, t. j. ona byla pouze nadpřirozená způsobem, jakým byla dána, a nikoliv předmětem svým, podstatou svou, specie sua, entitate sua. Podle toho nelišila by se vědoucnosť Adamova, ku věcem směřujíc stvořeným, od té, jíž nabýváme sil svých napínajíce.[1])

Vědoucnosť Adamovi vštípená nebyla nadpřirozená „entitate sua“, ale pouze „quoad modum“ nebo-li „per accidens“, neboť předmětem svým směřovala pouze ku zdokonalení rozumu (ad perficiendum intellectum) v řádu přirozeném. Poznávaje člověk Adam vědoucností touto, nepoznával tou veskrze měrou, jako poznávají andělové věcí stvořených, jimž taktéž Bohem samým tak zvané species intelligibiles čili pojmy o věcech stvořených vštípeny jsou[2]); neboť andělové jsou duchové pouzí, Adam však člověk z těla a z duše se skládající. Andělové nepoznávají věcí hmotných okem tělesným, hmatem, čichem, nebo-li smysly svými, neboť jich nemají, alebrž pouze „per species intelligibiles“; Adam však užívaje vědoucnosti vlité, byl vázán představami a obrazy, jichžto nabýval ze světa vnějšího, a jež zovou theologové a filosofové scholastičtí „phantasmata“, přes to přese všechno, že obdržel vědoucností Bohem samým pojmy o věcech fysických, které (pojmy) tedy neměly původu ani ze smyslů ani z představ. (Non erant species illae per sensus acceptae, nec a phantasmatibus abstractae).

β) Vědoucnosť Adamovi vštípená byla, jakož svrchu dokázáno bylo, dokonalá, pokud směřovala ku věcem přírodným. Dokonalosť však poznání se nese k tomu, abychom ku pravdě dospěli, a pak, abychom bludu uchráněni byli. Za tou příčinou druhá ku vědouc-

[1]) S. Thomas. S. I. qu. 94. art. 2. — [2]) S. Thomas. S. I. qu. 57. art. 1.

nosti Adamově směřující otázka jest ta, člověk-li prvý netoliko pravdy dokonale poznával, ale i v poznávání svém bludu prost byl?

Obecné učení theologů dí: „že Adam se nemohl klamati v poznávání věcí přírodných, aniž oklamán býti, prve než byl zhřešil. Sv. Augustin dotýkaje se vědoucnosti Adamovy učí: „*Přirozenosť Adamova nebyla taková, aby byl křivé věci měl za pravé, anebo, aby byl bezděky bloudil.* [1]) V souměru s tímto učením dí světec, že nevědomosť jest trestem za hřích,[2]) a dovozuje, že blud i ve věcech nejskrovnějších kŭ zlu přičten býti musí [3]), a proto že by Eva ďáblem nebyla přelstěna byla, kdyby poblouzení jejímu nebyla předešla pýcha u vnitru jejím.[4])

Avšak dar tento Adamovi udělený, vedle něhož mu nemožno bylo ve věcech přírodných blouditi, nestál o sobě, alebrž opíral se o jiné dary praeternaturalné, jimiž Bůh jej v ráji obdařil, a jež zahrnujeme ve slově „neporušenosť“ nebo-li „integrita Adamova“. Ta integrita zajisté toho nedopouštěla, aby bylo v duši a v mohutnostech jejích nějakého zla, jako se nesnášelo zlo tělesné s blažeností rajskou. Blud však jest dojista zlo, a protož je vylučovala „integrita Adamova“, pokud trvala. Za této integrity byly poddány duši, a to plně mohutnosti nižší, a byla jí poddána příroda, tak že tou měrou vše k tomu sloužilo, aby člověku pravda se objevila, a blud zamezen byl. Nyní však ve stavu hříchu jsou smyslové zhusta závadou rozumového poznání přírody, a tak i zhusta obrazotvornosť člověka klame nyní, čehož v stavu integrity nebylo.[5])

γ) *Jakého objemu ale byla ta vědoucnosť Adamovi vštípená?* Či-li až kam dosahovaly vštípené prvému člověku pojmy? Cajetan se domnívá, opíraje se o slova v písmě: „*Stvořiv tedy Hospodin Bůh z země všecky živočichy zemské a všecko ptactvo nebeské, přivedl je k Adamovi, aby viděl, jak by nazval je*“, (Gen. 2, 19.) tvrdí:

---

[1]) S. Aug. De civitate Dei l. III. cap. 18. — [2]) S. Aug. L. I. Retract. c. 9. — [3]) S. Aug. Enchir. cap. 16. — [4]) S. Aug. L. II. Ad gen. et litt. cap. 30. — [5]) S. Thomas S. I. qu. 94. art. 4. „Non poterat esse, ut innocentia manente intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis; non tamen aliquod malum inesse poterat: ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet; sed quamdiu maneret anima Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem . . . . . quod intellectus circa proprium objectum semper verus est: unde ex se ipso numquam decipitur, sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo hujusmodi.

že měl sice Adam vlitou vědoucnosť o zvířatech zemských a o ptactvu nebeském, ale že ona nezavírala do sebe dokonalé známosti moře a jeho obyvatelů, aniž těles nebeských. A však sv. Tomáš učí, že měl Adam vlitou sobě vědoucnosť o všech věcech, jež jest možno rozumem poznati, ježto ale nelze zapříti, že máme vlohu do sebe, abychom poznali živočišstvo na zemi i v povětří a v moři, nelze také odpírati, že prvý člověk měl známosť vlitou o pravdách kosmických [1]). I učení theologův obecné se protivuje této důmněnce Cajetanově, anoť Adamovi přikládá vědoucnosť všech těch věcí, ku jejichž poznání přijíti může člověk vůbec, a sice vědoucnosť Bohem samým vštípenou, tak že znal Adam podstatu všech zvířat a všech jiných věcí. Tak učí nejen sv. Tomáš Aquinský,[2]) ale i sv. Bonaventura,[3]) Hugo a S. Victore [4]) a jiní. Zejména tvrdí Hugo a S. Victore, že obdržel Adam dokonalou vědoucnosť o všech věcech viditelných, ježto pro člověka byly stvořeny, a že o tom není nižádné pochybnosti.

Jestliže znal prvý člověk všecky věci rozumem lidským poznatelné, tož znal netoliko zvířectvo a bylinstvo, ale i také nerosty a tělesa nebeská. Dána mu vědomosť o hvězdách nebeských čili známosť astronomie a zákonův jejich za příčinou, aby oslavoval jméno Boží, jakž písmo sv. zřejmě praví (Sirach. 17, 5. a násl.), a theologové dokládají.[5])

Bylať tedy vědoucnosť Adamova rozsahu velikého tak sice, že nemohl Adam co do počtu toho, což věděl, pokroku činiti nižádného; dobře však ohledem na způsob, jak napotom poznával věci

---

[1]) S. Thomas. S. I. qu. 94. art. 1. — [2]) S. Thomas. S. I. qu. 94. art. 3. „Adam scivit naturas omnium animalium, et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.“ — [3]) S. Bonaventura. In II. dist. 23. art. 2. qu. 1. — [4]) Hugo a s. Victore. L. II. de sacram. p. VI. cap. 12. „Rerum omnium visibilium, quae cum homine et propter hominem factae erant, perfectam cognitionem hominem accepisse, nulli dubium esse debet, quantum videlicet sive ad eruditionem animae, sive ad corporalis usus necessitudinem pertinere videbatur.“ — [5]) Suarez. De opificio sex dierum l. III. cap. 9. Adae magis est data scientia propter Dei cognitionem et laudem, quam propter corporis conservationem et gubernationem, quamvis ad hanc etiam coelorum et astrorum scientia non parum conducat. Unde confirmatur haec ratio ex verbis Sapientis supra ponderatis „ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent, et gloriam in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus.“ S. Thomas. S. I. qu. 94. art. 3. Dicendum, quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi; quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas revelationes.“

stvořené, ať k poznání toho, což byl vědoucností vlitou znal, svou vlastní zkušeností, svými smysly vlastními dospíval.

Abychom zkrátka o vlastnostech vědoucnosti Adamovy se vyjádřili: tož byla ona vlita pro zvláštní tu okolnosť a mimořádnou, že byl Adam prvý člověk a praotec lidského pokolení, jinak byla vědoucnosti lidské „specie sua“ rovná, ač stupněm vědoucnosť naši do nesmírna převyšovala. Obsahovalať do sebe zajisté všechno, což člověckou silou vůbec poznati lze. Poznání jeho bylo jisté, beze bludu, neboť on poznával podstatu věcí „per species infusas“. Tou měrou se může říci: že byl Adam největší theolog, největší filosoť, největší mathematik, největší astronom, největší znalec přírody, největší fysiolog [1]). Vědoucnosť však tato, ač vynikala nad naši do nesmírna, byla přece lidská přes to, že byla praeternaturalná, a byla méně dokonalá nežli andělská; a ježto byla dokonalá „in ordine naturali“, nezavírala do sebe těch věcí, jichžto snahou lidskou vůbec nelze dosíci. Za tou příčinou nepoznával prvý člověk:

αα) *věcí budoucích na svobodné vůli závislých*, aniž myšlének lidských, aniž takových věcí, jež nijakž nejsou potřebny ku správě lidského života, jako kolik as kaménků drží v sobě to nebo ono řečiště [2]), neb nejsou přečasto takové povahy, aby lidskou silou vůbec poznány býti mohly.

ββ) *Prvý člověk nepoznával sám ze sebe věcí minulých, jež se byly udály, než byl stvořen, leč pokud se objevují ve věcech přítomných.* Tak poznal, že svět byl stvořen, ale jak byl stvořen, a kolik času od té doby uplynulo, sám ze sebe poznati nemohl, neb toho poznati přirozenou snahou, byť sebe dokonalejší, nemůžeme. Nebyla-li tedy vlitá vědoucnosť Adamova od té naší „specie sua“ rozdílná, tož neměl on známosti o věcech minulých, leč pokud mu byly zjeveny.

γγ) *Co se týká věcí stvořených, znal sice Adam per species infusas „druhy“ (species), nikoliv však všecky členy toho neb onoho druhu*, neboť toho nebylo potřebí ani ku vzdělání rozumu, aniž k poučení jiných.

Poznávaje Adam dokonale pravdy fysického řádu, a nemoha v tom poznání býti klamán, znal dojista Boha, jako původce přirozeného řádu, a sice tou měrou lépe nežli my, jakou měrou po-

---

[1]) Kaulen. Die Babylonische Sprachverwirrung. S. 82. — [2]) S. Thomas. S. I. qu. 94. art. 3. „Primus homo non cognovit, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia, puta, quot lapilli jacent in flumine, et alia hujusmodi.“

znával lépe přírodu. A zase opět není možná, aby známosť Adamova ku přírodě směřující byla dokonalá, kdyby byl „in ordine naturali“ nebyl poznával dokonale Boha, neboť Bůh jest svrchovaný cíl poznání toho, a všecky pravdy přirozeného řádu mají svou svrchovanou oporu v stvořiteli svém.

ξξ) Ač poznával Adam dokonale pravdy přirozeného řádu a Pána Boha, původce téhož řádu, neměl sám ze sebe známosti o bytu andělů, poznávaje je pouze z nadpřirozeného zjevení.[1])

b) Dary praeternaturalné čili mimopřirozené prvním lidem udělené vzhledem k vůli.

§. 75.

α) Mravné ctnosti per accidens prvým lidem vlité.

Již svrchu bylo řečeno, že Bůh prvé lidi netoliko habitualnou milostí obdařil, svatostí totiž a spravedlností, a netoliko že jim vlil tři Božské ctnosti: víru, naději a lásku; alebrž že jim vštípil i nadpřirozené mravné ctnosti, jež zovou theologové „virtutes morales per se infusas“, a jichž nelze dosíci úkonností přirozeného řádu, a jež se tudíž „specie sua“ liší od těch, jichž přirozenou snahou dosíci lze. Ctnosti tyto mravné, pokud „per se“ Bohem samým se vlévají, obdržuje jedenkaždý ospravedlněný ihned s milostí posvěcující, jakož theologové velikého jména, zvláště sv. Tomáš,[2]) sv. Bonaventura, Vega[3]) a jiní učí. Jestliže ale každý ospravedlněný vlitých těchto ctností mravných nabývá od Boha, tím spíše je měl Adam v ráji.

---

[1]) S. Thomas. S. I. qu. 94. art. 2. ad. 3. „Dicendum, quod anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas.“ — [2]) S. Thomas. S. I. II. qu. 63. art. 3. „Dicendum, quod cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio est: quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae: sic autem videmus in operibus naturae: quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea, quae sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda.... Manifestum est autem, quod charitas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet, quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum, et sic patet, quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam, sed et propter charitatem: et quod qui amittit charitatem propter peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.“ — [3]) Vega. Lib. VII. in Trid.

A však prvý člověk měl nejenom mravné ctnosti, jež zovou theologové „per se infusas“, alebrž on obdržel i ty, které jmenujeme vlitými ctnostmi mravnými, ale vlitými „per accidens“, nikoliv „per se“. Vlitá mravná ctnosť „per accidens“ jest ctnosť, která sice „specie sua“ se neliší od té, jíž jsme byli přirozenou snahou dosáhli, ale která se stala majetkem naším „supernaturaliter“, nebo-li „praeternaturaliter“ bezprostředným působením Božím. Mravné ctnosti se nevlévají člověku ospravedlněním, jako se jich stal účastným Adam, neboť, ač by byl člověk ospravedlněn, neubylo jemu na protivných náchylnostech, aniž byla ihned odčiněna anebo ihned umírněna žádostivosť, čehož by bylo, kdyby Bůh mravné ctnosti per accidens vůbec vléval těm, jež ospravedlňuje.

Jinak učinil Bůh s Adamem a s Evou. Již proto, že rozum prvních lidí byl obdařen vědoucností vlitou, ana byla taktéž co do způsobu „nadpřirozená“, ale nikoliv předmětem svým a tudíž praeternaturalná nebo-li mimopřirozená: snadno jest souditi, že i vůle byla dary praeternaturalnými obdařena.

Především byla vůle prvních lidí v prvém bytu jejím dojista beze hříchu, neboť kdyby již v prvém bytu svém byla hříchem pokálena, byl by jej Bůh přirozenosti lidské přistvořil a tím sebe sama učinil původcem hříchu, což jest v plném odporu se svatostí Boží a tak i s podstatou Boží a s ideou o Bohu. A však netoliko že učinil Bůh člověka bezhříšného, on mu vlil i mravné ctnosti veškery, jichž může člověk přirozenou snahou svou poznenáhla dosíci.

Že byly mravné ctnosti per accidens vlité člověku prvému uděleny, jde ze slov písma Božího: „*Toliko to jsem nalezl, že učinil Bůh člověka upřímého, ale on se vpletl v otázky bezčíslné*“ (Kazatel 7, 30.). Arci že se těmito slovy vyjadřuje v popředí nadpřirozená přímosť čili svatosť člověku přidaná, a však nevylučují se i mravné „per accidens“ vlité ctnosti, alebrž ony se zahrnují. Svrchu zajisté bylo dotknuto, že Bůh obdařil člověka vědoucností vlitou čili nadpřirozenou „per accidens“. Tato byla člověku vlitá, poněvadž chtěl míti Bůh člověka dokonalého netoliko podle těla ale i podle rozumu. A však dokonalosť prvého člověka nebyla vědoucností, ana hledí ku dokonalosti rozumu, zakončena. Ku dokonalosti člověcké na počátku náležely stejnou měrou per accidens vlité ctnosti mravné, jako vědoucnosť člověku prvnímu vlitá. Ano podle souhlasu katolických theologů náležejí mravné ctnosti prvému člověku per accidens vlité ještě spíše ku prvotné dokonalosti jeho, nežli vlitá jeho vědoucnosť. O tom byli theologové tak usvědčeni, že všichni byli za jedno v učení, že Kristu Pánu byly ihned in

primo instanti conceptionis vlity mravné ctnosti veškery, a však o vědoucnosti Páně nesoudili všichni, že by byla jemu ihned vlita byla, aniť někteří aspoň o tom pochybnosť měli [1]), arciť že naproti pravdě [2]).

Jestliže tomu tak jest, právem přidružujeme ku vědoucnosti Adamově vlité také mravné ctnosti per accidens vštípené. Zcela ve shodě s touto naukou učí sv. Ambrož [3]) a sv. Augustin [4]), zejména ve svém spisu o městě Božím, kdež dí, že Adamovi nic nechybělo, čeho by dobrá vůle jeho nebyla od Boha obdržela.

Sv. Tomáš, jakož i Thomisté a převážná, ano rozhodná část katolických theologů zřejmě učí, že Adamovi byly vštípeny mravné ctnosti per accidens, jako byla vlita jemu vědoucnosť. Sv. Tomáš se o tomto předmětu šíří S. I. qu. 95. art. 3., kdež dí, že měl Adam všecky ctnosti mravné, buďže secundum habitum et actum, anebo aspoň secundum habitum podle toho, zda-li nepředpokládají aneb předpokládají některé nedokonalosti.

§. 76.

β) V člověku prvém byla z vůle Boží harmonie nebo-li soulad mezi silami vyššími a nižšími.

Člověk jest fysickou jednotou těla a duše, a právě pro toto spojení jest možná, aby sice byly v něm mravné ctnosti per accidens vlité, a přes to přese všecko se nevylučoval naprosto spor mezi tělem a duší. Neboť jako jest v nás dvojí vědoucnosť jedna sensitivná a druhá intellektualná čili rozumová nebo duchová, ta prvá k tělesnému, ta druhá k duchovému životu přiléhajíc, ač princip obého života nedílný „nesmrtelná a jednoduchá“ duše jest: tak jest opět dvojí snaživosť nebo-li stimulus, pud, v nás, jedna sensitivná a druhá intellektualná, rozumová, duchová.

Ježto jest jeden pouze princip plného života v nás „duše totiž nesmrtelná“: potkávají se v ní dva směry, jeden sensitivný a druhý rozumový. A jako duch a tělo podstatně čili jakostí svou se liší: tak zase jest možná, aby tyto dva směry se netoliko potkaly, ale sobě také odpor činily, i kdyby ctnosti k dobru přiléhající duši byly vštípeny. Ten zajisté jest řád v životě našem: „že poznání svůj počátek béře „a sensu“, a tou

[1]) Suarez. De opificio sex dierum. l. III. cap. 11. — [2]) S. Thomas. S. III. qu. 9. art. 3. — [3]) S. Ambrosius. Lib. de paradiso cap. 5. in fine. — [4]) S. Augustinus. In concione ad catechumenos. De civitate Dei lib. 14. cap. 10.

měrou se může velmi lehko státi, že se probudí appetitus sensitivus po předmětu poznaném dříve, nežli došlo k tomu, aby byl rozum pronesl svůj úsudek a nález. V případu však takovém může povstati spor mezi tělem a duší i v člověku bezhříšném.“

Zdali spor takto popsaný byl ve člověku prvém, přes to, že měl sobě vštípeny per accidens mravné ctnosti? Scotus praví, že byl v člověku prvém mír, a sice tou měrou: „že buď nikdy nepovstala síla nižší naproti vyšší, anebo, když povstala, že mohla lehko a příjemně býti řízena a v mezích svých udržována“ [1]). A však učení katolické více sobě žádá, nebo podle něho měl člověk plnou vládu nad sebou v tom smyslu: „že nemohly v něm povstati hnutí předcházející úkon rozumový, a nesoucí se ku touhám nižším (motus rationem praevenientes inferioris appetitus rectae rationi adversi) rozumu protivným, a ještě méně mohly hyby takové povstati přese všechen rozkaz nebo-li zákaz, a přese všechen vzdor rozumový“ [2]). Shoda tedy mezi duší a tělem byla v prvém člověku plná a dokonalá; nižádná hnutí sil nižších, jež by předcházely úkon rozumový, a tím méně rozumu odporné hyby a hříšné nerušily míru a pokoje, jenž u vnitřku jeho panoval. Podle toho byl člověk prvý v ráji prost žádostivosti aktualné, ana se zakládá „in actibus indeliberatis“, nespořádaných, i habitualné, v níž úkonové nespořádaní svůj pramen mají.

Že shoda taková v duši Adamově byla uhostěna, dokud nezhřešil, jde nade všecku pochybnosť ze slov písma: „*Byli pak oba dva nazí (totiž Adam i žena jeho), a nestyděli se*“ (Gen. 2, 25.). A však jak mile se dočinili hříchu, ihned nastala bouře v životě vniterném, neboť ihned poznali nahotu svou. „*I otevřiny jsou*“, dí sv. Autor, „*oči obou dvou: a když poznali, že jsou nazi, navázali listí fíkového, a udělali sobě zástěry*“ (Gen. 3, 7.). Adam odpovídá ku volání Hospodinovu: „*Hlas tvůj slyšel jsem v ráji: ale bál jsem se, proto že jsem nahý, a skryl jsem se. Jemuž řekl*

---

[1]) Joannes Duns Scotus. In. II. d. 29. „Fortasse non est necesse ponere, quod nullus sensus appetitus potuit tunc tristari, potuit enim visus tunc videre turpe visibile, et auditus audire turpe audibile, et utrumque potuit offendere appetitum sensitivum, sicut et conveniens sensibile delectare. Sed voluntas tunc bene usa fuisset istis tristibus, et delectationibus appetitus inferioris.“ —
[2]) Suarez. De opificio sex dierum. l. III. cap. 12. Dicimus hanc perfectionem fuisse homini datam in principio creationis, ut quamdiu non peccaret mortaliter, sentire non posset praevenientes motus inferioris appetitus rectae rationi adversos, multoque minus subsequentes, rationi jam imperanti repugnantes.“

(*Bůh*): *I kdož tobě oznámil, že jsi nahý, jediné, že jsi se stromu jedl, z kterého jsem tobě přikázal, abys nejedl?*" (Gen. 3, 10. 11.)

Sám Bůh tedy dí, že teprv hřích byl příčinou, že poznal Adam nahotu svou, a tak nepoznali první rodiče v sobě hnutí, rozumu odporné před pádem svým, nepoznali hybů rozum a vůli předcházejících, a ještě méně takových, jež by byly vzešly a se držely u vnitřku duše, rozumu a vůli jako na vzdory. Spíše byly podle písma mohutnosti nižší rozumu a vůli plně a dokonale podřízeny, rozum však a vůle Pánu Bohu, tak že hnutí sensitivné nepovstalo v něm, leč k rozkazu rozumu, a odcházelo k rozkazu jeho, nezřízené však žádosti ještě méně se mohly dostaviti a trvati proti vůli a rozumu člověka prvého; neboť tyty všecky věci odvozuje apoštol národů ze hříchu dědičného. „*Víme zajisté,*" praví, „*že zákon jest duchorní: ale já jsem tělesný, prodaný pod hříchem. Nebo co činím, nerozumím; nebo ne, co dobrého chci, to činím: ale činím to zlé, kteréž mám v nenávisti. Jestliže pak, co nechci, to činím, přisvědčuji zákonu, že jest dobrý. Nyní pak ne já to činím, ale hřích, kterýž přebývá ve mně. Vím zajisté, že ve mně, to jest v mém těle, nepřebývá dobré; neboť chtění se mne přidrží, ale činění dobrého nenalézám. Nebo ne co dobrého chci, to činím: ale činím to zlé kteréhož nechci. Pakli, čehož nechci, to činím: již ne já to činím, ale hřích, kterýž přebývá ve mně. Nalézám tedy zákon, že když chci činiti dobré, přidrží se mne zlé: nebo libuji sobě v zákoně Božím podle vnitřního člověka, ale vidím jiný zákon v oudech svých, kterýž odporuje zákonu mysli mé, a jímá mne pod zákon hříchu, jenž jest v oudech mých. Nešťastný já člověk! Kdož mne vysvobodí z těla smrti této? Milosť Boží skrze Ježíše Krista, Pána našeho. Protož já sám sloužím mysli zákonu Božímu, tělem pak zákonu hříchu*" (Řím. 7, 14—25.).

O těchto slovech sv. apoštola dvé jest výkladů. Otcové ss. na Východě, jako Origenes, sv. Jan Zlatoústý, Theophil, sv. Basil, ano i sv. Augustin vykládá je [1]) o člověku nebo-li o člověctvu, jehož osobu sv. Pavel na se béře, pokud ještě není ono od otroctví hříchu milostí Páně vykoupeno. A však když Pelagiané textu toho zneužili, dějíce, že člověk sobě zanechán může bez milosti Boží dobrého skutku chtíti, voliti a konati: tuť tentýž sv. Augustin dí [2]): „že podle pravdy mají slova ta se rozuměti o člověku ospravedlněném, ano o osobě sv. Pavla samého, jenž zde živě popisuje vniterný boj ducha se žádostivostí; ano světec ten

[1]) Ad. Simplic. l. I. — [2]) S. August. L. I. Retract. 23. l. VI. Contra Julian. 2.

zřejmě praví, že výkladu toho se přidrželi sv. Hilarius, sv. Řehoř Nazianz., ano i sv. Ambrož a sv. Jeronym. A výklad tento má pro sebe daleko závažnějších, ano rozhodnějších důvodů, nežli prvý [1]). Jestliže však ten výklad jest oprávněný, pak jest žádostivosť následek hříchu prvotného, jíž za doby rajské v člověku nebylo. Nebylo-li však vnitřního toho sporu a boje v oudech člověckých v ráji, pak panovala shoda a mír mezi tělem a duší.

Za tou příčinou dí sněm Tridentský zřejmě: „že se sice pokřtěným vše odpouští, což povahu hříchu do sebe má, ale že trvá v nich žádostivosť, již zove sv. apoštol někdy hříchem (Řím. 6, 12. 8, 8.), ale ne proto, že by i v znovuzrozených v pravdě a vlastně hříchu bylo, ale poněvadž z hříchu jest a ke hříchu nabádá [2]). Jestliže však žádostivosť z hříchu původ svůj vzala, nebylo jí přede hříchem, a tak Adam podle učení Církve Boží žádostivosti neměl v oudech svých, alebrž shoda a souhlas a soulad mezi silami vyššími a nižšími trůnily v něm.

K tomutéž učení vezdy stáli ss. Otcové a theologové. *Sv. Augustin* dí o prvých rodičích: „že se líbili Bohu, a Bůh že se líbil jim, a že neshledávali v sobě nic neposlušného, a toho že řád spravedlnosti vymáhal, aby tělo zúplna bylo duši k službě, jako duše Bohu byla poddána [3]). A opět dí světec tento: „že to veliká milosť byla, když člověk zvířecké žádosti nepociťoval, ač pozemské a zvířecké tělo nosil [4]). Podobně učí tentýž sv. učitel ve spisu svém o Trojici nejsvětější (lib. XIII. cap. 13., XIV. cap. 10. de Trin.), pravě tamtéž, „že Adam, maje se státi podle těla duchovým, stal se podle ducha tělesným“ [5]).

Theologové scholastičtí souzvukují v této nauce, v jejichžto jménu uvádíme *sv. Tomáše*, jenž učí: „že některé náchyly smě-

[1]) Cornelius a Lapide. Comm. in Epist. ad Rom. in cap. 7. — [2]) Trid. sess. V. c. 5. „Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit . . . . . Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, a. s.“ — [3]) S. Aug. De pecc. merit. et remiss. lib. 2. cap. 22. „Placebant Deo, et placebat illis Deus, et quamvis corpus animale gestarent, nihil inobediens in illo adversum se moveri sentiebant; faciebat quippe hoc ordo justitiae, ut quia eorum anima famulum corpus a Deo Domino acceperat, sicut ipsa eidem Domino suo, ita illi corpus ejus obediret, atque exhiberet vitae illi congruum sine ulla resistentia famulatum.“ — [4]) S. Aug. Contra Jul. l. IV. c. 16. n. 83. „Gratia magna erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. — [5]) S. Aug. l. XIV. c. 10. de Trin.

řující k dobru přítomnému, jako radosť a láska, a jiné tihnoucí k dobru budoucímu jako touha, naděje, pokud nemá do sebe trýzně, byly také ve stavu neporušeném, ale jinak, nežli v nás, neboť nám nejsou pudy a tužby smyslné plně poddány, alebrž někdy uchvacují člověka dříve, než byl rozum usoudil, ano ony nezřídka také soudnosti rozumové jsou na závadu; a však ve stavu neporušeném byla nižší síla plně rozumu poddána. Nebylo tedy v člověku neporušeném vášní (v dobrém smyslu), leč těch, jichž rozum jeho dopouštěl [1]).

Katolické toto učení vyjadřuje Římský katechismus: „Uspořádal v něm tak všecka hnutí duše a žádosti její, že rozkazu rozumu vždycky poslušny byly“ [2]).

c) Praeternaturalný čili mimopřirozený dar nesmrtelnosti těla.

§. 77.

1. Tělo prvých lidí v ráji bylo nesmrtelné.

Jako duše prvého člověka byla ozdobena vědoucností vlitou a ctnostmi per accidens vlitými: tak bylo i *tělo jeho „in ordine praeternaturali“ ozdobeno darem „posse non mori“ potud, pokud by nezhřešil.*

α) Že tomu skutečně tak jest, učí nás *písmo Boží*, neboť Bůh pohrozil Adamovi takto: *„Ze všelikého dřeva rajského jez: ze dřeva však vědění dobrého a zlého ať nejíš; neboť kterýkoli den bys z něho jedl, smrtí umřeš“* (Gen. 2. 16. 17.). Pelagius vykládal tento text ovšem o smrti pouze duchovné, jak svědčí sv. Augustin [3]), a podle téhož výkladu by byl Adam zemřel i tehdáž, když by byl nezhřešil; a však výklad Pelagiův křivý jest, pokud dí, že hrozba Páně ku smrti pouze duchovné se nesla, neboť křivosť jeho ukazují na zbyt slova Hospodinova, jimiž dává na jevo, že hrozba prve vyrčená bude také naplněna: *„V potu tváři své jísti budeš chléb, dokavadž se nenavrátíš do země, z které vzat jsi; nebo prach jsi a v prach se navrátíš“* (Gen. 3. 19.). A poněvadž, zhřešiv Adam, praeternaturalného daru nesmrtelnosti těla se zbavil, netoliko že

---

[1]) S. Thomas. S. I. qu. 95. art. 2. „In statu innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis judicio consequentes.“ — [2]) Catechismus Rom. P. I. c. I. qu. 19. Omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio numquam non parerent. — [3]) Aug. Ep. 166. circa finem.

ho Bůh z ráje vypuzuje, ale i přístup, byť i jen na okamžik, do něho zamezuje: „*Hle Adam*“, dí Bůh, „*jako jeden z nás učiněn jest, věda dobré i zlé: protož nyní, aby snad nevztáhl ruky své a nevzal také ze stromu života a jedl by a byl by živ na věky. I vypustil jej Hospodin Bůh z ráje rozkoše, aby vzdělával zemi, z níž vzat jest. I vyhnal Adama a postavil před rájem rozkoše cherubiny a meč plamenný a obratný, k ostříhání cesty k stromu života*“ (Gen. 3, 22—24.). Slova tedy Páně nadzmíněná musejí se v popředí o smrti tělesné rozuměti.

Za tou příčinou čteme v písmě nejednou, že smrť jest trestem za hřích, která by tedy na člověctvo nebyla uvalena, kdyby byl Adam nezhřešil. „*Bůh zajisté*“, dí písmo, „*stvořil člověka neporušitelného, a k obrazu podobenství svého učinil jej. Ale závistí ďábla přišla smrť na okršlek země*“ (Kn. Moudr. 2, 23. 24.). A opět: „*Bůh neučinil smrti, aniž se veselí ze zahynutí živých*“ (Kn. Moudr. 1, 13.). Sv. apoštol Pavel často popisuje smrť, již na nás Adam zhřešiv uvalil: „*Jako skrze jednoho člověka hřích na tento svět všel, a skrze hřích smrť, a tak na všecky lidi smrť přišla, v němž všickni zhřešili*“ (Řím. 5, 12.). „*Odplata za hřích smrť, ale milosť Boží život věčný, skrze Krista Ježíše Pána našeho*“ (Řím. 6, 23.). „*Jestliže Kristus ve vás jest, tělo sice mrtvé jest pro hřích, ale duch jest živ pro ospravedlnění*“ (Řím. 8, 10.). „*Nebo zajisté skrze člověka smrť, skrze člověka i vzkříšení z mrtvých. A jakož v Adamovi všickni umírají, tak i skrze Krista všickni obživeni budou*“ (I. Kor. 15, 21. 22.).

Z textů těchto jde dvé věcí na jevo, a sice αα) že byl Adam z vůle Boží podle těla nesmrtelný, pokud by nezhřešil, a ββ) že dar nesmrtelnosti podle těla nebyl darem ku přirozenosti lidské nezbytně příslušným, ale darem praeternaturalným.

β) Nejinak učili i *ss. Otcové* o nesmrtelnosti Adamově podle těla. *Sv. Theophil* dí: „že nebyl Adam podle přirozenosti učiněn, ani smrtelným, ani nesmrtelným; neboť kdyby ho prý byl Bůh učinil ihned z počátku nesmrtelným, byl by ho bohem učinil. Kdyby jej byl učinil smrtelným, bylo by se zdálo, že jest původ smrti. Neučinil ho tedy Bůh ni smrtelným, ni nesmrtelným, ale ku obému způsobilým“ [1]). Mohl býti tudíž Adam podle toho, zdali by byl šetřil zákona Božího, buď na vždy i podle těla nesmrtelným, anebo měl, když byl neuposlechl, smrti propadnouti. Podobně učí *sv. Justin* [2]), *Tatian* [3]), zvláště *sv. Augustin*, jenž

[1]) Theopil. Antioch. ad Autolicum l. II. n. 27. — [2]) Dial. cum. Tryph. n. 124. — [3]) Tatianus. Contra Graecos. n. 7.

tradičnou o tomto učení víru sebral a sebrav vyslovil, že staří učitelové vezdy učili, že byla přirozenosť lidská tak spořádána, že by Adam byl neumřel, kdyby byl nezhřešil [1]).

γ) *Tuto víru podanou nejednou vyslovili sněmové církevní, jako Milevský II.* r. 416., jenž usnesl se: „Vidělo se ustanoviti —: že má býti ten z církve vyloučen, kdož by tvrdil, že Adam prvý člověk byl učiněn smrtelným, že by byl, byť zhřešil anebo nezhřešil, umřel podle těla, t. j. že by byl vyšel z těla, ne pro vinu hříchu, ale z nezbytnosti přirozené“ [2]). Podobně vyjadřuje se *sněm Diospolský* r. 415 a *čtvrtý Karthagenský*, slavený r. 418; ale přede všemi *sněm Orangeský II.* (*Arausic. II.*), r. 529, jenž tento výrok činí: „Jestli že by někdo tvrdil, že přestoupení Adamovo jemu samému škodilo, ne ale potomstvu jeho, anebo se domníval, že skrze jednoho člověka na celé pokolení lidské přešla sice smrť tělesná, ana jest trestem za hřích, ale ne také hřích, jenž jest smrtí duchovní, činí nespravedlnosť (bezpráví) Bohu, odpíraje slovům apoštolovým: „Jako skrze jednoho člověka hřích na tento svět všel, a skrze hřích smrť, tak na všecky lidi smrť přešla, v němž všickni zhřešili“ [3]). Konečně stvrzuje tuto pravdu a definuje sněm Tridentský sess. V. c. 1., c. 2. c. 3.

δ) *Z rozumu arci nelze dokázati*, jak říkáme, a priori, že člověk prvý byl od Boha obdařen nesmrtelností podle těla; neboť dar nesmrtelnosti jest za jedno pravdou a událostí historickou, historická však pravda se na konec dokazuje svědectvím historickým, a nad to jest nesmrtelnosť tělesná darem praeternaturalným; a však ač takového důkazu a priori není, nahlíží rozum snadno, že dar nesmrtelnosti tělesné, ač jest „praeter naturae ordinem“, není „contra ordinem naturae“, jak se vidělo tvrditi atheismu a rationalismu. Neboť kdyby nesmrtelnosť tělesná byla proti přírodě,

---

[1]) Aug. Opere Imperf. contra Julian. l. VI. c. 25. De civ. Dei. lib. XIII c. 15. De pecc. merit. et remiss. l. I. c. 4. n. 4. De genes. ad litt. lib. VI. c. 25. n. 36. — [2]) „Conc. Milevit. II: „Placuit constituere, —: ut quicumque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, a. s. Can. I. Vide Enchir. Denzinger. pag. 24. — [3]) Conc. Araus. II. „Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.“ Enchiridion „Denzinger.“ p. 52.

musila by býti kontinuace života vůbec proti ní, anať nesmrtelnosť jest prodlužování — nebo-li prodloužení života bez konce. Není však možná, aby atheismus a rationalismus prodlužování života přírodě odporným býti vyhlásil, ježto by takovým výrokem vyřkl, že „život vůbec v přírodě jsoucí“ úkazem protipřírodným jest: a proto nelze také nesmrtelnosť tělesnou vyhlašovati za protipřírodnou.

A však netoliko že nahlíží rozum náš, že nesmrtelnosť tělesná není „contra naturae ordinem“, on také na základě víry o stavu dokonalém v ráji rád přisvědčuje, že se stavem duše dokonalým dobře souzvukuje stav dokonalosti podle těla; zvláště anoť jest tělo lidské podstatnou částkou člověcké přirozenosti. Tou tedy měrou rozum člověcký dobře souhlasí, že měl-li býti stav člověka v ráji vůbec dokonalý, nepodléhal Adam smrti podle těla, ač nebylo ono o sobě čili „conditione naturae“, ale milostí stvořitelovou (beneficio conditoris) nesmrtelné.

§. 78.

2. Impassibilita Adamova.

Tělo člověka prvého bylo tedy z vůle Boží nesmrtelné, ale ne tak, jako jest nesmrtelná jeho duše, anebo jako nesmrtelní jsou andělové. Toť zajisté na zbyt z toho již jde: že tělo Adamovo nebylo po přirozenosti své, ale milostí stvořitelovou nesmrtelné.

Byla-li ale nesmrtelnosť Adamova darem Páně praeternaturálným, zbývá otázka: *kterak a čím ten dar Páně působil, aby Adam, pokud nezhřešil, nepodlehl smrti?*

Vzhledem k této okolnosti *tré* jest nám zaznamenati *důmněnek theologů.*

Prvá jest: že darem tím byla jakási jakosť nebo-li vlastnosť tělesná (qualitas materialis), *ana vniterně o sobě, a nikoliv z příčiny vnější, to působila, že by tělo Adamovo, pokudž by byl nezhřešil, nebralo porušení, ale trvalo nesmrtelné, nezrušitelné, úbytkům nepodrobené a útrapám.* Důmněnky této hají Ludvík Molina pravě, že tělo Adamovo bylo nesmrtelné a neporušitelné a útrapám nepodrobitelné za příčinou daru habitualného, jímž Bůh je obdařil. Dar prý ten byl v celém těle rozlit a uzpůsobil je, že úrazu bylo neschopno.[1]) Molina opírá důmněnku svou o důvody tyto: Po prvé prý nebyla nesmrtelnosť Adamova zázračná (miraculosa),

[1]) Ludovicus Molina. De opere sex dierum. Disp. 28. 3. 4. dicit: „corpus hominis fuisse immortale et impassibile per donum habituale illi collatum, quod erat quaedam qualitas corporea per totum corpus diffusa et extensa.

ani přechodná (transiens), aniž pro krátký čas vyměřena, ale byla darem stavu dokonalému příslušným aspoň po způsobu nějakém. Po druhé prý Bůh člověka prvého obdařil trvalým, habitualným darem k vůli tomu, aby jej zachoval prosta všeho hybu žádostivosti, a tak prý jest na snadě, že i tělu podobného daru udělil. Po třetí mohl Bůh tou měrou zachovati tělo Adamovo vlastností (qualitas) jemu (tělu) přiměřenou, jakou se zachovávati budou těla zatracenců, ač budou útrapám ohně podrobena, ano ještě spíše tím způsobem, jako se stávají těla oslavenců nesmrtelná. To však se děje a díti bude „per habituale donum", a tak prý i o neporušitelnosti Adamově věřiti slušno. Konečně uvádí Molina i tu okolnosť, že by byly ženy ve stavu rajském bez bolesti byly rodily, a sice vlastností (qualitate) jim udělenou, jíž prý by se tělo jejich k tomu bylo uzpůsobilo.

Druhá důmněnka jest těch, kdož dějí, *že neporušitelnosť Adamova se uskutečňovala jakostí vniternou duši jeho přidělenou.* O této důmněnce dí Suarez,[1]) že se zdá býti smyslem sv. Augustina,[2]) a i také sv. Tomáše. Sv. Tomáš se dovolává sv. Augustina, jenž dí: „že Bůh učinil duši člověka prvého tak mocnou, že se s blažeností její přelévala plnosť zdraví na tělo, jakož i pružnosť nebo-li živosť neporušitelnosti.[3]) Sám ale sv. Tomáš takto svůj smysl vyjadřuje: „Tělo (Adamovo) nebylo nezrušitelno pro nějakou živosť nesmrtelnosti v něm jsoucí; alebrž „duši" byla nějaká nadpřirozeně jí Bohem daná síla, jížto mohlo tělo beze všeho porušení setrvati, až potud, pokud sama Bohu poddána zůstala.[4]) Světec udává i příčinu, za kterou onu sílu, ana z vůle Boží tělo v neporušitelnosti zachovávala, ne do těla, ale v duši Adamovu klade. Praví totiž, že právě proto, poněvadž duše rozumová podstatou svou vyniká nad hmotné tělo, přiměřeno bylo, aby ihned z počátku měla duše do sebe sílu ku zachování těla svého.[5]) Touže měrou vykládá sv. Tomáš svůj smysl i jinde,[6]) a smysl jeho jest dosti odůvodněný a pravdě podobný.

[1]) Suarez. De opif. sex dierum. l. III. cap. 14. — [2]) S. Aug. In lib. quaestionum novi et vet. Test. 9. — [3]) S. Aug. Epist. 56. ante medium. — [4]) S. Thomas. S. I. qu. 97. art. I. „Inerat animae vis quaedam supernatulariter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione perseverare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset." Doleji. Ad tertium. „Dicendum, quod vis illa praeservandi corpus a corruptione non erat animae humanae naturalis: sed per donum gratiae. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae et meritum gloriae, non tamen ad amissae immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturae defectus in melius reparandus erat." — [5]) Thom. S. I. qu. 97. art. I. — [6]) Thomas. In. II. d. 19. qu. I. art. 4. Quaest. de malo art. 5.

Třetí důmněnka mezi theology scholastickými nejvíce obecná, a podle Suareza pravdě podobnější, jest ta: *že nesmrtelnosť a tak i neporušitelnosť Adamova nebyla účinkem nebo-li výsledkem vniterné vlastnosti buďže tělesné, jak se zdálo Ludvíkovi Molinovi, nebo duše lidské, jak učí sv. Tomáš, alebrž i nesmrtelnosť i neporušitelnosť Adamovu působila zvláštní ochrana Páně čili zvláštní prozřetelnosť Boží, ana toho nedopouštěla, aby tělo Adamovo vzalo úraz, pokud by byl nezhřešil.*" Podle toho by slova sv. Augustina svrchu dotčená bylo vykládati o stavu blažených na nebi, jakož světec l. c. skutečně činí, a nikoliv o stavu Adamově v ráji. Sv. Tomáš sám, ač připisuje i nesmrtelnosť Adamovu i neporušitelnosť tělesnou zvláštní síle duši jeho, Bohem udělené, přece nevylučuje, ano žádá k tomu zvláštní ochrany Páně, ana Adama střežila; a dokládá, že prvý člověk i rozumem svým mohl se uvarovati škodných sobě věcí, kdežto od nenadálých nehod Bůh sám ho ochraňoval [1]). Tato zvláštní ochrana Boží zúplna dostačovala k tomu, aby prvý člověk nebyl podle těla rušen, a aby smrť neuchvátila ho; a nad to ona jakosť tělesná, jíž se domáhá Molina, a i ta způsobilosť duše působící nezrušitelnosť tělesnou podle učení knížete scholastiků, ač není o sobě nemožná, jest přes příliš zázračná, aniž by mohla uvésti toho potřebu z rozumu, a měla dokladů a důvodů buďže z písma anebo z tradice. Jde zajisté zvláště z důmněnky Molinovy, že mělo tělo Adamovo se stavu nevinnosti do sebe vlastnosť, aby v ohni neshořelo, ve vodě neutonulo a z nižádných nehod povětří a živlů škody nebralo, vlastnosť to, ana přísluší a příslušeti bude, jak sv. Augustin píše, jediné svatým a světicím na nebi, pokud jest jejich duše anebo teprv spojena bude s tělem. Konečně by taková povaha těla Adamova ve stavu nevinnosti více dokazovala, nežli slušno a rádno a možno připustiti, že totiž Adam v ráji mohl neumříti, aniž porušení viděti, i kdyby byl nejedl, kdežto Bůh poručil, aby prvý člověk ze všech stromů rajských jedl, z jednoho ale, ze stromu vědění dobrého a zlého, aby nejedl, by nezemřel (Gen. 2.). Za těmito příčinami lépe jest přijmouti, že Bůh sám, anebo anděl strážný že z vůle Boží zvláštní tak chránil prvé lidi, aby voda, oheň anebo jiné živly jim neškodily, a aby tak tělo jejich zůstalo neporušené. V tom

[1]) S. Thomas. S. I. qu. 97. art 2. ad 4. „Dicendum, quod corpus hominis in statu innocentiae poterat praeservari, ne pateretur laesionem ab aliquo duro partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare: partim etiam per divinam providentiam, quae sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo laederetur."

smyslu píše sv. Augustin: „že Bůh Israelský šatům a obuvi lidu vyvoleného přidal, aby se na poušti netrhala, tož že nebude s té stránky s podivením: že tatáž Božská moc člověku poslušnému toho udělila, aby maje hovadné tělo a (po přirozenosti) smrtelné, toto bez úbytku a nedostatku trvalo [1]), a srovnává na to nesmrtelnosť Adamovu ve stavu nevinnosti s onou, již mají až do dnes Eliáš a Henoch, a míti budou až ku dnům soudu poslednímu blízkým.“ Vedle toho podobným způsobem se zachovávalo tělo Adamovo v neporušitelnosti, jako se v ní drží Henoch a Eliáš, a chovalo šatstvo a obuv židů na poušti. Henoch ale a Eliáš, jakož pravděpodobno jest, prozřetelností Boží, a nikoliv vniternou silou těla jejich (podle tradice byť i ne nepřetržité) se udržují a trvají, a tudíž spíše šatstvo a obuv židů ne vniterným darem, ale vnější silou Páně zachovány byly, a tou měrou i prví lidé Božskou prozřetelností, a ne nějakou vnitřní povahou těla podle těla neporušeni zůstávali [2]).

Z toho ale jde: že tělo lidské bylo ve stavu nevinnosti „*intrinsece passibile*“ nebo-li „*naturaliter passibile*“ a jisté změně podrobené, tak že i v rajském stavu některé částky jeho zaniknouti neboli od těla se odděliti mohly, a jinými přibranou potravou uzpůsobenými nahraditi, jakož jsou částky, jež tělesný organismus, právě proto že jest tělesný a v přirozeném stavu jsoucí, vylučuje; jako byl prvý člověk změnám i podle duše podroben, a tou měrou trpným, pokud každý účinek v duši učiněný trpěním sluje, jako: když duše vnímá do sebe představy a poznává. Trpnosť tedy, pokud předpokládá změnu ku zdokonalení čelící a vedoucí byla v člověku v ráji i podle duše i podle těla: ale útrapám skutečným nebyl Adam ve stavu nevinnosti podroben ani tělesným, ani duchovým [3]). A jako nebyl prvý člověk podroben

[1]) S. Aug. De peccat. merit. et remiss. cap. 3.: „Si Deus Israelitarum vestimentis et calceamentis praestitit, quod per tot annos non sunt obtrita, quid mirum si obedienti homini ejusdem potentia praestaretur, ut animale ac mortale habens corpus, haberet in eo quendam statum, quo sine defectu esset annosum . . . . . — [2]) Palmieri ve spisu svém „de Deo creante et elevante“ se nerozhoduje pro žádnou z důmněnek, alebrž spíše spojuje je: „Hujus autem perennitatis ratio ontologica aderat sive intrinseca ipsi naturae, sive partim intrinseca, partim extrinseca propter esum arboris vitae ac specialem protectionem divinae providentiae, arcentem ex stabili lege omnes causas vel omnia pericula mortis.“ Palmieri l. c. p. 429. — [3]) S. Thomas. S. I. qu. 97. art. 2. Dicendum, quod passio dupliciter sumitur, uno modo proprie, et sic pati dicitur, quod a sua naturali dispositione removetur. Passio est enim effectus actionis . . . Alio modo dicitur passio communiter secundum quamcumque mu-

útrapám vůbec, tak také ne nemocem a slabostem tělesným zvláště, neboť ty se protivují jednak blaženému stavu v ráji, a jednak jsou předchozí a jistí poslové nastávajícího rozdělení duše s tělem čili smrti.

§. 79.

3. Tělo Adama a Evy, jsouc ku nesmrtelnosti povoláno, mělo stromem života při prvotné dokonalosti býti zachováno.

Prostředek, jímžto mělo býti tělo Adama a Evy, jsouc z vůle Boží ku nesmrtelnosti povoláno, při síle, svěžesti a při prvotné dokonalosti zachováno, byl strom života.

Strom života byl strom skutečný, neboť tak čteme v písmě: „A vyvedl Hospodin Bůh ze země všeliké dřevo k pohledění pěkné a k jídlu chutné: dřevo také života u prostřed ráje, i dřevo vědění dobrého a zlého“ (Gen. 2, 9.). Jako tedy ostatní stromové v ráji, a zejména strom poznání dobrého a zlého skuteční stromové byli, a nikoliv pouhé výtvory myšlenkové: tak byl i strom života skutečný strom. Skutečnosť stromu života v ráji jde již ze slova, jež naznačuje způsob, jakým strom života byl uzpůsoben. Způsob ten byl právě takový, jaký při druhých stromech a rostlinách, jež učinil Bůh. On velí, aby vydala země ze sebe stromy, a mezi těmi i strom života. Byl-li ale strom života skutečný strom, měl dojista také, jakož i stromy druhé, Bohem ze země vyvolané, opravdivé a skutečné ovoce, ne snad pouze smyšlené, jako ovoce stromu poznání dobrého a zlého, skutečné, hmotné ovoce bylo. *Origenes se tedy klamal, chtěje strom života strhnouti do pouhé metafory.*

Ovoce stromu rajského mělo do sebe z vůle Boží sílu zvláštní jako konnaturalnou působivosť[1]) *ku zachování svěžesti těla lid-*

tationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturae, sicut intelligere et sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiae passibilis erat et patiebatur et secundum animam et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione erat impassibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis: poterat enim passionem prohibere sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.“ — [1]) Suarez. De opificio sex dierum lib. III. cap. 15. n. 2. „Dicimus, fructum illius arboris per propriam efficaciam sibi connaturalem contulisse homini vigorem illum, seu renovationem. Sv. Augustin dí o tom: „Cibus aderat, ne esuriret, potus, ne sitiret, lignum vitae, ne illum senecta dissolveret.“ De civ. Dei L. XIV. c. 26. A tak i De civ. Dei. L. XIII. c. 20. Touže měrou měl do sebe strom života tu sílu, že ten, kdo jedl ovoce jeho, osvěžil, aby stářím nesešel.

ského, neboť písmo dí: „*Hle Adam jako jeden z nás učiněn jest, věda dobré a zlé: a protož nyní, aby snad nevztáhl ruky své, a nevzal také z stromu života a jedl by a byl by živ na věky . . . . I vyhnal Adama: a postavil před rájem rozkoše cherubiny, a meč plamenný a obratný k ostříhání cesty k stromu života*“ (Gen. 3, 22. 24.). Jestli ovoce stromu života působilo ku životu na vždy, pak mělo do sebe sílu z Božské vůle, sourodnou k účelu svrchu naznačenému, tak sice, že ona síla nebyla nadpřirozená k životu nadpřirozenému působící, alebrž z vůle Páně ovoci tomu sourodá. Neboť kdyby ona síla byla nadpřirozená, v kleslém Adamovi by byla nemohla působiti života na věky [1]), anť byl strom života ustanoven pro člověka příkazu Páně poslušného. Bylo by se dojista dělo s Adamem tak, jako s křesťanem jsoucím ve stavu smrtelného hříchu, když přesvatou eucharistii přijímá. Máť do sebe, podle katolického článku víry, eucharistie sílu ku posvěcení člověka, a ku působení nestihlých darů do života věčného vedoucích, nezávisle na tom, kdož ji posvětil, a na tom, kdož ji přijímá; ale síla tato jest nadpřirozená, a proto nedosahuje účinků jejích hříšník ve hříchu smrtelném jsoucí, a touž měrou by Adam byl nedosáhl účinků ovoce stromu života, o nichž mluví písmo, jsa již ve stavu kleslém, kdyby síla jeho byla nadpřirozená. V tom souzvukují sv. *Tomáš*, *Scotus*, *Hugo a s. Victore*, *Cajetanus*, *Durandus* a jiní, ač i protivná sentence sv. Bonaventury a jiných důvody pro sebe chová, že síla tato byla „elevací nadpřirozenou“ ovoci stromu života přidělena [2]).

Ovoce toho bylo „častěji“ [3]) k účelu života bez konce požívati, ne snad toliko jednou, (ač měl strom života sílu aktivnou do sebe zachovati tělo ne dočasně anebo na dlouhý čas, alebrž na vždy), a sice proto, poněvadž působnosť ovoce nebyla nekonečná (infinita), ale konečná (finita) [4]). Kdyžby tedy Adam, trvaje

[1]) Suarez. De opificio sex dierum. Lib. III. cap. 15. — [2]) Suarez. l. c. cap. 15. n. 2. „Si Adam post peccatum comedendo de ligno vitae immortalitatem consequeretur, ut verbis illis (Gen. 3.) docetur, profecto non erat supernaturalis talis virtus, sed ex naturali et intrinseca facultate illius fructus procedebat.“ — [3]) Bellarmin se ovšem domnívá, že by ovoce se stromu života byť i jen jednou požité působilo „non posse mori,“ a však takový dar přiléhá ku životu teprv budoucímu. Adam ale měl pouze dar „posse non mori“ ex ligno vitae, kterémuž posse odpovídala způsobilosť Adamova. — [4]) S. Thomas. S. I. qu. 97. art. 4. „Non tamen simpliciter immortalitatem causabat: quia neque virtus, quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae, neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori praestare, ut numquam dissolvi posset. Quod ex hoc patet, quia virtus cujuscumque corporis est finita:

ve svatosti, k té době dospěl, aby beze smrti z časného života byl přešel do věčného, nepotřeboval více ovoce stromu života, ale jinak když doba přechodu ještě nenadešla, neboť tuť bylo požívání ze stromu života nezbytno. „Prvý člověk," dí sv. Augustin, „ze země pozemský v duši živou učiněn jest, ne v ducha, jenž byl k vůli zásluze poslušnosti uschován jemu. A tak není pochybnosti, že tělo jeho, kteréž bylo pokrmu potřebno a nápoje, aby hladem a žízní se neschvátilo a nikoliv absolutnou a nezrušitelnou nesmrtelností, alebrž stromem života před nezbytností smrti se chránilo a při květu mladosti se udrželo, nebylo duchovné ale hovadné" [1]).

„Nesmrtelnosť tedy, jakož i impassibilita (netrpnosť, netrpitelnosť) Adamova jinaká byla, nežli nesmrtelnosť těl oslavených, neboť tělo oslavené netoliko že není útrapám podrobeno, alebrž útrapy nemají na něm ničeho, nižádné síly, aby uškodily jemu, ani oheň ani voda ani kteříkoliv živlové s nic nejsou a nebudou naproti duchovnému tělu oslavenců. .

d) Panství prvého člověka nad přírodou.

§. 80.

První člověk měl propůjčenou sobě Bohem vládu nad přírodou. Povaha této vlády.

Ze člověk prvý obdržel od Boha panství nad přírodou, dí zřejmě písmo sv., neboť tam čteme: *„Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému: a ať panuje nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským, i nad zvířaty, i nade vší zemí, i nad všelikým plazem, kterýž se hýbe na zemi"* (Gen. 1, 26.). A opět: *„I požehnal jim Bůh a řekl: Rostěte a množte se, a naplňte zemi, a podmaňte ji, a panujte nad rybami mořskými, i nad ptactvem nebeským, i nade všemi živočichy, kteříž se hýbají na zemi"* (Gen. 1, 28.).

Podle katolického učení bylo panování prvních lidí nad přírodou darem přidaným, čili jak říkáme praeternaturalným; z textů

unde non poterat virtus ligni ad hoc se extendere, ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus: quo finito vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno." — [1]) S. August. De civitate Dei. l. XIII. c. 23. Primus homo de terra terrenus in animam viventem factus est, non in spiritum vivificantem, quod ei per obedientiae meritum servabatur. Ideo corpus ejus, quod cibo et potu egebat, ne fame afficeretur ac siti, et non immortalitate illa absoluta atque indissolubili sed ligno vitae a mortis necessitate prohibebatur, atque juventutis flore tenebatur, non spirituale sed animale fuisse, non dubium est."

však Gen. 1, 26. zdá se býti pravdou, že panství, prvému člověku udělené, již z toho, a to z vůle Boží vycházelo, že člověk jest k obrazu Božímu stvořen. Tou měrou by šlo na jevo, že ono panování v ráji nebylo „praeter naturae ordinem“, ale že bylo pouze přirozené, zvláště když zřejmě čteme, že panování toto nebylo ani pro hřích, jehož se dočinili první lidé, od nich odňato. Čtemeť, kterak dí Hospodin po potopě světa: „*Rosťtež a množte se a naplňte zemi. A strach váš a hrůza budiž na všechny živočichy země a na všeliké ptactvo nebeské, se vším, což se hýbe na zemi: všecky ryby mořské vaší ruce dány jsou*“ (Gen. 9, 1. 8.). Taktéž korunovaný prorok mluvě o veliké lásce Boží k lidem, zpomíná, že dal Bůh člověku panování nad přírodou: „*Což jest člověk, že jsi naň pamětliv? anebo syn člověka, že navštěvuješ ho? Učinils ho málo menším andělů, slávou a ctí korunoval jsi jej a ustanovil jsi jej nad dílem rukou svých. Všecko jsi položil pod nohy jeho ovce i voly všecky, nad to i zvěř polní, ptactvo nebeské i ryby mořské, jež procházejí stezky mořské*“ (Žalm 8, 5—9.). Tím způsobem by tedy na pravdě bylo, že člověk prvý proto vévodil přírodě, poněvadž byl již „in ordine naturali“ a jest obraz Boží, a nikoliv proto, že mu Bohem zvláště a „praeter ordinem naturae“ vláda tato přidělena byla.

Pravda jest ovšem, že má člověk pro přirozenosť svou člověckou a pro obraz Boží, jejž nese na sobě, panství nad přírodou již „in ordine naturali“, a jež tedy ani hříchem v ráji spáchaným nezaniklo: *a však panování člověka nad přírodou bylo ve stavu nevinnosti „co do způsobu“ daleko dokonalejší.* Mohl sice člověk a může i ve stavu hříchu zvířat ku své potřebě užiti, ač mnohá jsou dravá a divoká a silnější jeho; on je přemáhá, službě své podřizuje a nemoha silou, důvtipem je překonává, ochočuje a tak přinucuje, aby mu byla k službě, byť se i vzpírala, cvičí je a uzpůsobuje, aby za něho pracovala. *Všeliká zajisté přirozenosť hovad a ptactva a zeměplazů a jiných bývá zkrocena a jest zkrocena od přirozenosti lidské*“ (Jak. 3, 7.). A tou měrou panuje a vládne nad zvířaty do dnes člověk, ač v hříchu postavený, ochočuje je, cvičí a uzpůsobuje ku službě své „de facto“. A netoliko „de facto“, neboť skutečné vladaření a panování nedává o sobě již přirozeného práva ku vládě, která se provozuje mocí, neboť moc o sobě není právo. Panství však člověka nad přírodou a zejména nad zvířaty, není pouhou vládou „de facto“, ale jest i vládou „de jure“, vyplývající přímo z člověcké přirozenosti, z obrazu Božího duši jeho vtisknutého; neboť pro člověka byla zvířata stvořena, tak že

se jim neděje z toho bezpráví, když jich člověk užívá, ano on nehřeší, pokud účel užívání toho jest mravný, a pokud netrpí tím nároky jiného oprávněné. Máť tedy člověk již po přirozenosti své vládu nad přírodou a smí jí podle vůle Boží také užiti.

Přes to přese všechno bylo panování člověka nad přírodou v ráji „po způsobu", v jakém se dělo „praeter naturae ordinem", ač již co do věci „quoad substantiam" bylo přirozené. Panování člověka neporušeného v ráji nad přírodou bylo plnější a dokonalejší, zvířata všecka, i divoká, byla mu poddána a poslouchala ho as tak, jako nám poddána jsou zvířata ochočená [1]), tak že by plnější a dokonalejší moci a vládě Adamově v ráji byla odpovídala plnější a dokonalejší poslušnosť zvířat. Že plněji a dokonaleji by byla zvěř poslouchala člověka ve stavu nevinnosti, nežli se dělo a děje ve stavu kleslém, tomu zdá se nasvědčovati ta okolnosť, že Bůh předvedl Adamovi zvířata, aby jim jména dával, přenášeje na něho državu všeho toho, nad čím vládu svěřil jemu a dada shromáždícímu se živočišstvu jako vědomosť o tom, kdo by byl pánem jejich, a komu by bylo se strany jejich poslušnosť prokazovati [2]).

Podle toho se dobře srovnati dají oba texty, i ten, jejž shledáváme v Genesi 9, 1. 2., a i ten, jejž čteme v knize Sirach 17, 4. „*Položil strach jeho na všeliké tělo, panoval nad zvěří i nad ptactvem,*" neboť vláda člověka nad přírodou ve stavech obou, i ve stavu nevinnosti i ve stavu kleslém, byla „quoad substantiam" přirozená, co do způsobu ale byla ona v ráji nadpřirozená, a taktéž i poslušenství čili poddanosť se strany zvířat tak zvána býti může, poněvadž tak plná a dokonalá poslušnosť byla „praeter naturam animalium". A však ač byla poslušnosť ta „praeter naturae ordinem" o sobě, nebyla „praeter ordinem naturae eorum consuetum", a tou měrou nebyla zázrakem v tom stavu, jemuž byla přidělena, ač by ovšem nyní poslušnosť tato, nejsouc přirozenosti povinná, právem zázrakem slouti musila.[3])

---

[1]) S. Thomas. S. I. qu. 96. art. I. ad. 4. „Omnia animalia per se ipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt." — [2]) Suarez. l. c. cap. 16. n. 20. Quod ..... tunc animalia peculiari modo et instinctu homini perfecte obedirent, indicatum inprimis est Gen. 2., quando Deus adduxit omnia animalia ad Adam, ut singulis nomina imponeret, quasi tradens illi possessionem eorum, quorum dominium jam dederat, ipsisque animantibus quodammodo praebens peculiarem sui domini cognitionem, cui ad nutum obedire oportebat, ut eleganter expendit Chrysost. hom XIV. in genesin. — [3]) Suarez l. c. cap. 16. n. 12. Si miraculum dicatur, quidquid est quoad modum supernaturale, verum quidem esse, privilegium illud supernaturale fuisse,

Ačkoliv však byla zvířata poddána člověku, bylo by dojista křivo sobě mysliti, že divoká zvěř byla dobou tehdejší prosta divokosti veškeré, neboť stav člověka praeternaturalný ohledem na zvířata nesměřuje nikoliv ku přirozenosti zvířat, ale ke poměru mezi nimi a člověkem. Sv. Tomáš Aquinský mluvě o tomto předmětu dí: že někteří za to mají, že zvířata, která jsou nyní divoká, a dáví zvířata jiná, v onom stavu byla krotká, netoliko k lidem, ale i ku zvěři, a však to prý jest nerozum. Neboť pro hřích nebyla přirozenosť zvěře změněna tak, aby ti, jejichž přirozenosť to sebou nese, požírati masa jiných, byli žili o bylinách, jako lvové a sokolové . . . Přes to však nebyla dravá zvěř vyjmuta z poddanství člověka, jakož není vyjmuta z panství Božího, jehož prozřetelností se řídí [1]) toto všecko.

Svrchovanosť tato člověka prvého v ráji směřovala ku všem zvířatům, neboť výrokové písma nadzmínění mají do sebe smysl směřující k universálné vládě nad stvořením, a nad to se dí v písmě Božím zřejmě: „že pro člověka všecko to stvořeno jest, a že vše mu náleží“: „*Všecko jest vaše, buď Pavel, anebo Apollo, aneb Petr, aneb svět, buď život, aneb smrť, buď přítomné věci, aneb budoucí: všeckoť jest vaše.*“ (I. Kor. 3, 22.) Není tedy možno, svrchovanosť a vládu člověka ve stavu nevinnosti v tomto směru ztenčovati, jako by byl jenom některým zvířatům vévodil, ale ne jiným, zvláště ne těm obrovským, jež jsou na zemi anebo ve vodě. Můžeť zajisté člověk i nyní i přes odpor zvířat, jehož za dob nevinnosti nebylo, podmaniti zvířata všecka, netoliko krotká a o bylinách se živící, ale i dravá, a silou a obrovskou postavou svou vynikající, a to právem propůjčeným Bohem samým: a tak se vztahovala i vláda skutečná člověka prvého, a sice bez odporu zvířat, jichž se týkalo, na všecky.

---

tamquam naturae non debitum, nec consequens puram naturam ipsorum animalium. Nihilominus tamen tunc non potuisset vocari miraculum, quia non esset rarum, nec praeter communem et consuetam legem illius status. Nunc autem, postquam illud peculiare donum per peccatum amissum est, quando per specialem gratiam aliqua ejus participatio conceditur, inter miracula computatur.“ — [1]) S. Thomas. S. I. qu. 96. art. 1. ad. 4. „Dicendum, quod quidam dicunt, quod animalia, quae nunc sunt ferocia, et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est, comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones . . . . Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis, sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentia hoc totum dispensatur.

Jako směřovala vláda člověka prvého ve stavu nevinnosti ku zvířatům, tak zahrnovala i bylinstvo. Způsob vlády nad stromovím a nad bylinami lišil se od panství nad zvířaty. Rozdíl ten se zakládal v rozdílu podstaty zvířat od rostlinstva, jakož theologové scholastičtí, a zejména sv. Tomáš učí. Jevilať se vláda Adamova nad zvířaty „rozkazem", neboť zvířata poznávají na způsob svůj, majíť paměť, pozornosť jejich se vzbuzuje znameními a zejména slovy, a proto může zvíře i nyní navyknouti, aby na dané znamení poslechlo: nad rostlinstvem však a nad živly vykonával prvý člověk vládu svou spíše užíváním, než rozkazováním. Sv. Tomáš učí, že na nějaký způsob jest veškerenstvo v člověku, a tož prý podle toho, jak vévodí těm věcem, jež jsou v něm, vévodí také věcem zevnějším. V člověku však jest čtvero věcí pozorovati: α) rozum, podle kterého se srovnává (convenit, shoduje) s anděly; β) síly sensitivné, jež má vespolně se zvířaty; γ) síly přirozené (vegetativné), jimiž se shoduje s bylinami; a δ) tělo, jež má do sebe něco, což se shoduje s věcmi neživými. Rozum má v člověku vladařské a nikoliv poddanské místo. Za tou také příčinou nevévodil prvý člověk andělům ve stavu prvotném, a protož, kdekoli se činí zmínka, že měl prvý člověk vládu nad všelikým stvořením, vezdy se rozumí, pokud ono není podle obrazu Božího učiněno. Avšak silám sensitivným, pokud ony poddány jsou rozumu, vévodí duše rozkazováním. A proto vládl prvý člověk ve stavu nevinnosti nad zvířaty „imperando"; věcem však fysickým, a i tělu svému nevládl imperando, ale utendo, a sice tak, že v užívání nekladly jemu ony nižádných závad a překážek.[1]) A však ačkoliv člověk po přirozenosti své nebyl povolán a oprávněn, aniž obdržel podle stavu, v němž se nalézal v ráji před hříchem, od Boha

[1]) S. Thom. S. I. qu. 96. art. 2. „Dicendum, quod in homine quodammodo sunt omnia. Et ideo secundum modum quo dominatur his, quae in se ipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis: vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus: vires naturales, secundum quas convenit cum plantis: et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subjecti dominio. Unde homo angelis non dominabatur in statu innocentiae. Et quod dicitur: omni creaturae, intelligitur, quae non est ad imaginem Dei. Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quae aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde in statu innocentiae animalibus aliis imperando dominabatur. Viribus autem naturalibus et ipsi corpori homo dominabatur non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo dominabatur in statu innocentiae plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel per immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio."

právo, vévoditi andělům: tož přece měl do sebe tak zvanou vlohu ku přijetí (potentiam obedientialem) té vlády, kdyby ji Bůh jemu uděliti chtěl.

A věru že této povšechné vládě nad stvořením ve stavu nevinnosti nic neodporovalo, a tudíž také ne té poslušnosti, jakou zvířata prvému, neporušenému člověku poddána byla. Vidíme zajisté, že panuje řád podle vůle Boží v celé přírodě. Dle toho řádu slouží, což jest nedokonalé, tomu, což jest dokonalejší. Bylinstvo ssaje ze země potravu svou, zvěř z bylinstva; a člověk i ze zvířectva i z bylinstva. A tak již po řádu přirozeném jest volán člověk k tomu, aby měl vládu nad živočichy,[1]) tak že ani dokonalá vláda nad stvořením ve stavu nevinnosti nijakž není „absurdná", spíše jest s rozumem dobře souhlasná; zvláště anať v člověku se nalézá pro dokonalosť jeho i způsobilosť ku vládě této i jakási „universalná opatrnosť", kdežto u němé tváři pouze „participace" čili účasť jak „poznávání", tak i „opatrnosti" se nalézá, a proto ne člověk zvířeti, ale zvíře člověku podle řádu a práva poddáno a poslušenstvím vázáno jest.[2])

Ač panování člověka neporušeného nad přírodou bylo plnější a dokonalejší, bylo ono po pádu ve věcech mnohých obsáhlejší. Tak nejedl člověk v ráji masa, a neměl potřebí ani vlny ani kožešin k oděvu, ač by byl zvířat užíval k vůli rozmáhání vědoucnosti experimentelní (nebo-li takové, která vlastní zkušeností jeho měla se nabývati), a k vůli tomu aby Boha chválil a velebil[3]).

Bylby člověk při trvalé nevinnosti Adamově a jeho potomků panoval nad člověkem? — Podle katolického učení jsou všichni lidé podle obrazu Božího stvořeni, a jedenkaždý má přirozená práva, jichž zkracovati, ztenčovati aneb dokonce odnímati, není nižádný oprávněn. Panování člověka nad člověkem takové, jakým vévodí pán otroku svému, bylo ve stavu nevinnosti zhola nemožno, neboť otroctví odporuje nejenom dokonalosti rajské, ale

---

[1]) S. Thomas. S. I. qu. 96. art. I. — [2]) S. I. qu. 96. art I. Dicendum, quod inobedientia ad hominem eorum, quae debent ei esse subjecta, subsecuta est in poenam ejus, eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae nihil ei repugnabat, quod naturaliter deberet ei esse subjectum ..... Apparet idem ex proportione hominis et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum aestimationem naturalem quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus: in homine autem universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem subditur ei, quod est per essentiam et universaliter. Unde patet, quod naturalis est subjectio aliorum animalium ad hominem." — [3]) Suarez. l. c. cap. 16. n. 18.

i člověcké důstojnosti, a vrytému v duši naší obrazu Božímu. V otroctví panuje pán nad otrokem ku svému dobru výhradnému, a poněvadž k dobru tihne člověk, jest otroctví k zármutku, a tak zlo jest, dobro-li, v němž i otrok měl míti účasť, připadá jednomu výhradně. Panství tedy člověka nad člověkem, pokud otrocké jest, bylo v ráji nemožné, odporujíc i blaženosti prvotné, i důstojnosti lidské. A však panování jednoho nad druhým k vůli dobru toho, jemuž se vévodí, anebo k vůli dobru vespolnému, neodporuje ani blaženosti prvotné, ani důstojnosti a přirozenosti lidské: a proto by bylo i v rajském stavu, kdyby byl potrval, vzalo vznik. Příčiny toho jsou: α) člověk jest bytosť pospolitá, společnosť nemůže a nemohla by obstáti, kdyby nebylo někoho, jenžby ji k dobru jejímu, k dobru vespolnému řídil. β) Ač by všichni lidé ve stavu nevinnosti trvajíce v Bohu dokonalí byli, nebyli by přece „na stejno“ dobří, svatí a na „stejno“ vědoucí, neboť nestejnosť ta by byla vyplynula jednak z toho, že Bůh rozdává dary své po svrchované vůli své, a jednak že by byli lidé, podle rozdílné součinnosti své s milostmi sobě propůjčenými, také rozdílně svatosť svou, a jinak též vědoucnosť svou rozmáhali. Jestliže to pravdivo jest, pak bylo žádoucno a lidské společnosti užitečno, aby dobré vlastnosti jednotlivců ku dobru celku se vynakládaly, a tou měrou užitečné by bylo řízení jeho ku vespolnému dobru [1]). Nad to jest i v nebi mezi anděly pospolitosť (obec, společnosť) a řád, ač stav jejich dokonalejší jest a byl ihned na počátku, nežli onen prvého člověka v ráji.

---

[1]) S. I. qu. 96. art. 4. Aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum, cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique, quod illud bonum, quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; et ideo tale dominium non potest esse sine poena subjectorum, propter quod in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset propter duo. Primo, quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi autem per se intendunt ad multa, unus vero ad unum . . . Secundo, quia si unus homo habuisset supra alios supereminentiam scientiae et justitiae, inconveniens fuisset, nisi hoc exsequeretur in utilitatem aliorum, secundum quod dicitur I. Petr. 4. „Unusquisque gratiam, quam accepit, in alterultrum illam administrantes.“ Unde August. dicit (l. XIX. de civitate Dei. cap. 14. in fin.), quod justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi; (et cap. 15.): „Hoc naturalis ordo praescribit; ita Deus hominem condidit.“

Absolutná rovnosť, absolutná volnosť a bratrství nebyla by bývala ani v neporušeném stavu člověckém; zvláště však proto, poněvadž absolutná volnosť a absolutná rovnosť na tvory přenešená hrobem jest společnosti lidské, anarchie a vzpoura trvalá, ano sama sobě odporná a absurdná [1]).

e) Darům mimopřirozeným přiměřené místo.

§. 81.

R á j.

1. Podle písma sv., podle tradice křesťanské, podle podání židovského, jakož i podle učení všech národů, *byl ráj skutečné, pozemské, hmotné místo*; ač jesti důmněnka, dle níž se klade ráj do nebe, anebo na onen svět vůbec, jakož píše Philo [2]), a zprávu dávají Thalmudisté v thalmudu, dle níž by nebylo lze sobě ráj představovati, jakožto místo pozemské. Neméně byla stará důmněnka, že ráj byl pouze duchový, a nikoliv tělesný, a to jest důmněnka Philonova, Origenova [3]), a haeretiků, Seleucianů a Herminianů [4]).

Učení však, že ráj, do něhož byli postaveni rodičové první, byl místo hmotné a pozemské, jest v písmě naprosto určitě naznačeno, neboť ono dává o ráji zprávu na způsob dějepravný a popisuje topografii jeho, polohu a řeky, jimiž byl ohraničen, tak že každému ihned se vtírá přesvědčení, že ráj byl místo hmotné, ne kdesi na onom světě anebo na hvězdě jsoucí, alebrž pozemské. Tak se vypravuje v písmě, že Bůh ono lahodné místo člověku ku přebývání ustrojil od začátku, je okrášlil a příjemným učinil a opatřil krásným stromovím a ovocem chutným. „*Štípil pak byl Hospodin Bůh ráj rozkoše od počátku, v němž postavil člověka, jehož byl učinil. A vyvedl Hospodin Bůh ze země všeliké dřevo k pohledění pěkné a k jídlu chutné: dřevo také života uprostřed ráje, i dřevo vědění dobrého a zlého*“ (Gen. 2, 8. 9.). Pak popisuje, kterak z jednoho místa proudila řeka, ana se pak do čtyř dělila. Prvá jest, ana obkličuje zemi „*Hevilath*“, druhá „*Gehon*“, zemi mouřenínskou, třetí „*Tigris*“ a čtvrtá „*Eufrat*“. Sem do toho ohraničeného místa postavil Hospodin Bůh Adama, a sice aby vzdělával je. Na to přikazuje Hospodin jemu, aby jedl ze všech stromů rajských, ze stromu však poznání dobrého a zlého nikoliv. Slyšme jenom: „*A řeka vycházela z místa rozkoše*

[1]) Syllabus Pia IX. od Jana Brázdy. — [2]) Philo. De opif. mundi. — [3]) Epiph. In ep. contra Joann. Hierosol. et in Anchorato, zejména „Super Genes. — [4]) S. Aug. In I. de haeres. cap. 59.

k zvlažování ráje, kteráž odtud dělí se na čtyři hlavní řeky. Jméno jedné Fison, kteráž obchází všecku zemi Hevilath, kdež se rodí zlato .... A jméno řeky druhé Gehon: tať jest, kteráž obchází všecku zemi mouřenínskou. Jméno pak řeky třetí: Tigris: ta jde proti Assyrským. Řeka pak čtvrtá, ta jest Eufrat. Pojal pak Hospodin Bůh člověka, a postavil ho v ráji rozkoše, aby jej vzdělával a ostříhal ho: a přikázal mu řka: Ze všelikého dřeva rajského jez: ze dřeva však vědění dobrého a zlého ať nejíš; neboť v kterýkoli den z něho jedl, smrtí umřeš" (Gen. 2, 8—17.). Jestliže byl ráj zahradou, řekami ohraničenou, byly-li v něm stromy a na stromech ovoce chutné a krásné, dal-li Bůh příkaz, jísti ze stromů všech, ale z jednoho ne: tož jde zajisté na jevo, že ráj nebyl místem baječným, allegorickým, mystickým, alebrž smyslům lidským přístupným, abychom tak řekli tělesným a hmotným. A poněvadž byl upraven pro člověka prvního, jehožto přirozenosť „přirozenosť lidská" byla, jež předpokládá místo k obývání zemi naší podobné: nebyl ani ráj z jiných látek ustrojen, nežli jest naše země, ač byl krásný nad pomyšlení, příjemný a slastiplný. Bylo by tedy na dobro bludno tvrditi, že ráj byl místem baječným anebo aspoň nadzemským, a nikoliv pozemským. O tom jsou zajisté jedné mysli otcové ss. jak na Východě tak i na Západě, jako sv. *Irenej* [1]), sv. *Theophil* z *Antiochie* [2]), sv. *Jan Zlatoústý* [3]), sv. *Epiphan* [4]), jenž zvláště v Anchoratu svém dovodí: „že kdyby nebylo ráje smyslům přístupného, nebylo by tam řeky ani stromu fíkového, ani listí a t. d., a tak by pravda se stala bajkou". Podobně učí sv. *Cyrill* Alexandrinský, sv. *Dionysius*, sv. *Řehoř Nyssenský*, sv. *Basil* a sv. *Jan Damasc.* [5]). Na Západě hájí toho učení sv. *Jeronym* [6]) a sv. *Augustin* [7]), jenž ve svém spisu o městě Božím těm odpírá, kdož přijímají ráj ve smyslu pouze duchovním, zvláště však rozhodně učení o pozemském ráji vykládá, mluvě o prvé knize Mojžíšově [8]), a tou měrou i jiní svatí otcové.

Konečně není téměř ani možná si mysliti příčiny rozumné, za kterou by ráj měl býti duchovným, a ne tělesným. Vždyť pak Adam nebyl duchem pouhým, ale skládal se z těla a z duše nesmrtelné, a protož bylo zajisté bytosti jeho přiměřeno, aby pře-

---

[1]) Irenaeus lib. II. adv. haeres. c. 55. et l. V. cap. 5. — [2]) S. Theophilus Antioch. lib. 2. ad Autolic. — [3]) S. Joannes Chrysost. Hom. 13. et 19. — [4]) Epiphan. Haeres. 64. In. epist. adv. Joann. Hierosolym. et in Anchorato. — [5]) S. Joannes. Damasc. De fide. Cap. 11. — [6]) S. Hieronym. In Daniel. cap. 10. In ep. 61. ad Pammachium. — [7]) S. Augustinus lib. XIII. de civitate Dei cap. 21. — [8]) S. August. lib. VIII. Gen. ad lit. a principio.

býval v ráji tělesném nebo-li hmotném. A kdyby byl i duchem býval pouhým, čehož nebylo, bylby i tehdáž potřeben místa ku bytu svému, tak že jest téměř nepochopitelno, jak mohli Philo a Origenes ráj zaháněti do pouhé allegorie. A jakož rozum lidský neodporuje tomu, že ráj byl skutečné a hmotné místo, tak také rád přiznává, že byl ráj místo příjemné, rozkošné a blažené, neboť byl-li člověk prvý podle duše i podle těla dokonalý, byl-li blažen podle těla i podle duše „ad intra", pak jest dojista rozumu přiměřeno věřiti, že tomuto stavu blaženému „ad intra" odpovídala blaženosť i místná, ráj rozkoše a Eden blaženosti [1]).

Ač tedy se béře „ráj" zde onde i v písmě ve smyslu duchovním, tož není v Genesi ani stopy allegorie, ano nižádné příčiny ku stanovení allegorického smyslu, spíše všechno se spojuje v jedno, aby se neodstupovalo od smyslu doslovného, historického. „Jaký byl ráj", dí sv. Augustin [2]), „a kde je, kde postavil Bůh prvého člověka, jehož byl z prachu způsobil, jest otázka víry se netýkající, kdežto však víra křesťanská nepochybuje, že ráj skutečně jest."

2. Ráj byl tedy místo skutečné a pozemské; a o tom bez úrazu víry nelze pochybovati, ale jinak se věc má s otázkou: *byl-li ráj ihned na počátku místo na zemi ohraničené anebo, hned-li z prvu byla celá země rájem?* A nebo: byl-li zprvu ohraničen, později však se měl rozšířiti na celou zemi?

Hugo a S. Victore mluví o důmněnce, že by celá země byla rájem ihned na počátku [3]), jako o náhledu věrohodném, a skutečně nechybí na důvodech, jež se za ni přimlouvají. Čtemeť zajisté v Genesi: „*Člověka nebylo, kterýž by vzdělal zemi*" (Gen. 2, 5.), a podle toho měl člověk vzdělávati zemi: on byl do ráje postaven, a touž měrou by byl tehdáž ráj veškera země. Nad to Bůh žehnal prvým lidem a řekl: „*Rosťtež a množte se, a naplňte zemi*" (Gen. 1, 28.), následovně by byli z vůle Boží lidé po celé zemi se rozptýlili, aby ji naplnili, ano při budoucím množství by byli také nemohli všichni do ráje skrovného se vtěsnati, a protož se zdá, že ne část ale celá země že tehdáž rájem byla.

Druhá důmněnka o ráji jest: „*že prý byl ráj z počátku pouze na části země naší, a však že by se byl na zemi rozmáhal a rozšiřoval, kdyby byl člověk přikázaní Božího šetřil, až by na konec*

[1]) S. I. qu. 102. art. 1. et art. 2. — [2]) S. August. Lib. II. de pecc. orig. cap. 3. „Qualis et ubi sit paradisus, ubi constituit Deus hominem, quem formavit ex pulvere, quaestio est praeter fidem, cum tamen esse illum paradisum, fides christiana non dubitet. — [3]) Hugo a S. Victore.

celou zemi byl zaujímal, a k této důmněnce se zná i učený dr. Schwetz, pravě: že ráj byl opravdový a tělesný, a nikoliv pouze svrchovaná blaženosť a svrchované štěstí, jakého požívali před hříchem první rodičové, že byl na zemi, ohraničen určitými mezemi, a měl na celou zemi se rozšířiti: ale že nebyl nebeský, snad až měsíce dosahující, a také nikoliv ihned celou zemi do sebe zahrnující.[1])

Suarez však určitě dí, že jako učení o skutečném, hmotném a na zemi jsoucím ráji nesmí se zapírati, tak že není i další pochybnosti o tom: byl-li ráj místem ohraničeným, zaujímal-li pouze částku anebo celou zemi, alebrž že učení to jest nauce víry přeblízké (doctrina fidei proxima). Za jedno popisuje písmo sv. ráj tak, že není možná, leč přijmouti, že ráj byl pouze částkou země naší, a nikoliv země celá. Bůh staví Adama do ráje, upravuje jej již od začátku, na konec vyhání Adama odtud, tak že nemožno jest za to míti, že by celá země ihned na počátku byla rájem.

Že by celá země znenáhla se byla stala rájem, kdyžby byl člověk šetřil zákona Božího, nezdá se býti dosti odůvodněno, ano jsou i důvody, za kterými s těžkem by lze bylo důmněnce této přisvědčiti. Za jedno by byl zákon, jísti ze stromu života, k vůli zachování člověka při svěžesti až k době glorifikace vázal netoliko Adama a Evu, ale i potomky jejich, a proto také se zdá býti na jisto pravděpodobno, že by všichni lidé, trvajíce v Bohu, byli měli ohraničené místo za místo sobě ku přebývání vykázané. *A za jakou příčinou by byli lidé Eden, ráj rozkoší opouštěli, nejsouce k tomu nijakž nuceni?* Ale snad by byl ráj nebyl s to, aby budoucí takové množství uživil? — Ovšem že množením se lidstva jest také v témže poměru nevyhnutelná výživa a tak i důstatečný prostor živitelky země, a však ráj nebyl tak příliš skroven objemem svým, jakož aspoň poněkud z písma Božího viděti lze; a nad to má důmněnka o znenáhlém se rozšiřování ráje po celé zemi za základ hypothesi, že by potomci Adama nekleslého byli snad dlouho na světě žili a všichni v dobru a ve svatosti setrvali, čili že by byli i předřízeni i v dobrém tak utvrzeni, že by nikolivěk byli nezhřešili. A však o tom, jak dlouho by byli potomci Adama nekleslého žili na zemi, nedá se nic určitého říci, ač spíše tvrditi lze, že by brzy byli naplnili míru zásluh svých, aby ku oslavení svému do nebe se odebrali. Ano i to aspoň podle pravděpodobnosti lze říci: že by množství lidí, na zemi rajské jsoucích, bylo

[1]) Schwetz. Theol. dogm. spec. II, 89.

daleko skrovnější nežli teď, kde žije na ní více zavržených nežli předzřízených. Kdyby tedy byla podmínka: že by potomci nekleslého Adama byli všichni v dobrém utvrzeni a tak hříchu nepodrobeni na pravdě: nebylo by nezbytno za tou pouze okolností ráj na celou znenáhla zemi rozšiřovati. Kromě toho jest málo pravdě podobno, že by byli všichni potomci Adama nekleslého byli v dobru tak utvrzeni, že by zhřešiti byli nemohli: spíše jsouce „in stadio hujus vitae terrenae“ a majíce vůli svobodnou mohli hřešiti. Kdyby tedy někteří z nich přes to, že v hříchu počati nejenom nebyli, ale svatosť a spravedlnosť dědictvím obdrželi, byli zhřešili, tož by nebylo pro ně trvání v ráji, v místě, i svatosti i spravedlnosti i neporušitelnosti přiměřeném, ale byli by jako Adam a Eva hřešivší z ráje byli vyloučeni a tak by kromě ráje byli přebývali. Tou měrou by se i ostatní země zalidňovala. Možnáť jest ovšem, že by hřešící a z ráje pro hřích vypovědění potomkové Adamovi, když by byli pokání činili, zase ráji byli vráceni: a však pokání a návrat byly by neskonale těžší, nežli ve stavu, v němž se nalézáme my. Příčina toho jest, poněvadž hřích, ve stavu neporušeném spáchaný, jest pensatis pensandis neskonale těžší a vůle, ana páchala jej, daleko ke zlu rozhodnější a tou měrou daleko zlořečenější, nežli vůle, ana se za vlády žádostivosti ke zlu byla sklonila, tak že dobře se přijmouti může, že ač by návrat do ráje i po spáchaném hříchu byl možný: přece by zřídka byl k místu přiveden, a že převeliká část, když ne všichni, by byla v počtu těch, kdož jsou předzvěděni. Ano i mezi těmi, kdož by byli činili pokání, zřídka kdy by se byli tak plně káli, aby stavu neporušenému byli vráceni a tak opět do ráje, místa neporušenosti přiměřeného, postaveni. [1]). *Za těmi tedy důvody dobře lze tvrditi, že nebylo nezbytno k vůli lidnatosti rozšiřovati ráj.*

Pravda jest ovšem, že v písmu se děje zmínka o účelu, podle něhož měl člověk vzdělávati zemi: a však z toho nejde, žeby buď celá země ihned z počátku, anebo později znenáhla se měla státi rájem; neboť dobře mohl sv. autor říci, že nebylo člověka, jenžby vzdělával zemi, anť i ráj krajinou byl pozemskou, a v ráji člověk prvý práci konati měl i ve stavu neporušeném. Nad to nic nevadí, že člověk prvý, a kdyby byl setrval, i jeho potomkové, mohli, ačby na vždy nikdy toho neučinili, opustiti ráj, (vyloučení na vždy by bylo zlem), aby se poohledli po zemi, ji poznali, vědomosti své rozšířili o rozšířivše Boha ze skutků jeho chválili a velebili.

[1]) Suarez. De opificio sex dierum cap. 6. n. 20—25.

3. *Místo, kde byl anebo jest ráj*, na jisto určiti, jest nyní nemožno, a sice již za tou příčinou, že potopa mnohou polohu na zemi na dobro změnila. Že byl ráj na východní straně, lze z Genese poznati, neboť kde Vulgata klade: „*Plantaverat autem Deus paradisum voluptatis a principio*“, čteme v textu původním „*ab oriente*“ (mikdem), ač hebrejské slovo „mikdem“ se také dobře slovem „a principio“ překládá, ant je i chaldejský paraphrasta tak převodí. A snad že lépe jest překládati s Vulgatou, tak žeby smysl byl, že z nejprvnějších děl Božích byl ráj. Přes to však otcové na Východě sledovali čtení: že Bůh postavil ráj na Východě, a měli i oni k tomu příčinu, neboť měl snad sv. autor oboje na mysli: i že ráj jest z nejprvnějších děl Božích, i že byl na Východě upraven. K Východu odkazuje ráj také starobylá tradice židovská, a vykladači kmene hebrejského, konečně souzvukují i ss. otcové na Západě, jakož i theologové scholastičtí, zvláště sv. Tomáš Aquinský.[1]) Ano i tradice pohanův ukazují ku Východu, a pak-li otcové jejich ku Východu se pošinuli, vypravují, že blažené místo prvých lidí bylo polohou svou na Západě.

Ač nelze přijmouti důmněnky ctihodného Bedy, byla-li jeho, že ráj byl tak vysoko položen, že as k měsíci dosahoval: tož se zdá pravdě podobno: že byl planina vysoká vzduchu subtilného a přečistého.[2]) Důvod toho jest, že se di o ráji v písmě, kterak řeka vycházela z něho k svlažování ráje, a odtud se dělila na řeky čtyři, a pak že maje býti ráj místem přiměřeným neporušenému stavu lidskému, také utěšeného, mírného podnebí vyžadoval; a tomu zdá se vyhovovati vysočina spíše, než-li nížina. Ovšem že z důvodů těchto na jisto nelze uzavírati, žeby ráj byl vysokou anebo dokonce převysokou krajinou, dobře však lze tvrditi, že *byl místem tak vyvýšeným, aby ani parno, ani zima, ani vlhko tam nepřevládaly*, neboť ss. otcové mluvíce o ráji praví: že v něm nebylo ani zimy, ani parna, ani mračen, ani pršky, ani sněhu, ale ustavičné mírné jaro, ano mělo s důstatek teploty, aby živočišstvo růsti, prospívati a požitky zemské a ovoce zráti mohly.[3]) Že byl ráj vysočinou, s tím souzvukují tradice národů: hebrejská, indičká, perská, čínská, řecká, germanská, slovanská, národů amerických i australských.[4])

---

[1]) S. I. qu. 102, art. 1. — [2]) S. Joannes Damasc. l. II. de fide. c. 11. S. Basilius hom. de paradiso. — [3]) S. I. qu. 102. art. 2. S. Aug. de civit. Dei. l. XIV. c. 10. S. Epiph. l. II. contr. haeres. in 64. — [4]) Syllabus Pia IX. od Jana Brázdy str. 149—152.

Mluvíce o ráji, nesmíme opomenouti té otázky, zda-li ráj až dosud trvá, anebo zda-li vzal již za své. *Velmi vážní mužové tvrdí arci: že ráj byl potopou zničen, anť prý i on vlnami byl uchvácen, any spoustou svou i ty nejvyšší hory 15 loket vysoko pokryly, a tak prý přirozeným během věcí vzal za své ráj, a nebylo prý nižádných příčin, za kterými by byl měl býti zachován způsobem zázračným, anebo opětně obnoven, anť nebyl více potřeben.* Také prý až dosud nižádný cestovatel ráje nedostoupil, ač právě krajiny ty, odkudž podle tradice národů vzalo vznik člověčenstvo, dobře jsou známy. A však z toho, že dosud nižádný ráje neshledl, nelze plného důkazu odvozovati o nebytí ráje, neboť jest zajisté i nyní dosti krajin, jichž žádný člověk nedostoupil, a jež přes to nepozbývají bytu svého. A z té okolnosti, že celý svět byl potopou zachvácen, nelze na jisto mluviti o zničení ráje, neboť, ač byl-li zachráněn, as Božskou vůlí bezprostřednou tak se stalo, a tím způsobem zázračně, nechybí na důvodech, že ráj skutečně od záhuby vyjmut byl. *Svatí otcové zajisté tvrdí, že ráj trvá v prvotné kráse a v předešlé rozkoši své jako sv. Justin, sv. Ireneus, sv. Athanáš, sv. Jeronym, sv. Augustin a jiní.* Sv. Augustin čítá učení, že ráj trvá, mezi články víry. Dít světec: „že jsou jisté články, jež nenáležejí do oboru víry (quas esse praeter fidem arbitratur), a však mezi ty nespadá otázka, zda-li dosud trvá ráj, neboť že jest, křesťanská víra nikdy nezapírala.[1]) Podle tradice křesťanské jsou Enoch a Eliáš do dnes na živu, a sice v těle lidském; v nebi jich však není, neboť přeměny a oslavení se jim nedostalo, ale oba byli vzati od Boha. Tou měrou se zdá býti i pravděpodobno, že jsou na místě přiměřeném té milosti, jakéž udělil jim Bůh, a to místo jest asi ráj. Jestliže do dnes trvají na živu Enoch a Eliáš, a že tomu tak jest, jest učení ss. otců na Východě a na Západě souhlasné;[2]) pak se zdá, že trvá i ráj. Kromě toho vypravuje písmo, že Bůh stvořil ráj, ale že by jej byl zničil, o tom není zmínky nižádné v něm. Konečně, kdyby byl Bůh chtěl zničiti ráj, byl by tak učinil ihned, když Adam zákona Božího přestoupil, neboť již tehdáž nebyl pro padlé člověctvo potřeben, a však toho nebylo; aspoň není v písmě ani zmínky o takovém zničení. Přes to však není tak snadno přisvědčiti, že by ráj až do dnes trval, neboť

[1]) S. Aug. De pecc. orig. l. II. cap. 23. Sv. Augustin dí: že Enoch a Eliáš na jisto žijí, a šíří se o způsobu, jak je Bůh zachovává, na konec takto: „Fortasse in paradiso pascuntur sicut Adam, priusquam propter peccatum exinde exire meruisset.“ De peccat. merit. lib. I. cap. 2. — [2]) Bellarm. lib. III. de summo pontifice. cap. 6.

uvedení důvodové nepřesvědčují plně. Vážný jest výrok sv. Augustina a jiných otcův ss., a proto snad lépe jest, zde nečiniti nálezu, zvláště, anit důvodové protivní taktéž nejsou přesvědčiví, a byl-li by potřeben rozhod, lépe jest, raději se sv. Augustinovi podříditi, leč by církví o tom bylo jinak prohlášeno.

O ráji tedy jest jisto, že byl krajinou pozemskou, ale nikoliv nebyla jím celá země, a snad by také nikdy se byl nerozšířil na celou zemi; ráj byl dále podle pravděpodobnosti vysočinou; tak že na jisto se klamou, kdož chtěli míti ráj duchový, anebo na nebesích, aneb aspoň kromě země naší, aneb aspoň až ku měsíci dosahující. Kde však ráj byl, toho určiti nelze.

4. Ač byl ráj místo určené pro člověka neporušeného, a takovým byl Adam již v prvé době bytu svého: přece nebyl Adam ihned postaven do ráje, aby mu tak bylo dáno na vědomosť, že ráj nebyl místem tvoru člověckému povinným, alebrž darem praeternaturalným. „Slušno tvrditi“, dí sv. Tomáš Aquinský[1]). „že byl ráj místo, jež bylo neporušenému stavu člověka prvého přiměřeno; a však neporušenosť nebyla člověku dána „secundum naturam“, alebrž „ex supranaturali Dei dono“. Aby tedy to přičteno bylo milosti Boží, a ne lidské přirozenosti, učinil Bůh člověka kromě ráje: a pak ho teprv do ráje postavil, aby tam bytoval po všechen čas tělesného (animalis) života, až by nadešla doba, aby obdržel život duchový, a přesazen byl do nebes.“ — Kdežto však Adam nebyl v ráji učiněn, byla tam Eva stvořena. Čtemeť v písmě Božím: *„Štípil pak Hospodin Bůh ráj rozkoše od počátku: v němž postavil člověka, jehož byl učinil“* (Gen. 2, 8.). *„Pojal tedy Hospodin Bůh člověka, a postavil jej v ráji rozkoše“* (Gen. 2, 15.). Kde mimo ráj byl stvořen prvý člověk, toho na jisto nelze určiti. Někteří se domnívali, že byl Adam stvořen v Hebronu, nebo-li na poli Damašském blíže Hebronu, dovolávajíce se slov písma sv.: *„Jméno Hebron sloulo prve Kariatharbe, Adam největší mezi Enakim tam položen jest“* (Josue 14, 15.), a soudíce odtud, že na tom místě Adam byl pochován, a že tedy zde po svém vyhnanství z ráje žil, a proto zde také stvořen byl, anoť prý písmo tomu nasvědčuje slovy: *„že vypustil ho Bůh z ráje rozkoše, aby vzdělával zemi, z níž vzat jest“* (Gen. 3, 23.). Jiní opět hledíce k obecnému mínění otců ss., že Adam na hoře Kalvarii jest pochován[2]), shledávali, že byl Adam na blízku Jeru-

[1]) S. I. qu. 102. art. 4. — [2]) Suarez. l. III. de opif. sex dierum. Kateřina Emmerichová viděla v jedné extasi své hrob Adama a Evy, a sice na hoře Kalvarské. Přímo nad lebkou Adamovou zasazen byl podle téže extase kříž

saléma stvořen. A však byť i místo u Josua 14, 15. na jisto o Adamovi a jeho pohřbu v Hebronu se musilo vykládati, a byť i pravda bylo, a sice na jisto, že Adam na hoře Kalvarské pochován jest, nelze nic jistého o tom říci, že zde neb onde byl stvořen prvý člověk, neb z místa, kdež byl pochován, nelze určitě nález učiniti, kde byl stvořen.

f) Přehled učení církevního o přešťastném stavu prvého člověka, kterému i tradice nasvědčují.

§. 82.

Souhrn darů nadpřirozených a mimopřirozených, Adamovi přidělených. Blaženosť prvých lidí.

Z učení předeslaného snadno lze poznati, že stav prvého člověka se lišil neskonale od stavu, v němž se nalezáme my.

Bylť zajisté prvý člověk

α) netoliko v milosti posvěcující ve svatosti a spravedlnosti postaven, alebrž pro nadpřirozený cíl, k němuž byl určen, již ve svatosti stvořen. Tím způsobem byl vyvýšen až ku příčasti v Božské přirozenosti, a pro tuto příčasť byl synem Božím podle přijetí, a dědicem království Božího podle naděje. Celá bytosť jeho byla do řádu nadpřirozeného přenesena, duši jeho byly vlity Božské ctnosti: víra, naděje a láska, a nejenom ty, alebrž i „virtutes morales per se infusae.“

β) K této nadpřirozené výši se řadila ona, jižto dobře zoveme „praeternaturalnou“. Mělť zajisté člověk prvý od Boha vlitou vědoucnosť věcí přírodných, znal bylinstvo, zvířectvo, nerosty, sebe sama a řád kosmický. A byl-li jeho rozum od Boha naplněn vědoucností vlitou, byla i vůle jeho dary Páně okrášlena. Bůh vlil jemu ctnosti mravné, jimiž ona k dobru nakloněna byla, ano obdařil ho darem zvláštního panování sama nad sebou; neboť veškeré hnutí v něm vyšší i nižší bylo v rukou jeho a poslouchalo bez odporu rozkazu jeho, i byl klid a mír a soulad v duši jeho.

γ) Tomuto vniternému klidu v duši prvých lidí odpovídal klid v těle jejich, neboť tělo jejich nebylo nemocem a svízelům

Páně. Ostatky kostí Adamových měl prý při sobě Noe v arše, i Abraham vezdy kladl něco ostatků Adamových na oltář, aby tak Hospodina na jeho zaslíbení pozorna učinil. Rovněž tak činil i patriarcha Jakob. Patriarcha Josef nosil je na prsou. „Das bittere Leiden Jesu Christi.“ Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich. Sulzbach. II. Aufl. 1834. S. 345.

podrobeno, a mělo trvati beze smrti až ku době přeměny a oslavení svého. Bůh sám měl péči o to, aby tělo jejich v prvotné svěžesti, síle, kráse a mladosti se zachovalo. a prostředek k tomu byl strom života.

ě) Jako byl klid a mír v duši prvého člověka a v těle jeho tak nebylo ani v přírodě vnější proti němu odporu, neboť byla vláda jeho nad ní plná a dokonalá. Místo, kamž byl prvý člověk postaven, byl utěšený, rozkoší plný ráj, tak sice, že upomínka na tento ráj nikdy nevyhynula z mysli národů.

ę) Nade všecko však Bůh sám se sklonil, aby s prvními lidmi obcoval, jim se zjevoval, milostí svou účinlivou spomáhal, a tak i Bohem i Otcem a přítelem býti se jim osvědčoval.

Byla tedy blaženosť prvých lidí v ráji nevypravitelna, anoť vše bylo tak spořádáno, aby směřovalo k ní. Ve vlité vědoucnosti otevřel jim Bůh nepřehledné téměř pole pravd, jež byl uložil v přirozeném řádu věcí, a tak jim upravil pramen radostí, any se vylévají z poznání pravdy vůbec. A poněvadž jsou pravdy řádu přirozeného původem svým z Boha, a k Bohu, jako ku cíli svému se mají, dal Bůh prvému člověku, aby poznal svrchovaný princip všech věcí, Boha. dokonaleji, nežli Ho poznáváme my, již i v řádu přirozeném. Byla-li duše Adamova radostí rozjařena, poznávajíc beze bludu Pána Boha, otce svého, dobrodince a dárce všeho dobrého: tož přidal Bůh ještě vyšší pramen radostí jemu, anť zjevil jemu pravdy nadpřirozené, a tak odhalil, jako před časem, před tváří jeho „nebesa“.

Byl-li prvý člověk v ráji pro vědoucnosť svou jako člověk nebeský, naplněný jako předchutí nebeského poznání: byl on pro posvěcující milosť, jakéž byl účasten, téměř již nebešťanem. k Bohu pílícím, Jej milujícím, a v Něm svrchovanou, trvalou blaženosť shledávajícím.

Blaženosť a radosť prvních lidí nic nerušilo. Nerušily jí bouře vniterné, any v nás burácejí, neboť v nich nebylo hnutí zákonu duchovnému odporných, alebrž plné poslušenství, tak že nic jich nezdržovalo v letu ku prameni všeho dobra a blaženosti veškeré, ku Pánu Bohu. Nerušila blaženosť jejich slabota tělesná, choroba, anebo svízely z nehody živlů pocházející. Stav prvních lidí byl blažený.

V popisování této prvotné blaženosti prvých lidí jsou národové neunaveni. Indové kladou ráj „vrch Meru“ k severovýchodu, dějíce, že jsou tam stromy překrásné, potoky křišťálové, dojímavý zpěv ptactva, blaženosť neskonalá a aby byla trvalá, i strom ne-

smrtelnosti. Podobně popisují blaženosť rajskou Peršané, Číňané, Řekové, Římané, Germané i Slované, jako i národové, nový svět obývající. Podle Peršanů byl ráj místo radostí, na světě nebylo žádného tyranství, žádného chuďasa a všeho v hojnosti, a aby ani tělo úrazu nemělo, byl v ráji i strom nesmrtelnosti. V ráji, dějí Číňané, byla veliká blaženosť, vše rostlo samo od sebe, klid byl v celé přírodě, vše bylo jako rodina jedna. Zvířata člověka poslouchala, duchové jemu neškodili, a aby blaženosť jeho byla neskonalá, protékal rájem potok nesmrtelnosti. Zahrada Hesperiděk Řeků, Asgard Germanů a rajhrady Slovanů ku blaženosti prvého člověka ukazují, když byl Bohem do ráje postaven [1]). Touž měrou vypisují blaženosť rajskou tradice africké: Aegypťanů, Mouřenínů a jiných národů, jako Mexikanů, Peruanů a ostrovanů Australských [2]).

g) Některé články ku stavu Adamovu neporušenému směřující.

§. 83.

Potomkové neporušeného Adama by byli měli vzhledem k tělu účast v integritě Adamově, vzhledem k duši by byli rozeni, ano počati ve svatosti.

Svrchu bylo řečeno: že první rodiče četnými dary nadpřirozenými a mimopřirozenými ozdobeni byli, a však jak by to bylo s dětmi jejich, kdyby byli setrvali ve svatosti? Jaké by byly ony i podle těla i podle duše? Odpověď na tuto otázku není lhostejna: neboť jest s články víry o převodu hříchu dědičného a jeho následků úzce spojena. Podle analogie s prvotným hříchem jest nezbytno věřiti: že by potomkové neporušeného Adama byli měli účasť v darech jemu udělených od Pána Boha, a však ne ve všem toutéž měrou, jako dary témito oplýval člověk prvý.

1. *Co se týká těla potomků neporušeného Adama* jisto jest, že by bylo mělo účasť v integritě rodičův. Nebyly by se rodily dítky v přirozených nedostatcích, nerodily by se byly kulhavé, slepé, křivé anebo jinými neduhy stížené, neboť nedostatky a neduhy takové mají do sebe povahu trestu a jsou, jak katolická Církev učí, následky dědičného hříchu. A však ač by děti ve stavu neporušeném byly prosty neduhů, nedostatků a nemocí, jakými hynou potomci kleslého Adama, nebyly by na stejno podle těla dokonalé a na stejno sličné, ač by bylo tělo všech souměrné [3]). Rodili by se

[1]) Lücken „Traditionen." Doellinger „Judenthum und Heidenthum. — [2]) Vide Syllabus Pia IX. od Jana Brázdy. l. c. — [3]) S. I. qu. 96. art. 3. S. I. qu. 99. art. 1. ad. I. Suarez de opificio sex dierum. l. V. cap. 5.

dále synové a dcery, jako děti a nikoliv jako dospělí, neboť toť jde již z příčin fysických, aniž se jinak díti může, tak že důmněnka opačná nemá v Církvi přívrženců. Zrodivše se děti, byly by dospívaly podle těla znenáhla a nebyly by ihned po svém zrození náhle a zázračně v dokonalého člověka se vyvíjely [1]), ač nelze zapříti, že při Božské všemohoucnosti dospívání takové bylo možno [2]). Ovšem že by pro neporušenosť stavu, v jakém by se byly dítky rodily, nic jim v rychlém vzrůstu nevadilo. Nesmrtelnosť těla potomkův neporušeného Adama vyplývá ze všech textů písma Božího, any vyslovují, že smrť na nás přikvačila trestem za hřích, jehož se Adam v ráji dopustil a my v něm.

Rozplozování dětí by se bylo dálo v ráji modo naturali, neboť již z počátku byla Bohem tak zřízena přirozenosť lidská, a manželský sňatek dříve již, než-li spáchán jest hřích, ve stavu nevinnosti ustanoven, tak že nelze souzvukovati důmněnce, žeby se bylo jinak rozmnožovalo pokolení lidské, a že manželský sňatek ustanovil Bůh přihlížeje již ku budoucímu stavu kleslému.[3]) Hříchem zajisté, jakož dí sv. Tomáš Aquinský,[4]) neztrácí se nižádná přirozená částka lidská, aniž se pro hřích přičiňuje. A však čeho by ve stavu neporušeném nebylo, to jest „*deformitas immoderatae concupiscentiae*“,[5]) při pohlavném obcování.[6]) Podle obecného mínění theologů by nebylo ve stavu neporušeném neplodnosti žen, anať neplodnosť trestem se zove.[7])

2. *Co se týká duše*, tož jest učení katolických theologů souzvučné, že by *potomkové Adama* neporušeného se byli rodili, ano již i počati byli *ve svatosti a spravedlnosti*. Sv. Tomáš to dovodí as následovně. On dí: „že po přirozeném řádu plodí člověk sobě podobného podle druhu svého, a tak prý jest nezbytno, aby synové byli rodičům podobni ve všem, což accidentaliter přiléhá přirozenosti, leč by snad bylo vady v její působnosti, které by však ve stavu neporušeném nebylo. V známkách však přistoupilých, pokud pouze jsou individualné a ne druhové, není nezbytno, aby synové se podobali rodičům. *A však svatosť a spravedlnosť, ana byla člověku přistvořena, byla vlastností accidentálnou přirozenosti lidské, a ač nevyplývala z principů druhových, byla přece darem*

---

[1]) S. I. qu. 99. art. I. S. I. qu. 101. art. 2. — [2]) S. August. De peccator. merit. et remiss. cap. 37. — [3]) S. Gregorius Nyss. l. 8. de provid. cap. 3., et in libr. de homine c. 18. in genes. S. Joann. Damasc. l. IV. de orthodoxa fide cap. 25. — [4]) S. I. qu. 98. art. 2. — [5]) S. Augustinus. lib. XIV. de civ. Dei. cap. 26. — [6]) S. I. qu. 98. art. 2. ad 3. Suarez de opificio sex dierum l. V. c. 3. — [7]) S. II. II. qu. 164. art. 2. ad. 3.

od Boha celé přirozenosti daným. Jako tedy hřích prvotný, jsa hříchem lidské přirozenosti, převádí se na potomky, tak by i synové Adama neporušeného byli připodobněni jemu podle prvotné spravedlnosti.[1]) A však ač by svatosť a spravedlnosť byla zděděna, nepřelévala by se „per virtutem seminis", neboť ač by přiléhala jako accidentalná vlastnosť přirozenosti pokolení lidského, nebyla by přirozena. Byl by ji zajisté Bůh vlil člověku ihned s duší, ana od Něho bezprostředně se tvoří a s tělem spojuje.[2])

Učení to, že by svatosť a spravedlnosť z neporušeného Adama ve smyslu svrchu pojatém se byla na všecky přelévala, jest netoliko učením v církvi obecným, ale i článkem, jemuž „salva fide" odporovati nelze. Písmo zajisté zřejmě dí, že hřích Adamův přešel na všecky, a že jsme v něm ztratili svatosť a spravedlnosť, a tak též učí i sněmové jako Orangský II. (Arausic. II. cap. 19.), a zvláště sněm Tridentský (sess. V. de pecc. orig. can. 2.), že Adam netoliko sobě, ale i nám ztratil svatosť a spravedlnosť. Toho by nebylo, kdyby svatosť a spravedlnosť podle řádu Bohem stanoveného se byla neměla státi ve smyslu nadzmíněném majetkem potomkův Adama neporušeného. A protož jest pravdou nade všechnu pochybu jistou: že bychom měli a primo instanti conceptionis svatosť, (jakož a primo instanti hříchem dědičným poskvrněni jsme), když by byl Adam nezhřešil.

§. 84.

Potomkové Adamovi by byli měli suo modo účastenství v původné spravedlnosti, mohli však i při tomto daru hřešiti.

3. *Avšak netoliko ve svatosti by se byly děti rodily, ale i v integritě nebo-li v tak zvané původné spravedlnosti* (justitia originalis), neboť sněm Tridentský dí: „že nám Adam netoliko

[1]) S. I. qu. 100. art. 1. Justitia originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi justitiae, dicitur esse peccatum naturae: unde traducitur a parente ad posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem justitiam." — [2]) S. I. qu. 100. art. 1. ad 2. „Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis: quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem: sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

„svatosť“ ztratil, ale i „spravedlnosť“ (Trid. sess. V. decr. de orig. pecc. c. 2.), a nad to podle učení církevního jsou zla: jako žádostivosť, spor mezi tělem a duší, zatemnělosť rozumu, a t. d., následkem a trestem hříchu dědičného. *Potomkové tedy neporušeného Adama byli by měli dary integrity; a však nikoliv tou měrou, jako praotec jejich.* Zejména, ač by nebylo ani v dětském rozumu bludu, přece by byly dítky v neporušeném stavu nebyly měly plné a dokonalé vědomosti o věcech přirozených, jakož byl jimi obdařen Adam. Aspoň není autority nižádné, ana by toho vymáhala, a proto sluší za to míti, že by byly dítky ve stavu neporušeném nabývaly vědomostí svých po řádu přirozeném. U Adama ovšem tak nebylo, neboť měl z vůle Páně a z Jeho daru vědomosti vlité. A však mezi Adamem a jeho potomky byl ten rozdíl: že Adam vyšel z ruky Boží jako člověk dospělý i podle těla i podle duše, kdežto potomci jeho by byli na svět přicházeli jako děti nedospělé. Kromě toho byl Adam Bohem k tomu určen, aby byl netoliko praotcem člověčenstva, ale i učitelem jeho, k tomu však by byl, jakož bylo spíše již dovedeno, neschopen, bez udělené sobě vědoucnosti vlité. Než, ačkoli by u potomků neporušeného Adama nebylo vědoucnosti vlité, byla by u nich přenesmírná lehkosť v naučení se vědomostem, což z momentů dosti četných přesnadno poznati lze. Momenty tyto jsou: nesmrtelnosť podle těla, k níž se družily dary, vedle nichž nebylo nemocí a svízelů, buď že by ony z přirozené porušitelnosti těla anebo z nehod podnebí a živlů pocházely; zvláště však dar: že by nebylo v potomcích Adamových ve stavu neporušeném žádostivosti zlé, že by byl panoval v útrobách jejich klid a mír, plná vláda nad sebou bez odporu nižších sil. K tomu se řadí vláda, jakouž by i potomci Adama neporušeného byli drželi nad přírodou fysickou, lehkosť u výživě, ana by byla v užívání ovoce a požitků zemských záležela[1]) a ctnosti, any udržují člověka v míře jeho a váze, jako střídmosť a čistota. Nebylo by jim tedy bývalo v poznávání pravd přirozených nic na závadu, ani u vnitřku jejich, ani v přírodě fysické, spíše by bylo všecko v nich a v přírodě tak spořádáno, aby po-

[1]) Suarez. Lib. V. de opificio sex dierum. cap. 7. učí a sice s důvodem, že prví lidé a jejich potomkové o ovoci a požitcích zemských by byli žili, neboť písmo tak učí Gen. 1, 28: „I řekl Bůh: Hle, dal jsem vám všelikou bylinu . . . . . za pokrm.“ A opět: „Ze všelikého dřeva rajského jez.“ Gen. 2, 16. Masa však ani Adam ani jeho potomci by byli nepožívali podle obecného mínění theologů. Rovněž by byli nepožívali pokrmů uměle strojených. Ibidem lib. V. cap. 7. n. 16. seq.

znání pravd jim bylo snadné a lehké. Sv. Tomáš se o této věci takto pronáší: „Dicendum, quod de his . . ., quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur, unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini, ut scientiam per sensus acquirat, ... Et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem. Quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est, quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia, sed eam processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendo vel addiscendo.“ [1]) Z toho vyvozuje světec toto učení: „Dicendum, quod esse perfectum in scientia, fuit individuale accidens primi parentis, in quantum scilicet ipse instituebatur, ut pater et instructor totius humani generis. Et ideo quantum ad hoc non generasset filios similes sibi, sed solum quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturae. . . . . Dicendum, quod ignorantia est privatio scientiae, quae debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuisset: habuissent enim scientiam, quae eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum. . . . . Dicendum, quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus justitiae, in quibus homines diriguntur per universalia principia juris naturalis, quam multo plenius tunc habuissent, quam nunc naturaliter habemus: et similiter aliorum universalium principiorum“.[2]) A jako by byly dítky ve stavu neporušenosti neměly vědoucnosti vlité, tak i také ne ihned dokonalého užívání rozumu.[3])

4. *Dítky neporušeného Adama a jich potomci by se byly rodily, ano již počaty byly ve svatosti a v původné spravedlnosti.* A však zda-li by potomci také byli *v milosti Boží utvrzeni tak*, žeby jim nebylo lze hřešiti? *Sv. Anselm* zdá se býti té důmněnky, an ve své knize: „Cur Deus homo?“ dí: žeby byl Adam šětře přikázaní nejenom sebe, ale i celé pokolení lidské utvrdil ve svatosti, jako je zavlekl do hříchu [4]), anť prý se přijmouti musí, že by byla přirozenosť lidská vítězstvím Adamovým zvítězila, a tak v dobrém utvrzena byla: jako tatáž přirozenosť

---

[1]) S. I. qu. 101, art. I. — [2]) S. I. qu. 101. art. I. ad 1—3. — [3]) S. I. qu. 102. art. 2. — [4]) S. Anselmus. L. Cur Deus homo. Cap. 18. „Videtur enim, quod si vicissent, ita vicissent cum tota propagine sua, quod ultra peccare non possent . . . Quia nemo dicet plus injustitiam ad alligandum in servitutem hominem in prima persuasione sibi consentientem valere, quam valeat justitia ad consummandum in libertate sibi in eadem tentatione adhaerentem.“

pro hřích Adamův povalena byla v hřích. K též důmněnce se také nese *Jan Duns-Scotus*, a však tím ji obmezuje, že by potomci neporušeného Adama ne hned, ale teprv později až po prvém vítězství nebo-li po prvém trvalém se rozhodnutí k dobru v milosti byli utvrzeni, jako prý Adam sám teprv po vítězství by byl v dobru utvrzen, anť prý stav dítek se nemůže stavěti výše, nežli byl stav Adamův v ráji. A však nižádné z dítek stavu neporušeného by bylo, jak dí Scotus dále, v zkoušce sobě uložené nekleslo, alebrž vezdy vítězství odnášelo [1]), anť by prý se jich tolik pouze zrodilo, kolik jest nyní předzřízených, nic více a nic méně. Scotus a jeho stoupenci v tomto mínění se opírají o sv. Řehoře Velikého, jenž takto dí: „Si parentem primum nulla peccati putredo corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generaret, sed soli electi ab eo nascerentur“ [2]).

Naproti Scotovi však jest obecnější a věrohodnější učení to, *„že by potomci Adama neporušeného, ač by se byli rodili ve svatosti, nikoliv nebyli v dobrém tak utvrzeni, aby nemohli hřešiti“* Učení to vyznává sv. Augustin, když praví: že by byli Adam a jeho potomci trvali v blaženosti, kdyby byl ani Adam nezhřešil, ani potomci jeho [3]). Po sv. Augustinovi předkládá učení toto řada vážných a velkých theologů, zvláště sv. Tomáš Aquinský, jenž takto píše: „Dicendum, quod non videtur possibile, quod pueri in statu innocentiae nascerentur in justitia confirmati. Manifestum et enim, quod pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis, quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quamdiu generassent, non fuissent confirmati in justitia, ex hoc enim creatura rationalis in justitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem Cui viso non potest non adhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti, cum nihil desideretur et ametur, nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem, quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de Virgine Matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset, quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis mente et corpore, et animalis vita cessaret; in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est, quod parvuli non nascerentur in justitia confirmati“ [4]). A tak by byl Adam trvaje ve svatosti byl neplodil synů hněvu, a však synové jeho by se byli

[1]) Scotus. 2. Dist. 20. — [2]) S. Gregor. M. lib. IV. Moral. — [3]) S. Aug. De civ. Dei. l. IV. cap. 10. L. I. Retract. cap. 13. ad fin. l. IX. De genes. ad lit. cap. 3. — [4]) S. I. qu. 100. art. 2.

mohli jimi státi zle užívajíce svobodné vůle své [1]). Možnosť hříchu i při potomcích Adama neporušeného odvozuje sv. Tomáš odtud, že jest člověk „ab intrinseco“ měnivý, a touž měrou trvá u něho možnosť ku hříchu až potud, pokud jest viator, tak žeby i Adam sám, pokud by byl neuzřel tváře Boží, té arci smutné možnosti byl podléhal. Tomu-li tak jest, pak by dojista také potomci jeho byli neměli „privilegium non posse peccare“. Ab intrinseco by tedy potomci Adamovi neměli do sebe výsady: non posse peccare (nemožnosť hřešiti). Ovšem že mohlo jim té výsady přibyti „ab extrinseco“ darem Božím, jakéhož daru se i ve stavu kleslém podle učení církevního Matce Boží dostalo; a však o výsadě takové, Adamovi, Evě a jejich potomkům udělené není stopy ani v písmě ani v tradici Božské. Také nelze přijmouti, že by sobě takové výsady mohli zasloužiti prví lidé „per meritum de condigno“, a následovně tím méně potomkům svým [2]).

§. 85.

Následky hříchu spáchaného od potomků bezhříšného Adama.

5. Ani první rodiče ani jejich potomci nebyli impeccabiles (nehřešní), t. j. neměli do sebe non posse peccare, mohouce hřešiti. *Jak když by byli potomci bezhříšného Adama těžce zhřešili?* Již svrchu bylo dotčeno, že se na jisto nedá tvrditi, že by byl Bůh toho dopustil, aby potomkové neporušeného Adama „de facto“ zhřešili, aniž aby nezhřešili. Arciť žeby byl Bůh všem byl dal důstatečnou milosť, aby mohli nezhřešiti, a však z toho nejde, že by všichni byli bývali předzřízeni. Suarez uvádí důvody naproti důmněnce, žeby potomci Adama neporušeného všichni byli předzřízeni, tyto: Bylo slušno *a)* aby milosť Boží se jevila v každém stavu (in omni statu), jakož se uděluje darmo po libosti Páně, údel však ten se děje zvláště „per gratuitam electionem quorundam prae aliis“. *b)* Tou měrou přichází nejlépe na jevo, že jest vůle lidská svobodná, a také na pomoci Boží závislá. Jeví se *c)* netoliko milosť, ale i spravedlnosť Boží. Konečně *d)* tím způsobem nepředřídil Bůh ani všech andělů, a proto těžko stanoviti, žeby byl s lidmi jinak naložil, kdyby byl Adam nezhřešil [3]).

---

[1]) S. I. qu. 100. art. 2. ad. 1. Viz též: Quodlibet. 5. n. 5. In 2. qu. 2. dist. 20. — [2]) Suarez. De opificio sex dierum. l. V. cap. 9. n. 4. — [3]) Suarez. De opif. sex dierum. l. V. cap. 10.

6. Kdyby byl někdo z potomků Adama neporušeného zhřešil, a pro hřích svůj milosť posvěcující ztratil, i integritu a původnou spravedlnosť, nebyl by as ihned do pekla sestoupil, touž měrou jako první rodičové by nebyli ihned do nebe vzati, kdyby byli přikázaní Božího šetřili. Bylby zajisté byl mohl činiti pokání. Pokání však by bylo o kolik drsnější, nežli člověka hříšníka ve stavu kleslém, neboť hřích spáchaný ve stavu neporušeném byl, když béřeme ohled na okolnosti, v nichž byl učiněn, neskonale těžší, a předpokládal zlobu vůle, ana pouze lítostí velikou mohla býti zlomena. O prostředcích, jichž by byl milostivý Bůh užil k tomu, aby kajícník zase byl do stavu svatosti navrácen, nelze nic jistého říci, leč jen, že k tomu bylo nezbytno přizpůsobení v dokonalé lítosti nad hříchy se zakládající [1]).

7. Kdyby byl někdo z potomků Adama neporušeného těžce zhřešil, byl by na jisto ztratil i svatosť sobě vlitou, a také integritu a zejména původnou spravedlnosť; *a však jak by se as dělo při hříchu všedním?* Jakož jest známo, neruší se stav milosti posvěcující pro hřích všední, anať jest sice „conversio ad creaturam inordinata“ (nezřízené se obrácení ku tvoru), ale nikoliv „aversio a Deo“ (odvrácení se od Boha). A však kdyby byl Adam neb i jeho potomci se byli dopustili hříchu pouze všedního, nebyla by obstála integrita a zejména původná spravedlnosť, neboť se ona nesnáší s hříchem všedním, anť jest hřích všední již o sobě „negací“ (protivou, odporem), téže původné spravedlnosti, ana vylučuje nespořádanosť hnutí člověka ku tvorům [2]). Hříchem zajisté všedním se poněkud činí odpor duši nebo-li spíše rozumu, kdežto původná spravedlnosť toho žádá, aby rozum dokonale vévodil tělu. Nad to podléhá člověk pro hřích všední časnému trestu, ale trest, byť i jen dočasný, odporuje prvotné blaženosti v ráji.

Poněvadž stav člověka neporušeného v ráji zavíral do sebe ne jedno, ale více dober, nelze říci, že by byl Adam hřešiv všedně všech potratil, neboť hřeše všedně byl by se byl provinil proti té neb oné ctnosti, a proto by byl ihned nepotratil ctností o sobě (per se) vlitých, ani ne všech mravných „per accidens“ vlitých, jakož i nyní nepozbývá člověk pro hřích všední ctností nabylých a vlitých. A to tím spíše lze stanoviti a na jisto věřiti, anť Adam ani pro hřích, jehož se dopustil, smrtelný, neztratil všech sobě vlitých darů, leč by se byly s povahou toho hříchu nesnášely. Suarez dí o této věci l. c.: „Existimo, per grave pec-

[1]) Suarez. De opif. sex dierum. l. V. cap. 10. — [2]) Suarez. De opificio sex dierum. l. III. cap. 13. n. 10.

catum non amisisse primum hominem hujusmodi habitus per accidens infusos voluntati vel appetitui, sicut nec scientias amisit, nam hae sunt perfectiones de se ita naturales, ut in homine lapso et in peccato existente, et in puris etiam naturalibus esse possint."

A však, ač nelze upříti, že se stav integrity člověka prvého nesnášel s hříchem všedním: přece jest otázka tato o sobě málo podstatná, neboť z těžka lze připustiti, že by byl Adam hřeše hřešiti mohl „pouze venialiter". Hříchu zajisté všedního se dočiňuje člověk „*surreptione*", z nedopatření, pro deliberaci neplnou, a byť i předmět byl vážný „*materia gravis*". Je-li však předmět *nepatrný* „*materia levis*", jest možno, aby člověk přestoupením zákona Božího, byť i po předchozím uvažování a plném sebevědomí, hřešil „venialiter". *Scotus* se arci domníval [1]), že mohl člověk první v obojím případě hřešiti „všedně", a sice zvláště v těch věcech, jež nespadají do oboru „zákona", alebrž v pouhé „rady". Zde prý mohl Adam se proviniti, anižby byl cíli svému nevěren, a tak sebe zdržeti na cestě ku svrchovanému cíli, a to prý dostačovalo, aby se hříchu všedního dopustil. Druhá důmněnka připouští, že byl hřích všední „stante integritate" možný, při plné a dokonalé pozorlivosti a plném uvažování „in materia levi". *Přes to však jest učení, že hřích všední ve stavu neporušeném v ráji byl nemožný, obecnější, a nejen pravdě podobné, ale snad i jisté z příčin na snadě jsoucích.* Surreptione hřešíváme my sice, poněvadž přečasto uchváceni býváme hnutími, ana nejsou v moci naší, a tak zhusta klesáme „*in materia gravi*", hřešíce nedopatřením, anebo aspoň ne „cum plena deliberatione": a však ve stavu neporušeném toho býti nemohlo. Nemohl zajisté tehdáž Adam hřešiti „surreptione", neboť byl dokonalý a nepodléhal jhu žádostivosti [2]), tím méně bylo možná, aby „stante integritate" hříchu všedního se dopustil „plena cum deliberatione", leč by byl pro hřích smrtelný dříve spáchaný „integrity" potratil. Příčina ale toho neležela, jakož se theologové někteří domýšleli, ve svatosti Adamovi vlité a vlitých jemu ctnostech, anaf při vší dokonalosti, v níž stvořen byl, trvala možnosť ku hříchu. Tak nelze se přidati ku důmněnce, že by člověk prvý a neporušený právě pro dokonalosť svou nebyl mohl „hřeše in materia levi", hřešiti než „smrtelně", neboť dokonalosť byť i ztěžovala hřích „in genere suo", nemění povahy jeho. *Musí se tedy říci: že prvá a*

[1]) Joannes Dionys. Scotus. In II. dist. 21. — [2]) S. August. Lib. 14. De civ. Dei. cap. 10. Suarez. De opificio sex dierum L. III. c. 8. n. 17.

úhlavní příčina, proč při neporušeném stavu v ráji byl nemožný hřích všední, leží v zákoně Božím, vedle něhož měl stav Adamův ve své celotě setrvati, pokud by se člověk byl neodvrátil od Boha. Že tedy Adam v neporušeném stavu svém byl nemohl hřešiti všedně „stante integritate", nevyplývalo tak z ctností vlitých, a z toho, že žádostivosti v něm nebylo: alebrž ze zvláštní ochrany Boží, ana toho nedopouštěla, aby člověk hřešil všedně. Sv. Tomáš Aquinský takto učí: „Dicendum, quod .... homo in statu innocentiae non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status: dignitas enim personae est quaedam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiae, vel voti, vel alicujus hujusmodi .... Sic ergo intelligendum est, quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse, ut committeret aliquid, quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter ..... Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium: vel propter inordinationem existentem circa ea, quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem; utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis, ex eo, quod inferius non continetur firmiter sub superiori: quod enim in nobis exurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc, quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc, quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quae est ex altiori bono, ut supra dictum est (qu. 72. art. 5.). Quod vero humanus animus inordinetur circa ea, quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc, quod ea, quae sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine ..... In statu autem innocentiae ... erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo: .... et ideo oportebat, quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc, quod summum hominis non subderetur Deo: quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet, quod homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter [1]).

8. Kdyžby byl některý z potomků Adamových byl po hříchu smrtelném činil pokání, jakéhož by byla tehdáž žádala a vymáhala

[1]) S. Thomas. S. I. II. qu. 89. art. 3.

spravedlnosť Boží a tak zase se byl vrátil do stavu svatosti, nebyla by mu as vezdy byla také integrita vrácena, byť byl i dokonale litoval i za hříchy byl plně dostučinil. Příčina, proč tak tvrditi sluší, jest ta, jelikož by jinak každý kajicník návratem ztracené pro hřích integrity ihned jistoty nabyl, že se nalézá v posvěcující milosti Boží, kdežto podle učení katolické Církve nižádný nemá jistoty „certitudine fidei, cui non potest subesse falsum," že jest ospravedlněn (Trid. Sess. VI. cap. 9. et Can. 13. Can. 14.), leč by mu Bůh byl zjevil; a návrat do stavu neporušeného by se zjevení takovému podobal.

§. 86.

Udílení milosti potomkům Adama neporušeného.

9. Posvěcující milosť by byli potomci Adama neporušeného měli ihned v prvém bytu svém od Boha vlitou, a snad také stejnou, neb i oni by se nemohli ku jejímu dosahu přizpůsobiti, jako nyní se nemohou dítky ku křtu o své vůli připraviti. Lze tak tvrditi podle toho, že „secundum sententiam theologorum probabiliorem", nyní nabývají dítky křtem svatým stejnou měrou posvěcující milosti. Zdaliby dítky ve stavu neporušeném byly obdržovaly hojnější míru svatosti, nežli jí nabývají nyní ve stavu kleslém ve svátosti křtu, nelze nic určitého říci. Ano spíše říci lze, že milosť, ve stavu kleslém udělovaná, hojnější jest, nežli by byla ona ve stavu neporušeném, neboť, ač i svatosť neporušeného Adama a „data suppositione" i jeho neporušených potomků pro Krista Pána udělována byla, přece nikoliv pro Jeho utrpení a smrť. Pro tu příčinu snad řekl také Spasitel: „*Jáť jsem přišel, aby život měli a hojněji měli*" (Jan 10, 10). Kdyby se byl Kristus Pán k vůli nezbytné spojbě tvorstva se Stvořitelem svým i tehdáž byl vtělil, kdyby nebyl předešel prvotný hřích, a položila-li by se otázka i zde, dítky-li v neporušeném stavu byly hojnější milosti posvěcující nabývaly před anebo po vtělení Páně: tuť by vším právem bylo lze odvětiti, že ovšem „po vtělení Páně" [1]).

10. Jako nyní ve stavu kleslém posvěcující milosť vzrůstu jest schopna a také se vzmáhá dobrými skutky a jako jimi přibývá na zásluhách o život věčný, a tento sám zásluhou dobrých skutků z daru Páně se zove a jest: *tož by i ve stavu neporušeném milosť habitualná dobrými skutky se rozmáhala, a rostla by i zásluha o slávu věčnou.* A však lidé ve stavu nevinnosti by sobě byli

[1]) Suarez. De opificio sex dierum. L. V. cap. 11. n. 3.

mohli zasloužiti a zasloužili většího vzrůstu milosti a větší slávy o sobě, nežli nyní, jelikož odměna accidentálná se řídí i podle velikosti nabylé milosti (secundum quantitatem gratiae), i podle velikosti lásky bohoslovné (secundum quantitatem vel majorem habitum charitatis), s jakouž se konají dobré skutky, bohoslovná ale láska byla-by a mohla-by býti ve stavu neporušeném daleko intensivnější. Než však učení toto má platnosť potud, pokud skutky dobré ve stavu nevinnosti vykonané o sobě na zřeteli máme (si opera innocentiae secundum absolutam quantitatem considerantur), neboť přihlížíme-li ku okolnostem, za kterýmiž se konají skutky dobré ve stavu kleslém, tož mohou býti daleko záslužnější ohledem na odměnu accidentálnou ve stavu kleslém, nežli by byly ve stavu neporušeném. Důmyslný sv. učenec Tomáš Aquinský se takto o tomto předmětu vyjadřuje: „Dicendum, quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiae: et talis charitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione. Qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectius Deo fruetur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis; quae quidem est duplex: scilicet absoluta et proportionalis. Vidua enim, quae misit duo aera minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absoluta, quam illi, qui magna munera posuerunt: sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali, quod est gaudium de bono creato. Sic igitur dicendum, quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae, quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae, quia tunc copiosior fuisset nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis: qui cum homo esset majoris virtutis, majora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem: magis enim excedit parvum opus potestatem ejus, qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum, potestatem ejus, qui sine difficultate illud operatur [1]). Můžeme tedy nyní tímtéž skutkem sobě více zásluh získati, nežli ve stavu nevinnosti čili ve stavu neporušené přirozenosti, ponévadž vykonání jeho jest nyní s obtížemi spojeno, jichž by jinak nebylo; avšak právě proto, že ve stavu neporušeném by nebylo závaží žádosti-

[1]) S. I. qu. 95. art. 4. Suarez. De opificio sex dierum. L. V. c. 11. n. 7.

vosti, ana člověka mešká a zdržuje ve vzletu jeho ku ctnostem a ku Pánu Bohu, byla by láska ku Pánu Bohu pružnější a intensivnější a tou měrou i odměna větší.

Co se týká účinlivé milosti Boží, tož možno říci, že ji Bůh v hojnější míře rozdává ve stavu kleslém za příčinou svrchu již naznačenou pro utrpení a smrť Páně, a pro velikou potřebu, ana údělu tohoto na milosrdenství Božím se doprošuje. „Touto milostí," dí sv. Augustin, „se stává, aby člověk volil, a tak volil, a takovou vroucností miloval, aby nad pochotí tělesnou, žádající odporných věcí, vůlí ducha vítězil."[1]) Také máme ve stavu kleslém hojnější příležitosť, abychom za pomocí Boží a Jeho silou v rozmanitých ctnostech se cvičili, sebe zapírali a pokory za příčinou porážek, jichž jsme doznali, si hleděli. Přes to přese všechno bylo by po řádu obecném hojnějších ctností ve stavu neporušeném, a dojista méně těch, kdož by milosť Boží pro hřích ztratili. To však se praví po řádu obecném, neboť máme zajisté ve stavu kleslém příkladů svatosti a zásluh, jichž by sobě lidé ve stavu neporušeném sotva byli dobyli. O Kristu Pánu člověku, nic nedíme, aniž o Matce Páně, ana předstihuje svou svatostí a zásluhami svými tvorstvo veškeré, zpomínáme pouze sv. Jana Křtitele, sv. apoštolů a mnoha jiných svatých a světic, mučenníků a mučennic, jejichžto život a skutky pro svou hrdinnou povahu obdivem naplnily svět.[2])

Jako nyní rozdává Bůh účinlivou milosť nestejně, tak by tomu také bylo ve stavu neporušeném; a jako jsou lidé ospravedlnění ve stavu kleslém co do svatosti nestejni, a sice ihned při údělu jejím těm, kdož po křtu svatém těžce zhřešili, tak by bylo i ve stavu neporušeném. O stavu kleslém jest pravda toho jistá nade všecku pochybnosť, ano jest článkem víry vysloveným, (Trid. Sess. VI. cap. 10. et can. 24.), o stavu neporušeném sluší taktéž stanoviti. Neboť, ač by byli měli potomci Adamovi podle mínění věrohodnějšího ve stavu neporušeném milosť jako zděděnou, ač by se jednomu každému ihned v prvém bytu od Boha vlévala a na stejno rozdávala, jak říkají „per modum naturae", tož by byli žili o své

[1]) S. Aug. L. I. De correpl. et gratia cap. 11. „Per hanc gratiam fit, ut homo velit, et tantum velit, tantoque ardore diligat, ut carnis voluptatem contrariam concupiscentem, voluntate spiritus vincat." — [2]) Suarez dí o tom: De opificio sex dierum l. V. cap. 11. n. 20. „Dicimus, in magna illorum multitudine plura et excellentiora merita inveniri, quam in toto hominum genere Adam non peccante invenirentur, ut in Joanne Baptista, apostolis, excellentibus martyribus, multis confessoribus ac virginibus, qui mirabile vitae genus et opera virtutum stupenda fecerunt. Hic enim plane videtur esse quasi proprius et singularis effectus non tantum incarnationis, sed etiam passionis et redemtionis Christi."

svobodné vůli, a tou měrou by se byl rozmáhal „habitus gratiae“ podle rozdílného působení a podle rozdílné snaživosti a horoucnosti, jakou by byl spoluúčinkoval, a byla by i rozdílná zásluha ku životu věčnému.[1])

§. 87.

Ve stavu neporušeném by nebylo smrti, leč by snad někdo byl smrtelně zhřešil.

11. *Ve stavu neporušeném by nebylo smrti*, pokud by člověk, jehož se týče, v nevinnosti až do konce setrval, anebo hřešiv, zase, ač by Bůh dal, prvotné integritě a spravedlnosti původné byl vrácen. Přes to však, žeby smrti nebylo, vzal by jednou pozemský tento život za své, a ukončil by se tak zvaný „status viae“, a sice přenosem k oslavení i těla i duše lidské. Jak dlouho by život pozemský u jednoho každého ve stavu neporušeném byl trval, o tom nic určitého říci nelze, ač obecné učení theologů aspoň drží, a sice na jisto, že by byli lidé dospěli i na těle i na duši k úplnému vývoji, aby mohli dokonale rozumu užívati a o své vůli svobodně působiti. Každý by byl od Boha podroben zkoušce, zda-li by pro Něho se rozhodl, anebo nic, a bez té zkoušky by byl nikdo nedospěl ku přeměně čili ku oslavení. Podle věrohodnějšího učení theologů by lidé ku konci života pozemského přivedení ihned na Pána Boha patřili, neboť ve stavu neporušeném byl všední hřích pro ochranu Boží, ana člověckou neporušenosť zachovávala, nemožný, trest časný se ale s touže integritou nedal spojiti v jedno, a tak by byl ten, jenž v neporušeném stavu k době přeměny své dostoupil, ihned ku nazírání na tvář Boží připuštěn, a sice s tělem i s duší. A tak by se bylo stalo i s tím, kdož hřešiv, zase do stavu neporušeného se navrátil, hříchů i dokonale litovav i za ně dostiučiniv. Kteří by však byli dospěli k době, v níž bylo jim dle vůle Boží zakončiti pozemský tento život, stiženi jsouce hříchem smrtelným, byli by sestoupili „umřevše“ ihned do pekla, a teprv při z mrtvých vstání byla by duše jejich opět se sloučila s tělem, aby i s ním na věky byla v pekle trápena. Kdyby však byl někdo po hříchu smrtelném byl učinil pokání a obdržel odpuštění a ztracenou milosť zpět, ale plně se nedokál, byl by, přišed ku konci života, zemřel, a zemřev do očistce sestoupil, až by plně byl očistěn. S tělem svým byl by sloučen teprv při z mrtvých vstání.[2])

[1]) Suarez. De opificio sex dierum. L. V. cap. 11. — [2]) Suarez. De opificio sex dierum lib. V. cap. 12.

C) Darové svrchu naznačení, jimiž oplýval člověk prvý, nebyli neporušenému jeho stavu povinni.

O učení tomto vůbec.

Lit. Viva. Cursus Theologicus. Tom. I. P. III. Disp. V. p. 475. Ed. Pragae 1716. Placidus Renz. Theologia. P. VI. art. 2. pag. 3. Edit. 1761. Suarez. Tom. VI. Proleg. cap. 1. seq. Kuhn. „Uiber die Gnade.“ Ed. 1868. Schaezler. Neue Untersuchungen über die Gnade. Ed. 1867. Clemens Schrader. De triplici ordine. Vindobonae 1864. Peronne. „Praelectiones.“ V, 125. Schwetz. Theologia specialis II.

§. 88.

Učení o rozličných stavech přirozenosti lidské.

Podle katolického učení nebyl, jakž již svrchu bylo podotknuto, stav rajský člověku neporušenému povinný, čili nenáležel ku podstatě přirozenosti lidské, jakoby ona bez darů, jež zahrnoval, nebyla celotná, spíše byly dary stavu tohoto přirozenosti lidské nepovinné, přidělené a přidané, ač nebylo okamžiku, v němž prvý člověk darů těchto by byl neměl, až na to, že nebyl ihned v ráji stvořen, alebrž teprv později do něho postaven.

Tou měrou sluší při člověku prvém v ráji rozeznávati: *dary přirozené, nadpřirozené a u prostřed mezi oběma dary mimopřirozené.* Dary přirozené dává Bůh, aby dosáhnouti mohl cíle intra naturae ordinem; nadpřirozené k vůli nadpřirozenému cíli, jenž není intra, ani praeter, ale supra naturae ordinem. K řádu přirozenému náležejí všecka dobra a jedině ona, která činí podstatu čili přirozenosť τοῦ Esse věci, a která z ní jako z pramene svého vycházejí. Tak čítáme k řádu přirozenému tělo, duši svou a spojení jejich v jednotu přirozenosti člověcké, a v duši rozum a vůli svobodnou a nic více. Od dobra řádu přirozeného se liší dobra praeternaturalná, kteráž ku podstatě té věci, jíž se týče, nenáležejí, aniž vyplývají o sobě z bytosti, o níž jest řeč, jež ale mají podklady a stopy v přirozenosti samé, a tak tuto ultra debitum zdokonalují, a však nikoliv supra, dobře však praeter naturae ordinem. K řádu nadpřirozenému čítáme dary, které netoliko že nenáležejí ku podstatě věci a z podstaty nevyplývají, alebrž o nichž není v přirozenosti nižádných stop, ač k jejich přijetí jest člověk schopen „potentia obedientiali“. Dary tyto zdokonalují člověka ultra fines naturae a zovou se za tou příčinou „nadpřirozenými“.

Sem se řadí „elevatio hominis per gratiam in consortium divinae naturae [1]).

Podle toho výměru o řádu přirozeném, mimopřirozeném a nadpřirozeném, jakož i o darech těmto řádům příslušných, snadno porozuměti lze učení o rozdílných stavech, v nichž se přirozenosť lidská buď nalézala anebo nalézati mohla. Podle řádu totiž přirozeného, mimopřirozeného a nadpřirozeného, rozeznáváme:

a) *Stav naprosté přirozenosti lidské* (status naturae purae), v němž by byla ona o sobě „absque gratia“, ale také „absque peccato“, tudíž se všemi vlohami ku přirozenosti lidské podstatně náležejícími. I stavu takovému by nechyběla pomoc Boží tak zvaná všeobecná (generalis Dei concursus), bez níž nižádný tvor ani v řádu přirozeném obstáti nemůže; a však člověk by byl beze všech ku přirozenosti od Boha přidaných a přibylých darů [2]), a bez zvláštní účinlivé milosti.

b) *Stav přirozenosti neporušené* (status naturae integrae), s nímž byly spojeny dary praeternaturalné: „vědoucnosť vlitá, ctnosti mravné per accidens vlité, soulad vniterných sil vyšších a nižších, nesmrtelnosť těla, impassibilita a blaženosť rajská vůbec. Někdy se rozděluje stav neporušené přirozenosti na integritu ve smyslu širším a ve smyslu užším. Integrita v širším smyslu zavírá do sebe svrchu naznačené dary praeternaturalné; ve smyslu užším znamená pouze soulad vniterný mezi duší a tělem. Jinak zovou integritu, zvláště pojala-li se ve smyslu užším, původnou spravedlností (justitiam orginalem). V rozměru tomto rozeznávají původnou

---

[1]) Schrader. De triplici ordine p. 2—3. „Ordo naturalis iis omnibus solisque efficitur bonis, quae rei essentiam constituunt, ex eaque constituta necessario dimanant . . . Ordo praeternaturalis, cujus notae ac tessarae potissimum censentur negative α) sive quod e bonis emergat, quae neque naturam efficiunt, neque ex effecta natura per se descendunt, sive β) negative, quod bona complectatur, quorum vestigia et quasi lineamenta insunt naturae; sive γ) relative demum, quod ad bona revocetur, quae naturam quidem ultra debitum, non tamen ultra nativae excellentiae genus perficiant . . . . Supranaturalis constat bonis, quae ad naturam sic accedunt, ut a) non modo illam non componant, neque compositam consequantur, verum etiam ne tenuissimum quidem eorundem vestigium naturae competat, quae proinde b) capax dumtaxat illorum sit, iisque c) ultra suos fines summque genus locupletetur.“ — [2]) Suarez. Prolegom. IV. c. 1. „Status naturae purae duo includit, nimirum, ut in eo habeat natura humana cum perfectione essentiali omnes naturales facultates, et concursum et providentiam Dei naturaliter sibi debitam; alterum negativum, ut nihil habeat naturae superadditum, ei non debitum, sive bonum sive malum hoc est, ut nec peccatum habeat, nec quod est consequens reatum poenae, neque etiam affecta sit ut gratiae donis, aut perfectionibus naturae non debitis.“

spravedlnosť, ana jest darem praternaturalným, od původné svatosti, ježto jest darem nadpřirozeným. Původná spravedlnosť by v tomto smyslu do sebe měla: vlité mravné ctnosti a vniterný soulad mezi tělem a duší. Sv. Tomáš odvozuje integritu z posvěcující milosti Boží, ne jakoby tato bez oné obstáti nemohla, ale za tou příčinou, že milosť posvěcující rozum člověka Pánu Bohu podřizovala, a z vůle Boží pro tuto okolnosť i rozum vládnul tělu. Stav ale takový zove sv. Tomáš celkem „rectitudo“ [1]). Ježto však dlužno rozlišovati původnou spravedlnosť od původné svatosti, rozdělujeme

c) *stav svatosti původné neboli prvotné*, jenž do sebe zahrnoval nadpřirozené dary svrchu naznačené, jako milosť posvěcující, vědoucnosť nadpřirozenou a všechny ctnosti a dary, směřující ku dosahu nadpřirozeného jeho cíle.

Vedle těch stavů se rozeznává:

d) *stav hříchu* (status naturae lapsae), čili stav lidské přirozenosti kleslé,

e) *stav lidské přirozenosti napravené* (status naturae lapsae reparatae),

f) *stav přirozenosti lidské kleslé, ana nikdy napravena býti neměla* (status naturae lapsae numquam reparandae).

Ve stavu nevinnosti, ve stavu svatosti (nadpřirozené spravedlnosti) a ve stavu praeternaturalné, původné, prvotné spravedlnosti, ve stavu hříchu a ve stavu vykoupení se lidská přirozenosť skutečně nalézala a jakož také nalézá. Stav ale přirozenosti pouhé (status naturae purae), stav integrity neboli prvotné spravedlnosti bez milosti posvěcující, stav přirozenosti kleslé, ana neměla nikdy dospěti ku napravení, byl sice možný, ale nikoliv skutečný.

O těchto věcech není a nemůže býti mezi theology v pravdě katolickými nižádného sporu a proto nezbývá, leč učení katolické sem tihnoucí naproti pelagianismu, naproti reformatorům věku XVI., naproti bajanismu a jansenismu, jakož i naproti náhledům semirationalistickým některých theologů odůvodniti.

Díme tedy, že stav, v němž se prvý člověk v ráji nalézal, nebyl přirozený, alebrž nadpřirozený, a že dary jemu dané nebyly

---

[1]) S. I. qu. 95. art. I. „Erat autem haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima autem subjectio erat causa secundae et secunda tertiae. Porro prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur erat secundum supranaturale donum gratiae; ita ut per gratiam in anima existentem inferiora ei subderentur. Quare postmodum deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam.“

neporušenému stavu prvotnému povinné, ale z lásky Boží přidané. Tou měrou bude nám dovésti

I. že byla integrita darem přirozenosti lidské v ráji přidaným;

II. a že tím více nadpřirozená svatosť byla údělem z pouhé milosti Páně uštědřeným;

III. že byl stav pouhé přirozenosti lidské možný.

Slovem však integrity rozumíme zde α) vlité ctnosti per accidens a soulad vniterný vyšších a nižších sil člověckých, β) vědoucnosť vlitou, γ) nesmrtelnosť těla, impassibilitu a vládu nad přírodou.

I. Stav integrity nebyl přirozenosti lidské povinný.

(Status integritatis non erat naturae humanae debitus.)

§. 89.

α) Integrita, pokud zahrnuje ctnosti per accidens vlité a soulad vniterný, není darem přirozeným ale praeternaturalným.

Člověku prvému byly dány habitus ctností mravných per accidens vlitých, a těmi byl *ihned náchylen a ochoten o své vůli jednati podle zákona Božího*, ano v prvém člověku nebylo před jeho *pádem nižádného odporu mezi tělem a duší*, buďže za tou příčinou, že Bůh sám předmětům, vniternému míru člověka protivným, bránil, anebo že hnutí smyslův tak byly na uzdě držány, že nemohly předejíti vůli, aby ji uchvátily a nesly k úkonu bezděky a bezvolně dříve, než byl rozum uvažoval. *Ano podle stavu, v němž se nalézal prvý člověk v ráji, nemohlo takových hnutí vzdorných v něm povstati.*

Stav takový nevyplývá z přirozenosti lidské o sobě; neboť člověk jest bytosť z těla a z duše složená a v jednotu fysickou uvedená. Podle přirozeného řádu působí na něho věci pozemské a smyslné a činí dojmy, on sám nemůže učiniti, aby jich nebylo, a proto jest nemožno, aby „secundum ordinem naturalem“ nepovstávaly v něm zde onde hnutí bezvolné, čili takové, k nimž se vůle nesklonila (motus rationem praevenientes, motus primoprimi). Jestliže však v člověku prvém takové hnutí předchozí, vůli uchvacující dříve, než uvažoval rozum, nepovstávaly, ba ani povstati nemohly: nebyl stav jeho v tomto směru pouze přirozený ale praeternaturalný, neboť taková péče o člověka se strany Boží nespadá do řádu všeobecného, jímžto řídí svět vůbec, ale do řádu

zvláštního [1]). Pravda tato jde také z té okolnosti, že toho stavu nemá více lidská přirozenosť, neboť kdyby byl býval její částkou podstatnou, tož by přirozenosť lidská byla nyní netoliko nestatečná, ale o částku podstatnou pro hřích oloupena. Způsobem takovým netrestá Bůh hříchů, jinak by se musilo přijmouti: že se stal člověk pro hřích člověkem neúplným, necelotným, nebo-li, že člověk pro hřích přestal býti člověkem, tak žeby Bůh netoliko hřích trestal na člověku, ale své vlastní dílo i ničil.

Stav integrity tedy, pokud zavírá do sebe mravné per accidens vlité ctnosti, a soulad vniterný mezi silami vyššími a nižšími, mezi tělem a duší, nebyl přirozený, ale k celé již přirozenosti uštědřený, a tou měrou praeternaturalný. Právem tedy zavrhla sv. Stolice větu Bajovu dvacátou šestou: „Neporušenosť prvého stvoření nebyla povýšením lidské přirozenosti nepovinným, ale stavem jejím přirozeným“ [2]).

§. 90.

β) Integrita, pokud zahrnuje vědoucnosť vlitou, jest darem přirozenosti lidské nepovinným.

Podle vědoucnosti sobě vlité měl prvý člověk pojmy o věcech stvořených, a sice neklamné, tak že mohl jim dáti ihned přiměřená, s podstatou jejich na dobro souhlasná jména, a že nepodléhal bludu ani ve věcech, jež znal, aniž v těch, jež poznával.

Stav takové vědoucnosti jest najisto údělem „praeter naturae ordinem“, neboť se musí člověk podle přirozeného řádu věcí, chtěje dospěti byť i jen ku částečnému poznání věcí stvořených, namáhati, a dostupuje ku poznání jednotlivých předmětů zne-

---

[1]) Suarez. Proleg. IV. cap. 2. „Declaratur praeterea, quia duobus modis intelligi potest, appetitum fuisse frenatum, primo, quia praeveniebatur ne objecta illi occurrerent, quae illum possent ad malum incitare, vel quia praesentato objecto detinebatur, nec exiret in actum, donec voluntas vellet. Prior modus plane non cadit sub humanam providentiam, cum antecedat deliberationem et cognitionem rationis, quae incipere debet a sensibus .... Alter vero modus omnino est praeter naturam, nam solum esse potest, „vel quia Deus negat concursum appetitui, ne moveatur (quod difficilius est), quia infundit appetitui qualitatem aliquam vel habitum, qui ipsum impediat, ne moveatur, donec ratio praecipiat. — [2]) „Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio.“ Pius V. Bulla: „Ex omnibus afflictionibus.“ 1. Oct. 1567. Gregorius. XIII. Bulla: „Provisionis nostrae. 29 Januarii 1579. Urbanus VIII. Bulla: „In eminenti.“ 6 Martii 1641.

náhla; a když byl poznané pravdy jednoho druhu seřadil a v soustavu spojil, říká se, že sobě osvojil vědu anebo, chceme-li se scholastiky mluviti, má „habitum acquisitum“ toho druhu, jehož se týče. Měl-li tedy člověk první v ráji vědoucnosť o věcech stvořených vlitou již z počátku svého bytu, nebo-li přistvořenou, tož byla ona praeternaturalná.

Váha tohoto důvodu se ještě přimnožuje, jestliže prvý člověk, pokud nezhřešil, bludu nepodléhal [1]). Věta ta má základ v tom, že podle ss. otců a zejména sv. Augustina [2]), jakož i církve se pokládá nevědomosť a blud za trest hříchu Adamova, kdežto Bůh člověka stvořil ve stavu dokonalosti, s nímž se nesnášel blud, nebo-li i nevědomosť toho, což věděti třeba bylo. „Neklamná vědoucnosť Adamova nebyla přirozeného řádu“, neboť poznává člověk po řádu přirozeném „ex phaenomenis concludendo ad substantiam rerum“, a nadmyslné pravdy náboženské „via creaturarum“ tož se nemůže říci, žeby člověk v závěrkách svých, úsudcích a výrocích se klamati nemohl, anať právě ta cesta, která jest jemu ku poznání věcí vykázána, již sama o sobě „možnosť“ ku bludu přináší. Jestliže tedy prvý člověk nepodléhal bludu v mezích sobě vykázaných poznávaje věci stvořené, byla vědoucnosť jeho praeternaturalná, a nikoliv pouze přirozená, a tak také i stav, v němž se nalézal člověk prvý, podle té vědoucnosti „praeternaturalný.“

§. 91.

γ) Integrita, pokud zavírá do sebe nesmrtelnosť těla, impassibilitu a vládu nad přírodou, byla dar praeternaturalný.

αα) Že stav, podle něhož nebyl člověk prvý podle těla smrti podroben, nebyl lidské přirozenosti povinný, seznáváme na jisto z písma Božího, neboť Bůh sám dí: „*V potu tváři své jísti budeš chléb, dokavadž se nenavrátíš do země, z kteréž vzat jsi*: *nebo*

[1]) S. I. qu. 94. art 4. Suarez dí (Proleg. IV. cap. 3.), že věta ta není jista, ale pravděpodobnější (sententia probabilior). — [2]) S. Augustinus. L. III. de lib. arb. c. 18. „Illa enim peccati poena justissima, ut, qui recte facere cum possit, noluit, amittat posse, cum velit; nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia ignorantia et difficultas.“ Před hříchem nebylo tedy podle sv. Augustina bludu v člověku, nevědomosti a těžkosti v poznávání, kteráž člověctvo stihla. A však tentýž sv. Augustin zřejmě učí, (lib. I. Retract. c. 9. a l. III. de lib. arb. c. 18. seq.), že Bůh mohl člověka stvořiti, anižby ho byl vědomostmi obdařil.

prach jsi, a v prach se navrátíš" (Gen. 3, 19.). Mělo tedy tělo Adamovo podle své povahy nebo-li přirozenosti své, a podle řádu přirozeného do sebe, že bylo smrti podrobeno, kdyby zvláštní milostí Páně a ochranou nebylo udržováno na živu, odtud také dar ten měl míti člověk prvý tak dlouho, dokavad byl nezhřešil. „*Z dřeva pak vědění dobrého a zlého ať nejíš: nebo v kterýkoliv den z něho jedl, smrtí umřeš*" (Gen. 2, 17.). Ale i trvaje v milosti Páně měl Adam k vůli životu pozemskému požívati ovoce ze stromů v ráji, zvláště ze stromu života, kteréžto mělo z vůle Boží do sebe moc, aby tělo při prvotné síle a dokonalosti udržovalo a osvěžovalo, ažby nadešla doba přeměny a oslavení. Jestliže však mělo i tělo Adamovo výživy potřebí, aby při životě setrvalo, tož by bylo, zvláště bez požívání ovoce ze stromu života, za své vzalo. Za tou příčinou právem učí víra: „že nesmrtelnosť Adamova podle toho nebyla prvotnému stavu člověčkému povinná, alebrž přidána". Sv. Augustin praví, že sv. Pavel nedí: že tělo jest smrtelné (Řím. 8.), ale „tělo sice jest mrtvé pro hřích", ježto mohlo i před hříchem slouti podle jedné příčiny „smrtelným" a podle druhé nesmrtelným, „smrtelným", ježto mohlo umříti, „nesmrtelným", ježto mohlo neumříti. „Non ait apostolus: Corpus quidem mortale propter peccatum, sed corpus mortuum propter peccatum. Illud quidem ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundum aliam causam dici poterat: mortale, quia poterat mori: immortale, quia poterat non mori . . . . . quod ei praestabatur de ligno vitae, non de conditione naturae, a quo ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, quia nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. Si enim corpus animale, utique mortale". De genes. ad lit. l. VI. c. 25.

Učení toto má základ nejen v písmě a v tradici Božské, ono jest i zřejmě vyrčeno od církve svaté, a sice na *sněmu Milevském II.* r. 416. can. I.[1]), na *sněmu Diospolském* r. 415. c. I., *Karthagském IV.* r. 418, zvláště ale na *II. Orangském* can. 2.[2]), *konečně na sněmu Tridentském* Sess. V. decr. de peccato orig. can. 1. et can. II.

[1]) Conc. Milevit. II. Placuit constituere . . .: ut quicumque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, a. s. — [2]) Conc. Araus. II. can. 2. Si quis soli Adae praevaricationem suam non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit . . .

β3) *Učení v církvi druhé s tímto spojené, ježto tíhne k impassibilitě Adamově*, není sice de fide certa, a však, jakož svrchu bylo dotčeno, daleko pravděpodobnější, než-li důmněnka odporná jemu. Byl tedy Adam v ráji prázden nemocí, bolestí a jiných svízelů na nás dotírajících. A však okolnosť, podle které nebylo tělo Adamovo podrobeno nehodám, nebyla z řádu přirozeného, neboť podle toho řádu působí na ně „naturaliter" sucho i mokro, zima i horko, svízele vniterné a nemoci, a proto díme: že impassibilita Adamova nebyla povinná přirozenosti člověcké, ale že byla darem přidaným. Toto vysvítá již z toho, že integrita, pokud zavírá do sebe dar vlády dokonalé nad sebou, jest praeternaturalná. Po přirozeném řádu by byl tedy člověk žádostivosti podroben. Z té však již mnoho nechvil a nehod se valí na člověka, ježto užírají život jeho. Nad to jestliže po přirozeném řádu smrť by byla uchvátila tělo lidské, tím spíše i nemoci a jiné nedostatky tělesné, neboť největší fysické zlo zajisté smrť jest. Smrti-li by podlehl člověk podle řádu přirozeného, tím spíše i nemocem, nebo ty jsou předchůdkyně smrti. Za tou příčinou jest učení Janseniovo křivé, že nemůže Bůh na tvora rozumového nižádné zlo uvaliti, aniž by se byl tvor ten provinil (De statu purae naturae l. III. cap. 17.), a právem jest zavržena LXXII. věta Bajova: „Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum: unde et Job et martyres, quae passi sunt, propter peccata sua passi sunt."

γγ) *Dar integrity, zavírající do sebe panství nad přírodou.* Dar vlády nad přírodou, jejž obdržel neporušený Adam, byl „praeter naturae ordinem" pro poměr, v jakém tehdáž byla příroda, a zejména zvířata vzhledem ku člověku. Vláda zajisté ta směřovala i ku zvířatům divokým, ne jakoby ona o sobě byla neměla tou dobou povahy divokosti své, ale ku člověku se chovala as tak, jako zvěř domácí se má ku majetníku svému. Způsob toho panování a způsob toho poddanství se strany zvířat není patrně po řádu přirozeném, ale jest praeternaturalný.

II. Dar svatosti nadpřirozené byl údělem Páně z pouhé milosti uštědřeným.

§. 92.

Dar nadpřirozené dobroty byl accidentalný.

1. *Jestliže dary svrchu naznačené byly praeternaturalné*, a tím způsobem i stav, jenž je v sobě obsahoval, přirozeným nemůže býti zván: *tož tím spíše jest stav svatosti* nadpřirozené, jíž byl Adam obdařen, *stavem supranaturalným, nadpřirozeným*

Milosť posvěcující jest, jakož známo, dar, jímž se stáváme účastníky v přirozenosti Boží, ne sice jako Kristus Pán, Věčné Slovo, jsa s Otcem totožné podstaty, ale přece skutečně a v pravdě, tak že jí býváme učiněni syny Božími podle přijetí („secundum adoptionem", nikoliv „natura"), a tím i dědici království Božího podle naděje. Ale elevace ta není v moci přirozených sil, ani andělských, ať nedím lidských, tedy nad sílu tvorstva veškerého. Co však v síle nižádného, ani „quoad posse" neleží, alebrž jedině a výlučně v moci Boží, to zoveme „nadpřirozeným". Ducha viděti, jak jest o sobě, nelze lidskému oku tělesnému, ale dobře jest v moci ducha viděti ducha; viděti tedy ducha není nad přirozeností vůbec, ale pouze nad přirozeností, ana není pouhým duchem. Nadpřirozené jest, což přesahá vůbec přirozenosť. Ono se jmenuje „nadpřirozené", poněvadž Bůh sám, od něhož nadpřirozené má bezprostředný původ, jest ὑπὲρ φύσιν, a tudíž „ὑπερούσιος", odkudž jméno „ὑπερουσιακόν", „supranaturale", „nadpřirozené", „übernatürlich". Nadpřirozené zavírá do sebe dvé věcí, jimiž se liší od přirozeného; jedna jest ab ἔξωθεν, a druhá ab ἔσωθεν; ab ἔξωθεν, poněvadž nemá „nadpřirozené" svého původu z přírody, jsouc bezprostředně z Boha, jelikož k tomu, což jest nadpřirozené, nemá do sebe nižádný tvor, sám ze sebe ani „posse, ani velle, ani perficere", a což tedy nade všechnu přirozenou sílu jest. Ab ἔσωθεν, jelikož vyvyšuje tvora až ku příčasti v přirozenosti Božské, anebo ku přijetí té elevace uzpůsobuje. Touto milostí upravuje Bůh člověka (duši) na způsob, jako ji stvořil, dada jí „esse naturale" a ctnosti přirozené (čili habitus jejich non acquisitos): a za tou příčinou se zove ta elevace narození druhé (secunda nativitas, regeneratio), nebo-li jak Němci ji zovou „Uibernatur", „esse supernaturale". V učení tom, že milosť posvěcující, kterouž se děje elevace ku příčasti v přirozenosti Božské, přesahá meze přirozenosti veškeré, souzvukují theologové povšechně, zvláště však sv. Tomáš Aquinský na mnoha místech tak učí.[1]) Podle toho rozeznává také sv. Tomáš dvojí lásku Boží, prvou všeobecnou, jížto miluje všecky věci, jež byl stvořil, a jimž „esse naturale" uštědřil; a druhou zvláštní (dilectio specialis), jížto přitahuje tvorstvo rozumové ku příčasti v dobru Božím, a podle toho dobra slove milosť „dobro nadpřirozené."[2])

Jestliže se děje elevace duše ku příčasti v přirozenosti Božské,

[1]) S. contra Gentiles. l. III. c. 147. I. II. qu. 109. art. 4. ad. 2. qu. 114. art. 2. S. I. qu. 62. art. 4. S. I. II. qu. 109. art. 7. ad. 3. S. I. qu. 110. art. 2. ad. 2. S. I. II. qu. 114. art. 2. a jinde. — [2]) S. Thomas. S. I. II. qu. 110. art. 1.

jak písmo sv. dí, posvěcující milostí Boží, a jestliže Kristem Pánem do stavu Adamova, pokud byl ve stavu svatosti čili posvěcující milosti, se vracíme, tož nebyla milosť posvěcující Adamovi povinná, alebrž přidaná, „ultra debitum“ uštědřená, „nadpřirozená“.

To vyplývá i z výroku sněmu Tridentského Sess. V. can. 2., jenž dí: že Adam netoliko sobě, ale i všem potomkům svým ztratil „svatosť a spravedlnosť“, a však přirozenosť lidská se neztratila, neboť jako Adam byl celotný člověk ve stavu neporušeném, tak také se zove člověkem po pádu, ač pro hřích pozbyl svatosti a spravedlnosti, v níž byl stvořen. Svatosť tedy nadpřirozená nenáležela ku celistvosti přirozenosti lidské, ale byla „ultra debitum naturae humanae“ přidána.

Za tou příčinou byla právem zavržena věta Bajova: „Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis (XXI.), jakož i věta XXIV.

Stav tedy, v němž se nalézal prvý člověk v ráji, byl vůbec supra a praeter naturae ordinem, i ohledem na místo, kamž byl postaven, a tak i blaženosť rajská nebyla řádu pouze přirozeného, alebrž praeter a supra naturae ordinem. K tomuto článku a učení víry tím snáze jest přistoupiti, anať, jakož ze zjevení víme, nebyla nižádná duchová bytosť od Boha ku cíli pouze přirozenému stvořena, alebrž ku nadpřirozenému, a tudíž i také člověk byl ihned ku nadpřirozenému cíli povolán. Nadpřirozenému cíli však odpovídá nadpřirozený stav, v němž se v ráji člověk nalézal.[1]) Podle řádu tedy obecného (lege ordinaria) Bohem stanoveného jsou i andělé i lidé ku nadpřirozenému cíli určeni, a proto nelze ze stavu milosti sklesnouti ve stav pouhé přirozenosti, anebo uraziti nadpřirozený cíl svůj bez úrazu cíle přirozeného, aniž ze stavu hříchu pokročiti do stavu pouhé přirozenosti, *anť Bůh odpouštěje hřích, vlévá i „posvěcující milosť“*.[2])

[1]) Suarez. Proleg. IV. cap. I. „Dicendum est primo, de facto nullam creaturam intellectualem fuisse aut extitisse unquam in puris naturalibus conditam, cum solo ordine ad connaturalem finem, imo neque esse posse secundum legem ordinariam a Deo statutam.“ — [2]) Suarez. Ibidem c. I.

§. 93.

Stavy „integrity a svatosti“ jsou od sebe rozdílny a rozlučitelny.

2. Theologové rozdělují, a sice právem, *stav integrity* anebo prvotné spravedlnosti,[1]) ana do sebe zavírá dary praeternaturalné, od *svatosti nadpřirozené*, a v tom není mezi nimi nižádného sporu, a však v tom se liší, že jedni považují *milosť posvěcující býti pramenem prvotné spravedlnosti*, k nížto čítají dar, podle něhož Adam bludu nepodléhal až potud, pokud by nezhřešil, aniž žádostivosti, ani smrti, ani bolestem; druzí však se domnívají, že byla *prvotná spravedlnosť jako podklad*, k němuž se z vůle Boží přidružila nadpřirozená svatosť. A zase jsou theologové jedné mysli v tom: že darové: integrity a svatosti nadpřirozené jsou od sebe dělitelni. Víme zajisté z učení církevního a v církvi jsoucího: že Matka Boží neměla žádostivosti, a nepochybně že měla ihned z počátku per accidens vlité ctnosti mravné, jako jí vlity byly ihned nadpřirozené ctnosti „víry, naděje i lásky“, ale ač vynikala v těchto darech, plné integrity neměla, anať byla i smrti, bolestem, zármutku, lítosti a t. d. podrobena[2]). A však, ač jsou dary tyto dělitelny, předpokládají podle řádu Bohem stanoveného neporušenosť lidské přirozenosti, pokud se zakládá v tom, aby člověk prost byl žádostivosti, a aby síly nižší poddány byly vyšším.

Jsou-li však darové integrity od sebe dělitelni, tak že možno jest, aby Bůh udělil jednoho, aniž by uštědřil i druhých, tož jest

[1]) Někdy zovou theologové stav integrity stavem, podle něhož neměl člověk žádostivosti, a síly jeho nižší byly podřízeny vyšším. Stavu původné spravedlnosti dávají někdy pojem širší a dějí, že předpokládá stav integrity, a zavírají do něho druhé dary praeternaturalné, jakož bylo pověděno. —

[2]) Suarez. Proleg. IV. c. 2. „De facto beatissima Virgo habuit illam integritatem naturae per carentiam fomitis et tamen non habuit omnia dicta privilegia, nimirum ea, quae pertinent ad immortalitatem et ad impossibilitatem poenarum corporalium: quod suo modo etiam in humanitate Christi inventum est, et ratio est, quia isti effectus re ipsa distinguuntur, et ideo possunt separari. Unde etiam ex privilegiis originalis justitiae potest unum et non aliud communicari, juxta dispositionem divinae providentiae, et ita potest quis constitui in statu inchoato vel dimidiato justitiae originalis sine complemento illius, quae involvit nullam repugnantiam, et potest habere congruentem rationem, ut in eisdem exemplis Christi et Virginis videre licet: semper tamen originalis justitia imo et singula privilegia ejus supponunt naturae integritatem, non quia impossibile sit Deo, haec privilegia communicare sine integritate naturae, sed quia hactenus factum non est, neque attento convenienti rerum ordine videtur fieri posse consentanee ad rerum naturas, et ideo dici potest suo modo impossibile secundum ordinariam legem.“

tím více stav plné integrity, pokudž totiž do sebe zahrnuje všecky dary praeternaturalné tíhnoucí i k duši i k tělu, dělitelný od stavu milosti posvěcující. Mohl zajisté Bůh učiniti, aby Adam byl měl dary tyto, anižby ho byl povýšil až ku příčasti v přirozenosti své. A zase mohl Bůh uštědřiti milosti posvěcující tak, aby byla spojena buď s integritou plnou anebo pouze s částkou její, anebo pouze se stavem přirozenosti pouhé. Tou měrou byl stav svatosti, jsa od stavu integrity a původné spravedlnosti dělitelný, i ohledem na neporušený stav Adamův v ráji, přidaný, k neporušené přirozenosti uštědřený, a tak nikoliv povinný. I nyní jest zajisté stav svatosti dělitelný od stavu integrity, i té, která zahrnuje do sebe pouze prázdnotu žádostivosti a zaujímá vládu dokonalou nad sebou, jakož i od té plné, pokudž jest ona souhrnem darů praeternaturalných; vždyť pak se nám uděluje milosť habitualná, synovství Boží podle přijetí, a dědictví království Božího podle naděje, ale integrita nikoliv ani částečná, ani plná.

Jest tedy nade všechnu pochybnosť jisto: že jest stav integrity ode stavu posvěcující milosti Boží dělitelný. A však jest otázka: *stav li svatosti a stav integrity tímtéž principem se ustavují*, nebo-li: „utrum status gratiae et originalis justitiae per eandem formam constituantur, ac subinde, quomodo separari possint"? K této otázce podává příčinu sv. Tomáš Aquinský [1]), anť učí: že „rectitudo" nebo-li původná spravedlnosť prvého člověka byla důsledkem posvěcující milosti Boží. Milosť ta jest dar, jímž se stáváme „formaliter" svatými; tomu-li tak, jak možno na základě tomto odděliti integritu od svatosti, ježto příčina nemůže býti bez výsledku, a tak výsledek bez příčiny? Soto [2]) zřejmě tvrdí: že se milosť neliší od prvotné přímosti (rectitudo) nebo-li integrity, tak že byla habitualná milosť působivou příčinou nebo-li principem formálným integrity, jako jest formálným principem nadpřirozené svatosti. Těžko však jest se nachýliti ku důmněnce Sotově, neboť může býti ve stavu kleslém tomu neb onomu uštědřena milosť usilovnější a mohutnější, nežli ve stavu neporušeném podle toho, co dí Kristus Pán: *„Jáť jsem přišel, aby život měli, a hojněji měli"* (Jan 10, 10.), anižby mu byla udělena i integrita. Tou měrou nelze říci, že by milosť habitualná byla „formou" stavu integrity, jako jest formalnou příčinou svatosti. Nad to se může habitualná milosť pozorovati buďže směrem ku „Esse animae", anať ji povyšuje „ku esse nadpřirozenému", a tímto způsobem

[1]) S. I. qu. 95. ar. 1. — [2]) Soto. Lib. I. De natura et gratia. cap. 5.

nemůže býti habitualná milosť formálnou příčinou integrity, neboť tato má své sídlo v mohutnostech; anebo lze habitualnou milosť pozorovati směrem ku mohutnostem jí příslušným (relate ad habitus operativos), jež z ní vyplývají, a však ani tu nemůže býti ona formálným principem „integrity prvotné“, neboť ony habitus vyvyšují mohutnosti její, aby byly způsobilé, a jako souměrné (connaturales) ku konání skutků, jež jsou „supra naturae ordinem“ nebo-li nadpřirozeny. Za tou příčinou byť i nadpřirozené ctnosti (habitus) milostí habitualnou nám vlité byly sebe silnější, zhusta ani neuskrovňují hnutí žádostivosti, a proto nemohla býti habitualná milosť prostředkem vlitých ctností.

Jest tedy pravdiva věta, která dí: že milosť posvěcující byla základem integrity (jako jest posvěcující milosť i „σπέρμα“, základ oslavení těla našeho při z mrtvých vstání), *že ale dar integrity nebyl v ní formálně obsažen* [1]). A učení toto jest, jak doufáme, také ve shodě se sv. Tomášem, jenž zove posvěcující milosť kořenem integrity pravě: „Dicendum, quod quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quae est merendi principium. Sed cum radix originalis justitiae, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem .... necesse et dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, quod etiam nati fuissent in gratia .... [2]). Bylať tedy podle řádu Bohem stanoveného milosť posvěcující i podle sv. Tomáše základem „integrity“, tak že by byly dítky neporušeného Adama, o nichž někteří za času sv. Tomáše tvrdili, že by se byly rodily v prvotné spravedlnosti, nikoliv ale i také ve svatosti, právě proto byly na svět přicházely ve svatosti, poněvadž přicházely na svět v původné spravedlnosti, a to po řádu Bohem stanoveném. Tou měrou byla z vůle Boží milosť sloučena s integritou, že byla tato na milosti posvěcující závislá a s ní souvislá.

Posvěcující milosť sluje tedy základem integrity, ne směrem ku povaze vlastní dokonalosti své, anebo, že by integrita fysicky z habitualné milosti vyplývala, anebo jako by jí byla „connaturaliter“ povinna, neboť jest habitualná milosť jiného, nadpřiroze-

---

[1]) Suarez. L. IV. Proleg. c. 5. „Vera . . . sententia est, statum gratiae secundum legem Dei ordinariam comparari ad statum innocentiae, seu integrae naturae, tamquam fundamentum ejus, statum vero innocentiae formaliter aliquid addere ultra statum gratiae, quod per se ac formaliter in hoc non includitur, nec per dona gratiae sanctificantis confertur.“ — [2]) S. I. qu. 100. ar. 1. ad. 2.

ného řádu[1]), a nad to mohla býti lidská přirozenosť Bohem dobře spořádána tím, žeby byla ihned z počátku spojena s tvůrcem svým, jakožto s původcem a svým přirozeným cílem, a spojení toto a podřízenosť Bohu, jako cíli přirozenému by byla dostačovala k tomu, aby Bůh člověku přidal dary praeter naturae ordinem. Jelikož však cíl člověka z vůle Boží nadpřirozený jest, byl člověk prvý spojen s Bohem prostředkem habitualné milosti, kterážto tou měrou byla základem integrity jeho.

Za těmi příčinami jest na jevě, že integrita jest dokonalosť formalně rozdílná od posvěcující milosti Boží, a že tudíž neměl pravdu Joannes Duns-Scotus, když opak toho zastával. Přes to však se může původná spravedlnosť a integrita suo modo zváti milostí, a však nikoliv v tom smyslu, jako milosť posvěcující.

Jestliže stav integrity a stav svatosti nenáležel ku celistvosti lidské přirozenosti, ale byl od Boha přidán, uštědřen, praeternaturalný a v jistém smyslu nadpřirozený, a tak nikoliv povinný: plyne z toho ze všeho známá věta theologická:

III. Stav přirozenosti pouhé jest možný.

(Possibilis est status naturae purae.)

§. 94.

Stav pouhé přirozenosti byl možný netoliko „potentia absoluta Dei“, ale i potentia ordinata“. Důmněnky theologů.

Bůh zajisté tvoře člověka měl v úmyslu, způsobiti bytosť lidskou. K přirozenosti lidské, čili ku pojmu jejímu podstatnému nenáleží nic více, než aby člověk byl bytostí rozumovou, z těla a z duše jsoucí. Tou však bytostí jest člověk, i kdyby se mu bylo nedostalo ani jediného z darů integrity, a kdyby nebyl ob-

---

[1]) Suarez. l. c. Unde . . . . colligitur, non dici gratiam fundamentum originalis justitiae, quantum ad propriam perfectionem suam, vel quia talis perfectio physice resultet ex gratia, vel quia ei connaturaliter debeatur. Nam licet utrumque horum de habitibus per se infusis sentiri possit probabiliter, non vero de illa naturae perfectione, quia est diversi ordinis, simulque ob indigentiam subjecti simul data est cum gratia. Et ideo in angelis non habuit locum, quamvis in eis gratia cum omnibus suis proprietatibus sibi connaturalibus perfecta fuit . . . . Gratia respectu originalis justitiae dici potest fundamentum non necessitatis, sed congruitatis. Nam licet humana natura non esset per gratiam ad consor-

dařen nadpřirozenou svatostí; následovně nenáležely dary tyto ku podstatě přirozenosti lidské a nebyly jí povinny. Také nebyl k tomu Bůh vázán, aby dary těmi obdařil přirozenosť lidskou, neboť není Bůh nikým obmezen v rozdávání darů svých a nemůže býti; moha uzpůsobiti a určiti člověka k dokonalosti takové, k jaké se líbí jemu. Tou měrou mohl Bůh člověka stvořiti beze všech darů praeternaturalných a bez nadpřirozené svatosti, a tím jest zřejmě dokázána věta: „Possibilis est status naturae purae"; a jde na jevo, že byly tyto věty od sv. Stolice právem zavrženy: „Bůh nemohl z počátku člověka takového stvořiti, jaký se nyní rodí." „Bludná jest věta doktorův, že mohl býti prvý člověk stvořen a ustrojen bez přirozené (prvotné) spravedlnosti".[1]) „Milosť Adamova jest důsledek jeho stvoření a byla zdravé a neporušené přirozenosti povinná".[2])

Odtud nemůže býti a není sporu mezi katolickými theology o tom, zda-li by byl stav pouhé přirozenosti lidské možný čili nic. *O možnosti takového stavu souzvukují zajisté všichni. Spor však počíná, když se položí otázka, zda-li byl stav pouhé přirozenosti lidské možný nejen „potentia absoluta Dei", alebrž i „potentia Ejus ordinata".* „Absolutnou mocí" jedná Bůh, podle theologů, pokud se řídí ve svém konání vedle zákonů pouhé všemocné spravedlnosti; „potentia ordinata", když spravedlnosť všemocná jest spořádána moudrostí, dobrotou, slušností, přiměřeností (quando ordinatur potentia ex sapientiae, bonitatis, decentiae ac congruitatis legibus). Ohledem tedy na tuto spořádanou moc Boží máme trojí domněnku theologů o možnosti pouhé přirozenosti lidské.

1. *Prvá jest, že byl stav pouhé přirozenosti lidské spectata potentia Dei ordinata možný*, a v této větě jsou jedné mysli všichni Thomisté, prohlédajíce ku sv. Tomáši, jenž dí: „Bůh mohl z počátku, když stvořil člověka, také jiného člověka z hlíny země uzpůsobiti, jehož by byl ponechal ve stavu přirozenosti jeho, aby

tium divinae naturae sublimata, nec subjecta Deo ut fini supernaturali: nihilominus esse posset recte ordinata et subjecta Deo ut auctori et fini naturali, quae subordinatio satis esset, ut naturae integritas, et immunitas a corporis defectibus ei addi posset. Nunc vero, quia ad altiorem finem creata est, debuit primo conjungi cum Deo per gratiam, ut huic tamquam primo fundamento omnis alia perfectio adderetur." — [1]) Propos. Baji damnatae a papa Pio V., Gregorio XIII. et Urbano VIII. Prop. 55. „Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur." Prop. 79. „Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali." — [2]) Prop. Quesnellii 35. Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae. Damn. a Clemente XI. Bulla: „Unigenitus."

byl totiž smrtelný a útrapám podrobený (passibilis) a měl v sobě spor žádostivosti naproti rozumu, neboť v tom nic se neubírá přirozenosti lidské, neboť to všechno vyplývá z principu přirozenosti; a však nedostatek tento byl by neměl do sebe povahy viny ani trestu, anť by vůlí nebyl způsoben".[1]) A opět dí tentýž světec: „Bylo to u Boha možno, aby člověka stvořil ve stavu pouze přirozeném",[2]) a zase: „Zjevno jest, že podřízenosť, jíž bylo tělo (Adamovo) duši poddáno, a nižší síly vyšším, nebyla přirozená, anať byla jinak i po hříchu byla zůstala, jelikož v daemonech to zůstalo, což bylo přirozeného".[3]) Z tohoto učení sv. Tomáše ovšem plyne, že stav pouhé přirozenosti byl možný, ale světec nedotýká se rozdělení, jakéhož theologové napotomní šetřili mezi naprostou mocí Boží (potentia absoluta) a mocí spořádanou, aby učil, že stav přirozenosti pouhé byl možný, i když béřeme ohled na moc Boží spořádanou. Jinak se věc má s theology Thomisty, neboť ti učí směřujíce ku svatému učiteli svému souhlasně, že i směrem ku spořádané moci Boží jest stav pouhé přirozenosti možný. Tak učí na příklad Capreolus,[4]) Thomas Cajetanus,[5]) Franciscus Ferrarský,[6]) Bartholomaeus Medina,[7]) zvláště však pozdější theologové thomističtí. Arciže ani Thomisté veškeří nepřihlížejí ku rozlišení moci Boží, na moc naprostou a spořádanou ve smyslu nadzmíněném, a však to nevadí, neboť rozlišení samo nemá základu pevného, nejsouc do přísna theologické. Bůh zajisté působí vezdy, jakož ani jinak býti nemůže, v souměru a souzvuku se všemi vlastnostmi svými, a tak nemá dojista rozlišení svrchu naznačené oprávněného základu dogmatického.[8]) Podle důmněnky nebo-li podle učení Thomistů by byl člověk tou měrou nebyl pro hřích prvotný ve svých darech přirozených zraněný, ale pouze do stavu přirozeného zatlačený. Bellarmin

) S. Thomas. In. II. d. 31. qu. I. art. 2. ad. 3. „Poterat Deus a principio, quando hominem condidit etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione suae naturae relinqueret, ut scilicet mortalis est passibilis esset, pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens: in quo nihil naturae humanae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur, non tamen iste defectus in eo rationem culpae aut poenae habuisset, quia per voluntatem non esset causatus." — [2]) S. Thomas. Quodl. I. art. 8. Possibile fuit Deo, ut hominem faceret in puris naturalibus." — [3]) S. I. qu. 95. art. I. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis: alioquin etiam post peccatum mansisset, dum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint. — [4]) Capreolus. In. 2. Sent. d. 30. qu. 1. art. 1. — [5]) Thomas Cajetanus. 1. 2. qu. 85. art. 3. ad. 2. — [6]) Franciscus Ferrariensis. In comment. 4. lib. contra Gentes c. 52. — [7]) Bartholomaeus Medina. 1. 2. qu. 85. art. 3. et 6. — [8]) Kleutgen. „Theologie der Vorzeit." II, 598.

vyjadřuje myšlénku tuto takto: Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita.[1])

2. Druhé důmněnky *hájí Augustinští* (theologi Augustinenses Bellelli, Berti, kardinal Noris . . .), *pravíce, že dar, jímž prvý člověk byl prost žádostivosti, byl takový, bez něhož nemohl Bůh „potentia ordinata“ stvořiti člověka, nebo li, že byl „status naturae integrae debitus ex decentia creatoris“*. Onino theologové byli té důmněnky, že na ten způsob lze i po zavržených větách Bajových možnosť pouhé přirozenosti lidské zapírati. Censuře však církevní chtěli „tím“ uniknouti, že nepřijali, žeby stav pouhé přirozenosti lidské absolutně byl nemožný, aniž učení své v ten smysl předkládali, jak je předkládal Bajus, pravě, že by bylo povýšení stavu člověka prvého až ku příčasti v Božské přirozenosti povinno neporušené přirozenosti lidské; alebrž tvrdili: „že příčina, proč bylo slušno, aby prvý člověk do stavu neporušeného byl povýšen, neležela v člověku nebo-li v přirozenosti lidské, nýbrž v Bohu. Na základě prý takového výkladu nelze mluviti o „debitum naturae“, a tak prý učení Augustinských se podstatně liší od učení Bajova, a tou měrou že se zavržení jeho stran sv. Stolice nedotýká jich. Augustinští uvádějí pro svou důmněnku i důvody, dovolávajíce se α) že jest člověku vštípena touha, viděti Boha, podle toho, co dí sv. Augustin: „Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“:[2]) ale ve stavu pouhé přirozenosti lidské jest člověku nemožno, dosíci patření na tvář Boží, a tou měrou by byla lidská přirozenosť trestem velikým stížena, čehož nemůže býti za správy Boha spravedlivého „bez viny“. Za tou příčinou prý jasně vychází na jevo učení Augustinských, že bylo slušno ex decentia creatoris, aby byl prvý člověk stvořen ve stavu, do něhož v ráji byl postaven. Neméně prý plyne učení Augustinských β) ze žádostivosti v člověku se nalézající, již zove sv. Augustin[3]) „morbidam et mortiferam qualitatem“, té původ nemůže býti Bůh, a tou měrou byl si Bůh povinen, aby stvořil člověka žádostivosti prázdného. Konečně se prý jeví pravdivosť učení Augustinských γ) ze smrti, nemocí a z jiných svízelů, jimž podrobeni jsme, a o nichž víme, že jsou trestem za hřích, jakž zvláště sv. Augustin naproti Pela-

[1]) Bellarminus. De gratia primi hominis. cap. 5. — [2]) S. Augustinus. I. Conf. 7. — [3]) S. Aug. l. II. de genes. ad lit.

gianům dokazuje.[1]) Augustinští se ohrazují stůj co stůj naproti těm, kdož by učení jejich o tom, že byl stav „pouhé“ přirozenosti lidské nemožný, z Bajanismu vinil, anť prý Bajanismus a jejich učení se od sebe podstatně liší.

Přes to však přese všecko není učení Augustinských na pravdě, ač až dosud nebylo od Církve zavrženo. Theologové Augustinští zajisté učí: že Bůh nemusil dáti člověku prvému darů praeternaturalných a nadpřirozených, jakoby byly nezbytnými částkami přirozenosti lidské, ale za tou příčinou, ježto by byl jinak člověk neschopen ku dosažení cíle svého, a tou měrou daleko bídnější, nežli kterýkoli jiný tvor. To však právě jest onen bod, v němž se Bajanismus a Augustinští setkávají, neboť Bajus jmenuje netoliko ony dary, bez nichž člověk nemůže býti člověkem, přirozenými, ale také ony, bez nichž nemůže býti blaženým[2]). Ano ani ta vytáčka nevydá nic ku prospěchu důmněnky Augustinských, položila-li by se váha na slova „decentia creatoris“, neboť ač bychom v tom shledali nějaký rozdíl mezi Bajanismem a učením Augustinských, přece jest jisto nade všechnu pochybnosť, že ani do moudrosti Boží, ani do Jeho dobroty se nesmí klásti pudící důvod a příčina ženoucí, za kterou Bůh rozdává dary své. Ani činěný rozdíl mezi mocí Boží absolutnou a spořádanou ničehož nepodává ku zdaru Augustinských, aspoň ne pokud v jejich smyslu se béře; neboť theologové, již přiléhali ku sv. Tomáši, šetřili rozdělení toho ve smyslu sv. Tomáše, a podle nich zavírala *„potentia ordinata“* do sebe řád světový, jak jej uzpůsobil Bůh a jak jest v souzvuku s jeho dokonalostmi, *potentia absoluta* zahrnovala do sebe všecko to, což by bylo souhlasno s vlastnostmi Božími, kdyby toho Bohem ustanoveného řádu nebylo. Předpokládáme-li, že Bůh ustanovil řád, jaký jest a podle něho člověka ku nadpřirozenému cíli povolal, zejména ku příčasti v Bohu a jeho přirozenosti: pak díme zcela v souzvuku s Církví, že Bůh ho nemohl „potentia ordinata“ bez milosti stvořiti, neboť milosť jest prostředkem nezbytným ku dosahu toho cíle, k němuž člověka volá Bůh. A však Bůh jest ve svém působení, jak se říká „ad extra“, svobodný, a proto mohl podle vůle své jiný řád světový voliti a tak člověka

---

[1]) S. Aug. Lib. contra Jul. c. ult. Vide Berti: „De theologicis disciplinis. Tom. I. 715 seq. Ed. Bambergae et Wirceburgi. 1770. — [2]) Bajus. De prima hominis justitia. l. I. cap. 10. „Hominis justitia sive ex naturae principiis tamquam efficientibus causis orta fuerit, sive a Deo immediate illi collata: adhuc autem illi naturalis fuit, quia sic ad integritatem ejus spectabat, ut sine ea non posset salva consistere miseriaque carere.“

„potentia absoluta“ i bez milosti stvořiti. Berti však a Bellelli mluví ve smyslu zcela jiném, u nich jest, jakož dotčeno bylo, „potentia Dei absoluta“ všemoc Boží naprostá, „potentia ale ordinata“ sloučena s druhými dokonalostmi Božími. Roztřídění takové jest nevědecké, ano bludné [1]), neboť vlastnosti Božské nelze od sebe děliti podle katolického učení, as tak jako lidské. Kdyby byla tedy Církev zavrhla učení Bajovo ve smyslu Augustinských, byla by za bludné vyhlásila to, čemu vlastně nikdo neučil, ano ona by byla právě sobě protivné učení za své vyslovila [2]). Za tou příčinou jest jednak vidno, že se Augustinští starších Thomistů anebo novějších marně dovolávají, a jednak na jevu jest, proč učení Augustinských podezřelým z Bajanismu se býti vidělo theologům katolickým a že konečně na sněmu v Kolíně nad Rýnem jakožto poblouzení u víře „aberratio a fide“ bylo odsouzeno.

Co se týká důvodů, jimiž Augustinští uhájiti chtějí svého učení: tož i ony nemají skutečných opor. Augustinští tvrdí totiž, že jest vštípena člověku z přirozenosti touha, viděti Boha tváří v tvář, a z toho dokazují, že bylo ex decentia Creatoris povinné, postaviti člověka do stavu neporušeného, anť by jinak dobře spořádán nebyl ku dosahu cíle svého; ač zároveň tvrdí, že pomoc Boží ku skutečnému dosažení téhož cíle není přirozenosti lidské povinná, ale že jí vymáhá „justissima providentia Dei“, jakož Bellelli vykládá [3]). Podle Bertiho opět [4]) jest cíl, patřiti na tvář Boží „quoad inclinationem et appetitum rationalis creaturae“ při-

[1]) Sv. Tomáš ovšem rozděluje také moc Boží „in potentiam absolutam a ordinatam, když k otázce sobě dané, může-li Bůh zničiti bytosti doprosta, takto odpovídá: „Dicendum, quod de potentia Dei dupliciter loqui possumus, uno modo absolute considerando ejus potentiam; alio modo considerando ipsam in ordine ad sapientiam et praescientiam suam. Loquendo ergo absolute de Dei potentia, sic Deus potest universam creaturam redigere in nihilum: cujus ratio est, quia creatura non solum producitur in esse Deo agente, sed etiam per actionem Dei conservatur in esse .... Sicut autem Deus propria voluntate agit et non ex necessitate naturae ad rerum productionem, ita ad earum conservationem; et ideo potest subtrahere actionem suam a rebus conservandis, et hoc ipso omnia in nihilum deciderent. Si vero loquamur de potentia Dei in ordine ad ejus sapientiam et praescientiam; sic non potest fieri, quod res in nihilum redigatur, quia non habet hoc divina Sapientia; creavit enim Deus, ut essent omnia Sap. 1, 14., non ut in nihilum cederent.“ Quodlibet IV. a 4. Rozdělení však, jehož užívá sv. Tomáš, nespadá v jedno s rozdělením moci Boží, jak se děje u Augustinských, neboť moc, již staví světec oproti moci absolutné, není moc moudrostí spořádána vůbec, ale moc ana se jeví v řádu od Boha předzvěděném a moudrostí Jeho zřízeném. — [2]) Kleutgen. Theologie der Vorzeit II, 601. — [3]) Bellelli: „Mens Augustini.“ Lib. III. cap. 23. ad. 3. — [4]) Laurentius Berti. Augustinianum systema vindicatum Diss. II. c. I. §. 6. n. 8.

rozený, a však ohledem na skutečné dosažení téhož cíle a na prostředky k tomu „nadpřirozený“, a i prostředky ku patření na tvář Boží jsou prý nějakým způsobem neporušené přirozenosti lidské povinné, buďže ex decentia Creatoris, jak dí kardinal Noris [1]). anebo „justissima lege Dei“, jak dí Bellelli.

Než Augustinští jsou sobě sami na odpor: neboť byl-li Bůh sobě k vůli cíli člověku vytknutému, jejž zovou „přirozeným“, povinen, člověka tak ustrojiti; pak byl stav svatosti v ráji povinný netoliko ex decentia Creatoris, ale byl i přirozenosti lidské povinný, a to do přísna. Podobně se to má i s výkladem Bellellovým, neboť prozřetelnosť Boží předpokládá „přirozenosť“, a právě spravedlivá přirozenosť Božská toho vymáhá, aby nižádná bytosť rozumová nebyla beze své viny na konec nešťastná; a tak se musí připustiti, že jako jest Bůh sobě povinen, „ex lege justissimae providentiae Dei“ míti péči o tvory své podle přirozenosti jejich, a nedopustiti, aby cíle svého bez viny své nedosáhli: tak že bylo i povinno ohledem na bytosti rozumové, a sice do přísna (debitum rationalis creaturae ex rigore).

Podle toho nejsou Augustinští Bajanismu a Jansenismu zcela prosti, spíše tonou v něm, byť i bezděčně; neboť Bajus i Jansenius přiznávají: že jsou dary svrchu dotčené proto lidské přirozenosti povinné, poněvadž by byla bez nich bídná, ano Jansenius dí určitě, že jsou dary ty v tom pouze smyslu nadpřirozené, protože bez nich nemůže člověk cíle svého dosíci.

Nad to není pravda, že jest nám touha po dobrech nadpřirozených vrozena (innatum desiderium), neboť žádáme sice býti blaženými z přirozenosti své, ale přirozenosť nám nedí zřejmě (ač i po přirozeném řádu cíl náš v Bohu jest), v čem by tato blaženosť na jisto se zakládala. Jestliže tedy touží člověk, patřiti na tvář Boží, nečiní tak „naturaliter“, alebrž proto, že jest nám tak zjeveno, a poněvadž Bůh pomáhá nám, abychom se po tom cíli roztoužili [2]).

A jako není nám přirozená touha viděti Boha tváří v tvář, tak není také patření toto lidské přirozenosti „povinné“.

Tím způsobem jest netoliko dosah cíle našeho nadpřirozený, a i prostředky k němu směřující: ale i patření samo jest dar nadpřirozený, a tak člověku nižádnou měrou povinné. Sv. Tomáš takto učí: „Carentia divinae visionis duplici modo competit alicui.

[1]) Noris. Vindiciae August. cap. 3. §. 2. — [2]) S. Thomas. Qu. 22. de Veritate art. 7.

Uno modo sic, quod non habeat in se, unde ad divinam visionem perveniret; et sic carentia divinae visionis competeret ei, qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato; sic enim carentia divinae visionis non est poena, sed defectus consequens omnem naturam creatam, quia nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem Dei [1]).

Směrem ku patření na Boha tváří v tvář není v duši naší „z přirozenosti" nižádné touhy, ani ne vlohy, leč jen jižto zovou theologové „potentiam obedientialem".

Co se týká žádostivosti, tož víme o ní, že není z Otce, ale z hříchu, ale ne proto, že by soulad mezi tělem a duší byl dar přirozenosti lidské ex decentia Creatoris povinný, neboť nesvornosť mezi mohutnostmi vyššími a nižšími jest možna již proto, že jsou v člověku dvě podstaty v jednu přirozenosť spojeny, a nad to vykládá sv. Augustin sám, že soulad ten jest dar milosti Boží [2]).

Bolesti, jiné svízele a konečně smrť jsou dojista fysickým nedostatkem, ano zlem; ale že by byly „trestem" za hřích, o tom ze sebe věděti nemůžeme, a tak i sv. Augustin pouze ze zjevení věděl, že zla ta trestem jsou za hřích, a na tom základě také důkaz o jsoucnosti dědičného hříchu vedl.

Patrno tedy jest: že si Augustinští odporují, a že důvodové pro náhledy jejich nemají opor.

Jestliže tomu tak s učením Augustinských, kteří se domnívali, že lze bez úrazu víry, ano ve shodě s ní tvrditi, že bylo ex decentia creatoris nezbytno, stvořiti člověka ve stavu rajském: tož snadno pochopíme, *že tím méně bude moci obstáti učení theologa „Kuhna" o pouhé přirozenosti lidské* [3]). On zajisté zcela jiný pojem o ní chová, jakož v úvodu do učení o prastavu člověka pojednáno bylo, odtud také vykládá zavrženou větu Bajovu n. 55 [4]) tak, jakoby ona nebyla odsouzena proto, že drží do sebe učení, žeby stav přirozenosti pouhé ve smyslu katolických theologů nebyl možný, alebrž za tou příčinou, že obsahuje, jako věta Bajova 26. a 79. netoliko integritu „přirozenou", ale i plnosť ducha Božího, čili integritu „nadpřirozenou". Také prý kardinal Noris [5]) tvrdí: že byly mnohé věty Bajovy proto zavrženy, poněvadž příliš odváž-

[1]) S. Thomas. Quaest. de Malo. Art. I. ad. 14. Viz také S. I. qu. 62. art. 2. — [2]) S. August. De peccat. merit. et remiss. lib. II. c. 22. Contra Julianum. lib. IV. cap.. 16. n. 83. — [3]) Kuhn. Christliche Lehre von der göttlichen Gnade. S. 112. — [4]) Kuhn. l. c. 341. — [5]) Noris Card. Vindiciae Augustinianae. Cap. 3. §. 2.

livě zavrhovaly důmněnku, že Bůh mohl stvořiti přirozenosť lidskou žádostivosti podrobenou, a nikoliv proto, žeby vůbec byly křivé a bludné. Píše zajisté: „Profecto thesis illa Baji, hominem non potuisse a Deo produci, qualis modo nascitur, juxta amplam ejusdem expressionem vera est, quis enim dixerit, Deum posse condere hominem cum peccato originali, cum quo modo nascitur? Hoc enim erat illud absurdum, quod Pelagiani contra Orthodoxos urgebant, Deum esse auctorem peccati, si eo infectus homo nasceretur [1]). Kuhn tedy učí, že Augustinští měli pravdu, když tvrdili: „Status naturae purae est impossibilis, non quidem absolute in se et ratione omnipotentiae divinae, sed ex quadam decentia, quatenus infinitae Dei bonitati, justitiae et sapientiae minus conveniens est [2]); a že tudíž není věta Bajova 55. v každém směru zavržitelna, zvláště ne ve smyslu odpůrců jeho. Píšeť: Zwar gehört der „appetitus sensualis so gewiss zur menschlichen Natur, als sie eine sinnlich vernünftige und nicht die geistige Natur des Engels ist. Aber das „concupiscere contra rationem", die unordentliche Sinnlichkeit gehört nicht zur Natur des Menschen, ... eine gewisse Integrität oder Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft ist dem Menschen natürlich. Jene Integrität aber, welche ihm durch die Einflössung des göttlichen Geistes zu Theil geworden, und durch die Sünde gänzlich verloren gegangen — sie ist etwas Anderes und Höheres, ein übernatürliches Gut, das der Mensch, um nur überhaupt Mensch und ein Bild Gottes zu sein, nicht zu erhalten brauchte, und das ihm Gott auch vorenthalten konnte [3]). Kdyby byl Kuhn uvážil, že má proti sobě autoritu scholastických theologů a katolických bohoslovců, kdyby byl uvážil, že možno jest, aby v duši byla nejenom dobrá a odhodlaná vůle ku ctnosti, ale i posvěcená (sanctificata gratia), a spolu s ní „žádostivosť", kdežto „zlá vůle a dobrá zároveň" sebe vespolně vylučují; byl by se uchoval bezcestí svého. Mámeť, jak se zdá, nespořádanou žádostivosť s aktualnou náchylou (actualis inclinatio) ku smyslnostem anebo tělesnostem, a tak tvrdí, že člověk „stante concupiscentia" nic dobrého nemůže mysliti, ani konati. Tou měrou se domnívá arci ne bez důvodu křivého, že dar, jímžto člověk dokonale vládnul tělu, a nižší síly dokonale poddány byly rozumu, a sice bez těžkosti, byl člověku přirozený, ale tím předstihuje i učení Bajovo, jenž vládu takovou milosti Boží přikládá.

---

[1]) Kuhn. l. c. — [2]) Systema August. Auctore Bernec. Venetiis. 1770. p. 132. — [3]) Kuhn. S. 345—346.

Pokud Hirscher a Hermes se zde z pravého učení vychýlili, poznati lze, a sice velmi lehce, porovná-li se svrchu dotčené učení s jejich náhledy.

3. *Třetí důmněnka, učí* [1]), *že Bůh nemusil „potentia ordinata“ stvořiti člověka prvého* ve stavu nadpřirozeném, čili ve stavu svatosti neboli posvěcující milosti Boží, ale žeby ho byl, chtěje jej stvořiti pro řád pouze přirozený, učinil dokonalejšího, nežli jak se rodí nyní, on by prý sice nebyl svatý, anižby byly nižší jeho síly poddány vyšším, anižby byl nesmrtelný a útrapám nepodrobený, aniž dokonale šťastný, a však přece prostý „převahy“, jakou teď převládá „žádostivosť“ a „slabosť“, jimž nyní podléhá člověk; spíše by ho byl Bůh stvořil v rovnováze (aequilibrium) a v souladu (harmonia) sil nižších a vyšších; *tak že člověk pro hřích prvotný nic neztratil, což náleželo k podstatě přirozenosti jeho, a však že nepodržel přirozené integrity, alebrž že byl netoliko ohledem na prvotný stav nevinnosti podle těla i podle duše do horšího stavu uveden* (quoad animam et quoad corpus in deterius commutatus non tantum ratione habita pristini status innocentiae), nýbrž i vůbec „absolutně“ v horší stav postaven, tak že nebyl pouze oloupen, nýbrž v pravdě a skutečně porušen a zraněn.

Tento náhled se dokazuje z písma sv., ze sněmu Tridentského, ze spisů sv. Augustina a ze spisů kard. Bellarmina, ze slov a svědectví kard. Pallavicina. Z písma sv., neboť tam čteme: „*Všecko, což jest na světě, jest žádosť těla a žádosť očí, a pýcha života, kteráž není z Otce, ale jest ze světa*“ (Jan 2, 16.), tak že podle písma žádostivosť nemá původu z Boha, ale ze světa. Odtud ji sv. apoštol zove „hříchem“, jak sněm Tridentský vykládá, ne proto, jakoby ona skutečně a v pravdě byla hříchem, alebrž že z hříchu jest a ku hříchu nabádá (Trid. sess. V. c. 5. De pecc. orig.). To však vyjadřuje a vymáhá zajisté více, nežli že prvotný hřích byl pouhou příležitostí, aby se objevila žádostivosť a žeby žádostivosť o sobě nebyla zlá, a tak žeby byl Bůh, nechtěje člověka povýšiti do stavu nadpřirozeného, stvořil člověka žádostivosti podrobeného. Učený autor praví dále, že otcové veškeři, ano i napotomní spisovatelé, zvláště asketové mluví o porušené přirozenosti naší (de corruptione naturae nostrae) pro hřích prvotný, zvláště ale sv. Augustin že trpce želá na přirozenosť lidskou pokaženou [2]). Ano i Tridentský sněm činí výrok, že byl Adam

[1]) Schwetz. Theol. spec. II, 99. — [2]) S. Aug. De pecc. merit. et remiss. l. I. cap. 36. n. 66. Contra Julianum l. IV. cap. 44. n. 65. Enchiridion cap. 106.

pro hřích neposlušnosti podle těla i podle duše do horšího stavu postaven (in deterius est commutatus) [1]), kterážto slova o „pouze relativné“ porušenosti vykládati, nezdá se souhlasiti s pravdou, spíše prý mají býti rozuměna o „absolutné“. I otcové Tridentští, ač neměli v úmyslu, učiniti o této otázce výroku, přece prý se chýlili ku kladné důmněnce, neboť Pallavicini takto dí ve své historii sněmu Tridentského [2]). „In eis liberum arbitrium minime extinctum esse, viribus licet attenuatum.“ „Dicebatur antea, liberum arbitrium esse vulneratum: optabant aliqui, ut hoc deleretur: alii, ut adderetur ad rem explicandam, subtractis donis gratuitis, nam in reliquum, ajebant illi, naturalem volendi nolendique libertatem aeque ac antea inesse homini. — Verum tamen a delectis patribus responsum, docuisse Magistrum sententiarum, hominem vulneratum esse in dotibus naturae debitis et naturam superantibus spoliatum; et sanctum Augustinum inter originariae noxae detrimenta connumerasse difficultatem honeste agendi. — Postea pro voce „vulneratum“ repositae sunt „attenuatum et inclinatum“, quae aeque cunctis scholasticorum sententiis aptari possunt“. Konečně dokládá autor: že člověk ve stavu kleslém není s to, aby vykonal bez milosti Boží skutků dobrých přirozeného řádu, byly-li těžší, anebo pokušením hrubším odolati; kdyby tedy byl stav pouhé přirozenosti, v němž jest člověk žádostivosti podroben, možný „*potentia ordinata*“, bylo by přetěžko odvaliti vinu s Pána Boha, že učinil člověka ku dosažení cíle přirozeného „nezpůsobného“, ano ač s trudnou myslí, neříci: že jest on sám původ hříchu v tom, ježto vštípil člověku spurnou žádostivosť, a tou mérou zlo, anižby člověk se byl provinil. Ano i pohanští mudrci žalují, že se má přirozenosť ku člověku ne jako matka, ale jako macecha, a tak prý i rozum se toho domáhá, že přirozenosť lidská není taková, jaká by přirozeně býti měla.

I Bellarmin, ač ku náhledu prvému stojí, přidává autor, píše: „že sice skoro všechny svízele lidského pokolení mohly býti přirozené, kdyby byl Bůh chtěl člověka stvořiti „in puris naturalibus“, tak že nebéřeme-li ohledu na zjevení, nemůžeme na jisto tvrditi: že korrupce člověcká jest trestem za hřích: a však když již máme zjevení před očima, a víru v sobě roznícenou, podporuje nemálo rozum přirozený zjevení, tak že jest pravdě velmi podobno, že Bůh nejdobrotivější, a lidského pokolení na výsosť

[1]) Trid. sess. V. l. I. de orig. pecc. — [2]) Pallavicini. Hist. conc. Trid. l. 8. cap. 13.

milovný by byl člověka tak bídného nestvořil, jako nyní jest, kdyby byla tíže hříchu takového trestu nezasloužila.[1])

Než však, ač má do sebe učení toto vážné důvody, přece jest náhled prvý as na pravdě, vedle něhož síly přirozené člověka ohledem na stupeň a dokonalosť, jakou by měly ve stavu pouhé přirozenosti, se neumenšily pro pouhý hřích dědičný, a že tudíž jest člověk za tou příčinou pro hřích „in deterius commutatus", pokud ztratil sílu z prvotné spravedlnosti a svatosti vycházející. „Communis et vera sententia est" [2]), dí Suarez, „naturales vires hominis vel liberi arbitrii quoad gradum seu perfectionem, quam in statu naturae purae haberent, non fuisse diminutas in natura lapsa ex vi solius peccati originalis, sed solum quoad robur et integritatem, quam a justitia originali accipiebant". Tak učí sv. Tomáš [3]), theologové Thomisté, jako Cajetanus [4]), Soto [5]), Medina [6]), jenž čerpaje nauku tu ze sv. Tomáše zřejmě dí: že jest to pravá a božská theologie, k nížto se přiznávají všichni theologové. — Theologové dějí obecně, že porušení, ano zasáhlo člověckou přirozenosť pro prvotný hřích se netýká nějaké dokonalosti přirozené, ana by snad byla odčiněna, aniž že se ono dělo příčiněním chybné kvality (vlastnosti) nějaké, alebrž odeváním darů nadpřirozených, jimiž se děla elevace ku řádu nadpřirozenému, jakož i těch, jež byly praeternaturalné. A to právě jest v plném souhlasu se sněmy církevními, neboť ty učí, že se stala změna s Adamem pro ztrátu daru přirozenosti lidské „praeter debitum" z pouhé milosti daného. Tak čteme v Tridentském sněmu [7]), že Adam pro přestoupení přikázaní Božího svatosť a spravedlnosť nebo-li milosť Boží a praeternaturalné dary ztratil, tím že uvalil na se hněv Boží, a tou měrou se stala s ním změna do horšího „quoad animam et quoad corpus", ana tedy byla následek ztráty darův Adamovi a jeho přirozenosti lidské přidaných.

Dejme tomu, žeby se bylo stalo pro hřích prvotný nějaké umenšení a oslabení „in naturalibus", tož by umenšení a

---

[1]) Bellarminus. De amissione gratiae et statu peccati l. VI., cap. 15. n. 12. — [2]) Suarez. Proleg. IV. cap. 8. „De statibus humanae naturae." Palmieri dí: „Homo in statu naturae lapsae idem est ontologice quoad bona naturalia, ac homo, qui in statu purae naturae fuisset: differentia tamen est, quod defectus bonorum supernaturalium, qui in natura pura fuisset pura carentia, sit in natura lapsa privatio: ac propterea culpa sit in natura lapsa et sit ea servitus diaboli, quae non essent in pura natura primum creata." De Deo creante et elevante. p. 609. — [3]) S. I. qu. 95. art. I. — [4]) 1. 2. qu. 85. art. 3. — [5]) Soto. Lib. I. de natura et gratia cap. 13. — [6]) Medina 1. 2. qu. 85. art. 3. — [7]) Trid. Sess. V. c. I. decr. de peccato orig.

uskrovnění takové se týkalo buďže přirozenosti přímo, anebo jejích sil. Prvá změna se může díti úbytkem (odčiněním) nějaké dokonalosti fysické téže přirozenosti, ať by již byl úbytek ten plný, anebo pouhé umenšení, anebo sesílení přese všecku míru té dokonalosti, jíž se týče. Druhá změna by se mohla díti přibytkem nějaké nebývalé jakosti (habitus). A však takového se nic nestalo v člověku kleslém, jak sv. Tomáš určitě praví, ba ani státi nemohlo [1]); neboť hříchem nemohla zajíti anebo se ztratiti nějaká dokonalosť „in puris naturalibus“, anať ani duše, ani rozum, ani vůle, ani kterákoliv vloha není úbytu schopna. Všecky zajisté ty vlastnosti jsou nedělitelné a jednoduché; jestliže by se stanovilo nějaké fysické umenšení a uskrovnění vlohy, tím již by se musila stanoviti ztráta celé vlohy, již by byl uvalil na přirozenosť lidskou hřích. Toho však dopustiti katolická víra nedovoluje. Tak se také nemohlo státi umenšení a uskrovnění „in habitibus“ vloh, neboť forem nabylých nebylo v nich „in puris naturalibus.“ Jestliže se pro hřích prvotný ztratily „formy accidentalné“, tož to byly dary ku celistvosti lidské přirozenosti nepovinné, přidané, nadpřirozené a praeternaturalné, nikoliv vlohy „naturaliter“ duši přistvořené. Ale ani na těle se takové změny neudály, ono sice smrti podléhlo a nemocem, nic však méně svých vlastností přirozených nepozbylo. Změna taková se však také nemohla státi přičiněním nebo-li přídatkem nějaké nebývalé vlastnosti, nebo jakosti čili kladné nějaké „entity“, neboť odkud by byla vzala původ? Z Boha ne, a z tvorstva vůbec také ne. Z Boha ne, neboť by se Bůh, přičiniv entitu zlou do přirozenosti člověcké, stal původcem hříchu; z tvorstva anebo dokonce z ďábla také ne, anť se tvor nikdy tvůrcem státi nemůže. Nelze tedy tak snadno přistoupiti k tomuto náhledu, ač má hojnosť důvodů pro sebe, žeby přirozenosť člověcká „in naturalibus“ byla zraněna netoliko proto, poněvadž byla darů nadpřirozených a praeternaturalných zbavena, alebrž že byla „absolute“ uskrovněna a umenšena ve svých přirozených silách, tak žeby „status naturae purae“ byl jinaký, nežli stav náš, odmyslíme-li stav hříchu dědičného [2]).

Než ještě zbývá okolnosť, dle které by snad bylo lze tvrditi, že přirozenosť kleslá má uskrovněné síly ku konání dobra, ne sice proto, žeby jí bylo ubylo fysických vloh, aniž žeby byla pro hřích člověku přičiněna nějaká jakosť zlá, dobře však tím, že jí

[1]) S. Thomas. S. I. qu. 48. art. 4. — [2]) Suarez. Proleg. IV. de statibus hum. cap. 8.

přiléhá dědičný hřích; neboť hřích dostačuje k tomu, aby učinil konání ctnosti obtížnějším, a tou měrou umenšil síly ku konání dobrého a k uvarování se zlého. A však tu lze odvětiti: α) že hřích prvotný není nic kladného, alebrž že jest pouhá privace (směrem ku formálné příčině viny [1]), tato privace ale nemůže o sobě a formálně umenšiti přirozených sil ku konání dobra, poněvadž nic přirozeného neodnímá člověku, alebrž pouze milosť a spravedlnosť, a následovně se pro přibylou pouze vinu neumenšily přirozené síly, než by byly ve stavu přirozenosti pouhé. β) Hřích prvotný se zakládá „in sola aversione a Deo“ a nepřidává „conversionem ad bonum commutabile“ [2]), a proto o sobě a formálně neztěžuje konání dobra „inter naturae ordinem“, poněvadž ani neumenšuje náchyly ku dobru mravnému, ježto neuskrovňuje vloh o sobě, aniž přimnožuje náchylu ke zlu, poněvadž se tak děje pouze kladným nachýlením se ku dobru nižšímu a měnivému [3]).

Nesnadnosť, konati dobré a varovati se zlého, má svůj původ buď že v nevědomosti anebo v žádostivosti těla, anebo v jeho smrtelnosti a porušitelnosti, a však i tato těžkosť nebyla ve stavu kleslém větší, nežli ve stavu přirozenosti pouhé; neboť hříchem prvotným nedědíme leč jen nevědomosť, ana z privace pochází, neb se rodíme bez víry a bez vlitých nám vloh, s rozumem pouhým jako vlohou ku poznání, a tak a nejinak by také bylo in statu naturae purae. Podobně se to má i se žádostivostí, neboť hříchem byla přirozenosť lidská pouze oloupena ctností vlitých, a oné nadpřirozené a praeternaturalné náchylnosti k dobrému, a tak i uzdy, ana vévodila bez odporu nad tělem a silami nižšími, „appetitus“ však sám o sobě buďže „sensitivus“ anebo „irascibilis“ nedoznal pro hřích změny, a nestal se intensivnější, aniž přibyly do lidské přirozenosti vlohy zlé (habitus pravi), any by byly rozhojnily náchylnosť ku věcem smyslným, jakož učí povšechně theologové, a zejména kníže scholastiků sv. Tomáš [4]). A však i by byl ve stavu přirozenosti pouhé tentýž ku přirozenosti lidské podstatně náležející „appetitus sensitivus“, jenž by nebyl držán na uzdě praeternaturalnými dary, tentýž způsob přicházeti ku poznání věcí stvořených, a konati, tak že jako nyní uchvacují člověka hnutí, než byl rozum rozjímal, tak a nejinak by se dálo in statu naturae purae. Tou měrou by byl v jedné osobě, když by jinak byly okolnosti totožné nebo-li stejné, tentýž vniterný

[1]) S. I. II. qu. 82. art. 3. — [2]) S. Thomas. De Malo qu. 4. art. 2. Et qu. 24. de Verit. art. 12. ad. 2. — [3]) Suarez. l. c. cap. 8. n. 12. — [4]) S. Thomas. De malo qu. 4. art. 2. ad. 4.

odpor a rebellio carnis ve stavu přirozenosti kleslé jakož i pouhé. A totéž možno tvrditi i ohledem na smrtelnosť a netrpnosť ve stavu obojím, neboť se skládá přirozenosť lidská ve stavu kleslém věru z těchže elementů, jakoby se skládala ve stavu pouhém.

Jestliže sněm Orangský II. zavrhuje učení těch, kdož praví, že svobodnosť duše lidské zůstala bez pohromy, nedotknuta (illaesa), a zřejmě učí „per peccatum primi hominis liberum arbitrium inclinatum et attenuatum fuisse,[1]) ano i sněm Trid. v tenž smysl dí: tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum“ [2]): tož se má výrokům těmto tak rozuměti, že za tou příčinou se svoboda k dobru uskrovnila, poněvadž byla lásky bohoslovné zbavena a sil, jež ji nakloňovaly k dobrému. Definice obou sněmů směřují dojista s jedné strany k tomu, jaký byl člověk v ráji, a s druhé, jakým se stal po pádu, a nikoliv jakým by byl ve stavu pouhé přirozenosti lidské. S toho hlediště není ve výrocích těchto ničeho, což by se nesnášelo s učením sv. Tomáše a jeho školy.

Jest tedy mezi člověkem, ve stavu kleslém jsoucím, a ve stavu přirozenosti pouhé ten rozdíl: že onen se podobá člověku svlečenému (z darů nadzmíněných), tento však člověku neoblečenému, onen jest, jak theologové dějí, „nudatus“, tento však „nudus“.

Avšak ač by nebyl člověk ve stavu kleslé přirozenosti „intrinsece“ slabší ku konání dobra, než-li by jím byl ve stavu přirozenosti pouhé, snad by se jím stal pro příčiny vnější, a sice se strany Boží a Jeho pomoci, anť by byl Bůh ve stavu pouhé přirozenosti dobré myšlénky vléval, jichžto vštěpovati není vázán ve stavu přirozenosti kleslé, anoť zde člověka tíží břímě hříchu a jeho kletba, pro niž se stává nehodným prozřetelnosti Páně v tomto směru, jakéž by jinak účasten byl člověk ve stavu přirozenosti pouhé. Než přes to přese všechno trvají theologové, zvláště však sv. Tomáš, na učení tom, že není člověk ve stavu kleslé přirozenosti ani „ex causis extrinsecis providentiae Dei“ slabším ku konání dobra, anť Bůh netrestá hříchu „negando homini providentiam naturalem“, ač to pravda jest, žeby ho mohl zničiti, avšak toho u Boha není, aby člověka kleslého při životě choval a odepřel jemu bdíti nad ním přirozenou prozřetelností, jíž bdí nad tvory svými.

Končíme tedy s tím přesvědčením, že jsou theologové Thomisté na pravdě, když naproti Augustinským učí: že jest byl možný

[1]) Conc. Araus. II. can. I. et c. 25. — [2]) Conc. Trid. Sess. VI. cap. I.

stav pouhé přirozenosti lidské i při spořádané moci Boží, a že tudíž se po hříchu prvotném neuskrovnily síly duše jeho „in naturalibus“, ač dobře se shoduje, že byl člověk pro hřích „in naturalibus“ v tom zraněný, ježto byl darů praeternaturalných a nadpřirozených zbaven, jimiž uzpůsobena byla shoda mezi silami vyššími a nižšími, a vůle jeho ku dobru nakloněna, a rozum jeho u poznání pravd od nikud nezdržovaný, alebrž odevšad osvěcovaný bez závor a závad ku pravdám a ku Bohu zalétal.

Přes to však se může tvrditi, že stav kleslé přirozenosti v tom jest horší, než-li stav přirozenosti pouhé, poněvadž upadl člověk pro hřích v poddanosť ďáblovu, jenž mohl jej odtud ab intra mediante concupiscentia pokoušeti.[1])

§. 95.

Člověk jest k obrazu a podobenství Božímu učiněn.

Jestliže již v řádu přirozeném vyniká člověk nade všecko, což Bůh na světě viditelném učinil: tož vynikal ještě neskonale více pro všecky ty dary přidané, jimiž přirozenosť lidská ihned z počátku byla ozdobena a okrášlena. Podle těla neměl, jako jiní tvorové, smrtí zajíti, ba ani nemocem a útrapám podroben býti, ažby z místa tohoto putování odešel ku věčnému radování, a i podle těla i podle duše byl oslaven. Duše jeho byla obdařena in ordine praeternaturali vědoucností vlitou ve věcech řádu fysického, vůle byla naplněna ctnostmi per accidens vlitými, jimiž ihned byla nakloněna ku dobru, ku šetření zákona Páně, a nad to byly nižší síly jeho bez odporu poddány vyšším, a tělo duši. Koruna všeho byla milosť posvěcující, jížto byl prvý člověk ku příčasti Božské přirozenosti povýšen, a tím netoliko na způsob zvláštní služebníkem Božím učiněn, ale i synem Božím podle přijetí, jsa přijat na způsob nezpytatelný do rodiny Boží, nabývaje tím nároků na dědictví Boží, na věčné blahoslavenství. S důstojností takovou nedá se nic srovnati, ona jest tak veliká, tak závratná, že jí nelze ani z daleka vystihnouti.

[1]) Suarez: De pecc. orig. Disp. IX. sect. 5. et 6. et proleg. 4. de gratia cap. 8. ani tohoto rozdílu nepřijímá. Hurter (Theol. dogm. comp. II, 256) dí: hominem per Adami praevaricationem factum esse extrinsecus debiliorem, seu auctam esse ipsi difficultatem bene agendi ob graviores daemonis tentationes, qui per Adami praevaricationem factus est obnoxius; incidit enim .... humanum genus in hominis captivitatem.

V obojím případu, i v řádu přirozeném i v nadpřirozeném, jest člověk pro velikou důstojnosť svou „připodobnění“ Boží. V řádu přirozeném *„slove obrazem Božím“*, v řádu nadpřirozeném *„podobenstvím Božím“*, a tak i v písmě se o něm čte, neboť Hospodin Bůh sám dí: *„Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému“*. (Gen. 1, 26.) Učiniti však něco podle obrazu jest podle obyčeje mluvy semitické tolik, jako je učiniti nějaké věci, jíž se týče, podobným. Člověk jest učiněn k obrazu Božímu jest tolik tedy, jako: *člověk jest učiněn Bohu podobným.*[1])

V člověku jest tedy z vůle Boha samého *„obraz Boží“*. A však bylo by klamno, obraz ten sobě vykládati o obrazu nestvořeném, v Bohu jsoucím, tak žeby smysl slov Hospodinových byl: že člověk nepřijal do sebe stvořeného obrazu Božího. ale že jest pouze podobným učiněn (conformis) nestvořenému Bohu podle toho, co dí písmo: *„Nebo, kteréž předzvěděl, i předzřídil, aby byli připodobněni obrazu Syna jeho, aby on byl prvorozený mezi mnohými bratřími“* (Řím 8, 29.). A však výkladu takového [2]) nelze přijmouti, neboť, byl-li by na pravdě, tož by slova ta se musila vykládati buď že o podstatě nebo-li bytnosti Boží anebo o osobách. O podstatě Boží nelze jich rozuměti, neboť ta nemá, jehož by obrazem byla. Co se týká osob Božích, tož nemá ani prvá osoba Božská, ani třetí do sebe, aby byla obraz, a tak zbývá jedině osoba Božská druhá, která v písmě obrazem Boha Otce se zove. A však ani ta nemůže slouti obrazem podle přesného výkladu slov svrchu dotčených, neboť tam se dí: *„Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému“*, a tou měrou směřují slova ta buď ku třem osobám Božským, anebo k Bohu, původci člověka. Druhá osoba Božská však není „obraz“ Trojice svaté, aniž Boha o sobě, alebrž prvé osoby Božské. *Nelze tedy nijakž připustiti, že by slova nadzmíněná směřovala k obrazu Božímu nestvořenému, alebrž věřiti sluší, „že jest v člověku obraz Boží stvořený“, jakož obecně svatí otcové vykládají.*[3])

Člověk se skládá z těla a duše, a proto jest otázka, která by z dvou těchto podstat byla k obrazu Božímu učiněna? Bludné a haeretické by bylo souditi, že jest člověk „podle těla“ obrazem Božím, jako soudili svého času Audiané a jiní haeretikové, domnívající se, žeby Bůh tělesný byl[4]), kterážto důmněnka netoliko bludna jest, alebrž i absurdní, anať Božská bytosť ne-

[1]) Schwetz. Theol. spec. II, 103. — [2]) Vide. S. Aug. 7. de Trinit. c. 7 Magist. Sent. in 2. d. 16. — [3]) Suarez. De opificio sex dierum. lib. III. cap. 8. n. 8. — [4]) S. Aug. haeres. 70. In. Anchor. ante medium.

může býti hmotná. Někteří pravili, že Bůh tvoře člověka přijal na se lidskou postavu [1]), a za tou příčinou že následovala slova: „Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému". A však tato důmněnka nemá v písmě nižádné opory, a nad to, kdybychom chtěli k takovému výkladu státi, buď že bychom připustili, že Bůh přijal hypostaticky skutečně tělo na se, anebo že učinil tělo pouze napohledné, podle něhož tělo Adamovo způsobil; anebo konečně: že přijal na se pouze napohlednou postavu lidskou. Přijal-li pravé tělo, tož již tehdáž by se byl vtělil, dvojí ale vtělení se Páně učiti, jest bludno, a toho by se také štítili původcové svrchu naznačené důmněnky, zvláště anoť by se musilo i říci, že veškera Trojice sv. se vtělila, pakli ona slova mluvila.

Druhá důmněnka ještě méně jest správná, neboť by bylo nemístno, aby Bůh byl nějakou postavu člověčí byl uzpůsobil, podle níž by byl upravoval člověckou bytosť, aby byla tomu obrazu podobna. A však i třetí nemá ve zjevení Božím základu, neboť tak bezprostředně se Bůh nezjevoval, alebrž prostředkem andělů [2]), jak učí ss. otcové.

Konečně jiní hledajíce obrazu Božího v těle lidském, tvrdili, že jest člověk stvořen *k obrazu Slova vtěleného*, neboť prý předřídil Bůh přede všemi člověka Krista (Řím. 8, 29.), jemuž mají býti připodobněni ti, kdož jsou předzřízeni. Než ani tato důmněnka nemá opor, neboť α) v písmě o tom není ani stínu, žeby byl člověk k obrazu Božímu jako člověku stvořen. β) Podle výkladu ss. otcův mluví slovy: „Učiňmež" buď Bůh Otec k Synu, anebo osoby Trojice svaté vespolně, a proto není možná, aby člověk ohledem na obraz Boží, k němuž jest učiněn, byl stvořen podle obrazu „vtěleného" Slova [3]).

Pravdivé tedy učení jest to: že jest člověk „podle duše" stvořen k obrazu Božímu, že ten obraz Boží jest jí vštípený, a tedy stvořený, a že se nese ku všem osobám Božským, nebo-li, jak dí Suarez: „Homo factus est ad imaginem Dei secundum ali-

---

[1]) Ita Oleaster Gen. I. Eugub. in Casinopoeja. Apud. Suarez. l. c. — [2]) Suarez. L. III. de opificio sex. dierum c. 8. n. 12. Secundum autem de corpore apparente, quale ab angelis assumi solet, in primis est contra generalem regulam sanctorum dicentium, Deum quando visibiliter Patribus apparuit, non immediate ac per se corporis effigiem assumpsisse, sed per angelos. — [3]) Suarez. l. c. n. 13. S. Thomas. S. I. qu. 93. art. 5. „Cum dicitur, ad imaginem Dei fecit illum, non est intelligendum, quod Pater fecit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus . . . sed intelligendum est, quod Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, i. e. totius Trinitatis.

quid commune Patri et Filio et Spiritui Sancto, vel tribus personis" [1]).

Obraz tento Boží vtisknut jest duši Evině jako i Adamově, neboť čteme zřejmě v písmě Božím: *„A stvořil Bůh člověka k obrazu svému; k obrazu Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je"* (Gen. 1, 27.).[2])

§. 96.

Podstata obrazu Božího v člověku.

Jestliže jest člověk podle duše k obrazu Božímu učiněn, tož jest říci: v čem vlastně se vtisknutý obraz tento zakládá. Obraz tento, jakož svrchu bylo dotčeno, buď že tíhne ku řádu přirozenému, buď že k nadpřirozenému. U prostřed mezi oběma jsou dary, jimiž vynikal prvý člověk nade všecky potomky své, dary „praeter naturae ordinem" jemu přidané. Tou měrou by bylo lze rozeznávati dvé obrazů Božích na člověku, jeden, jenž směřuje ku podstatě duše lidské a ku jejím podstatným vlohám, a ten se zove „podstatným, přirozeným obrazem Božím"; druhý, jenž tíhne ku darům, jimiž z Božské dobrotivosti „ultra debitum" byla podělena přirozenosť lidská, a ten zoveme přistoupilým, přidaným, accidentalným, a podle toho, jaké dary zahrnuje do sebe, buď že nadpřirozeným, buď že mimopřirozeným slove.

Přirozený nebo-li podstatný obraz Boží v duši naší se podle toho zakládá:

α) *v povaze její duchové*, neboť jako Bůh duch jest, tak i duše lidská, ač se od Boha podstatně liší jsouc stvořena, duchová bytosť jest. Ona jako Bůh jest nedílná, nehmotná, nesmrtelná, a jako Bůh na světě celém celý všecek jest, a na každém místě, a v každé části místa všecek, tak jest i duše lidská v těle celém všecka, a v každé části těla svého všecka, nese tedy očividně známky na sobě, že ohledem na své „Esse", svou podstatu podle obrazu Božího jest stvořena. Za tou příčinou dí sv. apoštol v areopagu: *„Jeho (Boží) zajisté i pokolení jsme. Jsouce tedy pokolení Boží, nemáme se domnívati, žeby Božství*

[1]) Suarez l. c. n. 13. et n. 14. — [2]) S. Tomáš dí: S. I. qu. 103. art. 6. ad. 2. „Dicendum est, quod Scriptura, postquam dixerat: Ad imaginem Dei creavit illum, addidit, masculum et foeminam creavit eos: non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum."

zlatu neb stříbru, neb kameni, řemeslem anebo důmyslem lidským vyrytému podobné bylo" (Sk. ap. 17, 28. 29.). Sv. apoštol tuto předpokládá, že Atheňané dobře tušili a znali, že duše lidská neskonale vyniká nade všecko hmotné, byť bylo sebe drahocennější, a proto že ona nemá na celém světě obrazu podobného sobě; a protož že se dobře dí, že člověctvo jest pokolení Boží. Tomu-li tak jest, pak též nelze za to míti, žeby bylo Božství hmotným věcem podobno [1]).

3) *Duše lidská jest obraz Boží podle podstatných mohutností svých.* Podstatné tyto vlohy jsou rozum a vůle, a ony doplňují obraz Boží „in Esse animae", neboť Bůh jest rozum pouhý a vůle pouhá, nebo-li podstata jeho jest rozum a pouhá vůle, duše ale lidská podstatou svou nepoznává bezprostředně a nevolí bezprostředně, alebrž prostředkem vloh svých: *rozumem a vůlí.* Rozumem poznává duše věčné pravdy, jako Bůh jest pravda věčná a pramen pravdy veškeré, vůlí svou směřuje k dobru, jako i Bůh dobro jest. A netoliko že poznává pravdu a dobré, alebrž může se rozhodnouti k dobrému, nad sebou vládu míti, ale netoliko nad sebou, álebrž i částečnou nad přírodou. A v tom se jeví „in ordine naturali" obraz Boží v duši naší, a v tom ho také shledávají ss. otcové, jako: *sv. Ambrož* [2]), *sv. Řehoř Nyss.* [3]), *sv. Jan Damasc.* [4]), *sv. Jeronym* [5]), *sv. Augustin* [6]) a jiní.

Obraz Boží praeternaturalný zakládá se:

a) *V plné a dokonalé vládě, kterou měl člověk prvý sám nad sebou*, a tudíž i ve ctnostech jemu vlitých per accidens.

b) *V dokonalé vládě, již měl Adam z vůle Boží nad přírodou*, podle toho, co dí písmo: „*Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému: a ať panuje nad rybami mořskými, a nad ptactvem nebeským, i nad zvířaty a nade vší zemí, i nad všelikým plazem, kterýž se hýbe nad zemí*" (Gen. 1, 26.).

c) K plné a dokonalé vládě nad přírodou byla však nezbytna *plná a dokonalá vědoucnosť*, a tak i v té se jeví praeternaturalný obraz Boží.

d) *V „nesmrtelnosti"* těla a jeho „*impassibilitě*", neboť tak čteme v písmě Božím: „*Bůh zajisté stvořil člověka neporušitedl-*

---

[1]) Vide S. August. lib. de Quantitate animae. cap. 2. In. lib. de eccl. dogm. cap. ult. — [2]) S. Ambrosius. Hexaemer. l. VI. c. 8. — [3]) S. Gregorius Nyss. Lib. De hom. opific. cap. 4. — [4]) S. Joannes Damasc. L. II. de Fide. cap. 12. — [5]) S. Hieronym. Ep. 146. — [6]) S. August. Lib. de catechis. rudibus c. 18. Lib. III. de genes. et lit. cap. 20.

ného, a k obrazu podobenství svého učinil jej. Ale závistí ďábla přišla smrť na okršlek země" (Moudr. 2, 23. 24.).

Obraz Boží nadpřirozený se zakládá

1. *ve svatosti vlité* čili posvěcující milosti Boží; neboť jako rozeznáváme in ordine naturali „Esse animae naturale", podle něhož jest ona k obrazu Božímu učiněna: tak obdržuje duše milostí posvěcující „Esse supernaturale", aby se stala, jsouc ku nadpřirozenému cíli povolána, v řádu tomto „podobenstvím Božím". A jako jest duše k obrazu Božímu učiněna nejen podle svého „Esse naturale", ale i podle podstatných mohutností svých: podle rozumu a podle vůle: tak jest ona i v řádu nadpřirozeném Bohu podobna podle ctností vlitých, podle víry, naděje a lásky bohoslovné. Podle víry, neboť víra poznává a pevně přijímá věčné pravdy, jež jsou jako tajemství rodiny Boží, jejížto se stal synem ten, kdož obdržel milosť posvěcující; podle naděje, nebo ta touží po neskonalém dobru, a podle lásky, neboť ta dobro neskonalé miluje, kdežto Bůh splnění touhy její a neskonalé dobro jest. Arciže potrvá toto podobenství duše in ordine supernaturali, pokud se zakládá v ctnostech vlitých, jen na tak dlouho, jak dlouho trvá nadpřirozené „Esse" samo. „*Skrze nějž* (*Kristu Ježíše*) *nám velmi veliká a drahá zaslíbení duroval, abyste skrze ně Božské přirozenosti oučastni učiněni byli*" (II. Petr 1, 4.). „*Obnovte pak se duchem mysli své, a oblecte člověka nového, podle Boha stvořeného v spravedlnosti a svatosti*" (Efes. 4, 23. 24. Viz Kol. 3, 9. a násl.).

2. *V téže svatosti a spravedlnosti, pokud ji ospravedlněný osvědčuje jako dítě Boží a rozmnožuje nadpřirozené dobrými skutky v křesťanské dokonalosti*" „*Milujte nepřátely své, dobře čiňte těm, kteří vás nenávidějí, a modlete se za ty, kteřiž vám protivenství činí, a utrhají vám: abyste byli synové Otce svého, jenž jest v nebesích: jenž slunci svému velí vycházeti na dobré i na zlé: dešť dává na spravedlivé i nespravedlivé*" (Mat. 5, 44. 45.). Za tou příčinou napomíná sv. apoštol Korintské, aby aniť byli dříve nesli obraz prvého Adama pozemského, nyní omilostněni jsouce a obraz nebeského Adama nesouce, i skutky konali obrazu nebeskému přiměřené. „*Jakož jsme nesli, dí, obraz zemského (Adama), nesme i nebeského*" (Kor. 15, 49.). „Duše," dí v tomto smyslu sv. Augustin[1]), čím více se rozšířila k tomu, což jest věčné, tím více se uzpůsobuje k obrazu Božímu."

---

[1]) S. August. Ep. 65. (ač jestli jeho jest): „Quanto se magis extenderit in id, quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei.

3. „*Konečně se zakládá nadpřirozený obraz Boží v nastávajícím oslavení i duše i těla*". Posvěcující milosť jest tohoto obrazu jako podklad, křesťanská dokonalosť jeho přípravné nákresy, ku trvalé podobě čelící, glorifikace však jeho dokonání. Odtud dí sv. apoštol: „*Nejmilejší, nyní jsme synové Boží: a ještě se neukázalo, co budeme. Víme že, když se ukáže, podobni jemu budeme; nebo viděti jej budeme tak, jakž jest*" (I. Jan. 3. 2.).

Podle toho jest důstojnosť člověcká pro přirozené dary praeternaturalné a nadpřirozené, jemu Bohem dané, neskonalá, nevystihlá. Nižádná forma náboženská, nižádná soustava filosofická, neklade člověka výše, nežli velikolepé náboženství křesťanské. Ono však netoliko že vyvyšuje člověckou důstojnosť slovy, alebrž dle pravdy. Pravda o ní tak pevná jest, jako jsou nezrušitelné základy sv. víry, a kdyby přesvědčení o této důstojnosti člověcké proniklo vrstvy společnosti lidské veškeré, a kdyby vniklo ono v život jednotlivců a národů, tož by nebylo toho, aby druh druha nectil, si nevážil a jeho nemiloval, aby národ národu neměl ve cti, alebrž ho pronásledoval. *Tou měrou můžeme my katolíci říci, že ceníce podle víry své a podle pravdy Boží člověka tak vysoko, se přiznáváme ku pravdivému humanismu, k té pravdivé lidskosti, a že tedy náboženství naše jest v nejlepším smyslu „humanistické"*.

My chráníme člověckou důstojnosť i v tom, že podle své víry díme, že obraz Boží přirozený v duši naší Bohem samým vtištěný jest neztratitelný. Nižádný hřích, ani prvotný, není a nebyl s to, aby obrazu toho z duše odňal, jak se toho proti pravdě domnívali reformatorové věku XVI., počnouce tím bezpráví páchati naproti důstojnosti lidské, jež se zvláště ve věku XIX. ještě více rozmohlo. Jen onen obraz, jejž zovou ss. Otcové „podobenstvím" čili „nadpřirozeným a praeternaturalným obrazem", jest ztratitelný, neboť se zakládá a zakládal v darech přidaných, nikoliv ku přirozenosti lidské „secundum debitum" příslušných.

Ač v duši jest vtisknut obraz Boží, nikoliv v těle, a ačkoliv obrazu toho pokládati v těle „pouze" jest blud: tož můžeme dobře říci, že obraz ten poněkud i k tělu člověckému směřuje, anť jest v něm byť ne obraz, tedy aspoň jako stopa a stín toho obrazu. Sv. Tomáš o tom takto dí: „Dicendum, quod cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis .... in aliis autem creaturis per modum vestigii [1])." „Dicendum, quod

[1]) S. I. qu. 93. art. 6.

quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream: tamen quia corpus hominis solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est: sed tale est, ut ad contemplandum coelum sit aptius; magis hoc ad imaginem et similitudinem, quam caetera corpora animalium factum jure videri potest, ... Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei: sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima per modum vestigii" [1]).

[1]) S. qu. 93. art. 6. ad. 3.

Díl III.

Člověk prvý a přirozenosť lidská ve stavu kleslém.

Díl III.

§. 97.

Úvod.

V učení o prastavu člověka bylo vyloženo, kterak Bůh prvé lidi obmyslil dary výbornými nejenom přirozenými a praternaturalnými, ale i nadpřirozenými, aby účelu svého, jaký jim vytknul, nadpřirozeného, dosíci mohli. A však ač darové ti Boží úplně člověka uzpůsobili, aby se dal cestou ku nadpřirozenému cíli svému, a v ní také setrval, nečinil on podle vůle Boží, alebrž přestoupil zákona sobě daného, a tak se vychýlil, co na něm bylo, z řádu Bohem samým ustanoveného, ztratil nadpřirozené „Esse“, k němuž byl povýšen, stal se neschopným ku dosahu nadpřirozeného cíle svého a uvalil na sebe neskonalé zlo.

Člověk prvý netoliko že sám se vychýlil z řádu Bohem ustanoveného, a nejenom že ztratil sobě nadpřirozené „Esse“, a uvalil na se zlo, on vypudil celé člověctvo, co na něm bylo, z rodiny Boží, ze synovství Božího, svlekl přirozenosť lidskou z darů přidaných, a tím ji zranil a zlo neskonalé na ni uvalil. Ale nad to, nejenom že zlo uvalil člověk prvý hříchem svým na přirozenosť lidskou, alebrž i hřích, neboť podle víry křesťansko-katolické hřešili jsme v Adamovi všichni.

Odtud se rozpadá učení o stavu kleslé přirozenosti lidské do částek dvou, a sice:

1. *O hříchu prvotném, pokud jest Adamův hřích osobný.*

2. *O hříchu prvotném, pokud jest hřích přirozenosti lidské, čili o hříchu dědičném.*

Hlava první.

O hříchu prvotném, pokud jest Adamův hřích osobný.

Přikázaní prvému člověku dané. Příčiny přikázaní toho. Přestoupení zákona. Daemon.

Lit. Suarez. De opificio sex dierum lib. III. cap. 21. S. Thomas. S. I. II. qu. 102. art. I. ad. 2. Schwetz. Theologia specialis. II., 110 seq.

§. 98.

Přikázaní a příčiny jeho.

Prvním rodičům, obmyšleným tolikerými dary přirozenými, mimopřirozenými a nadpřirozenými, dal Bůh přikázaní. Přikázaní toto bylo: *„Ze všelikého dřeva rajského jez; ze dřeva pak vědění dobrého a zlého ať nejíš: nebo kterýkoli den z něho bys jedl, smrtí umřeš“* (Gen. 2, 16. 17.).

Přímo byla slova ta k Adamovi řečena, a však zákon netoliko Adama zavazoval, ale také Evu, neboť Eva zákon ten k sobě potahuje v rozmluvě s daemonem. *Uložen ale jim netoliko jako osobám individualným, alebrž jako zákon universálný*, vížící potomky veškery, a tou měrou byl dán celému pokolení lidskému, tak žeby ani potomci Adamovi, kdyby byl Adam setrval, byli nesměli jísti ze stromu poznání dobrého a zlého.

Strom poznání dobrého a zlého byl strom opravdový, a ovoce na něm opravdové; a proto nelze souhlasiti s těmi, kdož se zde allegorie domnívali a domnívají, jako by zprávou o hříchu prvotném se nepodávala skutečná událosť, ale pouze psychologický postup, jímžto se vyvinul prvotný hřích; neboť kdybychom tomu dali za pravdu, ihned by se sesul celý podklad o hříchu prvotném, a tak i základ, na němž spoléhá karakter křesťanského náboženství.

Jakého as druhu bylo ovoce zapověděné, o tom nemáme nižádné zprávy určité, jen jisto jest, že bylo pěkné a vábné. Jedni ovšem dějí, že strom zapověděný byl fíkový, jiní, že to byla réva, jiní: jabloň, ale nemají pro své mínění nižádné opory pevné. Zdáť se ale velmi pravděpodobné, jak Suarez [1]) se domnívá, že byl strom poznání druhu zúplna jiného, než jako stromové, které první lidé z ráje vyhnaní na zemi shledali, jakož i strom života jiného druhu byl, než-li stromové kromě ráje jsoucí.

---

[1]) Suarez. L. III. de opific. sex. dierum. cap. 21.

Strom se jmenoval strom „poznání dobrého a zlého“, ne snad proto, že Adam teprv se měl na něm učiti, co by bylo dobré a co zlé, neboť znal Adam, jakož jest zřejmo z učení o jeho stavu prvotném, a zvláště z vědoucnosti, jakou slynul, již dříve rozdíl mezi dobrým a zlým. Daemon sice pravil: „*Ví Bůh, že v kterýkoli den budete jísti z něho, otevrou se oči vaše: a budete jako bohové, vědouce dobré i zlé* (Gen. 3, 5.), a však ne proto, žeby strom sílu tu do sebe měl, aby vědoucnosť člověka rozšířil, aby se více podobala oné, jakou Bůh všecko proniká, (čehož bez zázraku ani býti nemohlo), tak že daemon mluvě tak, lež mluvil; spíše tedy sloul strom zapověděný za tou příčinou „*stromem poznání dobrého a zlého, že prvý člověk nabyl, požívaje z něho, zkušenosti „na sobě“, co by bylo dobré a co zlé.*“ [1]) Na sobě tedy poznal Adam hřeše dobro, jež ztratil, a zlo, jež na sebe uvalil,[2]) shledávaje, jaké měla „dobro“ pro něho poslušnosť, a jaké „zlo“ neposlušnosť.[3])

Rationalistům a jejich nohsledům zdá se býti pravdě nepodobno, žeby Bůh byl prvým lidem dal přikázaní tak malicherné, anoť prý jest ono dokona nepřiměřené onomu obrazu velikolepému, jakýž předkládá víra křesťanská o stavu prvotném, a jakýž předkládají souhlasně katoličtí theologové; a nad to že není možno, aby přikázaní, prvým lidem dané, je bylo zavazovalo „sub gravi“ pro předmět svůj veleskrovný . . . V prvém ohledu jest však odmítnutí námitky pralehké: neboť právě za tou příčinou, že byl stav prvých lidí velikolepý, nelze nalézti příkazu, jenž by jim byl ku šetření obtížnější, jako nebylo, jenž by jim byl lehčí, anoť každé přikázaní jim bylo pro neporušenosť stavu jejich na stejno lehké a na stejno těžké. Prvá tedy námitka rationalistů a jejich nohsledů odpadá; druhá však taktéž se snadno vyvracuje. Jest sice pravda, že ovoce utrhnouti a jísti anebo tak nečiniti, není sice o sobě „materia gravis“, když jsme je utrhli a jedli, nemajíce k němu nároků: a však zde nerozhoduje hmota, ale vůle svrchovaného Boha, jenž je mocí poslušnosti zavázal, aby šetřili příkazu jeho [4]). Nad to shrnul Bůh do zákona toho netoliko ctnosť

---

[1]) Gregor. Nyss. lib. de opific. hom. cap. 20. — [2]) S. Chrysost. hom. 16. in genes. circa finem. — [3]) S. Aug. De civ. Dei l. XIV, c. 17. Sv. Tomáš S. I. qu. 102. art. I. ad. 4. Dicendum, quod lignum vitae est quaedam materialis arbor sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam . . . Similiter etiam lignum scientiae boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum: quia post ejus esum homo per experimentum poenae didicit, quid interesset inter obedientiae bonum, et inobedientiae malum“ . . . . — [4]) S. August. Lib. XIV. de civ. Dei. cap. 12. „Non ideo debet aliquis existimare leve, aut parvum fuisse illud commissum, quia in

poslušnosti, alebrž i jiné ctnosti, jež by úraz braly, prvý-li člověk byl neposlušen; a vyhradil sobě, jsa Pán všeho, což jest, strom jeden. Jísti tedy ze stromu zapověděného bylo tolik: jako tak činiti „naproti zjevně vyslovené vůli Páně“.

Adam věděl, a i Eva věděla, jaký dosah mělo míti zachování anebo nešetření příkazu Božího netoliko na ně, ale i na celé člověctvo. Bůh jim oznámil dosah ten, aby α) seznali, a zejména Adam aby seznal velikosť dobroty Boží, ana chtěla, aby veliké dary, jemu přidané, netoliko osobě jeho svědčily, alebrž přirozenosti lidské na vždy potrvaly; β) aby Adam tím více byl ostražitý, aby neklesl; a γ) aby klesnutí jeho tím méně se mohlo omluviti [1]).

A však jaké as byly ty příčiny, za kterými Bůh přikázaní „de non comedendo ex ligno“ uložil? Příčiny ty byly as tyto:

a) Člověk prvý měl o tom plnou vědomosť, že jest Bůh jeho Pán a zákonodárce, jakož jest i jeho stvořitel, věděl, že jest na Bohu závislý v každém okamžení svého života, a k tomu účelu nebylo arci potřebno, aby Bůh člověka, předobře o tom přesvědčeného, teprv uloženým přikázaním činil pozorna; anebo snad dokonce, aby člověka ku sebevědomí připudil: dobře však bylo třeba, aby člověk svou známosť o své závislosti na Bohu o své újmě „skutkem“ osvědčil, a tím pro všecky věky vyznání učinil, že člověctvo z Boha vyšlé a na Něm závislé jest, a Boha za svého Pána a zákonodárce uznává, a proto dal Bůh nadzmíněné přikázaní.

b) Člověk prvý měl sobě přistvořené dary praeternaturalné a nadpřirozené, zvláště (nadpřirozenou) svatosť. Vlitá tato svatosť měla býti řádem ustanoveným od Boha samého jako dědictvím z praotce Adama na všecky přinášeným, (ač by se ona byla jako nadpřirozený dar každé duši s tělem spojené zvláště a bezprostředně od Boha vlévala). Bylať zajisté darem lidské přirozenosti v osobě Adamově a i jemu přidělena, a s ní úzce spojena. A však majíc býti ve smyslu svrchu poznamenaném dědičná, měla se jí státi rozhodem pro Boha v rozmnožení svém, jako vlitou tak i nabylou, a možno-li ještě úžeji s přirozeností lidskou spojenou: a proto dal Bůh přikázaní. Bůh dal

c) prvým lidem nadpřirozené přikázaní a positivné, neboť cíl člověka prvého a člověctva vůbec jest nadpřirozený, a tomu jest přiměřeno nadpřirozené přikázaní.

---

esca factum est, non mala quidem neque noxia, sed quia prohibita est, nam obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum. — [1]) Suarez. De opificio sex dierum l. III. cap. 28.

§. 99.

Přestoupení přikázaní v ráji daného. Bytosť, jež prvé lidi svedla, byl daemon.

1. Že první lidé přikázaní sobě daného nešetřili, ale je přestoupili, jest článek víry katolické vyslovený[1]), a písmo sv. o hříchu tom zřejmě mluví: „*Had byl chytřejší, nežli všickni živočichové země, kteréž byl učinil Hospodin Bůh. Řekl pak k ženě: Proč přikázal vám Bůh, abyste nejedli z každého dřevu rajského? Jemuž odpověděla žena: Z ovoce stromoví, kteréž jest v ráji, jíme: ale z ovoce stromu, kterýž jest uprostřed ráje, přikázal nám Bůh abychom nejedli, a abychom se ho nedotýkali, bychom snad nezemřeli. Řekl pak had k ženě: Nikoli smrtí nezemřete. Neboť ví Bůh, že kterýkoli den budete jísti z něho, otevrou se oči vaše: a budete jako bohové, vědouce dobré i zlé. Viděla tedy žena, žeby dobrý byl strom k jídlu, a očím pěkný, a na pohledění rozkošný: i vzala z ovoce jeho a jedla: a dala muži svému, kterýž jedl*“ (Gen. 3, 1—6.). K této zprávě Mojžíšově o hříchu Adamovu hledí i jiné texty písma sv.: „*Od ženy stal se počátek hříchu*“, dí Sirach, „*a skrze ni umíráme všickni*“ (Sir. 25, 33.). „*Prvé zajisté Adam jest stvořen, potom Eva; a Adam nebyl sveden, ale žena, jsouc svedena, byla v přestoupení*“ (I. Tim. 2, 13. 14.). A opět dí apoštol: „*Zasnoubilť jsem vás čistou pannu oddati jednomu muži Kristu. Ale bojím se, aby jakož had svedl Evu chytrostí svou, nebyli tak porušeni smyslové vaši, a nevypadli z sprostnosti, kteráž jest v Kristu*“ (II. Kor. 11, 2. 3.). Sv. Jan Miláček dí: „*Kdo činí hřích, z ďábla jest, nebo ďábel od počátku hřeší. Natoť se ukázal Syn Boží, aby zkazil skutky ďáblovy*“ (I. Jan. 3, 8.). A opět praví sv. Jan: „*I svržen jest drak ten veliký, had starý, jenž slove ďábel a satanáš, kterýž svodí všecken okršlek světa, a svržen jest na zem, i andělé jeho s ním svrženi jsou*“ (Zjev. sv. Jana 12, 9.). Podle písma sv. jde na jevo tedy, že rodičové přikázaní sobě uloženého nešetřili.

Že první lidé zhřešili, o tom svědčí nepřetržitá *tradice židovská*, a nade všecko *tradice Božská katolická.*

[1]) Trid. sess. V. de peccato orig. c. I. Církev katol. již v starém věku zavrhla učení ofitů, již se domnívali, že Moudrosť Boží (σοφία) byla „had.“ (Iren. adv. haeres. l. I. 34. Tertullian. De praescriptione haeretic. c. 47. Clem. Alex. l. VII. Strom. Epiph. haeres. 27. S. Hieronym. In dialogo adversus Lucif. S. August. lib. de haeres. c. 17. et alii.) Tato prý lidem oči otevřela ku poznání dobrého a zlého, a sice Stvořiteli na vzdory.

A však netoliko tradice židovského národa, a tradice křesťanská souhlasná jest v tom, že prvý člověk zákona Božího přestoupil: alebrž podání národů všech. — Peršané i Indové, Číňané, Řekové i Římané, Afričané i Američané, ano i obyvatelé nejzadnějších končin Australských mají dobrou povědomosť o tom, že člověk prvý Boha neposlušen byl. *Peršané* vypravují; že čtyry věky lidského pokolení lze rozeznati. V prvém věku, jenž trval 3000 let, vládl Ormuzd, a tehdáž nebylo na světě zla; v druhém začal Ahriman boj proti Ormuzdovi; ve třetím dělí Ormuzd panství s Ahrimanem, ve čtvrtém vítězí napohledně Ahriman, ale na konec podléhá. Prvá země byla čistá. Lidé prví Mešia a Mešiane byli dobří, až když se dalí Ahrimanem svésti. Ahriman jim dal ovoce a oni jedli, a tak ztratili 99 dober, a zůstalo jim pouze jedno. *Indové* vypravují, že příčina pádu prvého člověka byl Šiva. On dopustil totiž, že se stromu „Kaldmir“ padal květ. Člověk, chtěje býti bohem, vzal z květu, a květ mu nalhal, že jest bohem. Za tou příčinou ho Bůh vypudil z ráje. Příčinu ale prvou ku hříchu dala žena. *Číňané* vypravují, že z prvu byl člověk nevinný, zvířata ho poslouchala, země vydávala sama ze sebe ourodu svou, duchové mu neškodili, aniž bylo na světě, což by smrť na něho uvaliti mohlo; a však žádosť nezřízená po vědění zkazila ho. Za tou příčinou začala zvířata odpor proti němu, nebesa se změnila, země se změnila a člověk se změnil. Prvá však příčina všeho byla žena, přistoupivší ku stromu zapověděnému. *Známá jest pověsť Řeků o Prometheovi.* Prometheus byl miláček bohů, a však přelstil Dia, ano ukradl mu oheň, skrývaje jej v rákosu. K vůli pomstě poručil Zeus Vulkanovi, aby učinil ženu ze země, a bohové ji obdařili přerozmanitými dary, odkudž také Pandora sloula. Zeus sám dal Pandoře skříň s tím doložením, aby jí neotvírala. Ale žel! ona byla zvědava, a domnívajíc se, žeby ve skříni byla ukryta dobra, jichž jí Zeus nepřeje, otevřela ji. Tu však se vyřinula všecka zla na svět. Pandora vidouc toto rychle zavřela, a tím uchránila sobě a člověctvu naději, že zase lépe bude. Prometheus však byl za trest ku skále na Kaukaze přikován, a orel (syn zlého ducha „Typhona“), užírá neustále jater jeho; má však naději vykoupení. *Aegypťané* dávají zprávu, že prvý člověk byl šťasten, ale on toužil po více, chtěje býti nesmrtelným jako bohové, a proto nesmrtelnosti hledal na světě širém, Typhon ho stále pronásledoval, až dostoupil vrchu „Nysa“. Zde ho navedly bohyně, aby jedl ovoce, načež skonal. *Mouřenínové* na jihu Afriky vypravují: že za onoho

času velká bytosť s nebe sestoupila, a zemi a lidi učinila, ježto však lidé činili zlé, odvrátila se ode světa, a proto prý musejí lidé k fetišům se utíkati. U *Mexikánů* shledáváme zprávu, že žil člověk prvý u veliké hojnosti, velký duch ho však chtěl z ráje vypuditi, dada jemu za tou příčinou nápoj nesmrtelnosti, jenž ho nutil k ustavičnému se toulání [1]). Podobně vypravují i národové jiní.

Víra o hříchu prvých lidí jest tedy povšechná, a věc tato jest tak všeobecně známa, že ani ti, kdož víru křesťanskou ze své mysli odklidili, nemohou zapříti, že víra ta jest stežejným základem všech tradic národů veškerých, a úhlavním článkem všech náboženství. Ba ani Voltaire, fanatický nepřítel křesťanství a osoby Krista Pána, toho nezapírá, anť zřejmé činí vyznání: *„že pád člověka jest základem všech téměř theologií starobylých“* [2]). Arciť, že sobě za našich dnů událosť tu prapodivně vykládají rationalisté a pantheisté té jsouce důmněnky, že v starobylých tradicích o prvém hříchu ukryt jest kosmický děj, vedle něhož se odděluje individualná bytosť od všebytosti; anebo děj psychologický, dle kterého přichází člověk k sebevědomí, a tím se jako samochtě od Boha vychyluje: a však kolik-li pravdy na tomto výkladu jest, každý snadno pochopí, kdož zná křivý princip, na němž spoléhá. Princip ten jest: že jest jedna jenom, a to Božská nekonečná podstata — ten však na pravdě není, následovně jsou všecky logické dedukce na jeho základě ustanovené na jisto křivy.

2. *Jakož podle článku víry věříme, že Adam v ráji zhřešil, tak i věřiti jest podle vysloveného učení církevního, že pokušitel a svůdce rodičů prvních byl ďábel. Sněm Lateranský IV. vyslovuje: „Člověk zhřešil za pokušením ďábelským“* [3]).

Písmo sv. nedí ve zprávě o hříchu prvotném určitě, že ďábel pokoušel a svedl rodiče první, anoť činí pouze zmínku o hadovi. A však ač určité zprávy nepodává písmo o povaze hadově, mluví o něm tak jako o hadu všem známém, a proto rozlišuje ho členem „ha“ ode všech hadů jiných, jako na svědectví, že jest zde řeč o svůdci, o němž dobře vědí tradice národů, zvláště ale tradice patriarchů a tradice hebrejská. Ti tedy, pro něž psal Mojžíš bezprostředně, znali předobře, z tradice a ze zjevení, jaké as povahy byl had, jenž lidi prvé ku hříchu svedl. A však netoliko člen „ha“ dává na vědomosť, že had svůdce nebyl druhu

[1]) Syllabus Pia IX. od Jana Brázdy. str. 156. a násl.) — [2]) Voltaire. Philosophie de l'histoire. Ch. 17. — [3]) Conc. Later. IV. „Homo diaboli suggestione peccavit.“

obyčejného, alebrž i text sám udává, že ne snad had o sobě, ale bytosť rozumová první rodiče ku přestoupení přikázaní Božího lákala. Rozumová ta bytosť nebyl Bůh, neboť Bůh nikoho ku zlému nepokouší: „*Žádný, když bývá pokoušen, neříkej, žeby od Boha pokoušen byl; neboť Bůh nemůže ku zlému pokoušen býti, sám pak žádného nepokouší*“ (Jak. I, 13.). Aniž byl anděl nebo-li dobrý duch pokušitelem prvých lidí, neboť andělové jsouce v dobru ustáleni a utvrzeni a nemohouce zhřešiti, jak praví theologové impossibilitate morali, nemohli také Adama a Evu ku hříchu pokoušeti a nabádati. Touž měrou tedy nezbývá, nežli věřiti, že rozumová bytosť, která Evu pokoušela a ke zlu svedla, byl zlý duch, daemon, ďábel. To také jde z vlastnosti, již text hadu připisuje, anť ho zove chytřejším nade všecky živočichy země, kterýžto karakter sv. apoštol zvláště ďáblu přikládá: „*Oblecte se v odění Boží, abyste mohli státi proti oukladům ďábelským*“ (Efes. 6, 11.); zvláště ale z toho, že Bůh svůdci hadovi ukládá tresty, jako bytosti z lásky Boží vypadlé. Z lásky však Boží vypadnouti, a tak nebeských radostí potratiti nemohou dobří andělové podle toho, jak učí katolická církev na sněmu Cařihradském II. r. 553., aspoň nepřímo. Nezbývá tedy leč přijati, anoť kromě Adama a Evy člověka na světě nebylo, že daemon lidi prvé ku hříchu pokoušel a je také svedl.

Že byl ďábel svůdcem prvých lidí, čteme také zřejmě v písmě Božím: „*Bůh zajisté stvořil člověka neporušitedlného, a k obrazu podobenství svého učinil jej. Ale závistí ďábla přišla smrť na okršlek země*“ (Kn. Moudr. 2, 23. 24.). Textem tímto se zajisté ukazuje, kterak byl ďábel u příčině, že smrť zachvátila a zachvacuje lidi: smrť však jest trestem za hřích podle písma sv.: a tak jest nepochybno, že svůdce prvých lidí v ráji byl ďábel. Za tou právě příčinou jmenuje Kristus Pán ďábla vražedníkem od počátku a lhářem, v němž pravdy nebylo, když židy takto oslovuje: „*Vy z otce ďábla jste, a žádosti otce svého chcete činiti. Ten byl vražedníkem od počátku, a nestál v pravdě: neb pravdy v něm není: Když mluví lež, z vlastního mluví, neb jest lhář a otec lži*“ (Jan 8, 44.). Vražedníkem slove ďábel, poněvadž lží svou navedl Evu, aby jedla ze stromu poznání, a prostřednictvím Eviným i Adama, a tím se dopustil vraždy na prvých lidech, ano na člověctvu veškerém, ani Syna Božího nevyjímaje, neboť on to byl, jenž Jidáše ku zradě na Pánu Ježíši měl. Svedl však ďábel lidi prvé podle písma chytrostí svou (II. Kor. 11, 2. 3.). A poněvadž ďábel had, jenž svedl ku hříchu prvého člověka, celé

člověctvo a přirozenosť lidskou v něm svedl, a i nyní buď že přímo anebo nepřímo pokouší a svádí, nazývá ho sv. Jan Miláček drakem velikým, ďáblem, satanášem, kterýž svodí všecken okršlek země (Zjev. sv. Jana 12, 9.), a dokládá, že za tou příčinou přišel Syn Boží, aby zkazil skutky ďáblovy (I. Jan. 3, 8.).

Jako písmo sv. svůdcem prvých lidí jmenuje ďábla, tak i tradice Božská: „U sedmdesáti vykladatelů", dí sv. *Justin* [1]), „se praví: Aj jak lidi umřete, a jako jeden z knížat padnete, aby objevil neposlušnosť lidí, Adama totiž a Evy, a pád jednoho z knížat, totiž onoho, jenž hadem se jmenuje, jenž padl pádem velikým pro oklamání Evy". Sv. *Irenej* dí [2]): „Ďábel jsa odpadlým andělem nemůže nic jiného, leč co učinil z počátku, sváděti a odtrhovati mysl lidskou k přestoupení přikázaní Božích, a znenáhla zaslepovati srdce těch, kteří by hotovi byli sloužiti jemu, aby pravého Boha zapomenouce, jemu jako Bohu se klaněli." Tímtéž způsobem svědčí o tomto článku víry sv. *Řehoř Nazianz.* [3]), sv. *Jan Zlatoústý* [4]). *Tertullian* [5]), *Laktantius* [6]), sv. *Augustin* [7]) a jiní.

Ano netoliko svatí otcové, božského podání svědkové, souhlasně tvrdí, že had, pokušitel a svůdce pokolení lidského, ďábel byl, ale i tradice národů. *Indická tradice* činí zmínku o hadu, proti němuž bezhříšná žena vede boj a potírá hlavu jeho. *Číňané* vědí, že původem nebo-li svůdcem prvých lidí byl had z hloubi přišlý. Svůdcem prvých lidí jest *podle Parsů* zlý duch Abriman. Podle tradice *Germanské* byl v Asgardě (ráji) strom života, na jehož kořeni hlodá závistivý a zlý duch, had „Nidhoeggr". Není zajisté národa, jenž by o jestotě zlých duchů nevěděl a nevěřil, že pro hřích spáchaný ihned v prvých dobách daemoné velikého vlivu na lidstvo nabyli, a že vliv ten povstal, proto že za pokoušením daemonovým člověk se proti Bohu provinil; a o tom svědčí i bohoslužba, kteráž byla hadu prokazována. *Aegyptané* ho ctili pode jménem Typhon, *Řekové a Římané* ve věštírně Delfické pode jménem Python, ctili ho na Východě v krajinách téměř všech v Asii a v Africe, ano i v Americe, a děje se tak až do dnes v zemích, kamž ještě nedostoupilo světlo víry křesťanské. A ježto kult hadů byl všeobecný, musila i příčina jeho všeobecná nebo-li jednotná býti, a tať jest bez odporu okolnosť, že had byl svůdcem

[1]) S. Justinus. Dialog. cum Tryphone n. 124. — [2]) S. Irenaeus. L. V. adv. haeres. cap. 34. n. 3. — [3]) S. Gregorius Nazianz. Orat. 38. — [4]) S. Joann. Chrysost. hom. 16. in genes. n. 1. — [5]) Tertull. De patientia n. 5. — [6]) Lactantius. De inst. l. II. c. 13. — [7]) S. August. l. XIV. de civ. Dei. cap. 11. n. 2.

prvých lidí v ráji. Odtud se potkáváme v dějích národů, ano i v dějích církve katolické, že mnozí haeretikové ctili daemona jakožto prvého původce rozvoje lidského rozumu a tak i osvěty člověčenstva, v čemž ovšem pravdu děli, pokud se jedná o civilisaci prolhanou a od Boha odvádějící.

Momenty ku článku víry o hříchu Adamově, pokud jest osobný, hledící.

Lit.: S. Thomas Aq. S. II. II. q. 163. Suarez. De opificio sex dierum. l. IV. Bellarminus. De amissione gratiae et statu peccati l. III.

§. 100.

Zákon Páně nesměřoval ku zákazu skutků manželských, aniž mělo pokušení v prvých lidech vzniku ab intra.

Podle katolického článku víry zhřešil Adam, poněvadž přestoupil zákon Páně „de non comedendo ex fructu ligni scientiae boni et mali". Podle toho jest lež, čehož se někteří za času Augustinova domýšleli, že prvý hřích bylo obcování tělesné Adama a Evy před tou dobou, nežli toho dopustil Hospodin Bůh, a to že bylo ono zapověděné ovoce, o němž písmo zmínku činí. Smyšlénka tato jest nepravdivá, neboť písmo zřejmě dí, že nebylo skutků manželských až po vyhnanství z ráje (Gen. 4, 1.). „*Adam pak poznal Evu ženu svou: kteráž počala a porodila Kaina řkouc: „Obdržela jsem člověka skrze Boha"*; a na konec nemohly býti skutky manželské v ráji, byť se byly i udály, hříchem, neboť Bůh sám řekl: „*Rostěte a množte se a naplňte zemi*" (Gen. I, 28.).

Katolické učení dále dí: že pokušení nevešlo do člověka ab intra „mediante concupiscentia"; a bylo by tudíž bludno se domnívati, jakož tak činil Cajetan [1]), že had jest pouze symbol satanášův, jenž prý způsobil v duši Evině, že se domýšlela viděti hada a s ním rozprávěti, ač v pravdě celá událosť v její duši se sběhla, a rozmluvy vnější s hadem v pravdě ani nebylo. Důmněnka tato zajisté se protiví učení katolických bohoslovců povšechnému o prastavu člověka v ráji, podle kterého neměl tehdáž ďábel té moci, aby působil na obraznosť lidskou, a ji ku svému účelu naplňoval, jako po spáchaném hříchu. Sv. Tomáš

[1]) Cajetanus. Comment. ad genes. 3, 1. Tom. I. p. 24. ed. Lugd. 1639.

dí [1]): „Dicendum, quod suggestio, qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit, diabolum plus habere potestatis, quam suggestio exterior, quia per suggestionem interiorem immutatur a diabolo saltem hominis phantasia, sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in homine ante peccatum, et ideo non potuit cum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare". V tomže smyslu mluví také sv. *Jan Damasc.*[2]), když dí, že daemon svedl Evu zevnitřně skrze hada, a nikoliv myšlénkami v ní působenými. Ano *Suarez*[3]) zřejmě dí, že důmněnka Cajetanova jest bludná, poněvadž se protivuje všeobecnému učení církevnímu. Ostatně celý průběh dramatu o hříchu prvotném, jak nám jej Genesis předkládá, jest důkazem nade všecku pochybnosť zřejmým, že nemůže zde býti řeči o události pouze „vniterné". Had zajisté se táže, a Eva odpovídá, had znova doráží, až Eva se nakloňuje, jednati naproti zákonu Božímu. Ano, kdyby bylo na vůli, strhnouti událosť tuto v pouhý vývoj hříchu psychologický a vniterný, byl by zviklán text první Mojžíšovy knihy až do kořene, neboť by sotva obstály i druhé události člověčenstva, o nichž se šíří Genesis, bez úrazu.

Jest tedy jisto a to jistotou víry, že ďábel pokoušel člověka v ráji způsobem „zevnitřním", a sice pod způsobou hada.

§. 101.

Důmněnky o povaze svůdného hada.

Ač v tomto učení není a nemůže býti mezi theology katolickými nesvornosti, není shody v tom, *jaké as povahy byl had*, skrze kterého ďábel prvého člověka pokoušel.

Josephus Flavius[4]) se domnívá, že byl had, jenž pokoušel rodiče naše v ráji, had přirozený, že měl do sebe způsobilosť řeči, zpřímen chodil, jsa nohama obdařen; ta důmněnka prý měla a má dosud přívržence mez rabbiny ano i mezi křesťany[5]).

Isak Abarbanel pronáší mínění, že had, o němž Genesis mluví, byl had skutečný. On prý nemluvil, ale vylezl na strom poznání dobrého a zlého a jedl ovoce zakázané, anižby byl z toho

[1]) S. II. II. qu. 165, art. 2. ad. 2. — [2]) S. Joannes Damasc. L. II. de fide cap. 20. — [3]) Suarez. L. IV. De opificio sex dierum. cap. I. — [4]) Antiq. Jud. L. I. c. I. I mistr hlubokých smyslův Petrus Lombardus se domníval (in II. dist. 21. c. 2.), že had svůdce byl od Boha obdařen řečí. — [5]) Wiest. Inst. theol. Tom. V. p. 33. seq. Ingolstadt. 1798.

škody utrpěl. Z toho prý ihned seznala Eva, že ovoce zapověděné není škodlivé, zvláště však že není k smrti působící, utrhla tedy ovoce a dala také Adamovi. Zpráva však, již čteme v Genesi, není prý nic jiného, leč posloupný děj psychologický, kterým se brala Eva až ku přestoupení přikázaní Božího.

Samo sebou se rozumí, že ani důmněnka Flaviova, ani Abarbanelova se nesnáší s katolickým článkem víry: Flaviova ne, neboť předpokládá, že přirozený had, a nikoliv ďábel byl u příčině, že Eva byla ku hříchu svedena, a nad to přičiňuje hadovi vlastnosti, jichž nižádné zvíře míti nemůže, leč by přestalo býti tím, čímž jest, „zvířetem.“ Ano, kdyby byla důmněnka Flaviova pravdiva, byl by had bytostí as takovou, jako jest člověk, a byl by i po hříchu podržel přirozené vlastnosti své, tedy i rozum. *Důmněnka Abarbanelova* dvojím způsobem se protivuje článku víry, jednak že klade býti svůdcem člověka v ráji „pouhého“ hada, a jednak že zprávu Mojžíšovu o hříchu prvotném prostou allegorií býti praví, s níž nelze spojiti učení katolické.

„*Ďábel tedy mluvil skrze hada.* Avšak byl to *had přirozený*, anebo byla to pouze *způsoba hada*, již vzal daemon na se?

Katoličtí theologové někteří se domnívají, že had byl pouze napohledný, a mají i důvody pro důmněnku svou. Za jedno praví, že podle písma sv. přijímají andělé dobří i zlí k službě Boží na zemi nějaké tělo, neboli obdoby jeho, jakož čteme v knize Tobiášově o andělu dobrém, a v kapitole IV. sv. Matouše o ďáblovi, jenž Krista Pána pokoušel, a nad to prý není v písmě nic, z čehož by na jisto se souditi mohlo, že had byl „přirozený“.

Jiní však theologové, a sice v počtu daleko hojnějším učí, že had, skrze něhož mluvil daemon, byl *had přirozený*. *Bellarmin* zřejmě tvrdí: že učení o přirozeném hadu, skrze něhož mluvil daemon, tak jasně jest v písmě vyjadřeno, že téměř není ani potřebí, dokazovati ho; neboť prý to jde na jevo ze slov Hospodinových: „*Zlořečený jsi mezi všemi živočichy a zvířaty země: po prsech svých polezeš, a zemi jísti budeš po všecky dny života svého*“ (Gen. 3, 14.); neboť to všecko přiměřeno jest hadovi přirozenému, nikoliv napohlednému. Odtud prý také otcové ss. u velikém souhlasu tak učí, jako sv. *Jan Zlatoústý* (hom. 16. in Genes.), sv. *Basilius* (in oratione „že Bůh není původ hříchu“), sv. *Epiphan* (in haeresi Ophitarum) a sv. *Augustin* (l. II. de Genes. c. 2.) [1]). Ovšem že učení toto má proti sobě obtíž, jak mohl had přirozený mluviti.

[1]) Bellarminus. De amissione gratiae et statu peccati. l. III. cap. 3.

z čehož již Julian odpadlík vyvoditi chtěl, že se křesťanství zprávou o prvotném hříchu kloní ku paganismu, podle něhož i zvířata mluvila: A však k té námitce již sv. Cyrill [1]) odvětil, že podle učení pohanského mluví zvířata o sobě, sama ze sebe, kdežto ve zprávě Mojžíšově mluví ďábel skrze hada, jako anděl mluvil skrze oslici Balaamovu [2]).

Suarez neodpírá Bellarminovi, ano i vykládá, kterak daemon as způsobil skrze hada zvuky, lidské řeči podobné, pravě: „Potuit facile fieri per naturalem potentiam angeli formantem sonum, similem locutioni humanae per os serpentis, seu in ore ejus, supplendo per aëris motionem defectum naturalis facultatis et instrumenti idonei ad formandam vocem, qui erat in ore serpentis. Sicut etiam in locutione asinae Balaam per bonum angelum factum est [3]). Nicméně nerozhoduje se učený theolog tento ani pro důmněnku prvou, ani pro druhou, anoť prý nelze udati důstatečné příčiny, proč by byl daemon užil spíše hada přirozeného, nežli napohledného [4]).

Okolnosť však velmi závažna jest, kterak bylo možná, že Eva, ač podle toho, což bylo řečeno o dokonalém stavu prvého člověka v ráji, dobře znala zvířata a povahu jejich, slyšíc mluvícího hada se neulekla a že uvěřila na konec slovům jeho? — Aspoň se musí přijati, že Eva před hříchem se nemohla toho domýšleti, žeby had mluvící „pouhým“ hadem byl, jakož i sv. Tomáš zřejmě učí. Ač pramáti naše dobře věděla, že skrze hada mluví duch, přece neznala, jak sv. Bonaventura učí [5]), kteraký by to duch byl, spíše se domýšlejíc, žeby to byl duch dobrý. Pravda však o jsoucnosti duchů a o jejich jakosti a povaze není pravdou náboženskou oboru přirozeného, alebrž nadpřirozeného, a v těchto se mohl člověk i ve stavu neporušeném klamati. K tomu sluší přidati, že Eva měla dobrou vědomosť o milosti posvěcující, jíž byla účastná, a o výši, k níž byla touže milostí vyvýšena, jako i o tom, že se pro tuto výši udělilo i Adamovi i jí synovství Boží, a že jednajíce podle vůle Páně, budou trvale a na vždy údy rodiny Boží podle nadpřirozeného řádu. Duch tedy mluvící skrze hada nevyprávěl věcí nezvyklých, ač je sliboval „cestou jinou“, než jak ustanovil Bůh.

[1]) S. Cyrillus. L. III. contra Julianum. — [2]) Bellarminus ibidem. — [3]) Suarez. De opificio sex dierum l. IV. c. I. — [4]) Suarez. De opificio sex dierum l. IV. c. I. n. 16. — [5]) S. Bonaventura. In. II. d. 21. art. I. qu. 2. ad. 1. dí: „mulierem non credidisse eum, qui loquebatur ex serpente, esse adversarium, sed bonum consiliarium.“

§. 102.

Psychologický postup hříchu v Evě a druh hříchu jejího.

Někteří theologové, nemohouce sobě dobře vyložiti, žeby byl Bůh toho dopustil, aby rodičové prví beze vší viny předchozí od ďábla pokoušeni byli, domýšleli se, že pokušení ďábelské předcházela nějaká vina Evina. Tak se domnívá jeden [1]), že Eva, jsouc zvědava, co by as za rájem bylo, obcházela; tu prý se vloudil do ráje had, a užil té příležitosti, aby Evu pokoušel, tak žeby Eva byla dala podnět ku pokušení nespořádanými úkony vniternými. A však důmněnka tato nemá v písmě Božím nižádné opory, neboť žeby ona nespořádanosť vniterná před nějakým předchozím hříchem byla v Evě možná, není ve shodě se stavem dokonalým v ráji; a kdyby i možná byla, nedá se nijakž dokázati z textu, žeby byla hříchem smrtelným, všední však byl, jakož spíše bylo prokázáno, as sotva „stante integritate“ možný. Že Eva po ráji chodila, nebylo nižádným hříchem, a proto jest důmněnka ta křivá.

Jiná důmněnka dí, že Eva hřešila „pýchou“ dříve, nežli pokušení ďábelské na ni přichvátilo, poněvadž prý nelze toho připustiti, aby Bůh nevinného pokoušeti dopustil. Než mínění toto jest daleko více od pravdy vzdáleno, nežli důmněnka prvá, neboť na tom právě spoléhá podle ss. Otců rozdíl hříchu andělů a hříchu prvních rodičů, že andělé zhřešili ne za pokušením zevnitřním, ale o své újmě, přímo zlou vůlí svou, kdežto člověk nezhřešil o své újmě zlou vůlí bezprostředně, ale byv pokoušen. Za tou příčinou dějí theologové souhlasně, že Eva, než byla pokoušena, se nižádného hříchu nedopustila.

Jiná důmněnka dí: že Eva zhřešila ihned, jak mile se otázal had: „*Proč přikázal vám Bůh, abyste nejedli z každého dřeva rajského?*“ Eva prý ihned těžce to nesla, že jest vázána zákonem Božím, žádajíc sobě nezávisle na tomto zákonu žíti. Již prý byla pramáti naše vinna v tom, že byla málo opatrna, anať prý mohlá snadno seznati, že mluví skrze hada nějaký vyšší duch, a mohla se i obávati klamu a nebezpečí, aby snad zákona Božího nepřestoupila. Přes to však se dala s hadem do rozmluvy, anižby byla přivolala muže svého, aby vyslechl slova hadova. V odpovědi její nalézá se prý již více hříchů, a sice: α) *lež*, ve slovech, „abychom se ho nedotýkali“, β) *nedůvěra k Bohu* slovy: „abychom

[1]) Rupertus in Genes. 3.

„*snad*“ nezemřeli“. Než přese všechno nezhřešila Eva podle sv. Tomáše dříve, než byla uslyšela slov hadových: „*Nezemřete . . . ale budete jako bohové*“, neboť tehdáž teprv se v duši její stala změna, anať se odhodlala ku přestoupení přikázaní Božího. Ovšem že se může připustiti, že nebyla Eva na výsosť opatrná, když zapředla s hadem rozprávku, anoť by opak toho opatrnější bylo, a však rozprávka sama o sobě neměla do sebe, co se týká Evy, nic hříšného. Eva se také nedopustila lži, neboť uznává dobrotu Boží, která jim dopustila jísti ze všech stromů rajských, a pravíc, že jim Bůh přikázal, aby se nedotýkali stromu poznání dobrého a zlého, dojista že mluvila s tím ohledem, že nebylo jim volno dotknouti se ovoce nespořádanou toužebností po něm. Aniž dala Eva tím snad nelibosť svou naproti zákonu na jevo, anať jest tato poznámka spíše znamením, že uznávala, kterak dobrý jest Bůh, že vše dal jim v moc, vyhradiv sobě strom toliko „jeden“. Důležitější jest slovíčko „*snad*“, ale i to nezavírá do sebe pochybování o pravdivosti slov Páně, neboť užíváme někdy slova toho, abychom naznačili podmíněnosť výsledku anebo i nebezpečenství, které hrozí [1]). Sv. *Bonaventura* směrem k této okolnosti podotýká, že mohla býti Eva v pochybnosti, ovšem ne o pravdomluvnosti Boží, dobře však o smyslu slov, zdali se totiž nesou pouze ku smrti těla, anebo také ku „smrti duše“, zdali trest, jímž pohrozil Bůh, měl „ihned“ následovati, anebo snad že měl i odpuštěn býti [2]), a s tímto výkladem se také srovnává sv. Tomáš [3]).

Z toho tedy ze všeho jde, že Evin hřích teprv tehdáž měl vznik, když had vyslovil: „*Nikoli, smrtí nezemřete*“ a t. d., neboť po těch slovech ihned přidává zpráva Mojžíšova: „*Viděla tedy žena, žeby dobrý byl strom k jídlu, a očím pěkný, a na pohledění rozkošný: i vzala z ovoce jeho a jedla.*“ Slovy těmito se vyjadřuje hřích již na venek propuklý, jemuž musilo u vnitř v duši její odpovídati odvrácení se duše od Boha, neboť vezdy předchází nepořádnému hybu tělesnému nespořádané hnutí duchové, a nad to pak ve stavu původné spravedlnosti, v němž byly síly nižší dokonale poddány těm vyšším, a tělo plně poddáno duši, nemohla vzejíti nespořádanosť v tělesném směru, jestližeby byla nepředešla ve směru duchovém. Tou měrou snadno lze pochopiti,

[1]) Suarez. L. IV. de opif. sex dierum. cap. 2. n. 8. Interdum ita loquimur, non propter dubitationem, sed propter contingentiam effectus per se spectati, seu ad ejus periculum indicandum. — [2]) S. Bonaventura. In. II. dist. 22. art. I. qu. 1. — [3]) S. Thomas. In II. d. 22. qu. I. art. I.

že nemohla úrazu vzíti spořádanosť tělesných hnutí anebo správnosť a spravedlnosť těla, leč by byl předešel úraz a ztráta svatosti a tak spořádanosti duchové, jakož sv. Augustin učí [1]), a po něm nad jiné důkladně a dovedně sv. Tomáš Aquinský vykládá, když takto dí: „Svatosť těla se neztrácí, dokud trvá svatosť duše. Mezi hnutími vnitřními jest to hnutí prvější, ano směřuje ku cíli, nežli hyb k tomu, čehož se hledá k vůli cíli. A proto tam se nalézal prvý hřích člověka, kde mohla býti prvá žádosť po cíli nezřízeném. A však prvý člověk tak byl upraven, že v něm nebyla vzpoura těla naproti duchu, a za tou příčinou nemohla prvá nespořádanosť žádosti lidské v tom se zakládati, že sobě žádal nějakého dobra smyslného, k němuž směřuje žádostivosť kromě řádu rozumového (praeter ordinem rationis). Nezbývá tedy leč přijati, že prvá nespořádanosť lidské žádosti té povahy byla, že sobě žádal způsobem nespořádaným nějakého dobra duchového [2]).

Prvý „vniterný“ hřích Evin byla „*pýcha*“. *Luther* se ovšem naproti této nauce domýšlí, že prvý hřích Evin po pokušení vnějším byla *nevěra*, anať prý, jak dovozuje, Eva se tehdáž odhodlala ku přestoupení zákona Božího, když slyšela, že i kdyby jedli ze stromu zapověděného, neumrou, ale jako bohové budou, vědouce dobré i zlé. Podobně se domnívá i *Kalvin* uče, že nevěra byla kořenem odchýlení se od Boha, načež prý teprv následovala ctižádosť a pýcha, s nimiž se spojil i nevděk [3]). — Heroové reformace se toho výkladu odvažují oproti všem theologům, již souhlasně učí, že prvý hřích Evin byla pýcha. Touto se roztoužila Eva po výborném stavu, jejž daemon lhavě předstíral, „způsobem nespořádaným“. A učení to jest v dobré shodě s písmem svatým, kdež čteme: „*Počátek pýchy lidské jest odstoupiti od Boha* (apostatare a Deo); *poněvadž od toho, kterýž učinil ho, odstoupilo srdce jeho, nebo počátek všelikého hříchu jest pýcha; kdožby se jí přidržel, naplněn bude zlořečenstvím, a podvrátí jej do konce*“ (Sirach 10, 14. 15.). Odtud také sv. Tomáš, když byl ukázal, že není možná, aby prvý hřích Evin čelil k nějakému dobru tělesnému, alebrž že směřoval k dobru duchovému, dokládá: „Non autem inordinate appetiisset, appetendo id secundum suam mensuram, ex divina regula praestitutam. Unde relinquitur, quod primum peccatum hominis fuit in hoc,

[1]) S. Augustin. de civ. Dei lib. I. cap. 18. — [2]) S. Thomas, S. II. II. qu. 163. art. I. — [3]) Calvinus. l. II. inst. cap. I. §. 4.

quod appetiit quoddam spiritus bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est, quod primum peccatum primi hominis fuit superbia" [1]). Musí se za to míti, dí světec, že člověk nešetřil přikázaní Božího, snad k vůli tomu (jako na vzdor), že to bylo přikázáno; nebo toho býti nemohlo, leč bychom předpokládali nespořádanosť vůle (čehož není), a tak nezbývá, že sobě *žádal přestoupiti zákona k vůli něčemu jinému.* To prvé, čehož sobě nespořádaně žádal, byla jeho vlastní výbornosť. A tak byla pýcha u příčině, že prvý člověk byl neposlušen [2]). Onať ovšem měla i žádosť po jídle (gula), jak dí světec dále, v hříchu prvých rodičů své místo, podle toho jak se čte: „Viděla tedy žena" a t. d., a však ani výbornosť ani krása ovoce nebyla pohnutkou prvou ku hříchu, alebrž návod hadův: „Otevrou se oči vaše; budete jako bohové vědouce dobré i zlé", a toho když sobě žádala žena, pýchy se dopustila; a proto vyšel hřích: že jedla ze stromu zapověděného (peccatum gulae), z hříchu pýchy [3]). Podobně i (nezřízená) touha po vědění měla své zřídlo v žádosti nezřízené po vlastní výbornosti, podle toho: „Budete jako bohové vědouce dobré i zlé" [4]). A však nikolivěk nepředcházela pýcha Evina té doby, v kteréž pokoušel daemon, anať teprv po něm následovala, odkudž i uvěřila, co had byl nalhal [5]), jakož i sv. Augustin zřejmě učí [6]).

V čem se však zakládá nezřízená žádosť po vlastní výbornosti své (appetitus inordinatus propriae excellentiae)? — Dojista, že sobě žádala Eva „nezřízeně", aby byla Bohu podobna, ale nikoliv, aby byla Jemu „rovná". Ona sobě nezřízeně žádala míti „účasť" v Božské vědoucnosti, ale nežádala sobě, aby vědoucnosť její se „rovnala" Božské; ona sobě žádala míti účasť v Božské moci, ale nikoliv netoužila, aby moc její se rovnala moci Boží, toho sobě žádajíc, aby o své újmě, a nikoliv po řádu od Boha daném, a o své síle nabyla blaženosti. Vědoucnosti nadzmíněné sobě přála v popředí, moci však svrchu naznačené, sekundárně. Andělové padlí však žádali sobě míti účasť v Božské moci způ-

[1]) S. II. II. qu. 163. art. I. — [2]) S. II. II. qu. 163. art. I. ad. 1. „Dicendum, quod hoc, quod homo non obedierit divino praecepto, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere nisi praesupposita inordinatione voluntatis: relinquitur ergo, quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem, quod inordinate voluit, fuit propria excellentia. Et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia." — [3]) S. II. II. qu. 163. art. I. ad. 2. — [4]) S. II. II. qu. 163. art. I. ad. 3. „Dicendum, quod appetitus scientiae causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiae." — [5]) S. II. II. qu. 163. art. 1. ad. 4. — [6]) S. Augustin. De Genesi ad lit. l. XI. cap. 30.

sobem nezřízeným, nikoliv aby byli Bohu „rovni“, neboť o tom měli ještě jasnější vědomosť nežli lidé, že „rovnosť“ taková jest absolutně nemožná. Andělé sobě žádali míti účasť v moci Boží v popředí, neboť vědoucnosť a podle té podobnosť Boží obdrželi ihned v prvém okamžiku svého stvoření jinak, nežli jí byli účastni lidé, a protož nebylo třeba, aby se byli po něčem roztoužili, co již měli. Sv. Tomáš šíří se takto o předmětu tomto: „Musí se říci, že jest dvojí podobnosť, jedna plná rovnosti, a té sobě první lidé nežádali, poněvadž taková podobnosť k Bohu na mysl nevstupuje, zvláště moudrému (non cadit in apprehensione praecipue sapientis). Jiná podobnosť jest pouhá immitace (nápodobení), jakáž jest směrem k Bohu možná ve tvorstvu, pokud má účasť v něčem, což čelí ku podobenství Božímu . . . . . Každé dobro však v tvorstvu jsoucí jest účastenství v podobenství prvého dobra (quodlibet bonum in creatura existens est quaedam participata similitudo primi boni): a protož právě za tou příčinou, že se roztoužil člověk po nějakém dobru duchovém nade svou míru . . . šlo z toho nezbytně (consequens est), že sobě žádal nezřízeně podobnosti Boží. Musí se však pozorovati, že žádosť tihne ku věci, kteréž nemáme. Dobro však duchové, podle něhož má rozumný tvor účasť v podobenství Božím, může podle tří věcí se ohledati. Nejprve podle svého přirozeného bytu. A taková podobnosť byla ihned v prvém okamžení, když byl člověk stvořen, jemu vštípena, jakož i andělovi . . . Druhá směřuje ku vědoucnosti, a tu obdržel anděl již ve stvoření svém . . . . Prvý člověk však neobdržel té vědoucnosti ve stvoření svém (čili ihned když byl stvořen) „actu“, alebrž pouze „potentia“. Třetí (podobnosť) hledí ku moci a působení, té však neobdržel ani člověk ani anděl při stvoření svém, anoť oběma zbylo teprv působiti k tomu, aby blaženosti dosáhli. A protož když oba i ďábel i člověk žádali sobě nezřízeně podobnosti Boží, nezhřešili, že snad toužili po podobnosti Boží, pokud se ona jevila v přirozenosti jejich; alebrž člověk zhřešil v popředí proto, *že toužil po podobnosti Boží ohledem na vědoucnosť dobrého a zlého, jakož mu napověděl had, aby totiž on sám ze své síly přirozené* (per virtutem propriae naturae) *určil sobě, co by bylo dobro a co zlo ku konání* (ad agendum), *anebo sám ze sebe předzvěděl, co mu zbývá dobrého neb zlého v budoucnosti.* A sekundárně hřešil, žádaje sobě podobenství Božího, ohledem na vlastní moc ku konání, aby mohl mocí přirozenosti své působiti ku dosahu blaženosti. Ďábel však zhřešil, touže po podobenství Božím ohledem ku moci . . . chtěje užiti více své nežli Boží moci . . . V něčem však chtěli oba

býti Bohu rovni, pokud se chtěli sami o sebe opírati, shrdnuvše řádem pravidla Božského [1]).

Eva tedy nezhřešila tím o sobě, že zatoužila, aby Bohu se podobala, neboť to není a nemůže býti hříchem, dobře však, že toho dosíci žádala způsobem nezřízeným [2]).

Hřešivši Eva pýchou přidala *nevěru*, ať již nevěřila slovům Páně o sobě, anebo jim jiný smysl podkládala, anať přiloživši víru slovům ďáblovým: „*Budete jako bohové*", odchýlila se od slov Božích. a nevěřila jim. Avšak ač se provinila proti víře, nebyla formalně zatvrzelou nevěřící.

Po těchto úhlavních dvou hříších následovala *nezřízená smyslná žádosť po zapověděném ovoci* (peccatum gulae), jakož v písmě Božím zřejmě čteme (Gen. 3, 6.). K těm se řadí podle sv. Augustina *uchvácení cizího jmění* (zabrání ovoce zapověděného) naproti vůli majetníkově, *vražda sebe* i podle těla, anať pro hřích své tělo na smrť vydala, a jiných ještě hříchů v tom jednom se dopustila, ne sice „formaliter", dobře však materialiter, a na konec ještě *hříchu cizího* se dočinila, dadouc Adamovi, kterýž taktéž jedl.

§. 103.

Psychologický postup hříchu v Adamovi a druh hříchu jeho.

Jako hřích Evin prvý pýcha byla, byl i *Adamův prvý hřích pýcha*. Scotisté to ovšem upírají, řídíce se podle Jana Duns-Scota[3]), že Adamův prvý hřích pýcha byla. Oni toho dokazují ze slov Adamových: „*Žena, kterouž jsi mi dal za tovaryšku, dala mi ze stromu a jedl jsem*" (Gen. 3, 12.), anť prý Adam v těch slovech jiné viny nedotýká. Ano i sv. Augustin prý nasvědčuje tomuto výkladu, když dí, že Adam nechtěl Evy zarmoutiti, anť se obával, žeby zahynula, kdyžby se jí podle duše odcizil [4]). On prý Adam, dí dále světec, nevěřil slovům její, a však podřídil se poměrům pospolitosti se ženou svou, nechtěje se této znelíbiti, as tak jako Šalomoun, jenž se klaněl bohům, ne žeby je byl měl za pravé, ale že chtěl se zalíbiti ženám svým [5]), Scotus a Scotisté na konec tvrdí, že prvý hřích Adamův se nezakládal v pýše, anť prý jest právě v tom rozdíl mezi hříchem andělů a člověka prvého, že

---

[1]) S. II. II. qu. 163. art. 2. — [2]) S. II. II. qu. 163. art. 2. ad. 1. — [3]) Joan. Duns-Scotus. In II. dist. 21. qu. 2. — [4]) S. Aug. l. XI. de genes. ad lit. cap. 42. — [5]) S. Aug. l. XIV. De civ. Dei cap. 11.

hřích andělů prvý byla pýcha, člověka však nikoliv. Anděl prý poznává nejprve sebe sama, a proto mohl býti jeho hřích prvý „pýcha"; *člověk však poznává nejprve předměty smyslné, a proto nebylo možná, aby prvý jeho hřích byla pýcha.* Za tou příčinou se prý dobře učí, že Adam zhřešil z nezřízeného a převráceného přátelství k Evě.

Přes to však jest učení, že i Adamův prvý hřích byla pýcha, pravdivé, jsouc souzvučné s písmem sv., s tradicí Božskou, obecné u theologů, kteréhož zvláště hájí sv. Tomáš [1]).

Přede vším i zde pravda jest, že Adam nezhřešil prve, nežli byl zevnitř ku hříchu lákán. Lákání toto se nedělo bezprostředně od ďábla, neboť o takovém není v písmě ani zmínky, alebrž od Evy. Písmo sv. však nedí, jakého způsobu to lákání bylo, dobře však se může k výkladu theologů přistoupiti, že as Eva Adamovi vyprávěla, co se bylo s ní událo, že jedla ze stromu zapověděného, anižby se jí bylo čeho přihodilo nemilého, ovoce však samo že jest nejenom půvabné, nýbrž i chutné. Nepochybně že as vyprávěla, co jí bylo hadem slíbeno. Tou měrou sdělila pokušení své s Adamem, jako zase Adam bezprostředně od Boha obdržel přikázaní, aby nejedl ze stromu poznání dobrého a zlého, a napotom je Evě oznámil. Náhled tento tím spíše se zamlouvá, anať Eva hřešivši nezemřela, a proto sobě as žádala, aby Adam se stal účastníkem v jejím hříchu. Snad že směřují sem i slova věčného Boha: *„Hle Adam, jako jeden z nás učiněn jest, věda dobré i zlé"* (Gen. 3, 22).

Po tomto pokušení nemohla ihned následovati nezřízená láska k ženě, neboť ta předpokládá ztrátu prvotné spravedlnosti a integrity, ztráta však ta byla nemožná bez předchozí ztráty posvěcující milosti Boží, a tato opět předpokládala odvrácení se od Boha, „hřích smrtelný". Z příčin svrchu již udaných byla tedy i u Adama prvým hříchem pýcha, pak mohla ovšem vzejíti v něm nezřízená láska k ženě, a bázeň, aby jí nezarmoutil, tak že oboje jest na pravdě, co pravil sv. Augustin, že Adam zhřešil pro pýchu v něm vzniklou, i z bázně, aby se neznelíbil ženě své. Pro tuto pýchu svou ztratil Adam i milosť i prvotnou spravedlnosť, a tou měrou i dar neblouditi, a proto se snad i domníval, že Eva přestoupivší zákon Boží ani smrtelně nezhřešila, anať smrtí zachvácena nebyla, a tak tím spíše ku hříchu nachýlil se, jakož zřejmě sv. Augustin učí [2]). Uviděv, že Eva zhřešivší neumřela, pochyboval,

[1]) S. II. II. qu. 163. art. 2. — [2]) S. Aug. l. IV. de civ. Dei. cap. 11. et 13.

žeby sám byl smrtí navštíven, kdyby ze stromu zapověděného pojedl [1]). Konečně uvěřil, anebo byl aspoň na váhách, zda-li by ovocem ze stromu poznání se nestal bohem ve smyslu nadzmíněném [2]). Sv. Augustin vyslovuje i tu důmněnku, že Adam pro pýchu v duši jeho povstalou byl zvědav, nebylo-li by pravdy do slov daemonových, a nebylo-li by nepravdy ve slovech Páně.

Že byl hřích Adamův prvý *pýchu*, o tom tedy není pochyby, a však slušně se pochybuje, zda-li hřešivší Adam se dopustil hříchu *nevěry?* Příčinu ku této pochybnosti zavdávají slova apoštolova: „*Prve zajisté Adam jest stvořen, potom Eva; a Adam nebyl sveden, ale žena jsouc svedena byla v přestoupení* (I. Tim. 2, 13. 14.). Podle slov těchto nebyl Adam sveden Evou, ač k vůli ní přestoupil zákona Páně. On nebyl Evou sveden, poněvadž, jak sv. Augustin učí [3]), nevěřil, žeby pravda bylo, co mu žena jeho vyprávěla. Za tou příčinou dí také Eva omlouvajíc hřích svůj: „*Had podvedl mne, a jedla jsem*“ (Gen. 3, 13.): Adam však osloven jsa od Boha, aby pověděl, proč ze stromu poznání jedl, nedí: „Žena podvedla mne“, alebrž pouze: „*Žena, kterouž jsi mi dal . . . . dala mi ze stromu a jedl jsem*“ (Gen. 3, 12.).

Přes to však učí mnozí otcové ss., že i Adam byl sveden, a že zhřešil nevěrou, jako sv. Ignatius [4]), Tertullian [5]), sv. Irenej [6]), sv. Cyprian [7]), sv. Prosper [8]), sv. Fulgenc [9]), ano i sám sv. Augustin přikládá jako Evě, tak i Adamovi nevěru [10]).

Aby učení toto uvedli ve shodu s oním, jež sv. apoštol předkládá, vykládali slova apoštolova: „Adam nebyl „*první*“ sveden, neboť byla před ním svedena Eva“; anebo: „Adam nebyl sveden, poněvadž se o tom nečte v písmě, jako se tak čte o Evě“; anebo: „Adam nebyl sveden v pravém smyslu slova toho, neboť had měl úmysl, oklamati Evu, Eva však takového úmyslu neměla, neboť věřila tomu, co jí bylo hadem pověděno [11]).

A však výkladů těchto nelze uvésti v souzvuk se slovy apoštolovými, již za příčinou tou, že apoštol sv. určitě dí: že Adam nebyl sveden, dobře však, že byla svedena žena, ačkoli oba přestoupili zákona Páně, muž bez svůdce, žena však byvši oklamána.

---

[1]) S. Aug. L. XI. de genes. ad lit. cap. 30. — [2]) S. Aug. L. XI. de genes. ad lit. — [3]) S. Aug. XIV. de civ. Dei. c. 11. — [4]) S. Ignatius Ep. ad Trall. c. 5. — [5]) Tertull. L. II. contra Marcion. c. 2. — [6]) S. Irenaeus. l. III. adv. haeres. c. 37. — [7]) S. Cyprian. l. De unitate Eccl. — [8]) S. Prosper. Contra Collatorem. c. 19. — [9]) S. Fulg. Lib. de Incarn. et gratia c. 22. — [10]) S. Aug. De civ. Dei. l. XIV, cap. 17. — [11]) Bellarminus. L. III. De Amissione gratiae et statu peccati. cap. 7.

Také nejsou výklady ty shodny se souvislostí textu, neboť sv. apoštol chce ukázati, že žena nemá té soudnosti a té pružnosti ducha jako muž, a za tou příčinou že má mlčky se učiti v Církvi, ne však vyučovati. Odtud tedy sluší se přidati k sv. Augustinovi, že Eva byla svedena, majíc za pravdu něco, což bylo slovům Páně protivno (credendo aliquid contrarium verbis Dei); Adam však že přestoupil zákona Božího ne k vůli slovům ženy, ani pro autoritu hadovu, ale pro lásku svou k ženě nezřízenou. Tento hřích však předcházela nezřízená láska k sobě, pýcha.

Adam nebyl tedy sveden jako Eva, neboť neklesl proto, že uvěřil slibům hadovým na dobro, ani ne proto, že přidal víru slovům Eviným, ale pro svůj vlastní nález svrchu poznamenaný.

Druhý tedy hřích Adamův nebyla as nevěra ani ta hrubá a formálná, kteréž se ani Eva nedočinila, ani ne ta, ježto z bludu vychází a není spojena se zatvrzelostí, ač není bez viny, buďže pro nedbalosť anebo pro zavinělou nevědomosť, anebo pro odvážlivosť v úsudku o věcech, k víře hledících. „Concludimus," dí Suarez [1]), „secundum Adae peccatum non fuisse infidelitatem, non solum propriam, quae est cum pertinacia et haeresi, verum etiam nec minus propriam, quae est per errorem absque pertinacia, quamvis non sine culpa per negligentiam et ignorantiam culpabilem, vel temeritatem in judicio ferendo de rebus ad fidem pertinentibus".

Výroky otcův ss., kteří i nevěru Adamovi hřešícímu přikládají, zhusta o praktické nevěře čili o odchýlení se Adama od Boha rozuměny býti mohou, anebo mohou se vyložiti slova jejich o víře, jižto zovou theologové „fidem charitate formatam", již skutečně ztratil Adam.

Přes to však není bezdůvodné i opačné mínění, jež Bellarmin za své přijímá [2]).

Druhý Adamův hřích byla *nezřízená láska k ženě*; nezřízena však byla za tou příčinou, že raději volil nelíbiti se Bohu, nežli ženě své. Třetí hřích byla *zvědavosť*, co by as bylo pravdy do

[1]) Suarez. De opificio sex dierum l. IV. cap. 4. n. 18. — [2]) Bellarmin. . III. De Amissione gratiae et statu peccati. cap. 6. Podobně tak učí i Joannes Dionysius Scotus (In II. dist. 21. qu. 2. n. 5.): „Quomodo fides in Adamo perdita in quorum filiorum ejus inveniretur, nisi eam idem Spiritus, qui operatur omnia in omnibus (I. Cor. 12, 11.) infunderet? Unde si quod Adam perdidit, posteritas non amisit, ipsum solum laesit peccatum ejus, et non genus humanum. Sed omnes in uno peccaverunt, et praevaricationis ejus merito tota ejus propago damnata est. Omnes igitur, quod Adam perdidit, perdiderunt. Perdidit autem primitus fidem, quam omnes quia primam potuimus amittere, primam habemus accipere."

slov daemonových. Čtvrtý hřích, *neposlušnosť zevnitřním skutkem projevená*, a v ní obsažení hříchové jiní, jako: hřích uchvácení cizího jmění, žádostivosť po zapověděném ovoci skutkem provedená, nevděk k Bohu a t. d.

Oba tedy i Adam i Eva zhřešili; a hřích jejich nijakou měrou nemohl býti hříchem všedním již za tou příčinou, že se hřích všední nijakž nesnášel s integritou prvých rodičů v ráji, anť i po takové vině by následoval trest, a nad to se nedá ani pochopiti, jak již svrchu dovedeno bylo, buďže nedopatřením „in materia gravi", anebo po předchozím uvažování „in materia levi."

§. 104.

Čí hřích byl těžší, Adamův aneb Evin?

Hřešivše tudíž rodičové první, hřešili smrtelně, což zajisté již snadno se shledává z úkonů hříšných, jichž se byli dočinili. *A však kdo z prvních rodičů našich hřešil tížeji, Adam anebo Eva?* Obecné mínění theologů v tom se snáší, zejména sv. Tomáš, Jan Duns-Scotus [1]), sv. Bonaventura [2]) a jiní: *že Eva zhřešila tížeji nežli Adam, ačkoliv jsou i theologové, zejména Cajetan* [3]), *jenž právě opačného jsou mínění, pravice, že Adam zhřešil více nežli Eva.* A tohoto mínění hájí i Bellarmin a mnozí jiní theologové scholastičtí.

Bellarmin dokazuje větu tuto tím, že srovnává hříchy Adamovy s hříchy Evinými, pravě, že prvý hřích Adamův byla pýcha, druhý nezřízená láska k ženě, třetí nevěra, čtvrtý zvědavosť, pátý neposlušnosť zjevná, šestý omlouvání hříchu, sedmý poškození celého člověctva, neboť „v Adamovi umírají všichni" (I. Kor. 15.). Naproti tomu se prý Eva těchto hříchů dočinila: pýchy, nevěry, žádosti po ovoci zapověděném, neposlušnosti zevnitřní, přemlouvání Adama ku hříchu a konečně poškození člověčenstva, neboť od ženy stal se počátek hříchu, a skrze ni umíráme všickni (Sirach 25, 33.). Jestliže prý hříchy obou rodičů vespolně srovnáme, ihned seznáme, že některé úkony hříšné byly u obou rovny. U obou prý pýcha, nevěra, neposlušnosť a poškození lidského pokolení. A však Adam poškodil více pokolení lidské, neboť Eva byla pouze příležitostí k úrazu člověčenstva, Adam však dal ku ztrátě člověčenstva příčinu, a v tom dojista tížeji se prohřešil.

---

[1]) Scotus. In II. dist. 21. qu. 2. art. 3. — [2]) S. Bonaventura. In. II. dist. 22. art. I. qu. 3. — [3]) Cajetanus. In Gen. 3. ku textu: „Tulit de fructu arboris etc.

Oba svůj hřích omlouvali, a však Adam se omluvou svou více provinil, nebo Eva žalovala na nepřítele, Adam však na svou družku. Adam se provinil nezřízenou svojí láskou k ženě, a v tom se nelišil od Evy, neboť i ona pro nezřízenou lásku k němu ho nabádala, aby jedl ze stromu poznání, a tak s ní sdílel podobného dobra. Adam zhřešil zvědavostí, přinese-li požívání ze stromu zapověděného smrť, a i Eva se provinila žádostí nezřízenou po ovoci krásném, vina však Adamova byla těžší, neboť Adam pokoušel tím Boha, Eva chtěla pouze ukojiti žádostivosť svou. Jestliže, pokračuje Bellarmin dále, přihlížíme ku osobám, tož prý byla vina Adamova větší nežli ona Evina; neboť jest α) muž po přirozenosti moudřejší a statečnější; a tudíž může býti méně omluven. β) Eva byla svedena duchem vyšším, Adam však nebyl sveden. γ) Adam obdržel přikázaní přímo od Boha, Eva nepřímo skrze muže. δ) Eva uznala spíše vinu svou, neboť řekla: „Had podvedl mne"; o Adamovi se prý zdá, jakoby svého bludu a své viny byl neuznával. ε) Za tou příčinou také ohlašuje Bůh Adamovi tužší trest než Evě: „Prach jsi a v prach se navrátíš" (Gen. 3, 19.); ano ζ) Bůh se má drsněji k Adamovi, neboť dí, jako posměšně: „Hle Adam jako jeden z nás učiněn jest" (Gen. 3, 22.). Nad to byl Adam η) hlavou ženy, a již za tou příčinou povinen ženu poučovati, říditi a vésti. [1])

„*Přes to však jest učení sv. Tomáše, Duns-Scota, sv. Bonaventury a jiných, jak se zdá, více odůvodněno, že hřích Evin byl těžší*" Těžkosť hříchu, dí sv. Tomáš [2]), se shledává dle principu spíše (nejprve) v povaze (species, druhu), nežli v okolnosti. Jestliže přihlížíme k osobám obou, tož byl hřích mužův těžší, protože byl on dokonalejší nežli žena. Co se týká druhu hříchu, byl u obou stejný, totiž pýcha. A však co do povahy pýchy, hřešila žena tížeji, a sice za trojí příčinou: Nejprve se žena více vyvyšovala nežli muž. Onať měla za pravdu to, k čemu had nabádal: že totiž Bůh proto zakázal se stromu jísti, aby nedospěli ku Jeho podobenství. A tak když chtěla požitím ovoce stromu zapověděného dosíci podobnosti s Bohem, toužila něčeho dosíci naproti vůli Boží. Muž však nevěřil, žeby to bylo na pravdě, a tak nechtěl dospěti ku podobnosti Boží proti vůli Jeho, ale v tom zpyšněl, že jí chtěl dosíci sám o své síle (per se ipsum). Po druhé, protože žena netoliko sama zhřešila, ale i muže k hříchu měla (peccatum sug-

[1]) Bellarmin. l. III. De amiss. gratiae et statu peccati c. 9. — [2]) S. II II. qu. 163. art. 4.

gessit): a tak zhřešila i naproti Bohu i naproti bližnímu. Po třetí hřích mužův se umenšuje tím, že svolil ku hříchu z přátelské jaksi blahovolnosti, pro kterouž se obyčejně stává, že se uráží Bůh, aby člověk z přítele se nestal nepřítelem ..... A tak jest na jevě, že hřích ženin byl těžší nežli hřích mužův.

Za tou příčinou činí i *Suarez* nález, že hřích Evin byl těžší nežli onen Adamův, neboť prý se poznává tíže hříchů *a*) podle velikosti jejich intra eandem speciem; *b*) podle povahy hříchů, jichž se člověk dočinil; *c*) podle počtu hříchů, kterých se dopustil, *d*) konečně se vynáší soud, buďže z jednotlivých okolností anebo na základě všech. Jestliže však všecky ty okolnosti uvážíme, tož prý Eva těžší viny se dočinila. Za jedno se Eva čtyř nebo pěti hříchů rozdílných dopustila: pýchy, nevěry, neposlušnosti, pohoršení, omlouvání hříchu; Adam však se provinil čtyřmi hříchy: pýchou, nezřízenou láskou k ženě, neposlušností a omlouváním hříchu; neboť jiní hříchové buďže se proti pravdě Adamovi přikládají, jako nevěra, anebo neliší se od předešlých, jako zvědavosť a poškození bližního. Co se týká hříchu tohotéž druhu, jako pýchy, neposlušnosti a omlouvání hříchu, tož hřešili oba na stejno, anebo jest rozdíl nepatrný. V hříších však obou, jež se liší druhem svým, jako jest nevěra a nezřízenosť lásky, jest vina Evina daleko větší, nežli vina Adamova, a ona ke všemu ještě přidává, že muže svého ke hříchu láká [1]).

Církev sv. však o tělo věci nepronesla výroku, a tak jest možno, buďže Adama, buďže Evu více viniti.

Prvotný hřích, pokud jest osobný, byl „pensatis omnibus" nejtěžší hřích lidský.

Lit. S. Thomas Aq. S. II. II. qu. 163. Suarez. De opificio sex dierum. l. IV. Schwetz. Theologia specialis II.

§. 105.

Důvody, za kterými byl hřích prvých rodičů největší všech hříchů, které kdy na zemi spáchány byly.

Již svrchu bylo dotčeno, že hříchu všedního se nemohli první rodiče v ráji „stante integritate" dopustiti. Nyní jest dokázati, že hřích prvých lidí byl hříchem nejtěžším, jakého se kdy dočinil člověk na světě. Důkaz o tom jest tím žádoucnější, anoť se za

[1]) Suarez. l. IV. De opificio sex dierum. cap. 5. n. 10.

našich dnů, a to ze vzdoru naproti zjevení upírá, žeby přestoupení zákona Páně, jak o něm Mojžíš zprávu dává, bylo těžkým hříchem.

Díme-li, že hřích prvých rodičů byl nejtěžším lidským hříchem, tož nesoudíme o něm tak, jak o sobě jest, nebo-li jak jest „simpliciter", neboť bylo mnoho hříchů na zemi spácháno, jež jsou neskonale těžší, než prvý hřích člověka v ráji. Kacířství, nenávisť Boha, opovrhování Bohem, zoufalství anebo pýcha, ana dostoupila až ku zapírání Boha a k rouhání, jsou bez odporu hříchové těžší nežli ten, jehož se dočinil prvý člověk. A však, jestliže přihlédneme k okolnostem, za kterými spáchán byl, tož jest hřích prvotný hříchem nejtěžším, jaký kdy na zemi učiněn byl. O tom jsou v souzvuku theologové veskrze.

Příčiny však, za kterými byl hřích prvotný nejtěžší hřích lidský, jsou tyto:

1. *První lidé byli od Boha s rozmanitými a velikolepými dokonalostmi stvořeni.* Tak měli

a) dar vlité vědoucnosti sobě přistvořený vedle kterého nemohli „stante integritate" ani blouditi, ani do bludu uvedeni býti. Nad to byl rozum jejich nejenom vědoucností praeternaturalnou, ana jim byla přistvořena, ozářen, ale i náboženskou, neboť poznávali již „in ordine naturali" Boha daleko dokonaleji, nežli ho poznáváme my, a tudíž znali i lépe, nežli my povinnosť a závaznosť svou k Bohu již z rozumu svého. Kromě té vědoucnosti přidělil jim Bůh i vědoucnosť nadpřirozenou, ježto odhalil před zrakem jejich i tajemství svá, aby tím spíše je k sobě připoutal.

b) První rodiče měli přistvořené sobě mravné ctnosti jimiž byla vůle jejich k dobru nachýlena, oni měli sebe dokonale v moci, panujíce plně a dokonale nad hnutími svými, nebylo v nich nižádného hybu vniterného ku hříchu, nižádného pokušení, nebylo v nich žádostivosti, ale *soulad mezi duší a tělem*, mezi silami vyššími a nižšími; a přes to přese všechno rodičové první nezachovali přikázaní sobě daného, ale přestoupili je.

c) Rodiče první byli od Boha stvořeni dobří nejenom „in ordine naturali", a obdrželi nejenom praeternaturalnou dobrotu, *alebrž Bůh je vyvýšil ku příčasti ve své přirozenosti, dada jim milosť posvěcující*, a synovství Boží podle přijetí, a dědictví království Božího podle naděje. Ale s tím vším nespokojil se Bůh, neboť darovav jim „Esse supernaturale" přidal také účinlivou milosť, aby toto „esse supernaturale" zachovati, svatosť a spravedlnosť sobě vlitou rozhojniti a tak sebe ku budoucímu oslavení

uchrániti mohli. A hle! oni zákona Božího nešetřili, alebrž přestoupili jej!

Jestliže však vina člověka se stává tím těžší, čím se člověk více o své újmě rozhodl ku činu zakázanému, a tak tím intensivněji své svobodnosti na úraz zákona Božího užíval: tož byl hřích rodičů prvých ze všech hříchů, jež byli spáchali lidé nejzlovolnější, protože spáchán byl bez vniterného hnutí zlého, bez nutkání žádostivosti, za jejíž vlády všichni hříchové napotomní byli vykonáni. V tomto ohledu tedy nebylo na zemi hříchu onomu prvnímu rovného. Prví lidé tedy hřešivše, dopustili se nejtěžšího hříchu.

2. Již bylo řečeno, *že rodičové prví poznávali Pána Boha*, svého Stvořitele a Dobrodince *daleko dokonaleji nežli my* a to kromě toho, což bylo předesláno, zvláště za tou příčinou, že nic nebylo, co by oko jejich v tom poznání kalilo. I my okoušíme dobrodiní Boží, *ale jest nám i zápoliti s trpkostmi mnohými a svízely*, a tak jsou darům Božím přičiněny i tíhoty, tak že se oko naše zde onde zakalí, že pro neskonalou bídu začasto zapomínáme na neskonalá dobrodiní, jimiž nás obdařil Bůh. Toho všeho nebylo u rodičů prvých. Oni poznávali jasně všecka dobrodiní Páně, vědouce o všech těch darech, jimiž zahrnul je, vědouce, že *okrášlil tělo i jejich duši, že je do ráje postavil, panství nad přírodou jim odevzdal a nedopouštěl, aby duše anebo tělo k úrazu přišlo.* V poznání tom nic jim nevadilo, a hle! přes to přese všechno odvracují se od Pána Boha! — Stvořitel jejich a dobrodinec jim dává přikázaní pralehké. *Všecko v ráji dává jim v plnou moc, a vyhrazuje sobě strom toliko jeden*, a hle, ani toho nešetřili! Jestliže ale první lidé daleko dokonaleji poznávali Dobrodince Boha, jestliže nahlíželi, kterak neskonalých darů jim uštědřil: tož byl nevděk jejich neskonale větší, než kterého se potomkové jejich hřešíce dopouštěli, a tak i hřích jejich neskonale těžší, nežli hříchové lidští napotomní. A nevděk jejich tím více do očí bije, *že přikázaní dané tak skrovné bylo a lehké.* Za tou příčinou dí sv. Augustin: „*Hoc de uno cibi genere non comedendo, ubi aliorum tanta copia subjacebat, tam leve praeceptum ad observandum, tam breve a memoria retinendum, ubi praesertim nondum voluntati cupiditas resistebat, quod de poena transgressionis postea subsecutum est, tanto majore injustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri*[1]). A opět

[1]) S. Aug. l. XIV. de civ. Dei. c. 12.

vykládá sv. učitel, kterak hrozného hříchu se dopustili první lidé, ant to byl Bůh sám, jímžto opovrhli, jenž je stvořil, k svému obrazu učinil, vládou nad zvířaty obdařil, do ráje postavil a hojně věcí a blaženosti udělil, a proto že právem bylo na ně uvaleno odsouzení [1]).

3. Konečně sluší doložiti, že Adam věděl, *kterak hříchem nejenom na sebe, ale i na potomstvo veškeré smrť uvalí a bídu nevýslovnou, časnou i věčnou záhubu*, a že přes to přese všechno zákona sobě daného nešetřil. Odtud dí sv. Augustin: „*Ubi enim magna est inobedientiae poena proposita, et res a creatore facilis est imperata, quisnam satis explicet, quantum malum sit non obedire in re facili, et tanto potestatis imperio et tanto terrenti supplicio?*“ [2]).

Není tedy nižádné pochyby, že hřích prvotný byl pro okolnosti, v nichž byl spáchán, nejtěžší hřích lidský. Byl hřích nejtěžší pro vědoucnosť, jakou oplýval ten, jenž jej spáchal, pro vniternou dobrotu prvních lidí jim přistvořenou a přidanou, pro lehkosť předmětu, k němuž směřovalo přikázaní, pro veliké dobrodiní Páně, jež poznávali jasně prví lidé, pro nevděk, jakého se dočinili, přestoupivše přese všechnu hrozbu zákon Páně.

Sv. Tomáš Aquinský vyjadřuje se o tomto předmětu takto: „Ve hříchu lze dvojí tíži (gravitas) pozorovati. Jedna vyplývá z druhu hříchu, a podle toho díme, že jest cizoložství těžší hřích nežli prosté smilstvo. Jiná směřuje k okolnosti místa, nebo osoby, nebo času. Prvá tíže hříchu více hledí k podstatě, a jest více principálná; a proto podle ní přede vším sluje hřích těžkým. Musí se tedy říci, že hřích prvého člověka nebyl nade všecky lidské hříchy těžší podle druhu hříchu. Neboť ač vyniká pýcha podle svého druhu mezi všemi hříchy, tož jest pýcha ona větší, kterou člověk Boha zapírá anebo se jemu rouhá, nežli pýcha, jížto sobě někdo žádá Božského podobenství nezřízeně, a taková pýcha byla prvních rodičů .... A však směrem ku stavu osob, které zhřešily, byl hřích tento na výsosť těžký pro dokonalosť, v níž se nalézaly. A proto se musí přiznati, že hřích ten byl podle okolností nejtěžší, nikoli ale o sobě. „Dicendum est, quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter“ [3]). Podle toho se tedy dobře může říci, že hrozný trest, jenž stihl rodiče prvé, nebyl sice v souladu s hříchem

---

[1]) S. Aug. l. XXI. de civ. Dei. c. 12. — [2]) S. Aug. L. XIV. de civ. Dei. cap. 15. — [3]) S. II. II. qu. 163. art. 3.

jejich o sobě, ovšem však s okolnostmi, v nichž byl spáchán, jsa prvým hříchem a spolu příčinou, že se stala přirozenosť lidská nezřízena [1]).

Jestliže však hřích prvotný byl nejtěžší hřích lidský, poněvadž byl spáchán v okolnostech, v nichž nižádný hřích lidský spáchán nebyl; tož směřuje „tíže tato“ právě k tomu hříchu, jenž po prve v duši rodičů prvých učiněn byl. Svrchu bylo totiž řečeno, že se Adam a Eva dopustili více hříchů od sebe rozlišených, prvé ale místo že zaujímá u obou pýcha, okolnosti tedy prvotný hřích obtěžující tihnou přede vším ku pýše jejich. Pýchou ztratili oba integritu a prvotnou spravedlnosť, a proto se nepáchali hříchové napotom následující za okolnostmi nadzmíněnými in rigore. Nedá se tedy, jakož vidno jest, činiti nález, že i v těch hříších překonala tíže hříchu prvotného všecky hříchy lidské [2]).

Tresty, jimiž stíženi byli první rodiče za hřích spáchaný.

Lit. S. Thomas Aquinas. S. II. II. qu. 164. Suarez l. IV. de opificio sex dierum. Schwetz Theol. specialis. II.

§. 106.

Tresty, které Bůh sám Adamovi a Evě ohlašoval.

Mluvíce o trestech, jimiž stíženi byli prarodiče za spáchaný hřích, stavíme v popředí tresty, jak je Bůh sám Adamovi a Evě ohlašoval. Tresty ty jsou tělesné, nebo trestové k duši směřující, jako jest ztráta darů nadpřirozených a praeternaturalných, stihli rodiče první ihned, jak mile se dočinili hříchu pýchy. Snad že chtěl Bůh sám tresty tyto bezprostředně ohlásiti a slavně, neb se ony nejvíce a nejpříměji dotýkají člověka, jenž, zbaven byv milosti Boží a prvotné spravedlnosti, stal se podle slov sv. Augustina i podle duše tělesným. Tresty ty směřují jednak k Evě, jednak k Adamovi, jednak k oběma vespolně.

Evě ohlašuje Bůh tresty tři, pravě: *„Rozmnožím bídy tvé a početí tvá: v bolesti roditi budeš děti, a pod mocí muže budeš, a on panovati bude nad tebou“* (Gen. 3, 16.).

[1]) S. II. II. qu. 163. art. 3. ad. 2. Dicendum, quod magnitudo poenae, quae consecuta est ad illud primum peccatum non correspondet ei secundum quantitatem propriae speciei, sed in quantum fuit primum: quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta deordinata est tota natura humana.“ — [2]) Suarez. De opificio sex dierum. l. IV. cap. 6. n. 5.

Prvý trest Evu stihnuvší jest tedy:

a) „*Rozmnožím bídy tvé a početí tvá*“. Roditi děti není arci o sobě trest, neboť by byla Eva i ve stavu svatosti a spravedlnosti byla rodila, a i jiné ženy, kdyby stav neporušený byl potrval. A však ve stavu neporušeném by byly ženy plod svůj bez svízelů nosily, a proto dí Hospodin: „*Rozmnožím bídy tvé*“. V stavu neporušeném by as nebylo žen neplodných, neboť i neplodnosť jest trest, avšak plodnosť sama by se byla uskrovnila a byla by menší, než byla po pádu. Po pádu však dvé věcí stihlo Evu a pokolení ženské, neboť jsou rozmnožena početí jejich, a přidány svízele těhotenství. Ale i ony ženy, jejichž manželství není plodné, svírají obtíže, jež by je jinak minuly, kdyby byly v panenství setrvaly, anebo jsouce ženami plodné byly. [1]) Ve stavu neporušeném by byla Eva neměla svízelů v těhotenství, ani ne napotomné ženy, neboť ty se nesnášejí s blažeností rajskou, a nebyly by rodily v bolestech; jakoby nebylo při manželském obcování nezřízeností nižadných ve stavu neporušeném.[2]) *Tresty tyto*, jak dí sv. Tomáš, *ke všem ženám směřují kromě Panny nejsvětější, ana bez porušení počala a bez bolesti porodila, poněvadž početí její nebylo podle zákona přirozeného, z prvých rodičů odvozeného.* [3])

b) Druhý trest k Evě směřující jest vyjádřen slovy: „*V bolesti roditi budeš děti*“, neboť ač jsou svízele, jež sebou přináší těhotnosť značné, jakož i obavy a ouzkosti, vrcholí ony v bolestech při porodu. Porody však v bolesti nemají do sebe povahy trestu (jakož i bídy v těhotnosti ne) za příčinou tou, žeby jich snad nemohlo býti ve stavu přirozenosti pouhé, ale za tou příčinou, žeby jich nebylo ve stavu neporušeném.

c) Třetí trest k Evě tíhnoucí jest: „*Pod mocí muže budeš, a on panovati bude nad tebou*“, ne snad, žeby ve stavu neporušeném nebylo bývalo řádu v rodině, neboť Bůh sám ustanovil, aby měl Adam správu v rodině, byť i neporušené, a proto byla Adamovi přidána Eva jakožto pomoc podobná jemu. A však podřízenosť ženy v ráji neměla do sebe nic odporného. Eva zajisté se ráda a o své ochotné vůli pro Božský řád podrobovala správě mužově, anižby sobě byla „stante integritate“ čeho žádala, což

---

[1]) Suarez. Lib. IV. de opificio sex dierum. cap. 7. n. 13. — [2]) S. II. II. qu. 164. art. 2. ad. I. Dicendum, quod in statu innocentiae fuisset partus absque dolore. Dicit enim Augustinus in lib. XIV. de civ. Dei (c. 16.): Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus foeminea viscera relaxaret: ita ad foetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.“ — [3]) S. II. II. qu. 164. art. 2. ad 3.

by se bylo této správě protivovalo. Po spáchaném hříchu stala se podřízenosť trestem, buďže žena sobě žádá nezřízeně věcí, jichž býti nemůže v řádu manželském, z čehož povstává odpor mužův, manželské nechvíle, spory a zármutek ženin; anebo že správa mužova ve stavu kleslém se stala tvrdou, napomínání jeho hrdým a spurným, a vláda jeho jako tyranií.

Adamovi ohlašuje Bůh taktéž tresty tři slovy: *Že jsi uposlechl hlasu ženy své, a jedl jsi z stromu, z kteréhož jsem přikázal tobě, abys nejedl, zlořečená země v díle tvém: v pracech budeš jísti z ní po všecky dny života svého. Trní a hloží tobě plodíti bude, a budeš jísti bylinu země. V potu tváři jísti budeš chléb, dokavadž se nenavrátíš do země, z kteréž vzat jsi: nebo prach jsi, a v prach se navrátíš* (Gen. 3, 17—19.).

a) Prvý moment trestu Adamovi ohlášeného jest tedy: „*Zlořečená země v díle tvém*". Bůh zajisté netoliko že stvořil zemi, a stvořiv viděl, že byla „naturaliter" dobrá, neboť byly všecky věci, jež byl učinil podle přírody své dobré, alebrž on jí také žehnal, a tak ji uzpůsobil, aby byla stavu prvého člověka „praeternaturalnému" přiměřena, a aby vydávala člověku v hojnosti, což by mu bylo buďže ku potřebě, aneb ku prospěchu, k útěše, k radosti, a co by mu bylo příjemné. Výrok tedy: „*Zlořečená země*" znamená oproti požehnání Božímu, ano se nese ku plodivosti a úrodnosti zemské, její *neúrodnosť a neplodnosť*, pro níž s tíží se dobývá chléb. Bůh ovšem nezměnil přírodné povahy zemské pro hřích Adamův, neboť ta zůstala tatáž po hříchu, jaká byla před hříchem. Jako přirozené „Esse" člověcké i po hříchu celotné zůstalo; tak zůstala povaha prvků, fysických sil, ohně, vody a t. d. před i po hříchu stejná. Fysické tedy tíhoty, obtíže při dobývání chleba, by byly dojista stihly člověka, kdyby byl býval stvořen „in puris naturalibus", a neměly by do sebe povahy trestu, po hříchu v ráji spáchaném však nabyly té povahy. — V stavu neporušeném by jich nebylo, buď žeby lidé byli nemusili ze země ourodu její těžiti prací pernou proto, poněvadž by žili o rajském ovoci, anebo jestliže by byli půdu zemskou vzdělávali, byli by pro ourodnosť země lehko dobyli všeho, čeho by jim třeba bylo [1]), neboť buďže by byli úrodného ráje neopouštěli, anebo ze své vůle dočasně z něho odšedše — byli by doznali té zvláštní Božské prozřetelnosti, ana vše tak spořádala, aby nic nebylo na újmu blaženosti jejich. Po hříchu však vy-

[1]) Suarez. De opificio sex dierum l. IV. cap. 7. n. 17.

puzeni jsou první lidé z ráje, a tou měrou ztratili i ourodu jeho, a byvše vyloučeni ztratili pro vinu svou i zvláštní péči a ochranu Boží, tak že právem sluje země zlořečená, jako kletbou Boží stížená, jsouc svému přirozenému stavu zůstavena a přirozenému řádu plodivosti své. Za tou příčinou jsouc v potu tváři vzdělávána země kletá sotva podává potřebného požitku. Slovíčko: *„v díle tvém“*, buď že znamená *„pro hřích tvůj“* [1]), jak vykládá sv. Jeronym, Aquila, Theodotion a paraphrase chaldejská; anebo toliko, jako: *„v upachtění a v umdlení tvém pro práci“*, jak se zdá býti přiměřeno Vulgatě, a i také sedmdesáti vykladačům, již kladou na místě „v díle tvém“ v „dílech tvých“, a jak také, jakož viděti lze, s kontextem lépe souzvukuje.

b) Druhý moment trestu na Adama uvaleného jesti: *„Trní a hloží tobě ploditi bude.“* A však nemá se trestu tomuto tak rozuměti, jakoby snad země před hříchem byla neměla trní a hloží, neboť bez těch zajisté nebyla: alebrž že trní a hloží budou ourodnosti země vaditi, čímž se zvláště v protivu klade příroda a země, jíž požehnal Hospodin Bůh a kteráž silou tohoto žehnání Páně plodností oplývala, kdežto teď ono žehnání jí jest odjato, jako i člověku hříšnému odňaty byly dary neporušenosti, a na místo stavu „benedikce“ nastupuje stav, jejž vyjadřuje text slovy: *„Trní a hloží ploditi bude tobě.“*

c) Třetí moment trestu Adamovi ohlášeného jest: *„V potu tváři jísti budeš chléb, dokavadž se nenavrátíš do země, z kteréž vzat jsi: nebo prach jsi a v prach se navrátíš.“* Slovem „chléb“ vyrozumívá se v popředí „chléb“, jehož člověk nyní nejinak, leč těžkou prací ze země dobývá; a však smysl slov se nese netoliko ku zaměstnání rolnickému, alebrž ku stavům veškerým a zaměstnáním lidským, neboť jinak leč prací a namáháním nelze života tráviti. A trest tento bude trvati až ku konci vezdejšího putování, kdež se přivalí vrchol časných trestů „smrť.“

O těchto trestech, jimiž stíženi byli první rodičové za ohlášením samého Boha, vyjadřuje se důvtipně *andělský učitel*, když dovozuje: že první lidé ztratili pro hřích dar ten, jímžto se prvotná spravedlnosť a integrita jejich vůbec zachovávala, načež vyhnáni byli z ráje, místa to neporušenosti jejich přiměřeného, a nedostalo se jim více ovoce ze stromu života, a nad to, že je stihl trest i podle těla i podle duše. Podle těla stihl trest Evu a Adama zvlášť. Eva byla trestána podle dvou účelů, za nimiž s Adamem

[1]) V původním textu čteme: „baabureko“ „Propter te.“

v sňatek byla sloučena, a sice α) co se týká plození dítek, a β) co se týká života domácího. Co se týká plození dítek dvojím způsobem jest podle andělského učitele trestána žena, a sice αα) obtížemi v těhotenství, a ββ) bolestmi v porodu. Ohledem na domácí život stihl ji trest, že jest vládě mužově podřízena. Jako však náleží ženě, aby byla podrobena muži svému, tak zase jest povinnosť muže, aby péči měl o to, čehož vyžaduje ku svému zachování rodina. A v tom právě stihl ho trest způsobem trojím: α) neúrodností země β) namáhavou prací, bez níž nedává země plodů svých; ana γ) člověku odpor klade hložím a trním svým. I podle duše stihl je trest a sice trojí: *a*) vzpoura těla naproti duchu podle toho: „*Otevřiny jsou oči obou dvou, a když poznali, že jsou nazí*“ *etc.* (Gen. 3.) *b*) Těžké pokárání pro vinu, kterou spáchali, podle slov: „Hle Adam jako jeden z nás učiněn jest.“ *c*) Upamatování na smrť budoucí.[1])

§. 107.

Ostatní tresty a následky prvotného hříchu, jakýchž na sobě doznali Adam a Eva.

Jestliže následky a tresty prvotného hříchu, jakýchž doznali na sobě Adam a Eva, shrneme, tož byly ony tyto:

1. *První lidé ztratili posvěcující milosť Boží: a učení toto jest vyslovený článek víry*[2]). Zřejmě arci nečteme v Genesi, žeby byli rodičové prví ztrátu tuto utrpěli, ale ona jasně vysvítá z nelibosti, jakou jim Bůh na jevo dal, a z trestů, jimiž je stihl, zvláště ale z toho, že je vypudil z ráje. Neméně se poznává ztráta tato z toho, že hřích prvotný byl „pensatis omnibus“ nejtěžší hřích lidský. Byl-li nejtěžší lidský hřích, tož byl dojista smrtelný. O takovém hříchu ale dí Jan Miláček: „*Žádný, kdož se narodil z Boha, nečiní hříchu; nebo símě jeho zůstává v něm a nemůže hřešiti, protože z Boha zrozen jest.*“ (I. Jan. 3, 9.) Podle toho textu nemohou vedle sebe v jedné duši obstáti hřích (smrtelný) a narození z Boha čili synovství Boží, svatosť, neboť touže dobou, v níž by byl hřích (smrtelný) spáchán, opouští ho símě Boží. Tutéž myšlénku vyjadřuje apoštol národů takto: „*Netáhněte jha s nevěřícími. Nebo jaké jest oučastenství spravedlnosti s nepravostí? Anebo jaké jest společenství světla s temností?... A jaké srovnání chrámu Božího s modlami? Nebo vy jste chrám Boha živého, jakož praví Bůh: Přebývati budu v nich, a procházeti se mezi nimi, a budu jejich*

[1]) S. II. II. qu. 164. art. 2. — [2]) Trid. sess. V. c. I. de peccato originali.

Bohem a oni budou mým lidem" (II. Kor. 6, 14. 16.). Adam tedy a Eva vypadli z milosti Boží, a vypadnuvše ztratili účasť svou v přirozenosti Boží, ztratili synovství Boží podle přijetí, a nárok na dědictví království Božího bez konce, a tak jsou se octli s neskonalé výše přirozenosti Boží v propasti hříchu bezedné.

A však duše rodičů prvních nejenom že byla milosti Boží zbavena, ona i sšeredila, neboť smrtelný hřích uvaluje na duši skvrnu. Skvrna tato zakládá se v popředí ve ztrátě posvěcující milosti Boží, neboť milosť ta jest krása nadpřirozená duše, přiměřená nadpřirozenému řádu, činí duši způsobilou ku dosahu života věčného a slávy věčné. Pro tuto nadpřirozenou krásu líbí se duše Bohu, kdežto jí zbavena byvši jest předmětem nelibosti Páně. Za tou příčinou zove se smrtelný hřích u protivě ku nadpřirozené kráse bývalé v písmě skvrnou. (Josue 22, 17. Deut. 18, 13. Job. 11, 15. Cant. 4, 17. Sir. 31, 8. Zjev. 14, 5.) Zase se zove v písmě obrácení se hříšníka k Bohu „obrácením." Ztrativše Adam a Eva milosť Boží, ztratili zároveň všechny ctnosti vlité, ježto bez milosti habitualné obstáti v duši nemohou, podrževše těch, ježto se neztrácí vezdy ztrátou její. Nad to přitáhli sobě rodičové prví pro hřích nelibosť, hněv Boží a odsouzení: „*Protož jako skrze hřích jednoho na všecky lidi k odsouzení: tak skrze spravedlnosť jednoho na všecky lidi k ospravedlnění života.*" (Řím. 5, 18.)

2. Druhý následek a trest prvé lidi stihnuvší *byla ztráta prvotné spravedlnosti a integrity vůbec*, která jakož svrchu již bylo pověděno, ihned uchvátila je, jakmile se dočinili hříchu pýchy. Plná integrita ale tíhla netoliko k duši, ale i k tělu.

Podle duše, a sice:

a) *Co do rozumu ztratil prvý člověk dar, dle něhož se nemohl „stante integritate" klamati*, aniž v blud uveden býti ve věcech řádu přirozeného, ač nikoliv neztratil vědoucnosti vlité vůbec, ana se nesla ku poznání věcí fysických. A že skutečně toho daru zvláště ohledem na pravdy náboženské prvý člověk potratil, jde přede vším z toho, že oba rodičové, uchváceni byvše strachem před Hospodinem, hleděli se skrýti: „*A když byli zaslechli hlas Hospodina Boha procházejícího se v ráji, při větérku po poledni, skryl se Adam i žena jeho před tváří Hospodina Boha u prostřed dříví rajského*" (Gen. 3, 8.). Blud v rozumu prvých rodičů, anebo jak se říká, zatemnění rozumu, se jeví také v bezúčelném omlouvání se, jímžto Eva na hada, a Adam na Evu svaloval vinu. „Sic ergo affecti sunt," dí sv. Augustin[1]), „ut solent affici homines sub

[1]) S. August. Enchirid. c. 24.

oculis hominum, et talis affectio de peccati poena erat, eum latere velle, quem latere nihil potest, et carnem occultare ab eo, qui est inspector cordis."

b) Toto omlouvání se a vymlouvání bylo také znamením, že vůle prvých lidí stala se převrácenou, k zlému nachýlenou, anoť ihned, jak viděti lze, neuznali na dobro, že oni sami byli pochybili. Z toho jest opět vidno, že odvrácení se od Boha a protivení se zákonu Jeho mělo za následek protivu těla naproti duchu, a tak ztrátu oněch darů, jimiž měl sebe člověk v plné a dokonalé vládě, tak že nemohla povstati v něm hnutí, uchvacující rozum jeho, a ho táhnoucí k službě těla a tužeb nižších. Ztrativ tedy prvý člověk po odvrácení se od Boha milosti a praeternaturalný dar plné a dokonalé vlády nad sebou, doznal v sobě hnutí duchů protivných, jejichžto podklad jmenujeme „žádostivostí". Vznik žádostivosti a tak i boje těla naproti duchu označuje sv. písmo, když praví: „*I otevřiny jsou oči obou dvou: a když poznali, že jsou nazí, navázali listí fíkového, a udělali sobě zástěry*" (Gen. 3, 7.). A pro tu právě příčinu zove sv. apoštol žádostivosť „zákonem hříchu": „*Vidím jiný zákon v oudech svých, kterýž odporuje zákonu mysli mé, a jímá mne pod zákon hříchu, jenž jest v oudech mých*" (Řím 7, 23. Vide Trid. sess. V. de pecc. orig. c. 5.). Tou měrou byl člověk pro hřích svůj, jak dí sv. Augustin, sobě navrácen a neposlouchaje Boha, nemohl též poslušen býti sebe [1]), a ten, jenž se měl státi šetřením zákona Božího podle těla duchovním, stal se i podle ducha tělesným [2]). Tím arci oslaben byl vzlet volné vůle k Dobru nestvořenému, ku Pánu Bohu, a tak právem se dí, že pro ztrátu milosti a darův sem hledících praeternaturalných byla vůle člověcká více k zlému než k dobrému nakloněna, a tím způsobem jako zraněna.

Co do těla.

3. Ztratili první lidé dar praeternaturalný, *jenž se v nesmrtelnosti zakládal*, jakož vidno jest ze slov Páně: „*Prach jsi a v prach se navrátíš.*" Se ztrátou toho daru byla ve spojbě i ztráta „impassibility" těla, které od té doby rozličným svízelům, nemocem a t. d. podrobeno bylo, podle toho, což řekl Bůh k Evě i k Adamovi.

---

[1]) S. August. L. XIV. de civ. Dei cap. 24. „Donatus est homo sibi, quia deseruit Deum placendo sibi, et non obediens Deo, non potuit obedire nec sibi." — [2]) S. August. L. XIV. de civ. Dei. cap. 14. „Justa damnatio subsecuta est; talis quidem damnatio, ut homo, qui custodiendo mandatum futurus fuerit etiam carne spiritalis, fieret etiam mente carnalis."

Jestliže však duše i tělo Adamovo pro hřích prvotný takovým pohromám bylo podrobeno, právem a podle pravdy dí sněm Tridentský: „Totus Adam, quoad animam et quoad corpus in deterius erat commutatus“ (Trid. sess. V. de peccato orig. c. I.).

4. Země byla stvořena pro člověka, a člověk, jsa „mikrokosmos in makrokosmo“, jenž spojuje jako dvé říší, duchovou a fysickou v osobě jedné, podstatnou čině jednotu těla a duše, měl i přírodu přivésti ku oslavě synů Božích, ku kteréžto oslavě byla ona přizpůsobena požehnáním, od Hospodina jí uděleným. Jako tedy příroda měla účasť v praeternaturalném stavu člověka, měla i podíl v následcích hříchu prvého, a tento následek vyslovil Bůh pravě: *„Zlořečená země v díle tvém“* a t. d. Kdežto příroda byla člověku před hříchem plně a dokonale poddána, jako tělo bez odporu poslušno bylo duchu: přerušen jest hříchem poměr tento člověka ku přírodě. Panství člověka nad přírodou nevzalo ani hříchem za své „docela“, neboť ku vládě nad ní byl člověk pro duchovou povahu duše své od Boha povolán: a však, pokud ono bylo „dokonalé“, hříchem skutečně zaniklo. Dříve vydávala země bez odporu a v hojnosti plody své, nyní musí v potu tváři se vzdělávati, a přes to trní a hloží vadí jí; a jako hnutí smyslná zhoubný boj započala naproti duchu na úkor duchu a na škodu těla samého: tak započaly i přírodné živly i naproti tělu svůj zhoubný vliv, a pokud právě za návalem smyslných hnutí, svízelů, nemocí a chorob i duch na mysli klesává, i naproti duchu. Můžeť se člověk arci zhoubnému vlivu tomuto, zimě i horku a t. d. poněkud a někdy ubrániti, docela a vezdy nikoliv. Může sice z části, po dlouhém nezřídka výmyslu, přírodu ve svou službu zapřáhnouti, ale plně a dokonale nikoliv. A tak nebyl s to prvý člověk, aby po hříchu dokonale vévodil přírodě.

5. Jako člověk prvý Pánu Bohu vypověděl hříchem poslušnosť, a tak co na něm bylo, poměr svůj k Němu převrátil: tak se porušily i poměry člověka ku člověku, zvláště v manželské společnosti. Arci že byl Adam i ve stavu neporušeném, a to z vůle Boží hlavou a správcem společnosti manželské, ale neměla a nemohla míti vláda jeho „stante integritate“ nic trpkého do sebe, dobře však po pádu.

6. Vypověděvše první lidé poslušnosť Bohu a odvrátivše se od Něho upadli v osidla a v poddanství ďáblovo, jenž od té doby veliké moci nabyl nad člověkem, anť se ve službu jeho dal. Mohlť ďábel od té chvíle člověka pokoušeti i vnitř „prostředkem žádostivosti“, čehož dříve nebylo a také „stante integritate“ býti

nemohlo, a i zevnitř zlými lidmi, jež byl svedl. Tridentský sněm dí: „primum hominem Adam .... incurrisse per offensam praevaricationis .... captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, h. e. diaboli“ (Trid. Sess. V. in decr. de pecc. orig. c. 1.).

Ač však byly pohromy, jež stihly duši i tělo prvého člověka, veliké, tož nic neodňaly jemu na přirozenosti člověcké, jakož již z prvu šíře bylo vyloženo, když bylo jednáno o stavu pouhé přirozenosti lidské, a o obraze a podobenství Božím, k němuž učiněn jest člověk.

7. Konečně byli prví lidé z ráje vyhnáni, neboť neslušelo, aby na dále byli trpěni na místě, kteréž bylo přiměřeno neporušenému stavu lidské přirozenosti. Vyhnáni byli z ráje (Gen. 3, 23. 24.), a sice bez naděje návratu, jakoby byli na vždy vyloučeni z naděje, vejíti do nebeského ráje, kdyby milosrdenství Boží se nad nimi bylo neslitovalo.

§. 108.

Důmněnky o tom, jak dlouho byli první rodiče v ráji.

Jak dlouho první lidé v ráji byli, o tom nelze nic jistého říci. Adam byl v pátek stvořen, a sice kromě ráje, a na to do ráje postaven, kterou ale hodinu, opět věděti nelze. To jest jisto, že před ním byla stvořena zvířata, a že brzy po nich mohl býti stvořen člověk. Snad že byl Adam tímže dnem, v který byl stvořen, i také do ráje postaven, a že i týž den učiněna byla Eva a Adamovi zasnoubena.

To vše se mohlo díti v pátek, kdy ale zhřešili lidé prví? Sv. Irenej se domnívá [1]), *že prví lidé tímtéž dnem zhřešili, v němž byli stvořeni, pravě: „Týž den zemřeli, v kterýž i jedli, a dlužníky učiněni jsou smrti, neboť di* (Gen. 1, 5.): *Byl večer a bylo ráno, den jeden. Ale v týž den i jedli, a v týž den i umřeli“.* Za tou příčinou prý také Kristus Pán v pátek umřel, jak dí světec: *„Týž den zahrnuje v sebe Pán, podstoupil umučení své den před sobotou, kterýž jest šestý den v stvoření, v kterýž i člověk způsoben jest, druhé stvoření mu daruje svým umučením, od smrti“.* A však, ač jest toto srovnání sv. učitele překrásné, nelze o tom míti jistoty, ač dobře přijati lze, že stvoření Adama, jeho přenos do ráje, stvoření Evy a její zasnoubení, slova Adamova

[1]) S. Irenaeus. l. V. adv. haeres. cap. 23. n. 2.

k ní řečená, přikládání jmen zvířatům a i pokoušení Evy brzy po sobě následovalo.

Důmněnka ta se ovšem opírá o slova sv. Augustina [1]): „že Adam trval v ráji, dokavade se postil“, podle nichž se činí výrok, že rodičové naši kromě ovoce ze stromu poznání nižádného jiného nepožili, ani toho ze stromu života ne. A však, ač to všecko není naproti výslovnému znění písma sv., anyť se mohly státi všecky události nadzmíněné: stvoření Adama i Evy a t. d. před polednem, na to následovati ihned pokušení, svedení Evino a pád Adamův, a po polední soud Páně (Gen. 3, 8.), a však zdali se tak skutečně dělo, to nečteme ani v písmě, aniž na jisto ve sv. Augustinovi. Tentýž zajisté světec dí [2]), že se rodičové první domnívali, žeby byl strom zapověděný neškodný, aniť prý shledali, že ovoce podobného druhu nebylo jim škodné. Ano sama Eva dí: „*Z ovoce stromoví, kteréž jest v ráji, jíme.*“

Jiná důmněnka tvrdí: *že Adam teprv druhého dne zhřešil*, opírajíc se o to: že Eva nebyla v tentýž den pokoušena, v němž byla stvořena, anoť prý jest málo pravdě podobno, žeby byla Eva sotva byvši stvořena ihned osamotněla, a od muže svého vzdálena jsouc k tomu místu přibyla, kdež byl strom poznání, a proto prý se udál hřích druhého dne dopoledne. Nad to se opírají zastavatelé mínění, že aspoň v tentýž den, v němž byli lidé první stvořeni, nezhřešili, i o tu okolnosť, že bylo přiměřeno, aby aspoň okusili příjemnosti rajské. Příjemnosť ta byla však druhu dvojího, jedna byla duchová, a druhá směřovala k tělu. O té prvé dí sv. Augustin: že láska jejich k Bohu byla neporušena, a i ta jejich k sobě vespolná manželská byla věrná a upřímná [3]). A o té druhé dí: „že žil prvý člověk beze všeho nedostatku, požívaje Boha“ [4]). Nad to dí: „Čisti a neporušeni jsouce beze vší skvrny hříchu obětovali sebe Bohu v oběť přečistou“ [5]).

Tou měrou se zdá aspoň pravděpodobno, že první rodičové nezhřešili v ten den, v němž byli stvořeni, a že tudíž také týž den nebyli z ráje vypuzeni. Více-li dnů ještě v ráji prodlévali, nelze na jisto pověděti. *Ovšem že ještě jedna důmněnka jest, která praví: že Adam po osm dní v ráji trval*, a spoléhá na dvou příčinách, a sice: α) jest prý pravděpodobno, že Kristus Pán byl počat a umučen v tentýž den, v němž Adam zhřešil; β) tím způ-

[1]) S. August. Serm. 65. De Tempore. — [2]) S. August. De genes. ad. lit. c. 31. — [3]) S. Aug. l. XIV. De civ. Dei. c. 20. — [4]) S. Aug. l. XIV. De civ. Dei. c. 24. — [5]) S. Aug. l. XX. De civ. Dei. c. 26.

sobem prý se ve shodu uvede učení otcův, že Adam v tentýž den byl zhřešil, v němž byl stvořen. Než, ač se proti této důmněnce závážné důvody ozývají, není ona na jisto křiva.

Vypuzeni byli tedy rodičové naši z ráje zhřešivše, a když se tak událo, postavil Bůh před rájem rozkoše cherubiny k ostříhání cesty ku stromu života.

Můžeme sobě aspoň poněkud představiti, do jak hrozného stavu se vrhli první lidé hříchem svým. Oni zakusili příjemnosti rajské podle těla i podlé ducha, poznali, co jest to míti mír a pokoj s Bohem, a mír u vnitř v duši své a soulad všech sil jejích, poznali, co jest to míti nezkalený mír ve vespolném životě, doznali, co jest míti milosť Boží a všecky dary praeternaturalné, a všeho toho byli zbaveni! U vnitř lomcuje jimi žádostivosť, táhnouc a pudíc ke zlu vůli jejich, nelad v manželství začíná již při omluvě Adamově buráceti, mír jejich s Bohem jest porušen, oni sami s neskonalé výše příčasti v přirozenosti Boží vypadli, z rodiny Boží vyloučeni, a nad to i z ráje pozemského vyhnáni a do spousty běd uvrženi jsou! Tu doznávají: „jaké to zlo bylo neposlouchati ve věci tak lehké, ana jim byla zákazem tak mocným a pohrůžkou tak hroznou zapověděna!“

Trest ohlášený hadovi svůdci a zaslíbení Spasitele.

Lit. S. Thomas S. II. II. qu. 165. Suarez. De opificio sex dierum. l. IV.

§. 109.

Strestání hada svůdce. Protoevangelium. Tradice národů o příštím Vykupiteli.

Hospodin Bůh předobře věděl, kterak těžce ponesou nebozí rodičové naši ztrátu blaženosti své, a jsa pamětliv milosrdenství svého ihned, jak hadovi svůdci ohlašoval trest, přislíbil Vykupitele od těchto běd.

Slova Páně k hadovi řečená jsou: *„Že jsi to učinil, zlořečený jsi mezi všemi živočichy a zvířaty země: po prsech svých polezeš, a zemi jísti budeš po všecky dny života svého. Nepřátelství položím mezi tebou a ženou, a mezi semenem tvým a semenem jejím, onať potře hlavu tvou, a ty ouklady činiti budeš patě její“* (Gen. 3, 15.).

Slova ta nesměřují bezprostředně k hadovi jako ku zvířeti, alebrž směřují přímo k ďáblovi, a nepřímo teprv k hadovi s ohledem na přirozené zvláštnosti hadovy, jež hlásají bídu a zátratu dae-

monovu, a sice proto, poněvadž ďábel, a ne had o sobě, chytrostí svou mluvé, Evu pokoušel a svedl, jak Eva sama dí, načež následuje ohlášení trestu.

Bůh nevyřkl slovy: „Zlořečený jsi“ a t. d. nikoliv trestu „podstatného“ na ďábla, neboť ten jej stihl ihned, když sám klesl, ale vyslovil pouze trest „accidentálný“, čili k podstatnému odloučení od tváře Boží a jiným trestům v tom obsaženým „přistoupilý“, „*že bude totiž ďábel míti ve své moci ty, již sobě neváží zákona Páně, a právě jejich společenství že na konec bude mu trestem, a že bude ohavností lidem a ku zděšení daleko více, nežli všeliká zvěř pozemská*“ [1]). Jako slova „zlořečený jsi mezi zvířaty“ bezprostředně ku ďáblu směřují, tak i slova: „po prsech svých polezeš“ a t. d., neboť ohledem na hada o sobě nemají nižádné povahy trestu, jelikož přirozenosť jeho to sebou nese, že leze po prsech a t. d. K ďáblu však vyslovená slova tato i ouskočnosť jeho ukazují i jeho opovrženosť a zlobu, pro kterouž hadu roven, zemi jí, t. j. pase se na myšleních člověka od Boha k zemi obrácených, jakoby zlé myšlénky byly jeho pokrmem po všecky dny jeho života, t. j. až k té době, kde mu bude možno prováděti tuto moc, až ku dni soudnému. „Had nebyl tázán“, dí *sv. Tomáš*, „proč toto učinil, neboť ve své přirozenosti toho neučinil, ale ďábel v něm, jenž již pro svůj hřích do věčného ohně odsouzen byl. Co tedy k hadovi bylo řečeno, k ďáblovi směřuje“ [2]). Dále dí světec, že slovem: „prsa“ se vyznačuje „pýcha“, slovem „břicho“ tělesné pochoti, jimiž chce ďábel ošáliti člověka. Slova: „zemi jísti budeš“ na dvojí způsob lze vyložiti, a sice: α) tvoji budou, jež žádostivostí oklameš, t. j. hříšníci, anebo β) značí třetí způsob svodění, zvědavosť (curiositas) arci nezřízenou. Nepřátelství mezi ďáblem a ženou znamená, že není možná, abychom byli ďáblem pokoušeni, leč tělesnou stránkou našeho života. Símě ďáblovo jest pokušení. Ouklady činí ďábel patě ženy, když uchvacuje člověka majícího právě zalíbení ve věcech nedovolených“.

Toť výklad jeden, s tím se dobře snáší jiný historicko-logický, podle něhož Bůh slovy: „Nepřátelství položím a t. d., při-

---

[1]) Suarez. L. IV. De opificio sex dierum. cap. 7. n. 6. „Possumus dicere, daemonem desiderando imperium et potestatem supra homines, eos ad peccandum induxisse, Deum autem ei maledicendo indicasse, illam potestatem et peccantium hominum societatem ad majorem ejus poenam et ignominiam fuisse futuram, quia etiam hominibus abominabilis et horribilis factus est, plus quam omnes ferae et bestiae terrae. — [2]) S. II. II. qu. 165. art. 2. ad. 4.

slibuje Bůh padlým rodičům Vykupitele. Když byl totiž Bůh ohlásil hadovi trest, který se zakládati bude právě v společenství s těmi, jež do hříchu přivede daemon, jme se Hospodin Bůh o nepřátelství mluviti, jaké nastane mezi Spasitelem a jeho Matkou s jedné strany, a mezi ďáblem s druhé, a jehožto konečný účinek bude plné přemožení hadovo. O Spasiteli vykládají ss. otcové text ten souhlasně, jakož i theologové katoličtí, tak že nelze výkladu tomu protivného držeti, ale i o Matce Páně na jisto mluví text, který právem má jméno „protoevangelium," jakož vykládají katoličtí theologové, ss. otcové aspoň nepřímo, ano i dogmatická bulla papeže Pia IX. o neposkvrněném početí blahoslavené Panny Marie.

Těmi tedy slovy přislíbil Bůh, právě v okamžení, když tresty svůdníkovi hadovi ohlašoval, Vykupitele. V naději na slitování přinášejí již synové Adamovi Bohu oběti a konají náboženské úkony, v naději na slitování dějí se i oběti u pohanů, ano i vyslovená touha po Spasiteli zračí se v tradicích národů všech. Universalnosť tradic těchto a jednota ukazuje k jednotnému původu, a ten jinde není leč v zaslíbení Páně v ráji učiněném. Zaslíbení toto vzali sobě národové při svém rozptýlení a těšili se jím doufajíce, že se zase vrátí zlatý věk. Jím se těšili Parsové, Indové, Číňané, Řekové i Římané, Mexikané i Peruané, ano jim nebyla neznáma ani žena, potírající hlavu hadu pekelnému.[1])

První lidé Adam a Eva jsou spaseni učiněni.

Lit. Suarez. Lib. IV. De opificio sex dierum. c. 9. Schwetz. Theologia spec. II. Bellarminus l. III. De amissione gratiae etc. cap. 12.

§. 110.

První lidé byli od Boha na milosť přijati, obdrželi dar setrvání a oba jsou dle učení kat. církve svatí. Hrob Adamův.

Že Adam a Eva do nebe vešli, jest učení církve Boží jisté, jemuž odpírati není volno. Věta však ta zavírá do sebe dvé věcí: α) že se první lidé navrátili do milosti Boží, a β) že dosáhli věčné spásy.

Co se týká prvého, tož nemůže se pochybovati o tom, že Bůh prvým rodičům vinu jejich odpustiti mohl, neboť jest moc Jeho nesmírna, a láska jeho ku tvorům neskonalá. Ona také tím

[1]) Syllabus Pia IX. od Jana Brázdy str. 163. a násl.

spíše se k člověku kleslému skloniti mohla, nežli ku padlým andělům, neboť klesli andělové pýchou, toužíce nezřízené po moci Boží, a nevděkem neskonale tížeji, nežli hřešil člověk. Příčina toho leží v dokonalostech, jimiž od Boha byli obdařeni, zvláště v jejich vědoucnosti, a ve způsobu, jak oni pravdy poznávali, a jak se rozhodli naproti Pánu Bohu. Rozhodnutí toto pro věčnosť stalo se u andělů mžikem, protože i poznávání i uvažování se dělo u nich mžikem. A tak naplnivše svou přípravu ku věčnému trvání ve stavu, do něhož zabředli, neobdrželi místa ku slitování, alebrž ihned odsouzeni byli. Člověk však z těla a z duše složen jest, on tímže způsobem nepoznává pravd jako andělové, aniž se rozhoduje v tak krátké době pro vždy, tak žeby člověk Adam šetře přikázaní Božího nebyl ihned po dobře přestálé zkoušce vzat do nebe, jako andělové dobří setrvavší, čili mžikem se rozhodnuvší pro Boha ihned ku patření na tvář Boží dospěli.

Také nebyl Adam hřešiv tak kleslý, aby bylo všecko dobré a všecka náklonnosť dobrá v něm byla vyhynula, tak žeby dokona neschopen byl, aby zase navrácen býti mohl z daru Božího do stavu svatosti, a aby mu odpuštěno bylo.

Hřích spáchaný mohl tedy kleslému člověku býti odpuštěn, a co mohlo býti, to vykonala neskonalá Láska Boží.

Že však Adam skutečně nalezl odpuštění, čteme v písmě Božím: *„Ta (moudrosť) toho, kterýž první utvořen jest od Boha, otec okršlku země, když sám ctný byl stvořen, ostříhala, a vyvedla ho z provinění jeho a dala mu moc, aby panoval nade vším.“* (Moudr. 10, 1.—2.)

O tom vydávají svědectví i otcové ss. souhlasně učíce, že Adam činil pokání za vinu svou, a čině, že nabyl odpuštění, jako sv. Hilarius,[1]) sv. Augustin,[2]) sv. Irenej [3]) a jiní.

A co tuto se dí o Adamovi, má místo i o pramateři naší Evě, neboť jako Adam činil pokání, činila je i Eva. Nikdo zajisté kromě Spasitele světa a Matky Boží neshledal a nepoznal, jakou hrůzu má do sebe hřích, jako oba rodičové naši Adam a Eva; nikdo z lidí nepocítil na zemi slasti, býti na blízku Boha a v Jeho rodině tak jako Adam a Eva, a proto mohla i milosť u nich tím spíše způsobiti lítosť převelikou, aby uzpůsobeni byli ku dosažení habitualné milosti Boží.

Že tedy Adam i Eva do stavu milosti vráceni byli, jest nade všechnu pochybu jisto; ale není jisto, kdy se tak událo. Snad že,

[1]) S. Hilarius. can. 8. in Matth. — [2]) S. August. Serm. 104. De temp. — [3]) S. Irenaeus. l. III. adv. haereses cap. 23.

jak velmi pravdě podobno jest, již v ráji, anebo aspoň již po vyhnání z ráje. Toho důkazem může býti bezprostředná péče Páně o první rodiče naše, a víra obou a naděje v Spasitele, kterouž pevně drželi, i když již doznali na sobě přehrozné změny, na duši, na těle, na přírodě, na svém společenském životě a v paměti měli neskonalý nevděk naproti Pánu Bohu.

A však ač byl prvým rodičům odpuštěn hřích, a uštědřena jim byla opět posvěcující milosť, a přidány jim ctnosti nadpřirozené vlité, a sňata s nich jest skvrna hříchu a vina, jakož i věčný trest: nebyl jim prominut i časný trest, neboť praeternaturalné dary nebyly jim více vráceny, tělo bojovalo proti duchu, příroda se vzpírala proti člověku, tělo bylo nemocem a konečně smrti podrobeno, aniž vrácen jim byl ráj.

A však první rodičové netoliko že obdrželi odpuštění spáchaného hříchu, a nabyli ztracené milosti Boží, *oni měli od Boha milosť i dar setrvání až do konce, čímž se arci nedí, že Adam a Eva od té doby nikdy více hříchu se nedopustili, ač i to, pokud se týká hříchů smrtelných, dobře se přijati může; ale to se tvrdí, že v milosti Boží zemřeli. Sv. Irenej* vyjadřuje pravdu tu takto: „Lhou všickni, kteří zapírají jeho (Adamovo) spasení“ [1]), a nazývá učení jejich přímo rouhavým [2]). Ti, kdož Adamovi spásu odpírali, byli: Tatian, učeník sv. Justina, a jeho přívrženci, Enkratité nazvaní, jakobychom řekli Zdrželivci, poněvadž se zdržovali sňatku manželského a jiných věcí, jak pravili, psychikům nedovolených. Sv. Irenej nepřestává však na tom, že učení Enkratitů zavrhuje, on také uvádí důkazy, za kterými soudí, že Adam spásy došel. Důkazy tyto jsou: α) Učení Enkratitů jest nové v církvi nebývalé, Tatianem teprv povstalé [3]). β) Bůh nezlořečil Adamovi, alebrž kletbu uvrhl na hada, jenž byl hlavním původcem přestoupení [4]), a na zemi, aby na člověku nezůstala, jak jeden ze starších dí [5]). γ) Adam osvědčil skutkem svou kajicnosť, listím fíkovým se pokryv, ačkoliv bylo mnoho jiného listí, ježby méně bylo týralo tělo jeho. Krotil tak tělo své a opásal sebe i manželku svou uzdou zdrželivosti [6]). δ) Slušelo, aby se dostalo prvému člověku spasení, anť by jinak nebyl nepřítel, daemon přemožený, kdyby přede vším ta prvá kořisť (Adam a Eva) mu nebyla vyrvána [7]). K těmto důvodům přidává sv. Epiphanius [8])

[1]) Iren. l. III. adv. haeres. cap. 33. n. 8. — [2]) Iren. l. c. l. I. cap. 28. n. 1. — [3]) Iren. l. I. adv. haeres. c. 28. n. 1. — [4]) Iren. l. III. l. c. cap. 33. n. 5. — [5]) Iren. l. III. l. c. cap. 33. n. 3. — [6]) Iren. Ibidem. n. 5. — [7]) S. Iren. Ibidem. n. 2. — [8]) S. Epiphanius. haeres. 46.

ještě jiný, a sice že byl Adam, jakž jde tradice, ne bez tajemství na tomtéž místě pochován, kdež Kristus Pán na kříži vise krev svou vyléval. Místo to sloulo „Kalvarie“ právě pro lebku Adamovou, ana tam odpočívala. Neboť za jakou medle příčinou by byla prozřetelnosť Boží tak to byla řídila, aby mrtvola Adamova právě tam byla pochována v zemi, kteráž měla býti krví Spasitelovou zkropena, nežli aby bylo na jevě, že člověk prvý jest pro krev Spasitelovu s Bohem usmířen?

A i tento důvod sv. Epiphania jest vážný, neboť že Adam skutečně na hoře Kalvarské pochován byl, není snad důmněnkou pouze sv. Epiphania, ale jest to učením tradice, s nímžto se často potkáváme u ss. otců, jako u Origena [1]), u sv. Athanáše [2]), u sv. Basilia [3]), u sv. Jana Zlatoústého [4]), Tertulliana [5]) a u jiných, jako u sv. Ambrože [6]), u sv. Augustina [7]), ano i u sv. Jeronyma [8]), ač týž jinak [9]) se domnívá, že prý důmněnka, žeby Adam na hoře Kalvarii byl pochován, se vyvrací v knize Josuově v kap. 13, 15., kdež se dí, že v Cariat-Arbe jest největší Adam pochován. — A však Adamem se zde nevyrozumívá „prvý člověk“, alebrž jiný Adam, jenž byl praotcem Enakitů, proto také má jméno jeho „Adam“ před sebou člen „ha“, což u vlastních jmen není jakoby ani zde nebylo, kdyby o prvém člověku byla řeč.

A však ss. otcové tito netoliko že svědčí, že Adam na hoře Kalvarii byl pochován, alebrž připisují zprávu tu zřejmě tradici, jakož tak činí zvláště Tertullian (lib. II. adv. Marcionitas), kdež pohřebné místo Adamovo takto opěvuje:

Golgatha locus est, capitis Calvariae quondam,
Lingua paterna prior, sic illum nomine dixit,
Hic medium terrae est, hic est victoria signum,
Os magnum hic veteres nostri docuere repertum,
Hic hominem primum suscepimus esse sepultum.
Hic patitur Christus, pio sanguine terra madescit,
Pulvis Adae ut possit ceteris cum sanguine Christi
Commixtus stillantis aquae virtute lavari.

Jako sv. Irenej a sv. Epiphan učí, že Adam spásy došel, tak i sv. Augustin, jenž se dovolává v této věci souhlasu celé

---

[1]) Origenes. Tract. 35. In Matth. — [2]) S. Athanasius. Serm. de passione Domini. — [3]) S. Basilius. In cap. 5. Isaiae. — [4]) S. Joann. Chrysost. hom. 84. in Joannem. — [5]) Tertull. lib. II. adv. Marcionem. — [6]) S. Ambrosius. In cap. 23. Lucae. — [7]) S. August. Serm. 71. de tempore. — [8]) Ep. ad Marcellam. — [9]) S. Hieronym. Commentar. in Matth. cap. 21. et Ep. ad Ephes. cap. 5.

církve [1]); sv. Jeronym taktéž dí: že Adam prvý byl osvobozen Adamem druhým [2]). Sv. Hilarius oba momenty spojuje v jedno, i že Adamovi bylo zůstaveno odpuštění, i že byl oslaven v Kristu Pánu [3]). Sv. Athanáš dí: „že bylo potřebno, aby, když Kristus Pán z mrtvých vstal, i Adam s ním byl vzkříšen“ [4]). Ss. tedy otcové souhlasně tvrdí, že Adam se nalézá v počtu vyvolených, a tomu odporovati bylo by nejenom bludno, ale bylo by i podezřelé kacířstvím, anať církev tu víru vůbec vyznává.

A jakož tak věřiti dlužno o spáse Adamově, tak i o spasení pramateře naší Evy; neboť i zde jsou otcové ss. ve shodě, jako sv. Augustin [5]), sv. Řehoř Nazianz. [6]), Tertullian [7]), ano sv. Anselm tvrdí: že jest k víře nepodobno, aby byl Bůh právě ty dva (Adama a Evu) byl vyloučil ze spásy věčné, o kterých ustanovil, aby z nich pocházeli všichni ti, kdož jsou předzřízeni [8]). Podle toho jsou pravdivá slova Suarezova, že bylo záhodno (decuit), aby Kristus Pán z rukou nepřátelských onu právě osobu vytrhl, kterou daemon oklamal, a jížto i nad mužem vítězství odnášel, a proto žeby bylo na výsosť odvážlivo, o spáse věčné buď jen Evy samotné pochybovati [9]).

Církev sama vyznává, že jsou oba i Adam i Eva v počtu vyvolených, svátkem, jejž slaví na den před Božím hodem vánočním.

---

[1]) S. August. Ep. 99. ad Evodium: „Ecclesiam fere totam consentire Christum, cum ad inferos descendit, inde Adamum liberasse.“ — [2]) S. Hieronymus. In Matth. cap. 16. ad finem: „Adam primum liberatum esse per Adam secundum. — [3]) S. Hilarius. In ps. 119. — [4]) S. Athanasius. Sermo de passione et cruce Domini. — [5]) S. Aug. De pecc. mer. l. II. c. 34. — [6]) S. Gregorius Nazianz. Orat. 31. — [7]) Tertullian. L. II. adv. Marcionitas. — [8]) S. Anselmus. L. II. Cur Deus homo cap. 16. „Incredibile quoque videtur, quando Deus illos ecit et proposuit immutabiliter, facere de illis omnes homines, quos ad coelestem civitatem assumpturus erat, quod illos duos ab hoc excluserit proposito.“ — [9]) Suarez. L. IV. De opificio sex dierum. cap. 9. n. 20.

Hlava druhá.

Hřích Adamův, pokud jest hřích lidské přirozenosti, nebo-li dědičný.

§. 111.

Úvod. Převeliká důležitosť učení o hříchu dědičném.

Lit. Bellarminus lib. IV. De amissione gratiae. Moehler: Symbolik. VI. Auflage. Johann Zobel. Dogmengeschichte. Innsbruck. 1865.

Podle katolického článku víry byl hřích Adamův v ráji i hříchem naším, a to jest právě nevystihlé tajemství o hříchu dědičném.

Že prvý člověk zhřešil, že pro hřích jeho uvalena jest na něho bída, a nejenom na něho, ale i na šíré člověčenstvo, jež od něho pochází, o tom svědčí tradice všech národů, a nauka tato jako jest pravdivá, nemá do sebe nic nezpytatelného, anoť se až dosud tak děje, že pro hřích a náruživosť rodičů rodina se do zkázy uvrhuje. A však tajemství: že *„peccante uno“ všichni zhřešili*, jest nestihlé, a odtud se sice nalézají v tradicech národů stopy o hříchu dědičném, a však jim samým nesrozumitelné, ač i toto tajemství od rodu ku rodu se přenášelo, jako zpráva, že pro hřích prvého člověka uvaleno jest na lidstvo neskonalých běd. A přece jest ono učení stežejným základem celé historie člověčenstva, a abychom tak řekli kamenem mudrců, bez něhož nelze rozuměti dějinám člověčenstva, ono jest úhlavním článkem, na němž spoléhá křesťansko-katolické náboženství a karakter naší víry, jakož i katolické osvěty a civilisace, která obrodila svět. Prvý a druhý Adam drží naši víru, naši osvětu, naši civilisaci. Odtud dí právem Bellarmin, veliký obhájce téže katolické civilisace naproti barbarství reformatorů XVI. věku: „Est autem haec de peccato originis disputatio una ex gravissimis fidei nostrae controversiis. Nam ut s. Augustinus docet in libro de peccato originali cap. 24., in causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis. proprie fides christiana consistit. Et idcirco s. Augustinus in lib. I. adversus Julianum cap. 2. de controversia hac ita loquitur: „Alia sunt, in quibus inter se aliquando etiam doctissimi atque optimi regulae catholicae defensores, salva fidei compage non consonant, et alius alio de

una re melius dicit et verius. Hoc autem, unde nunc agimus, ad ipsa fidei pertinet fundamenta. Quisquis in christiana fide vult labefactare, quod scriptum est: „Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum, et sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur, totum, quod in Christum credimus auferre molitur.“

§. 112.

Odpůrcové prvotního hříchu.

A právě za tou příčinou, že jest učení o dědičném hříchu úhlavním článkem katolického náboženství, bylo ono zhusta předmětem útržek. Nepřímo zapírali dědičný hřích Gnostikové, Manichaeovci a Praeexistentiani; přímo však po Theodorovi z Mopsvestie a po Rufinovi zvláště Pelagius.

Pelagius, mnich rodem z Britannie, přišel počátkem věku V. do Říma, a válče naproti Manichaeovcům, kteří sídlo zla do fysické přírody kladli, z meze pravdy se vyšinuv tvrdil, že člověcké tělo netoliko že není zlé, ale že člověk ani po Adamovi zlého zejména hříchu nedědil, a jestliže nám Adam hřeše uškodil, tož prý neuškodil nám proto, že bychom dědili po něm hřích pro původ svůj z něho, alebrž proto, že nám zlý příklad dal: „ipsum peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed imitatione transiisse“ [1]), a když se mu namítalo, že malé dítky se křtí, ač nezhřešily následováním Adama, odvětil: „že dítky nepotřebují křtu na odpuštění hříchu, ale ku posvěcení svému, aby měly přístup do říše Boží: „Non ideo parvulos baptizari, ut remissionem peccatorum accipiant, sed ut sanctificentur in Christo[2])“. „Ad hoc parvuli baptizati sunt, ut sint etiam in regno cum Christo, quamvis et sine baptizmo si parvuli moriantur, salutem vitamque aeternam habituri sint, quia nullo peccati vinculo obstricti sunt[3]). Podle této Pelagiovy nauky není přirozenosť lidská pro hřích prvotný nijakým způsobem poškozena, aniž duše lidská hříchem poskvrněna, spíše má ona přistvořenou sobě svatosť přirozenou, „est in animis nostris naturalis quaedam sanctitas“ [4]). Žádostivosť jest prý ovšem v nás, ale ona není trestem za hřích, aniž měla ona vznik v Adamově hříchu, spíše jest zúplna naší přirozenosti přiměřena. „Naturalem fuisse omnium sensuum voluptatem testimonio universitatis docemus. Non potuit haec concupiscentia, quae

[1]) S. Aug. De pecc. merit. I. n. 9. — [2]) S. August. Ibidem. III. n. 12. — [3]) S. Aug. l. c. I. n. 58. — [4]) S. Aug. Ad Demetrium. c. 3. 8.

quum modum non tenet, peccat, cum vero intra limitem concessorum tenetur, affectio naturalis et innocens est, fructus esse peccati [1]). A jako žádostivosť zúplna se shoduje s přirozeností naší, tak také ani ze smrti nejde na jevo, že by lpěl na člověku hřích dědičný, neboť i ona jest přirozená, a nikoliv trestem za hřích; a proto vykládal Pelagius text sv. Pavla, „že v Adamovi všichni umíráme", v ten rozum, že umíráme, protože lidská přirozenosť to sama sebou přináší [2]). S tohoto hlediště pohlížel Pelagius také na víru a na učení o milosti Boží, a postavil na místo katolické nauku jinou „de naturali sanctitate".

Jako každý na víře ouraz trpící kacíř svůj blud nejprve zahaluje, tak zahalil i Pelagius učení své do roucha „výrazů katolických," ano on se nezdráhal, svého vlastního učení zatratiti „quoad sonum", a sice na synodě v Palaestině, odsoudiv spolu ty, kdožby tvrdili, že hřích prvého člověka neuškodil potomkům jeho, a že dítky tak se rodí, jako byl Adam před hříchem [3]). On sám tyto věci svým žákům vyložil v ten smysl, že prý nám Adam skutečně uškodil, a však nikoliv proto, že od něho pocházíme, ale špatným příkladem, aniť ho později ti v hříchu následovali, kdož napotom zhřešili. Také se prý nerodí dítky takové, jako byl Adam, neb prý nemají do sebe ihned úkonův volné vůle jako Adam, jenž ihned k tomu byl schopen, aby mu dáno bylo přikázaní.

Od časů Pelagiových, jenž sv. Augustinem nadobro přemožen byl, nebyla rušena nauka katolické Církve o hříchu dědičném, (leč bychom vyjmuli Abaelarda a Albigenské, též Praedestinatiany věku VI., IX. a XIV.); jakož nebyla také rušena anthropologie katolická až ku věku XVI. Revoluční věk XVI. volil sobě právě člověka, aby ho znenáhla svlékl z důstojnosti, do jaké byl Bohem postaven v ráji, ano aby mu urval i známky a karakter člověcké jeho výsady „in ordine naturali," a věk ten revoluční trvá až dosud. Zejména přijali názor Pelagiův o hříchu dědičném *Anabaptisté* zcela, dějíce, že jsme nedědili z Adama ani hříchu, ani smrti, avšak nezdá se, že by všichni tak byli věřili, jak jim to přikládá „*Justus Mennius*", neboť jest tomu na odpor jejich učení, že Kristus Pán těla svého „nevzal z Panny Marie", ale že bylo ono od Ducha svatého „bezprostředně" stvořeno [4]). Jinak však souditi jest o těch Anabaptistech (novokřtěných), kteří svůj prvotný kabát, nehodící se do křesťanské společnosti svlekše, nový

[1]) S. Aug. Opus imperf. I. c. 71. — [2]) S. Aug. Opus imperf. VI, 31. — [3]) S. Aug. De orig. pecc. c. 15. — [4]) Moehler. Symbolik. IV. Aufl. S. 471.

podle střihu Justa Mennia na se vzali, přijavše od něho jméno „*Mennonitů*". Symbolický jejich spis z r. 1580. zamítá zřejmě dědičný hřích i jeho trest (Art. 4.). A však učení Mennonitů nesplývá na dobro v jedno s Pelagiem, neboť ač upírají dědičný hřích i trest, přece dějí, že přechází na nás z Adama hříšnosť, ač prý nemá do sebe povahy „viny" [1]).

Blud, že máme z Adama sice smrť, ale nikoliv hřích, vypůjčil sobě z Pelagia *Udalricus Zwingli*. Lehkovážný člověk tento nerozuměl, jakož ze slov jeho poznáváme, ani za mák prvotnému stavu prvých lidí. Bylo prý, jak dí, zlé znamení, že se Adam, když se vybíralo žebro z něho, ani neprobudil, což prý naznačovalo, že se dá Eva lehko oklamati, a právě prý nezkušenosti Eviny použil satan, aby ji svedl. Tak zvaný dědičný hřích prý není nic jiného leč jen náklonnosť ku hříchu, kteráž nesmí býti hříchem jmína. [2]) Bullinger se ovšem Zwinglia ujímal, jakoby byl hříchu dědičného neupíral, ale marně, jak dovozuje Bellarmin,[3]) a přese všechno Zwingli sám o tom se šíří ve spisu „Confessio fidei," kterýž předložil císaři. [4])

Jakob Faber zase tvrdil, že si dědíme z Adama pouze smrť, a nikoliv hřích. [5])

I *Desiderius Erasmus* byl v těžkém podezření, že zapírá hřích dědičný,[6]) neboť vykládaje kapitolu V. ku Římanům tvrdí, že jsme hřešili v Adamovi „imitatione." Onť se arci snaží podezření toto se sebe svaliti, a však marně, anať i obrana jeho a spisy četné nás o jiném usvědčují.

Sociniané nepřijímají viny hříchu prvotného, ale že smrť jest dědictvím po Adamovi[7]); naproti tomu *Remonstranté* se znají ku hříchu dědičnému.[8])

Za našich dnů zapírají dědičný hřích podle bludných soustav svých Rationalismus, Pantheismus, Materialismus a Spiritismus. Praví a tvrdí bez obalu: „že dědičného hříchu ve smyslu křesťanském není, nebylo, ba ani býti nemohlo, ač nezapírají, že všecky tradice národů v tom souzvukují, že hřích prvotný byl spáchán. Zastavatelé těchto soustav jinak nemohou, neboť jak by mohl rationalismus se ku hříchu dědičnému znáti, neb podle jeho

[1]) Moehler. Symbolik. S. 482. Vide. Bellarmin. lib. De Baptismo c. 9. Petrus Martyr. Comment. ad cap. V. ad Rom. — [2]) Moehler. l. c. S. 97. 98. — [3]) Bellarm. l. I. De amissione gratiae et statu peccati. Cap. 2. — [4]) De baptismo. tr. 3. Declar. de peccato originali. — [5]) Jac. Faber. Comment. ad cap. 5. ad Romanos. — [6]) Bellarm. l. c. — [7]) Catechism. Racov. qu. 422. — [8]) Confessio sive Declaratio etc. Hardevici. 1622. §. 5.

naskrze bludného pojmu o Bohu, a o jeho poměru ku světu, ani osobný hřích možný není? Spiritismus nemá pojmu o vůli svobodné, ant ji stotožňuje s božskou vůlí a absolutnou, zabíhaje nad to ještě v pantheistický názor o jedině nekonečné bytosti a o jejím výlevu ve světě, jakby ten mohl držeti učení o hříchu dědičném, ant nemá vůbec zdravého názoru o tom, co jest úkon svobodný, a tak také ne o tom, co jest hřích? Ještě méně lze udržeti hříchu dědičného na základě pantheismu a materialismu; na základě pantheismu ne, neboť učí, že všecko což jest člověk, co koná a myslí a mluví jest nezbytný vývoj jediné a neskončené bytosti Božské, a touž příčinou arci nemůže připustiti, žeby byl možný hřích, ať nedím teprv dědičný? Podle materialismu jest všecko hmota, ano hmota i myslí a volí, arci že subtilná (hebounká); a ježto všecko, což jest, hmota jest, jsou hmotné i úkony duchové, t. j. rozumové a úkony tak zvané svobodné vůle. Zákony však hmoty působí podle zákona nezbytí, a tak bylo a jest i na základě materialismu nezbytno, zapírati hřích osobný a jeho možnosť, nad to teprv hřích dědičný.

Nejnovější dobou odpírají hříchu dědičnému, a nesmyslem jej býti vyhlašují ony společnosti, ježto úhlavní myšlénky rationalistické, pantheistické a materialistické do života uvádějí, aby jimi podvrátily křesťanský řád, křesťanský stát, křesťanskou rodinu a křesťanskou školu, a tak nabývá nyní boj naproti hříchu dědičnému rázu boje za nový křesťanskému protivný řád, za jinou rodinu, jinou školu, jiný stát. Zákl. myšlénka jejich jest právě zákl. myšlénka Pelagianů, že člověk jak se nyní rodí, jest dobrý, zcela dobrý, a proto prý jest křiva nauka veškera o hříchu dědičném, a tudíž i křivo náboženství křesťanské veškero. Ano, kdežto Pelagiané člověka sice dobrým býti soudili, rovně tak, jakož byl Adam z rukou Božích vyšlý, a však člověka, ač svobodnou vůlí obdařeného, zákonu Božímu podřídili, za povinnosť mu kladouce, aby jednal podle vůle Boží: činí novověké sekty (positivismus, pantheismus a atheismus neboli: „liberalismus a massonismus) člověka zúplna nejenom od přirozenosti hříchu prázdného, ale na dobro nezávislého, nezávislého na Bohu a na jeho zákonu, nezávislého na všeliké autoritě, nic nevědouce, kteraký hrozný, nezpytatelný odpor jedním dechem vyslovují, pravíce: že člověk jest vývojem buďže božské podstaty, anebo dokonce hmoty, následkem čehož by nebylo možno, aby měl vůli i svobodnou, a ihned zase rozhlašujíce, že přísluší tomuto vývoji hmoty, jemuž přikládáme jméno „člověk“, absolutná nezávislosť, neobmezená svoboda anebo vlastně neskonalá svévole!

V učení tedy o dědičném hříchu setkávají se skutečně dva body sobě až do základů protivné: katolická civilisace a tak zvaná osvěta moderního paganismu, (ač by starý paganismus s ním nevolil býti za jedno). Z toho také jde na jevo, kterak jest učení katolické o hříchu dědičném předůležité, ano jak těsně ono souvisí s názory našimi o dějepisu, o světě, o vývoji a těžkých osudech člověčenstva, o člověčenstvu, o anthropologii vůbec.

Katolická církev učí naproti starověkým a novověkým Pelagianům, že jest hřích dědičný, že jest nám vlastní, původem svým jeden, že přechází na všecky, nikoliv následováním Adama v hříchu, ale tím, že od něho pocházíme. Naproti reformatorům však učí: že spousty hříchu prvotného nebyly tak hrozné, jak o nich hlásali, zejména, že hříchem prvotným nepozbyl člověk přirozeného obrazu Božího na sobě.

Bude nám tedy jednati:

A) *O existenci hříchu dědičného.*

B) *O jeho universalnosti.*

C) *O definici hříchu dědičného.*

D) *O převodu jeho.*

E) *O trestu a o následcích téhož hříchu.*

A. Existence dědičného hříchu.

Lit. „Bellarminus" de amissione gratiae etc. „Schwetz". Theologia specialis II. „Palmieri" de Deo creante et elevante p. 489 seq.

Jsoucnosť dědičného hříchu se dokazuje přede vším a) z písma Božího, b) z tradice, c) z těsného spojení tohoto článku víry s karakterem křesťanského náboženství, a d) z rozumu lidského.

§. 113.

a) Existenci dědičného hříchu lze dokázati z Písma Božího N. i St. Zákona.

α) Z písma Božího N. Z. klademe na místo prvé slova sv. Pavla k Římanům (Řím. 5, 12. 18. 19.): „*Protož, jako skrze jednoho člověka hřích na tento svět všel, a skrze hřích smrť, a tak na všecky lidi smrť přišla, v němž všickni zhřešili* „ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον" .... *Protož jako skrze hřích jednoho na všecky lidi k odsouzení: tak skrze spravedlnosť jednoho na všecky lidi milosť k ospravedlnění života. Nebo jako skrze neposlušenství jednoho*

člověka učiněno jest mnoho hříšných: tak i skrze poslušenství jednoho mnoho spravedlivých učiněno bude". Sv. apoštol mluví ve svém listu k Římanům, že jest spasení z vykoupení Páně všem potřebí, a sice stejnou měrou i židům i pohanům; neboť jako šíré člověctvo v jednom člověku Adamovi zahynulo — a to člověctvo se skládá ze židů a jiných národů — tak zase v jednom „Kristu Pánu", a sice jedině v něm se spasení nalézti může. Sv. apoštol, jakož patrno jest, nedokazuje, že jest vskutku dědičný hřích, alebrž předpokládá u těch, jimž píše, víru v něj jako známou věda, že Římané věří, že jsme v Adamovi zhřešili všichni, aby odtud úhlavní svou větu dokázal: „že jest víra v Krista Pána moc ku spasení každému: Židu i Řeku."

Sv. apoštol dí přede vším: „že hřích všel na tento svět skrze jednoho člověka (Adama, nikoliv skrze Evu, jak svého času vykládali Pelagiané), a skrze hřích smrť, a smrť že na všechny lidi přišla, ježto v něm (v Adamovi) zhřešili. Jestliže, jak sv. apoštol dí, všichni v Adamovi zhřešili, nebyl hřích veškerenstva toho osobný čili hřích takový, jehož by se byl každý, jenž k tomuto veškerenstvu náleží, o svém sebevědomí, o svém uvažování a rozhodu, o své vůli byl dopustil, alebrž byl to hřích jiný, a sice ten, o němž dí apoštol, že byl v Adamovi spáchaný, „dědičný". Víra v dědičný hřích a v jsoucnosť jeho ještě jasněji vysvítá z toho: že sv. apoštol dí: „*Smrť panovala od Adama až do Mojžíše také nad těmi, kteříž nezhřešili ku podobenství přestoupení Adamova, jenž jest předpodobnění budoucího*" (Řím. 5, 14.). Svrchu zmiňuje se sv. apoštol, že před „zákonem" nebo-li do zákona byl hřích na světě netoliko dědičný, ale také osobný, a však hřích osobný se nepřičítal, ježto nebylo zákazu, a tak také za přestoupení nebyl uvalen trest kladný, zejména ne trest smrti, jakož zákonem Mojžíšovým za mnohé hříchy trest smrti stanoven byl. A však dříve, nežli vládl zákon Mojžíšův, stanovící za mnohé přestoupení smrť; dříve, dokudž nebylo zákona, jenž by jej uvaloval na přestupníky, leč ten, kterýž dán byl Adamovi: zemřeli i ti, kdož nezhřešili ku podobenství přestoupení Adamova, t. j. kdož nezhřešili osobně jako Adam [1]), anebo kdož nepřekročili kladného sobě uloženého od Boha zákona jako Adam [2]), tak že ti, již nezhřešili ku podobenství přestoupení Adamova jsou právě, kdož zhřešili „bez" zákona, jak týž apoštol Řím. 2, 12. učí. —

[1]) Tak vykládá sv. Augustin. De peccator. mer. et rem. l. I. c. 11. Sv. Jeronym Dialog. III. contra Pelag. — [2]) Výklad Estiův (ad Rom.), podle ss. otcův na Východě.

Ježto však je přes to přese všechno stihla smrť, nezemřeli proto, poněvadž osobně zhřešili, alebrž za tou příčinou, poněvadž v Adamovi zhřešili. Odtud také sv. apoštol zove hřích, o němž ve verši 12. mluví „ἡ ἁμαρτία“, určitým, známým hříchem, kdežto osobné přestoupení prostě „ἁμαρτία“ nazývá.

Víme ovšem, že vedle čtení Vulgaty: „qui non peccaverunt in similitudinem Adae“ jest ještě jiné, jež kladnou větu drží: „qui peccaverunt in similitudinem Adae“, a tohoto čtení že hájí Ambrosiaster dovolávaje se rukopisů latinských naproti řeckým, kteréž prý v tom porušeny jsou, jakož i Tertulliana, Cypriana a Victorina, a mohl uvésti i Origena (l. V. in ep. ad Rom.), jenž taktéž „kladné“ věty té užívá a zároveň připomíná, že v některých rukopisech se čte „záporná“. Než čtení Vulgaty sluší spíše přijati nežli opačné z příčin kritických i hermeneutických. Z kritických: neboť čtení Vulgaty drží αα) rukopisy řecké zvláště z věku V., jichž užíval sv. Augustín, o čemž sám svědkem jest (De pecc. merit. et rem. l. I. c. 11.), a volí čtení, jak je má naše Vulgata, ač dobře ví, že mnohé latinské spisy jinak čtou. ββ) Čtení to mají překlady starobylé, jako: syrský, arabský, aethiopský; γγ) z latinských rukopisů výtečný: Codex Amiatinus, Claromontanus, s. Pauli a Sangermanensis. Tímtéž způsobem čte Cassiodorus (Complexiones in epistolas apostolorum in ep. ad. Rom. n. 9.), a otcové východní od sv. Irenea až ku sv. Janu Damascenskému. Konečně i latinští spisovatelé se skrovnými výjimkami. K příčinám kritickým se řadí hermeneutické: neboť podle čtení Vulgaty jest důrazně řečeno: že říše smrti tak byla universálná: že smrť vévodila i těm, kdož nezhřešili osobně jako Adam, a důraz tento vyjadřuje zvláště slovíčko „καὶ“ „také“. Přes to však i čtení, jež větu tuto v kladné formě podává, není na závadu učení o dědičném hříchu, neboť smysl její jest ten: „že smrť panovala nad těmi, kteří zhřešili pro podobenství, jež mají s Adamem, a pro hřích, jejžto Adam s nimi sdílí. K tomuto také směřuje, což sv. apoštol dále dí: „že Adam jest přepodobnění budoucího“, t. j. Krista Pána; neboť oba i Adam i Kristus Pán v tom jsou si podobni: že něco převedli na syny své: Kristus Pán zasloužil spravedlnosť a převádí ji na nás znovuzrozením, Adam však hřích převedl a převádí.

Jde tedy na jisto ze slov sv. apoštola předchozích, že jest hřích, jímž všichni v Adamovi jsou vinni učiněni, a to jest hřích dědičný. Hřích dědičný jest tudíž tak jistý, jako jest jisto, že smrť skrze jednoho na všecky lidi přišla. Ano sv. apoštol sám

určitě dí, „že všichni zhřešili“, „in quo omnes peccaverunt“; jakoby řekl: „Všichni umírají, poněvadž všichni v Adamovi zhřešili“.

Křivý jest tudíž výklad Pelagiův a jeho stoupenců, jakož i Erasma Rotterodamského: „že jsme všichni zhřešili ne proto, že z Adama pocházíme, alebrž že ho v hříchu následujeme“. Praví zajisté sv. apoštol: že hřích tak všel na svět, jako přišla smrť „na všecky“; a však toho tvrditi nelze o hříchu osobném. V celé zajisté epištole má sv. apoštol na úmyslu, že jsou všichni národové bez rozdílu ku přijetí evangelia povoláni, a sice beze všech svých zásluh předchozích. Zásluh však nemohlo býti, jak týž apoštol píše, protože není, kdožby v Adamovi hřešícím byl nezhřešil. Důkaz však ten, že bez zásluh všichni jsou ku přijetí evangelia povoláni, by byl vadný, ano na prosto bez základu, kdyby byl měl sv. apoštol na zřeteli hříchy osobné, neboť jest zjevná lež: že všichni lidé o své vůli osobně zhřešili. Zvláště ale jde na jevo, že Pelagius a Erasmus křivě vykládali text Řím. 5, 12. z věty ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; ač právě té větě vtírali smysl ten: „že všichni zhřešili osobně“.

Jest ovšem dvojí výklad na snadě: jeden vykládá „ἐφ' ᾧ“ ve smyslu pouze relativném, a tehdáž by celé věty rozum byl: „že v Adamovi všichni zhřešili.“ Jeli výklad tento slovům sv. apoštola přiměřený, pak se ukazuje haeretická interpretace Pelagiova a Erasmova na dobro býti odmrštěnou. Vztažná zajisté náměstka „ᾧ“ buď že čelí ku slovu „ἁμαρτία“ hřích, anebo ke slovu „θάνατος“ smrť, anebo k slovu „ἀνθρώπου“; a však ku slovu prvému nemůže tihnouti, neboť „ἁμαρτία“ jest rodu ženského, „ᾧ“ však buďže mužského anebo středního; také nesměřuje vztažná náměstka ku slovu „θάνατος,“ neboť proto, že umírá člověk, neboli smrtí se nižádný nedopouští hříchu; a protož nezbytno jest říci: že se ono odnáší ku slovům „δι' ἑνὸς ἀνθρώπου, tak že v textu ten smysl jest: že všichni lidé v Adamovi zhřešili, a tím také jde na jevo: že máme hřích prvotný na sobě pro původ svůj z Adama, a nikoliv proto, že ho v hříchu následujeme.

Pokud tedy Pelagius a po něm Erasmus slova „ἐφ' ᾧ“ latinským „quatenus“ anebo „in quantum,“ anebo „eo quod“ vykládali, chtějíce odtud vyložiti, že není dědičného hříchu, porušili smysl písma Božího. Ani filologický důvod Erasmův, kterýž uvodí k vůli svému výkladu, nemá opor, pravě, že se v písmě „ἐφ' ᾧ“ nikdy nepřekládá s „in quo,“ jako „ἐν ᾧ,“ neboť se klade v písmě sv. N. Z. častěji předložka „ἐπί“ na místo ἐν, jako: Mr. 2, 4. Žid. 9, 10. 17. II. Kor. 9, 6.; a na konec jest čtení to i Erasmem bezděky vzato

v ochranu, neboť on překládá slova „ἐπὶ βρώμασι“ s „in cibis,“ a „ἐπὶ νεκροῖς“ in mortuis Žid. 9, 10. 17. Jest tedy čtení: „in quo“ bezúhonné. a nemá se na jeho místo klásti „eo quod, quatenus, in quantum“ nebo „quia.“ Bellarmin o této věci takto dí: „Sed non est opus ad haec descendere, cum lectio illa „in quo“ verissima est, et nullo negotio ab adversariorum calumniis defendatur, si videlicet novitati ipsorum objiciamus consensum veterum non solum Latinorum sed etiam Graecorum, qui procul dubio melius noverant vim praepositionis graecae, quam Erasmus vel Faber.“ [1])

Jisto jest tedy, že se nesmějí vykládati slova „ἐφ' ᾧ“ v ten rozum, jak je vykládal Erasmus; a nade všechnu pochybu jest také: žeby bylo odvážlivo, chtíti postaviti na místo „in quo“ „eo quod.“ Přes to však jest otázka volná: nezbytno-li vykládati „in quo“ i ve smyslu příčinném, anebo pouze a jedině ve vztažném (in sensu relativo.) Výklad ve smyslu vztažném má pro sebe dosti příčin a autorit. a možno pro něj uvésti i důvod: že se výkladem protivným snad zlehčuje důkaz o dědičném hříchu a Erasmovi nadržuje. Než výklad, jenž béře „in quo“ ve smyslu příčinném, jest netoliko pravděpodobný, alebrž vhodný dosti ku přijetí. Nelze zajisté toho upříti, že αα) „ἐφ' ᾧ“ má do sebe v písmě Božím také význam příčinný, jako II. Kor. 5. 4., kdež „ἐφ' ᾧ“ textu původního převádí Vulgata sama slovy „eo, quod;“ a zase ββ) tatáž Vulgata převodí „ἐφ' ᾧ“ slovy „in quo“ i na místech, kteráž mají na jisto smysl příčinný, jako Filip. 3, 12. A opět na vzájem drží v sobě dikce „ἐν ᾧ“ nezřídka význam příčinný, jako Žid. 2, 18., a jest as vzata z obyčeje hebrejského, neboť drží i בַּאֲשֶׁר Gen. 39, 9. smysl příčinný. Nad to γγ) těžko lze přijati, žeby (Řím. 5, 12.) „in quo“ se nezbytně musilo vykládati ve smyslu vztažném. Přívrženci smyslu vztažného se ovšem dovolávají „toho principu,“ že vztažná náměstka vezdy směřuje k něčemu předchozímu, kteréžto se může doplniti, nebylo-li zřejmě vyjádřeno, jakož z textu k Žid. 2, 18. vyplývá, kdež se ἐν ᾧ πέπονθεν překládá „in eo, in quo passus est.“ Než však jiná otázka jest, slovo-li, k němuž prý v textu našem „in quo“ směřuje, může býti ἄνθρωπος?“ Přívrženci smyslu vztažného arci vykládají: že se má před slovy „ἐφ' ᾧ“ doplniti „ἐπὶ τούτῳ,“ tak žeby tento smysl na jevu byl: „a tak smrť na všecky v tom přišla, v němž všichni zhřešili.“ A však tím způsobem by se bezděky i absurdný smysl vtíral, pakliby se „ἐπὶ τούτῳ“ spojilo se slovem „διῆλθε,“ „mors transivit in Adamo,“ kdežto podle textu smrť od

[1]) Bellarminus. l. IV. de amissione gratiae etc. cap. 3.

Adama na všecky přešla, nikoliv v Adamovi. Z toho již jde, že mohou slova „in quo“ ve smyslu příčinném býti vykládána. A toho nemohou zapříti ani ti, kdož vykládají slova ta ve smyslu pouze vztažném. Rozdíl však mezi oběma výklady jest: že ti, kdož kladou do slov „in quo“ i smysl příčinný, pro svůj výklad zvláště ten důvod uvádějí, že se slovy: „v němž všichni zhřešili“ na jevo dává příčina toho, což bylo svrchu řečeno, „a tak na všecky lidi smrť přišla“; zastavatelé však výkladu protivného udržují pouze smysl relativný ve slově: „in quo,“ tak že vykládají: „smrť přešla na všecky lidi, poněvadž v něm všichni zhřešili.“ Konečné není výklad, jenž klade do slov: „in quo“ význam příčinný, tak zcela nový, neboť se k němu znal kardinal Cajetanus a kardinal Seripandus. Kardinal Toletus výkladu toho nezavrhuje, alebrž pouze dí, že jest o něm mezi katolíky spor. Salmeron se domnívá, že se text sv. Pavla s výkladem tímto snáší. Kardinal Bellarmin, ač, jakož svrchu bylo řečeno, slova „in quo“ ve smyslu béře vztažném, přece dí: že i kdybychom překládali podle návrhu Erasmova na místo „in quo“ „eo quod“, bychom přece musili, chtějíce ku pravdě státi, vyznati, že sv. apoštol nemluví o hříchu osobném, alebrž o dědičném, neboť umírají i dítky, ježto podle téhož apoštola před narozením svým nic dobrého a nic zlého (osobně) neučinily, a tož jest hřích, pro nějž umírají, dědičný nikoliv osobný. Totéž tvrdí i Cornelius a Lapide.

Přihlížíme li ku důkazům theologickým: tož se dovolávají zastavatelé smyslu vztažného souhlasu otcův a schválení se stran sněmů. A však αα) nelze tak snadno říci, žeby byl v církvi souhlas o smyslu pouze vztažném, neboť mnohé staré překlady drží smysl příčinný: Philoxeniana čte: „eo quod omnes peccaverunt;“ překlad arabský čte: „quia universitas eorum exinde peccaverunt;“ armenský: „et ita in omnes homines derivavit mors, sicut omnes peccaverunt,“ a překlad aethiopský: „quoniam in omnes homines imputatum est illud peccatum.“ ββ) Co se týká otcův ss., tož vykládá Origenes „ἐφ᾽ ᾧ“ ve smyslu příčinném (Commentar. in ep. ad Rom. l. 5. 1.); podobně i sv. Jan Zlatoústý (in ep. ad Rom. h. X. n. 1.); Theodoretus, jenž vykládaje slova apoštolova dí: že neumíráme pro hřích praotce svého (Adama), alebrž pro hřích, jenž v jednomkaždém v nás jest, anebo pro hřích nám vlastní (ač dědičný), neb umíráme proto, poněvadž všichni jsme zhřešili: dává tím na jevo, že hřích Adamův osobný (peccatum originans) není illud ipsum originale peccatum (peccatum originatum). Neumíráme tedy podle Theodoreta pro hřích Adamův, ale pro hřích, jenž od Adama přechází na nás:

K tomuto učení se přiznává také sv. Anselm [1]). Touže měrou vykládá místo to i Leontius [2]), Oecumenius výkladu toho nezamítá, tak že Theophylakt prvý jest, jenž v slovech „ἐφ' ᾧ" čte „Adama." U otců latinských převládá ovšem souhlas otcův a theologův v tom, že jest ve slovech: „ἐφ' ᾧ" smysl vztažný, relativný, a sice pro velikou autoritu sv. Augustina; a však toho nelze zamlčeti, že měl před sebou sv. učitel jiné čtení, než jaké máme my. Četlť zajisté: „Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes pertransiit („mors" jest vynecháno), in quo omnes peccaverunt [3]), a podle toho také vykládal, že v třetím odstavci jest slovo „peccatum" podmět věty, nikoliv smrť, aby tak převod dědičného hříchu pro původ náš z Adama tím zračitěji se ukázal.

Podle všeho se tedy musí říci, že jest souhlas otcův a sněmů církevních o tom, *že v textu jest řeč o dědičném hříchu, a že jest bludno, vykládati jej podle vzoru Erasmova*, ale nikoliv o tom, bylo-li by nezbytno vykládati slova: „ἐφ' ᾧ" ve smyslu relativném pouze, anebo příčinném. Věta však: omnes peccasse nos in Adamo" jest plně katolická. [4])

Jako lze z textu Řím. 5, 12. jsoucnosť dědičného hříchu dokázati, tak i z textů Řím. 5, 18. 19.

A však hřích dědičný apoštolem tuto popsaný není snad nám pouze „zevnitřně" přivtělený, ale naším vlastním hříchem, vniterným, na duši lpícím hříchem, ne jakobychom se ho byli o své vůli dopustili, ale proto, že v Adamovi a skrze Adama hřešivše z Adama jej dědíme. Sv. apoštol popisuje zajisté smrť jako trest za hřích v Adamovi spáchaný, smrť však přešla z Adama, neboť netoliko Adam umřel, ale i my všichni umíráme. Umíráme-li ale všichni pro hřích, jehož se Adam v ráji dopustil, tak všichni trestáni býváme. Bůh může ovšem, anižby zadal spravedlnosti své, uvaliti na nás zlo, aby nás zkoušel, a však trestati nás za hřích, jímž jsme nijakž nebyli vinni, toho Bůh nemůže, anoťby odporovalo neskonalé spravedlnosti Jeho. Jestliže jest tedy smrť přešlá na nás pro Adamův hřích „trestem" za hřích, tož jest hřích, jenž na nás z Adama přechází, v pravdě hříchem naším. Kdyby se nám hřích

[1]) S. Anselmus. De Conc. Virg. — [2]) Leontius. Contra Nestorianos et Eutychianos. L. II. — [3]) Conf. S. Augustini. Serm. 165. (al. de verbis apost. 7.) c. 6. De peccat. orig. c. 29. De nupt. et concup. l. II. c. 28. De peccat. merit. et rem. l. I. c. 9. Opus imperf. contr. Jul. l. II. c. 63. — [4]) Patrizzi. Dissertatio de verbis Pauli: „in quo omnes peccaverunt." Typis edita 1876. Palmieri l. c. p. 495. seq.

ten jen tak z venčí a jako na oko přičítal, pak bychom také jen tak na oko umírali; umírání však naše jest smutnou opravdivostí, a tak i také dědičný hřích.

Tatáž pravda vyplývá z textů: „Protož skrze jednoho na všecky lidi k odsouzení“ etc. „Neboť jako skrze neposlušenství jednoho“ a t. d. (Řím. 5, 18. 19.) Nikdy by zajisté nebyl a nemohl býti hřích Adamův nám k odsouzení, kdyby nebyl hříchem naším vlastním, anť Bůh činí sice mnohé spaseny, jižto nemají zásluh do sebe, neb jest dobrý, ale nižádného neodsuzuje a nezavrhuje, leč pro vinu hříchu. Odtud také dí apoštol: že „pro neposlušenství jednoho hříšni učiněni jsme.“ Sv. apoštol dí však také: „že přišlo na nás odsouzení pro hřích jednoho tak, jako přichází skrze spravedlnosť jednoho na všecky lidi milosť k ospravedlnění života“; „a tak že se stáváme v Adamovi hříšníky, jako v druhém Adamovi, Kristu Pánu, býváme ospravedlněni.“ A však v Kristu Pánu býváme ospravedlněni ne tím, že Krista Pána následujeme v spravedlnosti Jeho, alebrž že nám „vlévá“ milosť, jížto se stáváme syny Božími, tak původ z Boha „secunda nativitate“ berouce: a touž měrou jsme se stali v Adamovi hříšníky ne vnějším přičtením hříchu Adamova, ale vniterně a opravdivě ne proto, že ho následujeme ve hříchu, alebrž pro původ svůj z něho.

Křivě sobě tedy předkládal Zwingli slova apoštolova, že jimi byla míněna „náklonnosť ku hříchu,“ jižto dědíme, a nikoliv hřích; neboť sv. apoštol zřejmě dí: „že skrze jednoho člověka hřích na tento svět všel, a pro hřích smrť že přešla na všecky.“ Umíráme tedy podle slov sv. apoštola pro hřích v Adamovi spáchaný, nikoliv pro náchylu ku hříchu, pro kteroužto by nás spravedlivý Bůh ani trestati nemohl.

Podobně křivý výklad jest, že sv. apoštol mluví o hříchu osobném Adamovu, jenž prý na svět přišel následováním a nikoliv o dědičném, anebo že hřích Adamův jest právě „illud ipsum personale Adami peccatum.“ Mluvíť zajisté sv. apoštol o hříchu zvláštním a všem, jimž píše známém, a proto jej zove „s členem“ ἡ ἁμαρτία, a rozlišuje jej (jak Reithmayr dobře dí) od παραβάσει (v. 14.), παραπτώματα (v. 15. 17.) a παρακοή (v. 19.), kteřížto výrazové osobný hřích naznačují, a těch také užívá sv. Pavel ku označení hříchu Adamova, pokudž byl osobný. Zvláště případně a přiměřeně vyjadřuje sv. apoštol jsoucnosť hříchu dědičného ve svém listu ku Efesským, klada jim na srdce, kterak byli před svým obrácením podle duše sšeredělí, činíce vůli těla a myšlení. Praví: „*Byli jsme z přirozenosti synové hněvu, jako i jiní.*“ (Efes. 2, 4.) Καὶ ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ

λοιποί. Φύσις značí přirozenosť, zde přirozenosť lidskou, a tou měrou chce sv. apoštol říci: „že jsme byli ihned synové hněvu, jak mile jsme se stali lidmi, pro fysické spojení těla a duše v přirozenosť jednu — člověkou —; ne snad žeby přirozenosť lidská o sobě byla u příčině, že Bůh se na nás hněvá, neboť tentýž sv. apoštol dí: „*Všeliké stvoření Boží jest dobré*“ (I. Tim. 4, 4.); alebrž proto, že přirozenosť lidská tak jak jest z rodičů není ve stavu takovém, aby člověk nebyl synem hněvu, a tím i synem zátraty. A však synem hněvu, odsouzení a zátraty nemůže býti člověk, leč jen pro hřích — anť jakož svrchu zmíněno bylo, může sice Bůh mnohé učiniti spaseny a činí, anižby bylo zásluh při nich, ale nikoho nemůže zatratiti, leč by byl vinen, anť spravedlivý Bůh jest —; a tak již od početí svého, čili od té nejprvnější doby, kdež jsme se stali lidmi »φύσει«, neseme na sobě hřích. Hřích ten není hřích osobný, jehož bychom se byli dopustili o svém sebevědomí, o své vůli a o svém rozhodu, ale hřích dědičný, hřích lidské přirozenosti, peccatum naturae, peccatum naturale, peccatum originale, originatum. Jest tedy hřích dědičný.

Za tou příčinou dí sv. apoštol: „*že jsme všichni zajisté zhřešili, a že potřebujeme slávy Boží*“ (Řím. 5, 23.), že jeden *za všecky umřel, a proto že všichni zemřeli* (II. Kor. 5, 14.), *a že On kterýž hříchu neznal, učiněn za nás hříchem nebo-li obětí za hřích, abychom učiněni byli spravedliví před Bohem* (II. Kor. 5, 21.). Jestliže Kristus Pán za všecky umřel, vydav sebe za oběť za hříchy, tož všichni hříchu byli propadlí, nebo jak dí apoštol: „*Písmo zavřelo všecko pod hřích, aby z víry v Ježíše Krista dáno bylo zaslíbení věřícím*“ (Gal. 3, 22.). Tomu-li tak jest, pak dýše slovo apoštola národů všade víru o hříchu dědičném.

Jsoucnosť hříchu dědičného vyplývá zvláště *z nezbytnosti křtu svatého*, o níž mluví Kristus Pán ve své rozmluvě s Nikodemem: „*Amen, amen pravím tobě, nenarodí-li se kdo znova z vody a z Ducha svatého, nemůže vjíti do království Božího. Co se narodilo z těla, tělo jest: a co se narodilo z ducha, duch jest*“ (Jan 3, 5. 6.). Kristus Pán dvé věcí zde zpomíná, a sice: αα) „že každý, kdo chce vejíti do říše Boží, znovuzrozen býti musí“, ne podle těla, neboť to jest nemožno, ale podle duše; ββ) že znovuzrození ku vejití do říše Boží proto třeba jest, poněvadž vše, což z těla zrozeno bylo, tělo jest. „*Tělo a krev*“ o sobě neznamenají ovšem v písmě Božím člověka hříchem poskvrněného, alebrž pouze bez milosti a síly Páně, o svých vlastních silách jsoucího, podle toho, co dí Pán ku sv. Petrovi: „*Tělo a krev nezjevily tobě: ale*

Otec můj, kterýž jest v nebesích" (Mat. 16, 17.); t. j. nemáš vyznání svého o Božství mém ze sebe, ale ze síly Boží. A však jinaký význam má do sebe „σάρξ", kdekoliv v písmě se klade proti „πνεῦμα", neboť tehdy znamená „tělo" člověka hříšného, „duch" ale ospravedlněného čili duchem Božím oživeného. Tím způsobem mají do sebe slova Páně ten smysl: „*Každý zrozený jest hříšný, a proto jest obrodu potřeben.*" Obrod znamená „ospravedlnění", neboť v písmě svatém zřejmě čteme, že se stáváme milostí Boží účastníky v přirozenosti Boží, syny Jeho, druhým narozením obmytými, dědici Kristovými a života věčného podle naděje (II. Petr. I, 4. Jan 1, 13. Řím. 16, 17. Tit. 3, 5—7. a t. d.). Tou měrou jest každý narozený potřeben obmytí od hříchu. Jestliže ale každému narozenému jest třeba, aby byl od hříchu očistěn, tož vězel každý ve hříchu: hřích ten nemůže býti osobný, neboť o své vůli a o svém vědomí nezhřešili všichni, následovně jest na každém lpící hřích hříchem pokolení našeho, peccatum naturale, hříchem prvotným, peccatum originale, hříchem dědičným, peccatum haereditarium. Že slova Páně ten smysl mají, jde také ze slov: „*Nemůže vjíti také do království Božího*". Βασιλεία τοῦ θεοῦ znamenají zde říši Boží na nebi, a nikoliv Církev, neboť se slova ta zaměňují níže ji Jan. 3, 15. 16. s „ζωὴ αἰώνιος" (život věčný). Do života věčného nevejde podle slov téhož Jana Miláčka: „*nic poskvrněného ani činícího ohavnosť a lež*" (Zjev. 21, 27.). Jestliže však nemůže nižádný, leč by byl obrozen, do říše Boží vejíti, tož každý z života matky své hřích přináší, hřích však ten není osobný, o své vůli spáchaný, alebrž hřích pokolení našeho.

β) *I Starý Zákon předobře souzvukuje s Novým v učení o hříchu dědičném*, zejména Job. 14, 5., kterýžto text sv. Augustin a i jiní ss. Otcové k důkazu o jsoucnosti hříchu prvotného uvádějí, a sice podle Septuaginty: „Τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐδεὶς ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς". „*Kdož bude čistým ode skvrny? však nižádný, byť i jen den života jeho bylo na světě. Nemo mundus a sorde nec infans, cujus est unius diei vita super terram.*" Podle znění původního: Mi jitten tahor mittame lo echad: im charucim jamav. „*Quis dabit mundum ab immundo? Non unus, etiam si sunt breves dies ejus. Kdo dá, aby čistý byl z nečistého? Nižádný, i kdyby dnů jeho bylo po skrovnu.*" Podle čtení Vulgaty: „*Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es? Breves dies hominis sunt.*" „*Kdo může učiniti čistého z nečistého semene počatého? Zdaliž ne ty, který sám jsi? Krátci jsou dnové člověka*". Text Vulgaty přidává

tedy věci některé, jichž neshledáváme ve znění původním, jako: „conceptum semine.“ Slova „non unus“ textu hebrejského má Vulgata ve způsobu otázky: „Nonne tu, qui solus es?“ Slova Septuaginty: „Byť i jen den života jeho bylo na světě,“ čte původní text: i kdyby dnů jeho bylo po skrovnu (na krátko). Vulgata však spojuje větu: „Krátci jsou dnové člověka“, s veršem následujícím. A však, ať již bychom četli podle textu původního, Septuaginty anebo podle Vulgaty, vezdy vyčteme smysl: že lpí na každém člověku ihned na počátku nějaká skvrna. Čteme-li podle Vulgaty, tož jest smysl: „že Bůh jediný jest s to, aby učinil člověka čistým, jenž jest počat ze semene nečistého“, a že každý ze života matčina již nečistý jest, leč by Bůh k jeho očistění působil. *Nečistota ta není fysická, tělesná, neboť fysicky není nic nečistého před Bohem, a nad to od nečistoty fysické pomáhá a může sobě pomoci člověk sám: jde tedy řeč o nečistotě duchovní čili o hříchu.* A výklad tento jest dojista pravý, anť v písmě svatém nejednou hřích skvrnou a nečistotou se býti klade: „*A učiněni jsme jako nečistý my všickni, a jako roucho nemoc ženskou mající, jsou všecky spravedlnosti naše, a padli jsme jako list všickni, a nepravosti naše jako vítr zanesly nás*“ (Isaiáš 64, 6.). Ještě plnějšího důkazu podává čtení „Septuaginty“; neboť podle toho není ani děcko skvrny prosto, byť i jen den žilo, kdež podle textu původního se zřejmě klade, „že není jediného skvrny prostého.“ Lpí-li ale na každém, a to již ze života matčina skvrna hříchu, *tož hřích ten, každého uchvacující, není osobný, jehož bychom o své vůli se byli dočinili, ale jest to hřích pokolení našeho, hřích dědičný.*

Druhý text písma sv. Starého Zákona o dědičném hříchu zprávu dávající jest v Ž. 50. 7. „*Hle! v nepravostech počat jsem, a v hříších počala mne matka má*“. „*Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.*“ V původním textu nečteme „in peccatis“, alebrž „in peccato“ „בְּחֵטְא“, a nikoliv „in iniquitatibus“, nýbrž „in iniquitate“ „בְּעָוֹן“, a tím způsobem nevadí písmo sv. katolickému článku víry, že jest prvotný hřích původem svým jedin. Hřích ten, na nějž David sobě vede, a za pohnutku uvádí, aby se nad ním Hospodin slitoval, není hřích rodičův; neboť David nebyl zplozen z rodičů kromě stavu manželského, ale ze sňatku řádného, a nad to zpomínka na hříchy rodičů se nehodila k prosbě jeho, aby mu Bůh milostiv byl, dobře však připamatování: že jest sám bídný a k hříchu náchylný, anť již v početí svém skvrnou hříchu pokálen byl. Kromě toho slovo

„cholaltti“ „conceptus sum“ nesměřuje ku plození activnému (ad actum conceptionis activae), kteréž se ovšem s hříchem díti může, a často také děje i v manželství řádném, alebrž ku plození passivnému, a na úpravu člověka v životě mateřském. A tak i druhý výraz „počala mne matka má“ neznamená „ipsum actum generandi,“ neboť prvotný význam slova: „Jechematni“ jest „zahřívala mne“, což Vulgata překládá „concepit me“, a tou měrou směřuje ku času, když v životě mateřském již jest počat člověk, jehož zahřívá teplo mateřské. Podle smyslu textu uvedeného jest každý člověk ihned, když byl v životě mateřském počat, ve hříchu postaven, a tomu-li tak, pak jest podle slov prorokových dojista hřích dědičný.

§. 114.

b) Tradice Božská o existenci dědičného hříchu.

Lit. Peronne. Praelectiones dogmaticae. V. 152. Klee Dogmatik. I. Bellarminus lib. IV. De amiss. gratiae et de statu peccati. Schwetz. Theol. spec. II.

Tradice Božská svědčí neméně o jsoucnosti dědičného hříchu, jako písmo svaté, o níž svědectví vydávají ss. otcové, zůstavivše ve spisech svých zprávy, jak byla dobou tehdejší církev sv. texty svrchu zmíněné vykládala a jak o hříchu dědičném věřila. Že otcové po sv. Augustinovi žijící v hřích dědičný věřili, neupírají odpůrci víry této, spíše souzvukují vespolně, že od časů Augustinových bylo v církvi souhlasné učení o jsoucnosti hříchu prvotného. A však o věku před tímto světcem tvrdí, že církev toho hříchu neznala. Zejména vyslovuje Wegscheider,[1]) že Tertullian byl prvý, jenž nauku o hříchu dědičném z manichaeismu vyvodil, a však ten, jenž učení toho soustavně naproti Pelagiovi hájil a je církvi zavěsil, že byl sv. Augustin, byv sám dříve manichaeismem nakvašen. Zavěšuje tedy Wegscheider a jeho v tom nášlapníci sv. Augustinovi právě to, co Pelagiané svého času přikládali jemu, přese všechno, že veliký učitel tento sám vyznává: „Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credidit antiquitus.“ [2])

Z předu již díme, že jest k víře nepodobno, aby Africký kněz Tertullian, ač byla vážnosť jeho pro velikou jeho učenosť a

[1]) Inst. Theolog. christiano-dogm. §. 116. — [2]) S. Augustin. De nupt. et concup. l. II. cap. 12.

odhodlanosť v hájení křesťanstva nemalá, aneb i sv. Augustin, ač jeho autorita tak rozhodna byla, jako nikoho před ním, byli měli tolik vlivu, aby učení dosud neslýchané přese všechen odpor do církve byli zavedli, netoliko na Západě, ale i na Východě; jakož i nepodobno víře jest, že sv. Augustin poznav na dobro blud manichaeismu, by byl zbytek hrozného učení jejich podržel, aby přidělil učení katolickému něco, což by z vůle Páně k němu nenáleželo. Než kromě toho, že již sv. víra o sobě a její hájení toho žádá, právě za tou příčinou žádoucno jest nahlédnouti, zdali ss. otcové před sv. Augustinem, ano i před Tertullianem toho učení drželi čili nic. Jejich výroky budou tím závažnější, anoť se o nich ví, že po dlouhé věky s Marcionity a Manichaeovci válčili, kteří nejenom že snad člověka ve zlém býti postaveného soudili, alebrž i tělo z principu zla odvozovali a sídlo hříchu do těla kladli. Ovšem že ss. otcové před Pelagiem se všade a ve všem určitě a přesně nevyjadřovali, anoť toho nebylo tehdáž ani potřebí, ježto odpůrců dědičného hříchu ani nebylo: nic však méně máme dosti výrokův, které jsoucnosť hříchu dědičného nade všecku pochybnosť staví.

Sv. Justin [1]) takto dí: „Víme pak, že nepřišel k řece (Kristus) proto, jakoby křtu anebo sstoupivšího na něho ve způsobu holubice ducha potřeboval; jakož ani narození a ukřižování nepodstoupil, jako jich potřebu maje, nýbrž pro pokolení lidské, jež od Adama v smrť a v lesť hadovu padlo, an také za vlastní vinou každý zlého se dopustil. [2]) Ὡς ἐνδεὴς τούτων ὑπέμεινεν· ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου (quod per Adam in mortem et fraudem serpentis inciderat, unoquoque sua culpa improbe agente). Sv. Justin přikládá Adamovi, jenž v ráji zákona Božího nešetřil, hadem byv sveden, že v něm bylo celé pokolení lidské svedeno, a tak i hříchem poskvrněno, za kteroužto příčinou i smrť je uchvátila, a tento hřích a tuto vinu rozlišuje světec od hříchů, jichž se člověk sám osobně dopouští. Znal tedy sv. Justin předobře učení o hříchu dědičném. *Tatian* [3]) dí ve své řeči naproti Řekům: „Nebyli jsme učiněni, abychom zemřeli, alebrž umíráme svou vinou. V zkázu nás uvedla vůle svobodná, učiněni jsme otroci, kteří jsme byli volní: hříchem zaprodáni jsme. Οὐκ ἐγενόμεθα πρὸς τὸ ἀποθνήσκειν, ἀποθνήσκομεν δὲ δι' ἑαυτούς. Ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον,

[1]) S. Justinus umučen v r. 167. — [2]) S. Justinus. Dialog. cum Tryphone Judaeo. n. 88. — [3]) Tatian v r. 130 v Syrii narozen.

δοῦλοι γεγόναμεν οἱ ἐλεύθεροι. διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν.[1]) Mluví tu spisovatel tento o hříchu, jímžto všichni jsme zaprodáni, a pro ten hřích umíráme, a však hřích ten není nám cizí, alebrž náš vlastní, neboť umíráme svou vinou. Podobně se vyjadřuje sv. biskup *Irenej*[2]): „Poněvadž tím, čím jsme my neuposlechli Otce a nevěřili jeho slovu, právě tím opět poslušnosť uvedl a povolnosť ku slovu jeho, zcela patrně poukázal k témuž Bohu, kterého jsme v prvním Adamu urazili, nezachovavše jeho přikázaní, s kterým pak smířeni jsme Adamem druhým, poslušni jsouce až k smrti. . . . . Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ κατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι.[3]) Sv. Irenej mluví zde tak jasnými slovy o hříchu dědičném, že nelze téměř zřejměji se vyjádřiti, anť dí: že jsme my v Adamovi zhřešili, nešetříce přikázaní nám v Adamovi daného. A učení tohoto světce o hříchu tom ještě více vychází na jevo, anť srovnává jej se spravedlností, jakéž nám vydobyl druhý Adam, Kristus Pán, pravě: že jako jsme v Adamovi Boha urazili, tak že v druhém Adamovi poslušni jsouce s ním jsme usmířeni. A jako tito ss. otcové o hříchu dědičném učili, tak jsou o něm učili i jiní otcové na Východě, jako: *Klement Alexandrinský*.[4]) *Origenes*,[5]) *Řehoř Naziansky*,[6]) *sv. Athanáš*,[7]) *sv. Basil*,[8]) *sv. Řehoř Nyss.*,[9]) *sv. Jan Zlatoústý*[10]) a jiní.

Jestliže ss. tito otcové na Východě učení o dědičném hříchu tak jasně předkládají, a sice již ve věku druhém a třetím, jako *sv. Justin*, *sv. Irenej*, *Tatian*, *Klement a Origenes*, pak jest buď neznalosť věcí anebo bezpříkladná drzosť tvrditi: že Tertullian, kněz Africký, byl prvý, jenž o hříchu dědičném se šíří, a že sv. Augustin jej církvi zavěsil, a tak že kolébka jeho byl Západ; kdežto otcové na Východě starší Tertulliana o hříchu dědičném píšou, a sice jako o věci v celé církvi známé. Také nelze pochopiti, jakby bylo se státi mohlo, aby otcové a biskupové a kněží na Východě učení nebývalého, a to dosti smutného byli přijali, nižádné známosti o něm v tradici Božské neshledávajíce.

Přes to však pravda jest, že nad jiné důkladněji hřích dědičný vykládá *Tertullian*, a přede všemi *sv. Augustin*. Tertullian dí: „Skrze něhož (anděla zlého) byl člověk na počátku obelstěn,

[1]) Tatianus. Orat. adv. Graecos. n. 11. — [2]) Sv. Irenej umučen v r. 202. — [3]) S. Irenaeus. l. V. adv. haeres. cap. 16. n. 3. — [4]) Clemens Alex. Paedag. l. III. c. 12. — [5]) Origenes. In Cantic. Cant. l. III. — [6]) S. Gregorius Nazianz. Orat. V. n. 5. et orat. XIV. — [7]) S. Athanasius. Orat. I. contra Arianos. n. 51. — [8]) S. Basilius. Ep. 162. n. 2. — [9]) S. Gregorius Nyss. De Beat. orat. VI. — [10]) S. Joann. Chrysost. In Is. hom. VII. n. 7. hom. 40. in ep. I. ad Corinth. n. 2.

aby přestoupil zákona Božího, a proto byl na smrť vydán, odkudž způsobil, že z jeho semene celé pokolení nakaženo bylo, a se stalo přenášečem jeho odsouzení; „exinde totum genus de suo semine infectum damnationis suae traducem fecit.“ [1]) „Každá duše,“ dí opět, [2]) „se čítá tak dlouho v Adamovi, dokud nebyla v Kristu odečtena, a tak dlouho nečista, dokud nebyla odečtena. Hříšnicí jest, poněvadž jest nečista, přijavši ohavnosť ze spojení se s tělem.“ Předůležité jest svědectví sv. *Cypriana*, jenž jménem 66 biskupů, shlukších se na synodě v Karthagu vyslovuje, u příležitosti otázky, zdali by dítě teprv v 8. den po narození mělo býti křtěno, jako bylo pachole v Starém Zákoně teprv osmého dne obřezáno, „že nic nevadí, aby nemluvně ihned bylo křtěno, ježto nic nezhřešilo, leč že sobě prvým narozením nákazu smrti staré přitáhlo, a jež tedy tím spíše ku odpuštění má býti připuštěno, ježto se mu odpouští ne osobný, ale ten v Adamovi spáchaný. „A gratia (baptismo) prohiberi non debet infans, qui recens natus nil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissionem peccatorum hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata“ [3]). „V bludu (errore) Adama jediného všecko pokolení lidské pobloudilo,“ dí sv. *Hilarius* [4]). „Všichni jsme zhřešili v prvém člověku (omnes in primo homine peccavimus), dí *sv. Ambrož* [5]), a pro dědictví přirozenosti přelévá se z jednoho na všecky také dědictví viny“..... Adam jest tedy v nás jednotlivcích. V něm zajisté zhřešilo pokolení lidské, poněvadž skrze jednoho hřích na všecky přešel. „Počato jest a rodí se ve hříchu dědičném, cokoliv z Adama se převodí,“ dí *sv. Jeronym* [6]). Jestliže ale otcové ss. svrchu uvedení o jsoucnosti hříchu dědičného výroky svými svědčí: tož ho hájil sv. *Augustin*, ne tak jednotlivými výroky, a ne spisem jedním, alebrž spisy přečetnými. Spisové tito jsou: „De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum; de spiritu et litera ad eundem; de natura et gratia; de perfectione justitiae hominis; de gestis Pelagii; de gratia Christi et de peccato originali; de nuptiis et concupiscentia; de anima et ejus origine“; contra duas epistolas Pelagianorum; contra Julianum, contra secundam Juliani responsionem (opus imperf.), a ve spisech těchto dovozuje, že jedině pravé to učení jest, jež drží a vyznává dědičný

---

[1]) Tertull. Testim. animae. cap. 3. — [2]) Tertull. De Anima cap. 40. — [3]) S. Cyprianus. Ep. 59. ad Fidum. — [4]) S. Hilarius. Comment. in Matth. cap. 18. n. 6. — [5]) S. Ambrosius. David. Apol. II. cap. 12. n. 71. — [6]) S. Hieronymus. Brev. in psalt. ps. 50, 7.

hřích, neboť otcové ss. drželi to, což v církvi shledali, a to, co od otců přejali, zase na syny přenesli.[1]) Vůči této víře otcův ss., kteří před sv. Augustinem žili a o dědičném hříchu psali, mohl světec Julianovi biskupovi do očí říci: „Já jsem nevymyslil (finxi) hříchu dědičného, nebo v ten věřila církev od starodávna (antiquitus); ale ty, jenž jej upíráš, jsi beze vší pochyby nový kacíř“.[2])

Církev sama tuto víru vyznává *křtem svatým*, i nemluvňatům udělovaným, neboť jako píše *Origenes*, obdržela od apoštolů podání „i dítky křtíti“, poněvadž ti, jimžto tajemství Boží byla svěřena, věděli, že jsou ve všech skvrny hříchů, jež mají býti skrze vodu a ducha obmyty[3]). Křtila-li tedy Církev i nemluvňata již od časů apoštolských, pak již od časů apoštolských na jevo dávala, že i dítky jsou hříchem poskvrněny, neboť vezdy se křtilo „na odpuštění hříchů“. Podobné užívala Církev od nepamětných časů v obřadech křtu svatého i *exorcismů*. V exorcismech těch vyznávala, že malé dítko, osobného hříchu dosud nepoznavši, přece v moci zlého ducha jest, toho však by nebylo, kdyby víry nebylo v dědičný hřích. Za tou příčinou mohl se právem tázati sv. Augustin Pelagianů: „Quid de parvulo agit exorcismus meus, si in familia diaboli non tenetur?[4]). O tom věděli Pelagiané na jisto, a vědouce nezapírali, že i křest dítek jest z časů apoštolských, i že se užívá exorcismů z nepamětných dob; a však v tísni své užívali té vytáčky, že se křtí a křtily dítky k vůli říši Boží, a nikoliv k vůli životu věčnému, neboť by prý do života vešly i beze křtu. A však kterak bezdůvodné bylo jejich dokazování, jde z výkladu slov, jež měl Kristus Pán mluvě s Nikodemem.

Jest tedy snadno i „praescripcí“ dokázati, že nebylo po Kristu Pánu doby, v nížby Církev byla víry v dědičný hřích nedržela. Za času Pelagia a jeho přívrženců byla dojista v Církvi celé, — neboť podle svědectví sv. Jeronyma[5]) neodvážili se Pelagiané hlásati učení svého veřejně bojíce se, aby jich lid nekamenoval. Lid tedy věřil povšechně v dědičný hřích, tak že haerese Pelagianů byla bludem některých pouze biskupů a kněží. Ano i sám Pelagius jest sobě svědkem, že jeho nauka nebyla s církevní souzvučná, neboť jí užíval, aby jí zakryl přerozličných vytáček, ano i podvodu, anť volil slova naskrze katolická, podkládaje jim smysl od víry katolické rozdílný. A jakož byla víra

[1]) S. Augustinus. Contra Julianum. l. II. cap. 3—7. — [2]) S. August. De nupt. et concup. l. II. cap. 12. — [3]) Origenes. In cap. VI. ep. ad Rom. — [4]) S. Augustinus. L. II. de nupt. et concup. cap. 18. — [5]) S. Hieronymus. Dialogus adv. Pelagianos. l. III. cap. 18.

v hřích dědičný za časů Pelagiových všeobecná, tak bylo i ve všech časech před ním: vyznávali ji *Ariané*, *Donatisté*, *Sabelliané* a *Novatiané* ve věku IV. a III. Touž měrou byla víra ta i věrou věku II., jakož vidno jest z předeslaných výroků ss. otců. Církev byla tedy vezdy v držení tohoto článku víry, neboť není možná, aby ho bylo nebylo ve věku I., když ve věku II. byl obecný, a není stopy v církevních dějinách, žeby víra ta kdy byla po Kristu Pánu povstala. Právem tedy dí *Vincentius Lerinensis*: „Quis ante prodigiosum discipulum ejus (Pelagii) Coelestium reatu praevaricationis Adae omne genus humanum negavit adstrictum?[1])

Nepřetržité, odvěké, od Krista Pána pocházející učení stanovila Církev Boží, když na četných sněmech naproti Pelagiovi shromážděných, a i výroky sv. Stolice blud Pelagiův zatratila a jsoucnosť hříchu dědičného za pravdu vyhlásila. Prvý sněm naproti bludu Pelagiovu byl *v Karthagu* r. 413., po té *v Diospoli* v Palaestině r. 415., *v Milevě* r. 415., *v Karthagu* 416., *v Římě* 416. a opět *v Karthagu* r. 418., kterážto synoda synodou plenarní nebo-li národní byla, anoť 214 biskupů v ní se bylo sešlo. Synoda ta potvrdila všecky výroky sněmu Milevského, zejména výrok tento: „Líbilo se, aby ten, kdož upírá, že by se měly dítky ihned ze života matek křtíti, anebo tvrdí, že se sice křtí na odpuštění hříchu, ale ničehož nepřitahují z hříchu dědičného z Adama, což by obmytím znovuzrození mělo se usmířiti, byl v kletbě“. „Placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos esse negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro expietur . . . . . a. s. Tentýž výrok potvrdil papež *Sozimus* autoritou svou a epištolou, již všichni biskupové podepsali až na 18, kteří haeresí Pelagiovou byli poskvrněni. Papež tamtéž mezi jiným píše: „Nikdo se nestává svobodným, leč by byl dříve otrokem, a nikdo nemůže slouti vykoupeným, leč by byl dříve pro hřích opravdu zajatcem, podle toho, což psáno jest: Vysvobodí-li vás syn, budete v pravdě svobodni. Skrze něho zajisté se podle ducha znova rodíme, skrze něho světu ukřižováni býváme: skrze jeho smrť roztrhán (zlomen) jest zápis smrti (Kol. 2, 14.), na nás na všecky uvedené a na nás poslané; roztrhán zápis ten na každou duši pro náš původ vespolný upsaný, a tímto (zápisem) jest každý narozený vázán, leč by křtem nebyl osvobozen.“ „Nullus, nisi qui peccati servus

[1]) Vincentius Lerin. Commonit.

est, liber efficitur, nec redemptus dici potest, nisi qui vere per peccatum fuerit ante captivus, sicut scriptum est: Si vos filius liberaverit, vere liberi eritis. Per ipsum enim renascimur spiritualiter, per ipsum crucifigimur mundo: ipsius morte mortis ab Adam omnibus nobis introductae atque transmissae, universae animae illud propagatione contractum chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberatur, non tenetur obnoxius.“ Ku kterýmžto slovům přidává *sv. Augustin*: „V těchto slovech Stolice apoštolské jest jistá a jasná starobylá a odůvodněná katolická víra, tak že nelze křesťanu o ní pochybovati“ [1]). Dopis ten Sozimův byl pak na sněmu *Efesském* r. 431. čten a schválen, a trest sesazení s úřadu na kleriky uvalen, „kteří by ku straně Nestoriově stáli“, který, aby hlouček svých přívrženců rozmnožil, Pelagiovi stranil. Tentýž sněm *Karthagský* stanoví tyto články naproti Pelagiovi: α) zavrhuje, že by byl Adam zemřel, i kdyby byl nezhřešil „necessitate naturae“ [2]), β) stanoví, že dítky pokřtěných rodičů mají býti křtěny [3]), γ) že nekřtěňátka do nebe nevejdou, a že není místa, kde by blaženě žila [4]). δ) milosti Boží že jest potřebí [5]). A tak byla toho dbalá Církev, aby starobylá víra její byla naproti novému kacíři stanovena, neboť netoliko že na těchto sněmech ji vyhlásila, alebrž na více než 20ti od roku 412. až ku sněmu Efesskému shluklých. A však i napotom Církev byla bedliva, aby základný tento článek víry tak byl zachován, jak jí byl Kristem Pánem svěřen. Zejména činí sněm Toledský VI. výrok: „že z tří božských osob ne jiná ale druhá se vtělila, aby lidské pokolení ode všech vin vykoupila, i od té, jižto jsme z neposlušnosti Adamovy sobě přitáhli, i od těch, jichžto jsme se osobně dočinili“ [6]). Přede vším ale sněm Orangský II. r. 529. jasně a určitě články ku hříchu dědičnému směřující předkládá: „Jestliže by někdo věřil, že pro urážku přestoupení Adamova celý člověk, t. j. podle těla i podle duše do horšího změny nevzal (in deterius hominem commutatum), alebrž že svobodnosť člověka zůstala bez ourazu, a že pouze tělo bylo podrobeno porušení, odporuje písmu, jsa bludem. Pelagiovým ošálen“ [7]). „Jestliže by někdo tvrdil, že přestoupení pouze Adamovi uškodilo, nikoliv i jeho potomstvu (propagini), anebo svědčí, že sice smrť pouze tělesná, ana jest trestem za hřích, skrze jednoho člověka na všecky na jisto přešla, ne ale hřích, jenž jest

[1]) S. August. Ep. 157. ad Optatum. — [2]) Conc. Carth. II. can. I. — [3]) Ibidem. can. II. — [4]) Ibidem. can. III. — [5]) Ibid. can. 4—7. — [6]) Concil. Tolet. VI. can. 4—7. — [7]) Concil. Arausic. II. can. I.

smrtí duše, má se nespravedlivě k Bohu, anť se protivuje slovům apoštolským: „Skrze jednoho člověka a t. d.“ [1])

Konečně vyhlašují víru Církve Boží v dědičný hřích *sněmové Florenský* r. 1438. a *Tridentský*. *Florenský* dí: „že duše těch, kteří buď v osobném hříchu, anebo v dědičném pouze umírají, ihned do pekla sestupují, aby tam byli trestány, ale tresty nestejnými“. *Sněm Tridentský* opětuje dekrety, jež byli sněmové Karthagský, Milevský a Orangský naproti Pelagianům ustanovili v kanonech II., III., IV. a V. V druhém dí sněm: „že jsme v Adamovi nejen smrť podle těla, ale i podle duše dědictvím přijali, anť Adam netoliko sobě, ale i nám svatosť ztratil a spravedlnosť, a netoliko smrť a tresty tělesné na nás převedl, ale i hřích, jenž jest smrť duše [2]). Ve IIItím činí sněm výrok, že dědičný hřích jest původem svým jedin, že jest každému vlastní a že se přelévá pocházením z Adama, a nikoliv následováním ho ve hříchu [3]). Ve IVtém uzavírá: že i dítky pokřtěných rodičů mají býti křtěny, a zavrhuje ty, kdož to upírají zamítajíce, že by z Adama měly na sobě hřích dědičný [4]). Konečně v V. stanoví, že se dědičný hřích křtem plně shlazuje, tak že se snímá z toho, jenž se křtí, všecko, což by mělo povahu hříchu [5]).

Tím způsobem vyjadřuje sněm Tridentský na skrze nauku sv. Pavla v epištole k Římanům obsaženou, že jest hřích dědičný původem svým jedin, že jsme v Adamovi všichni zhřešili, že hřích ten jest náš vlastní hřích, a že jest všeobecný.

---

[1]) Ibidem. can. 2. — [2]) Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse: aut inquinatum per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: a. s. — [3]) Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domin. Jesu Christi —: a. s. — [4]) Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti; aut dicit, in remissionem quidem peccatorum eos quidem baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam —: a. s. — [5]) Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantam radi, aut non imputari, a. s.

§. 115.

c) Těsné spojení hříchu dědičného s karakterem náboženství křesťanského vůbec.

Jsoucnosť dědičného hříchu lze dovésti z karakteru křesťanského náboženství a ze souladu s druhými katolickými články víry.

Karakter křesťanského náboženství zavírá do sebe učení, které sv. apoštol ve svém listu k Římanům byl zřejmě předkládal, že všichni národové, ano všichni lidé jsou potřebni vykoupení skrze Krista Pána, a potřebu tu odůvodňuje tím, že všichni bez rozdílu zhřešili. Jestliže tedy nese křesťanské náboženství na sobě karakter „potřeby vykoupení“, a plyne-li potřeba ta z universálnosti hříchu, pak není možná, aby křesťanské náboženství bez ourazu trvalo, kdyby článek víry o hříchu dědičném se odčinil. Karakter tedy křesťanského náboženství nezbytně vymáhá existenci dědičného hříchu.

Jako karakter křesťanského náboženství vymáhá víru v jsoucnosť dědičného hříchu, tak *i článek víry o universálnosti vykoupení Páně*: neboť podle něho umřel Kristus Pán za všecky hříchy, za hřích dědičný, i za hříchy osobné, za hříchy, ježto byly spáchány, anebo se páchají, anebo budou páchány. Umřel-li však Kristus Pán za všecky lidi, pak jest nezbytný důsledek: že všichni hříšníci jsou, byli a budou. Odmyslíme-li však dědičný hřích, pak by nebylo na pravdě, že všichni zhřešili. Universálnosť vykoupení Páně předpokládá tedy nezbytně dědičný hřích.

Kristus Pán jest podle písma Božího vykupitel všech; a však jako se stáváme hříšníky pocházejíce z Adama touž dobou, když se stáváme lidmi, nebo-li, když se duše slučuje s tělem v životě mateřském, nebo jako se stáváme hříšníky v Adamovi „nativitate prima“: tak se stáváme účastnými spravedlnosti Kristem Pánem nám zasloužené „nativitate secunda“. Druhé však narození jest křest sv. Tou měrou učí katolická Církev, že každý jest tohoto druhého narození ku dosahu nadpřirozeného cíle svého potřeben. *Universálná potřeba druhého narození, očistění, ospravedlnění a posvécení předpokládá nezbytně, že všichni byli hříchem poskvrněni*, spravedlnosti a svatosti zbaveni. Zbavení však toto se děje podle učení Církve Boží pro hřích; a tak všeobecná potřeba křtu sv. předpokládá existenci dědičného hříchu.

Jak jest tedy na pravdě křesťanské náboženství, tak jest i nade všecku pochybnosť jisto: že jest dědičný hřích.

§. 116.

d) Hřích dědičný a důkaz o něm rozumový.

Existence dědičného hříchu dokazuje se, jakož jsme svrchu naznačili, z písma Božího, z tradice Boží, z výroků sněmovních a ze souladu s náboženstvím křesťanským.

Možno-li existenci hříchu dědičného i z rozumu dokázati? Nikoliv! neboť hřích dědičný jest tajemství sv. víry naší v tom se zakládající, že, ač Adam osobně „sám jediný“ v ráji zhřešil, přece jsme „my všichni“ v něm zhřešili. Toho však rozumem vystihnouti jest nemožno; ač zase pravdivo jest, že z rozumu nelze dokázati, že by hřích dědičný byl nemožný.

Poznáváme ovšem předobře, že člověk nade všecko, což jest, na zemi vyniká. Jeho tělo jest překrásně upraveno, tak že co do souměrnosti, krásy, sličnosti a významnosti jeho tváře nemůže s ním nižádný byť i ten nejkrásnější tvor zápoliti. Nemůže-li však nižádný tvor co do veleby a krásy tělesné s ním zápasiti na zemi, což teprv ohledem na duši. Bohatosť a rozmanitosť jejích citů a představ, hloubka myšlének, podivuhodný pokrok ve vědách a uměních, síla a pružnosť rozumu jejího, uchvacuje věru každého, poněkud soudného myslitele. Na zemi poznává nerosty, bylinstvo a zvířectvo, poznavši srovnává a dělí je v třídy, urovnává v soustavy a utvořuje o nich vědy; na obloze nebeské vypočítává dráhy oběžnic slunečné naší soustavy, ano i oběh stálic kolem osy jejich, ba i oběh jejich kolem bodu idealného, tak že člověk trne vida, kterak ta skrovná bytosť duše naší nebe a zemi proniká, aby je rozumování svému podřídila. Zdá se, jakoby lidskému rozumu nic více nevadilo u vzletu jeho: ani výška nebeská, ani hloubka mořská, ani hora sněžná, ani prohlubeň zemská. Ano rozum lidský zalétá ještě dále, neboť poznává pravdy věčné, ano i pramen pravd, absolutnou Pravdu, neskonalou věčnou Příčinu všeho, Boha. V pravdě! jestliže kde, tož se jeví zde obraz neskonalého Boha v duši lidské! Ona již v řádu přirozeném z vůle Boha samého poznávajíc věčné pravdy, má jakousi účasť v poznání, jakéž má Bůh. Jest tedy člověk pro rozum svůj jako vladař tvorstva veškerého; a tak se to má i co do vůle jeho. Vůlí svou svobodnou má člověk sebe sama v moci, on se rozhoduje sám nad sebou. Nižádná síla přírodná, ani mravná, nedovede vynutiti jí svolení ku skutku, a tak se jeví i zde královská důstojnosť a obraz Boží v duši lidské. K těmto výsadám lidské duše se řadí i její moc, jakouž drží nad fysickou přírodou, ovládajíc nejsilnější zvířata, a velíc vodě i ohni, aby se roz-

kazu jejímu podrobily, a podřizujíc sobě a nutíc ku službě své elementy.

Toto všecko shledáváme na člověku a obdivujeme výbornosť přirozenosti jeho. A však ku svému nemalému ustrnutí poznáváme, že při vší dokonalosti a velebě má člověk na sobě veliké nedostatky, a zdá se věru, jakoby nebyl nepodobný nádhernému paláci, na břehu mořském anebo u prostřed moře zbudovanému, na nějž neustále dorážejí mořské vlny, a doléhá výpar solné vody, tak že nádhera jeho mizí, a na místě nádhery že se objevuje svých okras zbavený kámen, a palác sám, jako zřícenina. Nedostatky ty se jeví směrem k duši lidské i ku tělu. Ohledem na duši rozeznáváme nedostatky směrem ku rozumu i k vůli.

Co se týká rozumu, jenž jest mohutností ku poznání pravdy, shledáváme v něm netoliko nevědomosť ale i blud. Rodíť se člověk v nevědomostech takových, jakých u zvířat nenalezneš. Vždyť neumí dítě ani nalézti prsou matčiných, aby života svého uhájilo, kdežto mláďátka u zvířat o své újmě a lehko nalézají matky je živící. [1]) Ke všemu tomu se rodí množství dětí blbých, a byť i byl rozum jejich bez úhony, jsou ony váhavé a lenivé ku poznání těch věcí, kterýchž-by měly poznati, anebo jsou aspoň lhostejny ku pravdám, volíce raději v temnosti žíti, nežli aby se namáhaly ku poznání pravd potřebných.[2])

Jestliže však jsou velmi mnozí ku poznání potřebných vědomostí vůbec netečni anebo aspoň váhavi, a tou měrou přemnohých pravd neznají, ježby znáti měli, jest tato nevědomosť tím rozšířenější ohledem na poslední cíl náš. Víme zajisté a známe, jak rozmanité a sobě odporné náhledy měli jsou i ti, kdož v staré době moudrostí slynuli, o tom, v čemby svrchované dobro člověka a cíl jeho se zakládal [3]), a jakou nevědomostí jsou poraženi byli ohledem na prostředky k dosažení svrchovaného toho dobra! Víme o nich, kterak jsou bloudili o tom, co by bylo „in concreto“ dobré a co by bylo zlé. Ani důmyslný Aristoteles, ani vzletuplný Plato neučinil tuto výjimky. Víme, kterak jsou bloudili staří filosofové ohledem na bytosť Boží, ač o ní jinak podle pravdy učili, víme, kterak jsou zhusta velmi klamně o podstatě duše lidské soudili. Není tedy možná neviděti, že se zahnízdil zhusta v rozumu lidském blud. Důkazem toho jsou zvláště soustavy filosofie od dob, kde začala vzpouru naproti normativnému řízení se strany autority Církve

[1]) S. August. l. I. De peccator. merit. et remis. cap. 38. — [2]) S. Aug. Lib. XXII. De civ. Dei. cap. 22. — [3]) S. August. L. XIX. de civ. Dei. cap. I. seq.

Boží v řádu přirozeném, jako ji od sebe odmítla haerese v řádu zvláště nadpřirozeném; neboť jest pouť filosofie odekřesťaněné bludy poseta, daleko horšími, nežli se jich dopustili moudří tohoto světa před Kristem Pánem.

Nevědomosť ta směřuje nejenom ku pravdám náboženským, ale ona má i velké rozměry ohledem na poznání věcí fysických. Přese všechny tisíckráte opakované a velebené pokroky ve fysiologii bylin a zvířat, nedovede nižádný fysiolog vyzkoumati té tajné dílny životné, jejížto silou bylina zrůstu nabývá a ovóce přináší; nižádný nevysvětlil až dosud tajné síly, ana působí v nás krev a kosť, a ještě méně vysvětlil někdo z našich proslulých mužů, kterak povstává v nás cit, čich, zrak, sluch a jiné úkony psychické. A když se toho odvážili, což tu bludů naplodili zvláště, když u své učené nádheře Boha z vědy vyhostili a duši z člověka vypudili! Musíme zajisté ku svému velikému pokoření říci, že rozum náš, který zalétá do výšin nepřehledných, ani nepoznal života byliny a zvířete, a neprozkoumal tajemství jeho, ba on ani nepoznal života vlastního těla svého nevěda, kterak ono účasť má v životě duše své. Právem tudíž dí písmo: „*Všecky věci jsou nesnadné: nemůže jich člověk vypraviti řečí.*“ (Kaz. 1, 8.) „*Všecky věci dobré učinil časem svým, a svět vydal hádání jejich, aby nenalezl člověk díla, kteréž jest působil Bůh od počátku až do konce*“ (Kaz. 3, 11.)

Poznání Boha se děje se strany člověka „*via creaturarum*“ a zvláště cestou poznání sebe sama. Ale právě v poznání duše své jsme veleskrovni, neboť zřídka poznáváme dobře svých náchylností, svých vášní, a hřešivše nevíme zhusta ani, zdali a pokud jsme se provinili. Z toho vyplývá, že filosofové nepoznavše podle pravdy člověcké duše, ana jest k obrazu Božímu učiněna, také nepoznali podle pravdy Boha, ba ani podstaty světové ne.

Při této nesmírné spoustě věcí, kterých neznáme, a při tak skrovné naději, že jich poznáme při téže rozumové síle své v budoucnosti, ba při jistém téměř přesvědčení, že toho as nebude na světě, jest v duši naší *neuhasitelná touha, pořáde nových pravd a věcí se dozvídati.* V tom není rozdílu mezi lidmi. Jako Athenští potkavše se ihned se dotazovali: „Τί καινότερον“; ne toho pouze dopíditi se snažíce, co jest nového, alebrž toužíce po tom, co se za tepla nového sběhlo, a jež zovou „καινότερον“: taková zajisté touha po vědění anebo po dopídění se nových věcí jímá všecky národy, a zvědavosť jejich nabyla za našich dnů viditelné podoby množstvím novin vydávaných. Podle pravdy tedy pravil Aristoteles:

„Všichni lidé z přírody své touží po vědění“ [1]), a Cicero: „Z přirozenosti jest v duších našich neukojitelná jakási touha pravdy se dozvěděti.“ [2])

Kdežto jest přirozenosti naší přistvořena touha po pravdě a po vědomostech, tíží nás právě tělo naše a vadí nám, abychom pravd beze bludu poznali, ač bylo duši přiděleno, aby jí bylo ku službám: „*Myšlení zajisté lidí smrtelných jsou bázlivá a nejistí důmyslové naši. Nebo tělo, kteréž porušení béře, obtěžuje duši, a ten zemský příbytek dolů stlačuje smysl mnoho přemyšlující. A sotva se dovtipujeme toho, co na zemi jest: i co jest před očima s prací nalézáme: to pak, co na nebi jest, kdo vystihne?*“ (Moudr. 9, 14. a násl.)

Kdežto jest nám dána *tužba po vědomostech* s přirozeností naší, nebo-li jak filosofové dějí a natura: jest ona nyní zhusta nezřízena, nespořádána a jako chorá a nemocná, přeměnivši se *v hříšnou zvědavosť*. Neboť těch zajisté jest velmi na mále, kteřížby nestřežili raději činů jiného a jeho chyb nežli svých.

Jako v mohutnosti, jež jest nám k tomu účelu dána, abychom poznávali pravdy a po nich toužili, velmi mnohých nedostatků a nehod shledáváme: tak se to má i *s vůlí naší*. Zde sluší zvláště jmenovati samolibosť a obtíže, jaké okoušíme v konání ctností a v přemáhání sebe naproti pokušením ku hříchu. Okolnosť to, ana tím více do očí bije, ježto jest „ctnosť a dobro“ „secundum nostram naturam“, neb jsme stvořeni a přirozeností svou k tomu voláni, abychom konali a milovali dobré; hřích však čelí právě za tou příčinou naproti přirozenosti naší. Mělo by tedy býti po řádu lehčeji člověku, hříchů se vystříhati, nežli do nich klesati; avšak: „*(lidé) se veselí, když zlé činí, a plesají ve věcech nejhorších*“ (Př. 2, 14.), a mnohý „*pije nepravosť jako vodu*“ (Job. 15, 16.), kdežto pro dobro s těží se odhodlávají a je vykonávají.

Ač jest drsná cesta života podle pravidel ctnosti, ví přes to každý, že není a nemůže býti blaženosti ani zde bez zapírání sebe a bez ctnosti A toto přesvědčení by mělo lidi tužiti, aby již k vůli sobě od dobrého neustávali, obtíží se nelekali, alebrž jich veškerou silou překonávali: a však jak váhaví jsou lidé a jak liknaví v dobývání téže blaženosti. Liknavosť tato tím jest nápadnější, přihlížíme-li ku nesmrtelnosti lidské duše a ku všeobecnému přesvědčení, že ctnosť jest nezbytným prostředkem ku blaženosti

[1]) Aristoteles. Metaph. l. I. — [2]) Cicero. Tusc. quaest: I. „Natura inest mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi.“

věčné, neboť velikému množství lidu nic tak málo na srdci neleží než věčná blaženosť a k ní vedoucí ctnosť. Naproti tomu vidíme právě u toho množství nezřízenou snahu u věcech časných, tak že v nich zahrabáni jsouce, věčných věcí nedbají, a právě proto že nedbají, své dobro zde vyhledávají, a tak znenáhla nejen od svého věčného blaha, ale i od Boha samého se na celo odtrhují, do něho nekladouce naděje své, Jeho nemilujíce a na konec i víry v Něho postrádajíce, ano i jsoucnosť Jeho zapírajíce. A poněvadž není možno, leč by člověk rozumu výhost dal, nepřipustiti, že od věčnosti něco býti musilo, anoť by až do bezedné věčnosti nic povstati nemohlo; vymýšlejí sobě na místo nesmírného, osobného, sebevědomého, vševědoucího a t. d. Boha, nějakou příšeru podle vzoru Spinozova, Fichteova, Hegelova, Schoppenhauerova a Hartmannova, anebo zcela podle názoru Büchnerova, názory to, jež by s těžkem uspokojily amerického Indiana anebo afrického Hottentotta. Takového Boha sobě zvolivše, vrhají se do víru nepravostí. Ale i při víře v Boha převládá u mnohých zloba lidská, tak že k vůli ochraně společnosti před zlobou touto a k vůli pořádku a míru vymýšleny a ustanoveny jsou i tresty, ano ani tresty nejsou s to, aby plně zamezily jí [1]). I ten, kdož ospravedlněn jest, nemůže o své síle, i když se byl snažil, se vystříhati hříchů smrtelných a těžkým pokušením odolati.

Jestliže však v rozumu a ve vůli četné se nalézají ourazy, i ve silách nižších nechybí. Dvé především pudů nám uštědřil Bůh. Jeden směřuje k tomu, bychom škodlivé nám věci odpuzovali, a dobra přiměřeného přese všecken odpor dosíci se snažili, a popud ten sluje „appetitus irascibilis“; druhý popud čelí k tomu, což jest příjemné anebo směřuje k pochoti, a popud ten sluje „appetitus concupiscibilis“. Prvý byl člověku dán, aby tím snáze odporoval zlu a v dobru neochaboval, ale je neustále a neohrožené vykonával; a však pud tento uchvacuje přečasto vůli dříve, než byl rozum uvážil, a strhuje rozum i vůli ku zlosti slepé a nezřízené, ku násile, a přeměňuje nezřídka člověka v dravé, rozsápané zvíře.

Jako se v pudu, jejž zovou „appetitus“ irascibilis, nezřídka nalézá nezřízenosť a nespořádanosť; tak se to má i s pudem k tomu, což jest příjemné, nebo s pudem ku pochoti, kterýž neustále o sobě anebo ve spojení s jinými hnutími, člověka dolů trhajícími, naproti duchu boj vede, a nezřídka až do poslední

[1]) S. Augustin. De civ. Dei lib. XXII. cap. 22.

chvíle člověkem lomcuje, anebo aspoň na závadu jest, že člověk s velikou jako tíží břímě Páně unáší. Sám sv. Pavel sobě zle vede, když takto naříká: *„Nešťastný já člověk! kdož mne vysvobodí z těla smrti této?* (Řím. 7, 24.) Břímě té žádostivosti znali předobře lidé svatí, zde na světě jsoucí, kteří, aby sebe přemohli, o hladu a žízni trvali, své tělo trýznili, v trnech a v kopřivách se váleli, ve vodě ledové se koupali a všeliké způsoby vymýšleli, aby hnutí dolů je pudící, k nimž nesvolili, již v zárodku udusili. Žádostivosť ta hrozných vymáhala a vymáhá obětí. Důkazem toho jsou náruživosti v mladém již věku a nepravosti z tohoto pramene plynoucí a až do nepodobna se rozzuřující, anyť nezřídka se vyšinují z mezí přírody, a přesahují tak daleko žár žádostivosti u zvířete obvyklý.

Avšak nedosti na rozmanitých svízelích, ježto svírají duši, jest jich i neskonale mnoho, *ježto tíží tělo.* Dětí se rodí veliké množství zmrzačelých, kulhavých anebo jinak zpotvořených, čehož by nebylo ve stavu neporušeném, a tudíž na jisto ne, kdyby byl nepředešel prvotný hřích, jak učí sv. Augustin [1]). A i když jsme ze života matky své vyšli bez ourazu a souměrni, což tu nemocí na nás číhalo a svízelů, což tu starostí o chléb vezdejší a o zaopatření!

A všecky tyto strasti musíme podnikati k vůli životu krátkému! Právem se bylo nadíti života dlouhého, neb tak z těžka, po dlouhém a trapném namáhání vědomostí svých nabýváme, abychom se připravili ku stavu zvolenému; a hle! pravý opak toho, život náš krátký jest, umíráme časně! I zdá se, jakobychom jenom k vůli trýzni se rodili, odcházejíce právě tou dobou, kdež bylo na krátko úlevy očekávati! Někteří, ano třetina celého pokolení umírá dříve, nežli dospěla. Při všem stíhá nás bázeň před budoucností, bázeň před smrtí, na konec bázeň před soudem! Kdožby jen přehlédnouti dovedl všech těch pohrom, jakýmž podléháme! Kdožby zčetl všechen zármutek, lítosť, malomyslnosť a všecky nehody, jimž jest podroben člověk, i podle těla i podle duše. Není zajisté nižádný tvor v tom bídnější nežli člověk! Není tvora bídnějšího nad člověka v narození jeho, na žádného nedoléhá tolik nemocí, tolik běd, tolik hoře, tolik bázně z přítomnosti, tolik obavy z budoucnosti, tak že právem dí sv. trpitel Job: *„Člověk narozený z ženy, krátký živ jsa čas, naplněn bývá mnohými bídami“* (Job. 14, 1.).

Když tedy s jedné strany důstojnosť a velebu člověka, a s druhé strany neskonalé útrapy, tělo jeho i duši uchvacující,

[1]) S. Augustin. L. VI. adv. Julianum cap. 4.

uvážíme, tuť se nám zdá, jakoby téměř ani býti nemohlo, aby byl Bůh v jednu bytosť člověckou tolik veleby a tolik běd byl spojil v jedno, zdá se býti nemožno, aby byl Bůh učinil krále tvorstva s mnohých stran daleko bídnějšího, nežli jsou tvorové veškeři, kdyby bylo nepředešlo něco zlého, nějaké provinění, jehož se dopustil člověk. A poněvadž jak daleko lidská paměť sáhá, ano jak dlouho člověk tuto zemi obývá, vezdy byl bídný, tuť se zdá, jakoby na jisto byl pravý důsledek: že s lidskou přirozeností se musila státi pohroma již v člověku prvém, z něhož všickni pocházíme. Pohroma ta však nemohla býti bez viny, a tak se zdá, že docela důsledně již z rozumu uzavíráme „jsoucnosť dědičného hříchu". Odtud také sv. Augustin takto dí na základě těch běd, jimž podléhá člověčenstvo, naproti Julianovi: „Quid igitur restat, nisi ut causa istorum malorum sit aut iniquitas aut impotentia Dei, aut poena primi veterisque peccati? Sed quia nec injustus, nec impotens est Deus: restat, quod non vis, sed cogeris confiteri, quod grave jugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae non fuisset, nisi delicti originalis praecessisset" [1]).

Sv. Augustin však čině takový závěrek na základě běd, jimž podléháme, uzavíral *„na základě zjevené víry"*, že jsou svízele těla i duše *trestem* za hřích, jehož se Adam v ráji dopustil, a ježto netoliko Adam trestán byl, ale i my, že jde z toho nezbytně, že hřích, jehož Adam v ráji se dopustil, jest hříchem přirozenosti naší, anať by se jinak jsoucnosť těch trestů nijakž nedala ospravedlniti. Než rozum sám o sobě toho není s to, aby dokázal: že svízele ty jsou tresty za hřích: neboť že hříchem

[1]) S. Augustin. L. IV. Contra Julianum. cap. 16. n. 83. Sv. Augustin dovozuje z nevědomosti u věcech velikých, již zove „magnum malum", jsoucnosť dědičného hříchu (l. III. de lib. arb. c. 18.). A však i zde spoléhá důvod jeho na řádu, jak jej Bůh prvotně ustanovil, nikoliv „ex ratione pura." Dobře dí o této věci Palmieri (De Deo creante et elevante, p. 386): „Verum ita arguit (s. Augustinus l. c.) in hypothesi praesentis ordinis providentiae, per quam constat hominem ab initio creatum fuisse rectum ornatumque omnibus donis, naturam perficientibus." A opět dí tentýž spisovatel (l. c. p. 404). „Augustinus quidem aliique patres et scriptores ecclesiastici probant peccatum originale ex existente concupiscentia atque mortalitate: verum advertenda sunt haec: 1. quod per se rebus spectatis fieri potest et non raro contingit, quod patres in asserendis dogmatibus fidei praeter argumenta demostrativa utantur etiam probabilibus tantum: 2. Augustinum reapse et cum eo alios arguere hypothesi facta praesentis instituti ordinis: argumentatur ex testificatione scripturarum, etsi deinde ejusdem institutionis convenientiam ostendat non tam necessitatem.

Adamovým všecko člověctvo k ourazu přišlo a že bylo poškozeno. a se na ně uvalila celá spousta běd, to všechno není nepochopitelno, naopak dobře jest rozumu lidskému přístupno. Až dosud škodí zhýralý otec nejenom sobě, ale i rodině, a jestliže sobě promrhal jmění, oloupil o ně také děti své; to není nic nepochopitelného: ale nepochopitelno by bylo, kdyby „syn“ proto byl hříšníkem, poněvadž „otec“ jeho tím anebo jiným skutkem se provinil. Touž měrou také není nepochopitelno, že se pro hřích prvotný hojně zla na naši duši a na naše tělo přivalilo, ale tajemství jest nevystihlé, že zla ta stihla nás pro hřích náš v Adamovi, nebo: že „peccante Adamo“ všichni jsme zhřešili a hříšníci učiněni jsme. Není nepochopitelno, že jsme tolikerým svízelům podrobeni: nebo všecky ty svrchu vypočtené neshody mohly člověka se dotknouti, kdyby byl stvořen a zůstaven stavu přirozenosti naprosté, byť i prvotného hříchu nebylo. Poblouzení se strany rozumu, obtíže v poznávání pravd, skrovnosť toho, což jsme poznali, dá se vyložiti tím, že jest člověk bytosť z těla a z duše složená, a tudíž v poznávání svém na smysly z veliké části, a u začátku poznávání nevyhnutelně odkázaná, anť uzavírá z jevu věcí, činí představy a tvoří pojmy o věcech, zkrátka poznává, jak říkáme „discurrendo“, a tuť snadno se dočiní bludu. I spor mezi tělem a duší lze sobě, i když dědičný hřích odmyslíme, vysvětliti tím, že člověckou přirozeností právě proto, že dvé podstat v něm jest, dva proudy se prolévají a dva směry se nalézají, kteréžto dva směry se i potkávají, a tak jest snadno možno, aby spor povstal a neshoda mezi oběma. A zase jest možno právě proto, že člověk má sebe v moci, moha se pro svobodnou vůli svou buďže v tu, buďže v onu stranu dáti, buď rozumně se rozhodnouti a vůli Boží plniti, buď hřešiti. Ovšem že ony spousty nepravostí, jak nám je dějepis ukazuje, a ono hrozné poblouzení rozumu až ku modlářství, sotva se dá vysvětliti z pouhé hříchem nastalé převrácenosti, alebrž žene ku přesvědčení, že i zlý duch k nim působil a působí, k čemuž však rozum tehdáž teprv dochází, když mu ze zjevení bylo oznámeno, že zlí duchové jsou, na člověctvo působiti mohou a působí, jinak jest i takové přesvědčení z pouhého rozumu nemožné. —

§. 117.

Námitky proti hříchu dědičnému.

Ač jest učení o dědičném hříchu rozumu nedostihlé, není přec naproti rozumu: neboť z toho, že jest ta nebo ona pravda nad rozum lidský, nejde, žeby ona byla naproti rozumu a tak nemožná. Všecky však námitky, ježto za našich dnů se činí naproti jsoucnosti hříchu dědičného, nejsou nic nového, alebrž činěny byly již za času sv. Augustina od Pelagia, a byly také sv. Augustinem vyvráceny. *Námitky tyto směřují* α) *k výměru o hříchu vůbec,* β) *k domnělému nesvoru se svatostí, spravedlností a dobrotivostí Boží,* γ) *k domnělému nesvoru s dogmatem o účincích svátosti křtu,* δ) *k domnělé neshodě se svátostí stavu manželského,* ε) *k domnělému odporu naproti dogmatu, že všecko, což stvořeno jest, dobré jest, a konečně prý* ζ) *odporuje článek víry o hříchu dědičném i písmu, a* η) *z části i otcům ss. zvláště na Východě.*

α) Co se týká prvého, děli Pelagiané a po nich rationalisté aneb i nevěrci a atheisté jako Strauss, že odporuje hřích dědičný výměru o hříchu vůbec proto: poněvadž *náleží ku vině hříchu podstatně, aby byl hřích o vůli téhož vykonán, jemuž se přičítá;* ale prvý hřích, o němž se jedná, jest zděděný, a nikoliv o vůli jednotlivců spáchaný, a proto prý není nižádným hříchem. — Na to ovšem lze odvětiti: že Církev katolická sama dí: že jest hřích vědomé a „o své vůli svobodné“ spáchané přestoupení zákona Božího, a že její učení jest a vezdy bylo, že není hříchu, jenžby na konec neměl své příčiny „in voluntario“. Ano Církev zřejmě dí, a apoštolská Stolice zřejmě tak vyslovila [1]), že i dědičný hřích má svůj původ „in voluntario“, ano že jest nepravda, že by měl dědičný hřích pravou povahu hříchu bez ohledu na vůli, z níž původ svůj vzal. A tak má hřích „dědičný“ jako „osobný“ svou příčinu in voluntario. Než i v osobném hříchu rozdělujeme „výkon“ (actus) hříchu, jenž přechází a stav hříchu „habitus“, který po vykonaném hříchu trvá, stav hříšný, stav viny, skvrnu trvalou. Úkon hříšný vyproudil bezprostředně z vůle volné a stal se ne proto, že jej vůle vykonati musila, ale že ze své svobodnosti chtěla, stav však hříšný má sice také svůj kořen „in voluntario“,

[1]) Sent. Baji damnata. 46. Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. Sent. Baji damnata. 47. Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione et respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.

nebo-li „in libero arbitrio“, ale on „trvá“ nezávisle na vůli, jížto byl k místu přiveden, nebo-li, když jsme se dopustili hříchu, ihned klesáme ve stav hříšnosti a jsme v něm „volentes nolentes“. Bellarmin o této věci takto dí: „Voluntarium ad rationem actionis malae pertinet, ad rationem autem reatus et maculae non pertinet, nisi ratione causae“ [1]). Pokud jest tedy hřích dědičný „habitus aversionis a Deo“, pokud jest ztrátou svatosti a integrity a všech darů, jimiž oplýval Adam v ráji, není nikoliv rozumu na odpor již pro příčinu ohledem na osobný hřích svrchu udanou, zvláště však také proto ne, poněvadž dary prvotným hříchem ztracené byly dary přirozenosti lidské ne povinné (indebita dona), ale přidané, nadpřirozené a praeternaturalné. Byly-li dary ty přirozenosti lidské „přidané darem“, nepovinné a praeternaturalné, pak nebylo ku jejich ztrátě nevyhnutelno „voluntarium osobné“, alebrž dostačovalo „voluntarium“ Adamovo. Odtud také sv. Augustin byv vyzván tvrdí: „že jest peccatum originale voluntarium voluntate primi parentis“ [2]). Poněvadž však hřích, skvrna a vina habitualná nemůže slouti naším hříchem, naší vinou a naší skvrnou, nemohl by ani dědičný hřích slouti naším hříchem, leč bychom na nějaký způsob nebyli měli účasť v úkonu Adamovu hříšném v ráji; a proto praví katoličtí theologové: „že v Adamovi byl celému člověctvu dán zákon, čili veškeré přirozenosti lidské, tak že byl v tom Adam hlavou člověčenstva netoliko fysickou, ale také morálnou, a že tedy v Adamovu hříšném úkonu v hřích povaleno jest člověčenstvo celé. Hřešivše ale v Adamovi nedopustili jsme se „ratione voluntarii“ tak těžkého hříchu, jako Adam hřeše osobně, neboť „ratione voluntarii“ jest dědičný hřích v nás menší, nežli kterýkoliv všední, ač ohledem na zlo, které na nás uvalil, jest přetěžký a nesmírný, anť nás zbavuje života nadpřirozeného a slávy věčné, jak sv. Tomáš učí: „Dicitur autem aliquod majus dupliciter. Uno modo intensive, sicut est major albedo, quae est intensior. Et per hunc modum majus est peccatum actuale, quam originale .... Alio modo dicitur aliquod majus extensive, sicut dicitur major albedo, quae est in majori superficie. Et hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est majus quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personae“ [3]). Tou měrou se vykládá, že dědičný hřích, ač jest

[1]) Bellarminus. De amiss. gratiae. l. IV. cap. 10. — [2]) S. August. De nupt. et concup. l. II. cap. 28. Retract. l. I. cap. 13. et 15. — [3]) S. III. qu. I. art. 4. Confer. In II. dist. 33. qu. 2. art. I. ad 2. De malo. quaest. 5. art. I. in resp. ad 9.

nevystihlý, přece, pokud se předkládá tak, jak Církev Boží vezdy jej předkládala, nic nemá do sebe, co by bylo naproti rozumu.

β) Namítá se dále, že pojem hříchu dědičného odporuje vlastnostem Božím: *svatosti*, *spravedlnosti a dobrotě*, neboť prý podle těch nemohl a nemůže Bůh trestati na nás, čehož jsme nespáchali, a co není naším hříchem. Také prý se nepodobá, že by byl Bůh pro tak skrovné provinění byl člověctvo tak krutě trestal. — A však co se týká prvého, snášejí se katolíci zúplna s těmi, kdož chtějí bráti ve svou ochranu zmíněné vlastnosti Boží, že Bůh spravedlivý nemůže nikoho stíhati trestem pro čin, jímž nijakž vinni nejsme. A však katolické dogma o hříchu dědičném nedí, že jest dědičný hřích hříchem nám cizím, alebrž právě na opak, že hřích ten jest hřích náš vlastní,[1]) a nikoliv nám pouze zevnitř přičtený; touž měrou se rozpadává námitka vážená z pramene dokonalostí Božích v niveč, a vydává ke všemu o těch, kdož ji vymyslili, makavé svědectví, že jsou katolických článků víry neznalí. Co se týká druhé části, že se nepodobá, aby Bůh pro tak skrovné provinění tak těžce byl stíhal svět, vyřizuje se v ten rozum, že prvotný hřích nebyl hříchem všedním, alebrž „pensatis pensandis“ nejtěžší, jaký kdy byl od člověka spáchán.

γ) Žeby článek víry o dědičném hříchu byl v nesvoru *s účinky svátosti křtu*, poněvadž všeobecnosť hříchu dědičného to s sebou přináší, že i dítky rodičů pokřtěných jemu podrobeny jsou, (jakož ihned dokázáno bude): není na pravdě, neboť rodičové přenášejí na děti přirozenosť lidskou, jakou sami přijali od rodičů svých, a ti opět od svých a t. d. Přirozenosť lidská však byla podle katolické víry dědičným hříchem poškozena, milosti posvěcující a všech darů praeternaturalných zbavena, a tak učiněno možné, aby dvé směrů v člověku jsoucích na sebe vrazilo, a začal u vnitřku našem spor. Jestliže tedy převádějí rodičové to, což obnáší přirozenosť lidská, a nikoliv, co oni obdrželi sami, „in individuo,“ odpuštění dědičného hříchu a milosť posvěcující: pak není nesnadno nahlédnouti, že se klamou, kdož se domnívají, žeby byl článek víry o dědičném hříchu účinkům křtu sv. protivný. Dobře dí o tomto učení Bellarmin: „Generat homo sibi similem in specie, non in individuo, h. e. communicat cum filio, quae toti naturae humanae communia sunt, non ea, quae sibi ut tali personae conveniant. Tametsi enim aliqua accidentia personalia transfundat aliquando pater in filium, tamen id neque necessarium est, neque semper fit. Jam

[1]) Trid. sess. V. in decreto de peccato orig. c. 3.

igitur homo justificatus, cum filium gignit, non communicat cum eo justitiam, quae est accidens personale, sed naturam, qualis est in se post Adae peccatum; ea vero corrupta et vitiata est.[1])

ε) Hřích dědičný není také *se svátostí stavu manželského ve sporu.* Ovšem že se podle dogmatu katolického převádí dědičný hřích „propagatione" na všecky, přece však z toho nejde, že by bylo hříchem v manželství vcházeti, neboť hřích není nic podstatného, a tak nikoliv částkou přirozenosti lidské, která by se z rodičů na dítky převáděla. Nelze tedy říci: že by bylo manželství o sobě „příčinou hříchu," neboť ne proto jsme hříšníci ze života matčina, poněvadž jsme počati obcováním muže se ženou, (anoť by se i ve stavu nevinnosti dělo rozmnožování lidského pokolení obcováním muže a ženy vespolným, aniž bychom hříchem byli poskvrněni), alebrž za tou příčinou, že z Adama pocházíme, a protož nepadá vina, že se dítky počínají s hříchem na rodiče, ale na Adama. Bellarmin vysvětluje věc tuto takto: „Proles cum peccato nascitur, quia accidit naturae, quae per conjugium propagatur, ut a primo parente corrupta et vitiata fuerit. Quare conjuges, cum filios gignunt, naturam quidem corruptam ac vitiatam propagant; sed ejus corruptionis culpa non ad ipsos, sed ad primum hominem pertinet"[2]). Sv. Augustin odpovídá k této námitce, již podobným způsobem vyvracuje, ve dvou knihách „de nuptiis et de concupiscentia" naproti Pelagianům.

ε) *Dogma o hříchu dědičném není taktéž v nesvoru s článkem víry, „že všecko, co Bůh stvořil, dobré jest."* Namítáť se ovšem, že hřích dědičný, přechází-li na všecky „propagatione," se osvědčuje býti „hříchem přirozenosti samé" (peccatum naturae), a právě tím prý přichází na jevo absurdnosť jeho, neboť což jest přirozeno, nemůže býti hříchem, anťby se tím způsobem Bůh sám, jsa původ přirozenosti, stal také původem hříchu, a nad to by nemožné bylo vykoupení. — Než, ač sv. Augustin, dosahu téže námitky cítě, měl odpověď za nemožnou: přece lze námitku tu opor zbaviti. Pravda jest, že možno říci, že dědičný hřích jest na jistý způsob „peccatum naturale", a tím jménem sloul také před sv. Augustinem, jakož i sám sv. apoštol dí: *„Byli jsme z přirozenosti synové hněvu"* (Efes. 2, 4.), ano může se i říci, jak Bellarmin určitě praví[3]), že jest dědičný hřích spíše „vitium naturae" nežli „vitium personae"; a však hřích ten se nezove proto přirozeným,

[1]) Bellarminus. l. c. l. IV. cap. 10. — [2]) Bellarminus. l. c. — [3]) Bellarminus. l. IV. De amissione gratiae etc. cap. 10.

poněvadž by byl nějakou částkou přírody, anebo jako by byl z přirozenosti o sobě byl vyplynul, neboť není nic kladného, jakož později dokázáno bude, alebrž „privace“ a nedostatek, jenž nemá původu svého v přirozenosti, alebrž v převrácené vůli člověka prvého. Příčina hříchu dědičného nemůže se tedy klásti v Boha, ale do neposlušnosti Adamovy.

ζ) Námitky vážené z písma Božího, jako Deut. 24, 16. II. Kor. 14, 6. Ezech. 18, 20. Jan 9, 3., kdež se upírá, že by synové za hříchy svých rodičů trpěti měli, nemají nic společného s hříchem dědičným, neboť se v nich nejedná o hříchu prvém, alebrž o hříších po Adamovi spáchaných, a ty jsou osobné, za něž každý „pro svou osobu“ bude a musí odpovídati.

η) Odpůrcové dědičného hříchu se dovolávají také *otců ss.*, zvláště na Východě, jako Klementa Alex., Theodoreta[1]) a sv. Jana Zlatoústého, a však marně, neboť ani jednoho z nich není, jenž by byl jinde nevyznal, že v Adamovi všichni jsme propadli zátratě a proto že potřebni jsme vykoupení. Výroky takové ale předpokládají víru v dědičný hřích, ač pravda jest, že otcové na Východě méně obšírně o hříchu prvotném se vyjadřovali, jsouce v boji směru opačného, naproti Enkratitům a zvláště Manichaeocům, kteří vyvinuvše se z hranic pravdy tělo člověka a hmotu vůbec z principu zla odvozujíce zlou ji býti soudili, kdežto otcové na Západě Pelagianům čelili[2]).

Končíme tedy, že jest dědičný hřích tajemství rozumu nedostihlé, a že nelze ho z rozumu dokázati jako pravdu nepopíratelnou, jakož nelze také z něho dovoditi, že by dědičný hřích byl učením proti rozumu.

B. Universálnosť dědičného hříchu.

§. 118.

I. Dítky pokřtěných rodičů mají hřích dědičný na sobě.

Podle katolického článku víry přechází dědičný hřích na všecky „propagatione“, společným východem z Adama, z čehož jest nezbytný důsledek, že všichni z Adama pocházející dědičnému hříchu propadají.

---

[1]) Theodoretus. Haeret. fab. l. V. cap. 11. — [2]) Hurter S. J. Compendium theol. dogm. II, 244.

Než ač tato víra jest starobylá, odpírali jí ve věku XVI. zvláště ti, kdo o sobě vyhlašovali, že chtějí starobylou víru opětně vzkřísiti, kdežto, jak každému zjevno jest, ani slovům Páně, ani slovům Velikého apoštola, nevěřili, z nichž se učíme, že pohroma hříchu dědičného jest universálná. Zvláště se tak vidělo tvrditi Zwingliovi, jenž zřejmě upírá, že by hřích dědičný přecházel i na dítky rodičů pokřtěných [1]), pravě, že na takových dětech nic není, co by bylo zátraty hodno, ano on se odvažuje i toho, že prý jest toto učení velmi pravdě podobno i při dítkách rodičů nepokřtěných. Zwingli se ku takovému náhledu tím spíše mohl nakloniti, anť si učinil bludný pojem o hříchu dědičném, jako dříve již bylo řečeno. Kalvin přijímá ovšem jsoucnosť hříchu dědičného, a však tvrdí, že se dítkám rodičů pokřtěných nepřičítá, a že ony jsou již před křtem svaté a dědici království Božího [2]). Podobně učili: Martinus Bucerus [3]), Jindřich Bullinger [4]) a Petrus Martyr.

Že důmněnka těchto reformatorů písmu sv. jest odporná, ukazují nade všecku pochybnosť texty uvedené k důkazu o jsoucnosti hříchu dědičného, neboť jest povaha jejich taková, že bije do očí lhavosť mužův, kteří přese všecko na svém stáli, vyjímajíce ze jha hříchu dědičného dítky rodičů pokřtěných. Praví-li Kristus Pán sám; že což se zrodilo z těla, tělo jest, tož zajisté zasluhuje více víry, než Bohu zpronevěřilý — farář Zwingli; a praví-li veliký apoštol: „že jsme z přirozenosti synové hněvu“, tož mu spíše věřiti dlužno, nežli ledovému Kalvinovi, jenž vůči apoštolovi chce křesťanstvu vtírati „nápady své“, jako „články víry“. Ostatně dí písmo určitě: že smrť na všecky lidi přišla (skrze jednoho), v němž všichni zhřešili (Řím. 5, 12.), a že „skrze hřích jednoho na všecky lidi k odsouzení“ (Řím. 5, 18.).

Neméně i ss. otcové tuto nauku povždy hlásali, že všichni lidé jsou dědicové hříchu prvotného. Když sv. Cyprian byl tázán, bylo-li by volno dítky křtíti již před osmým dnem po narození jejich, (byly to dojista dítky věřících, neb pohané jich křtíti nedávali), odpovídá světec jménem svým a jménem 66 biskupů na sněmě Karthagském se sešlých, že se nemá v tom brániti, neb dítky nemají býti vylučovány od dosahu milosti Boží, zvláště proto, poněvadž nemají osobného hříchu, alebrž pouze nákazu staré smrti (contagium mortis antiquae). Sv. *Jeronym* dí [5]): „Kře-

[1]) Zwingli. De baptismo. Declar. de orig. peccato. — [2]) Calvinus. In antidot. Conc. Trid. ad cap. 5. Inst. l. IV. cap. 16. §. 24. — [3]) Martinus Bucerus. In cap. 3. Matthaei. — [4]) Bullinger. In. cap. 7. ep. I. ad Corinth. — [5]) S. Hieronymus. De Institutione filiae ad Laetam: „Christiani non nascuntur, sed fiunt.“

sťané se nerodí, ale stávají se jimi". Sv. *Ambrož* [1]) dí: „Dříve nežli se rodíme, poskvrněni býváme nákazou". Sv. *Augustin* [2]): „Znovuzrozený nezplozuje synů tělesných znova, alebrž plodí je, a proto nepřevádí na ně toho, že jest znovuzrozený, alebrž to, že jest zrozený. Podle toho, ač by byl nevěřící a tak hříšný, anebo viny sproštěný a tak věřící, neplodí oba sproštěných, alebrž plodí vinné". Podobně se vyjadřují ss. otcové všichni, tak že není jediného, jenžby s Kalvinem byl v tom za jedno. A o tom věděl dobře Kalvin a jeho stoupenci, a však jakož i jinak se toho odvažovali, vinili celou i starobylou i současnou Církev z bludu. Stará, krví mučennickou zbrocená Církev víru svou každým téměř dnem, ano každou hodinou dávala na jevo přesvědčení své, že i dítky rodičů pokřtěných hříchem dědičným jsou poskvrněny. Ona zajisté chvátala a ku chvatu nabízela, kdykoliv dítko v nebezpečenství smrti bylo, aby křtu svatého dosáhlo, i když z rodičů křesťanů pocházelo, a jako vymítala zlého ducha z dítka rodičů pohanských, tak i z nemluvněte rodičů křesťanských. „Kdokoliv tvrdí", dí sv. *Augustin*, „že pacholata (parvuli) oživena budou v Kristu, která anižby byla účastna svátosti jeho tento život opustila, zajisté naráží i naproti apoštolskému učení, i Církev celou odsuzuje, kdež se s dítkami, jež se mají křtíti, chvátá a běží, poněvadž se nade všecku pochybnosť věří, že jinak nemohou v Kristu býti oživena. Kdo však se neoživuje, o tom nezbývá, leč říci, že v téže trvá zátratě, o níž dí sv. apoštol: *„Skrze hřích jednoho člověka na všecky lidi k odsouzení"* [3]). A opět dí tentýž světec: „Pravda jest, což od starodávna pravou katolickou vírou se hlásá a věří po Církvi celé, kteráž by z dítek věřících (rodičů) ďábla nevymítala, ... kdyby jich nevytrhovala z moci temností a z rukou knížete smrti" [4]).

Jest tedy na jevu, že Církev katolická měla vždy článek víry, že hřích prvotný jest universálný, a že nejsou ze jha jeho vyloučeny dítky rodičův pokřtěných. Za tou příčinou jest právem

[1]) S. Ambrosius. Apol. David. cap. 2. „Antequam nascamur, maculamur contagio." — [2]) S. Augustinus l. II. de pecc. orig. cap. 40. „Regeneratus non regenerat filios carnis, sed generat, ac per hoc eos, non quod regeneratus, sed quod generatus est trajicit. Sic igitur sive reus infidelis, sive absolutus fidelis, non generat absolutos uterque sed reos. Quomodo non solum oleastri, sed etiam oleae semina non oleas generant, sed oleastros." — [3]) S. Augustin. Ep. 28. ad s. Hieronymum. — [4]) S. Augustin. L. VI. contra Julian. c. 2. „Verum est, quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per Ecclesiam totam, quae filios fidelium non exorcisaret, nec exsufflaret, si non eos de potestate tenebrarum et a principe mortis eueret."

od Církve zavržen blud Kalvinův na sněmu Tridentském [1]), jakož byl dříve již na Pelagianech odsouzen sněmem Karthagským II. a Orangským II. r. 529.

Než však Kalvin rdousí na zbyt nic nevěda, svoji nauku sám, a sice svým fundamentalným článkem o absolutném předzřízení jedněch, a o absolutné ztrátě druhých, jakož i o absolutné nemožnosti, aby člověk, nabyvší Božské milosti, jí opětně potratil: neboť jestliže Bůh, jak Kalvin učí, dítkám rodičů pokřtěných nepřičítá hříchu dědičného, tožby ony veskrze již v životě matky své nabývaly odpuštění, a tudíž i posvěcující milosti Boží. A však tentýž reformator tvrdí, že se milosti nedostává jinému, leč jen podřízenému životu, a podle toho by musily býti všechny dítky rodičů pokřtěných na jisto spaseny, a křest by byl znamením viditelným nejenom milosti neviditelné, ale také známkou spásy neodolatelné, což jest věta, kterou podepsati by se Kalvin dojista neodvážil.

Ovšem se naproti universalitě dědičného hříchu namítají texty: I. Thess. 4, 15. a I. Kor. 15, 51., z nichžto někteří chtějí dovoditi, že neumrou všichni lidé. A však byť bychom i věřili, že výklad protivný není pravdě podobnější, nejde z toho, že by nebyla smrť jako trest za hřích dědičný universálná, a tak i hřích: neboť trest za hřích nebyla toliko smrť „actu“, alebrž především smrtelnosť „debitum moriendi.“ Než výklad, jenž se ku protivnému smyslu béře, jest více podobný ku pravdě, a velký náčelník scholastiků bez obalu jemu přizvukuje. S. III. suppl. 78. art. I. in corp.

§. 119.

II. Kristus Pán člověk jest „absolutně“ vyjmut z hříchu dědičného.

Bylo již zprvu řečeno, že jest možno zváti dědičný hřích hříchem přirozenosti lidské Kristus Pán, jakož víra svatá učí, plnou přirozenosť lidskou na se vzal, přes to však nepodlehl a nemohl podlehnouti hříchu vůbec, a dědičnému zvláště; alebrž byl všeho hříchu absolutně prost. Odtud praví *sněm Chalcedonský*, r. 451. shromážděný takto: „Následujíce ss. Otcův, že jest jeden Syn a Pán náš Ježíš Kristus, všichni souzvučně učíme, že jest tentýž ..... Bůh v pravdě, a člověk v pravdě (Θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς), tentýž z duše rozumové a z těla ..... ve všem nám podobný kromě hříchu (κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας).

[1]) Trid. Sess. V. Decret. de peccato originali. c. 4.

Že nebylo možná, a to „*physica impossibilitate*“, aby Kristus Pán byl podlehl hříchu, jde z četných článků víry, jakéž Církev Boží buď že již zřejmě vyslovila, anebo jim na celém oboru zemském vyučuje, anebo svými theology souhlasně předkládá, a sice:

1. Kristus Pán jest Bůh a člověk v jedné osobě Božské. Obě přirozenosti, Božská a lidská, jsou v něm od dob vtělení nerozlučitelně v osobě jedné spojeny, tak že se nedá ani okamžik mysliti, v kterémžby duše anebo i tělo Jeho byly zbaveny hypostatického spojení s Božstvím. Conc Chalced. Act. V. Jestliže však lidská přirozenosť Kristova se neopírá o svou vlastní osobu lidskou, a subsistuje-li v hypostasi věčného Slova, a jestliže jest spojení toto nerozlučitelné tak, že se nedá ani myšlénkou odmysliti, (ježto by ona odmyšlená přirozenosť lidská od spojení hypostatického nebyla více přirozeností Páně): pak není možná, a sice nemožností fysickou, aby Kristus Pán byl podlehl hříchu dědičnému.

2. Podle souhlasného učení byla přirozenosť lidská Páně ihned v prvém okamžení inkarnace milostí posvěcující obdařena [1]), tak že byl Kristus Pán jako člověk ihned v prvém bytu svém svatý svatostí stvořenou (sanctitate creata); ano netoliko že byl svatý jako člověk od prvého okamžení člověčenství svého, alebrž on viděl podstatu Boží ihned tváří v tvář [2]), tak že byl, jak theologové praví, netoliko „viator“ zde na světě, ale i „comprehensor“. A však učení toto Církve Boží nesnáší se nijakž s myšlénkou, že by byl Kristus Pán podlehl, anebo mohl podlehnouti dědičnému hříchu. Nad to byl Kristus Pán jako člověk netoliko svatostí stvořenou svatý, alebrž byl posvěcen i svatostí nestvořenou z hypostatického spojení vyproudilou, a proto jest nemožno „impossibilitate physica“, aby byl dědičnému hříchu podroben.

3. Kristus Pán jest podle učení víry Vykupitel lidského pokolení, jenž přišel, aby zničil skutky ďáblovy, aby učinil dost za všecky hříchy, zvláště ale za hřích dědičný, jak souzvučně učí theologové katoličtí: „*Et hoc modo*“, dí sv. Tomáš, t. j. (quod aliquod malum dicitur extensive), *peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est majus quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personae. Et quantum ad hoc Christus principalius venit od tollendum originale peccatum: in quantum bonum gentis divinius et eminentius est, quam bonum unius*“ (S. III. qu. I. art. 4.). Jestliže tedy Kristus Pán *zvláště* proto na svět přišel, aby nás od hříchu dědičného vykoupil, tož možná není, aby

[1]) S. Thomas. S. III. qu. 23. art. I. — [2]) S. Thomas. S. III. qu. 23. art. 3.

dědičným hříchem byl poskvrněn, ba ani možná není, aby byl poskvrněn býti mohl, anť by byl jinak sám měl potřebí, aby Ho Spasitel nějaký vykoupil, anebo od něho sňal „debitum, quo oporteret ipsum subjacere originali peccato."

4. Podle katolického článku víry na sněmu Chalcedonském, dopisem dogmatickým papeže Lva Velikého a schválením sněmovním prohlášeného [1]), a podle zřejmého, denně v apoštolském vyznání víry, v symbolech Nicaeno-Cařihradském a Athanášském opětovaného článku víry nebyl Kristus Pán počat „modo naturali", alebrž „praeternaturali"; a poněvadž, jak článek víry dí, přechází dědičný hřích z muže, z Adama, není možná, aby Kristus Pán způsobem praeternaturalným, z Ducha sv. počatý, byl podroben dědičnému hříchu.

Písmo sv. zřejmě všechen hřích od Krista Pána vylučuje: „*Protož majíce velikého nejvyššího kněze, kterýž pronikl nebesa, Ježíše, Syna Božího, držme to vyznání. Nebo nemáme nejvyššího kněze, kterýžby nemohl míti lítosť nad mdlobami našimi, ale zkušeného ve všem kromě hříchu*" (Žid. 4, 14. 15.). „*Takovéhoť zajisté potřebí nám bylo míti nejvyššího kněze, svatého, nevinného, neposkvrněného, odděleného od hříšníků, a kterýž jest vyšší nad nebesa; kterýž nepotřebuje na každý den, jako kněží, nejprv za hříchy své oběti konati, potom za lid: neboť to učinil jednou, sebe samého obětovav*" (Žid. 7, 26. 27.). A právě že Kristus Pán hříchu neměl, mohl býti obětí za hříchy naše a byl; jak písmo sv. dí: „*Toho, kterýž hříchu neznal, učinil za nás hříchem* (t. j. obětí za hřích), *abychom my učiněni byli spravedlností Boží skrze něho*" (II. Kor. 5, 21.). „*A víte, že on se proto zjevil, aby sňal hříchy naše: a hříchu v něm není*" (I. Jan. 3, 5.). Za touto příčinou klade nám na srdce sv. Petr (I. Petr. 1, 18. 19.): „*Vědouce, že ne porušitelnými věcmi, zlatem nebo stříbrem vykoupeni jste z svého marného obcování dle otcovského ustanovení; nýbrž drahou krví Krista, jakožto Beránka nevinného a neposkvrněného.*"

---

[1]) Concilium Chalcedonense schválilo dopis Lva Velikého, v němž se o Matce Boží čte: „Conceptus est de Spiritu S. intra uterum Matris Virginis, quae ipsum salva Virginitate edidit, quemadmodum salva Virginitate concepit." Art. 2. et 5.

III. Panna Maria, Matka Boží, jest zvláštní výsadou a milostí Boží pro zásluhy Spasitele Krista Pána před hříchem dědičným ochráněna.

Lit. De immaculato Deiparae conceptu „a Carolo Passaglia“ S. J. Romae. 1854. Suarez. Tom. II. p. III. disp. 3. Sect. 3. De peccato originali Disp. IX. Cornoldi S. J. S. Thomae Aquinatis de immunitate B. V. a peccati originalis labe doctrina. Brixinae. 1869. Bellarminus de amissione gratiae etc. l. IV. Sardagna. Tom. IV. theol. dogm. Peroune S. J. Thesis dogm. de immaculata B. M. V. conceptione. Romae. 1855. Palmieri de Deo creante et elevante. Romae. 1878. Zum Lobe der unbefleckten Empfängniss der Allerseligsten Jungfrau Maria. Freiburg. 1879. Mariologie. Dr. A. Lenz. Praha. 1879.

§. 120.

a) Důkaz z písma sv. o neposkvrněném početí Panny Marie.

Že P. M. dědičnému hříchu nepodlehla, ale od něho pro zásluhy Spasitelovy ochráněna byla, jest článek víry bullou dogmatickou Pia IX. prohlášený.[1]) „Výrok papežův zní: „*Definimus, doctrinam, quae tenet, Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti conceptionis suae singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.*

Podle toho výroku byla sv. Panna před hříchem dědičným ochráněna, ale nikoliv silou svou, nikoliv bez milosti Vykupitelem zasloužené, alebrž zvláštní milostí Boží a výsadou ohledem na zásluhy Krista Ježíše, Spasitele pokolení lidského. Bulla také dí: že byla Matka Boží před skvrnou dědičného hříchu ochráněna „in primo instanti conceptionis.“ Výrazem tímto se však míní podle téže bully okamžení „početí trpného,“ t. j. doba ta, v níž byla duše P. M. spojena s tělem v životě matky Anny, čili doba ta, v níž se stává člověk člověkem pro spojení duše s tělem. Stávaje se totiž člověk člověkem v životě matky své, obdržuje přirozenosť lidskou tak, jak byla, když pro hřích Adamův nadpřirozených a praeternaturalných darů byla zbavena a skvrnou hříchu pokálena, berouc tak účasť v trpkém stavu pokolení lidského. Bulla o tom takto dí: „Decretoria plane verba, quibus Alexander VII., decessor noster, sinceram Ecclesiae mentem declaravit, inquiens: Sane vetus est Christi fidelium erga ejus Beatissimam Matrem V. M.

[1]) Bulla. „Ineffabilis“ die 8. Decembris 1854.

pietas sentientium, ejus animam in primo instanti creationis atque infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio intuitu meritorum J. Christi, ejus Filii, humani generis Salvatoris, praeservatam immunem atque in hoc sensu ejus conceptionis festivitatem solemni ritu colentium et celebrantium." Bulla tedy nesměřuje ku početí P. M. aktivnému, ale k trpnému. Benedikt XIV. rozděluje početí úkonné a trpné a vykládá taktéž, že okamžení, v němž byla P. M. od dědičného hříchu ochráněna, jest doba početí trpného: „Conceptio dupliciter accipi potest: vel enim est activa, in qua sancti B. V. parentes opere maritali invicem convenientes praestiterunt ea, quae maxime spectabant ad ipsius corporis formationem, organisationem et dispositionem ad recipiendam animam rationalem a Deo infundendam; vel est passiva, cum rationalis anima cum corpore copulatur .... Non hic de activa conceptione sermo est, sed de passiva: qua pura et immaculata dicitur. Beata enim virgo ab originali labe fuit immunis, et a communi omnium hominum contagione libera per gratiam sanctificantem, quam Deus illi indidit in primo conceptionis momento, cum anima corpori jam membris suis instructo unita fuit." [1])

Výsada tato Panny Nejsvětější jest již v protoevangeliu obsažena: „Nepřátelství (inimicitias, אֵיבָה nepřátelství v čísle jednotném) *položím,* dí Bůh k hadovi, *mezi tebou a ženou, mezi semenem tvým a semenem jejím, onať potře hlavu tvou, a ty ouklady činiti budeš patě její.*" (Gen. 3, 15.)

Jisto jest, že v tomto textu mluví Bůh k ďáblovi, neboť ohlašuje jemu Bůh trest za to, že Evu ku hříchu svedl, a tak vykládají také ss. otcové text tento, jako sv. Justin, sv. Theophil, sv. Ireneus, Origenes, sv. Cyprian, sv. Jeronym, sv. Jan Zlatoústý, sv. Epiphan, sv. Cyrill Jerusalémský a jiní. Jisto jest dále, že v textu jest řeč o Spasiteli Kristu Pánu, a v tom jsou jedné mysli netoliko katoličtí, ale i protestantští autorové; protestantští potud, pokud se víry úplně nevzdali, neboť rationalističtí theologové nemohou arci, zapírajíce veškeren bezprostředný vliv Boží na bytosti stvořené a veškeré bezprostřední řízení Boží, k tomu se znáti, že v textu se mluví o ďáblovi, o Kristu P., jakož i o jejich vespolném nepřátelství. Než výklad theologů takového zrna, kteří bibli sv. s předsudkem již a priori berou: že tam není a nemůže býti nadpřirozená pravda obsažena, nemá nižádné váhy do sebe.

---

[1]) Benedictus XIV. De Festis cap. 15.

Žena, o nížto text se šíří, není Eva, ale Matka Spasitelova. Že jest žena ta „Matka Spasitelova," o tom souzvukují všichni ss. otcové. Oni buďže na určito dějí, že slova Páně výlučně ku Kristu Pánu a ku Matce jeho směřují, a že o jiných osobách vykládati se nemohou; anebo srovnávají na základě tohoto textu Marii Pannu, druhou Evu, s Evou první, kteráž zhřešila.[1])

Proti těmto výkladům nic nevydá odporná interpretace, kteráž dí: že žena, k níž směřují slova textu, není Panna Maria, ale Eva; neboť že „žena v textu jmenovaná není Eva, jde již na zbyt z toho, že se mluví o nepřátelství budoucím a vítězství budoucím; nad to žena ta se jmenuje הָאִשָּׁה, rovněž jako u Is. 7, 14. slove matka Emanuelova הָעַלְמָה, se členem, jako ta z tradice Božské již známá žena; a tak dokazují sudidla vniterná, že žena, o níž text činí zmínku, jest matka Spasitelova. Rovněž jest nepravda, že slovo: „símé její" znamená potomstvo ženino výlučně, neboť odnášeli sice synové a dcery Eviny vítězství nad ďáblem milostí Boží, ale nikoliv takové, o němž mluví text: ač se dobře s novějšími vykladači katolickými říci může: že v popředí zde rozuměti sluší Krista Pána, Spasitele, a napotom nepřímo ty, kdož ovoce vykoupení okoušejíce ve jménu Páně nad hadem pekelným vítězili.

Semenem ďáblovým se rozumí v popředí hřích přirozenosti lidské čili hřích dědičný spíše, nežli lidé hříchem tím stížení, neboť Spasitel přišel, aby „zkazil skutky ďáblovy (I. Jan. 3, 8.), a aby vyvětil hříšníky. Nad hříchem měl tedy vítěziti Spasitel.

Jest tedy nad pochybnosť jisto, že v textu jest řeč jednak o ďáblu, a jednak o budoucím Spasiteli. A tomu věru nasvědčuje i ta okolnosť, že synové Adamovi u vyhnanství svém Pánu Bohu oběti přinášeli, čehož by as nebylo, kdyby zaslíbení Spasitele nebylo předcházelo. A jinde nečteme, že by se bylo stalo, leč slovy protoevangelia. Na základě tohoto protoevangelia se vysvětluje známosť, kterouž drželi o budoucím Spasiteli národové, jakož v prvém dílu již bylo vyloženo.

Ss. otcové vykládajíce Gen. 3, 15. o matce Boží a o jejím synu ovšem nedějí přímo a zřejmě, že se jím na jevo dává učení o neposkvrněném početí Panny Marie,[2]) ale ono leží v něm ne-

[1]) Tak vykládají: Sv. Justin dialog. cum Tryphone. n. 300. S. Irene. L. III. adv. haeres. cap. 22. et 23. Sv. Cyprian lib. II. testim. adv. Judaeos n. 9. a jiní. Vide Palmieri. l. c. pag. 726. — [2]) V tomže smyslu se šíří i bulla dogmatická „Ineffabilis", když se zpomínají mezi tradičnými důkazy i spisy těch: „qui enarrantes verba, quibus Deus praeparata renovandis mortalibus suae pietatis remedia, inter ipsa mundi primordia praenuntians et deceptoris

přímo: neboť text mluví o nepřátelství semene (Messiáše, Krista Pána) a Jeho matky naproti hadovi pekelnému, a o jejich vítězství na konec. Nepřátelství semene a ženy se tam označuje býti totožným, a totožnosť jeho se také dílem na jevo dává číslem jednotným, jakož v původním čtení se shledává; nepřátelství však semene Krista Pána s daemonem bylo vezdy, neustálé, absolutné, tak že nebylo okamžiku, v němžby Spasitel v přátelství s daemonem se byl nalézal. Bylo-li ale nepřátelství Matky Boží totožné s nepřátelstvím syna jejího, pak bylo i ono ustavičné, a nebylo okamžiku, v němžby v přátelství s hadem pekelným se byla shledávala. Tou měrou však není možná, aby byla podlehla dědičnému hříchu. Ona jest tedy neposkvrněně počatá.

Druhá část textu se šíří o výsledku toho nepřátelství ženy a semene jejího naproti hadu pekelnému čili o jejich vítězství. Vítězství toto se naznačuje slovy: „Ona potře hlavu tvou.“ Podle Vulgaty: „Ipsa conteret caput tuum.“ O textu tom však máme čtení dvoje: Jedno jest ono *Vulgaty* „Ipsa conteret caput tuum,“ jímžto se naznačuje přímo, že Panna Maria odnesla vítězství nad hadem pekelným; druhé jest ono „*Septuaginty*“: „Αὐτός“ „Ipse conteret caput tuum,“ kteréžto čtení shledáváme i v textu Samaritánském a v původním hebrejském. *Podle hebrejského čteme:* hu ješufko roš. „Ipse (vel ipsum) conteret caput tuum.“ Jestliže jest čtení textu původního a Septuaginty přesné, odnáší Spasitel vítězství nad hadem pekelným. Vítězství toto Páně bylo dojista plné a dokonalé. A však plné a dokonalé by nebylo dojista, kdyby žena, Matka Páně, byla zachvácena hříchem dědičným: neboť jako nepřátelství obou bylo totožné, plné, ustavičné, rozhodné a dokonalé: tak musilo také vítězství býti rozhodné, plné a dokonalé, a tou měrou nepodlehla Matka Boží ani na okamžik dědičnému hříchu. I na základě textu hebrejského možno tedy důkaz vésti, že Maria Panna jest neposkvrněně počata. Původnosť textu hebrejského dokazují také z té okolnosti, ježto zúplna se snáší s kontextem. Než však i „čtení“: „Ipsa conteret caput tuum,“ má pro sebe množství závažných důvodův, anoť mnoho vydání, překladů a textů čte: „Ipsa“ s naší Vulgatou [1]). Čteme-li „ipsa“, odnáší sice Matka Páně

serpentis retudit audaciam, et nostri generis spem mirifice erexit, inquiens „Inimicitias“ etc. docuere: divino hoc oraculo clare aperteque demonstratum fuisse misericordem humani generis redemptorem ..... ac designatam ejus matrem virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas“ etc. — [1]) Franc. Xav. Patricii S. J. De הוא h. e. „de immaculata Mariae origine a Deo praedicta“ disquisitio. Romae. 1853

vítězství nad hadem pekelným, ale ne o své síle, ale silou Syna svého, silou vespolného nepřátelství naproti ďáblovi. Čteme-li „ipse," jakož čtení to více autorit pro sebe má, a i také text sám více ku Kristu Pánu ukazuje, vítězí Syn Matky Páně, a vítězství jeho jest; vítězství Mariino. Ku Kristu Pánu směřuje text více, neboť ďábel všel do Jidáše (Jan 13, 27.), aby mistra svého zradil, a ponoukal vražedníky židy, aby Ho ukřižovali, čině tak ouklady patě Jeho, stana se prostředečně vrahem Syna Člověka, a však touže smrtí potřena jest pekelnému hadu hlava zlořečená, podle toho jak čteme v liturgii: „Qui salutem humani generis in ligno crucis constituisti, ut qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur, per Christum Dominum nostrum." A nebo jak dí *Tertullian*: „Christus ex carne nasci habebat, ut mortem nostram morte dissolveret" [1]); a sv. *Augustin*: „Mors nisi a morte superari non poterat; ideo Christus mortem sustinuit, ut injusta mors justam vinceret mortem, et liberaret reos juste, dum pro eis occidebatur injuste. [2]) Smrť tedy Páně byla vítězstvím nad hadem, a vítězství Páně bylo i plným a dokonalým vítězstvím Matky Jeho nad ním, a tak ochráněním „virtute redemptionis" před nákazou dědičného hříchu.

K tomuto článku víry o Panence Marii a k jejímu ochránění před dědičným hříchem směřují i slova Archandělova: „*Zdráva buď milosti plná, Pán s tebou: požehnaná ty mezi ženami*" (Luk. 1, 28.), jimiž se vyslovuje, že na Matce Páně bylo vyplněno, což slovy protoevangelia bylo přislíbeno, že ona nepodlehla jedovatému nádechu zlého ducha. Odtud ji zove anděl milostí plnou, tak že neměl v ní místa hřích vůbec, ani osobný, ani dědičný. Významně dí anděl: že jest Matka Páně požehnaná mezi ženami, nepochybně netoliko proto, že jí ohlašoval důstojnosť velikou a nade všecko pomýšlení vznešenou, tak že Bůh, ač všemohoucí v tomto způsobu nic velkolepějšího učiniti nemůže, důstojnosť totiž, že se stane Matkou Boží; ale také za tou příčinou, že měla od Boha ihned v prvém vzniku svém svatosť a spravedlnosť, posvěcující milosť Boží. Neboť pro tuto milosť zvláště byla Rodička nejsvětější i mezi ženami, cokoliv jich bylo a bude, požehnána, kdežto Eva a její dcery byly jinak kletbou dědičného hříchu stíženy. Eva pro osobný hřích ztratila požehnání Hospodinovo, sšeredila na duši, dcery ale její ztratily je v Adamovi, praotci svém; ale druhá

Učený autor cituje všechny texty, překlady a vydání, ježto čtou „ipsa", a jiné, ježto drží „ipse". — [1]) Tertull. l. III. adv. Marcionem cap. 8. — [2]) S. Augustinus. Append. serm. 32. alias de temp. 101., n. 1.

Eva, matka křesťanův a královna andělův, nepropadla kletbě, jaká na Evu a na její dcery byla uvalena, alebrž byla před ní milostí Boží ochráněna, a tak jest ona právem od archanděla milostí plnou nazvána. Podobně ji také zove sv. Alžběta požehnanou, ne ze sebe, ale Duchem Božím jsouc naplněna. „*I zvolala hlasem velikým a řekla: Požehnaná ty mezi ženami, a požehnaný plod života tvého. A odkud mi to, že matka Pána mého přišla ke mně?*“ (Luk. 1, 42. 43.) Text tento má nápadnou podobnosť s protoevangeliem. Jako tamtéž jest řeč o totožném nepřátelství ženy a jejího semene a o totožném vítězství obou nad hadem pekelným, tak i zde se děje řeč o Panence Marii a jejím Synáčkovi. Ona sluje požehnaná mezi ženami pro požehnaný plod svůj, neboť se jí dostalo toho, čeho po Evě ženy druhé neměly, svatosti a spravedlnosti; a neuvaleno na ni zlořečení dědičného hříchu.

Matka Páně tedy nepodlehla dědičnému hříchu ani na okamžik, ale byla od něho ochráněna v prvé době trpného početí: ona jest tudíž neposkvrněně počata.

§. 121.

b) Neposkvrněné početí Panny Marie a tradice křesťanská.

Co se týká tradičného důkazu o neposkvrněném početí, jest tento nad míru bohatý. Zvláště otcové na Východě přečasto se k milému tomuto předmětu vraceli, okrášlujíce Rodičku nejsvětější jmény takovými, že nelze ji jinú jmenovati, a zároveň byť i jen myšlenkou se domnívati, že by Matka Boží byť i na malou dobu dědičným hříchem byla pokálena. Ovšem že nejsou všade a ve všem výrazy otcův ss. určité, alebrž jenom všeobecné, vyvyšujíce sv. Pannu nade všecko; a však plné určitosti nemůžeme žádati na otcích ss. v době, kde byla Církev v pokojném držení tohoto článku víry, a nebylo, kdož by odporoval jemu. A toto pokojné držení trvalo, vyjmeme-li skrovné pouze vyrušení za času sv. Augustina, v němž s celou úsilovností za universálnosť hříchu dědičného bojováno bylo, až na doby sv. Bernarda. Byla tedy Církev po 1000 let v pokojném držení sladké víry v neposkvrněné početí Panny Marie, aniť otcové i ti, kdož o dědičném hříchu psali, nikdy zřejmě jí neřadili mezi ty, kdož hříchem tím byli poskvrněni, alebrž jí taková jména dávají, jež nijakž nesouzvukují se skvrnou dědičného hříchu. Má se to s tímto článkem

víry as tak, jako s učením o pravdivé, skutečné a podstatné přítomnosti Páně na oltáři, kteréž z vůle Boží až do časů Berengarových haeresemi nebylo rušeno. Ale i za času sv. Bernarda se nezdá, že by byla podstata učení o neposkvrněném početí Matky Boží na sporu, neboť sv. Bernard upírá pouze ve svém dopisu ku kanovníkům Lyonským [1]), že by Maria Panna byla v prvém okamžení aktivného početí svého byla neporušena, k tomuto však okamžení nesměřuje článek víry. Sv. Bernard v dopisu svém takto rozumuje: „Byla-li blahoslavená Panna ve svém početí svatá, tož musila býti posvěcena buď před prvým okamžením organisace své, anebo v prvé době této organisace. A však před prvým okamžením její organisace v životě mateřském se tak státi nemohlo, neboť jí ještě nebylo; v prvém okamžení ale také ne, neboť „hoc momento parentes eam generarunt". Sv. Bernard tedy nemluví o trpném početí matky Boží, ale o aktivném, když takto píše: „Restat, ut post conceptum in utero jam existens, sanctificationem accepisse credatur; quae excluso peccato sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem". A že náhled tento o svatém Bernardovi pravdivý jest, dozvídáme se také ze spisů Alexandra Halesského, Alberta Velikého, sv. Tomáše a sv. Bonaventury, neboť ti citují sv. Bernarda a jeho slova k vůli důkazu, že Matka Boží nemohla býti posvěcena před svým oživením nebo oduševněním (před spojením duše s tělem) v životě sv. Anny. Podle toho nebyl sv. Bernard proti podstatě učení o neposkvrněném početí P. M. On sice kárá ve svém dopisu kanovníky Lyonské, že začali slaviti svátek neposkvrněného početí P. M., ale nikoliv za tou příčinou, že by Matka Boží byla dědičnému hříchu podrobena, alebrž proto, že o své újmě bez autority církevní se jali světiti svaté početí Marianské. Píšeť zajisté, že z Církve má to učení, že se má světiti den, na který byla Matka Páně z tohoto světa na nebesa vzata, a že od téže Církve naučení nabyl, že matka Páně již v životě od Boha obdržela, aby se narodila svatá; a však dokládá: „Nam si sic videbatur, consulenda erat prius apostolicae Sedis auctoritas, et non ita praecipitanter atque inconsulte paucorum sequenda simplicitas imperitorum". Tím méně lze za to míti: že sv. Bernard byl proti učení o neposkvrněném početí, anť zřejmě učí: „že z neposkvrněné se zrodil neposkvrněný, jenž měl všechny skvrny očistiti, a že jí bylo zůstaveno, aby nad ďáblem vítězství odnesla podle toho:

[1]) Albertus M. in III. dist. 3. art. 4. S. Bonav. in III. dist. 3. art. 4.

„Ona potře hlavu tvou". „Voluit itaque esse Virginem, de qua immaculata immaculatus procederet, omnium maculas purgaturus .... Scrutare scripturas .... quam tibi aliam praedixisse Deus videtur, quando ad serpentem ait: Inimicitias ponam inter te et mulierem? et si dubitas, audi quod sequitur: Ipsa conteret caput tuum. Cui haec servata est victoria nisi Mariae? Ipsa procul dubio caput contrivit venenatum, quae omnimodam maligni suggestionem tam de carnis illecebra quam de mentis superbia deduxit ad nihilum. Hom. II. super „Missus est" n. 7.

Sv. Anselm se sice taktéž uvádí jako patron těch, kdož chtěli míti, aby Matka nejsvětější měla skvrnu dědičného hříchu na sobě, a sice pro slova, kteráž v knize jeho: „Cur Deus homo" [1]) čteme: „Virgo ipsa, unde assumptus est (Christus), est in iniquitatibus concepta, et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quia et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt". A však slova tato nejsou Anselmova, alebrž Bosonova, jenž byl žák Anselmův. Slova ta byla v rozmluvě pronešena, sv. Anselm jich neschválil, ale také neopravil, nepochybně as proto, poněvadž účel knihy nebyl, mluviti o výsadách Matky Páně, ale o vtěleném Pánu, a zde zejména o tom, že Kristus Pán byl dědičného hříchu prost. Také byla kniha ta přespříliš z horka, anižby sv. Anselm o tom věděl, opsána, a světec by byl, jak sám dí, mnohé věci přibral, kdyby mu bylo, jak sám dodává, dosti času zbývalo. Ostatně sv. Anselm sám jinde se vyslovuje: že Matka Boží tak čista byla, že nad její čistotu nebylo větší mezi tvorstvem: „De mundissima virgine Filius Dei verissime conceptus est .... quia decebat, ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret. Nempe decens erat, ut ea puritate, qua major sub Deo nequiit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum ... dare disponebat. (De Conceptu Virginis c. 18.).

Teprve v XIII. věku děl se prvý nátlak naproti učení o neposkvrněném početí Matky Boží, ač byl souhlas u theologů vezdy všeobecný, že Matka Páně již v životě sv. Anny byla posvěcena. Mezi odpůrce tohoto článku víry čítají zvláště *řád dominikánů a velikého theologa jejich, sv. Tomáše Aquinského.* Než o tomto domácím sporu jednati se bude v důkazu o neposkvrněném početí, jejž nám dává středověk.

Urputnou však a zjevnou válku naproti milé Mateři naší zdvihli reformatorové věku XVI., čemuž se arci nelze diviti. Re-

[1]) S. Anselmus. l. II. cap. 16.

formatorové neměli v poctivosti ani svatosti Boha věčného, tvrdíce o něm, (jak to činil Luther, Melanchthon, Kalvin, Theodor Beza a jiní), že jest On původ nepravosti sám, ježto prý člověka neodolatelně pudí, aby hřešil. Ale netoliko hříšníka učinili nestoudní lidé tito přesvatého Boha, ale i nesnesitelného tyranna, neboť učili, že trestá Bůh na lidech hříchy, jejichžto prvý původ jest On sám. Což divu tedy, že jim nebyl také svatým život, v němž Spasitel odpočíval, a bez nádechu hříchu dědičného ta, z níž učiněno tělo Spasitelovo. Stalo se tak, lze-li říci, haeretickou vášní jejich a bezděčným přesvědčením: že Maria Panna jest odpůrkyní bludův u víře a kacířství. Výsměšně vzpomíná Kalvin, že prý otcové Tridentští vydali nebeský diplom o výsadě Panny Marie, a to naproti sv. Augustinovi, sv. Ambrožovi a sv. Janu Zlatoústému, ano on se neostýchá jenom skvrnou dědičného hříchu ji zohaviti, alebrž uvaluje na ni i hříchy osobné [1]). Podobně nakládá s učením o neposkvrněném početí i Martin Chemnitz, an zřejmě dí: že jest ono písmu sv. odporné, v Církvi že jest nebývalé a otcům neznámé, neb prý teprv po mistru hlubokých smyslův, Petrovi Lombardovi, někteří se jali o neposkvrněném učení psáti, až se ho Jan Duns-Scotus zvláště ujal a jeho patronem se stal [2]), kdežto prý sv. Tomáš a sv. Bonaventura odporovali.

Touže měrou jsou i stoupenci reformatorů jízliví nepřátelé neposkvrněného početí Marianského, zvláště však ti, kdož byli proudem rationalismu uchváceni. Tak dí *Jan Voss*, že nebylo ve čtyřech prvých stoletích a nad to otců, kteří by byli nevěřili, že Maria Panna byla hříchu dědičnému podrobena, ač se neodvážili tvrditi, že by byla osobných hříchů se dočinila; později začali prý učiti, že ač byla hříchem dědičným uchvácena, přece již v životě sv. Anny byla posvěcena, a konečně prý Jan Duns-Scotus učení to do škol uvedl. Přes to však ani koncil Basilejský ani Sixtus IV. neuzavřeli, žeby učení to k dogmatům Církve náleželo.[3])

Haeretikové tedy protivují se vesměs článku víry o neposkvrněném početí, prozrazují tím bezděky, že pravdy v nich není, a dávají na jevo, že Matka „Věčné pravdy s nimi není“, a že jest v nepřátelství s nimi, že přemáhá a přemohla po všem světě haerese.

Nejnovějšího odpůrce neposkvrněného početí svého shledala matka Páně v starokatolicismu. Schulte na svém konventu v Bonnu

---

[1]) Calvinus. Antid. Concilii Trid. ad. sess. VI. — [2]) Martinus Chemnitius. Examen Trid. Appendix decreti V. sess. Trid. p. 244. Edit. Francofurti. 1590. — [3]) Joannes Voss. Hist. Pelag. l. II. p. III. thes. 3.

je prosté zamítá, když byl dříve již ve svém spisu naproti kněžskému coelibátu neposkvrněného početí P. M. způsobem nectným potupil, ač při všem na jevo dal, že ani zdaleka nezná. řadě sebe mezi učence prvé třídy, co by článek víry o početí neposkvrněném do sebe obnášel; neboť se podle všeho domnívá, že článek ten jest jakýmsi protestem (!!) Církve naproti sňatku manželskému, a že klade Matku Páně počatou „absque consortio viri". O této nauce může arci říci, že o ní ani písmo ani tradice nic neví.[1])

Ač článek víry o neposkvrněném početí Marianském nebyl ihned určitou formou vyjádřen, jako nižádný snad článek víry ne, alebrž po čase: tož jest v tradici dosti výroků na snadě, z nichž lze ukázati, že učení toto nebylo staré Církvi nepovědomo; a poněvadž jest výroků těchto množství veliké, a důkazů z časův věku středného a ze života Církve Boží veliká síla, uvedeme aspoň některé, a sice v tomto pořádku:

1. Výroky otcův věku statého, a sice

α) *Otce, kteříž protoevangelium a slova archandělova a Alžbětina o neporušenosti Panny Marie vykládali.*

β) *Otce kteříž Matce Boží taková jména záporná přikládali, ježto nelze srovnati s učením, že by Matka Páně hříchem dědičným byla poskvrněna.*

γ) *Otcové, kteří Matce Boží přikládali jména kladná, která nelze srovnati s naukou, žeby R. B. v dědičném hříchu počata byla.*

2. Výroky theologů scholastických.

3. Důkazy plynoucí z výroků Církve a ze života církevního; konečně

4. Výroky vážené z rozumu, čili z článků víry o Matce Páně.

---

[1]) Joh. Friedrich Schulte. Der Cölibatszwang. Bonn. 1876.

1. Výroky otců v věku starého o neposkvrněném početí P. M.

§. 122.

α) Otcové ss. o protoevangeliu, o slovech archandělových i Alžbětiných.

Protoevangelium vykládá o sv. Panně *sv. Jan Zlatoústý*, když takto dí, uváděje text. Gen. 3, 15.: „Ani tím se nespokojím, abys po zemi se plazil, ale učiním tobě ženu, nepřítelkyni, ana nepoznala smlouvy (s tebou) [ἔχθραν ἄσπονδον], avšak netoliko ji, alebrž i učiním, aby símě její bylo semenu tvému na vždy nepřátelské [1]).“ Světec mluví zde ovšem v popředí o všeobecné nechuti lidského pokolení naproti hadovi, a však nepřátelství to má svůj kořen v nepřátelství ustavičném a absolutném mezi Matkou Boží a Jejím synem s jedné a hadem pekelným se strany druhé. Že sv. Jan Zlatoústý toto ustavičné nepřátelství naproti hadu pekelnému sv. panně přikládal, o tom svědčí žák a nástupce jeho *sv. Proclus*, jenž zove nepřátelství toto „přirozeným“, anť popisuje, kterak jsou se spikli ďáblové proti Marii Panně, takto rozumujíce: „Co tedy, máme ustati od léček, poněvadž jest ona učiněna hodnou ochrany tak veliké? Máme odstoupiti od přirozeného nepřátelství (ἀντιπαξείας), poněvadž nebeská jí střeží moc?“ [2]). A když byl sv. Proclus porovnal prvou Evu s Evou druhou, Marií Pannou, uvádí opět rozmluvu daemonů! „Tak tedy nám opět nastává boj naproti Evě druhé? Máme uspořádati vojenský šik naproti neposkvrněné ženě?“

Jako prvá částka protoevangelia o Matce Páně se vykládá, tak i druhá: „Ona (on) potře hlavu tvou.“ Tak dí starobylý jeden autor homilie na den Zvěstování Panny Marie [3]), jenž uvádí anděla svatou Pannu takto oslovujícího: „Zdráva buď tedy nyní a vesel se! Buď zdráva, a potři hadovi hlavu. Zdráva buď milosti plná, neboť kletba vzala za své, porušení jest zapuzeno; co bylo smutného do kořene vysušeno, v květu jest což jest radostného, máme zde dobro od proroků před věky předpověděné.“ *Theophanes* představuje sv. pannu jako ženu, ana nad daemony vítězíc, zaslouženě se nad

---

[1]) S. Joann. Chrysostomus. Hom. XVIII. — [2]) S. Proclus. Oratio VII. in Dei genitr. n. 16. — [3]) Inter opera s Joannis Chrysostomi. Ed. Maur. p. 839. tom. XI. Homilii tu připisují někteří z Řeků sv. Řehořovi Nyssenskému.

nimi mstí: „*Buď zdráva, kteráž jsi nad daemony se pomstila, buď zdráva, jenž jsi usmířením za skvrny mé* [1]). V officiu, jež se na Východě činí dne 11. srpna, čteme: „Ty jediná mezi ženami učinilas konec kletbě prvých rodičů, o nevěsto Boží .... obnovilas zákony přirozené, o neposkvrněná“ [2]). *Sv. Josef Hymnographus* takto matku Boží oslovuje: „Tys jediná napravila porážku naší prvé matky Evy, kteráž jsi Vykupitele a Spasitele všech porodila .... o Rodičko Boží, ty jediná mezi ženami požehnaná ....[3]). Tebe velebíme, o Rodičko Boží, jakož zrušitelku starého nálezu hrozného a napravitelku prvé matky, a jakožto příčinu návratu pokolení lidského k Bohu, a jako most ku stvořiteli (vedoucí) [4]). A opět: V tobě (o Maria) zmizelo odsouzení, kteréž bylo z Adama, a zapužená přirozenosť lidská usmířena jest“ [5]).

Tak na Východě; ale i na Západě nebyl výklad Gen. 3, 15. o Marii Panně neznámý, a jakby mohlo jinak býti, anoť čtení Vulgaty „Ipsa conteret caput tuum“ přímo čelí ku Matce nejsvětější. Starý autor epištoly o muži dokonalém dí: „Matka tedy Pána našeho J. Kr. byla v oné ženě tehdáž již zaslíbena. Tato zajisté jest postavena naproti nepřátelství hadovu: „Nepřátelství položím“, praví, „mezi tebou a ženou“; nedí zajisté „kladu“ (pono), ale položím (ponam), aby se nezdálo, že slova ku Evě směřují. Jestiť to slovo zaslíbení, jež se do budoucnosti zasýlá. Položím, dí, nepřátelství mezi tebou a ženou. Onou totiž ženou, ana měla Spasitele poroditi, a ne tou, kteráž zrodila (generet) bratrovraha“ [6]). *Prudentius* ve svém krásném hymnu obě části textu Gen. 3, 15. o sv. Panně vykládá [7]).

Texty: jež čteme v písmě sv. o Matce Boží, směřující ku pozdravení archandělovu a sv. Alžběty vykládá množství otců na Východě a na Západě tak, že nelze za to míti, že by Matka Boží byla dědičným hříchem porušena. Vynášejí totiž ss. Otcové tito Nejsvětější Pannu nade všecky tvory pro milosť, již byla obdržela. „Dobře, dí *sv. Ambrož*, sluje samotná milostí plnou, anať samotná obdržela milosť, jíž sobě nižádná nezasloužila, aby byla původem milostí naplněna“ [8]). Podobně se šíří *Origenes, sv Ondřej z Krety,*

[1]) Oda IX., již se modlí církev východní dne 16. ledna. — [2]) Oda IX. dne 11. srpna. — [3]) S. Josephus Hymnographus. Oda VIII. die 20. Julii. In Officio graeco. — [4]) Oda VIII. die 18. Julii; in eodem Officio. — [5]) Oda I. die 15. Julii. In eodem officio. — [6]) In app. opp. s. Hieronymi; edit. maur. anno 1706. tom. V. col. 57. Dopis sv. Jeronymovi připisovaný. — [7]) Prudentius. Hymnus „Ante cibum“. Cathem. hymn. III. v. 141. — [8]) S. Ambrosius. In Luc. lib. II. n. 9.

sv. Sophronius Jerusalémský, *sv. Jan Damascenský* a jiní, než smysl slov jejich srovnává se s jmeny, jež Otcové ss. Panně nejsvětější přikládají, o nichž ihned bude řeč.

§. 123.

β) Otcové ss., kteříž taková jména záporná dávají Matce Páně, kteráž se nijakž nesrovnávají s učením: že by byla dědičnému hříchu podrobena.

Jména ta ukazují, že nejen αα) neporušenou jest, ale i ββ) zcela neporušenou.

Ad αα) Ss. Otcové dějí o matce Páně, že jest ona

α') „ἄμωμος“ *immaculata, neposkvrněná*; slovo to řecké podle otcův znamená, „že na Matce Boží není viny, že jest všecka nevinna, že nemá na sobě skvrny a nižádného hříchu“. Sluje zajisté Kristus Pán sám u sv. Pavla „neposkvrněným“ (Žid. 9, 14.) [ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ], a u sv. Petra „beránkem nevinným“ ἀμώμου a neposkvrněným ἀσπίλου (I. Petr. 1, 19.). Máť tedy výraz „ἄμωμος“ podle mluvy biblické do sebe význam „prázdnoty všeho hříchu“, a tak se to má i s obyčejem mluvy církevní. Rozhodní jsou v tomto směru Otcové ss., zvláště ale knihy liturgické. V liturgických knihách zovou se tím jménem i dary eucharistické. „Ať nám ukáží ti, kdož naproti ní (Matce Boží) jazyky pohybují, a vidí jako nevidoucí, kde něco takového spatřili, dívenku totiž ze slibu, a to tříletou jako dar neposkvrněný (ὡς δῶρον ἄμωμον) obětovanou [1]). Tímtéž jménem ji oslavuje *Chrysippus*, kněz věkem nad sv. Germana starší, pravě o ní, „že jest větev neposkvrněná (τὸ ἄμωμον βλάστημα)[2]). *Sv. Kosmas* ji jmenuje dívenkou neposkvrněnou (κόρη ἄμωμος), domem vyšším nebeské moudrosti, oživeným trůnem a branou [3]). Taktéž velebí sv. Pannu *sv. Josef Hymnographus* a jiní, přede všemi však *sv. Bernard*, když dí: že žádal sobě míti (Syn Boží) za matku pannu, aby z neposkvrněné vyšel neposkvrněný, maje skvrny všech očistiti.[4])

Tímtéž jménem okrašlují svatou pannu *církevné hodinky* (officia), *a liturgie na Východě*, *a sice Řecké*, *Armenské i Syrské*. Řecká církev dí o ní: „Neposkvrněná Matko Emanuelova, o čistá, nyní Ho (Krista Pána) pros, jakož sluší na matku, aby mne přijal,

[1]) S. Germanus. In praesent. s. Mariae. — [2]) Chrysippus. Oratio in s. Mariam Deiparam, quae exstat in auctore Duceano Tom. II. pag. 427. — [3]) S. Kosmas. Men. die 7. Maji Ode Θ. — [4]) S. Bernardus. „Super Missus est“ hom. II. n. 1.

jako marnotratného, mne jenžto jsem s Božské cesty se vychýlil“ .... [1]). *Církev Armenská* prosí Pána Boha na přímluvu sv. Panny takto: „Přijmi modlitby naše na přímluvu sv. Bohorodičky, neposkvrněné matky (rodičky) jednorozeného Syna tvého [2]). Totéž vyznání činí o Matce Boží i *Syrská církev*, nebo čteme v missálu Maronitů takto: Jest tvá vůle, Hospodine, abychom zvláště na paměti měli nade všecky svaté nejslavnější pannu neposkvrněnou (dol mům) a svatou Boží Rodičku Marii.[3])

Sluje tedy podle těchto výroků Maria Panna ovečkou neposkvrněnou „ἀμνὰς ἄμωμος,“ jako Kristus Pán jest beránek neposkvrněný: „Ovečka neposkvrněná, dí o ní sv. Epiphanius [4]), kteráž porodila beránka Krista.“ Jestliže však Matka Boží v tom byla beránku Kristu Pánu podobná, že byla neposkvrněná, pak dojista nebylo hříchu na ní vůbec, a tak i ne dědičného.

β') *Matka Páně sluje u otců „ἄσπιλος,“ intemerata jakobychom řekli, bezvadná, beze skvrny.* V tom smyslu se toho slova užívá i v písmě I. Tim. 6, 14. Jak. 1, 27, ano i Kristu Pánu samému se přikládá I. Petr. 1, 19. Jestliže tedy otcové ss. takovým jménem oslavují svatou Pannu, pak dojista vyznávají, že jest ona bez poskvrny. Tak jmenují ji sv. jáhen Efrem Syrský [5]) a sv. Sophronius [6]) když ji takto velebí: „Neposkvrněná Boží ovečko, Ἡ τοῦ Θεοῦ ἄσπιλος ἀμνάς, uviděvši dnes beránka a Pána, jenž z mrtvých světu se zastkvěl, a jehož jsi tělem oblekla, naplněná's plnou radostí o neporušená v každém ohledu, o undequaque immaculata.“ Přede vším však se tím jménem přečasto oslavuje sv. Panna v písni, kterou zapěl obrácený Jiří: „Beránek Boha našeho spěchá, aby do života tvého, o ovečko neposkvrněná (ἄσπιλε ἀμνάς) sestoupil, by sňal hříchy naše.[7]) A však netoliko na Východě, *ale i na Západě ctí tímto jménem Rodičku Boží.* Tak čteme *v Sakramentáři sv. Řehoře Velikého* [8]): „Mezi nimiž zastkvěla se neposkvrněná Boží Rodička Panna Maria ve slávě své, jejížto den na nebe vzetí slavíme.“ Podobně i jinde ctěna jest Matka Boží. Otcům svatým ne-

---

[1]) In officio Dom. II. Quadrag. Ex codice Vatic. n. 769. seq. — [2]) Breviarii Armeni. Pars III. pag. 133. — [3]) Missale Maronitarum. Romae a. 1594. pag. 131. — [4]) S. Epiphanius. Oratio de laudibus S. Mariae Deiparae. — [5]) S. Ephrem. Prec. IV. Opp. graec. lat. Tom. III. p. 528. — [6]) S. Sophronius. Triod. apud Mai Spicileg. Rom. tom. IV. p. 189. — [7]) Men. die 24. Martii Oda e' pag. 201. — [8]) Sacramentar. Greg. pag. 300. E. apud Muratorium in liturgia Rom. Vet. Tom. II. Vere dignum et justum est aeterne Deus. Et te in veneratione sacrarum virginum exsultantibus animis laudare, benedicere et praedicare. Inter quas intemerata Dei genitrix virgo Maria, cujus assumptionis diem celebramus, gloriosa affulsit.

bylo neznámo, že jest hřích dědičný skvrnou, přikládají-li Marii Panně jméno „ἄσπιλος," intemerata, není možná, aby byli nesoudili, že jest prosta netoliko hříchů osobných, ale i dědičné viny.

γ') Otcové ss. jmenují sv. Pannu dále „ἀμίαντον." Slovo to značí podle Plinia [1]) kámen, jenž sice v ohni hoří, ale neshoří, alebrž ještě skvělejším se stává. Latiníci překládají jméno to slovy: „incontaminata, immaculata, non polluta, intacta," nepokálená, neporušená, neposkvrněná, nedotknutá. Dvojí význam se slučuje s tímto slovem, a sice: že ten, jehož se týče, není znesvěcen, alebrž hříchů prázden; pak že jest dokonalý a neporušený. V tom také smyslu se ho užívá v písmě. Žid. 13, 4. „lože neposkvrněné, torus immaculatus, ἡ κοίτη ἀμίαντος, a sám Kristus Pán se zove v listu k Žid. 7, 26. — ἀρχιερεὺς ἀμίαντος, nejvyšší, neposkvrněný kněz; a I. Petr. 4. Jak. 1, 27.

Mluvy biblické následujíce ss. otcové a jméno to Marii Panně přikládajíce, připisují tudíž dvé věcí Matce Boží, a sice: že poskvrny není na ní, a že jest dokonalá. Jmenuje ji tak *sv. Cyrill z Alexandrie*, pravě: „Buď zdráva Maria, Matko Boží, panno — matko (Παρθενομῆτορ), nositelko světla, nádobo nedotknutá (σκεῦος ἀμίαντον).[2]) Tímtéž jménem oslovuje ji *sv. Sophronius*[3]), *sv. Josef Hymnographus*,[4]) *Theodorus Studita*,[5]) jenž sv. Pannu takto velebí: „Chvalme a vyvyšujme nad nebesa vyšší, nad cherubiny vznešenější, kněžnu svatých a nedotknutou (ἀμίαντον) dívku Boha všehomíra." Slova však a vyznání sv. Sophronia, sv. Josefa Hymnografa a Theodora se nalézají ve veřejném officiu církve na Východě, a předkládají tudíž víru na Východě obecnou, že matka Boží nebyla dotknuta hříchem, jímž porušeni byli všichni. Jako na Východě, tak i na Západě zove se nedotknutá Maria Panna v hymně „Coelia Sedulia", kdež se o ní pěje:

Domus pudici pectoris,
Templum repente fit Dei
Intacta nesciens virum
Verbo concepit filium.[6])

δ') Otcové ss. zovou pannu Marii „ἀμολύντον" „*impollutam*," nepokálenu, nezprznénu, a glossy vykládají slovo to: „ἄνευ μολύσμου", sine contagio, sorde, sine maculis, bez nákazy, bez poskvrny, beze skvrn. Jméno to se připisuje také Moudrosti nestvořené. Moudr.

---

[1]) Plinius lib. XXXVI. cap. 19. — [2]) Encom. in s. Mariam Deiparam. opp. T. V. p. II. pag. 380. — [3]) Triod. apud Mai spicileg. Romae tomo IV. p. 128. — [4]) Ibidem. p. 77. col. 2. — [5]) Ibidem. p. 218. col. 2. — [6]) Tak v starých knihách, v breviáři však: „Concepit alvo filium."

7, 22. 25. 26. „Poslán jest sluha beztělný, dí *Řehoř Novo-Caesarejský* [1]), k nezprzněné (ἀμολύντου) panně. Poslán jest, jenž byl hříchu prost, k té, která hříchu schopna nebyla.“ Sv. *Sophronius* takto se k ní utíká [2]): „Stánku nezprzněný [3]), panno odevšad svatá, očisť mne pramenem milosrdenství svého, mne pochotěmi vášní strašně poskvrněného.“ A v *bohoslužebných knihách* na Východě čteme: „Tys jediná ze žen učinila konec kletbě prvých rodičů, o nevěsto Boží, kteráž jsi neobsáhlého tělem svým obsáhla, a v porodu zákony přírody obnovila, o nezprzněná (ἀμολύντε), a což bylo vzdáleno od sebe, podivuhodným prostřednictvím spojila.[4]) Jestliže však jest podle svědectví nadzmíněných sv. Panna nezprzněná, není-li schopna hříchu, a jestliže ona jediná kletbě prvých rodičů učinila konec, pak jest zajisté logický důsledek, že církev, ježto takových výrazů o sv. panně užívala, také věřiti musila, že Maria Panna nebyla zprzněna hříchem dědičným.

ε') Dále přikládají ss. otcové Matce Boží příjmí „τῆς ἀμέμπτου“ *inculpatae, bezvinné.* Slovo to neznamená tolik, jako býti bezhříšným, neboť každý bezhříšný jest „inculpatus,“ ale nekaždý, kdož jest pro přítomný čas inculpatus, jest tím již bezhříšen. Mnohý se zajisté dočinil hříchu, a čině pravé pokání a obdržev odpuštění jest „inculpatus,“ ale bezhříšen není v tom smyslu, jakoby na něm vůbec nebylo viny bývalo. Nic však méně ač „ἄμεμπτος“ a „ἀναμάρτητος“ „bezhříšný“ nespadají svým pojmem v jedno, užívá se onoho zhusta ve smyslu bezhříšnosti o Matce Boží. „Na kříž vyvýšeného uviděvši ona bezvinná (ἡ ἄμεμπτος) . . . . bolestně zvolala: „Synu a Bože můj, já, která jsem nepoznala bolesti, když jsem tě rodila, trpím nyní bolesti nespravedlivě, když tebe nespravedliví ukřižovali“ [5]). Světec klade zde „bezvinnosť“ v protivu naproti nespravedlnosti, a tak matka Páně podle učení na Východě jest, jako bez viny, tak i prázdná hříchu veškerého.

ζ') Často se zove sv. panna „ἡ ἀκήρατος „*illaesa*“ *bez úhony.* Slova toho užívají Řekové, aby naznačili, že Matka Boží skvrny na sobě nemá ani úrazu. Bohoslužebné knihy jejich píší o ní: „Stánek života bez ouhony (ζωῆς τῆς ἀκηράτου) bylas ty jediná a jako nevinná od věčnosti předzvěděna [6]) o panno matko!“ „Buď zdráva, jediný moste světa ku Bohu . . . . Buď zdráva, o dívenko bez ouhony (ἀκήρατε κόρη) [7]).

---

[1]) Orat. III. In annunt. Deiparae. — [2]) Triod. apud Mai Spicileg. Rom. — [3]) ἀμολύντε σκηνή. — [4]) Men. die 30. Maji Ode Θ' pag. 113. col. I. — [5]) S. Josephus Hymnographus. Paraclit. pag. 34. col. I. C. — [6]) Men. die 10. Januarii Ode γ' pag. 104. Col. I. 13. — [7]) Men. die 4. Decembris pag. 17. col. I. a.

η') Matka Boží sluje dále „ἀδιάφθορος, ἄφθορος, ἄφθαρτος," *incorrupta, neporušená.* Neporušenosť béře se v dvojím smyslu, ve fysickém a v mravném. Ve fysickém znamená neporušenosť to, což nemůže vzíti za své, čili co jest nesmrtelné; a v tomže smyslu se klade „τῷ θεῷ ἀφθάρτῳ" v ep. k Řím. nesmrtelnému Bohu v protivu člověku, ježto člověk jest porušitelný a smrtelný φθαρτὸς ἄνθρωπος. Ve smyslu mravném znamenají slova ta duši hříchem neporušenou, nebo i pannu, ana nečistotou se neposkvrnila. Tou měrou se užívá slova toho o bytosti, která hříchem neporušila duše své. Zovou tak na Východě Krista Pána samého, a tímtéž jménem oslavují matku Boží, a sice jako všem známou, odtud ji naznačují významné členem „ἡ" „ἡ ἄφθορος." *Sv. Proclus* píše:[1]) „Jestliže panna neporodila Boha, nebude velkého zázraku hodna „ta neporušená" „ἡ ἄφθορος." Mnich *Cosmas* dí: „Prvorozený πρωτότοκος z Otce před věky, prvorozený dívenky neporušené κόρης ἀφθόρου maličký se zjevil zdvihnuv προτείνων ruku Adamovu".[2]) Podobné výroky čteme *v breviáři Armenů*: „Svatá církev vyznává, že jest Bohorodička Panna Maria neporušená, a od ní dán jest chléb nesmrtelnosti a koflík, jenžto nás obveseluje.[3]) K svědectvím těmto klademe ještě slova *sv Sophronia*: Z tebe, o dívenko, anas lože nepoznala, učinila sobě Moudrosť Boží pro nevypravitelnou zbožnosť tvou dům, aby z tebe se vtělila. Tys jediná ze všech pokolení zvolena byla, abys neporušena (ἄφθορος) jsouc byla příbytkem Slova neporušeného (ἀφθόρου Λόγου).[4]) Jaká tedy se přikládá neporušenosť dívence Marii Panně? Podobná, jakou slynul Synáček Její Kristus Pán. Neporušenosť však Páně byla fysická i mravná: fysická: neboť tělo jeho, ač za nás bylo umučeno, přece nevzalo porušení; mravná: neboť nejenom že na něm hříchu nebylo, alebrž nemohlo ani býti impossibilitate physica. Jestliže matka Boží podle veřejného vyznání církve jest „neporušená" „ἄφθορος," i ona má sobě přidělenu neporušenosť moralnou, vedle které nebylo na ní hříchu ani osobného, ani dědičného; ano ona má sobě přidělenu i neporušenosť fysickou, neboť podle veřejného vyznání církve na Východě a i na Západě jest ona i podle těla do nebe vzata, anižby tělo její bylo v hrobě porušeno, jakož do sebe smysl ten zavírá svátek „na nebevzetí Panny Marie."

θ') Otcové ss. a knihy bohoslužebné oslavují Pannu nejsvětější jménem τῆς ἀχράντου „*incontaminatae*". Hesychius vyklá-

[1]) S. Proclus. Ep. II. ad Armenos de fide. §. 12. apud Gallandium tom. IX. pag. 689. — [2]) Men. die 1. Februarii Ode γ' pag. 16. col. 1. B. — [3]) Confessio Eccl. Armenae. pag. 33—35. Edit. Venetiis. 1845. — [4]) Triod. apud Mai Spicileg. rom. Tom. IV. pag. 22.

daje slovo to, dí: že znamená tolik jako: ἀμόλυντος, καθαρός, ἀμίαντος, neboť κραίνειν prý má do sebe význam: „polluere". Touž měrou by příjmí toto sv. panně přidělené naznačovalo: že jest ona nepokálená, neposkvrněná, čistá, nedotknutá, a to již „vi etymologiae", neboť κραίνω znamená: lehce dotýkám se, lehce urážím, leviter laedo. V písmě sv. slova toho není, a však Symmachus, chtěje slovo hebrejské — tsachah tsachach — nituit, candidus fuit, přeložiti, ho užil. Ty totiž, již slovou „lacte candidiores", skvělejší nad mléko [1]), zove Symmachus ἀχράντους. V řeckých knihách dává se jméno to i Matce Boží i Kristu Pánu. „O svatá matko neporušeného světla (ἡ τοῦ ἀχράντου φωτός), tebe ctíme zpěvy andělskými, a zbožně velebíme" [2]). „Dej mi vítězství", prosí v řecké Církvi *Mikuláš* [3]). přesvatá neporušená (παναγία ἄχραντε), mně, jenž se pod tvou ochranu utíkám, a vytrhni mne svými prosbami ze svízelů". A tak i jinde v řeckých menologiích slove sv. panna „ἄχραντος"; ano i u veřejných vyznáních víry se jí to jméno přikládá, jakož v konfessi, na níž se ustanovil *Cyrus Alexandrinský* s Theodosiany [4]): v konfessi *sv. Sophronia Jerusalémského* [5]). *v konfessi Makaria. vůdce Monetheletů* [6]), a konečně v řeči *sněmu Cařihradského III.* [7]) ku císaři Konstantinovi: „Proinde inspiratione s. Spiritus conspirantes, et Agathonis, sanctissimi patris nostri et summi papae (τοῦ μακαριωτάτου πατρὸς ἡμῶν καὶ κορυφαιοτάτου πάππα) dogmaticis literis ad vestram fortitudinem missis consentientes, unum de sancta Trinitate, Dominum nostrum J. Chr. etiam incarnatum praedicamus in duabus perfectis naturis indivise inconfuse laudandum. Ut enim Verbum, consubstantialis et consempiternus Deo genitori: ut autem carnem assumens ex intaminata virgine (ἐκ τῆς ἀχράντου παρθένου) Deique genitrice Maria, homo perfectus est consubstantialis nobis, factusque sub tempore". Tímtéž jménem ji oslavuje císař Konstantin sám [8]), a zvláště papež *Hadrian* ve svém dopisu k sv. Tarasiovi [9]): „Quia ergo sanctas imagines Christi Dei nostri, qui secundum nos, et pro nobis et propter nos incarnatus est juxta humanum characterem, atque sanctae intaminatae et vere Dei genitricis (καὶ τῆς ἁγίας ἀχράντου καὶ ἀληθῶς θεογεννήτορος) nec non et sanctorum ejus vestra dilecta sanctitas colere atque adorare pollicita est; idcirco

---

[1]) Thren. 4, 7. — [2]) Triod. pag. 486. col. I. B. — [3]) Men. die 8. Februarii Ode α' p. 47. col. 2. A. — [4]) Act. XIII. Constantinop. conc. III. — [5]) Ibidem. Act. XI. — [6]) Ibidem. Act. VIII. — [7]) Ibidem. Act. XVIII. — [8]) Ibidem. Act. XVIII. — [9]) Concil. Nic. II. Act. 2.

ejus orthodoxum propositum, si quemadmodum coepit, perseveraverit, modis omnibus collaudamus".

Matka Boží tedy sluje podle výroků ss. otců na Východě, podle zřejmého znění knih bohoslužebných a konfessí veřejných „ἄχραντος", a jméno to se také přikládá Synu Božímu; Syn Boží však jest neporušený, poněvadž dech hříchu neměl k němu přístupu, a tak i sv. Panna titulem tímto oslavovaná bez hříchu jmína býti musí.

c) Konečně přikládají sv. Panně jména τῆς ἀδίκτου, ἀτήκτου καὶ ἀπημάντου, *illibatae, intactae, sacrae, neporušené, nedotknuté, svaté, ode všeho, což jest obecné a nečisté, oddělené,* a tím věru otcové ss. na jevo dávají, jako sv. Sophronius a jiní, že matka Boží jest ode všech těch oddělena, kdož jsou byli hříchem poskvrněni.

§. 124.

Sv. Otcové jmenují sv. Pannu zcela neporušenou a bezhříšnou.

ad ββ) *A však otcové ss., uneseni byvše vroucností a láskou ku sv. Panně a Rodičce nejsvětější, aby pravdu o její svatosti a bezhříšnosti důrazněji označili, užívají těch jmen ve stupni nejvyšším.* Oni ji jmenují netoliko „ἄμωμον", „immaculatam", ale i „πανάμωμον", t. j. „καθ' ὅλον", na dobro, docela, až do kořene beze vší poskvrny. Menaey čili zpomínky Řeků bohoslužebné přikládají toto jméno sv. Panně jak říkáme „κατ' ἐξοχήν", ne jednou ale tisíckráte. Slovo to buďže znamená, že byla Rodička Boží „πάντα τὸν χρόνον ἄμωμος", a proto také tou dobou, když se pojila duše její s tělem v životě mateřském; anebo ἐν πάντι τόπῳ ἄμωμος", čili všade na nebi a na zemi bez poskvrny, a tak i dojista v životě matky Anny, anebo může směřovati k tomu, že byla sv. Panna od všeliké viny prostá, a tak i prostá dědičného hříchu; anebo znamená slovo to, že jest dívenka přesvatá Maria ze všech tvorů nejnevinnější. Ve všech však významech se přikládá název ten Rodičce Boží nejenom, ale i Kristu Pánu. O matce Boží dí *Ondřej z Krety* [1]): „Ovoce slavné zrodila nám tato panna docela neposkvrněná" (πανάμωμος). Podobně ji jmenuje i *sv. Sophronius,* patriarcha Jerusalémský[2]), *sv. Germanus,* patriarcha Cařihradský[3]),

[1]) Orat. in natalem diem B. V. apud Gallandium. Tom. XIII. — [2]) Triod. apud Mai Spicilegium rom. tom. IV. pag. 156. — [3]) Men. die 12. Maji Ode ζ'. pag. 55. col. I. B.

sv. Tarasius (Men. die 15. Maji Ode Θ. pag. 66. col. I. B.) a *sv. Jan Damascenský*, jenž takto dí[1]): „Buď zdráva, o posvécený ano Božský Nejvyššího stánku. Neboť skrze tebe, o Rodičko Boží, těm se dostalo radosti, kdož takto volají: „O paní viny veškeré prostá (πανάμωμε), ty jsi mezi ženami požehnaná". Tak ji zovou *euchologie* Řeků[2]): „Ty jsi sláva králů, proroků, apoštolů a mučeníků a záštita světa, o doprosta neporušena (πανάμωμε)". Ano netoliko neporušenou naprosto ji býti praví, ale i jedině neporušenou[3]): „Vyprosť mne, jenž jsem zabředl v bahno pokušení, a řiď mne, o jedině naprosto neporušená (μόνη πανάμωμε), kterážto jsi Boha ředitele zrodila, jenž v dobroté své spojil, což dříve v nepřátelství bylo."

Zove-li se Matka Boží podle ss. Otcův a knih církevních netoliko neporušená, ale doprosta neporušená, ve všem všade neporušená, ano jedině neporušená, pak věru není nižádného okamžiku, v němžby ji byl poskvrnil dědičný hřích.

Matka Boží se zove dále jménem „τῆς παναμωμήτου" *penitus inculpatae*, tou totiž, na níž doprosta žádné viny není. „Tvorstvo veškeré", dí *sv. Sophronius*[4]), „ustrnutím obdivovalo, o paní, tajemství porodu tvého rozum nade všecko převyšující. Rodíš pro nás, o doprosta viny neznalá (παναμώμητε), Boha Emanuele, člověkem učiněného, kterýž panství smrti křížem svým zlomil." Tím jménem ji oslavovali Řekové a oslavují ve svých menaeích, zvláště na den 21. ledna[5]), dne 22. máje[6]), dne 8. června[7]), dne 16. srpna[8]), dne 1. prosince[9]). A však netoliko že ji zovou doprosta nevinnou, alebrž i ode všad a na všechny strany bez viny, a tak opět vyznávají, že Matka Boží netoliko bez viny hříchu osobného byla, ale také, že na ní nebylo dědičné viny.

Otcové ss. a knihy církevní přikládají dále sv. panně jméno „τῆς πανάχραντου" *penitus intaminatae, penitus intactae, doprosta, zcela nepokálené, docela nedotknuté.*" Zachovej mne, prosí sv. Pannu sv. Sophronius[10]), odsouzeného a pro skutky zavrženého, o paní doprosta nedotknutá (πανάχραντε), a smiluj se nade mnou, jenž jsi porodila Boha milosrdenství." „Zrodila (Anna), dí sv. Tarasius[11]), pannu doprosta nedotknutou (πανάχραντον παρθένον), Bohorodičku

---

[1]) Paraclit. p. 110. col. 2. D. — [2]) Euchologium in officio aquae benedictae minoris. p. 440. B. — [3]) Anthologr. pag. 8. col. I. E. — [4]) Triod. apud Mai Spicileg. rom. Tom. IV. p. 192. — [5]) Ode ε' pag. 176. col. 2. D. — [6]) Ode ε' pag. 88. col. 1. B. — [7]) Ode η' pag. 38. col. 2. D. — [8]) Ode α' pag. 90. col. 1. B. — [9]) Ad Vesperas. pag. 3. col. 2. B. — [10]) Triod. apud Mai Spicileg. rom. tom. IV. pag. 163. — [11]) Oratio in Deiparae praesentatione.

Marii, ana vymáhá smrtelníkům spasení.“ Tímtéž jménem oslavují sv. pannu v menaeích nesčíslněkráte, jako dne 30. ledna, 16. března, 29. května, 5. října při večerních hodinkách, podobně i v euchologiích a v liturgii sv. Jana Zlatoústého.

Kdyby však Matka Boží byla skvrnou dědičného hříchu byla pokálena, podle nepravdy by sloula v církvi naprosto nedotknutou.

Konečně připisují ss. otcové a knihy církevní Marii Panně jména τῆς παναχηράτου, παναμώμου καὶ παναφθόρου, *penitus intactae*, *inviolatae*, *incorruptae*, *doprosta nedotknuté*, *doprosta bezvadné*, *doprosta neporušené*. Tak ji oslavují na Východě ve svých menaeích dne 6. října, 9. září, 22. listopadu, zejména však na den 9. září [1]), kdež se takto velebí: „Předkládá se nám k duchovnému požitku nejblahoslavenější děd Kristův Joachim, kterýž zplodil matku Boží a dívenku doprosta nedotknutou (παναχήρατον κόρην).“ Slovy těmito zajisté co nejpřiměřeněji se naznačuje neposkvrněné početí Panny Marie, neboť jestliže sv. Joachim zplodil dívenku nedotknutou doprosta, neporušenou docela, pak není možná, aby tatáž dívenka zároveň byla dědičnému hříchu propadla.

γ) Otcové ss. výrazy kladnými sv. Pannu velebí, a sice:

§. 125.

αα) Nazývají ji svatou, posvěcenou, velebnou, sličnou, milostí plnou a blahoslavenou.

Výrazy záporné v církvi na Východě obvyklé, a i na Západě, jimiž se oslavuję nevinnosť, neporušenosť, nepokálenosť a neposkvrněnosť sv. dívenky Bohorodičky dokazují nade všecku pochybnosť, jaké učení držela a drží církev na Východě o neposkvrněném početí Matky Boží. *Než s výrazy těmi se neuspokojila církev, velebiť ji ona jmény kladnými, vyznávajíc, že jest svatá* ἁγία, a přikládajíc jí názvy τῆς ἁγνῆς, illibatae, τῆς καθαρᾶς, purae, čisté; τῆς καλῆς, krásné, pulchrae; τῆς ὡραίας, speciosae, sličné, půvabné, τῆς εὐλογημένης, benedictae, požehnané, τῆς σεμνῆς, venerandae, ctihodné, velebné; τῆς ἱερᾶς, sacrae, posvěcené, od nesvatého oddělené, τῆς μακαρίας, beatae, blahoslavené; τῆς κεχαριτωμένης gratia plenae, milosti plné; τῆς θεομακαρίστου, divinitus beatae, Bohem blahoslavené, a τῆς θεοχαριτώτου, Deo gratissimae, Bohu přemilé. *Matka Boží se tedy zove:*

α') *svatá*, a nižádné příjmí se tak často neopakuje, jako právě toto, a svatosť se jí přičítá od prvého bytu jejího. „Svatá panno

[1]) Men. Ode δ'. pag. 68. col. 2. C—D.

(ἁγία παρθένε), matko Kristova, slávo mučeníků a radosti andělů, pros s těmito Syna svého, aby se nad námi slitoval služebníky tvými.“ Tak sv. Josef Hymnographus [1]). Tím jménem ji oslavuje církev Armenská [2]) v ritu křestném a v obřadu sv. biřmování, zvláště ale v konfessi své [3]), kdež se dí: „Ty jsi Rodičko Boží přikryta andělskými perutěmi, panno a matko, stánku Božství . . . . Ode všech národů jsi žehnána, svatá panno Maria.“ Podobně ji oslavuje církev Koptův a Aethiopův.[4])

β') *Svatá panna se zove* ἱερά, *posvěcená.* Tím jménem však se zove, což jest ode všeho obecného odděleno a Bohu samému přikázáno. Znamená tedy toto Marii Panně přikládané příjmí, že jest ona bytostí nad jiné povznešenou, nade všecky lidi důstojností svou vynikající, před jinými od Boha vyvolenou. Slovou zajisté v písmě Božím ἱερά, oběti, ἱερὰ σκεύη, svaté náčiní, ἡ ἱερὰ βίβλος, kniha svatá, τὰ ἱερὰ γράμματα, posvátná písma. Jménem tím se velebí i Kristus Pán, poněvadž byl od hříšníků oddělen nemaje hříchu na sobě. O sv. panně užívá příjmí tohoto mnich Jan [5]): „Svatého (τὸν ἱερόν Krista Pána) obětovala knězi v chrámě svatá panna (ἡ ἱερὰ παρθένος).“ Není zajisté možno zračitěji naznačiti, že matka Boží oddělena jest ode všech, kdož hříchem vůbec, a dědičnou vinou zvláště jsou porušeni. Tím jménem však uctívají Marii pannu v menaeích i na jiných místech Řekové, tak 13. března a 11. února.

γ') Rodička Boží slove „σεμνή“ *velebná.* Slovo to se odvozuje od „σέβομαι“, jehož užívali Řekové o poctě bohům povinné, a proto znamená „σεμνή“ tolik jako: že svatá panna jest bytostí nade všecko povznešenou a naší úcty zvláště hodnou. Nazývá-li se tedy sv. panna v monumentech církevních „velebnou“, tož se od ní zapuzuje všecko, což by bylo velebnosti její na úkor, a přikládá se jí svatosť taková, ana se řadí za tou, ježto Bohu přísluší, kterýž jest „svatosť pouhá“, a svatý „natura sua“, kdežto všeliká svatosť tvorů jest „sanctitas communicata per inscrutabilem participationem.“ „Buď zdráva, oslovuje ji církev na Východě [6]), jenž jsi vykoupení od zátraty, přivolání Adama zpět, buď zdráva nevinná Matko Boží, naděje světa a outočiště, buď zdráva velebná Matko Boží „σεμνὴ μητρόθεε“, buď zdráva voze Boží, buď zdráva žebříku a bráno nebes, buď zdráva mračenko skrovné, buď zdráva osvobození Evino.“

[1]) Men. die 31. Maji Ode α' pag. 113. col. 2. C. — [2]) Codex. liturg. Ecc univ. apud Assemanum. Tom. II. pag. 206. Tom. III. pag. 130. — [3]) Confessio Eccl. Arm. pag. 45. — [4]) Codex liturg. Eccl. univ. tom. II. pag. 168. — [5]) Men. die 2. Februarii ad Vesperas. — [6]) Men. die 9. Martii Ode Θ' pag. 42. col. I. D.

Tatáž Církev ji i jinde tím jménem oslovuje, jako dne 25. března při večerních hodinkách, a dne 9. srpna.

δ') Rodičce Boží se přikládá příjmí „τῆς ἁγνῆς." „Ἁγνή" však znamená *dívku čistotnou, dívku těla neporušeného*, pak ale dívku hříchu prostou, tak že ἁγνή tolik jest, jako dívka nevinná. Příjmí to se dává i Bohu samému: „A každý, kdož má tuto naději v něm, posvěcuje sebe, jakož i on svatý (nevinný ἁγνός) jest (I. Jan. 3, 3.). „Moudrosť, kteráž jest s hůry, nejprve zajisté jest stydlivá" (pudica, ἁγνή, innocens) (Jak. 3, 17.). Řekové užívají slova toho o tom, kdož hříchu se zdržuje: „V pravdě," dí *Klement Alexandrinský* [1]), „nevinnosť ἁγνεία se zakládá pouze na tom, abychom se vystříhali hříchů." Přikládají-li tedy Otcové ss. toto jméno svaté Panně, dojista že tím na jevo dávají, že obdoba a podobenství její ku Pánu Bohu na tom se zvláště zakládalo, že na ní hříchů nebylo. „Pro neposlušnosť starou," dí *Jiří Nikomedský*, „se porušila přirozenosť smrtelníků, a tys ji o nevinná (ἁγνή) nadpřirozeně (ὑπερ φύσιν) obnovila a s Bohem spojila porodem svým" [2]). Tak se zove Matka Boží v menaeích Řeků čili v upomínkách na svaté, nesčíslněkráte, jako dne 25. února, 30. března a jinde.

ε') Jako zovou výroky otcův a církve na Východě sv. pannu nevinnou, tak jí dávají i název τῆς καθαρᾶς. Καθαρὸν znamená podle obyčeje mluvy biblické (Žlm. 23, 4. Job. 11, 4; 33, 9. Habak. 1, 13. Přísl. 22, 11.) a církevné to, *což jest prázdné hříchu*, a což má do sebe ctnosť veškeru [3]). A právě tím jménem ji opět oslavují Otcové ss. a knihy církevné. Tak ji vzývá sv. *Josef Hymnographus*: „Jakož na Boha slušelo, stala jsi se ty místem ku přijetí světla, aby z tebe hojněji vycházelo, jež jsi čistá (ἐκ σοῦ τῆς καθαρᾶς), o ty, kterás skvrny nepoznala παναμώμητε, osvětli oči duše mé, zažeň temnosť nevědomosti mé, a čírou tmu hříchu rozptyl" [4]). A tak i jinde, jako: dne 24. března. Zvláště zde zpomenouti sluší starobylé tradice, že Matka Páně nepožívala, když byla jako tříleté dítě do chrámu dána, pokrmu obyčejného, alebrž že užívala od andělů sobě přinešeného [5]), a však, jak dokládá *Jiří Nikomedský*,

---

[1]) Clemens Alex. Strom. lib. VII. — [2]) Men. die 29. Martii. Ode η' pag. 135. col. I. A. — [3]) S. Chrysost. In Matth. hom. 75. — [4]) Men. die 10. Octobris Ode Θ' pag. 61. Col. I. D. — [5]) O této tradici dí Hippolytus Maraccius (In Mariale S. Germani adnotatione decima ad primam Germani orationem de praesentatione beatissimae Dei matris), že jest to učení sv. Germana, Ondřeje z Krety (oratione de dormitione Deiparae), Jiřího z Nikomedie (in oratione de praesentatione), Cedrena, Isidora ze Soluně, Pantheleona diacona, Matouše Cantacuzena. S těmi souzvukují: sv. Bonaventura (In medit. vitae

ne proto, aby hříchů byla vyprostěna, nebo těch na ní nebylo. Tentýž vroucí spisovatel, srovnávaje pokrm panenky Marie s eucharistií, takto dí: „Neporušená (ἀμίαντος) panna držíc v rukou pokrm tento, množstvím darů Božích byla naplněna; a však kdož se jí (eucharistie) stávají účastnými, naplněni budou dary Ducha svatého. Než pokrm ten neočisťoval (jí) od skvrny hříchů; neboť nebyla jim podrobena, když ho přijímala, ježto byla čistá (καθαρά τε οὖσα), aniž očistění potřebná: zde však údělem milosti se děje i obmytí ode hříchů [1]). Tímtéž jménem ji velebí armen. Církev, neboť takto čteme v liturgii jejich: „Zachovej je beze skvrny ve víře tvé, na prosby přikazatelky nás všech, Rodičky Boží, svaté a čisté Marie, sv. Jana předchůdce, blahoslaveného, svatého a čistého Michaela, archanděla a všech řádů nebeských[2]). Pozoruhodné jest to: že se přijmí čistý (purus) neklade před jméno sv. Jana Křtitele, dobře však přede jméno sv. Michaela a Matky Boží. *V liturgii církve Syrské* (infra canonem missae) se čte: „Učiňme připamatování na pannu, čistou Marii, v oběti své u nás, na proroky, apoštoly, mučenníky, zbožné lidi a spravedlivé [3]).

ζ') Otcové ss. a knihy církevné oslavují svatou pannu jménem τῆς καλῆς καὶ τῆς ὡραίας, *krásné*, *sličné a půvabné*; a krásou a sličností vyrozumívají lesk nevinnosti její a velebnosť nebeských nadpřirozených ctností jejích. Neboť jako skvrna ve smyslu mravném šerednosť hříchu znamená: tak zase krása, nevinnosť, prázdnotu hříchu a lesk milosti Boží značí. „Tato," dí *sv. Proclus* o Matce Boží, „jest krásná nevěsta písní Šalomounových" [4]). „Ježíš, působitel toho, což jest krásné" dí *církev na Východě* [5]), „se z tebe, poněvadž tě jako krásnou (καλὴν) a jako sličnou (ὡραίαν) miloval, podle těla narodil, a mne podle neobsáhlého milosrdenství učinil účastníkem přirozenosti své" (καὶ θεὸς με δι' οἶκτον ἀμέτρητον). *Sv. Sophronius* takto dí [6]): Tebe, krásou sličného, porodila sličná dívenka (ὡραία κόρη), a když tebe v utrpení uzřela nemajícího, ba ani vzezření, tuť pravila hlasem žalostným: Trnu, o Spasiteli můj, o Synu můj, nad Tvým snížením . . . ., kterýmžto jsi sníženou přirozenosť lidskou zachoval".

Christi cap. IV.), Suarez (Tom. II. in III. p. disp. 7.), B. Canisius l. I. de Deipara cap. 3. a jiní, jež uvádí Passaglia: „De immaculato Conceptu." p. 147. — [1]) Oratio VI. De Deiparae ingressu in templum. — [2]) Apud Assemanum in Cod. liturg. Eccl. univ. Tom. III. p. 115. — [3]) Thesaur. hymnolog. Tom. III. pag. 177. — [4]) Oratio VI., quae est encomium in Deiparam. §. 17. pag. 645. C. apud Gallandium tom. IX. — [5]) Men. die 29. Februarii Ode ττ' pag. 158. col. I. A. — [6]) Triod. apud Mai Spicileg. rom. tom. IV. pag. 151.

η') Matka Boží má dále u ss. Otců, a v menaeích Řeků příjmí τῆς κεχαριτωμένης καὶ θεοχαριτώτου, *milosti plné a milostí Bohem naplněné*. Slovo „χαριτόω“ jest pohanům nezvyklé, ježto se čte pouze u Libania; v písmě svatém, zvláště však v církevní mluvě, zhusta se ho užívá. Ono znamená tolik jako: okrášluji tebe milostí, naplňuji, obdařuji, aby ten, jehož se týče, stal se „milým“. Tímto jménem velebí sv. pannu *sv. Josef Hymnographus* [1]). „Nejsvětější panno milosti plná (παναγία παρθένε κεχαριτωμένη), kteráž jsi usmíření všech zrodila, ulehči prosbami svými těžké břímě hříchů našich.“ *Jiří Nikomedský* ji takto oslovuje: „Pokolení lidské obdrželo skrze tebe osvobození od porušení, česť nesmrtelnosti a neporušený v Kristu život, a tebe, o milostí Bohem naplněná (θεοχαρίτωτε) oslavuje“ [2]). „*Psello*“ Matku Boží takto velebí: Svatý Sione, Bohu nejmilejší rodičko (θεοχαρίτωτε), město Boží a paláci odevšad opevněný“ [3]). Avšak názvy tyto vymáhají nezbytně důsledek, že Matka Páně, jsouc tak od Boha milována a Bohu milá, že ji Bůh sám přátelstvím neobyčejným ctí, nikdy nebyla nepřítelkyní Boží, a jestliže nebyla, tož že dědičnému hříchu ani na okamžik nepodlehla.

ϑ') Pro veliké milosti, jakými svatá panna obdařena byla, slyne u svatých Otců příjmím τῆς εὐλογημένης, θεομακαρίστου καὶ μακαρίας, *požehnaná, Bohem blahoslavená a blažená*. „Vroucně Tebe, Matku Boží, doprosta nevinnou, oslavuju, tak *církev na Východě* vzývá matku Páně [4]), připomínám Tobě andělský Zdrávas, o požehnaná a Bohem milostmi naplněná (εὐλογημένη θεοχαρίτωτε).“ A poněvadž jest sv. Panna Bohem požehnána, jest také v Bohu blažena. „O dívenko“, dí o ní *Jan, metropolita Euchitů* [5]), „o kteréž za to máme, že jsi v Bohu blažená θεομακάριστε κόρη, a jako blažená slavena býváš, skládám v tebe žádostivě všelikou naději svou: zachraň mne: Matko, „Toho“, kdož v pravdě jest život, a vypros, o nevinná, aby všickni ti naplněni byli radostmi věčnými, jižto ve víře a lásce tebe zpěvy vychvalují.

[1]) Can. II. Dom., ex vetusto Triodio Vatic. Ode ε'. pag. 214. — [2]) Men. die 29. Martii Ode α' pag. 130. col. I. C. — [3]) Offic. de Simeone Metaphraste apud Allatium pag. 243. — [4]) Men. 25. Aug. Ode ε' pag. 137. col. 1. B. — [5]) Men. die 12. Januarii.

§. 126.

Svatí otcové ββ) nazývají Marii nejsvětější, nejposvěcenější, nejčistotnější, nejnevinnější, nejsličnější, milostí nejplnější a nejblahoslavenější.

Všecka ta předešlá *jména dávají otcové ss. a církevní knihy Rodičce svaté ve stupni svrchovaném.* Velebí se jimi: jako ἁγιωτάτη, nejsvětější, ἱερωτάτη, svrchovaně posvěcená, καθαρωτάτη, nade všecky čistá, καλλίστη, nejkrásnější, ὡραιοτάτη, nejsličnější, θεοχαριτώτατος, Bohu nejmilejší, σεμνοτάτη, nade všeckno velebná a μεγαλοδοξοτάτη ta, kterážto nade všecky má býti slavena. Jestliže ss. otcové a knihy církevní tak slaví sv. pannu, pak dojista není možná, aby ji byli zároveň soudili dědičným hříchem poskvrněnou; neboť

α') Svatý jest ten, kdož nemá na sobě hříchu, Rodička Boží však se zove *nejsvětější*, a tudíž se předkládá jako bytosť všech skvrn prosta. „Velebte panny", *dí sv. Josef Hymnographus* [1]), „matky chvalte, národové oslavujte, kněží žehnejte neporušenou Matku Boží. Tato byla totiž jako dívenka do zákonného chrámu uvedena, jakož nejsvětější chrám Páně ὥσπερ ναὸς κυρίου ἁγιώτατος". *Jméno „panny nejsvětější" tak zhusta a s takovou zálibou bylo Matce Boží na Východě přikládáno, že Řekové Latiníkům předstírali, kterak prý oni ubírají svaté panně zovouce ji pouze svatou a nikoliv nejsvětější. „Nejsvětější Marii jmenují jménem pouhým Marie".* Τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον οὕτως ἁπλῶς ἁγίαν Μαρίαν καλοῦσι" [2]).

β') Jakožto všeho hříchu prostou, od hříšníků a všech jejich skvrn oddělenou, slaví sv. pannu titul „ἱερωτάτη". „Tebe, o *na výsosť posvěcená*, předpověděl ctihodný sbor proroků, jako vrch nedotknutý, proutek a bránu, jížto samotný prošel Nejvyšší, a zůstavil ji opět uzavřenu" [3]).

γ') Kdežto ji předešlý název odděluje do prosta ode všeho, což jest hřích, vyvyšuje sv. pannu titul καθαρωτάτη, *jako na výsosť čistou.* Tímto jmenem ji oslavuje *Církev Řecká*; anať ji opěvuje slovy: „Ty paláci nade všecko čistý" „Σὺ τὸ καθαρώτατον τοῦ βασιλέως παλάτιον" [4]). S řeckou Církví velebí sv. pannu jménem tímto *Armenové, Koptové i Latiníci.* Velebí ji tak Armenové, jakož z konfesse viděti lze, kterouž napsal arcibiskup Nersetes, jenž

[1]) Men. die 22. Nov. ad mat. p. 163. col. I. A. — [2]) Apud Cotelerium monument. Eccl. graecae Tom. III. pag. 495. — [3]) S. Joseph. Hymnographus. Men. die 18. Septembris Ode ε' pag. 133. Col. I. E. — [4]) Men. die 14. Dec. Ad Vesp. p. 114. col. I. B.

žil v Mopsvestii. Velebí ji Koptové, jakož svědčí missál jejich a Basiliova Anaphora. V té poslední čteme [1]): „Rozpomeň se, Pane, na všecky svaté, kdož se tobě líbili od počátku, zvláště však na přeslavnou, povždy pannu Bohorodičku, svatou a nade všecko čistou". O Latinících jest známo, že sv. panně v písních a knihách církevních nesčíslněkráte jméno „přečisté" dávají.

δ') *Nadpřirozenou krásu, a tak tím spíše neskonalou čistotu* přikládají Rodičce Boží názvy ἡ καλλίστη καὶ ἡ ὡραιοτάτη, neboť jimi se jí připisuje krása a půvaba ve smyslu mravném nejvyšším stupněm. V církvi na Východě byla jménem tím všude Matka Boží oslavována. Úcta její tak byla veliká, že až se vyšinula z pravdy u Kolliridiánů, kteří Matce Boží se dokonce klaněli. *S. Epiphanius* připouští haeretikům těmto, že jest matka Páně nejkrásnější a svatá, a že ji máme přede všemi ctíti, ale nikoliv se jí klaněti. „Καὶ καλλίστη ἡ Μαρία καὶ ἁγία καὶ τετιμημένη, ἀλλ' οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσται." [2]). „O panno nejsličnější, dí sv. *Joseph Hymnographus*, objevila jsi se v lůně svém nesouc Slovo nejsličnější τὸν ὡραιότατον λόγον.[3])

ε') Pro tuto krásu a půvabu nade všecky, sluje Matka Boží „θεοχαριτώτατος" *Bohu nejmilejší*, a tou měrou nade všecko velebná a blahoslavená. „Raduj se, dí *sv. Sophronius*, požehnaná a Bohu nejmilejší (θεοχαριτώτατος), Pán s tebou, kterýž smrť odstranil, a člověka tvým prostřednictvím kletby zbavil, o paní, kteráž jsi i matka i panna." [4])

Sem sluší také připojiti jména Matce Boží dávaná παναγία, „*naprosto svatá*" neboli „*všesvatá*", πανίερα, „*nade vše posvěcená*," πανάγνη, „*docela nevinná*," „*přečistá*." πανσέμνη, „*nade všecko ctihodná*," velebná; παγκάλη, „*nade všecko krásná*," πανευλόγητος, *docela*, „*nade všemi požehnaná*," παμμακαρίστη, „*plně blažená*," παναγιωτάτη, „*nade všecko nejsvětější*." Jména tato nesčíslněkráte se opakují ve výrocích otců svatých a v církevních knihách na Východě. *Řekové*, *Armeni*, *Koptové a Syrové* jednomyslně se shodují v tom, že Maria Panna jest zcela svatá, doprosta čistá, dokona posvěcená, celá velebná, překrásná, se všech stran požehnaná a plně blažená. V euchologiu Řeků čteme: „Nejsvětější Bohorodičko (παναγία θεοτόκε), matko Spasitelova, vysvoboď sluhy své z nebezpečenství a ze všech tíhot života. Nejsvětější Panno, Rodičko Slova nejsvětějšího, vypros, aby ten, jenž se ze země této odebral, za tvým prostřednictvím odpočinul ve stáncích spravedlivých a svatých, Ty, ježto jsi ochrani-

[1]) Apud Assem. cod. Lit. Tom. IV. p. IV. pag. 61—63. — [2]) S. Epiphan. Haeres. 69. alias 79. — [3]) Men. die 5. Junii. — [4]) Triod. apud Mai Spicileg. rom. Tom. IV. pag. 181.

telka věřících. Útočiště křesťanů a pomocnice těch, kdož těžce jsou zmítáni, o panno se všech stran svatá, nezhrdej služebníkem svým v nebezpečenstvích pohříženým, jenž se ku tvé mocné ochraně utíká.“ [1]) *V teotochii Koptů* čteme: „Jak tě mám zváti, o panno všestranně svatá? Ty jsi nosila nezpytatelného a neobsáhlého zároveň.“ [2]) *Řehoř z Antiochie* zove sv. pannu, dívenku odevšad nejkrásnější. „Veleslavná, odevšad nejkrásnější dívenko (παγκαλλίστη κόρη) panno.“ [3]) *Theodorus Studita* velebí takto sv. pannu: „Buď zdráva nade všecko ctihodná a čistá (πάντεμνε ἁγνή), slávo panenství, stálosti matek, pomocnice lidí, radosti světa, Maria matko a dívko Boha našeho.“ [4])

A tak i jinde na místech přečetných oslavují matku Boží ve svých menaeích na Východě a přidávají, možno-li, svému učení o mravné kráse Rodičky Boží ještě většího důrazu, když jí přikládají jména: πανευτρέπης, *penitus decora, docela souměrná,* πανσεβάσιμος, *ode všad ctihodná,* πανόλβιος, *ve všem blažená,* πολυτίμιος, *veškeré cti hodná,* πανεύφημος, *všade dobře proslulá,* πολυώνυμος, *celeberrima, nejslavnější, výtečná,* πάγλυτος, *nejpověstnější,* πανθάυμαστος, *nejpodivnější,* ἀξιάγαστος, *podivu neskonalého hodná, stupenda.*

Otcové ss. na Východě se však neuspokojili, oslavujíce pannu nejsvětější jednotlivými názvy těmito. Zdálo se jim věru, že byli málo chvály o ní pověděli, zovouce ji nejsvětější, nejkrásnější, matkou doprosta neporušenou, dívenkou přečistou a t. d. Za tou příčinou, *toužíce, aby chudičkému jazyku lidskému v něčem byli ku pomoci, shrnují více titulů v jedno.* Slyšme jenom *sv. Sophronia*: Aby učinil lidské pokolení Božským (ἵνα θεώσῃ τὸ ἀνθρώπινον), stal se Bůh z tebe o docela neposkvrněná nevinná, πανάμωμε ἁγνή. [5]) A zase dí [6]): „Zármutek přeměnil se tobě v radosť o nepokálená nevinná“ (ἄχραντε ἁγνή). A opět [7]): „O svatá a vší skvrny prázdná“ ἁγία πανάμωμε. A opět: „Docela čistá a docela neposkvrněná panno matko Boží“ (πάναγνος καὶ πανάχραντος παρθένος θεομήτωρ. *Sv. Efrem Syrský* takto Matku slaví: „Paní moje, na výsosť svatá ὑπεραγία, a milosti plná, matko Boží nejpožehnanější, Bohu nejmilejší matko Boží, nádobo božství tvého neviditelného Otce, jednorozeného, nesmrtelného Syna . . . ., všecka čistá, všecka neposkvrněná, všecka neporušená, všecka nepokálená, na níž není nic káratelného, všecka chvály hodná, všecka bez porušení, všecka blahoslavitelná,

[1]) Euchol. pag. 443. B. 584. D. et 727. B. — [2]) Teotochia. pag. 125. — [3]) Trag. christ. pat. v 598. pag. 1242. — [4]) Triod. pag. 265. col. 2. B. — [5]) Triod. apud Mai Spicileg. rom. tom. IV. pag. 203. — [6]) Ibidem. pag. 200. — [7]) Ibidem. pag. 212.

všecka nedotknutá, všecka ctihodná, všecka velebná, všecka požehnaná, jejíž památka vezdy se konati má, celá tužeb našich hodná, panno tělem, duší i myslí“ [1]).

§. 127.

Vyvýšenosť Rodičky Boží.

V souladu s těmito chválami, přesvaté Rodičce vzdávanými, praví otcové, že jest Matka Boží svou výborností a svatostí vyvýšena:

α') *nade všecky lidi*: „Ty v pravdě jsi nade všecky smrtelníky vyšší, ctihodnější nad anděly, o Rodičko Boží dívenko, neboť ty jsi počala v životě svém stvořitele všech, a oblečeného hmotným tělem zrodilas bez semene. O neslýchaný zázraku“ [2]). *Za tou příčinou ji zovou Otcové ss. svatyní svatých.* „Tebe svatyní svatých (ἅγιον ἁγίων, svatou svatých) býti uznáváme, o panno neporušená, anaž jsi jediná v životě svém toho nosila, jenž jest nezměnitelný [3]). „Mnozí, dí *sv. Sophronius*, byli svatí před tebou, ale nižádný nebyl více naplněn milostí nežli ty, a nikdo tak blahoslavený, nikdo tak posvěcený, nikdo před tebou tak přeodčistěný (οὐδεὶς κατὰ σὲ προκεκάθαρται), nikdo nad tebe více povýšený. Neboť nižádný nepřistoupil blížeji k Bohu nežli ty, nižádný neobdržel více milostí nežli ty. Nad všecko předčíš, což jest na světě nejvýbornějšího: dary tobě udělené výbornější jsou nežli ty, ježto kdy Bohem byly někomu uděleny [4]).

β') *Rodička Boží vyniká nade všecko stvoření, i nad anděly kůrů nejvyšších.* „Jakými slovy budeme my ubozí velebiti blahoslavenou Boží Rodičku? Ona jest nade všecky tvory ctihodná, světější nad cherubiny, a nade všecky anděly (ἁγιωτέραν ὑπάρχουσαν χερουβὶμ καὶ πάντων τῶν ἀγγέλων), nehybný dům králův, dům, v němž bytoval Nejvyšší, spása světa a svatyně Boží“ [5]). Výroků, v nichž sv. Panna se velebí jako světější nade všecky kůry andělské, jest u ss. Otců a v menaeích Řeků množství převeliké. Je-li Rodička Boží nade všecky anděly světější, sličnější, půvabnější a krásnější, jak vyslovují ss. Otcové, tož nelze mysliti, že by titíž Otcové ss. Královnu andělů takto vyvyšující, jen z daleka k tomu učení se klonili, že byla dědičným hříchem byť i na okamžik poskvrněna. Andělové byli zajisté při stvoření svém nejenom dobří přirozeností

[1]) Ad sanctissimam Dei matrem, precat. IV. pag. 528. Opera gr. tom. III. — [2]) Joannes Monachus. Anthol. die 6. Decemb. Ode β' pag. 175. col. I. C. — [3]) Men. die 4. Decembris Ode ζ. — [4]) Oratio in Deiparam. — [5]) Men. die 15. Aug. pag. 79. Col. I. B—C.

svou, jakož bylo všecko dobré, což stvořil Bůh, alebrž oni byli již v prvém bytu svém podle učení theologů obecného ihned svatostí obdařeni. Učení to jest i nauka na Východě obecná. *Sc. Basil*, jehožto autorita u Řeků as taková jest, jako sv. Augustina na Západě, takto dí: „Andělové nebyli jako nemluvňátka stvořeni, aby teprv byli zdokonalováni a znenáhlým konáním učiněni hodnými, aby ducha obdrželi, alebrž již v prvé úpravě své .... ihned měli svatosť sobě vlitou [1]). Kdyby tedy matka Boží byla měla, byť i jen na dobu nejskrovnější, hřích dědičný na sobě, byla by v tom byla poskvrněna, znečistěna, porušena, a tak by byla v tom nikoliv nebyla vyvýšena nade všecky kůry andělské, anť by nad ní byl anděl i kůru nejnižšího.

Aby ss. Otcové tuto svatosť, tuto čistotu a nevinnosť Rodičky nejsvětější nade všecku výši označili, jmenují ji netoliko nevinnou, čistou, svatou, *ale i nevinností, čistotou a svatostí, aby tak na jevo dali, že po Bohu není tvora krásnějšího, světějšího, čistějšího nad přesvatou dívenku Marii.* „V tobě, o Panno, dí *Theophanes*[2]), není poskvrny, ani vady, alebrž zjevila jsi se, jakožto stánek všech ctností, celá svatosť, o nade všecko neporušená ἐνδιαίτημα δὲ μᾶλλον ἐφάνης οὐρανίων ἀρετῶν, ἡ πᾶσα ἁγιωσύνη πανάμωμε.“ Sv. Efrem ji zove „schránkou svatosti a milosti“ »τὸ πάσης ἁγιωσύνης καὶ χάριτος δοχεῖον«[3]). Oni ji zovou stánkem svatosti, svatosti plnou, čistoty plnou, krásou patriarchů, krásou apoštolů: „O kráso apoštolů, τῶν ἀποστόλων κάλλονή, a Bohu nejmilejší, osvěť mne vášněmi porušeného, bleskem pokání, abych oslavil tebe“ [4]). Zovou ji velebností: „Buď zdráva“, dí sv. *Germanus* Cařihradský, „radosti duše a celého světa obecná velebnosti, ὅλου τοῦ κόσμου παγκόσμιον σέβασμα, a v pravdě dobrá prostřednice všech hříšníků [5]).

Ano ss. Otcové nepřestávají na tom, zovouce sv. Pannu svatostí, čistotou, velebností a t. d., *nýbrž také nad čistotu čistější nad sličnosť sličnější, nad svatosť světější, aby tím na jevo dali, že sice milosť Boží mnohým tvorům se udělila, aby svatí byli, ale všecka ta svatosť že jest daleko nižší nežli svatosť neposkvrněné dívenky, Marie Panny.* „O dare,“ dí *Jiří Nikomedský*, „kterýž předčí cenou svou nad poklady všecky, o nejsličnější sličnosti sličných, (ὦ τῶν ὡραίων ὡραιότατον ὡράϊσμα), o Rodičko Boží svrchovaná,

---

[1]) S. Basilius hom. in ps. 32. n. 4. pag. 136. — [2]) Anthologium die 13. Novembris Ode γ' pag. 113. col. I. B. — [3]) Precat. XI. ad B. V. pag. 551. b. — [4]) Paraclit. p. 254. col. 2. E. — [5]) Oratio in annunt. Deiparae pap. 1423. C. apud Combefisium Auct. Tom. I.

okraso věcí krásných ὦ θεοτόκε τῶν καλῶν ὑπέρτατον ἐγκαλλώπισμα" [1]).

Je-li však sv. Panna nade všecky neporušená, světější nad anděly a cherubiny, ano oproti svatosti tvorů „svatosť", pak následuje z toho nezbytně, že Panna Nejsvětější jest také ze všech tvorů Bohu nejpodobnější. Odtud ji zovou Otcové ss. božskou, ano nejbožtější „divinam, divinissimam". „Jsi zde", dí *sv. Germanus*, „nový a na výsosť božský [2]) dare: jsi zde vladařko všech pozemšťanů." *Zovou ji matkou nejsvětější a kněžnou svatých: Bohem samým vyvolenou, a dcerou Boží.* „O blahoslavený živote dcerušky Boží (μακαρίστη τῆς θεόπαιδος κοιλία), kterýž nad přirozenosť výbornější jest, nežli nebesa! Neboť toho, jehož nebe obsáhnouti nemůže, tys nosíc Ho obsáhla [3]). *Aby však naznačili, že jest Bohu nejpodobnější, tvrdí: že mezi ní a Bohem samým není tvora středního.* „Vejděme", dí sv. *Jan Damascenský*, „abychom se klaněli a poznali tajemství nové, jak jest do výše vzata, povýšena a do nebe přinesena, aby stála při Synovi svém nade všecky řády andělů, neboť mezi synem a matkou nic není středného" οὐδὲν γὰρ μέσον μητρὸς καὶ υἱοῦ [4]).

V tomto přesvědčení jsouce otcové ss.: že matka Boží jest celá neporušená, všecka svatá, všecka čistá, ano neporušenosť, svatosť a čistota sama, a proto Pánu Bohu nejpodobnější: přičítali ji, nebo li o ní vykládali příznaky, ježto byly s Bohem v Starém Zákoně těsně spojeny. Shledávají sv. pannu v keři hořícím, jenžto hořel, ale neshořel (Exod. 3, 3.), v proutku, který vyjde z kořene Jesse (Is. 11, 1.), v kořeni, kterýžto povstane, aby vládl národům (Is. 11, 10.), v zemi, jižto nazval hlas z hořícího keře svatou (Exod. 3, 5.), v zemi žádoucí, jíž sobě židé za nic nevážili (Žlm. 105, 24.), v zemi, kterážto vydává ze sebe pravdu (Žlm. 84, 10.). Oni shledávali matku Boží v hoře, z níž přišel, jehož království nebude rozptýleno (Dan. 2, 45. 46.), a v níž se zalíbilo Bohu, aby přebýval na ní (Žlm. 67, 17.), v olivě plodné, ana přebývá v domě Božím (Žlm. 51, 10.), i shledávali ji v arše svatosti Hospodinovy (Žlm. 131, 8.), v trůnu, na němž Hospodin Bůh spočíval (Is. 6, 1.), v bráně, ana měla trvati uzavřena, a jížto vešel pouze Bůh sám (Ezech. 44, 2.); shledávali ji v zahradě uzamčené (Cant. 42.), v té, ježto jako královna sedí po pravici

[1]) Oratio in Deiparae ingressu in templum p. 1111. B. l. c. — [2]) δώρημα καινότατον καὶ θεῖον. Orat. in Deiparae praesent. pag. 1418. E. apud Combefisium Auctar. Tom. I. — [3]) Triod. pag. 207. Col. I. C. — [4]) Oratio III. In Deiparae dormitione pag. 886.

Boží (Žlm. 44. 11.), a se zove přítelkyní: „Všecka jsi krásná přítelkyně má a poskvrny není na tobě“ (Cant. 4, 7.). Shledávají ji v dceři, kterouž uvádí Messiáš do domu svého (Žlm. 44, 11.), a v množství jiných předobrazeních a věcech, kteréžto byly v těsném spojení s Bohem samým. *Sv. Jan Damascenský* takto dí o sv. panně: „Blahoslavená jsi od pokolení ku pokolení, neboť ty jediná jsi toho hodná, abys sloula blahoslavenou. Neboť hle! blahoslaví tě všichni národové. Viděly tě dcery Jerusalémské, Církve totiž, a blahoslavenou tě zvaly královny, t. j. duše spravedlivých, a budou tě chváliti na věky. Neboť ty jsi onen královský trůn, při němž stáli andělové, vidouce svého Pána a Stvořitele na něm sedícího. Ty jsi duchovný Eden, světější a více Božský, nežli starý. V tomto bytoval pozemský Adam, ale v tobě Bůh, kterýžto s nebe sestoupil. Tebe před dávnem archa naznačovala, v níž se chovalo símě světa druhého. Příznakem tvým byly: keř, desky od Boha shotovené, archa Zákona, skříň zlatá, svícen, stůl, prut Aronův, jenžto zkvetl, a (toto všecko) zjevně k tobě poukazovalo. Jak? Zdaž tebe nepředznačovala ona pec, jejížto oheň rosový byl i plamenný, kterýž nesl v sobě obraz Božského v tobě bytujícího ohně? Ano, Abraham sám nápodobnil tě co nejzjevněji, že jsi ty stánek. Věčnému totiž Slovu, ježto v tobě jako ve stánku bytovalo, obětovala lidská přirozenosť podpopelný chléb, prvotiny z přečisté krve tvé, kteréžto zadělány byly Božským ohněm, a tělem učiněny, v jeho Božské osobě existovaly (jestovaly), došedše k tomu, aby byly opravdovým tělem duší rozumovou a intelligencí obdařeným. Málo chybělo, a již bych byl zapomenul na žebřík Jakobův. Či snad není jednomu každému známo, že Tebe předobrazoval? „A kam umístím chvály proroků? . . . . Co jest ono rouno Páně, do něhož Syn Boha, krále všech, jenžto jest jako Otec věčný a účastník říše jeho, jako déšť sestoupil? Kteráž jest ona panna, o nížto Isaiáš prozřetelným duchem dí: že bude míti v životě, a Boha, jenžby byl s námi, porodí, předpovídá? A což jest ona hora Danielova, z nížto se utrhl úhelný kámen Kristus, tak že nepodlehl dlátu mužové? Zdaž to nejsi ty, ježto jsi bez semene přijatého počala a pannou setrvala? Ať přistoupí velebožský Ezechiel, a ať ukáže nám bránu zavřenou, k níž nemá přístupu leč toliko Pán“ [1]). — A podobně o sv. Panně vykládá starozákonné příznaky Theodorus Studita [2]).

[1]) Oratio I. In Deiparae dormit. §. 8. p. 863. 864. — [2]) Oratio VI. in Deiparae dormitione. n. 4. pag. 58—60. apud Mai in nov. pp. Biblioth. tom. V. parte III.

Svatí Otcové přikládají sv. Panně příznaky tyto. aby jimi naznačili, že již v Starém Zákoně byla ohlášena jakožto vší skvrny prázdná. Odtud ji zovou „chrámem svatým“ [1]), „stánkem Kristovým svatým“ [2]), „oltářem a obětí na smíření“, ano veškerým náčiním posvěceným, jehož se užívalo při obětích starozákonných[3]), a vším tím, jež bylo Bohu posvěcené. Příznaky tyto plně se snášejí s velikolepými názvy, ježto jí ss. otcové dávali, aby pokud chudičkému jazyku lidskému jest možná, velikou její čistotu, její bezhříšnosť a svatosť převelikou naznačili.

S otci ss. na Východě souzvukují otcové ss. na Západě: „Přijď Pane,“ dí *sv. Ambrož* [4]), „přijmi mne ne od Sary, ale od Marie; aby byla neposkvrněná Panna, ale Panna milostí Boží, prázdná (integra) veškeré skvrny hříchu“. „S výjimkou sv. Panny Marie“, dí *sv. Augustin* [5]), „o nížto nechci k vůli cti Páně docela, aby se otázka děla, když se jedná o hříších. Neboť víme, že obdržela více milosti ku vítězství nad hříchem všestranně, ježto počala a porodila Toho, o němž jest známo, že neměl hříchu.“

Jestliže však všecky tyto výroky, jež by se daly dle Passaglia l. c. do nesmírna rozmnožiti, shrneme, tuť není možná nepřisvědčiti, a to podle pravdy, *že ss. otcové při nejmenším aspoň zavinule drželi víru (implicite), že přesvatá, přečistá dívenka Matka Boží Marie již v prvém okamžiku trpného početí svého byla od hříchu dědičného ochráněna.*

Bandellus, kněz z řádu dominikánského, sebral sice 216 svědectví ss. otců a doktorů naproti neposkvrněnému početí [6]), a však on uvádí texty bez výběru i porušené. Odtud snižuje Turrecremata počet ten valně [7]), Capreolus jich udává čtyřicet. 15 Cajetanus a Melchior Canus. Ty, jež mají do sebe nějaké váhy, cituje Petavius [8]) a Lampridius, jenž od věku III. až do věku sv. Bernarda 30 svědectví pořádkem chronologickým udává [9]).

[1]) S. Joannes Damasc. In Deiparae nativitate. pag. 848. B—C. — [2]) S. Ephrem. Prec. IV. opp. Graeca. tom. III. — [3]) Theophanes. Anthol. die 19. Januarii Ode Θ' p. 344. col. I. D. — [4]) S. Ambrosius. Sermo 22. in ps. 118. ad ult. v. n. 30. — [5]) S. Augustinus. De natura et gratia. cap. 36. n. 42. Mai (Nova patrum bibliotheca I, I. p. 248) vynalezl ještě jedno svědectví sv. Augustina o Panně Marii. Tamtéž se dí: že byla Panna Maria netoliko „corpore“, ale i „mente“ panna, že náležela ku člověčenstvu conditione generis, non participatione criminis, universitate nascendi, non societate peccandi.“ — [6]) Bandelli liber de singulari et praerogativa conceptionis Salvatoris nostri J. Christi. Bononiae. 1481. — [7]) Turrecremata. De veritate conceptionis. — [8]) Petavius lib. XIV. c. 2. — [9]) Vide. Perrone: „De immaculato Virginis conceptu. p. I. c. 6.

Než texty ty nemají do sebe toho smyslu, že sv. Panna dědičnému hříchu podlehla. Neboť ony dějí, α') že byl Kristus Pán sám z hříchu vyjmut proto, ježto byl Syn Boží, a byl nadpřirozeně z Ducha sv. počat, a v tom smyslu: že hřích vůbec nemohl na něm nic míti, že nebyl nijakž vázán „ad debitum originalis peccati", jak se vyjadřují theologové, že jure proprio, ano pro samé početí své dědičnému hříchu podroben býti nemohl. β') Texty některé dějí, že tělo sv. panny bylo tělem hříchu, ale z těch nelze důkazu vésti, že byla Rodička Boží dědičným hříchem uchvácena, neboť někteří otcové o tělu Kristovu totéž tvrdí, a přes to jest víra jejich nade všecku pochybu, že hřích na Kristu Pánu nic neměl. Dávajíť tím otcové ss. na jevo, že tělo sv. Panny z hříšníků mělo původ, a že bylo příbuzno tělu lidskému hříchem vůbec porušenému. γ') Někteří z otců tvrdí: že Matka Páně byla milostí Boží očistěna, a však účel očisťování jest i ten, aby se člověk, jehož se týče, neposkvrňoval a aby byl před skvrnami ochráněn, a v tom smyslu může i sv. Panna slouti „očistěnou". Praví-li se, že otcové věků nejstarších o neposkvrněném početí P. M. mlčí, anebo aspoň zřejmě se o něm nevyjadřují, a tu že jest na snadě důmněnka, že učení toto jest nové v Církvi nebývalé, tož jest odpověď velesnadna. Jestiť za jedno křivý náhled, že články víry nelze jinak leč jen z nejstarších dob dokázati, neboť o mnohých dogmatech nebylo třeba za starších dob mluviti zřejmě, neb jim nikdo neodpíral, a články byly aspoň implicite věřeny. Nad to jsou důkazové z výroků otcův uvedení z doby dosti dávné, a ti přijali víru od otců svých, a jmenujíce Matku Páně a oslavujíce ji takovými názvy, dojista že tradičné víře tak rozuměli, jak ji vykládali, že jest sv. Panna všesvatá, a t. d. Musí se tedy říci, že učení o neposkvrněném početí není „originé sua" nové, ač jest jím formou čili veřejným prohlášením.

2. Theologové scholastičtí o neposkvrněném početí blahoslavené Panny Marie.

§. 128.

Sv. Bernard, sv. Tomáš Aquinský a sv. Bonaventura.

Již bylo řečeno, že Církev katolická byla v pokojném držení článku víry o neposkvrněném početí panny Marie po 1000 let, a že ani za časů sv. Bernarda nebylo na sporu učení to, alebrž pouze, zdali volno jest, světiti svátek neposkvrněného početí. Že

jest tomu tak, vysvítá ze sporu, jejž měl Petrus Cellensis [1]) proti Mikuláši Albánskému, který již dříve se byl opřel naproti dopisu sv. Bernarda ku kanovníkům Lyonským. Spor však celý skončil se tím, že, jak se oba vyznali, není vlastně ve věci čili co do učení o neposkvrněném početí, mezi nimi nižádné neshody, neboť takto píše Petrus Cellensis ku Mikuláši Albánskému: „*Virginem laudas et ego laudo. Praedicas sanctam et ego . . . . Versa et reversa in quolibet statu venerationis et glorificationis, tecum vado, tecum sentio. Si vero extra communis monetae formam vis fabricare aliam, quam non approbavit sedes Petri, cujus est approbare et improbare ordinem universalis Ecclesiae, pedem sisto et terminos constitutos non transgredior*".

Ve věku XIII., zvláště ale XIV. učení samo bylo v úvahu bráno, a sice za příčinou velikých autorit, ježto se prý naproti nauce o neposkvrněném početí Matky Boží vyjádřily. K těmto autoritám čítají *sv. Bernarda, sv. Tomáše Aquinského a sv. Bonaventuru.* A však že sv. *Bernard* k těm, již sv. Pannu hříchem dědičným poskvrněnou býti soudí, čítán býti nemůže, již svrchu bylo dovedeno. *Sv. Tomáš* ovšem užívá takových výroků, že se zdá, jakoby na jisto věřil, že matka Páně podrobena byla dědičnému hříchu. Díť zajisté: „Caro Virginis concepta fuit in originali peccato." [2]) A opět: „Corpus B. Virginis totum fuit in originali peccato conceptum" [3]). A zase: „Beata Virgo in peccato originali fuit concepta [4]). A opět dí: „Beata Virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali." [5]) Ano sv. Tomáš tvrdí zřejmě, že bez hříchu býti jest vlastnosť Spasiteli pouze příslušná, jenž neměl na sobě ani dědičného, ani osobného hříchu, Matka Boží ale prý hříchem dědičným porušena byla, a však již v životě matky své očistěna: „Esse sine peccato dicitur esse proprium Christo, quia nec originali nec actuali peccato fuit unquam infectus. Virgo autem mater ejus fuit quidem peccato originali infecta, a quo, antequam nasceretur fuit mundata; sed ab actuali peccato omnino fuit immunis.[6]) Na jiném místě učí andělský doktor, že není možná, aby byla sv. Panna před svým oživením byla posvěcena, alebrž po oživení: „Sanctificatio B. Virginis non potest intelligi ante animationem, sed post animationem; aliter enim non incurrisset maculam peccati originalis, et per consequens non indiguisset redemptione facta per Christum. [7]) A opět

[1]) Petrus Cellensis. Lib. IX. ep. 10. Bibliothec. Max. Patr. Lugduni 1677. tom. XXX. pag. 906. col. I. — [2]) S. III. qu. 14. art. 3. — [3]) S. III. qu. 33, 7. — [4]) In. III. D. 3. qu. I. sol. 1. — [5]) S. III. qu. 27. art. 1. ad 3. — [6]) In. III. Dist. 3. — [7]) S. III. qu. 27. art. 2.

dokládá, že Kristus Pán v tom jest vyvýšen nad sv. Pannu, že byl beze hříchu i počat i narozen; kdežto sv. Panna sice ve hříchu počata, ale nikoliv narozena byla [1]): „Christus excessit B. V. in hoc, quod sine peccato originali conceptus et natus est.“ Beata autem Virgo in originali peccato concepta fuit, sed non nata.“ Podle těchto výroků tvrdí andělský doktor, α) že tělo matky Boží, ano celé tělo v dědičném hříchu bylo počato; β) že matka Boží byla v hříchu prvotném počata; γ) že byla sice v životě matky své posvěcena, ale teprv když bylo tělo její oživeno. Jestliže tak učil sv. Tomáš, zdá se téměř nemožno, aby byl souhlasil s článkem víry, jak jej dogmatická bulla papeže Pia IX. prohlásila.

Než výrokům těmto jsou jiné na odpor, jimiž sv. učitel tento zřejmě vyznává, že sv. Panna byla od hříchu dědičného ochráněna. On dí zajisté, že byla čistota sv. Panny tak veliká, že byla prosta hříchu i dědičného i osobného, a sice pod ochranou Boží [2]). „Puritas intenditur per recessum a contrario, et ideo potest aliquod creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit: et talis fuit puritas B. Virginis; quae a peccato originali et actuali immunis fuit: fuit tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia peccandi.“

Jestliže andělský doktor tak se pronáší s druhé strany o Rodičce Boží, kterak jest možno, aby byl tento veliký myslitel na sporu s učením katolické církve, že jest Panna Maria v dědičném hříchu počata? — Kterak lze odpory tyto, jak soudíme, napohledné odčiniti?

Nejinak, než že sv. Tomáš, když dí: „Blahoslavená panna byla v hříchu dědičném počata,“ slovem „počata“ jinou dobu vyrozumívá, nežli o které mluví bulla dogmatická papeže Pia IX. Sv. Tomáš mluvě o početí, má na mysli aktivné, totiž ono, jež zvali staří terminum a quo, a nikoliv trpné, jež jmenovali terminum ad quem, a jež vyjadřovalo dobu, kdy počaté již v životě mateřském tělo a ku přijetí duše nesmrtelné způsobilé bylo duší oživeno. Později ovšem zavládl mezi scholastiky zvyk, jmenovati početím dobu, když zárodek tělesný v mateřském životě s duší se spojuje nesmrtelnou, a v tom smyslu také vezdy i církev o početí se vyjadřovala. Jestliže ten smysl drží slova andělského doktora, pak mluvě on o Marii Panně dědičným hříchem poskvrněné as sotva odporuje učení církevnému. Podle učení v středověku obecného, kteréž i sv. Tomáš

---

[1]) S. Thomas. In expos. salutationis angelicae. — [2]) In I. sent. D. 44. qu. unica. art. 3. ad 3.

držel, nespojuje se ihned v prvém okamžení se zárodkem v životě mateřském zúrodněným duše nesmrtelná, alebrž teprv později. Výjimku činí v tomto pouze Kristus Pán, jehožto tělo ihned v prvém okamžiku vtělení rozumovou duší bylo oživeno. [1]) U matky Boží dělo se oživení těla duší rozumovou, jako u lidí druhých, nejprve byl počat zárodek tělesný, a po nějaké době spojena byla s ním duše její. Praví-li tedy sv. Tomáš: „Tělo Panny bylo v dědičném hříchu počato," anebo: „Celé tělo Bl. Panny bylo v dědičném hříchu počato," tož směřují slova jeho k početí aktivnému čili k početí, jež zvali „a quo"; že tělo matky Boží bylo v dědičném hříchu počato. Že jest možno takto vykládati slova sv. Tomáše, jde z toho, že rozděluje ohledem na hřích dědičný nástrojnou příčinu jeho, čili držitele neboli nosiče dědičného hříchu nástrojného, počatý zárodek, a držitele formalného, t. j. duši, a dí, že v semenu tělesném jest příčina převodu přirozenosti lidské, a tím způsobem že jest dědičný hřích v těle jako v příčině nástrojné, kdežto držitelkou dědičného hříchu „formaliter" anebo ve vlastním smyslu jest duše. „Manifestum est . . . . , quod esse susceptivum peccati est proprium hominis. Unde oportet, quod proprium subjectum cujuscumque peccati sit id, quod est proprium hominis, scilicet anima rationalis, secundum quam homo est homo; et sic peccatum originale est in anima rationali, sicut in proprio subjecto, (i. e. formaliter.) Semen autem carnale sicut est instrumentalis causa traductionis humanae naturae in prolem, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis; et ita peccatum originale est in carne, id est in carnali semine, sicut in causa instrumentali, (i. e. virtualiter.) Secundo considerandum est, quod duplex est ordo, scilicet naturae et temporis. Ordine quidem naturae perfectum est prius imperfecto et actus potentia; ordine vero generationis et temporis e converso inperfectum est prius perfecto et potentia actu. Sic ergo in ordine naturae per prius est peccatum originale in anima, in qua est sicut in proprio subjecto, quam in carne, in qua est sicut causa instrumentali: sed in carne est per prius ordine generationis et temporis.[2]) Sv. Tomáš udává i příčinu, za jakou slove símě mužské podmětem, jemuž přiléhá virtualně dědičný hřích pravě, že nemá duše lidská skvrny dědičného hříchu, aniž z Boha, alebrž pro své spojení s tělem, neboť jím se stává členem nebo-li částkou přirozenosti lidské z Adama pochodící. „Anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis, nec

[1]) S. III. qu. 33, 2. — [2]) S. Thomas. Quaest. de Malo IV. art. 3.

est a se, nec a Deo; sed ex unione ad carnem, sic enim fit pars humanae naturae ab Adam derivatae.[1])

O této příčině nástrojné se vyjadřovali podobným způsobem sv. Anselm[2]), mistr hlubokých smyslův[3]) a jiní.

Podle toho jest postaveno na jisto: že sv. Tomáš, když praví „Tělo Panny bylo v dědičném hříchu počato," není v nesvoru s učením církve o neposkvrněném početí Bl. Panny Marie.

A však sv. Tomáš není v nesvoru s naukou církevní ani větou: „Bl. Panna byla v životě posvěcena od dědičného hříchu," a sice za jedno proto, poněvadž „posvěcení" nepředpokládá nezbytně, že ten, kdož byl posvěcen, dříve ve hříchu se nalézal, neboť i duše Páně byla posvěcena ihned v prvém okamžení inkarnace,[4]) ano i duše Adamova byla posvěcena, anižby byla dříve hříšna byla. Sv. učitel dí sice zde, že byla posvěcena od hříchu dědičného, a však podle toho, což výše bylo dotčeno, od hříchu toho, v němž bylo tělo její počato, tudíž od hříchu ve smyslu nevlastním.

Od hříchu dědičného ve smyslu formálném nemohla býti „in carne" před oživením posvěcena, neboť tělo není o sobě hříchu formálného schopno, dobře však duše, proto dí světec: „že Panna Maria nebyla posvěcena před oživením, ale po oživení," a udává i tu příčinu, že by jinak nebyla ona Kristem Pánem vykoupena. To prvé dí: poněvadž, jak theologové tvrdí: „gratia supponit naturam," jakožto podmět, jemuž přiléhá, ale duše jest, kteráž oživuje tělo a spojením svým s ním lidskou přirozenosť činí: následovně předpokládá milosť přirozenosť lidskou, a však nikoliv jak se říká: „ordine temporis," neboť byl Adam posvěcen tou dobou, když stvořen byl, i andělové i Kristus P. podle své přirozenosti lidské, dobře však, jak theologové praví: „ordine naturae." Touto měrou mohl sv. Tomáš říci, že před oživením nebyla Matka Boží posvěcena, ale teprv po spojení duše s tělem, anižby byl na sporu s katolickým článkem víry. To druhé, že by jinak Matka Boží nemohla slouti Kristem Pánem vykoupenou, dobře se snáší s katolickým článkem víry, neboť jestliže byla Matka Boží posvěcena ve smyslu nadzmíněném „post animationem," tož byla sv. Panna hříchu nevlastně podrobena, anoť tělo její v hříchu dědičném bylo počato, a tak, jak theologové praví: „debitum contraxit originalis peccati," než ale milostí Boží byla před formálním hříchem dědičným ochráněna.[5])

[1]) S. Thomas. l. c. ad 1. — [2]) S. Anselmus. De concep. Virg. — [3]) Petrus Lomb. II. Dist. 32. — [4]) S. III. — [5]) Viz převýborný článek: „Sententia s. Thomae Aquinatis de Immunitate B. V. Dei parentis a peccati originalis

Tak a nejinak sluší slova knížete scholastiků vykládati, neboť on sám dí zřejmě, že matka Boží dědičnému hříchu nebyla podrobena, že jest čistější nade všecky svaté [1]), ano že čistotou svou převyšuje anděly: „Tertio excedit angelos, quantum ad puritatem: quia B. V. non solum erat pura in se, sed etiam puritatem procuravit aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia ipsa Virgo nec mortale nec veniale peccatum incurrit. Item quantum ad poenam. Tres enim maledictiones datae sunt hominibus propter peccatum .... Sic ergo immunis fuit ab omni maledictione et ideo benedicta in mulieribus; quia ipsa sola maledictionem sustulit et benedictionem portavit, et januam paradisi aperuit; et ideo convenit ei nomen Maria, — quod interpretatur Stella maris“ [2]).

Třetí autorita, jíž se dovolávali ti, kdož sv. Pannu byť i jen na okamžik dědičným hříchem poskvrněnou býti soudili, jest *serafický doktor sv. Bonaventura*: a však nezdá se, že by světec tento nebyl souhlasil s velikým současníkem svým sv. Tomášem. On sice k otázce: „Utrum anima B. V. sanctificata fuerit ante originalis peccati contractionem?“ odpovídá záporně; vyvozuje však zápornou tuto odpověď z trestů (poenalitates), jimž i matka Páně byla podrobena [3]). Jakým však způsobem by slova jeho vykládána býti měla, serafický doktor sám ukazuje, když o sv. Panně dí, že byla předcházejícím posvěcením milosti plná, a že byla ta milosť ochranná naproti šeredě dědičné viny, kterážby i ji byla uchvátila, kdyby zvláštní milosť tomu byla nezabránila. „Domina nostra fuit plena gratia praeveniente in sua sanctificatione, gratia scilicet praeservativa contra foeditatem originalis culpae, quam contraxisset in corruptione naturae, nisi speciali gratia fuerit praeventa.[4])

A však ač by byli sv. Tomáš a sv. Bonaventura nebyli s Církví za jedno v učení o neposkvrněném početí Panny Marie, jak je sv. Otec papež Pius IX. prohlásil, čehož, jakož z výkladu víme, není: nebylo by nikterak článku víry na újmu: neboť sv. Tomáš sám vyznává, že církev výše jest, nežli kterákoliv autorita toho neb onoho svatého: „Maximam auctoritatem habet Ecclesiae consuetudo, quae semper est omnibus aemulanda. Et magis standum est auctoritate Ecclesiae, quam auctoritate Augustini et Hieronymi vel cujuscumque doctoris.[5])

labe. Auctore Joanne Maria Cornoldi S. J. Brixinae. 1868. Viz též Palmieri: „De Deo creante. Thes. 85. — [1]) S. Thomas in III. Dist. 3. art. I. sol. 3. — [2]) S. Thomas. Comment. in Salut. Angel. — [3]) S. Bonaventura. In III. d. 3. art. I. qu. 2. — [4]) S. Bonaventura. Sermo II. de B. V. M. tom. III. opp. ed. Romae 1596. p. 389. vol. 2. — [5]) S. II. II. qu. 10. art. 12.

§. 129.

Theologové řádu dominikánského o neposkvrněném početí Panny Marie.

Jisto jest, že velká část theologů ř. dom. za to měla, že andělský doktor pouze o Kristu Pánu učí, že jest jediný prost dědičného hříchu, sv. panna však že sice bez poskvrny se narodila, a tak v životě hříchu dědičného zbavena byla, a však že nebyla beze hříchu dědičného počata. Za tou příčinou se stalo, že valná část autorů z řádu, jemuž andělský doktor náležel, odpírala učení o neposkvrněném početí P. M., přes to však veliká většina i dominikánů neposkvrněné početí P. M. in primo instanti conceptionis passivae zastávala. Sv. Alfons Maria z Liguori praví, že *136 dominikánů* hájilo neposkvrněného početí a pouze *92* byli proti němu [1]), a proto jest proti všemu řádu tvrditi, že by řád dominikánů vesměs byl válčil proti této výsadě Marie Panny. Mezi theology ř. dom. jména nevšedního, již k učení o neposkvrněném početí stáli, sluší jmenovati Alberta Velikého [2]), Jakuba de Voragine [3]), Mikuláše de Gorran [4]), Jana a S. Geminiano [5]), Armanda de Bello Visu [6]), Petra Paludana [7]), Roberta Holkota [8]), Jana Taulera [9]), Viléma Pepina [10]), Jana Vigueria [11]), Ambrože Catharina [12]), jenž čtyry spisky o neposkvrněném početí vydal, aby byly sněmu Tridentskému předloženy, Dominika Sota [13]), Ludvíka Granadského [14]), Bartoloměje Medinu [15]), Vincentia Justiniana Antistia, kterýž píše, že od časů sv. Dominika až k době této, mnoho svatých mužů a proslulých zbožného mínění o neposkvrněném početí hájili, ano že tou dobou

---

[1]) S. Alphonsus: „Herrlichkeiten Mariens“ II, 70. — [2]) Albertus M. in Bibliis Marianis et in quaestionibus super: „Missus est.“ — [3]) Jacob. de Voragine serm. VII. de Annuntiatione tom. I. sermonum de SS. et serm. III. de Assumpt. tom. II. — [4]) Nicolaus de Gorran. Enarr. in cap. I. Lucae v. 28. — [5]) Joann. a. S. Geminiano Conc. VI. — [6]) Armandus de Bello Visu collatione IV. de Conceptione B. V. — [7]) Petrus Paludanus. Enarr. I. in evangelia de Conceptione B. V. parte hiem. Serm. de tempore. — [8]) Robertus Holkot, Anglus. Comment. in libr. Sap. in 13. lectione 161. — [9]) Joannes Tauler. In serm. de temp. serm. de Festo Purificationis B. V. — [10]) Guilielmus Pepin. Libr. de imitatione S. S. et Libr. de secretis secretorum. — [11]) Joann. Viguerius. In institutionibus ad naturalem et christianam philosophiam, cap. 18. §. 5. de peccato orig. et in Comment. ad ep. ad Rom. — [12]) Ambrosius Catharinus, quatuor opusculis ad patres Trid. concilii mittendis. — [13]) Dominicus Soto. In cap. V. Ep. ad Rom. et lib. IV. Sent. dist. V. qu. unica. art. 2. — [14]) Ludovicus de Granada, duab. dissert. concionibus pro festo Conceptionis, quae exstant tom. I. Concionum. — [15]) Bartholomaeus Medina. Comment. in III. Thomae ad quaest. 27. art. 2.

všichni kazatelé dominikané, jichž byl slyšel, neposkvrněné početí Bl. Panny hlásali [1]); Alfonsa de Cabrera [2]) a jiné.

Ač tedy valná část čl. ř. dom. hověla mínění protivnému, tož zase větší díl jich, a to dosti vážných, učených a svatých synů sv. Dominika hájil přečistého početí Rodičky Boží. Byly arci doby, kde se za to mělo, zvláště ve středu dom., že stanovení nauky, že by kromě Krista Pána někdo jiný ještě byl neposkvrněně počat, čelí přímo naproti andělskému doktorovi. Odtud se jal také *Jan de Montesono* na universitě Pařížské (Sorbonně) těchto thesí hájiti: „Non omnem hominem praeter Christum contraxisse ab Adam peccatum originale est expresse contra fidem.“ „Beatam Virginem Mariam et Dei genitricem non contraxisse peccatum originale est expresse contra fidem.“ „Tantum contra scripturam sacram est, unum hominem esse exemptum a peccato originali, sicut si decem homines ponerentur exempti.“ „Magis est contra scripturam sacram, B. V. non esse conceptam in peccato originali, quam asserere, illam fuisse simul beatam et viatricem ab instanti suae conceptionis vel sanctificationis, vel fuisse unitam hypostatice“ [3]). Sorbonna k těmto thesím nemlčela, alebrž je zavrhla, ustanovivši později, že všichni, kdožby stupně akademického na učení Pařížském chtěli dosíci, musí se přísahou k tomu zavázati, že chtějí hájiti nábožného mínění o neposkvrněném početí P. M. Jan de Montesono se odvolal k Stolci vzdoropapeže Klementa VII. v Avignoně sedícího, a však i ten potvrdil nález Sorbonny. Taktéž se dařilo Dominikánům, jižto se odvolali ku papeži Urbanu VI., papeži, jak se nyní vůbec za to má, zákonnitému. Natalis Alexander píše l. c. o této věci takto: „Magister a prokurator našeho řádu přijali záležitosť Jana de Montesono za svou, a to neprozřetelně, a dosáhli svou autoritou toho, aby lidé naši nepodepsali censury sv. fakulty, domýšlejíce se, že nálezem akademie a biskupa Pařížského jest učení sv. Tomáše napadeno. I zakázáno jest všem, kdož měli důstojnosti theologické anebo úřad kazatelský, učiti a kázati; a ačkoliv později všichni aneb aspoň přemnozí (plurimi) podmínkám svatou fakultou nařízeným právi byli, nebyli s to, aby udobřili muže akademiky, a tak byli plných 25 let z akademie vyloučeni.“

Ano ještě na *sněmu Basilejském* řečnil dominikán *Jan a Monte Nigro* naproti neposkvrněnému početí, za ně však *Jan ze*

[1]) Vincentius Justinianus Antistius. In tractatu de Immaculata Concept. — [2]) Alphonsus de Cabrera. Tom. I. Considerationum super evangelia in Adventu. — [3]) Natalis Alex. Hist. Eccl. saec. XIII. et XIV. Confer tres tractatus Petri ab Alliaco adv. Joannem a Montesono.

Segovie, orator krále Španělského. Aby se věc urychlila, uloženo bylo Janovi a Turrecremata, aby svědectví starobylé „pro“ a „contra“ sebral, což vysoce učený theolog také učinil, a však ku čtení jeho spisu „de veritate conceptionis“ na sněmu nedošlo pro bouře po dvě leta se sběhlé.

Než odpor ten naproti neposkvrněnému početí blahoslavené Panny pro velikou autoritu sv. Tomáše započatý, znenáhla ustal, tak že Natalis Alexandr takto mohl osloviti dominikány: „Jsem svým bratrům kazatelům původem, aby předsudky staré a již zvetšelé důmněnky odložili, jejichž temnosti Duch sv. rozptýlil, (ačkoliv ne tak plně a dokonale), aby otázka tato učiněným zjevením Božím Církve ve světlo víry byla postavena, a aby obecné, zbožné a církevné učení (sententiam) a zbožnosť ku neposkvrněnému početí Bohorodičky Panny přijali, kázali a je rozšířiti se snažili [1]).

§. 130.

Ostatní theologové, řádové a university o neposkvrněném početí Panny Marie.

Co se týká theologů vůbec, kteří učení o neposkvrněném početí hlásali a vyznávali, tož jich bylo počet převeliký, tak že *Cajetanus* [2]), ač sám byl z odpůrců početí neposkvrněného, upřímně dí: „Doctores tenentes, B. V. esse praeservatam ab originali peccato, sunt numero infiniti, si ad modernos spectemus“. Nad jiné však vynikal veliký theolog řádu Františkánského, *Joannes Duns-Scotus*, jenž na Sorbonně milou a svatou Rodičku Boží a její svaté početí tak důrazně zastával, že na věhlasné této škole nauka ta vévodila, a na konec všechen odpor odklidila tím, že za příkladem jejím university veškeré se řídily. A však Joannes Duns-Scotus hájil nejenom ústně neposkvrněného početí, ale i písmem [3]); a za příkladem velikého theologa svého *řád Františkánský*, jenž k tomu účelu, aby matku Páně jako neposkvrněně počatou netoliko slovem oslavil a písmem, ale i bohoslužbou, světil již před Duns-Scotem od začátku věku XIII. svátek neposkvrněného početí. A tak se také k učení tomu hlásili i theologové jiných řádů a řády samé, jako *Benediktiné*, *Cisterciaci*, *Coelestini*, *Karmelitáni*, *Trinitáři*, *Augustinští*, *Karthusiané*, *Prac-*

[1]) Natalis Alexander. Tom. VIII. hist. Eccl. cap. 3. art. 23. scholion 4. — [2]) Cajetanus. De conceptione c. 5. — [3]) Joannes Dionysius Scotus in III. qu. I. n. 4. Opp. edit. Lugduni 1639. tom. VII. p. I. pag. 91. seq.

monstrati, *řád Jesuitů* a jiní, ač v řádech sem tam některý po skrovnu byl ještě na odpor.

A netoliko theologové, alebrž i celé university hlásaly jednomyslně neposkvrněné početí Rodičky Boží, jako již zmíněná universita Pařížská, Kolínská nad Rýnem, Mohučská, Komplutská, Salamanská, Toledská, Granadská a jiné, a jejich přesvědčení bylo tak vůbec známé, že Bartoloměj Medina v r. 1628 nemohl jinak, leč napsati: „Suffragantur huic sententiae omnes universitates studiorum, in quibus viri docti et magistri sequuntur hanc sententiam, et maxime schola Parisiensis, reliquarum parens et magistra“ [1]). Akademie však netoliko stíhaly censurami ty, kdož odporovali učení o početí neposkvrněném, a nařizovaly, aby se odporné mínění odvolalo, alebrž zavazovaly se sliby ano i přísahami, že chtějí všecko vynaložiti k tomu, aby zbožné mínění o neposkvrněném početí všude vévodilo [2]). Tou měrou se množil stále počet těch, kdož spisy svými Rodičku Boží a její svaté početí oslavovali, tak že Simon Santagata koncem XVII. věku *6000 autorů za neposkvrněné početí bojujících čítá.* Naproti tomu dí již blahoslavený *Petrus Canisius* [3]): „Těch, kteří jinak smýšlejí, jest zajisté skrovný počet, a stud jim brání, aby to, což v duchu drží, a sami s sebou tajně rozmlouvají a smýšlejí, veřejně vyslovili, a jestliže se toho odvážili, neděje se tak bez veřejného odporu (sine publica contradictione) a bez ourazu lidu (sine offensione vulgi); a tak jest nenáviděna, oslabena, ano vyvržena důmněnka odpůrců, a učení jim protivné zaujalo téměř mysli všech.“

Podle toho řadí se ku souhlasu ss. otců a ku jejich oslavování sv. Panny, theologové scholastičtí a university, zvláště ale fakulty středověké, a to již dává na jevo, že učení o neposkvrněném početí blahoslavené Panny nebylo jmíno pouhým míněním, alebrž učením katolické víry.

Než přesvaté, neporušené a neposkvrněné v tom jméno přesladké Matky Páně oslavují i liturgie katolické Církve. Liturgie jsou jako trvalé, neustále kázaní Církve Boží o dogmatech jí od Krista Pána svěřených, a v nich právě shledáváme takové názvy sv. Panně uštědřené, ježto se nikolivěk nesnášejí s učením, že by byla hříchem dědičným poskvrněna. Přede vším tu vzpomenouti

[1]) Bartholomaeus Medina Comment. in III. qu. 27. art. 2. — [2]) Carolus du Plessis D'Argentré ad annum 1378 pag. 61. et alibi. Plazza in causa immaculatae conceptionis. Act. V. art. 2. — [3]) B. Petrus Canisius lib. I. De Maria Deipara cap. 7.

jest na liturgie církevné, i na Východě i na Západě proslavené, na liturgii sv. Petra, sv. Jakoba, sv. Marka, sv. Basilia a sv. Jana Zlatoústého. V liturgiích již se jeví život církevní v eminentním smyslu toho slova, čili povšechný universalný její život, ač jako domácí a tichý, kdežto v prohlášení článků víry, ano se děje autoritou vyučující, se zjevuje život její universálný, veřejný, všemu světu ohlašující, jaké by bylo učení Církve svaté; a tím přicházíme ku třetí řadě důkazův o neposkvrněném početí Nejsvětější Rodičky.

3. Důkazy pro neposkvrněné početí P. M. α) v liturgiích obsažené, β) ve svátku jejímu početí zasvěceném a γ) ve výrocích církve učící.

§. 131.

a) Důkazy pro neposkvrněné početí plynoucí z liturgií.

Liturgie Církve Boží.

V *liturgii sv. Petra* takto čteme: „Osvoboď nás, prosíme Tě o Pane, ode všeho zlého přítomného i budoucího, na přímluvy neposkvrněné a přeslavné paní naší Bohorodičky (τῆς ἀχράντου καὶ δεδοξασμένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου), a vezdy Panny Marie“ [1]).

Liturgie sv Jakoba těmito slovy o sv. Panně činí upomínku: „Zpomínajíce na nejsvětější, neposkvrněnou, slavnou paní naši matku Boží a vezdy Pannu Marii (τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερενδόξου, δεσποινης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας), a na všecky svaté a spravedlivé, doporučujeme sebe a všechen život svůj Kristu Bohu“ [2]). Na to odpovídá jahen: „Učiňmež upomínku na nejsvětější, neposkvrněnou, veleslavnou, požehnanou paní naši, matku Boží a vezdy Pannu Marii, a na všecky svaté a spravedlivé, abychom na prosby jejich a přímluvy došli všichni milosrdenství“ [3]). Potom se odříkává pozdravení andělské, a pak činí kněz opětně upamatování na sv. Pannu. Zpomínáť „na přesvatou, neporušenou a nade všecky požehnanou, slavnou paní naši, Rodičku Boží a vezdy Pannu Marii“ [4]).

V liturgii, sv. Markovi připisované, čteme, a sice ihned po pozdravení andělském: „Zpomínáme zvláště na přesvatou, nedotknutou

---

[1]) Liturgia s. Petri. p. 122. D. — [2]) Liturgia s. Jacobi. pag. 5. E. — [3]) Ibidem. pag. 9. D. — [4]) Ibidem. pag. 16. E.

a požehnanou paní naši, Rodičku Boží a vezdy Pannu Marii“ »τῆς παναγίας, ἀχράντου, εὐλογημένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας«.[1])

V liturgii sv. Basilia čteme po slovech, že má býti Bůh žádán, „abychom nalezli milosrdenství a milosť, spolu se všemi svatými, kteří se jemu od věků zalíbili: především s přesvatou, neporušenou, nade všecky požehnanou, slavnou Paní naší, Rodičkou Boží a vezdy pannou Marií »μετὰ . . . . τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου δεσποίνης ἡμῶν, θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας«[2]).

Liturgie sv. Jana Zlatoústého dává zprávu, že se oběť nejsvětější přináší Pánu Bohu, zvláště Matce Boží ku poctě: „za přesvatou, neporušenou, nade všecky požehnanou, slavnou, královnu naši, Rodičku Boží a vezdy pannu Marii[3]). V odpovědi choru se dí: „Slušno jest zajisté, abychom tebe, Rodičku Boží, chválili, kterážto vezdy jsi hodná blahoslavení, a prosta viny veškeré zcela (παναμώμητον), ana jsi Matka Boha našeho, přede všemi cheruby ctihodná, a bez porovnání slavnější nežli serafové[4]).

K těmto liturgiím se řadí liturgie Koptů, a sice liturgie Koptů, ana nese jméno *sv. Basilia*, v níž čteme o tělu Spasitelově: „Přijal je z panovnice nás všech, Rodičky božské (diva) a svaté Marie, a učinil je jedno (unum) s Božstvím svým bez splynutí (confusione), bez smíšení (commixtione), anebo proměnění[5]).

V liturgii Koptů, kteráž má jméno *sv. Řehoře*, čteme: „Věřím, věřím, věřím a vyznávám, až ku poslednímu dechu života, že jest to životodárné (vivificum) tělo, jež jsi přijal, Kriste Bože náš, z panovnice nás všech, Rodičky Boží, čisté, svaté Marie[6]).

Liturgie Koptů s přijmím sv. Cyrilla: „Vzpomeň sobě také na všecky svaté, kteří se tobě líbili od věků, zvláště na svatou, přeslavnou Rodičku Boží, vezdy pannu, čistou a neposkvrněnou Pannu Marii.“ [7])

V liturgii sv. Basilia Alexandrinské čteme při upamatování na všecky svaté upomínku: „zvláště na nejsvětější, nejslavnější, neposkvrněnou, požehnáním naplněnou panovnici naši, Rodičku Boží, vezdy pannu Marii“ τῆς παναγίας, ὑπερενδόξου, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας.[8])

[1]) Liturgia s. Marci p. 34. E. — [2]) Liturgia s. Basilii pag. 170. A—B. — [3]) Liturgia s. Joannis Chrysostomi pag. 78. A. — [4]) Ibidem. pag. 78. B. — [5]) Liturgia Copt. s. Basilii. pag. 23. D. apud Renaudotium, collectio liturgiar. orient. — [6]) Liturgia Copt. s. Gregorii pag. 34. A. — [7]) Liturgia Copt. s. Cyrilli. pag. 41. D. et pag. 112. A. — [8]) Liturgia s. Basilii Alexandrina pag. 72. A.

Podobné vyznání činí o sv. Panně *liturgie Armenů* [1]), neboť v té se modlí kněz takto: „Přijmi, Pane, modlitby naše, na přímluvu sv. Rodičky Boží, neposkvrněné roditelky jednorozeného Syna tvého, a na prosby všech svatých svých.“

Nejinak vyjadřují se i *Syrové* ve svých liturgiích. Prosíť v obřadu vespolném liturgie své [2]): „Za koho a v jehož záležitosti byla dnes obětována oběť tato, na prosbu a na (prostřednictví) přímluvu matky v spravedlnosť oblečené, nebe druhého, panny neposkvrněné, svaté Rodičky Marie.“

Tutéž víru vyznává *liturgie 12 apoštolů* [3]): „Rozpomeň se, Pane, i na ty, kdož se tobě od věků líbili, zvláště na svatou slavnou vezdy Pannu, Rodičku Boží Marii.“

Slovům těmto, neposkvrněné početí Matky Boží hlásajícím, obsahují podobná slova, anebo i totožná: *sakramentář sv Řehoře* [4]), *mešní formuláře: gotický* [5]) *a sakramentář gallikánský* [6]).

Nesčíslných textů, neporušenosť Matky Boží velebících, lze nalézti v rozličných obřadech církve na Východě, v antifonářích, v modlitbách při uzavírání sňatku, při svěcení olejů, vody, při obláčení noviců, při pohřbu laika, mnicha i kněze a při jiných příležitostech.

Jestliže však uvážíme význam všech těch krásných názvů, jakými od pradávna církev Boží na Východě a i na Západě v liturgiích svých Pannu Marii pozdravovala, velebila a oslavovala, jmenujíc ji přesvatou, nedotknutou, neporušenou, nade všecky požehnanou a t. d.: není možná jinak, leč věřiti, že liturgie ty těmito slovy hlásaly: „Maria Panna jest bez poskvrny hříchu prvotného počata.“

§. 132.

3) Důkaz, plynoucí ze svátku neposkvrněného početí Panny Marie.

A však netoliko slova hlásala výsadu Matky Páně, ale i slavnosť neposkvrněného početí Panny Marie. Na Východě byl zajisté den jejího početí od pradávných dob slaven. Historické památky máme o svátku tomto v církvi na Východě z věku V. a VI., a na Západě

[1]) Liturgia Arm. pag. 83. B. Apud Le Brun in opere Explication de la Messe. tom. III. — [2]) Ordo communis liturgiae secundum ritum Syrorum Jacobitarum. pag. 25. C. Apud Renaudotium. Opp. cit. Tom. II. — [3]) Liturgia 12. apost. pag. 173. A—B. [4]) Apud Muratorium. Liturg. rom. pag. 545. 546. 547. — [5]) Ibidem. 693. — [6]) Ibidem. 777.

z věku VIII. a IX. Že ve věku V. světili slavnosť neposkvrněného početí Marianského, jest známo *z typika opata Sáby*, čili z řádu téhož opata, jakby se měly hodinky církevní po celý rok konati. Podle toho typika se klade početí sv. Anny, čili den, kdy sv. Anna dívenku Marii pannu počala, na den devátý. „Dne 9. prosince početí sv. Anny, babičky Boží.“ „Dnes slavíme, zbožná Anno, početí tvé, ježto byvši zbavena vazeb neplodnosti, tu jsi v životě počala, kteráž mohla obsáhnouti toho, jenž nikdy obsažen býti nemůže“ [1]). Jménem „početí“ vyrozumívají Řekové i aktivné i trpné početí sv. Anny, matky Rodičky Boží. Ve věku desátém slavili na Východě svátek neposkvrněného početí vůbec po všech diecésích svých, jakož se dovídáme z menologia, jež bylo k rozkazu Basilia mladšího v r. 984. sestaveno, a kdež se klade „quinta Idus Decembris (9. prosince) početí sv. Anny, matky Rodičky Boží.“

Ve věku XII. byl slaven svátek neposkvrněného početí v celém království *Navarrském* [2]). Podobně byl den neposkvrněného početí Panny Marie slaven v *Anglii*, jakož poznati lze z dopisu Mikuláše mnicha ku Petrovi, opatu Cellenskému, a v Gallii, jakož o tom svědectví dává sv. Bernard ve svém dopisu ku kanovníkům Lyonským (z r. 1174). I v Nizozemí, v Belgii a v Německu se svátek ten ujal, jakož svědčí četná diplomata knížat. Ve věku XIII. poručil sv. Bonaventura, generál řádu Františkánského, na sjezdu v r. 1263 v Pise konaném, aby se světil v řádu celém den neposkvrněného početí [3]). Ve věku XIV. světil se ten svátek k rozkazu sněmu v Cambrayi a v Londyně, tudíž v Gallii a Anglii; a k rozkazu krále Jana v celé Arragonii, ano svátek slaven byl od Pařížské, Oxfordské a Cambridské university, a v Avignoně za účastenství papeže a kardinalů, až konečně Klement XI. v r. 1708 nařídil, aby svátek neposkvrněného početí po celém světě katolickém byl svěcen. Svěcení toto se dálo před tváří biskupů, ano nezřídka k rozkazu jejich, dálo se před tváří nejvyšší hlavy církevní a celé církve učící. Není tudíž možná, aby byla zatracovala církev, anebo zavrhovali papežové zbožné mínění, ježto svátku neposkvrněného početí základem bylo. Jest na bíle dni, že se světilo neposkvrněné početí, a sice ve smyslu dogmatické bully „Ineffabilis“, jsouc považováno jako svaté; anoť narození Panny Marie právě proto se v církvi slavilo, poněvadž bylo svatým jmíno: „Kdyby nebyla blahoslavená a slavná (Rodička Boží),“ dí Paschasius Rad-

[1]) Sardagna. Theologia dogmatico-polemica. Tom. IV. pag. 87. — [2]) Collect. de vita et veneratione s. Veremundi abbatis. Bollandi continuatores in actis S. S. Tom. I. Martii. — [3]) Wadingo. Annal. Ord. Minorum. Tom. II.

bertus, „nebyl by se slavil svátek její všude a ode všech. Poněvadž tak slavně se světí, jest z autority církevní zjevno, že nebyla nižádným hříchům, když se narodila, podrobena, aniž přitáhla (sobě, nebo poskvrněna byla) hřích dědičný, jsouc v životě posvěcena (neque contraxit in utero sanctificata originale peccatum)... Kdyby nebyla v životě posvěcena, nesmělo by se narození její ctíti. Ale poněvadž se z autority církve ctí, jest zjevno, že byla všeho hříchu dědičného prosta, čímž netoliko jest kletba matky Evy rozvázána, a však i požehnání všem se uštědřuje“ [1]). A *sv. Bonaventura* dí: „Říci se musí, že církev beze vší pochybnosti za to má, že blahoslavená panna byla v životě posvěcena: a důkaz zjevný toho jest, že celá církev její narození slaví, čehož by nečinila, kdyby matka Boží nebyla v životě posvěcena [2]). V staré církvi nebylo narození nižádného svatého, aniž mučeníka svěceno: a příčina toho byla, že byl v narození svém poskvrněn a nikoliv svatý. Sv. Augustin dí o sv. Cypriánu: „Kdy se narodil, toho neznáme; a poněvadž dnes vytrpěl, jeho narození dnes světíme: a však nesvětili bychom ho, i kdybychom znali; on totiž přitáhl (sobě) v den onen dědičný hřích, v tento den však vítězil nad hříchem veškerým.“ [3])

Jestliže narození Matky Páně se proto slavilo v církvi celé, poněvadž bylo od téže církve svatým jmíno, tedy docela čistým a hříchu prázdným: tož má i svěcení neposkvrněného početí tentýž základ. Má-li tentýž základ, a dělo-li se svěcení toho svátku ve smyslu dogmatické bully „Ineffabilis“, jakož bez toho zjevno: pak dává církev Boží právě tímto svátkem i na Východě i na Západě na rozum, že Maria Panna byla v prvém okamžení trpného početí svého od hříchu dědičného ochráněna.

§. 133.

Církev ruská o neposkvrněném Početí Panny Marie.

Liturgie tedy, a zvláště svátek neposkvrněného početí, ohlašují světu, že Matka Páně jest beze hříchu prvotného počata. Vedle liturgie Řeků na Východě, kteří dojista učení o neposkvrněném početí od Západu nepřijali, jest na výsost důležito poznati, jakou víru by o tom měla a má *církev Ruská*, a o níž nám dává zprávu

[1]) Paschasius Radbertus. De partu Virg. lib. I. Migne 120, 1371. — [2]) S. Bonaventura. In III. dist. 3. art. I. qu. 3. — [3]) S. Augustinus. Serm. 310. seu 2. in natali s. Cypriani. Církev Boží světí i narození sv. Jana Křtitele poněvadž věří, že byl již v životě matky své posvěcen.

Gagarin [1]). Nazývá se zajisté sv. panna v liturgii církve ruské nejednou „něporočnaja, neporušena, neposkvrněná.“ Čteme tam: „Jako od slunce slunce a od luny luna, od Anny a Joachima všecka neposkvrněná služebnice zrodila se, a osvítila světa konce svým světlem“ [2]). A nejenom neposkvrněnou ji praví býti, ale i krásnou: „Všecka, přítelkyně má, krásná a neposkvrněná jsi; tebe předzvídaje před časy opěvoval Šalomoun v písních [3]). Jako církev na Východě řecká, vylučuje i ruská na výsosť všechnu skvrnu od matky Páně: „Všech orodovnice křesťanů, Bohomáti, panno přeneposkvrněná“ [4]). A aby se neposkvrněnosť sv. Panny ještě více projevila, dává jí liturgie jméno „vseněporočnaja“, jako by chtěla říci: se všech stran neposkvrněná. „Pojďtež, ať světodějné Nanebevzetí všeneposkvrněné bohorodičky oslavíme [5]). A opět: „Pozdvihši ruce, odešla jsi, všeneposkvrněná; ruce, jimiž Boha nosila jsi pleť [6]). Liturgie ruská jmenuje Matku Boží dále jedině čistou, jedině neposkvrněnou, praví o ní, že jest „jedina něskvrnaja, jedina něporočnaja“; nazývá ji „jedině krásnou, andělů svatých světější“: „Tebe jedinu, výbornu a krásnu a neposkvrněnu našedši, vtělilo se přebožské Slovo z tebe Bohem omilostněná [7]).“ Svatých andělů jsi světější, ježto jsi jejich Stvořitele ve své útrobě nosila a porodila, Boží služebnice čistá, Spasitele lidem, proto ti souhlasně pějem: není svatý a přečistý, leč ty, Paní [8]).

Shledáváme tudíž plný souhlas v liturgii ruské s liturgiemi na Východě: zvláště však zpomenouti zde sluší *na svátek neposkvrněného početí*, jež světí ruská církev, jako i řecká dne 9. prosince. Na ten den velebí církev tato přesvatou Pannu: „Neplodnosti potupě unikši, porodila Anna Bohorodici, Evy zajisté potupu vyhubivši, již vzýváme: ježto není neposkvrněný, leč ty, Paní [9]).“ Na tomtéž svátku nazývá se ono početí panenky Marie v životě Matky Anny čisté [10]) a přeslavné [11]), dítko počaté čisté [12]), jediné čisté [13]), jedině neposkvrněné [14]), nové nebe [15]), kniha duchem sv. zapečetěná [16]), chrám svatý [17]), všecek posvátný chrám [18]), a jinakými ještě jmény se ozdobuje sv. Panna, tak že není pochybnosti, že

[1]) Gagarin. L' Eglise Russe, et l' immaculée Conception. Překlad Th. C. Josefa Bartáka. V Praze 1877. — [2]) 9. září, světilen I. 83. — [3]) 9. září. Píseň I. Bohorod. l. 77. — [4]) 2. května. Píseň 9. list. 14. — [5]) 15. srpna, na mal. več. list. 121. — [6]) 15. srpna kan. Damasc. píseň 8. l. 127. — [7]) 10. září píseň 5. Bohorod. l. 98. — [8]) Antifona v hodinkách, píseň 3. Bohorod. I, 83. — [9]) 9. září, píseň 2. l. 80. — [10]) Píseň. I. l. 66. — [11]) 9. pros. l. 72. — [12]) 9. pros. l. 66. — [13]) 9. pros. l. 67. píseň 4. — [14]) Po 2. kathismě sědalen l. 66. — [15]) Po 1. kathismě sěd. 1, 66. a píseň 4, l. 67. — [16]) Píseň 1. l. 67. — [17]) Píseň 9. l. 70. — [18]) Na chval. stichir. l. 71.

ruská církev svátkem tím na jevo dává svou víru, že jest Panna Maria neposkvrněně počata. Ano ruská církev nejenom že ji praví býti neposkvrněnou a jedině čistou, ona i vyznává, že o ní dávno již jako o neposkvrněné proroci prorokovali. „Sbor proroků předpověděl druhdy neposkvrněnou, čistou a bohooddanou Pannu, kterou Anna počala, jsoucí neplodna . . . tu dnes oslavujme . . . jako jedinu neposkvrněnou).

Z církve ukrajinské jmenovati sluší zvláště *akademii Kyjevskou*, *založenou Petrem Mogilou*, a mezi nejslavnějšími muži zvláště člena jejího Lazara Baranoviče, jenž se stal arcibiskupem v Černigově, a v r. 1667 na sněmu církevním v Moskvě předsedal. Tentýž zanechal mezi jinými spisy svazek řečí s nápisem: „Truby“, a v řeči o neposkvrněném početí nalézáme hojně míst, z nichž na jevo vychází, jak ruská theologie o početí Marianském soudí: „Všech nás tato modlitba obecna jest: „V nepravostech počat jsem a v hříších počala mne matka má.“ Tobě jedině nepřísluší ta modlitba; neboť ne v nepravosti počata jsi, aniž v hříších zrozena. Příslušelo tobě bez hříchu počíti se (bez grěcha začatisja), jež mělas poroditi toho, jenž měl zbaviti svět všech hříchů i všech nepravostí. Příslušelo bez prvotného hříchu té počatu býti (bez pervago grěcha toj začatoj byti), jež nám měla počíti velekněze beze skvrny, odloučeného od hříšníků [2]).“ „Počaté v hříchu prvopočátečním ďábel svými otroky začíná jmenovati. Což Bůh mateř svou nezachrání, aby mu nebylo lze začíti jmenovati ji svou otrokyní?“ (daby ně načati jemu jmenovati ju svojeju raboju?) [3]). „Neslušelo mateři Hospodinově otrokyní hříchu ni na malý čas ni prvotního býti, první všeho tvorstva jsoucí . . . . Zlé nepřijde k mateři Boží, již nám oslovuje ženich její: Všecka krásná jsi, i poskvrny není na Tobě (Cant. 4, 7.). Pošlapala jsi hlavu zmije v početí tvém svatém, nemohla Tě poraniti v početí tvém neposkvrněném (ně možáše ťa ujazviti v začatii tvojem něporočnom) [4]).

Podobně čteme i v knize, již sepsal *Antonín Radivilovský*, *náměstník Kyjevo- pečerské laury*, a již nazval: „Ogorodok Marii Bogorodicy, zahrádka Marie, Rodičky Boží“ [5]). „Jediná toliko přečistá Panna Maria takovou moc od Boha obdržela, že v samém početí svém, vedle záslibu, někdy Bohem vyrčeného: a ona potře ti hlavu (I. Mojž. 3, 15.), to ďábelské pouto prvotního hříchu přefala, a přirozeným splozením pochodíc od Adama, skvrny Adamovy na

[1]) 9. pros. po 2. kathismě sědalen l. 66. — [2]) Truby. Str. 100. — [3]) Truby. Str. 102. — [4]) Truby. Str. 100. — [5]) V Kievě. Str. 1676.

sebe nevzala „v samém začatii svojem .... zmazy Adamovoj na sebe ně vzjala“. . . Tak praví *Sofronius*: Maria právě byla prosta všeliké skvrny hříchu. Jestliže všeliké, toť i prvopočátečního hříchu, toť i od pervorodnago grěcha [1]). Výrok tohoto theologa může dobře slouti výrokem akademie Kyjevské, neboť předseda její „Innocenc Gizel“ k tomu působil, aby kniha Radivilovského vydána byla. V jiné knize, vydané taktéž v Kyjevě r. 1639. shledáváme výrok: „Třetí věc veliká, kterou učinil Bůh přečisté Panně, že ji vyjmul od hříchu prvotního, neboť přečistá Panna bez hříchu počala se i narodila (bez grěcha pervorodnago začalasja i urodila), jako země, z které starý Adam učiněn jest, byla čistá a neprokletá (I. Mojž. 2.), tak země, přečistá Panna, z které nový Adam Kristus narodil se, byla čista a hříchem prvopočátečným prokletým neposkvrněna, „grěchom pervorodnym prokljatym něpomazana“. [2])

Výroky tyto tím jsou závažnější, anať akademie Kyjevská byla tehdejší dobou v boji s Jesuity polskými, aniť biskupové ukrajinští shromáždivší se, aby uvažovali o prostředcích, jichž by bylo užiti k obhájení církve pravoslavné, a zejména k odpovědi na spisy Jesuitův a Unitův, a tuť volilo shromáždění toto k účelu hájení právě Lazara Baranoviče a Joannika Galjatovského. Oba tito prudce válčili naproti Římské církvi, a tak dojista nepřijali učení o neposkvrněném početí P. M. z blízkého Polska, alebrž z tradice své, a té opět nepřijali odjinud, leč z církve Východní, ana víru tuto od otců zděděnou ústy liturgií svých hlásala.

A však netoliko pravoslavná církev na Rusi hlásá učení o neposkvrněném početí, alebrž i „*Starověrci*,“ kteří se za času patriarchy Nikona od církve Moskevské odloučili, a proto kruté pronásledování od vlády ruské zakusili. Starověrci vyznávají ve svém symbolu, sestaveném v r. 1841.[3]): „Bůh připravil za příbytek jednorozenému Synu svému Slovu oduševněné nebe čisté a nižádné skvrny příčastné, totiž onu blahoslavenou Paní naši, Bohorodičku a ustavičnou Pannu Marii, od semene čistého a ještě před Početím jejím předočistěného a posvěceného. Pročež toliko ona jediná, z pokolení napřed vyvolená, a od proroků předpověděná Stvořitele všehomíra máti, netoliko nikterak prvopočáteční skvrny nebyla příčastna“ . . . otnjuď pervorodnyja skverny bysť něpričastna,“ alebrž i celá, jako nebe čista i krásna velmi zůstala“ [4]).

---

[1]) Zahrádka. Str. 718. — [2]) Joannik Galjatovski „Ključ rozuměnija“. Kyjev. 1639. Str. 172. — [3]) Uveřejněno bylo toto vyznání víry Subbotinem v knize: „Dějiny hierarchie bělokrinické.“ — [4]) Hlava IV. dogmat víry.

§. 134.

γ) Výroky církve učící o neposkvr. početí P. Marie.

Neposkvrněné početí hlásá tedy církev na Východě, a život veškeren církevní na Západě, hlásají je liturgie Rusů a vyznání víry Starověrců; a víra ta jest a byla vezdy, až na skrovné výjimky v církvi, všeobecná. Byla všeobecná na Východě, neboť ji drží a drželi Řekové, Armeni, Syrové, Koptové a všecky jejich liturgie. Z církve na Východě přijali ji Rusové, a na Západě byla církev po 1000 let v pokojném držení jejím. Za tou příčinou se nikdy nevyjádřila církev římská naproti učení o neposkvrněném početí, alebrž naopak hájila ho, až je na konec za článek víry prohlásila.

Tak prohlásil *sněm Basilejský* [1]) mínění, „že slavná Panna, Rodička Boží Maria za působením předchozí zvláštní milosti Boží, dědičnému hříchu nikdy skutečně nepodlehla, ale vezdy vší viny dědičné i osobné (actuali) prosta byla, a svatá a neposkvrněná, za mínění zbožné, s věrou katolickou souhlasné, ježto by mělo býti ode všech katolíků držáno.“ Tentýž dekret obnovuje synoda Avignonská r. 1457. A však ač na sněmu v Basileji množství mužů učených bylo přítomno, přece autorita jeho, právě pro spor sněmu naproti hlavě církve, nebyla tak rozhodná, aby se učinila přítrž hádkám, jakéž tehdáž o početí neposkvrněné Matky Boží byly vedeny, a proto vydal papež *Sixtus IV.* dvě památné konstituce. Prvou konstitucí r. 1476. „Cum praecelsa meritorum insignia,“ schvaluje obyčej světiti den početí neposkvrněného Matky Páně, a uděluje těm, kdožby jej nábožně světili, odpustků, zároveň stanoví zvláštní formulář mešní, a i modlitbu, o níž takto čteme: „Deus, qui per immaculatam Virginis conceptionem, dignum Filio tuo habitaculum praeparasti: concede quaesumus, ut sicut ex morte ejusdem Filii praevisa eam ab omni labe praeservasti, ita nos quoque mundos ejus intercessione ad te pervenire concedas.“ Modlitbou tou vzývána byla sv. Panna až do dob Pia V. Druhou konstitucí svou (r. 1481.) „Grave nimis gerimus et molestum,“ zavrhuje tentýž Sixtus IV. důmněnku těch, kdož tvrdí, že svatá církev římská pouze *duchovné* početí a *posvěcení* slavné Panny svátkem svým oslavuje; a zamítá ty, kdož praví býti kacířstvím poskvrněnými ony, kteří by drželi a věřili, že Rodička Boží byla ve svém početí ode skvrny hříchu dědičného ochráněna. A konečně ve třetí

[1]) R. 1439. Sed. 36.

konstituci své v r. 1483. vydané, zamítá tentýž papež důmněnku, že by hřešili smrtelně, kdož se modlí hodinky o neposkvrněném početí, anebo kdožby řeči o tom předmětu obcovali, jakožto křivou a bludnou, a ode pravdy docela vzdálenou, ano papež tentýž zamítá a zavrhuje všecky spisy takto si vedoucí svou apoštolskou autoritou, a vylučuje všecky ty z církve, kdožby se odvážili věty ty zavržené držeti „jako pravé", a spisy takové čísti, jakoby pravdu měly do sebe. Než zapovídá také, odpůrcům neposkvrněného početí přikládati zločin kacířství anebo hřích smrtelný, „cum nondum sit a Romana Ecclesia et Apostolica sede decisum."

Sněm Tridentský uzavřel v sedění V., jakož známo jest, o dědičném hříchu, že jest universálný, že přechází na všecky, že jest původem svým jedin, jednomu každému vlastní, a však ku konci dekretu přidává: „non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam," alebrž že mají býti šetřeny konstituce blahé památky papeže *Sixta IV.* Z definice této jde zajisté na jevo, jakož tomu skutečně tak bylo, že otcové Tridentští většinou věřili, že byla matka Páně neposkvrněně počatá, a však oni neshledávali, že by to bylo dobou tou na čase, vyhlásiti Svatou pannu za neposkvrněně počatou, ano bylo dosti haeresí zjevných, které se měly potlačiti, jakož Ambrosius Catharinus dí, jenž sám na sněmu Tridentském přítomen byl, a Pallavicini ve svých dějinách sněmu Tridentského.[1]) Když pak i po sněmu Tridentském se Michael Bajus, ač sám jako orator krále Španělského na sněmu v r. 1563. trval, neostýchal přes to, že otcové Tridentští dekretem svým sv. Panny se ohledem na hřích dědičný nedotýkali tvrditi, že Maria, Matka Boží byla dědičnému hříchu podrobena, zavrhl *Pius V.* dotčenou jeho větu: „Nikdo, kromě Krista, není bez dědičného hříchu: proto umřela blahoslavená Panna, pro hřích v Adamovi spáchaný, a všecky její útrapy v tomto životě jakož i jiných spravedlivých byly tresty za hřích osobný anebo dědičný.[2]) A však sv. Pius V. netoliko že zavrhl větu neposkvrněnému početí P. M. protivnou, alebrž on i přivtělil svátek neposkvrněného početí římskému breviáři i kalendáři, v tomtéž řádu, jako druhé svátky tam obsažené. On odstranil sice officium, jak je naporučil papež

[1]) Pallavicini. Hist. Conc. Trid. lib. VII. c. 7. — [2]) Pius V. Bulla: Ex omnibus afflictionibus od 1. října zavrhuje thesi 73. „Nemo, praeter Christum, est absque peccato originali: hinc Beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita sicut et aliorum justorum fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.

Sixtus IV., dada pouze řádu Františkánskému výsadu, aby je směli podržeti, ne jakoby v něm byl shledal něco s učením církve neshodného, anť by jinak ani Františkánům té výsady byl neuděliil, ale aby zavedl v církvi stejný v těch věcech řád, ježto v rozličných diecésích rozličná officia byla zavedena. I soudil Pius V., že by bylo nejvhodněji, aby se na místě officia Sixtova, přijalo ono narození P. M., a pouze se zaměnilo „narození“ slovem „početí,“ a matka Boží se vzývala: „Sentiant omnes tuum juvamen, quicumque celebrant tuam sanctam conceptionem.“ Tím papež Pius V. nikoliv nebyl na úraz neposkvrněnému početí B. P. M., alebrž ještě více je potvrdil; neboť jako církev světíc narození P. M. její svaté narození světí, tak zase světíc početí P. M., vyhlašuje, že početí její samo bylo svaté a tak neposkvrněné. Nad to zakázal tentýž sv. Otec všeliké sporné disputace „ve veřejných řečích“ anebo „schůzích“ ve smyslu konstituce papeže Sixta IV.[1]). *Papež Pavel V.* zakázal[2]), pod tresty bullou papeže Sixta IV. pohrozenými veřejně, ať již v kázaních, v čteních aneb v jiných úkonech veřejných tvrditi, že byla blahoslavená Panna v dědičném hříchu počatá. *Řehoř XV.*, nechtěje, aby Matka Boží ani v privátních rozmluvách a spisech byla vyhlašována za poskvrněnu v početí svém, zakázal[3]) tvrditi v rozmluvách a spisech privátních, že by Matka Páně byla v dědičném hříchu počatá, anebo zastávati učení toto, až k té dobé, v které by sv. Stolice o tomto článku rozhodla. Tentýž papež dovolil sice Dominikánům, aby o tomto předmětu mezi sebou, a však nikoliv před jinými rokovali, ale zároveň zakázal, užívati ve mši svaté a v církevních hodinkách slova jiného, jakož se zde onde u Dominikánů dělo, nežli „početí.“ Dominikáné zde onde na místě „početí“ četli „posvěcení,“ čímž se arci učení církve o neposkvrněném početí nevyjadřovalo, alebrž spíše podezření povstávalo, že změna taková jest zakrytý boj proti neporušenosti Matky Boží. *Papež Alexander VII.* obnovil konstituce a dekrety papežů Sixta IV., Pavla V. a Řehoře XV. k vůli učení, že duše blahoslavené Marie Panny byla ve svém stvoření a vlití do těla milostí Ducha sv. obdařena a před hříchem dědičným ochráněna, jakož i k vůli svátku a k úctě neposkvrněného početí Rodičky Boží, a tu vysvětluje, v jakém smyslu se ctí v církvi neposkvrněné početí Marie Panny. Než slyšme důležitá slova tohoto papeže: „Nos consiquerantes .... volentesque laudabili huic pietati et devotioni

[1]) Pius V. Constitutio. Super speculam od 30. listopadu 1570. — [2]) Paulus V. Constitutio. Regis pacifici. Od 9. července 1616. — [3]) Gregorius XV. Const. Eximii atque singul. fructus a 28. Julii 1622.

et festo, ac cultui secundum illam exhibito in Ecclesia Romana post ipsius cultus institutionem numquam immutato, Romanorum pontificum praedecessorum nostrorum exemplo favere; nec non tueri pietatem et devotionem hanc, colendi ac celebrandi Beatissimam Virginem, praeveniente scilicet Spiritus Sancti gratia a peccato originali praeservatam . . . . constitutiones et decreta a Romanis pontificibus praedecessoribus nostris, et praecipue a Sixto IV., Paulo V., Gregorio IV. edita in favorem sententiae asserentis, animam B. Mariae Virginis in sui creatione et in corpus infusione, Spiritus Sancti gratia donatam et a peccato originali praeservatam fuisse, nec non in favorem festi et cultus conceptionis ejusdem Virginis Deiparae secundum piam istam sententiam, ut praefertur, exhibiti; innovamus et sub censuris et poenis, in ejusdem constitutionibus contentis, observari mandamus." [1]) Kdežto papež Alexander VII. vyložil, v jakém smyslu se slaví v Římské církvi svátek neposkvrněného početí Panny Marie, a konají hodinky na tento den, velí *Klement XI.*, aby tentýž svátek po celé církvi se slavil [2]). Konečně za *Řehoře XVI.* dovolila kongregace svatých obřadů mnohým z církví ve Francii, v Italii, v Anglii, v Německu a v Americe, aby směly užiti v praefaci při mši sv. „Et te in immaculata conceptione," a v litanii Loretanské prosby: „Královno bez poskvrny hříchu prvotního počatá."

Ano papežové dali na jevo v četných konstitucích svých, že učení o neposkvrněném početí jest učení zjevné a pravé, neboť oni dopustili, ano svou autoritou potvrdili, aby sv. Panna s názvem „neposkvrněná" byla patronkou měst, provincií a říší: oni potvrdili bratrstva, kongregace, spolky a řády ku poctě neposkvrněného početí zřízené; oni potvrdili řehole, chrámy a oltáře ku oslavě početí Marianského, jako potvrdili svátek, mešní formulář a hodinky církevné k vůli též úctě! S papeži souzvukovali biskupové, kněží a řádové, města, knížata a vladařové, ano všichni katoličtí národové jednomyslně, oslavujíce naši milou sv. Rodičku a dívenku Pannu, jakožto neposkvrněně počatou, zvláště za věku tohoto.

Právem tedy mohl sv. *Otec Pius IX.* říci: že ani ve věku tomto nechybělo mužů, duchem, ctností, zbožností a vědou vynikajících, kteří učenými a namáhavými spisy otázku tuto tak objasnili, že se mnozí diví, proč nebylo učení tou dobou již za zjevené prohlášeno. „Hac nostra etiam aetate non defuisse viros, ingenio virtute et pietate, doctrina praestantes, qui doctis et laboriosis

[1]) Alexander VII. Const. Sollicitudo omnium Ecclesiarum; ab anno 1661. 8. Decembris. — [2]) Clemens XI. Const. Commisi vobis. 6. Decembris 1708.

eorum scriptis hujusmodi argumentum, pietissimamque sententiam ita illustrarunt, ut non pauci mirentur, quod nondum ab Ecclesia et apostolica Sede hic sanctissimae Virgini decernatur honor, quem communis fidelium pietas Virgini ipsi ex solemni ejusdem Ecclesiae et Sedis judicio atque auctoritate tribui tantopere exoptat.[1]) Právem mohl Pius IX. tvrditi, kterak již za starých dob biskupové, kněží a řádové, císařové a králové sobě toho na Stolici papežské žádali, aby bylo neposkvrněné početí Marie Panny za článek víry prohlášeno, a že podobné žádosti byly za doby papeže Řehoře XVI. opakovány[2]). I byl dojista za času prohlášení tohoto článku víry veškeren katolický svět jedné mysli. Vyžádalť sobě sv. Otec Pius IX., aby biskupové o tomto učení svém dobrozdání podali; ze 620 arcibiskupů a biskupů, kteří odpověď dali, nebylo ani jediného, jenžby byl tvrdil, že Matka Boží nebyla bez poskvrny počatá, alebrž všichni byli jednomyslni a všichni za to se přimlouvali, aby učení o neposkvrněném početí za článek víry bylo prohlášeno, až na čtyři, již se domnívali, že prohlášení takové, ač učení to jisté jest, není na čase. A však i o tom se vyjádřili z nich tři, že soudí, kterak jest vhodno, aby byl článek ten za článek víry prohlášen.

Jestliže tedy Pius IX. neposkvrněné početí blahoslavené Panny Marie za článek víry vyhlásil, tož vyhlásil pouze slavně ono učení za zjevené, jež drželi biskupové, kněží, řádové duchovní a všecka církev souhlasně, kterýžto souhlas i na Východě a na Západě o sobě již známka toho jest nejjistější, že učení to z Boha jest, a Bohem že bylo Církvi svěřeno.

4. Důvody theologické neboli rozumové z článků víry o Panence Marii vážené. Námitky některé naproti učení tomuto.

§. 135.

Důvody theologické, z článků víry o Panně Marii vážené.

Důvodové theologičtí o neposkvrněném početí blahoslavené Panny Marie k tomu směřují, aby ukázali, že bylo slušno a přiměřeno, aby Matka Boží byla před hříchem dědičným ochráněna.

a) První a nejhlavnější důvod jest neskonalá a nestihlá důstojnosť, tak že nelze, aby větší byla in ordine creaturarum, jíž

[1]) Pius IX. In literis datis Caietae die 2. Februarii a 1849. — [2]) Bulla dogm. Pii IX.

slynula Panenka Maria, anať netoliko sloula, ale také v pravdě a skutečně byla a jest *Matkou Boží*, jakož vyslovil sněm Efesský proti Nestoriovi [1]) a sněm Cařihradský II., jenž zřejmě dí, že slavná Panna Maria ne snad jenom nevlastně, alebrž v pravdě jest Bohorodička »θεοτόκος«. Právě však tato nestihlá důstojnosť Panny Marie toho žádala, aby ani na okamžik dědičnému hříchu podrobena nebyla. *Pro tuto zajisté důstojnosť* jest poměr mezi matkou Boží a sv. Trojicí nevýslovně těsný a něžný: neboť α) svatá Panna, jsouc v pravdě a ve vlastním smyslu matkou jednorozeného Syna Božího, sdílí, abychom po lidsku mluvili, otcovství s Otcem nebeským (s prvou osobou Božskou), anť On jest otec svého Syna od věčnosti, ona jest téhož věčného, z Otce od věčnosti vycházejícího, Syna matkou podle člověčenství, a to jest nevystihlý, nezpytatelný poměr její ku osobě Božské prvé. β). K osobě Božské druhé byl poměr nejsvětější Panny a jest, že jest Bůh Syn v pravdě a skutečně její Syn, ana porodila Krista Pána, kterýž jest Bůh a člověk v jedné, a to Božské osobě. γ) Panna nejsvětější jest nevěstou Ducha Božího, neboť z Ducha Božího počala a porodila Syna Nejvyššího: „A odpověděv anděl, řekl jí: Duch svatý sstoupí v tě, a moc Nejvyššího zastíní Tebe; a protož i co se z tebe svatého narodí, slouti bude Syn Boží“ (Luk. I. 35.). A však jakož se nezpytatelná a nestihlá spojba Rodičky Boží s Duchem sv. předkládá jako duchovné manželství (connubium spirituale): dělo se také v životě jejím právě vtělením druhé osoby Božské duchovné manželství. Tím manželstvím vešlo Božství s přirozeností lidskou v zázračné a nerozvížitelné hypostatické spojení, jak sv. Tomáš dí: „Congruum fuit B. V. annuntiari, quod esset Christum conceptura, ut ostenderetur, esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam, et ideo per annuntiationem expectaretur Virginis consensus, loco totius humanae naturae“ [2]), a z tohoto stala se matka Páně matkou živých, ona, jak sv. Epiphanius dí, život do světa přivedla, živého porodila a živých matkou učiněna byla.[3])

Jestliže tak něžný jest poměr mezi Trojicí nejsvětější a sv. Pannou, je-li ona matka téhož Syna, jejž osoba Božská první od věčnosti zplodila, je-li druhá Božská osoba její Syn a Duch svatý její ženich: pak není možno mysliti, že by neslušelo, aby přede vším hříchem, a tak i před dědičným, byla ochráněna, neboť zajisté slušelo, aby ten, jenž měl Otce na nebi, jehož Serafíné jakož

[1]) Synodus Ephes. Act. 5. — [2]) S. III. qu. 30. art. I. — [3]) L. III. haeres. 78. n. 18.

třikráte svatého velebí, měl matku na zemi, jíž nechybělo nikdy na lesku svatosti [1]).

b) Čteme v písmě, že byl sv. Jan Křtitel v životě matky své, ant měl býti předchůdcem Páně, naplněn Duchem Božím, a tak i Jeremiáš, poněvadž byl ku prorockému úřadu volán; a však důstojnosť povolání obou skrovná jest a nepatrná naproti oné matky Boží; a Maria Matka Boží by se neměla milostí, již obdržela, lišiti tím, že nikdy nebyla uchvácena dědičným hříchem. *zvláště anať měla poroditi Toho, jenž zvítězil nad ďáblem?* Neslušelo, aby byla, *byť i jen na okamžik, otrokyní ďáblovou, měvši poroditi Toho, jenž vladař jest nad říší nebeskou, pozemskou a i pekelnou.*

c) Matka Boží, Panna Maria, jest podle vyznání šíré církve od východu slunce až na západ *královnou andělů i archandělů, a předčí krásou a svatostí nad všechny řády nebeské*: tomu-li tak, není možná, aby za nimi byla v tom, že by podlehla byť i jen na okamžik dědičnému hříchu.

Přiměřeno bylo tedy a slušno, aby Bůh Pannu Marii před hříchem dědičným ochránil A Bůh tak učiniti mohl, jsa všemocný vladař nade tvorstvem veškerým; a vědouce, k čemu sv. Pannu určil, díme: „že tak učiniti chtěl, aby důstojný příbytek Synu svému v ní upravil Ano slušelo na Boha samého,[2]) *aby tak učinil, ant svatosť pouhá jest, a není možno ani pomysliti, aby Svatosť neskončená Syn Boží volil míti matku, byť i na okamžik hříchem dědičným byvši poskvrněnou.*

§. 136.

Námitky proti učení o neposkvrněném Početí Panny Marie.

Rozum lidský tedy snadno připouští, a to na základě víry, že Matka Páně byla neposkvrněně počata: a však důležitá jest námitka činěna z písma Božího, a sice z textů, ježto jednak dějí: že hřích dědičný jest universálný, jako: Řím. 5, 12. a t. d.,

[1]) Bulla dogm. Pii IX. „Prorsus decebat, ut sicut Unigenitus in coelis Patrem habuit, quem Seraphim ter sanctum appellant, ita matrem haberet in terris, quae nitore sanctitatis numquam caruerit.“ — [2]) Bulla dogm. Pia IX. dí: „Et quidem decebat omnino, ut perfectissimae sanctitatis splendoribus semper ornata fulgeret, ac vel ab ipsa originalis culpae labe plane immunis amplissimum de antiquo serpente triumphum referret tam venerabilis mater, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum tamquam se ipsum diligit, ita dare disposuit, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius.“

a jednak z hříchu „jediného Krista Pána“ vyjímají, jako: Jan 14, 30. II. Kor. 5, 21. Žid. 4, 15. a 7, 26. a t. d.; a nad to i tvrdí, „že jest Kristus Pán Spasitel všech.“ Řím. 3, 25. I. Kor. 15, 22. II. Kor. 5, 14. 15. — Podle těch textů by se arci zdálo, že i Matka Boží dědičnému hříchu podlehla, zvláště anať, jak odpůrci děli, by nemohla slouti „Spasitelem vykoupena“. Než k námitce této lze odvětiti, že jest podle písma sv. hřích dědičný universálný, avšak totéž písmo, které učí, že po řádu obyčejném hřích dědičný na všecky přechází, anať přirozenosť lidská, svatosti zbavená, na všecky se převádí, nedí, že by byl Bůh, dada Adamovi zákon jako zástupci celého pokolení, nemohl „té neb oné osoby vyjmouti z kletby dědičného hříchu“ z vůle své a ustanovení svého, svou vůlí a mocí, totéž písmo, trvám, nedí zvláště, „že by Bůh Matky své nemohl anebo nechtěl před hříchem dědičným ochrániti.“

O Kristu Pánu se ovšem mluví v písmě jako o jediném, čistém, nevinném, hříchu prázdném, neposkvrněném a svatém; neděje se též při textech, jež Krista Pána takto označují, nižádná zmínka: že by kromě něho také někdo jiný byl hříchu prázdný, neporušený a svatý. Než texty ty nejsou na závadu neposkvrněnému početí P. M, neboť tak jako byl Kristus Pán bezhříšný a svatý, nebyl jím a není nikdo, ani andělové ne. Byl zajisté Kristus Pán netoliko bezhříšný, ale bylo i „physica impossibilitate“ nemožno, aby se byl dočinil hříchu, anebo aby hřích na něm lpěl; matka Páně byla také bezhříšná, ani dědičný hřích, ani osobný byť i ten nejskrovnější nedotkl se svaté duše její, ale přes to se nemůže říci, že jí bylo nemožno „physica impossibilitate“ hřešiti, ač jest pravděpodobno, že sv. Panna zde na světě nemohla hřešiti „impossibilitate morali,“ tak že by v tom se byla rovnala andělům v nebi [1]). Kristus Pán byl svatý svatostí svou i svatostí stvořenou, neboli milostí habitualnou i svatostí nestvořenou čili hypostatickou spojbou, a sice jako člověk: Matka Páně byla ovšem také svatá, ale svatostí jí Bohem „přidělenou.“ Jinak tedy byla Panna Maria svatá a jinak bezhříšná, nežli Syn její, a odtud může se zváti Kristus Pán sám jediný svatý a bezhříšný. Kristus Pán byl absolutně prostý hříchu dědičného, Panna Maria však byla zvláštní milostí Páně před ním ochráněna.

Touto však cestou přicházíme k odpovědi na námitku druhou naproti neposkvrněnému početí P. M., ana se váží z universality

[1]) Suarez. Tom. VII. lib. X. c. 3. n. 10. dí: „De Beata Virgine id sentire nullum habet inconveniens.“

vykoupení, a tu věru jesti snadná odpověď. Katolíci věříce, že Matka Boží byla ochráněna před hříchem dědičným, nejenom že zároveň věří, že byla „vykoupena," alebrž i, že byla na způsob zvláštní vykoupena. Vykoupena byla přesvatá Panna [1]), neboť byla ordine naturali počata, a tou měrou by byla podlehla dědičnému hříchu, kdyby nebyla ochráněna pro zásluhy Pána Ježíše Vykupitele svého."

Theologové vyjadřují myšlénku tuto tím způsobem: „Beata Virgo debitum originalis peccati contraxit, sed singulari Dei privilegio et gratia intuitu meritorum Christi ab originali peccato praeservata est immunis." Theologové rozeznávají ohledem na Matku Boží dvoje „debitum"; debitum remotum a debitum proximum. Závaznosť vzdálená ku hříchu dědičnému jest ta, kteráž vyplývá z přirozeného pocházení z Adama. Závaznosť bližší jest ona, jež víže ku dědičnému hříchu v početí trpném, a základ svůj v tom má: že jsme oudové všichni jedné rodiny člověcké, jejížto hlavou byl Adam, tak že hřích od něho spáchaný byl hříchem přirozenosti lidské, a pokud jsme oudové téže rodiny „peccatum nostrum voluntarium."

Někteří theologové dějí, že Matka Boží netoliko byla prosta dědičného hříchu, alebrž i veškeré závaznosti k hříchu tomuto (immunem quoque a debito originalis peccati). Jedni z nich vykládají učení to tak: že Matka Boží nebyla z vůle Páně přijata do té úmluvy, podle níž měla býti převáděna milosť, anebo po případě hřích dědičný na všecky, a tou měrou nikdy závaznosti ku hříchu dědičnému nepropadla. Jiní dějí, že matka Boží neměla závaznosti ku dědičnému hříchu, poněvadž předzvěděv Bůh hřích Adamův, a všecky, kteříž z něho měli pocházeti a v něm zhřešili: předzřídil Matku Boží ku milosti, a aby byla Matkou Páně. Tak učí Salazar S. J. (Defensio pro immaculata Deiparae conceptione. cap. 24. §. 7. et 8.), kardinal Galatinus (De arca. l. VII. c. 18.); kardinal Cusa, Ludovicus de Ponte, Catharinus, Novarinus, Viva, Lugo a jiní. Sv. Alphonsus Liguori učí: že náhled těchto theologů jest velice pravděpodobný, a dokládá, že se k němu milerád přiznává, poněvadž jest čestný pro královnu nebeskou Marii. A však

[1]) Bulla dogmatická Pia IX. takto dí: „Omnes pariter norunt, quantopere solliciti fuerint sacrorum Antistites vel in ipsis ecclesiasticis conventibus palam publiceque profiteri, sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita numquam originali subjacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originis labe et ideo sublimiore modo redemptam."

při tom všem nezapírají theologové tito, že by byla matka Boží v nějaké závaznosti byla, ač pro milosť Páně nikdy v ní neuvízla.

Naproti tomu tvrdí jiná část theologů: že matka Boží měla závaznosť ku dědičnému hříchu, ač jím nikdy nebyla porušena. Suarez vyjadřuje se o tom takto: „Dicendum censeo primo, absolute et simpliciter dicendum esse, b. Virginem in Adam peccasse... Dico secundo, B. V. ex vi suae conceptionis fuit obnoxia originali peccato, seu debitum habuit contrahendi illud; a však ihned dokládá: že jest veliký rozdíl říci: „B. Virgo contraxit debitum originalis peccati," a: „B. V. contraxit originale peccatum: neboť závaznosť pouhá ku dědičnému hříchu není hřích ani nedostatek mravný, kdežto jest hřích dědičný „hřích v skutku a v pravdě a nedostatek mravný." Závaznosť však ku dědičnému hříchu odtud vysvítá, jak Suarez dí: „že Bůh chtěl, aby Panna Maria se narodila z Adama via ordinaria, a tak ex radice infecta." Peronne nedí: že by byla P. M. absolute a simpliciter v Adamovi zhřešila, přes to však učí: že měla závaznosť ke hříchu dědičnému pro původ svůj „naturali generatione z Adama" [1]). Palmieri vyjadřuje se: že jest nevyhnutelno říci: „quod B. V. debitum proximum contraxit originalis peccati" [2]), a však přičiňuje: quamvis hoc debitum ipso actu non formaliter, sed tantum radicaliter dicendum sit.

A však, ač by bylo mínění těch neb oněch theologů na pravdě, to jisto jest: že ochránění Matky Páně před hříchem dědičným, jest údělem proudícím z Milosti Vykupitelovy, tak že Matka Boží jest Synem svým na způsob zvláštní vykoupena.

Sv. František Saleský se o tomto předmětu překrásně vyjadřuje: „Inprimis sanctissimae suae Matri destinavit favorem et praerogationem dignam amore Filii, qui quum esset sapientissimus, potentissimus et optimus, sibi praeparare voluit et debuit matrem juxta suum beneplacitum. Ac proinde suam ei redemptionem per modum remedii praeservativi voluit applicari, ut peccatum, quod in omnes generationes velut influebat, ad eam non pertingeret; adeo illa excellenter fuit redempta, ut licet deinde torrens iniquitatis originalis, infortunatas suas undas tanta cum impetuositate involvere tentavit conceptionem sacrae hujus Dominae, quanta conceptionem aliarum filiarum Adae, tamen cum eo usque pertigisset, ultra non perrexit, sed ibi suum subito cohibuit imperium, uti olim Jordanis tempore Josue. Et id propter eundem respectum: nam

[1]) Peronne: Disquisitio de immaculato conceptu. — [2]) Palmieri. De Deo creante et elevante. p. 745.

fluvius hic suum cohibuit cursum ob reverentiam transitus arcae foederis, peccatum autem originale reverens formidansque praesentiam veri tabernaculi aeterni foederis, suas aquas retraxit" [1]).

§. 137.

c) Jisto jest, že v Matce Boží nebylo hnutí žádostivostné, a velmi pravděpodobno, že nebylo v ní nikdy habitualné žádostivosti.

Lit. S. Thomas Aquinas. S. III. qu. 27. art. 3. Suarez. Tom. VII. lib. IX. cap. 7. Palmieri. De Deo creante et elevante. Thesis. 90. Sardagna. Theologia dogm. Tom. IV. 141. S. Alphonsus. Herrlichkeiten Mariens. II. 70. Dr. A. Lenz. Mariologie.

Písmo svaté, ss. otcové, theologové katoličtí, biskupové i papežové, celá církev hlásala a hlásá: „Maria Panna jest bez poskvrny hříchu prvotního počatá." A však měla-li matka Boží žádostivosť?

Žádostivosť buď se béře ve smyslu „stavu," a sluje habitualná žádostivosť, anebo mluvíce o ní máme na mysli „hnutí" její bezvolné čili „actus primoprimos, a tu se zove žádostivosť aktualná.

Co se týká *aktualné žádostivosti, tož jisto jest, že matka Boží nižádných hnutí k zlu směřujících anebo nespořádaných nikdy neměla, neboť toť učení souhlasné theologův, proti němuž není volno býti v odporu.* A věru ono jest druhu takového, že není těžko dovoditi na základě výroků ss. otců, že jest z tradice Božské vyproudilé; neboť

1. Ss. otcové jmenují matku Páně nejenom čistou a neposkvrněnou, alebrž na výsosť neposkvrněnou, všeneposkvrněnou. Ona sluje čistou, všestranně čistou, čistější nad anděly a cheruby, a protož i čistější nad první lidi, když ještě v stavu nevinnosti dleli. A však kdyby nespořádané hnutí v ní bylo bývalo, marno by bylo zváti matku svatou „všestranně čistou", „všeneposkvrněnou" „a čistější nade všecko stvoření," neboť plně by tomu tak nebylo.

2. Sv. pannu jmenují otcové ss. „svatou". Pravda jest arci: že může býti člověk ve stavu milosti, a tak svatý, byť i byl bezvolnými a nespořádanými hnutími těžce navštěvován, jakož trpce želá sv. apoštol (Řím. 7.): a však ss. otcové jmenují ji přesvatou, nad cheruby a serafy světější, ano, aby ji tím zračitěji ve ve-

[1]) S. Francisci Salesii. Tractatus amoris divini. L. II. c. 6. Coloniae Agrippinae. 1679.

lebnosti její označili, jmenují ji krásou (nadpřirozenou) a svatostí o sobě. Ano oni dějí o ní, že ona ohledem na svatosť jest stvořením doprosta novým, nevídaným, jako nové nebe a země, jíž kletba nestihla nižádná. To všecko nesjednávalo by se s výrokem: že byly i v Matce Boží hnutí žádostivostné a nespořádané, byť i bezvolné.

3. Panna Maria byla Matkou Boží (a jest), a obdržela k tomu účelu svatosť, kteráž ji činila hodnou té veliké, nestihlé hodnosti, k níž ji předzřídil Bůh. A však bylo by nedůstojno, aby Matka věčného Slova, tento stánek Boží nezpytatelný, byť i jen jediným dechem žádostivosti ač bezvolným byla ovanutá.

4. Matka Boží sluje a jest podle svatých otců královna panen, panna panen, panna nejčistotnější, poněvadž čistota její a panenství její nade všecko vyniká. Dávají jmény těmi otcové ss. na jevo: že, ač bylo na světě mnoho čistých paniců a panen, přece se panenství P. M. liší od panenství všech. Zovou zajisté tělo její na celo svatým, na celo čistým, na celo příbytkem Božím, odděleným od vášní všech [1]). A však, to doufáme na Pánu Bohu, ano o sv. Teresii tak určitě čteme, ba i o jiných svatých, že jim Bůh toho daru, byť i ne po celý život udělil, aby byli prosti vzdorů tělesných „naproti čistoté svaté“: byla-li panenská čistota podle ss. otců nade všecku čistotu: tož zajisté v tom byla dojista královnou všech panen, poněvadž ne snad na krátko anebo na delší dobu, alebrž povždy byla prosta „všech hnutí nespořádaných“.

Co se týká habitualné žádostivosti, která jest jako trvalý pramen té aktualné neboli hnutí nespořádaných, ač bezvolných, tož lze důmněnky theologů scholastických shrnouti do tří náhledů. Prvý dí: že měla matka Boží žádostivosť habitualnou, ale že byla vázána vazbou zvláštního řízení Božího a milosti Páně, a tak že v Matce Boží nikdy nepovstala hnutí nezřízená. A k tomuto mínění se také přiznává sv. Tomáš Aquinský, Albertus M. a jiní. Sv. Tomáš zejména dí: že v Matce Boží byla žádostivosť, a zůstala v ní, i když byla v životě Matky své posvěcena, a však že byla žádostivosť ta vázána vazbou milosti Boží, aby nikdy zmítána nebyla, až ku posvěcení druhému, t. j. až k té době, kdež se stala Matkou Boží, v kteréžto době od ní na dobro sňata byla. Dít zajisté světec: „Dicendum, quod in B. V. post sanctificationem in utero remansit quidem fomes peccati sed ligatus: ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem praeveniret.[2]) „Postmodum

[1]) Andreas Cretensis. In Deiparae dormitione. — [2]) S. III. qu. 27. art. 4. ad. 1.

vero in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est, quod ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto“ [1]). *Druhý náhled, jejž pronesl Alexandr Haleský tvrdí, že byla žádostivosť quoad habitum ihned v prvém okamžení, když byla Matka Boží v životě matky své posvěcena, uhasena. Konečně třetí, a jak se zdá, jistý a pravý náhled jest: že matka Boží nikdy neměla žádostivosti quoad habitum, jako nikdy nepodlehla dědičnému hříchu.* A toho důvody jsou nemalé:

1. Jest sice pravda, že mohl Bůh Matku Páně ochrániti před hříchem dědičným a posvětiti, anižby ji byl i uchránil před žádostivostí quoad habitum, anoť jest možno, aby byl člověk hříchu prázdný a svatý, anižby i žádostivosti byl prost; a však přiměřeno bylo, aby Bůh matku svou před žádostivostí quoad habitum uchránil, ant toho nedopustil, aby „habitus“ dědičného hříchu ji uchvátil. 2. Podle učení církve svaté a podle Otcův ss. jest Matka Boží všecka čistá, přesvatá, krásnější a půvabnější nad cheruby a serafy; a však názvy ty by nebyly svaté Panně zcela přiměřeny, kdyby žádostivosť, byť i jen na okamžik se byla v ní uhostila, neboť tou měrou by čistota a krása andělů nad Matku Boží vynikala. Ano vynikala by nad Marii i pravá Eva, neboť ještě jsouc nepokálena, břemene tohoto neměla. 3. Theologové všichni hlásají, že Matka Boží neměla v sobě nižádných hnutí žádostivostných, nebo-li že nebylo v Matce Boží žádostivosti aktualné, a to že se dělo za zvláštní ochranou a milostí Páně. Jestliže tak tomu jest, tož jest dojista na snadě, přistoupiti k náhledu: že Matka Boží neměla ani habitualné žádostivosti. 4. Konečně podle sv. Augustina i podle sv. Tomáše, těchto dvou autorit v církvi Boží, jest žádostivosť pramen mnoha hříchů, a v popředí příčina: proč není možno, aby spravedliví po celý život hříchův všedních se vystříhali, ano dva světci souzvukují v tom: že dokonalosť spravedlivého na konec se zakládá v tom, aby byl prázden žádostivosti: [2]) ale sv. panna se nikdy ani toho nejmenšího hříchu po celý život nedopustila, aniž kdy měla hnutí žádostivostného, ona jest nade všecky tvory nejdokonalejší a byla již v prvém bytu svém od Boha tou dokonalostí ozdobena, následovně také neměla žádostivosti habitualné.

---

[1]) S. III. qu. 27. — [2]) S. Augustinus. Retract. l. I. c. 15. „Perfectio boni est, ut nec ipsa concupiscentia sit in homine.“ S. Thomas. S. III. qu. 15. a. 2. „Perfectio virtutis, quae est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis, excludit tamen fomitem peccati.“

C) Definice neboli podstata dědičného hříchu.

Lit. S. Thomas. S. I. II. qu. 82. a jinde. Suarez. De originali peccato. Sect. II. seq. Bellarminus. De amissione gratiae etc. Scheeben. Mysterien. Freiburg. 1865. Kleutgen. Theologie der Vorzeit. II. Schlünkes. Ueber die Erbsünde. Schwetz. Theol. dogm. spec. II.

Církev sv. dosud nepodala přesného výměru o hříchu dědičném, nebo nevyřkla, v čem by se zakládala podstata jeho.

Podle sv. Augustina víme, že nás tíží jho dědičného hříchu, ale bytnosť jeho a povaha že jest nám nedostižitelna. On praví: „Nihil est peccato originali ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius“ [1]). Za tou příčinou by byla všecka snaha, ana čelí k úplnému vystížení dědičného hříchu, již v principu pochybena, anať by měla za základ Syllabem Pia IX. zavržený náhled, „že by se mysterie katolického náboženství byť i ne hned, tož zajisté pokrokem vědy daly pochopiti.“

Přes to však jest nezbytno, i o povaze dědičného hříchu se šířiti, ano jest mnoho důmněnek sem směřujících, kteréž odporují pravdě, ano které jsou i absurdné, nejenom se strany těch, kdož nejsou členové katolické Církve, ale i se strany mnohých, kdož trvajíce v církvi a jsouce i upřímní členové její, přece takové náhledy o dědičném hříchu předkládali, které s katolickou pravdou nemohou býti sjednány.

Za tou příčinou podáme: I. výměry akatolické a zjevně haeretické protestantů o hříchu dědičném. II. Výměry některých theologů katolických, které se nesnášejí s pravdou. III. Výměr pravověrný.

I. Výměry akatoliků haeretické o hříchu prvotném.

§. 138.

a) Výměr Matiáše Illyrského.

Děsný a přese všechno výstředný pojem o hříchu dědičném podal dobrý přítel a současník Lutherův a fanatický přívrženec jeho, *Matiáš Illyricus*, jenž sobě zvláště toto tajemství za předmět studií svých obral, a také o něm celou řadu spisů napsal. Podle něho jest dědičný hřích něco podstatného, a sice tak, že dědičný hřích není snad pouze jenom „jakosť“ (qualitas) nějaká zlá

[1]) S. Augustin. De moribus Eccl. l. I. cap. 22. n. 40.

v duši jsoucí, ale duše sama jest prý „hřích“, a sice proto, poněvadž jest pro hřích prvotný podstatně porušena, a přeměněna a přetvořena z obrazu Božího na obraz ďáblův, tak že na místo bývalé „formy“ nastoupila v přirozenosti lidské jiná forma příšerná a podstatná, obraz šeredného ďábla. Člověk takto porušen nemůže jinak, leč nepravosti konati a Boha míti v nenávisti.

Aby hroznou tuto myšlénku poněkud i umírnil i zakryl, rozeznává v Adamovi nekleslém dvé člověků: člověka ve smyslu fysickém, a člověka ve smyslu theologickém. V prvém smyslu jest člověk „animal rationale“, v druhém se béře podle své lepší stránky, pokud jest schopen zákona Páně. Fysický člověk prý i po pádu Adamově setrval, ale theologický vzal za své; člověk „formy té“, dle níž schopen byl Boha poznávati a zákona jeho šetřiti, hříchem prvotným dokona potratil, a na její místo nastoupila šeredná forma samého ďábla.

Ač zde Matiáš strašnou theorii o hříchu prvotném předkládá, neučí podstatně ničehož, čemuž by byl mistr jeho *Luther* dříve již neučil; neboť tentýž reformator, jakož již v učení o stavu prvotném v ráji bylo řečeno, tvrdil, že všecky mimořádné dary prvního člověka byly neporušenému stavu Adamovu povinny, a tou měrou přirozené, a nikoliv nadpřirozené [1]). A jakož byla původná čili prvotná spravedlnosť člověku v ráji povinná, a tak přirozená, podstatná, a ne dar přidaný: tak i hřích dědičný jest jemu podstatný [2]). Ano Luther se vyjadřuje ještě příkřeji, tvrdě, že zárodek lidský jest hřích dříve než se rodíme.[3]) Podle toho lze souditi, že podle učení Lutherova se podstata dědičného hříchu zakládá v nedostatku spravedlnosti, a v příčiněné anebo přirozené zlé síle a v nevyzpytatelné korrupci (porušenosti) všech sil.

Důmněnka Matiáše Illyrského není arci symbolickým učením vyznání Lutherského, neboť theologové, jižto sestavili formuli konkordie, nejenom že jí nepřijali, alebrž zřejmě zavrhli, a však nikoliv „re ipsa rejecta“, nýbrž pouze podle drsných výrazů jejích. O tom jest pralehko se přesvědčiti. Ve formuli té jest zavržen tak zvaný „synergismus“. Autor jeho „*Victorin Striegel*“, jsa přesvědčen o pravdě, že člověk má svobodnou vůli k dobru, přikládal

[1]) Lutherus. In cap. 3. genes. Haec probant, justitiam esse de natura hominis, ea autem per peccatum amissa, non mansisse integra naturalia, ut scholastici delirant. — [2]) In comment. ad cap. 3. genes. An non sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis: ita etiam sequetur, peccatum, quod successit esse de essentia hominis? — [3]) In ps. 50. Foetus in utero, antequam nascimur, et homines esse incipimus, peccatum est.

člověku kleslému aspoň způsobilosť neboli schopnosť „modum agendi, capacitatem, aptitudinem k dobru," t. j. že má člověk schopnosť poznávati pravdy náboženské a konati dobré, ač prý tato schopnosť nikdy nepřechází a „potentia nuda in actum" (učení to, kteréž jest od katolické nauky, jakož každému katolíkovi známo jest, daleko vzdáleno), a však i toto krotké učení bylo v řečené formuli zavrženo, a zřejmě dotčeno, že člověk nemá před svým obrácením ani té naprosté a jalové způsobilosti a síly k dobru, a že mu nezbylo po prvotném hříchu nic dobrého, ani toho nejskrovnějšího, a že nemá ani způsobilosti ni sil ve věcech duchovních [1]). Formule ovšem dí, že zůstal člověk po hříchu prvotném rozumovým tvorem [2]), a však tvrdí, že ztratil obraz Boží, že jest dokona porušen, a že mu nezbylo ani jiskřičky k dobru [3]). Člověk tedy ztratil podle této knihy symbolické Lutheránů všecku způsobilosť k dobru, a nemá do sebe leč jen „blouditi a hřešiti", ztrativ mohutnosť k dobru přirozenému, a místo poznávavosti ohledem na pravdy náboženské a schopnosti ku konání dobrého, nastoupila korrupce povšechná a pouhá způsobilosť ku zlu.

Podobá se tudíž nauka konkordie, jako učení Lutherovo, důmněnce Matiáše Illyrského, jako vejce vejci, a tak zavrhnuvši Matiáše Illyrského zavrhla i svého patriarchu Luthera, a na konec i sebe samu.

Náhled Matiáše Illyrského, že jest hřích dědičný cosi podstatného nebo jakousi formou podstatnou a zbavením theologického člověka, jest naskrze bludný a rouhavý, jakož snadno dovoditi lze, a sice

α) Náhled ten spoléhá na základě bludném, „že byla svatosť prvého člověka přirozená a povinná, tedy nikoliv nadpřirozená a přidaná". „Podle starobylého učení otcův svatých a theologů" jest Bůh jediný přirozeností svou svatý, tvorům však, kteří ji obdrželi, byla přidána, neb se stali svatými, poněvadž posvěceni byli. Kdyby tedy prvému člověku byla svatosť přirozená, byl by

[1]) Declar. Solida. II. de libero arb. §. 44. Eam ob causam etiam non recte dicitur; hominem in rebus spiritualibus habere modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare. Cum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit; non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spiritualibus inesse; itaque non habet modum agendi seu operandi in rebus divinis." Declar. Solid. de lib. arb. I. §. 21. „Repudiantur, qui docent, hominem ex prima sua origine adhuc aliquod boni, quantulumque etiam et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere: capacitatem videlicet et aptitudinem et vires aliquas in rebus spiritualibus." — [2]) Declar. Solid. II. de lib. arb. §. 16. — [3]) Declar. sol. I. de pecc. orig. §. 9. II. de lib. arb. §. 7.

svatý svatostí svou, rovně jako Bůh. Patrno tedy, že princip Matiáše Illyrského, z něhož takové důsledky plynou, pravý býti nemůže.

β) Všecko, cožkoliv jest podstatné, z Boha jest; kdyby tedy dědičný hřích byl něco podstatného, byl-by Bůh jeho původ, ale učení to jest tak příšerné, že se ho i paganismus střežil, když zlo buď ze hmoty anebo ze zlého principu odvozoval. Illyrikus svaluje ovšem na ďábla stvoření podstaty zlé, nikoliv na Boha pravě, že Bůh stvořil zprvu podstatnou formu dobrou, ďábel však že ji přeměnil na zlou; a však tím přikládá zlému duchu všemohoucnosť, anebo aspoň připouští, že může býti podstata, kteráž by z Boha nebyla. Nepravdivosť důsledku takového bije do očí. Jestliže Illyrský namítá, že všecka duše lidská nebyla hříchem přeměněna, alebrž jen ta vyšší, kterouž jmenuje „homo theologicus“, málo sobě pomáhá, neboť v člověku není dvé forem, alebrž jedna a tatáž forma duchová, kteráž jest princip života fysického a duchového. Nad to Illyrikus klade, že ta prvá forma vyšší, homo theologicus, a obraz Boží, se přeměnila působností ďáblovou v obraz ďáblův. A však podklad ten opět jest nemožný, neboť forma, jíž Boha poznával, nebyla hmotná, neboť hmota toho není schopna, ona však také duchová nemohla býti, neboť duchová se nemůže jako hmotná „transformando“ v jinou přeměniti. Kromě toho nastupuje podle Illyrika na místo prvé formy „imago diaboli“, tedy na místo prvého „ego“ nové nebývalé „ego“; a kdežto dříve dvé člověků v jedné přirozenosti lidské bylo, ten prvý „theologicus“, člověk Boží, a druhý „physicus“ ku věcem pozemským zřízený, jest v kleslé přirozenosti opět dvé člověků, jeden „k podobenství ďáblovu učiněný“, a druhý snad zůstalý jako prve. Tím však by se kladlo dvé osobností do člověka jednoho, a rušilo se sebevědomí jedno; a tak se jeví důmněnka Illyrského i psychologickým bludem býti.

γ) Tím spíše jest důmněnka jeho naproti psychologii anebo naproti smyslu vniternému a zkušenosti vniterné, neboť víme, že máme schopnosť nejenom přijati pravdy náboženské, alebrž i účinnou způsobilosť, abychom je sami ze sebe poznávali, a že také skutečně některé poznáváme; víme, že máme netoliko trpnou způsobilosť konati dobré, ale i úkonnou konajíce dobré; toho by však naprosto býti nemohlo, kdyby byl na místo obrazu Božího (homo theologicus) byl nastoupil obraz ďáblův. Také se nesrovnává děsná theorie tato se skutečným stavem věcí, s ději historickými, neboť jest sice pravda, že člověk směrem k rozumu tak pobloudil, že bohem býti soudil věci živé a neživé, ano i lidskou rukou udělané; pravda

jest, že směrem k vůli se dopouštěl věcí a nepravostí hrozných, až tesklivo jest o tom se šířiti: a však přes to přese všechno shledáváme, že náboženství v žádném národu za své nevzalo, že všude věřili, kterak jest slušno a poctivo. Boha poslouchati a Jeho zákon plniti, ano shledáváme i u pohanských národů skutky, kterých nelze haněti, alebrž které sluší chváliti. Toho však by nebylo, kdyby se byl obraz Boží pro hřích dědičný zaměnil v obraz ďábla samého, a člověk byl ztratil na dobro vlohu Boha poznávati a ctíti, čili Illyrikova člověka theologického.

ξ) Podle článku víry, k němuž se i Lutheráné hlásí, přijal Kristus Pán na se člověčenství, tělo i duši v jednu přirozenosť lidskou spojené, tak že jest nám podobný podle téže lidské přirozenosti [1]), a to ve všem, ač ne ve hříchu. Přijal tedy Pán přirozenosť naši a vše, což k ní podstatně náleží, tedy právě, jak ji máme my. Kdyby bylo na pravdě učení Matiášovo, že přirozenosť lidská ďáblem byla tak přeměněna, že se z ní vytratil homo theologicus, a na jeho místo nastoupila příšerná transformace ďáblova, a sice tak, že ona nyní podstatně k přirozenosti lidské náleží, bylby Kristus Pán, přijav lidskou přirozenosť všecku na se, a jsa učiněn nám ve všem podoben absque peccato, byl musil nezbytně přijati šerednou transformaci ďáblovu, což netoliko že se nesnáší s pravdou, ale jest i naproti Spasiteli rouhavé, a vůči hypostatické spojbě zhola nemožné.

ε) Podle článku víry křesťanské, jehož pravověrci Lutheráné opětně nezapírají, vstaneme z mrtvých, a to „v téže lidské podstatě,“ kterouž jsme měli za živa, ač budou „duše i tělo“, přijdeme-li do nebe, oslaveny; a však podle učení Matiáše Illyrského by toho býti nemohlo, neboť podstata lidská nynější jest „hříchem,“ a tak není možno, aby podstatně hříšná přirozenosť byla oslavena, jakožby ani odplata věčná v nebi možná nebyla, kdyby na světě onom lidská přirozenosť podstatně zjinačena býti musila, neboť tuť by jiné „Ego“ bylo na zemi se pachtilo, a jiné se odměňovalo.

ζ) Sněm Tridentský uzavírá (Sess. V. decr. de pecc. orig. c. 5.), že se na křtu svatém vše to s člověka snímá, což má do sebe v pravdě a vlastně povahu hříchu (quod veram et propriam peccati rationem habeat.) Kdyby byl hřích dědičný nějakou šerednou a podstatnou formou ďáblovou, kdyby byl cosi podstatného, tož by se musila křtem svatým tato zlořečená podstata odstraniti, a na

---

[1]) Concilium Chalced. a. 451. »ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας.«

místo odebrané formy, zase něco podstatného, čili onen Illyrikův homo theologicus přičarovati. Takové učení není „supra“, alebrž contra omnem rationem, jakož každý soudný psycholog bez obtíží nahlédnouti může.

K těmže důsledkům dospějeme i na základě učení Lutherova, „že hřích dědičný se zakládá jednak v nedostatku svatosti, a jednak „in congenita prava vi“, čili „že se zakládá v ztrátě obrazu Božího a v transformaci v obraz ďáblův“, neboť v tom-li se zakládá hřích dědičný, musí se zakládati spravedlnosť: αα) v odstranění obrazu ďáblova a v přistvoření obrazu Božího, v odstranění síly, která jen bloudí a hřeší, ββ) v přičarování síly, kteroužby člověk Boha zase poznával a dobré konal. [1])

Ostatně bylo učení takové již dávno svatými otci zavrženo. Tak dí sv. *Ambrož* [2]): „Zajisté zlo není podstatné ale accidentálné.“ *Sv. Jeronym*: „Nikdy ode mne neuslyšíš, že přirozenosť jest zlá“ [3]). *Sv. Augustin*: „Zlo, kteréhož jsem hledal, odkud by mělo původ, není podstata, poněvadž kdyby podstatou bylo, dobro by bylo“ [4]). A podobně se vyjadřují: *sv Basil* a jiní otcové ss. na Východě, hájící víry sv. naproti Manichaeovcům.

§. 139.

b) Výměr pravověrných Lutheránů a Helvetů.

Nynější Lutheráné a Helveté kladou povahu dědičného hříchu do žádostivosti, pravíce, že ona jest „vere et proprie“ dědičný hřích, a že se nesnímá ani z pokřtěných, alebrž trvá, a však se jim nepřičítá. Slovem „žádostivosť“ rozumějí nevědomosť a náchylnosť ku zlému.

Theologové katoličtí a zejména sv. Tomáš Aquinský nezapírají, že se žádostivosť na způsob jistý ku dědičnému hříchu čítati může. Tentýž světec dí: že povaha hříchu dědičného, nebo-li „formale“ jeho se zakládá v odvrácení se vůle od Boha a ve ztrátě spravedlnosti; „materiale“ však v nezřízeném obrácení ku dobru stvořenému a měnivému „ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo est formale

[1]) Moehler. Symbolik, pag. 71. seq. — [2]) S. Ambrosius in Hexaëmeron. „Utique non substantialis, sed accidens est malitia.“ — [3]) S. Hieronymus Ep. ad Ctesiphontem. „Numquam a me audies, malam esse naturam.“ — [4]) S. Augustin. Lib. VII. Confess. cap. 12. „Malum illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quae si substantia esset, bonum esset.

in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale: inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile: quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae" [1]). Ač říci lze, že jest žádostivosť „materiale originalis peccati", jest na jisto bludné tvrditi, že by byla ona dědičným hříchem „formaliter" v pravdě a vlastně, jakož *Luther*, *Melanchton*, *Kalvin*, *Petrus Martyr*, *Chemnitz a jiní* řídkým u nich souhlasem vykládají. Chemnitz chová tuto důmněnku až ku výstřednosti pravě, že již zárodek neoživený v lůně mateřském jest hříchem poskvrněn.[2]) Podle toho praví reformatorové a mezi nimi Kalvin, že všechna hnutí žádostivosti v nás vzniklá, i ta, k nimž se vůle naklonila, nebo-li hnutí prvoprvá jsou hříchem" [3]). A to všecko tvrdí zcela důsledně, neboť je-li žádostivosť „formale" hříchu dědičného, pak vše, což z ní proudí, hříchem jest, a všichni hříchové tak vzniklí jsou sobě rovni, a sice všichni „smrtelní." Tak tvrdí *Luther*, že spravedlivý člověk v každém skutku svém hřeší.[4]) A když Lev X. učení to zavrhl, ještě urputněji tvrdil, že každý skutek člověka spravedlivého jest „smrtelný hřích", ač zase učil,[5]) jsa věren své nauce, že víra sama o sobě ospravedlňuje, „že skutky spravedlivého jsou pouze všední hříchové, a tak že není hříchu smrtelného, leč jen nevěra." S Luthrem souhlasil *Melanchton*, *Martin Chemnitz* [6]) a centuriatoři Magdeburští [7]). Touže měrou tvrdí i Kalvin, že není rozdílu mezi hříchy, předzřízeným však že se nepřičítají ani ti nejhroznější hříchové za smrtelné, ale že jsou všední, a sice za tou příčinou, že milosť nabylá jest neztratitelná.[8])

Tvrdíce reformatoři, že jsou všichni hříchové povahou svou na rovni, sestoupili svým míněním k důmněnce pohana Cicerona a haeretika Jovininiana, jižto tentýž náhled více než 1000 let před nimi přednášeli [9]).

Vizme již, lze-li vlastní povahu čili formale dědičného hříchu do žádostivosti položiti.

Že vlastní povaha dědičného hříchu není žádostivosť, o tom máme hojnosť důkazů, a sice

---

[1]) S. I. II. qu. 82. art. 3. — [2]) Chemnitz. Examen concilii Trid. Sess. V. — [3]) Calvinus l. III. inst. cap. 3. — [4]) Lutheri thesis 31. damn. a Papa Leone X. Bulla: „Exsurge Domine" 18. Maji 1520. — [5]) Lutherus libro de captiv. Babyl. — [6]) In Examine concil. Trid. — [7]) L. II, cap. 4. col. 171. — [8]) Calvin. Inst. l. II. cap. 8. §. 59. — [9]) S. Hieronym. L. II. adv. Jovinianum.

1. *z písma sv.*, neboť sv. apoštol Jakob takto dí: „*Jeden-každý bývá pokoušen, jsa od své žádosti zachvácen a přilouzen. Potom žádosť, když počne, porodí hřích: hřích pak, když jest vykonaný, zplozuje smrť* (Jak. I, 14. 15.). Sv. apoštol zde vykládá, kterak povstává hřích. Nejprve povzbuzuje žádostivosť k zlému, předkládajíc poznané předměty vábné a příjemné a tak rozdmychuje zálibu v předmětu poznaném, a tou měrou ku hříchu vábí, pokouší. Jestliže záliba povstala, a po zálibě rozhod a svolení, počat jest hřích v duši naší, načež následuje úkon hříchu neboli porod jeho, vina a smrť duše, což ovšem také platí o úkonu vniterném, jímžto člověk ku hříchu svolil. Když tedy svatý Jakob prvý hyb žádostivosti nezove hříchem, ale dobrovolnou teprv zálibu, kteráž nebyla-li plná, ani hříchem smrtelným býti nemůže: jest tím méně „habitus“ žádostivosti hříchem, čili ta „potentia nuda ad malum prona.“

Ovšem že sv. apoštol dí o žádostivosti mluvě: „*Nyní pak ne já to činím ale hřích, kterýž přebývá ve mně. Vím zajisté, že ve mně, t. j. v mém těle, nepřebývá dobré*“ (Řím. 7, 17. 18.). Sv. apoštol však, maje zřetel ku žádostivosti, zove ji hříchem, ale nikoliv ve smyslu vlastním, neboť zřejmě dí, že pohyby ty ku zlu pokoušející, nejsou jeho, a proto také nemohly býti hříchem, pokud jich neučinil svých, t. j. pokud se k nim nesklonil. Nad to, kdyby žádostivosť byla hříchem vlastně a v pravdě, nebyl by tentýž sv. apoštol nikdy vyřkl: „*Není již žádného zatracení těm, kteříž jsou v Kristu Ježíši, kteříž nechodí podle těla*“ (Řím. 8, 1.); neboť žádostivosť trvá i v znovuzrozených. Sv. apoštol zamítá tedy sám výklad Lutheránů i Helvetů, že žádostivosť jest vlastně a v pravdě dědičný hřích, a zamítá i absurdné učení reformatorův, že dědičný hřích trvá v ospravedlněných, neboť sv. apoštol zřejmě dí, že v znovuzrozených není „nic“ zátraty hodného, dokud by nechodili podle těla.

Lutheráni a Helveti se ovšem dovolávají *sv. Augustina*, jakeby on byl v tom živoucím Lutheránem a Helvetou, jakož se i v jiných věcech veliké autority jeho domáhají. Než že sv. Augustin v nižádném jejich bludu není v pravdě záštitou jejich, jde na zbyt z toho, že katolická Církev sv. Augustina nikdy nezatratila, dobře však bludy Lutherovy a Kalvinovy. Vizme, kterak as tento veliký učitel Církve s těmito svými přátely samozvanými souhlasí: „Ona nepodajnosť žádostivosti jest tím spíše bez viny v těle toho, kdož nesouhlasil, když jest bez viny v těle spícího“ [1]).

---

[1]) Augustinus. De civ. Dei I. c. 25. „Illa concupiscentialis inobedientia

A opět dí: „Vyjmeme-li jediného Prostředníka a pacholata po obmytí znovuzrozením, není žádný čist od skvrny, jakož psáno jest: ani dítě, jehožto život na zemi jeden den obnáší [1]). A zase dí tentýž svatý: „Není tedy zátraty v těch, kdož jsou v Kristu Ježíši. Neboť nezatracuje se leč ten, kdož žádostivostí těla souhlas dal ku zlému [2]). Ano světec dí dále: „Pravíme, že křest uděluje odpuštění všech hříchů, že jich nestříhá, tak aby zůstaly ve zlém těle kořeny všech hříchů, odkudž by opět rostly, aby na novo se posekaly hříchy. A však ohledem na tuto žádostivosť těla věřím, že ti se mýlí anebo sami klamou, a s touto musí pokřtěný k vůli tomu, aby co nejsnažněji pokračoval a Božím Duchem byl puzen, se zbožnou myslí v boj vejíti. Tato však, ač se hříchem zove, zove se tak „ne“, že by byla hřích, alebrž že z hříchu vzala původ, jakož se zove písmo toho, proto že jeho ruka je učinila“ [3]). Jestliže tedy, jak sv. Augustin dí, jest žádostivosť v člověku bez viny, jestliže jest pokřtěný beze vší skvrny, ač trvá v něm žádostivosť, křest-li hříchy v pravdě snímá, aniž by odčiněna byla žádostivosť, žádostivosť-li jen proto se zove, (ale není hříchem), protože původ v hříchu má: pak se lutheránství sv. Augustina pramálo osvědčuje, ano on jest protivník, který svědčí naproti lutherským a helvetským ctitelům svým.

Hermes se tudíž velice klamal tvrdě, že sv. Augustin klade hřích dědičný do žádostivosti, neboť smysl velkého učitele jest jiný nežli Lutheránů i Helvetů. Sv. Augustin ovšem dí [4]): „Concupiscentia tamquam lex peccati immanens in membris corporis mortis hujus cum parvulis nascitur, in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur, ante agonem mortuos nulla dam-

---

quanto magis absque culpa est in corpore non consentientis, si absque culpa est in corpore dormientis.“ — [1]) S. Augustinus. Ibidem. c. 20. „Excepto uno mediatore et post lavacrum regenerationis quibuscumque adhuc parvulis, nemo mundus a sorde, sicut scriptum est, nec infans, cujus est vita unius diei super terram. — [2]) S. Augustinus. Lib. I. contra duas epistolas Pelag. cap. 10. „Nulla ergo est damnatio in iis, qui sunt in Christo Jesu. Non enim damnatur, nisi qui concupiscentia carnis consentit in malum. — [3]) S. August. Ibidem cap. 13. „Dicimus, baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre crimina non radere, nec ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata. Sed de ista concupiscentia carnis falli eos credo, vel fallere, cum qua necesse est, ut baptizatus, et hoc si diligentissime proficit et spiritu Dei agitur, pia mente confligat. Sed haec etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur, sicut scriptura cujusque dicitur, quod manus eam fecerit.“ — [4]) S. Augustin. L. II. de peccator. meritis et remiss. cap. 4.

natione persequitur, parvulos non baptizatos innectit. et tamquam irae filios, etiamsi parvuli moriantur ad damnationem trahit.“ Kladeť sv. učitel podle slov těchto hřích do žádostivosti potud, pokud jest ona s vinou (reatus culpae) spojena. A však vina může tak býti se žádostivostí sloučena, že by vina s ní soubytná byla anebo jí vtomná (in concupiscentia immanens), a tou měrou by v žádostivosti bylo „formale originalis peccati“; anebo se může pokládati reatus za rozdílný od žádostivosti, a sice tak, že jest reatus (vina) buď příčinou anebo důsledkem jejím, a v tom smyslu zove sv. Augustin žádostivosť hříchem. On soudí, že dědičný hřích se zakládá v žádostivosti spojené s vinou, ale ne tak jakoby žádostivosť a vina si byly soubytny, a tudíž zove žádostivosť o sobě proto hříchem, poněvadž z hříchu jest a hřích plodí. Držel tedy sv. Augustin v tomto směru totéž učení, jak je předkládají katoličtí theologové, neboť ti taktéž učí: že žádostivosť jest příčina hříchů osobných a viny, sama však že jest důsledek dědičného hříchu [1]). Tím způsobem se uvádí místo nadzmíněné v souhlas se slovy sv. Augustina jinde o žádostivosti pronešenými.

2. Důmněnka Lutheránů a Helvetů jest v odporu *s výrokem sněmu Tridentského* (Trid. sess. V. c. 5.), podle něhož se snímá od těch, kdož nabyli na křtu sv. milosti, všecko to, což má do sebe v pravdě a vlastně povahu hříchu, anoť není nic zátraty hodného v těch, kdož jsou s Kristem skrze křest na smrť pohřbeni (quum nihil sit damnationis in iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem). Přes to však přece dí sněm, že žádostivosť trvá i v znovuzrozených. Ona tedy nemůže býti hříchem, a zove-li se, tož se tak děje proto, poněvadž, jak sněm dí, z hříchu jest a ku hříchu nachyluje (quia ex peccato est ad peccatum inclinat).

3. Důmněnka Lutheránů a Helvetů jeví se býti křivou i z těchto důvodů theologických:

α) Jestliže jest žádostivosť „formaliter“ hřích dědičný, pak jest na nepravdě, že nás Kristus Pán od hříchů vykoupil „de vero“, alebrž jen tak na oko „imputative“, neboť žádostivosť se nesnímá, ač jest hřích, alebrž pouze nepřičítá. Ale sv. Jan Křtitel, sv. Jan Miláček, sv. Pavel; sv. Petr učí, že jest Kristus Pán Beránek, který snímá hříchy světa, že umřel nejenom za naše ale za hříchy celého světa, že jest obětí za naše hříchy, jehož předrahou krví jsme vykoupeni; učí nás tradice nepřetržitá, sněmové církevní a článek

[1]) Kleutgen. Theologie der Vorzeit. II, 648.

křesťanů všech, že Kristus Pán shladil naše hříchy, ba učí tak i pravověrci Lutheráni a Helveti sami. Mají-li tedy pravdu oni, lhali sv. Jan Křtitel, sv. Jan Miláček, sv. Pavel i sv. Petr, lhala tradice, lže církev celá, lhou sněmové, ba lhou i žáci Lutherovi i Kalvinovi vyznávajíce, že Kristus Pán hříchy naše shladil. Není tedy možná, aby hřích dědičný „formaliter" se zakládal v žádostivosti.

β) Jestliže by žádostivosť byla „formaliter" hřích dědičný, byl ďábel svůdce mocnější nad Vykupitele Krista, a hřích sám daleko mocnější nad milosť Vykupitelovu, neboť podle toho by se byl hřích daleko mocněji, zhoubněji a hlouběji zaryl do duše, nežli se mohlo u člověka ujati vykoupení, a zakořenil se daleko pevněji než mohla milosť zapustiti kořeny své. Učení takové čelí přímo proti písmu Božímu, neboť tam se čte, že se ukázal Syn Boží, aby zkazil skutky ďáblovy (I. Jan. 3, 8.), a že proto se zjevil, aby sňal hříchy naše (I. Jan. 3, 5.), ano čte se tam, že kde se rozhojnil hřích, tu že se více rozhojnila milosť (Řím. 5, 20.) Má-li tedy písmo pravdu, jsou Lutheráni a Helveti se svým výměrem o hříchu dědičném na nepravdě.

γ) Kdyby v žádostivosti byla „formaliter" povaha dědičného hříchu, musila by ona, anť hřích dědičný původem svým jeden jest, v každém člověku stejná býti, ale ona jest v lidech rozdílná, a tak jest i důmněnka protestantů na jisto nepravdiva.

δ) Zakládá li se v žádostivosti formale dědičného hříchu, a zůstává-li býti i v pokřtěných, pak jsou všechny pohyby téže žádostivosti jako ratolesti stromu otráveného, taktéž ihned v puku svém otrávené, hříšné a hodné zátraty věčné, jako pramen jejich hřích dědičný sám. I nemůže býti na základě takovém ani řeči o úkonech v nás bezvolných a hnutích, kteráž theologové naši zovou „motus primoprimos", a kteráž, byť i ku zlu vábila, právě proto se člověku za vinu nepřičítají a přičísti nemohou, poněvadž vznikla kromě anebo naproti vůli naší a tato se k nim souhlasem svým nesklonila. Podle náhledu protestantů však jsou všecka tato prvoprvá hnutí o sobě hříchové i v ospravedlněných, a sice hříchové smrtelní, jen že se podle Kalvina předzřízeným a podle Luthera spravedlivým za hříchy smrtelné nepokládají. Než však učení takové jest

αα) naproti písmu Božímu, neboť písmo Boží činí rozdíl mezi hříchy, některé z nich zbavují člověka nadpřirozeného života, a to jsou hříchové smrtelní, jiné i života toho neodnímají, alebrž pouze snad živosť jeho k dobru uskrovňují, nikoliv milosť samu, a to jsou hříchové všední; anebo některé z nich člověka od Boha od-

vracují, z rodiny Boží vypuzují, synovství Božího zbavují a ku věcem měnivým, stvořeným nachylují, a to jsou hříchové smrtelní; jiní sice člověka nevypuzují z rodiny Boží a neodvracují od Pána Boha; alebrž člověk se pouze nezřízeně naklonil ku věci stvořené. Podle toho jest mezi hříchem smrtelným a všedním nikoliv pouze stupňový, ale jakostní rozdíl (differt peccatum mortale a peccato veniali qualitative, non gradu solum). O hříších, které zbavují člověka věčného života mluví Ezechiel: „*Kdyžby se odvrátil spravedlivý od spravedlnosti své, a činil-li by nepravosť, umře pro ni: pro nepravosť, kterouž páchal, umře*". (Ezech. 18, 26.) Zase sv. apoštol popisuje hříšníky, kteří královstvím Božím nebudou vládnouti. „*Zdaliž nevíte, že nespravedliví nebudou královstvím Božím vládnouti? Nemylte se: ani smilníci, ani modláři, ani cizoložníci, ani měkcí, ani samcoložníci, ani zloději, ani lakomci, ani opilci, ani zlolající, ani dráči nebudou královstvím Božím vládnouti*". (I. Kor. 6, 9. 10.) Na to dokládá apoštol národů, že Korinťané dříve takoví byli, a těch hříchů že byli čisti učiněni a ospravedlněni. Jsou tedy hříchové, pro něž člověk podle duše umírá, a z rodiny Boží a z Jeho království bývá vyloučen. A odtud dí také sv. Jan: „*jsou hříchové k smrti*" (I. Jan. 5, 16.). A opětně totéž písmo sv. mluví o hříších nebo o poklescích, do nichž i spravedlivý klesá, anižby postrádal spravedlnosti své. „*Sedmkrát padne spravedlivý a povstane*". (Přísl. 24, 16.) „*Není zajisté člověka spravedlivého na zemi, kterýž by činil dobré, a nezhřešil*". (Kaz. 7, 21.) „*Díme-li, že nemáme hříchu, sami se svádíme, a není v nás pravdy*" (1. Jan. 1, 8.). Jako tedy se od sebe liší život náš a smrť, tak, ano ještě více, se liší hřích všední od smrtelného. Za tou příčinou sám Kristus Pán přikládá hříchům tresty rozdílné. (Mat. 5, 22. 7, 3. 12, 31. 32.) Odtud zavrhují ss. otcové učení, že mezi hříchy není podstatného rozdílu, a právem je stíhá církev na sněmu Tridentském (Conc. Trid. sess. VI. can. 25.) a zatracuje větu Bajovu: „Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam" (Baj. thes. 20.). Učení tedy Kalvinovo a Lutherovo čelí přímo proti písmu, a poněvadž jest pouze důsledek učení, že vlastní povaha hříchu dědičného se zakládá v žádostivosti, čelí i toto naproti písmu.

33) Než však učení Luthera i Helvetů *jestiť i naproti rozumu*, neboť na celém šírém světě neklade se nižádnému za vinu to, čehož nemohl zameziti, hnutí prvoprvá nejsou v moci naší, a přece mají míti do sebe vinu ku věčné zátratě! Učení to jest dále tyrannie hrozná a nesnesitelná, neboť Bůh nám káže, že chceme-li vejíti do života, musíme plniti přikázaní Jeho; a však poněvadž již prvo-

prvá hnutí žádostivosti jsou hříšná, jest nemožno přikázaní šetřiti, a přece máme pro nešetření jich trestáni býti! Právem tudíž zavrhla církev Boží toto strašné a tyrannské jho od příšerné reformace na člověka uvalené. (Trid. Sess. VI. can. 18. et cap. 11. In Expos. doctrinae.)

γγ) Konečné tyrannská theorie protestantů a jejich patriarchů požírá sebe samu: neboť reformatorové, Melanchton i Luther kladouce do žádostivosti povahu dědičného hříchu, a všecky hříchy osobné za pouhé ratolesti jeho, setřeli všechen rozdíl mezi hříchem osobným a dědičným [1]); a však není-li rozdílu toho, pak jest osobný hřích „dědičný," není-li v dítkách osobného hříchu, následovně by v nich také dědičného nebylo. A zase poněvadž osobný hřích nemá původu a příčiny v rozhodu volné vůle, anať již hnutí prvoprvá „hříchem" jsou, není možná, a sice podle rozumu všech národů a všech lidí rozumných, aby se kladlo někomu za vinu osobnou, čímž nijakž není vinen, a tak by de vero nebylo na celém šírém světě nižádného hříchu, jenžby se mohl na lidech po spravedlnosti trestati. Tou měrou dí *Moehler* právem, že taková exagerace dědičného hříchu musila nezbytně a z principu již vésti k úplné negaci jeho. [2])

Za těmi příčinami jest učení Helvetů a Lutheránů dojista bludné, že povaha dědičného hříchu nebo-li formale jeho jest v žádostivosti.

II. Bludné výměry některých theologů katolických o povaze dědičného hříchu.

§. 140.

a) Důmněnka mistra hlubokých smyslů Petra Lombarda.

Petr Lombardský a někteří scholastikové se domýšleli, že jsou v člověku pro hřích Adamův dvě jakosti zlé, jedna v těle a druhá v duši. Zlá jakosť v duši má původ svůj z té, kteráž jest v těle, neboť prý bývá duše v porušeném těle porušena, a ta porušenosť neboli zlá žádostivosť duševná jest prý dědičný hřích.[3])

[1]) Luther. Werke. Wittenberg. II. Theil. Ed. 1551. zu Wittenberg. S. 335. Luther dí: „Und möcht' auch wohl eine Ertzsünde oder Hauptsünde genannt werden, dass sie nicht eine Sünd ist, die da gethan wird als eine andere, sondern sie ist allein, die alle andere Sünde thut und treibt, von welcher alle andern Sünden herkommen, und nichts anderes denn nur Früchte dieser Erbsünde oder Ertzsünde." — [2]) Moehler. Symbolik. S. 78. — [3]) Petrus Lom-

Důmněnka tato jest v něčem souhlasná, jakož vidno jest, s učením Lutheránů a Helvetů o hříchu dědičném, liší se však v tom, že rozlišuje zřejmě dědičný hřích od osobného, kdežto Luther oba v jedno a totéž slučuje, a že praví jej býti „jakostí kladnou“, a že zapírá, že by žádostivosť svou povahou sama sebou byla hříchem, kdežto Lutheráné i Helveté žádostivosť „vi naturae suae“ býti praví dědičným hříchem, ale upírají, „že by byla jakostí“.

Není tedy Lombardova důmněnka naprosto Lutherská, a však pravdiva není; neboť

α) žádostivosť není „jakosť kladná“, ani pokud má své sídlo v těle, nebo-li v nižších silách duše naší, a pro kterouž jsme náchylni, žádati sobě nezřízeně věcí tělesných, aniž pokud jest ve vyšších silách duše, známa jsouc pode jménem „pýcha života“, a nás nachyluje, abychom toužili naproti řádu rozumu nebo-li nezřízeně dober tohoto světa duchových, jako cti a důstojenství. Úhlavně však jest sídlo žádostivosti v těle, a v tom smyslu také mluví o ní přede vším sv. Augustin. Žádostivosť není jakosť kladná, neboť kdyby byla, musila by míti také kladnou příčinu: Příčina tato by byl buď Bůh sám anebo ďábel. Bůh jí býti nemůže, anťby byl jinak původ hříchu; ďábel také ne, neboť tvůrčí moci v něm není. V Adamu však mohla sice povstati disposice jakási a náchylnosť k zlému, a však jakosti nějaké, anaby přirozenosti lidské ustavičně přiléhala a ke zlu klonila, by byl nijakž neuzpůsobil. Nad to úkon hříchu v ráji prvý byla pýcha, a tak by hřích ten byl uzpůsobil náchylnosť ač skrovnou k pýše, k tělesnostem nikoliv. Není tedy nijakž možno, aby hřích dědičný byl jakostí kladnou.

β) Kdyby byl hřích dědičný jakostí kladnou, nebylo by lze ukázati možnosť, aby přecházel na potomky, neboť nabylé jakosti (habitus acquisiti) jako věda, umění a t. d. nepřecházejí dědictvím na děti, ona tedy nemůže býti jakostí kladnou. Také by bylo těžko ukázati, proč jakosť tato dlouhou dobou se neuskrovnila aneb dokonce nevymizela.

Ještě méně lze tvrditi, že by v žádostivosti bylo formale originalis peccati, byť i v tom svrchu udaném smyslu, neboť žádostivosť trvá býti i v člověku pokřtěném. Mistr hlubokých smyslův arci dí: že, ač zůstává žádostivosť i v pokřtěných, přece nepanuje

bardus. In II. libr. sent. Dist. 31. §. 2. et 3. „Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium ..... Unde caro ipsa, quae concipitur, in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur, ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea, i. e. vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum.“

více a nekraluje, jakož prve, alebrž že krotne a se uskrovňuje, leč by snad jí někdo přidal síly hově vášním. Také prý netrvá po křtu jako k vině přičítaná, alebrž jako trest za hřích, kdežto před křtem jest i trestem i vinou.[1]) Tímto se ovšem valně liší Lombardský od protestantů: a však ani tak nevyhovuje katolickému učení, neboť ač výslovně dí: že po křtu sv. není při žádostivosti viny, přece učení jeho samo o sobě nedá se sjednotiti s katolickou věrou. Za jedno dí, že formale peccati jest žádostivosť, žádostivosť však že jest kladná jakosť, ale žádná kladná jakosť se nesnímá křtem, následovně by z toho šlo, že jako trvá po křtu žádostivosť tak i hřích, jen že jinak nežli u nekřtěných.

§. 141.

b) Důmněnka Vojtěcha Pighia a Ambrože Catharina.

Podle důmněnky Vojtěcha Pighia[2]) a Ambrože Catharina[3]) není hřích prvotný nic jiného, leč jen prvá osobná neposlušnosť Adamova (illud ipsum Adami peccatum inobedientiae actuale). A z toho oni sami vyvozují: α) že hřích prvotný jest jedin ve všech; β) že hřích ten byl v Adamovi skutečný, u nás však přičetem (per imputationem); γ) že nic není v dítkách, co by mělo vlastně a v pravdě povahu hříchu, anať prý ztráta posvěcující milosti, skvrna a jiné následky nejsou o sobě hříchy, alebrž mají do sebe spíše povahu trestu nežli viny.

Důmněnka theologů těchto jest z části pravdivá, z části zúplna bludná. Jestiť zajisté pravda, že úkon hříchu Adamova jest na nějaký, ovšem nevystihlý způsob i náš úkon, jakož o tom zřejmě se děje řeč u sv. Pavla Řím. 5, 12., a toť ovšem bylo učení protestantům protivné, kteříž tvrdili, že dědičný hřích jest hříchem bez ohledu na hřích Adamův; a však bludné jest ano kacířské, že dědičný hřích není nic jiného, leč prvé osobné přestoupení Adamovo, a tou měrou že nic není v dítkách, což by mělo do sebe povahu hříchu, a sice za těmito příčinami:

1. Sněm Tridentský učí, že jest hřích dědičný původem svým jeden, a že se přelévá a převodí pocházením (propagatione) z Adama (Trid. Sess. V. De pecc. orig. c. 3.), a však je-li dědičný hřích, hřích osobný Adamův, jest číselně jeden, co však jest číselně jedno,

[1]) Petrus Lombardus. l. c. dist. 32. — [2]) Pighius. Controv. de peccato orig., quam primam habuit in comit. Ratisbon. — [3]) Catharinus. De lapsu hominis et de peccato originali.

nemůže býti přeléváno a na všecky převedeno, jako nemůže přeléván býti výkon, kterýž když byl vykonán, přešel a jako s dějiště zmizel. Catharini ovšem dí, že se dědičný hřích sám o sobě nepřelévá, čehož ani býti nemůže, alebrž v trestech svých, a ty tresty lze prý zváti per metonymiam „hříchem". A však ve výrocích sněmu Tridentského se dobře rozeznává mezi hříchem, jenž se přelévá, a mezi tresty následnými, neboť sněm zamítá α) blud těch, kteří tvrdili, že se přelévá hřích dědičný následováním Adama ve hříchu, a nikoliv pocházením od něho (Trid. Sess. V. decr. de pecc. orig. c. 3.); β) zamítá blud těch, kteří sice přiznali, že se tresty prvotného hříchu přelévají na všecky, ne však hřích, jenž jest smrť duše. Důmněnka Pighiova tedy a Catharinova jest v plném nesvoru s výroky sněmu Tridentského.

2. Tentýž sněm dí (Trid. Sess. V. c. 3.), že hřích dědičný, jenž se přelévá z Adama na všecky, jest každému vlastní (unicuique proprium), nikoliv pouze přičtený, nebo-li ab extra imputovaný: a však podle důmněnky těchto theologů může býti hřích dědičný všem sice vespolný, ale nikoliv vlastní, alebrž pouze přičtený. Nad to učí tento sněm (Trid. Sess. V. c. 5.), že se snímá od znovuzrozeného křtem svatým všecko to, což v pravdě a vlastně povahu hříchu do sebe má: toho však nelze tvrditi o osobném hříchu Adamovu, jenž dítkám nikdy jako vlastní nepřiléhal (inhaerebat). Také sněm nedí, že se pokřtěným hřích dědičný dříve přičítaný, snad nepřičítá, alebrž že se snímá a odpouští. Tomu-li tak, není náhled theologů Pighia a Catharina na pravdě, alebrž jest bludný, ano haeretický.

§. 142.

c) Důmněnka Hermesova.

Náhled Pighiův a Catharinův nemá opory v písmě Božím, neboť tam se sice dí: „v němž všichni zhřešili", ale nikoliv: „že všichni tak zhřešili, jako Adam"; ale také ne v katolické theologii. *Hermes přikládá důmněnku, že hřích prvotný, jak nám přiléhá, jest právě úkon osobný Adamův, katolickým theologům vůbec, jakoby byli učili, že hřích dědičný jest hřích ode všech „samočinně" spáchaný, a za tou příčinou jim také dává naučení: že slova apoštolova: „v němž všichni zhřešili" se nemají vykládati: „že všichni hříšně jednali", alebrž že se všichni „hříšnými stali"*. Řecké slovo „ἡμαρτάνειν", vykládá Hermes, má do sebe netoliko význam činný „hřešiti", ale i význam slovesa středného „hříšným se státi a vinným", bez ohledu

na to, stalo-li se tak vinou vlastní anebo vinou cizí. V ten smysl prý také sloveso to bráti jest nezbytno, nebo kdyby se mu přikládal význam činný, musilo by se něco sobě odporného za pravdu přijati, že totiž svobodný Adamův úkon byl také svobodným osobným naším úkonem. Tou měrou činí Hermes, jak se domnívá, zcela pravdivý nález: že prý se musí rozhodně zamítnouti (domnělý) náhled theologův, kteří od svatého Augustina počínaje slovesu „ἁμαρτάνειν“ (Řím. 5, 12.) připisovali význam činný“ [1]).

Než Hermes pokračuje ještě dále, a zavrhuje netoliko theology, kteří podle důmněnky jeho dědičný hřích vykládali jako úkon Adamův osobný, v němž se všichni na způsob stejný účastníky stali, alebrž on tvrdí také: „že i ti theologové, již dědičný hřích předkládali jako stav „habitus“, nevyložili učení toho tak, aby odklidili sporů odtud naproti rozumu vzniklých a naproti pravdám theologickým.

Za tou příčinou dí Hermes naproti theologům katolickým, že *dědičný hřích se zakládá v nesvoru mezi rozumem a smyslností nebo-li tělesností, čili on klade prvotný hřích do žádostivosti.* Učení toto jest arci v souladu s náhledem Hermesovým o prvotné spravedlnosti Adamově, ana podle Hermesa pouze v souladu a ve shodě mezi mohutnostmi vyššími a nižšími, mezi tělem a duší se zakládala, a nikoliv v elevaci „in consortium divinitatis“; a tak by arci dědičný hřích nebyl nic jiného nežli nelad, nesvor (disharmonia) mezi tělem a duší, jako dříve spravedlnosť a svatosť právě v tom souladu se zakládala. Když prý se tak vykládá dědičný hřích, vyhovuje se prý zjevení Božímu o hříchu dědičném i o jeho převodu na všecky.[2])

Ano Hermes jest toho náhledu, že se hřích dědičný nemůže ani v něčem jiném zakládati, ježto nemůže míti původu z mravné vůle naší, tak že bychom pro svůj o své vůli přičiněný stav (hříšný) Bohu se nelíbili, a také se nemůže zakládati v tom, že nám Bůh svou blahovolnosť pro cizí hřích odpírá. Touž měrou prý se musí přijati, že na nás cestou fysickou něco přechází, což se Bohu nelíbí, a nám hříšnou jakosť přiděluje. To, což cestou fysickou se přelévá, musí samo býti fysické, a sice fysicko-duševné, aby mělo vliv (a mohlo míti) na naši moralitu, tím však jest žádostivosť. Ona povstala v prvém člověku pro hřích, a byla by ho učinila Bohu nemilým, i kdyby se byl obrátil, a ta právě se přelila na nás. Z tohoto rozumování vyplývá prý pravděpodobnosť toho učení;

[1]) Hermes. Dogm. §. 226. III. — [2]) Hermes. Ibidem. III. pag. 156.

že však ono jest jisté, to prý dí písmo Řím. 7, 7., neboť se tam čte o hříchu, jenž v nás přebývá, a původem všech hříchů jest, tím však není úkon hříchu, ale náchylnosť k němu — žádostivosť.

Hermes se ovšem domníval, že výklad jeho jest jako „pravý“, tak i „nový“, ale v tom se klamal, neboť Luther, Kalvin, Bajus i Jansenius po svém způsobu podobně vykládali, ale kdežto tito do žádostivosti skutečnou povahu hříchu položili, tvrdí Hermes, že žádostivosť nemá do sebe viny. V tom souhlasí arciť Hermes s katolickou Církví, neboť ani habitus žádostivosti, ani hnutí prvoprvá nejsou hřích; a však on tak učí, poněvadž vůbec má za to, že dědičný hřích ani hříchem býti nemůže. Onoť se ovšem zdá, jakoby jen naproti těm se opíral, kdož praví býti hřích dědičný „osobným hříchem Adamovým“, kdežto on sám jej pouhým stavem (habitus) býti soudí; jinak však má dědičný hřích za vinu: ale jen napohledně, neboť dí zřejmě, že pouze osobný hřích člověka činí vinným, nikoliv dědičný [1]).

Podle toho se chýlí Hermes ku Zwingliovi, jenž žádostivosť také jmenuje hříchem, ale toliko ve smyslu nevlastním, ne proto že by měla vinu do sebe, ale že nás ku hříchu láká. Pokud však Hermes tvrdí, že se Bohu nelíbíme pro nesvor mezi tělem a duší, dávaje na jevo zřejmě, že se tak děje pro tento nesvor o sobě bez ohledu na hřích Adamův, dostává se šťastně do přístavu Bajova a Jansenistů, neboť i ti praví: že dědičný hřích jest hříchem bez ohledu na toho, od něhož původ má.

Jansenius sice stanovil jako sv. Augustin a podle něho sv. Tomáš, že jest žádostivosť „materiale originalis peccati“, a rozlišoval ji od „formale peccati“, přes to však přece tvrdil, že žádostivosť jest „příčinou viny.“

Hermes tedy sobě bludně vykládá dědičný hřích, klada jej α) do pouhého nesvoru mezi tělem a duší, pro kterýž se člověk Bohu nelíbí, a tvrdě β) že ten nesvor se Bohu nelíbí nezávisle na vůli Adamové, a však že není vlastně hříchem, γ) převod jeho se prý lehce zákony fysickými vykládá. Odporujeť zajisté jeho učení sněmu Tridentskému, jenž dí, že hřích dědičný jest v pravdě hřích a smrť duše (Trid. Sess. V. decr. de pecc. orig. c. 2.), a učí, že se všecko znovuzrozením shlazuje, což má do sebe vlastní povahu hříchu, žádostivosť však že trvá (Ibidem. c. 5.). Za tou příčinou zavrhl i papež Řehoř XVI. důmněnku Hermesovu. (Breve de 26. Sept. 1835.).

[1]) L. c. §. 260.

III. Výměr dědičného hříchu s katolickou vírou souhlasný.

§. 143.

Hřích dědičný jest habitualně se odvrácení od Boha, cíle našeho nadpřirozeného, z Adama na nás přešlé.

V předešlém bylo dokázáno, že výměr Matiáše Illyrského a jeho mistra Martina Luthera, jakož i výměr pravověrných Lutheránů a Helvetů na nepravdě spoléhá, a touž měrou bylo dotčeno, že ani Petr Lombardský, ani Pighius a Catharinus, ani Hermes, ani Bajus a Jansenius nepodali náhledu o hříchu dědičném, jenžby obstáti mohl před světlem svaté víry. Nezakládá se zajisté formale dědičného hříchu v žádostivosti, buď že, jak si ji vykládají protestanté, nebo Petr Lombardský, nebo Hermes, Bajus a Jansenius, aniž jest hřích dědičný, jak se Pighius a Catharinus domníval „illud ipsum personale peccatum Adami.“

Než v čem vlastně se zakládá povaha dědičného hříchu? Sněm Tridentský uzavírá, že jest dědičný hřích v pravdě a skutečně hřích, jeden v původu svém, a nám vlastní (Trid. sess. V. c. 2. 3. 5.).

Hřích se vůbec v dvojím smyslu béře, buďže jako úkon nebo-li přestoupení zákona „actu“, nebo jako stav, kterýž po přestoupení trvá „„habitus.““ Jest ovšem stav hříšný důsledek hříšného úkonu předchozího, a však přes to nejsou úkon hříšný a stav dva hříchové, alebrž jsou to jako dva momenty jednoho a téhož hříchu, jenž se jeví úkonem a stavem na člověku pachateli.[1])

Je-li tedy hřích dědičný v pravdě a skutečně hřích, bude i na něm suo modo dvé těch momentů.

A však hřích prvotný nebyl spáchán ve stavu přirozenosti pouhé, alebrž byl páchán v stavu svatosti. Mezi smrtelným hříchem, spáchaným „in statu naturae purae“ a „in statu sanctitatis“, jest rozdíl jakostný. Oba hříchové jsou ovšem vzpourou proti řádu Bohem stanovenému a tak naproti Jeho vůli, oba hříchové jsou tou měrou odvrácení se od Boha, a v obou se jeví nevděk a zloba; a však zloba hříchu spáchaného ve stavu svatosti jest neskonale hroznější a daleko nevystihlejší. Ve stavu přirozenosti pouhé uráží člověk hříchem Boha, Stvořitele svého, zachovatele a ředitele, a poněvadž jest Bůh neskonalý, jest i urážka Jeho neskonalá, ne sice „ratione subjecti“ neboli osoby, kteráž zhřešila, ale ratione objecti, čili směrem k osobě uražené.

[1]) Bellarminus. L. V. De amiss. gratiae etc. c. 17.

Urážka Boží a nevděk naproti Bohu, jehož se hříšník dočinil, jest „in ordine naturali“ hrozný a nezpytatelný; a však „in ordine supernaturali“ neskonale větší. Člověk se má v řádu přirozeném k Bohu „více“ as tak, jako otrok a sluha ku svému svrchovanému Pánu: a však v řádu nadpřirozeném jest poměr člověka k Bohu daleko vznešenejší, neboť milostí Boží stává se člověk účastným přirozenosti Boží, nabývá Esse supernaturale, stává se synem Božím podle přijetí a tím se i zavazuje, aby při rodině Boží, jížto se údem stal, setrval, a jednotu vůle své s vůlí Boha Otce svého zachoval. Kdežto jest tedy hřích v řádu přirozeném vzpourou spíše naproti Stvořiteli Bohu a Pánu, čelí vzpoura tato v řádu milosti zvláště naproti Bohu „Otci“ a Hlavě té rodiny, k níž až dosud spravedlivý náležel.

Odtud jsou také následky hříchu (smrtelného) in ordine gratiae daleko hroznější, nežli by byly „in ordine naturae purae“. V řádu přirozeném neodčiňuje vzpoura naproti Bohu „esse naturale“, neboť přirozenosť, kteráž naturaliter k dobru směřuje, hříchem se nemění. Jinak jest v řádu nadpřirozeném, neboť vzpoura naproti Bohu umrtvuje zde „esse supernaturale“, tak že jest hřích v tomže řádu spáchaný „sebevraždou“ a „zrušením díla Božího,“ vytrhuje člověka z rodiny Boží, odnímá mu „habitus milosti“, a na jeho místo nastupuje „habitus hříchu“, stav viny, sšerednělosť duše a rozpoutanosť nižších sil.

Všecky tyto následky mají svůj pramen ve zpouře, v odvrácení se od Boha, a v tomto odvrácení se leží vina hříchu neboli hřích; neboť vina a hřích pojmem svým kryjí se. Odvrácenosť ta jest ztráta nadpřirozené spořádanosti (supernaturalis rectitudinis, ordinationis) ku nadpřirozenému cíli, jako jest hřích in ordine naturali ztráta přirozené spořádanosti směrem ku cíli přirozenému.

V hříchu tedy osobném jest „formale“ odvrácení se od Boha, cíle našeho nadpřirozeného a ztráta supernaturalného esse, milosti Boží, svatosti a spravedlnosti, a dvé momentů v něm, „a sice pokud se jeví úkonem, a pokud stavem hříchu.

Jestiť hřích dědičný především „habitus peccati“ neboli stav hříšnosti. Díme-li, že jest hřích dědičný habitus, tož nemáme na mysli „stav opětovanými úkony nabylý“, neboť takový stav byl by „jakostí kladnou“, kdežto dědičný hřích jako „habitus“ není kladná jakosť, alebrž pouhá privace. A to již z toho jde, že nabylého stavu (habitus acquisitus) nelze odčiniti jedním úkonem vůle opačným, kdežto stav dědičného hříchu se snímá „actu uno“, jako byl actu uno, jsa původem svým jedin do světa uveden. Nad to

jest velmi možno, aby habitus nabylý byl velmi intensivní i u toho, kdož nabyl odpuštění, kdežto milosť posvěcující a habitus hříchu dědičného vedle sebe obstáti nemohou. Konečně „habitus acquisitus“ nemůže ani slouti „voluntarius“, volný, svobodný, neboť trvá, i když se o vší síle snažíme jej svléci; habitus však ve smyslu nadzmíněném či stav zbylý po vykonaném hříchu, stav hříšnosti, jest v tom „voluntarius“, že stavše se hříšníky o své vůli v hříchu trváme, a se snímá týž habitus od nás, když činíme pokání podle vůle Boží, jenž kajícím slíbil odpuštění.

Že jest dědičný hřích „habitus“ (stav hříšnosti), o tom nás poučuje písmo Boží. Dít zajisté sv. Pavel: „*Jako skrze neposlušenství jednoho člověka učiněno jest mnoho hříšných: tak i skrze poslušenství jednoho mnoho spravedlivých učiněno bude*“ (Řím. 5, 19.); a tím na jevo dává, že dědičný hřích „habitus“ jest nebo-li stav hříšnosti zděděný v Adamovi. Ku stavu tomuto směřují také slova Páně: „*Co se narodilo z těla, tělo jest: a co se narodilo z ducha, duch jest*“ (Jan. 3, 6.).

Podle toho jest hřích dědičný habitualné se odvrácení od Boha, cíle našeho nadpřirozeného, z Adama na nás přešlé.

Má tedy habitus hříchu dědičného dvé podstatných elementů: odvrácení se od Boha, cíle našeho nadpřirozeného, a to jest jeho vniterná vlastnosť nebo-li „elementum ejus intrinsecum“; druhý podstatný element jest hřích Adamův a vůle jeho, z níž habitualné toto se odvrácení od Boha původ svůj má.

Odvrácení se od Boha, cíle našeho nadpřirozeného, jest ztráta „nadpřirozeného Esse“, a tak prvý podstatný element dědičného hříchu *privace svatosti, neboli prvotné, původné spravedlnosti, nebo li milosti habitualné a lásky theologické*, pro něž člověk prvý směrem ku dosahu nadpřirozeného cíle svého dobře uspořádán byl. Milostí habitualnou má spravedlivý účasť v Božské přirozenosti, stává se údem rodiny Boží a Bohu milým, synem a přítelem Božím. Tomuto přátelství s Bohem jest odporný hřích. Hřích jest zároveň i vinou, a proto jest hřích privace svatosti, kterouž z uštědření Božího měl člověk míti a nemá; a ohledem na hřích dědičný jest „hřích privace habitualné milosti, kteráž podle vůle Stvořitelovy měla v potomcích Adamových býti ale není.“

Že jest privace habitualné milosti konstitutivní element dědičného hříchu, tomu se zdá nasvědčovati sněm Tridentský, neboť tam čteme, že prvý člověk ihned, jak přikázaní Božího přestoupil, svatosť a spravedlnosť, v níž se nalézal, ztratil (Trid. sess. V. can. 1.); že svatosť a spravedlnosť, již byl ztratil, i nám ztratil

(Trid. sess. V. can. 2.); čteme tam o křtu sv., jenž v popředí k tomu byl ustanoven, aby shladil a shlazoval dědičný hřích. Shlazování to se děje podle téhož sněmu (Trid. sess. V. can. 5.) skrze milosť Pána našeho Ježíše Krista, neboť sněm vylučuje z církve toho, kdož by zapíral, že se skrze milosť, křtem sv. udělovanou, odpouští vina dědičného hříchu, anebo, že se nesnímá všecko to, což má v pravdě a vlastně povahu hříchu do sebe. Podle učení sněmu Tridentského (Trid. Sess. V. can. 2.) jest dědičný hřích smrť duše, a však duše se zbavuje nadpřirozeného života ztrátou posvěcující milosti Boží, jakož svrchu sněm sám tvrdí, pravě: „že Adam nejenom sobě, ale i nám svatosť ztratil a spravedlnosť.“ Jestliže nabylou milostí se shlazuje hřích dědičný, a nabýváme-li milostí té „štoly“, jižto nám potratil Adam, pak leží zajisté povaha dědičného hříchu v privaci svatosti a spravedlnosti neboli ve ztrátě habitualné milosti Boží. A opět: jestliže milostí habitualnou oživuje duše „in ordine supernaturali“, hříchem však (smrtelným) pro nadpřirozený řád umírá, zakládá se povaha dědičného hříchu v „privaci habitualné milosti Boží.“

Že privace habitualné milosti jest konstitutivný element dědičného hříchu, jest i učením theologův obecnějším. *Sv. Anselm* takto dí: „Hříchem tím, jejž jmenuji hříchem dědičným, nemohu v dítkách nic jiného vyrozuměti, leč že jsou neposlušností Adamovou zbaveny spravedlnosti, kterouž míti měly [1]). A opět dí sv. Anselm: „V tom jsou všichni rovné nespravedliví, poněvadž nemají spravedlnosti, kterouž by měl míti každý člověk“ [2]). Podobně klade i *sv. Tomáš* povahu dědičného hříchu formálně do privace milosti habitualné, kteroužto byla vůle poddána Bohu, a dí: že tato uspořádanosť vůle byla příčinou uspořádanosti, jížto byly mohutnosti nižší poddány vyšším a tělo duši [3]). „Jako hřích osobný, dí světec, se zakládá v nespořádanosti úkonu, tak se zakládá dědičný hřích v nespořádanosti, kteráž čelí ku přirozenosti, a protož jest nezbytno říci: že síly samé nespořádené anebo nespořádanosť sil že jest „materiale v dědičném hříchu“, a však „nespořádanosť ohledem na cíl (nadpřirozený) jest tamtéž jako formale“. Podobně učí

---

[1]) S. Anselmus. Lib. de conceptu virginali et de originali peccato. Cap. 27. alias 26. „Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in infantibus, nisi ipsam, quam supra posui, factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem.“ — [2]) S. Anselmus. l. c. c. 24. „In hoc sunt omnes pariter injusti, quia nullam habent, quam omnis homo habere debet, justitiam.“ — [3]) S. Thomas. In II. D. 30. qu. I. a. 3. Viz též S. I. II. qu. 82. ar. 1 3. De Malo. qu. 4.

i Scotus (In. II. D. 29. qu. 2.); Durandus (in II. D. 30. qu. 3.), Capreolus (In. II. D. 31. qu. 1. art. 3.), Dominicus Soto „De nat. et gratia l. I. c. 9.; Suarez Tom. IV. tract. 3. De bonitate et malitia Disqu. IX. Sect. 2.; Bellarminus „de amiss. gratiae etc. L. V. cap. 19. Vasquez in I. II. D. 132. c. 8. 9. Ano Scotus a Suarez se domnívají, že učení toto ku víře náleží.

Druhý však element dědičného hříchu, a sice „vnější" jest, jakož svrchu bylo zmíněno, osobný hřích Adamův, „vniterný" ale poměr k tomuto hříchu Adamovu, (relatio, respectus ad peccatum Adae et ejus voluntatem, a qua originem sumpsit originale peccatum), z něhož má původ ztráta nebo-li privace habitualné milosti Boží. Příčina toho jest, že hřích dědičný jsa hříchem na vůli záviseti musí (debet esse voluntarium). A to opět jest učení katolické církve, ano se jeví v zátratě věty Bajovy 46. „Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium." Má tedy hřích podle učení církve Boží formalně svůj původ ve vůli svobodné, neboť hřích jest svévolné vychýlení se ze zákona Božím ustanoveného, tak že neběží pouze o příčinu a původ, alebrž o to: hřích-li nezbytné musí býti „aliquod voluntarium."

Tajemství to jest nevystihlé: jak možno jest, aby hřích dědičný zavíral do sebe, že i my v Adamovi zhřešili a ač jsme se neprovinili o své vůli osobné a sebevědomé, že jsme přece měli účasť v Adamově neposlušnosti. Habitus hříšnosti vzešlý z Adamova přestoupení nebyl by při nás, kdyby nebyla předcházela účasť nějaká ve hříchu Adamově, pokud jest dědičný. A to zajisté se zdá býti ve slovech apoštolových, když takto dí: „*Jako skrze jednoho člověka hřích na tento svět všel, a skrze hřích smrť, a tak na všecky lidi smrť přišla, v němž všichni zhřešili*" (Řím. 5, 12.). Ať již béřeme slova: „in quo omnes peccaverunt" ve smyslu relativném anebo kausalném: vždy musíme doznati: že hřích Adamův, pokud dědičný jest, byl v prvém vzniku svém na způsob nevystihlý i hříchem naším [1]): a to tím více říci dlužno, any více než dvě třetiny dítek umírají dříve, než byly dospěly k užívání rozumu, a přece se i o nich praví: „v němž všichni zhřešili."

Učení, že všichni, kdož jsou z Adama, na způsob nějaký měli účasť ve hříchu Adamově, pokud jest hříchem všech, jest netoliko naukou theologů scholastických, ač mnozí z nich ji zřejmé a určitě

[1]) Kleutgen S. J. Theologie der Vorzeit II, 630.

nevyjádřili, alebrž i otcův ss. Sv. *Augustin* dí: „Zajisté zjevno jest, že jsou hříchové, jižto jsou jednomukaždému (číselně) vlastní, a v nichžto jenom ti hřeší, jejichžto hříchové jsou; jiný hřích jest jeden, v němž všichni zhřešili, když všichni ti ten jeden byli“ [1]). A opět dí tentýž světec, že nelze ani říci: že hřích Adamův těm uškodil, kteří ani nezhřešili, anoť dí písmo: v němž všichni zhřešili [2]). Tímtéž způsobem se sv. učitel tento i jinde vyjadřuje, jako: v knize XII. o městě Božím c. 27. v listu XXIII. k Bonifaciovi; v knize II. o oddavkách c. 5. a c. 11. List. k Hilariovi c. 157. nebo 89. Řeč 105. n. 7.

A jako sv. Augustin, kladou býti hřích Adamův, pokud jest hříchem nás všech, i jiní otcové takovým, v němž všichni na způsob nevystihlý měli účasť. Tak dí sv. *Basil.* „že zákon o postu byl již v ráji dán, a poněvadž jsme se v ráji nepostili, proto že jsme byli vypuzeni“ [3]). Sv. *Řehoř Nyss.* dí: „že jsme v ráji naslouchali slovům hadovým [4]), a sv. *Řehoř Nazianský* učí: „že v ráji byla naše slabota přilákána“.[5])

Jestliže tedy obecné učení theologů a otcův ss. v tom se snáší, že jsme na způsob nevystihlý v Adamovi zhřešili, tož nelze nevěřiti, že tomu skutečně tak jest. Zvláště jest autorita sv. Augustina závažná, kteráž právě pro učení jeho o milosti Boží a o hříchu dědičném byla převeliká, neboť o něm bylo jmíno: že ho Bůh naproti Pelagiovi tak vzbudil, jako sv. Athanáše naproti Ariovi, a sv. Cyrilla naproti Nestoriovi. Ano sv. Stolice a sněm Orangský II. r. 529. berou velikého učitele tohoto a jeho učení v ochranu svou, sněm Orangský užívá i výroků jeho a vět právě v učení o dědičném hříchu a o milosti, když stanoví články víry, a tak činí i sněm Tridentský.

Hřešili jsme tedy, ač na způsob nevystihlý, v Adamovi všichni.

---

[1]) S. Augustin. Lib. I. De peccator. merit et remiss. c. 10. „Certe manifestum est, alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt, aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt.“ — [2]) S. Aug. l. c. l. III. c. 7. „Unde nec illud liquide dici potest: quod peccatum Adam etiam non peccantibus nocuit, cum scriptura dicat: in quo omnes peccaverunt. Nec sic dicuntur ista aliena peccata, tamquam omnino ad parvulos non pertineant. Si quidem in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita, . . . adhuc omnes ille unus fuerunt; sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias; sed quidquid erat in futura propagine vita unius hominis continebat.“ — [3]) S. Basilius Orat. I. de jejunio. — [4]) S. Gregorius Nys. De vita Mosis. — [5]) S. Gregorius Nazianz. Oratio 38. de Nativ. Dom.

§. 144.

Příčiny, pro které veškeré lidstvo hříchem Adamovým se provinilo.

Hřích tedy dědičný, maje do sebe v pravdě povahu hříchu, závislý jest na vůli Adamově, jenž hřeše v ráji o své vůli zhřešil, co nejvolněji a nejsvobodněji, a v hřešivším Adamovi hřešili jsme i my, a náš hřích z Adama zděděný má do sebe „voluntarium.“ Ale jak?

V Adamovi byly dary nadpřirozené pro veškerenstvo uděleny, aby tak z něho převáděny byly na člověctvo, a odtud musilo v tomto směru nějaké spojení býti mezi Adamem a jeho potomstvem. *Spojba tato nevyplývala z „pouhé“ přirozenosti lidské, kteráž tou dobou v ráji všecka byla, neboť mohl Bůh dojista i stanoviti, aby milosť posvěcující každému o sobě a zvláště byla udělována, a nikoliv, abychom ohledem na dědictví svatosti prvotné byli závislí na vůli Adamově. Spojba tedy ta musila dále míti základ i ve vůli Boží a v kladném zákonu Jeho.* Ona mohla buď na podmínce záviseti, že potomstvu Adamovu budou zachovány dary nadpřirozené, zejména svatosť, jakožto základ všech těch darů, kdyby Adam dostál podmínce Bohem stanovené; anebo mohla býti spojbou „jednoty“ v tom smyslu: že Bůh se ustanovil na tom, dáti veškerému pokolení lidskému, pokud s Adamem jednu rodinu činiti mělo, nadpřirozené dary, ježto Adamovi ihned „actu“ uděleny byly, potomstvu jeho „actu“ uděleny býti měly do jednotliva. Podle toho by byly dány dary ty zprvu veškerému pokolení lidskému, nikoliv osobám jednotlivým, čili dány byly lidem všem, kteřížto z Adama pocházeti a tak jednou rodinou s Adamem býti měli. A opětně mohlo toto stanovení býti na způsob dvojí: α) buďže by byla milosť posvěcující udělena Adamovi, aby sdělena býti měla se všemi lidmi z počátku, tak že by byl Adam v stanoveném tomto řádu první, jenž milosť obdržel, potomci však jeho, aby měli z vůle Boží právo k ní; anebo β) mohla ta spojba veškerenstva s Adamem tak býti stanovena, aby byl Adam netoliko prvý v řadě, jenž milosť Boží obdržel, a potomci jeho právo k ní, alebrž aby byla milosť „milostí přirozenosti veškeré,“ nebo-li, aby byla netoliko osobná, alebrž směřující ku přirozenosti lidské, anaž měla na potomky přenášena býti.

Jestliže se taková spojba pokolení lidského po řádu Božím stanovila ohledem na přenos darů nadpřirozených, tož byl Adam na způsob zvláštní hlavou pokolení lidského směrem k darům těmto,

jež měly býti přenášeny. On je obdržuje prvý, potomci však od něho, tak že byl nejenom princip ontologický přirozenosti lidské, kteráž jiná v potomcích nemohla býti, nežli v něm, a zároveň měl býti i princip darův ku přirozenosti přiléhajících, přidaných a nadpřirozených, kteréž ku řádu mravnému náležejí, aby tak byly v rodině lidské veškeré z praotce jejího. Podle toho by byl Adam i ohledem na dary nadpřirozené právě pro spojení své s přirozeností lidskou hlavou všech potomků svých ontologickou, i na jistý způsob princip ontologický darův těchto.

Podle spojby, ana se zakládá v jednotě lidského pokolení, jehožto princip ontologický Adam jest, byly dary nadpřirozené podle vůle Boží pro všechny určeny a přirozenosti dány [1]), tak že o potomcích, kteří jich nemají, se říci může, že jich nemají, ač by je po řádu a vůli Boží míti měli. Jestliže ta spojba by se byla zakládala v pouhé podmínce, tož by nebyly dary ty ustanoveny pro přirozenosť, ale pro osoby „seorsim ab Adamo“, a pro osoby by nebyly „actu“ určeny, neb nebylo při ruce podmínky. Tou měrou by však také privace těchto darů nebyla v potomcích Adamových taková, aby se říci musilo, že nemají darův, ježby po řádu Božím míti měli a nemají. Také by těžko bylo, ba nemožno při takové spojbě říci: že hřích Adamův jest hříchem všech, nebo-li že v Adamovi všichni zhřešili, neboť by v tomto případě byl hřích Adamův pouze osobný, ježto by jako osoba od druhých se rozděloval. *Spojba tedy pouhé podmínky nemůže se přijati, alebrž musí se i stanoviti, že v Adamovi šírému pokolení, „přirozenosti lidské“, byly uděleny dary nadpřirozené.*

Byl-li v tomto smyslu Adam hlavou pokolení lidského, možno říci, že se po právu hřích hlavy lidské přirozenosti přičítá celému pokolení. V tom by dojista nebylo nic nepochopitelného, kdyby přícet ten měl do sebe pouze povahu „trestu“, ale on má i povahu „hříchu, viny“. Té však nemůže býti, kde nebylo „voluntarium“. *Kterak tedy lze aspoň poněkud vyložiti, že jsme v Adamovi se provinili?* Adam byl hlavou veškeré rodiny, a jako hlava měl

[1]) Palmieri di l. c. pag. 577. Advertendum est, nexum inter Adamum et posteros non eum fuisse, ut ipse mereretur nobis dona supernaturalia: haec enim jam erant ante quemcumque ejus actum aut meritum universae naturae destinata: postulabatur tamen, ut ipse ea conservaret in natura· quare si non peccasset, consecutum quidem fuisset, ex ejus obedientia, ut posteri nascerentur sancti, sed id ex lege Dei directe fuisset secutum; ex obedientia vero Adami indirecte solum tamquam removente prohibens, i. e. peccatum, quod eum effectum impedisset.

ve svém držení dary rodině přidělené; vůle jeho, ana rozhodovala o darech rodinných, byla jest vůlí rodiny netoliko „materialiter“, ale i „formaliter“, neboť jednal jako hlava její, a byla tak vůlí rodiny . . . , pokud jest ona jedno s hlavou svou, a sice ne z moci od rodiny na něho přenešené, ale o sobě. Když tedy vůle Adamova sebe samu o milosť Boží oloupila, oloupila o ni také rodinu lidskou, a oloupení to se právem přičítá všem, pokud jsou údové této rodiny, anať privace milosti Boží byla dobrovolna (privatio gratiae est voluntaria) při všech potomcích Adamových „voluntate Adami, capitis totius familiae humanae.“

Sv. Tomáš učení toto as takto vykládá. On dí: že hřích dědičný se zakládá v privaci habitualné milosti. A však nedostatek něčeho o sobě není již hned hříchem: alebrž tehdáž pouze, když nedostatek ten povstal z vůle svobodné. Přihlížíme-li k tomu, čímž lidská přirozenosť (v ráji) obdařena byla, aby dospěla ku cíli nadpřirozenému, tož není stav, v němž se rodíme, pouhým nedostatkem, alebrž i zlem, nebo jsme měli dobro, jehož nemáme více. Toto zlo by nebylo vinou, kdyby bylo beze všeho vztahu ku Adamovu hříchu; neboť zlo nemůže býti vinou, leč má-li původ ve svobodné vůli. A však hřích Adamův by nemohl působiti v nás viny, kdyby nebyl „hřích ten úkon pokolení lidského (actus generis humani). Taktéž se nemůže hřích ten osobám jednotlivým jinak přiděliti, leč jako členům téhož jednoho pokolení“ [1]). Jinde dí sv. Tomáš: že povaha viny dědičného hříchu v tom má původ: že dary Adamovi dané nebyly mu přiděleny jako osobě (pouze), alebrž pokud měl takovou přirozenosť, aby všichni, kdož by byli účastníci v té přirozenosti, také měli účasť v prvotné spravedlnosti. Podle toho bylo v moci přirozenosti, aby spravedlnosť ta se na vždy zachovala; a však vůlí přiléhající osobě téže přirozenosti se stalo, že byla ztracena, a tak má nedostatek ten směrem k přirozenosti povahu viny do sebe ve všech, v nichž se nalézá přirozenosť lidská, vyšlá z hřešivší osoby. „Ratio culpae inde venit, quia illud, quod collatum fuit Adae gratis, scilicet justitia originalis, non fuit sibi collatum personaliter, sed in quantum talem naturam habebat, ut omnes scilicet, in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur, et ideo cum propagatione carnis, etiam illa originalis justitia propagata fuisset. In potestate ergo naturae erat, ut talis justitia semper in ea conservaretur: sed per voluntatem personae existentis in natura factum est, ut hoc perderetur; et

[1]) S. I. II. qu. 82. art. 4. S. I. II. qu. 81.

ideo hic defectus comparatus ad naturam rationem habet culpae in omnibus, in quibus invenitur eadem natura accepta a persona peccante.[1]) A opět dí tentýž světec: že jest dobro, kteréž směřuje ku přirozenosti, a dobro, kteréž tihne k osobě, a odtud že náleží vůle osoby k tomu, aby osoba vinu měla, jak vidno jest ve vině osobné, kteréž se dopouští osoba úkonem svým; ale aby přirozenosť měla vinu, k tomu jest nezbytná pouze vůle v přirozenosti. Ztráta prvotné spravedlnosti se udála vůlí člověka, i jakož byla spravedlnosť ta darem přirozenosti, a přenášena býti měla na všecku přirozenosť zplozenou: tak i privace toho dobra na všecku přirozenosť se převádí, a má do sebe povahu viny, poněvadž ztráta ta přivalena jest vůlí principu přirozenosti nebo-li vůlí člověka prvého.[2]) „Simpliciter concedendum est, etiam culpam per originem trahi ex parentibus vitiatis in pueris natis, quod qualiter sit, investigandum est. Sciendum est igitur, quod haec tria, defectus, malum et culpa ex superadditione se habent. Defectus enim simplicem negationem alicujus boni importat, sed malum nomen privationis est .... culpa autem addit super hoc rationem voluntarii, ex hoc enim aliquis culpatur, quod deficit in eo, quod per suam voluntatem habere potuit; unde oportet, quod secundum hoc, quod aliquid rationem culpae habet, secundum hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum, quod respicit naturam, et quoddam, quod respicit personam: ita etiam est quaedam culpa naturae et quaedam personae. Unde ad culpam personae requiritur voluntas personae, sicut patet in culpa actuali, quae per actum personae committitur. Ad culpam vero naturae non requiritur nisi voluntas in natura illa. Sic ergo dicendum est, quod defectus illius originalis justitiae, quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit, et sicut illud naturae donum fuit, et fuisset in totam naturam propagatum, homine in justitia persistente, ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur quasi privatio et vitium naturae, ad idem enim genus privatio et habitus referuntur: et in quolibet homine rationem culpae habet ex hoc, quod per voluntatem principii naturae, id est primi hominis, inductus est talis defectus. A zase rozumuje tentýž andělský doktor: že, jestliže se privace spravedlnosti v úvahu béře, jak se převodí na tu neb onu osobu o sobě, nemůže míti privace ta do sebe povahu viny (rationem culpae), neboť k tomu jest potřebí, aby vina z volné vůle původ měla, (osobně ale nižádný z nás a vě-

[1]) S. Thomas. In II. D. 31. qu. I. a. 1. — [2]) S. Thomas. In II. D. 30. qu. I. a. 2.

domě v ráji nezhřešil): dobře však, béřeme-li člověka zplozeného jako člena celé přirozenosti lidské, z prvého člověka vycházející, anť má do sebe tou měrou povahu viny pro princip svůj volný.[1]) „Si consideretur iste defectus per originem in istum hominem derivatus, secundum quod iste homo est quaedam persona singularis, sic hujusmodi defectus non potest habere rationem culpae, ad cujus rationem requiritur, quod sit voluntaria: sed si consideretur iste homo generatus, sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpae propter voluntarium ejus principium, quod est actuale peccatum primi parentis."

Má tedy hřích dědičný povahu viny do sebe, ne jako bychom se ho byly osobně o své vůli a o rozhodu svém dopustili, ale ohledem na vůli, z níž původ měl. A za tou příčinou byla věta Bajova 46. právem od sv. Stolice zavržena.

Vůle Adamova, na níž závisla jest vina dědičného hříchu, zove se, jakož vidno ze sv. Tomáše (in II. D. 30. qu. 1. a. 2.) „vůlí přirozenosti", ježto jest vůlí hlavy lidské přirozenosti; a ta vůle není ohledem na přirozenosť lidskou vnější (voluntas extrinseca), alebrž vniterná (intrinseca), právě proto, poněvadž jest vůlí přirozenosti a hlavy její, a vůle přirozenosti lidské není nám, kdož jsme jedno s hlavou pokolení, vnější, ale vniterná.

Hřích dědičný není tedy hříchem „osoby", ale hříchem přirozenosti, a však nikoliv ve smyslu Manichaeovců, neboť má svůj původ ve svobodné vůli hlavy pokolení lidského. Dobře se tedy dí: „že jsme v Adamovi všichni zhřešili" a že jsme zhřešili hříchem Adamovým. Všichni zhřešili, kteří měli z Adama pocházeti. Sv. Anselm myšlénku tuto takto vyjadřuje: „In Adamo omnes peccavimus, quando ille peccavit, non quia tunc peccavimus ipsi, qui nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus, et tunc facta est necessitas, ut cum essemus, peccaremus; quoniam per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi"[2]). Odtud plyne také rozdíl „inter debitum contrahendi peccatum et factum, quo peccatum contrahatur". Debitum jest ono nezbytí hříchem Adamovým přivalené, podle kterého všichni hříchem hlavy pokolení lidského uchváceni jsou, kdož měli plozením od něho pocházeti, „factum" jest skutečné uchvácení hříchem tím se strany toho, kdož účasten učiněn jest přirozenosti lidské, zbavené milosti posvěcující.

---

[1]) S. Thomas. Qu. 4. de Malo a. 1. — [2]) S. Anselmus. De conceptu Virg. et de pecc. orig. c. 7.

Není-li hřích dědičný hříchem osobným, ač má do sebe voluntarium, není jím ani, jak se Bajus domníval ohledem na nás „habituali saltem voluntate“, neboť věta Bajova sem směřující 48. jest od sv. Stolice zavržena. „Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, et habitualiter dominatur parvulo, eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium.“ Věta ta právem zavržena jest: neboť habitualný hřích závisí vniterně na hříchu osobném a tak předpokládá voluntarium, a nijakouž měrou se říci nemůže, že by měl dědičný hřích „voluntarium“ do sebe, když bychom jej na dobro odtrhli jako Bajus od vůle Adamovy, v níž má původ svůj.

Hřích dědičný má tedy do sebe povahu viny, pokud jest hřích náš, již jsme jedno s hlavou člověčenstva: a však „voluntarium“ jest to nejskrovnější, a tak i hřích dědičný ten nejskrovnější ratione peccati. „*Inter omnia peccata*, dí sv. Tomáš, *minimum est originale, eo, quod minimum habet de voluntario. Non est enim voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum. Peccatum enim actuale, etiam veniale est voluntarium voluntate ejus, in quo est, et ideo minor poena debetur originali quam veniali*“ [1]). A však přes to jest hřích prvotný v tom ten největší, ježto pro něj utrpěla přirozenosť lidská nejtěžší ztráty.

Augustinští kladou habitualnou odvrácenosť od Boha cíle našeho nadpřirozeného, a tím i povahu dědičného hříchu v popředí do žádostivosti a do její vlády, pro kterouž se stává člověk milosti Boží nehodným a propadá hněvu Božímu. Touž měrou by se zakládal hřích dědičný ve vládě žádostivosti, kteráž přivodí privaci habitualné milosti. Augustinští se dovolávají sv. Augustina, jenž o žádostivosti takto dí: „Žádostivosť se rozvolňuje od viny v těch, kdož jsou pokřtěni, zůstává však ku zápasu, a nestíhá těch, kdož před bojem zemřeli, zátratou“ [2]). A jinde dí: „že žádostivosť trvá býti (v pokřtěných) „actu“, a zaniká „reatu“ [3]). Za tou příčinou činí *Berti* tento výměr o hříchu dědičném: „*Hřích dědičný jest žádostivosť s vinou, nebo zlo z choré jakosti přivalené do duše, jižto přiléhá „reatus culpae“* [4]). Theologové ti udávají pro svůj náhled mezi jinými důvody i ten důvod: „že by zloba hříšnosti se neroz-

---

[1]) S. Thomas. In II. D. 33. qu. 2. art. 1. ad 2. In III. D. 1. qu. 1 art. 2. ad 6. Qu. V. de Malo. art. I. ad 9. — [2]) S. Augustin. L. II. de peccator merit. et remiss. c. 4. — [3]) S. Augustin. L. VI. contra Julian. cap. 18. „Concupiscentiam manere actu, et praeterire reatu.“ — [4]) Berti. „De theologicis disciplinis. Tom. II. Editio Bambergae et Wirceburgi. 1770.

máhala opětovanými hříchy, když bychom povahu hříchu kladli do privace milosti v popředí."

Církev katolická nerozhodla dosud, v čem by se zakládala povaha dědičného hříchu ač podle toho, což svrchu bylo řečeno, jest učení, kteréž klade povahu dědičného hříchu do ztráty milosti habitualné, pravděpodobnější, a tudíž také nezakázala, přiznávati se k náhledu Augustinských. Sv. Bonaventura aspoň oba náhledy za oprávněné má, když takto dí: „Tážeme-li se, co by byl dědičný hřích? Dobře se odpovídá: že jest to nezřízená žádostivosť: a také dobře se dí: že jest privace spravedlnosti, kterážby býti měla, a v jedné každé z těch odpovědí se zavírá i druhá, ač jedna odhaluje prvotný hřích podle toho, že má do sebe jistý způsob navrácení, jiná však hledí ku privaci" [1]).

I zde se musejí theologové dvou věcí stříci, a sice α) náhledu, že by převrácenosť a zlá disposice vůle, kteráž převodí ztrátu milosti Boží, byla hříchem dědičným bez ohledu na vůli, odkudž vzala vznik [2]); β) náhledu, že by z té převrácenosti beze všeho vyplývala aktualná nenávisť k Bohu, neboť věta Bajova sem tihnoucí 49. jest od sv. Stolice zavržena: „Ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus discedens sine regenerationis lavacro, quando usum rationis consecutus sit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnet." Zavržena jest ta věta právem, neboť byla-li by povaha hříchu dědičného taková: pak by „formale" jeho byla žádostivosť, což ovšem nesouhlasí s katolickou věrou.

---

[1]) S. Bonaventura. II. Sent. d. 30. art. 2. „Dum quaeritur, quid sit originale peccatum? Recte respondetur, quod sit concupiscentia immoderata: recte etiam respondetur, quod sit debitae justitiae carentia, et in una responsione clauditur alia, licet una notificet ipsum habituale peccatum ratione ejus, quod est in ipso habens modum conversionis, altera vero rationem privationis." — [2]) Vide Thes. Baji 47.

D) O převodu dědičného hříchu.

§. 145.

Theorie: Leibnitzova, Kleeova, Interpretivistů, Tertullianova a Generatianů, Augustinova, Lutheránů a Helvetů.

Lit. S. Thomas Aquinas S. I. II. qu. 81. De Malo qu. 4. art. I. Bellarminus. De amissione gratiae. l. IV. Scheeben. Mysterien. S. 283. Schwetz. Theol. dogm. spec. II. 184. seq.

O hříchu dědičném víme, že přechází na všecky, kteříž z Adama pocházejí plozením; a smysl učení toho není, jakoby aktivné plození bylo příčinou dědičného hříchu, anoť plození aktivné jest sice příčinou převodu přirozenosti lidské, a tím i převodu dědičného hříchu, ale nikoliv hříchu samého. Tomu učí sněm Tridentský, vykládaje učení o převodu dědičného hříchu.

Převod hříchu dědičného jest tajemství víry zrovna jako převod spravedlnosti, Kristem Pánem nám zasloužené. Jsmeť učiněni hříšníci „peccante uno", a opět spravedliví „justitiam faciente uno": *„Jako skrze hřích jednoho na všecky lidi k odsouzení: tak skrze spravedlnosť jednoho na všecky lidi milosť k ospravedlnění života"* (Řím. 5, 18.). I bylo by snad více radno, rozum svůj podrobiti víře, nežli zakryté cesty té se domáhati, kteroužto z Adama hříšníci učiněni jsme. Obtíž toho výkladu uznával svého času sv. Augustin, jenž pravil [1]), že není nic známějšího nad hřích dědičný, ale nic že není ku pochopení skrytějšího (nihil ad intelligendum secretius). Světec tento byl tedy tou radou, že jest lépe, o převodu dědičného hříchu ani nehloubati [2]).

Ale ač sv. Augustin před hloubáním o této věci varoval, a sám vyznal, že neumí říci, co by zde bylo na pravdě, přece okolnostmi přinucen jsa vykládá, kterak se as převodí dědičný hřích. Bylo totiž tehdejší dobou dvé náhledův o původu lidských duší, jeden náhled stál ku traducianismu, druhý ku creatianismu, a oba sobě podle toho upravily theorii o převodu dědičného hříchu. Sv. Augustin byl přesvědčen, že Bůh sám bezprostředně tvoří a vlévá duši do těla v životě mateřském ku jejímu přijetí způsobilého, ač nerozhodnul mezi traducianismem a creatianismem, a podle toho nechtěl také rozhodnouti o výkladu dvou těchto theorií, jak

[1]) S. Augustin. L. I. de moribus Ecclesiae cap. I. — [2]) S. Augustin. Ep. 29. ad s. Hieronymum.

se převádí dědičný hřích. Slyšme jak o tom dí: „Profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tamquam vitiato vase corrumpitur; ubi occulta justitia divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco, quam dico, ne audeam dicere, quod nescio“ [1]). Přes to však vyslovil sv. Augustin o tomto předmětu své soukromé mínění.

Právě však za tou příčinou, že převod dědičného hříchu tajemství nevystižitelné jest, snažili se mnozí k tomu, aby je aspoň poněkud vyložili, nezřídka však, nešetříce všech momentů učení o dědičném hříchu, zabředli buďže v zjevný blud, aneb aspoň do takových domněnek, kterýchž s věrou srovnati téměř nemožno jest.

O theorii praeexistentianismu se zde šířiti není třeba, neboť podle něho se mění hřích dědičný v osobný od jednékaždé duše kdesi na onom světě spáchaný. Ta důmněnka tedy ničí, nevykládá dědičného hříchu.

Theorie ku výkladu dědičného hříchu marně se snažící jsou: α) Theorie Leibnitzova, β) Klecova, γ) těch, kteří převod hříchu toho ex voluntate interpretativa vykládati chtějí, δ) theorie Tertulliánova a Generatianů, ε) theorie sv. Augustina, ζ) Lutheránů a Helvetů.

α) *Leibnitz* se podle své monadologie domýšlí, že všecky duše lidské byly najednou stvořeny. Stvořeny byvše byly v těle prvého člověka, ne snad toliko potentialiter, ale realiter, a však nebyly ve stavu evoluce, alebrž „involuce“, t. j. trvaly sice v těle Adamově „realiter“, ale byly ve stavu omráčení, nevěděly jasně o sobě, neměly sebevědomí. Když tedy Adam zhřešil, zhřešily s ním všecky lidské duše. — Tím způsobem by arci bylo zřejmě vylíčeno, že peccante uno všichni jsme zhřešili. A však theorie tato jest křiva proto, že se monadologie Leibnitzova již s hlediště filosofického nedá udržeti; tím méně však lze ji zastávati s hlediště theologického: neboť podle pravdy jest člověcká přirozenosť složena z těla a duše, a tak jest mylno, že by byla duše lidská dlouho před tělem svým stvořena, kdežto katolické a pravdivé učení dí: „Animae creando infunduntur et infundendo creantur“. Nad to jest učení Leibnitzovo nejenom bludné, alebrž ono ničehož nevysvětluje: neboť byly-li duše ve stavu involuce beze všeho vědomí, pak se věru theorií touto právě tak málo tajemství dědičného hříchu objasňuje, jako když řekneme: že byly duše lidské v Adamovi pouze potentialiter anebo tou měrou, že podle řádu Bohem ustaveného s tělem pocházejícím z Adama měla býti sloučena duše od Boha bezprostředně stvořená.

[1]) S. Augustin. L. V. adv. Julianum. cap. 3.

Na jiném místě [1]) zdá se, jakoby Leibnitz toho byl náhledu, že duše z Boha vychází čistá, a však že bývá v těle pro vinu (vitio) rodičů porušena; vykládá však hřích dědičný tak, že všecku vinu v dítkách zapírá tvrdě, že dítky (nekřtěné) nemohou býti zavrženy.

β) *Klee* vykládá [2]), že každá hříšnosť musí míti svůj kořen v úkonu, a že hřích nemůže býti ani přistvořen (přinarozen, angeboren). Ježto však hřích dědičný jest všeobecný, musí býti také úkon, který se v každém člověku opětuje (actus in singulis repetitus). Náchylnosť však ku hříchu se jeví v každém již od dětinství, a proto se musil úkon ten státi v čase, kde nebylo ještě v člověku sebevědomí, tak že není nižádného upamatování na tuto událosť. „Dieser Act ist im Wesentlichen mit der Sünde Adams eins, und unterscheidet sich nur in einem Stück. Er ist eins nach dem moralischen Charakter, als Richtung gegen den Willen Gottes, und nach seinen Folgen, die da sind eine Verkehrung der ganzen geistigen Natur, Unordnung in derselben und Hang zum Sündigen.“ Ač jest úkon tento podle karakteru morálného jeden s úkonem Adamovým, tož zase se rozděluje a liší tím: že Adam zhřešil v plném sebevědomí, potomci však dříve, nežli se rozum a vůle jejich vyvinuly, a proto prý nemůže jim úkon tento do přísna přičten býti. Jestliže se tážeme na příčinu, za kterou by byl hřích u každého opětovaný totožný s dědičným hříchem, odpovídá Klee: že se totožnosť tato zakládá na totožnosti lidské přirozenosti u všech, podle které Adam v ráji zhřešil, a i všichni potomci by byli zhřešili, kdyby jako Adam v ráji byli žili.

Že tato theorie s článkem víry o dědičném hříchu a s pravdou vůbec jest v nesvoru, jest na bíle dni: neboť αα) přetvořuje hřích dědičný v osobný, ββ) odporuje výroku sněmu Tridentského, že jest dědičný hřích v původu svém jedin [3]), γγ) klade hřích jako nezbytný do přirozenosti lidské, což odpírá i původci jejímu, neskonale svatému Bohu, i učení o hříchu dědičném, kterýž jest jím ohledem na vůli, z které měl původ svůj; δδ) konečně by se na základě theorie té musilo říci, že Bůh upraviv tak přirozenosť lidskou, vlastně sám jest původ hříchu dědičného. Nad to jest theorie tato i drsná a nespravedlivá, neboť zabíhá

γ) *Do důmněnky těch, kteří chtějí vyložiti převod hříchu dědičného „ex voluntate interpretativa“*. Theorie tato se zakládá v té

---

[1]) Leibnitz. System der Theologie. Mainz. 1825. S. 12. und 13. — [2]) Leu Dogmatik. 286. — [3]) Conc. Trid. sess. V. decr. de orig. pecc. c. 3.

hypothesi: že by byl každý z nás v ráji zhřešil, anebo aspoň k těm podmínkám přistoupil, za kterými bylo Adamovi přikázaní dáno. A však hypothese tato nemá základu nižádného, neboť že by každý k tomu přiložil vůli, což jest k jeho dobru, může se předpokládati, ale nikoliv k tomu, což jest ku jeho zlu; a nad to jest i protivná spravedlnosti Boží, neboť Bůh nás sice stíhá proto, což jsme konali zlého a v čem jsme byli shledáni vinnými, ale nikoliv proto, co bychom za jiných okolností byli jednali, jinak by naše spasení bylo téměř nemožno. Konečně nedá se ani tato theorie sjednati s učením sněmu Tridentského, neboť jest podle něho hřích dědičný v původu jedin, kdežto se zde aspoň podle hypothese ukazuje býti „ne jediným ale mnohonásobným“ [1]).

2) *Čtvrtá ku převodu dědičného hříchu hledící domněnka jest Traducianismus a Generatianismus.* Podle učení toho pocházejí duše dítek rovně tak z rodičů jako tělo, a na základě tohoto převodu duší se prý také pralehko vykládá, že z porušených rodičů také porušené tělo a porušená duše se převádí. Než theorie tato jest již v principu svém křivá, anoť jest bludno tvrditi, že by duše tak se převáděla na dítky, jako tělo, a odtud jest i způsob převodu hříchu dědičného, jak jej vykládá Traducianismus nebo Generatianismus na jisto bludný. Ostatně se nevykládá Traducianismem převod „hříchu“, alebrž pouze zlo k duši přiléhající, převod zla fysického a nikoliv morálného, čili nevykládá se to, což hřích vlastně hříchem činí.

3) *Sv. Augustin* věren jsa svému přesvědčení, že převod dědičného hříchu tajemství jest, neustanovil se na jisto o způsobu, jak se přelévá na všecky. Přes to však vyslovil,[2]) že duše lidská od Boha byvši stvořena, porušena bývá spojbou s tělem, jako věc se porušuje v porušené nádobě (in vase vitiato), tělo však samo že se porušuje, poněvadž počaté bývá tělesnou pochotí. Než byť i pravda bylo, že se tělesnou pochotí při plození porušuje tělo, nelze pochopiti, αα) jak by mohlo fysické tělo také uchvátiti duši povahou svou „duchovou“, až ku porušení hříchem. ββ) Skvrna tělesná sebe větší, nemůže býti hříchem, neboť zlo mravné liší se jakostně od zla fysického, byť tedy tělo mohlo uchvátiti duši až ku poskvrnění, nebyla by skvrna ta leč fysická. γγ) Jisto jest, že u Adama vzalo zlo v duši počátek, a pak teprv se rozlilo do těla: „Ab anima, dí sv. Augustin sám [3]), coepit elatio, et ad praeceptum

[1]) Schwetz. Theol. dogm. spec. II, 187. — [2]) S. Aug. Lib. I. de peccator meritis et remiss. cap. 5. Lib. I. de nuptiis et concupisc. cap. 24. lib. V. adv. Julianum. cap. 2. et 4. — [3]) S. Augustin. L. V. in Julianum c. 3.

transgrediendum inde consensio, tunc est caro facta peccati". Tomu-li tak jest, není příčiny, proč by se nyní stanovil jiný řád.

Jiní k tomuto učení nebo-li spíše k této důmněnce Augustinově se nachýlivše, dějí: že se duše v porušeném tělu porušuje, ale ne jakoby tělo bylo sídlem hříchu, anebo jakoby tělo mohlo duši o sobě poskvrniti morálně; alebrž za tou příčinou, že tělo prvotné spravedlnosti (souladu) zbavené a tak pobouřené duši dolů táhne, a tím ji nespořádanou činí. Nespořádanosť tato a převrácenosť duše že jest dědičný hřích. Tak se zdá smýšleti Alexander Halesský [1]) a sv. Bonaventura [2]). A však důmněnka tato ani tímto způsobem vylíčená není vhodná, neboť příčiny svrchu udané jsou jí na odpor. Nad to, jestliže se přelévá dědičný hřích tím, že tělo dolů táhne duši, pak není hříchu toho v dítkách, leč jen potentialiter. Duše nebývá zajisté od těla dolů tažena dříve, než počne spor mezi tělem a duší. Tou měrou by tedy v člověku nebylo dědičného hříchu a nemohlo býti před vznikem toho sporu, což teprv se děje, když rozeznává dobré od zlého. Mohlo by se i státi, že by duše návalu tělesnému odpírala a tu by hříchu dědičného na sebe neuvalila, anebo by neodpírala a tím způsobem by její hřích nebyl dědičný, ale osobný.

ζ) Kdežto sv. Augustin své důmněnky nepředkládal, jakoby ona do sebe držela neomylnou pravdu, přiozdobili ji mnozí příčinivše, *že snad ovoce zapovědéné bylo jedovaté*, kteréž požito byvši ihned uchvátilo tělo, *a porušilo pro těsný poměr mezi tělem a duší, i duši.* V přiozdobování tom byli Luther a Kalvin neunavení, kladouce převod ten do pochoti při aktivném plození, jakž i jiné náchyly prý se z rodičů na potomky přelévají. S touto důmněnkou souzvukují i Jansenisté, věrní jsouce, jakož i Lutherané a Helvetští svému učení, že formale peccati se klásti má do žádostivosti. A však důmněnka tato jeví se býti křivou již proto, poněvadž, kdyby byl někdo náhodou počat bez pochoti, musilo by se podle ní za to míti, že na počatého takovým způsobem člověka hřích dědičný se nepřevedl, což by bylo patrně naproti článku víry.

---

[1]) Alex. Halensis. In II. qu. 104. n. 4. — [2]) S. Bonaventura. Ibidem. art. 3. qu. 2.

§. 146.

Theorie o převodu dědičného hříchu s učením katolickým souzvučná.

K theoriím nadzmíněným, jež chtějí vyložiti převod dědičného hříchu, nelze se přiznávati, neboť více anebo méně jsou dogmatu samému na úkor, a nevykládají, což vyloženo býti mělo „hřích“ a jeho převod.

Odtud naléhá otázka, kterak bychom měli sobě převod mysliti, abychom vyrozuměli, že učení sv. víry ani zde není „contra rationem“, ač jest vedle povahy své „supra rationem“.

Abychom poněkud toho dovedli, nezbytno jest, na očích míti článek víry o dědičném hříchu a o jeho následcích na prvních rodičích. Hřích dědičný se zakládá v habitualném odvrácení se od Boha a v privaci posvěcující milosti, a to jest jeho „formale“. Stav svatosti byl Adamovi přidaný, nadpřirozený dar, a nikoliv lidské přirozenosti jeho povinný. Kromě svatosti přidána jest prvému člověku prvotná spravedlnosť, soulad mezi vyššími a nižšími silami, mezi tělem a duší, tak že člověk zůstávaje poddán Bohu, trval u vládě dokonalé nad sebou, nad tělem, nad silami nižšími. I dáno jest přikázaní jemu, a však on nešetřil příkazu Páně a tím se odtrhl a vytrhl z rodiny Boží, ztratil posvěcující milosť a všecky praeternaturalné dary.

Adam byl hlavou člověčenstva, a jako hlavě bylo dáno jemu přikázaní, tak že měl šetřením přikázaní nejenom sobě, ale i přirozenosti lidské čili všem, již měli přirozenosť lidskou držeti „in individuo“, celému člověčenstvu ty přistvořené dary nadpřirozené zachovati. Bylo tedy přikázaní Adamovi dané uloženo v něm celému potomstvu jeho, aby v něm celému potomstvu svatosť a spravedlnosť byla zachována.

Člověk prvý, hlava lidského pokolení, nešetřil, právě jako hlava potomstva svého, přikázaní sobě daného, a tím vytrhl i potomstvo své z rodiny Boží, ztratil jemu nebo přirozenosti lidské milosť posvěcující, a tím účasť v přirozenosti Boží a všecky dary praeternaturalné, z vůle Boží ve svatosti spojené.

Ztratil-li však Adam „přirozenosti lidské“ dary ty nadpřirozené a praeternaturalné, převáděl přirozenosť lidskou tak, jak byla oloupena, a tudíž bez svatosti nadpřirozené, bez spravedlnosti praeternaturalné a bez darů, jimiž byla lidská přirozenosť ozdobena vůbec.

Sv. Tomáš Aquinský píše o tomto velikém tajemství: „Osoba jednotlivá se může vzíti v úvahu na způsob dvojí. Jedním způsobem jest osoba jednotlivá (quaedam singularis persona); v jiném, pokud jest člen nějakého sboru (secundum quod est pars alicujus collegii); a v obojím způsobu může úkon tíhnouti k němu; tíhneť k němu, pokud jest osobou o sobě (singularis persona), a to jest úkon, jejž svou svobodnou vůlí a sebou samým vykonal; a však, pokud jest člen nějakého sboru, může k němu tíhnouti (náležeti jemu, pertinere ad eum) i úkon cizí, jehož sám o sobě (per se ipsum) nevykonal, aniž o své vlastní svobodné vůli; alebrž jenž vykonán byl sborem celým, anebo od více ze sboru, anebo od pohlavára (principe) sboru; jakož se říká, že, co kníže státu vykonal, stát vykonal .... Takový sbor lidí se považuje, jako by byl jeden člověk, tak že rozliční lidé v rozličných úřadech postaveni jsou jako členové jednoho těla přirozeného .... Tak také celé veškerenstvo lidí, jež z prvého člověka přirozenosť lidskou obdrželo, má se považovati jako jeden sbor anebo spíše jako jedno tělo člověka jednoho: v kterémžto množství jedenkaždý člověk, a i také Adam může se považovati, buď jako osoba jednotlivá, buď jako člen tohoto množství, kteréž přirozeným původem z jednoho se odvozuje (derivatur). Nezbytno však ještě uvážiti, že byl prvému člověku v ustavení jeho dán jistý dar nadpřirozený, prvotná totiž spravedlnosť, pro kteroužto (per quam) rozum byl Bohu poddán, a nižší síly rozumu, tělo duši. Tento dar nebyl prvému člověku dán jako osobě jednotlivé (singulari personae), alebrž jakožto principu (principio) celé lidské přirozenosti, aby totiž od něho pro původ (per originem) se převáděla na potomky. Tento dar obdržený ztratil prvý člověk hřeše o své vůli svobodné v témže (tenore) dosahu, v jakémž mu byl dán, totiž pro sebe i pro celé potomstvo. Nedostatek tedy toho daru směřuje k celému potomstvu, a tak se převádí nedostatek tento na potomky, jakož se převádí přirozenosť lidská, kteráž se sice nepřevádí, pokud jest celá (secundum se totam), alebrž podle jisté částky své, t. j. podle těla, jemuž vlévá Bůh duši: a tak, jakož duše Bohem vlévaná (infusa) ku přirozenosti lidské náleží odvozené z Adama pro tělo (propter carnem), s nímž se spojuje: tak i nedostatek nadzmíněný přináleží (pertinet) k duši pro tělo, kteréž z Adama pochází netoliko podle tělesné podstaty, alebrž i pro prvoprvý původ svůj (secundum seminalem rationem), t. j. netoliko podle hmoty, ale i pro aktivný princip: nebo tak obdržuje se z otce přirozenosť lidská. *Jestliže se uvažuje, že nedostatek tento se tímto způsobem pro původ převádí, a sice podel*

toho, že tento člověk jest jistá osoba jednotlivá, tož nemůže míti do sebe nedostatek ten povahy „viny“, neboť k tomu jest náležito, aby byla o vlastní vůli; a však jestliže se považuje tento zplozený člověk jako jistý člen celé přirozenosti lidské z prvého otce převáděné, jakoby lidé všichni byli člověk jeden, pak má do sebe povahu viny „propter voluntarium ejus principium“, kterýž (svobodný princip) jest skutečný (actuale osobný) hřích prvého otce: rovně tak jako říkáme, že pohyb ruky ku spáchání vraždy, pokud máme na zřeteli pouze ruku nemá do sebe povahy „viny“, a však uvažuje-li se jako částka celého člověka, kterýž o své vůli koná, má vinu do sebe, neboť tehdáž jest svobodný. Jako vražda nesluje vinou ruky, ale vinou celého člověka, tak také nesluje nedostatek ten „osobným hříchem“, alebrž hříchem přirozenosti celé: aniž tíhne ku osobě (nec ad personam), leč pokud přirozenosť porušuje osobu. A jakož ku spáchání hříchu jednoho se rozličných částí člověka upotřebuje, vůle totiž, rozumu, ruky, oka a podobně, a přes to zůstává býti jeden hřích pro jednotu principu, vůle totiž, a pro nějž (princip) se převodí povaha hříchu na všecky úkony části: tak se také hřích dědičný ohledem na princip v celé přirozenosti lidské považuje jako jeden“ [1]).

Na jiném místě dí sv. *Tomáš*: „Dědičný hřích tak jest v duši, pokud přináleží (pertinet) ku lidské přirozenosti. Lidská přirozenosť se převádí od otce na syna převodem těla, do něhož se vlévá napotom duše, a proto porušena bývá, poněvadž s tělem se převádí jedna přirozenosť lidská. Kdyby se totiž s ní nespojovala k tomu, aby s ním činila přirozenosť jednu, jako anděl když přijav tělo s ním se spojil, porušení by nevzala [2]).

Opět dí *sv. Tomáš*, „kterak za jeho času se rozdílně vykládal převod dědičného hříchu na potomky. Jedni vidouce, že podmět hříchu jest duše rozumová, tvrdili, že semenem se ona převádí, a že z porušené duše zase porušená se převádí. Jiní že to zamítají jako blud a snaží se ukázati, jak vina Adamova se převádí, ač se nepřevádí duše, tím, že nedostatky tělesné přecházejí z otce na dítky: jako na př. malomocný zplozuje malomocného, ... pro jakési porušení semene, ač korrupce ta nesluje malomocenstvím, a ježto prý jest tělo duši přiměřeno, a nedostatky duše přecházejí na tělo, a na opak, tož také tvrdí, že zavinělý nedostatek duše přechází převodem semene na dítko, ač símě o sobě není podro-

---

[1]) S. Thomas. De malo qu. 4. art. I. — [2]) S. Thomas. De potentia qu. 3. art. 9. ad 3.

beno vině". Sv. Tomáš dí o těchto výkladech, „že nevyhovují"; pak vykládá, „že všickni lidé, kteří z Adama jsou (nascuntur), se mohou považovati jako člověk jeden, pokud se sjednávají v přirozenosti jedné, kterou obdržují z prvého otce, as tak jako v občanských věcech všichni lidé, již k jedné obci (communitatis) náležejí, se pokládají jako jedno tělo, a obec celá jako jeden člověk .... Tak jsou i lidé z Adama jsoucí členové jednoho těla" [1]). A nyní užívá světec téhož obrazu o částech lidského těla na př. o ruce, kteráž vraždu vykonala, kterýž úkon není dobrovolný vůlí ruky, ale vůlí duše, kteráž hýbala rukou, a tou měrou hříchem jest, pokud z principu svého (z duše) vyšel. A tak se to má i s dědičným hříchem. „Nespořádanosť (inordinatio), kteráž jest v tomto člověku z Adama zplozeném, není volná vůlí jeho, ale vůlí prvého otce", qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Odtud se zove hřích, kterýž se tak převádí na potomky, dědičným, jako hřích, jenž se převádí na oudy těla, skutečným (actuale) se jmenuje. A jako skutečný hřích, jenž byl jistým oudem vykonán, není hříchem toho oudu, leč pokud jest oud ten částí člověka samého, ... tak také dědičný hřích není hříchem této osoby, leč pokud osoba přijala přirozenosť z otce prvého, za kterouž příčinou se také hříchem přirozenosti zove podle Efes. 2. „Byli jsme z přirozenosti synové hněvu." „Peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae secundum illud Ephes. 2. Eramus natura filii irae.

Překrásně se vyjadřuje veliký učitel tento i jinde, jako in II. dist. 32. qu. 2. art. 1. S. I. II. qu. 83. a i jinde.

Za takovým výkladem možno aspoň poněkud poznati, kterak se stalo, že hřích dědičný na všecky přišel. Pokud se zakládá hřích dědičný v privaci posvěcující milosti, nadpřirozené, darem Páně uštědřené, nemá převod dědičného hříchu nic do sebe, cožby nebylo (aspoň poněkud) pochopitelno a rozumu přístupno, to však má místo pouze a jediné na základě nadpřirozeného zjevení, že Adam v stavu svatosti se nalézal, a že svatosť, ač mu byla přistvořena, přece nebyla jemu povinná a přirozená. Podle téhož zjevení byla svatosť přidána Adamovi, ne jako dar pouze osobný, ale jako dar přirozenosti lidské přidělený, aby ji sobě zachoval náš praotec i nám. On však jí nezachoval, a odtud převádí při-

[1]) S. I. II. qu. 81. art. I.

rozenosť lidskou tak, jak ji oloupil, bez svatosti nadpřirozené. Privace však této svatosti jest „formale originalis peccati“.

Vinou jest privace tato, poněvadž má svůj původ ve vůli Adamově, v němž jsme na způsob nevystihlý, svrchu od sv. Tomáše poněkud vyložený, zhřešili. Není to ovšem vina osobná, ale vina přirozenosti, jak tentýž světec dí: „Jako jest dobro některé, jež směřuje k přirozenosti, a jiné, jež přihlíží k osobě: tak jest i vina jistá přirozenosti, a jistá osoby. Ku vině osobné náleží vůle osoby, jakož jest zjevno ve hříchu skutečném, kterýž se páše úkonem osobným; k vině přirozenosti ale nenáleží nic než vůle v oné přirozenosti. Touž měrou sluší říci: že nedostatek prvotné spravedlnosti, ana člověku již ve stvoření jeho byla uštědřena, z vůle člověka povstal (accidit): a jako byla ona dar přirozenosti, a měla na veškerou přirozenosť lidskou býti přenášena, kdyby byl člověk ve spravedlnosti setrval: tak se také převádí privace tohoto dobra na všecku přirozenosť, jako privace a zlo přirozenosti, neboť k jednomu druhu náleží i privace i stav (habitus); a v každém člověku má povahu viny do sebe z toho, poněvadž skrze vůli principu přirozenosti, t. j. člověka prvého taková privace uvalena byla „et in quolibet homine rationem culpae habet ex hoc, quod per voluntatem principii naturae, id est primi hominis, inductus est talis defectus“ [1]). Pěkně se vyjadřuje o tomto předmětu Odo Cameracenský: „V Adamovi byla duše moje vedle druhu, ne osobou, nikoliv jako individuum, ale vespolnou přirozeností. Nehřešil jsem v něm já, ale to což jsem: hřešil jsem „člověk“, Odo nikoliv; hřešil jsem podle podstaty nikoliv osobou“.[2])

Se svatostí a spravedlností ztratil Adam, jakož dotčeno bylo, i praeternaturalné dary, ježto jako svatosť, byly přirozenosti lidské přištědřeny, zejména soulad mezi vyššími a nižšími silami, mezi tělem a duší. Jako sobě ztratil praotec náš plnou vládu sama nad sebou, tak ji ztratil i nám. I tu tedy není těžko pochopiti, kterak se stalo, že lidé z Adama pocházející, obdržují přirozenosť lidskou in individuo těchto darův, a zejména souladu neboli prvotné spravedlnosti zbavenu. Následkem privace původné spravedlnosti a nadpřirozené svatosti, jest přirozenosť lidská, ana se skládá z těla a z duše, vrácena sobě samé, a tak se vykládá dosti pochopitelně převod žádostivosti, již zove kníže scholastiků „materiale originalis

[1]) S. Thomas. In II. d. 30. qu. 1. art. 2. — [2]) Odo Cameracensis. De peccato originali. In bibl. max. Patrum. XV, 280. „In Adamo erat anima mea specie, non persona; non individua, sed communi natura. Peccavi in eo non ego, sed quod sum; peccavi homo, non Odo peccavi substantia, non persona.

peccati", ač by snad lépe bylo ji zváti „účinkem dědičného hříchu a následkem ztráty posvěcující milosti Boží"; jakož následek jeho jest „ztráta nesmrtelnosti těla a impassibility," jak dotýká Perrone: „S milostí posvěcující byly ve spojení svrchu zpomenuté dary (vědoucnosť, přímosť (rectitudo), neboli ta okolnosť, že byla dobře zřízena částka nižší směrem ku vyšší, nesmrtelnosť a impassibilita tělesná), ježto byly závislé na milosti a na zachování prvotné spravedlnosti. Ztráta nebo-li privace prvotné spravedlnosti přinesla s sebou ztrátu nebo-li privaci darů těchto i v Adamovi i v potomcích jeho. Tato privace však nemá do sebe povahy hříchu ve vlastním smyslu, alebrž pouze trestu a účinku, kterýž následoval po privaci prvotné spravedlnosti nebo-li posvěcující milosti. Odtud tedy nevědomosť, žádostivosť anebo spíše vzpoura (rebellio) žádostivosti, a jiné tíhoty, smrť sama, jsou tolikeré tresty a účinky hříchu dědičného.[1])

A však i kdybychom privaci prvotné neporušenosti, souladu nižších a vyšších sil považovali o sobě, a nikoliv jako důsledek ztráty milosti posvěcující, alebrž spíše na opak, jakoby ztráta této bývalé spořádanosti a vznik vlády žádostivosti přivodila ztrátu posvěcující milosti Boží, neměl by převod její z Adama na všecky nic v sobě odporného, anoť z Adama takou přirozenosť máme, jak ji byl Adam oloupil. Scheeben píše o tomto předmětu takto: „So bedingt, je nachdem man die Seele von verschiedenen Seiten betrachtet, die Fortpflanzung der Privation der Integrität die der Unheiligkeit und umgekehrt, obgleich man hinwiederum auch beide Momente als gleichzeitig und parallel laufend betrachten kann. Denn die Natur wird am Ende nicht succesiv gezeugt; der menschliche Leib wird ja nur dadurch menschlicher Leib, dass er von der vernünftigen Seele informirt wird, und die Erbsünde ist eben ein Erbtheil der ganzen Natur, nicht des Leibes und auch nicht der Seele allein, sondern beider, insofern sie zu einander und zur ganzen Natur gehören ..... Anderntheils schliesst der sündhafte Act Adams direkt und unmittelbar nicht bloss die Heiligkeit, sondern auch die Integrität aus, sowohl von ihm selbst, als auch von der Natur seiner Nachkommen; folglich ist die Privation der Integrität in den Nachkommen Adams nicht bloss eine Folge der Unheiligkeit; sie ist auch für sich selbst direkt durch die Geschlechtsschuld hervorgerufen, und tritt somit gleichzeitig und gleichmässig mit der Unheiligkeit in den Nachkommen Adams, sobald sie in seine

[1]) Perrone. Praelect. dogm. V, 162.—163.

Nachkommenschaft aufgenommen, und unter den Schatten der Geschlechtschuld aufgenommen werden, ins Leben" [1]).

Poněvadž jest dědičný hřích hříchem přirozenosti lidské, stáváme se hříšníky touž dobou, když jsme se stali účastníky přirozenosti lidské, a to jest doba, když duše s tělem v jednu přirozenosť lidskou se spojuje.

Že tomu tak jest, jest nám písmo sv. zárukou, neboť tam čteme, že se tak převádí hřích na všecky, jako se převádí spravedlnosť Kristova na všecky. Písmo zajisté dí: *„Jako skrze hřích jednoho na všecky lidi k odsouzení: tak skrze spravedlnosť jednoho na všecky lidi k ospravedlnění života"* (Řím. 5, 18.) A opět: *„Jako v Adamovi všichni umírají, tak i skrze Krista všichni obživeni budou"* (I. Kor. 15, 22.). *„Skrze něho pak vy jste v Kristu Ježíši, kterýž jest nám učiněn od Boha moudrosti, i spravedlnosti, i posvěcením i vykoupením"* (I. Kor. 1, 30.). Spravedlnosť Páně, posvěcující milosť se převodí na nás „nativitate secunda", znovuzrozením nebo-li tou dobou, když se nám dostává „nadpřirozeného esse": a tak se i stáváme, hřešivše na způsob nezpytatelný v Adamovi, hříšníky, jak mile obdržujeme, jako lidé „esse naturale", a to právě jest doba, když se slučuje duše s tělem v přirozenosť lidskou.

Subjekt nebo-li podmět dědičného hříchu jest duše, a sice v popředí „esse" neboli podstata duše [2]), a pak mohutnosti, a mezi mohutnostmi pohoršuje zvláště vůli [3]).

Mluvíce o převodu dědičného hříchu, dodáváme ještě, snad nazbyt: *že ne z Evy ale z Adama se převodí dědičný hřích.* These tato plyne z písma sv. Řím. 5, 12. I. Kor. 15, 22.

Kdyby byla tedy Eva sama zhřešila a Adam nikoliv, nebylo by dědičného hříchu, a proti tomuto učení nelze odporovati „salva fide", neboť jest ono učením theologů katolických vůbec. Za tou příčinou učí sv. Tomáš, že, kdyby někdo zázračně absque consortio viri v životě mateřském byl utvořen, by nepodlehl dědičnému hříchu, ježto se dědičný hřích převádí „generatione", generace však vychází z muže [4]); zase však, kdyby byla obstála Eva, a pouze Adam

[1]) Scheeben. Mysterien. S. 283. Někteří theologové zvláště protestantští kladli Adama jako caput foederale tvrdíce, že Bůh učinil smlouvu s Adamem podle slov Oseáše proroka: „Ipsi sicut Adam transgressi sunt pactum" 6, 7. Avšak lépe jest říci se sv. Anselmem, že Bůh jako neobmezený Pán světa tak ustanovil, aby byla vázána vůle přirozenosti lidské na vůli Adamově, anebo ještě lépe, jakož svrchu poznamenáno bylo, že z vůle Boží byl Adam hlavou rodiny lidské fysickou nejenom ale i morálnou. — [2]) S. I. II. qu. 83. art. I. S. I. II. qu. 83. art. 2. — [3]) S. I. II. qu. 83. art. 3. — [4]) S. I. II. qu. 81. art. 4.

zhřešil, byl by hřích dědičný na nás převalil: „Peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre, et secundum hoc, si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent, e converso autem esset, si Adam peccasset, Eva non“ [1]). A ku námitce, „že sobě dědičný hřích přitahujeme, pokud jsme byli v prvých rodičích, a že jsme byli v Adamovi i v Evě“, dí: „Dicendum, quod in patre praeexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali. Unde non est similis ratio“.[2])

Kdežto v tom jest učení theologů souzvučné, že by „peccante sola Eva“ hříchu dědičného nebylo, není tomu tak ohledem na některé následky. Někteří se zajisté domnívali, že by z hříchu pramateře Evy aspoň smrť a svízele se smrtelností spojené na nás byly přešly, a měli pro učení své i důvody; přes to však jest učení těch, kdož tomu odpírají, jak Bellarmin dí [3]), učení velepravdivé (sententia verissima), kteréž i sv. Tomáš hlásá pravě: „že se někteří domnívají, že by pro hřích pramateře Evy, kdyby Adam byl nezhřešil, potomci byli prosti veškeré viny, a však že by byli musili umříti, a tíhotám odtud pocházejícím, že by byli podrobeni „ex necessitate materiae, quam mater subministrat.“ Na to dokládá světec: „Sed hoc non videtur conveniens; immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, ... sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animae; quam diu anima esset subjecta Deo; defectus autem originalis justitiae est peccatum originale. Si igitur Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evae: manifestum est, quod in filiis non esset defectus originalis justitiae, unde non esset in iis passibilitas vel necessitas moriendi“ [4]).

V písmě sv. se čte arci netoliko, „že v Adamovi umíráme“, ale také (Sir. 25, 33.), „že od ženy stal se počátek hříchu, a skrze ni že umíráme všickni“; než něco jiného jest: umříti skrze pramateř Evu, a něco jiného umříti v ní. Umíráme skrze ni, poněvadž dala Adamovi příležitosť ku hříchu, nikoliv však v ní, alebrž v Adamovi, neboť v Adamovi zhřešili jsme, a tak i v Adamovi umíráme. Nad to jest smrť trest za hřích, kdyžbychom tedy nedědili po Evě hříchu, nemohli bychom také děditi jeho trestu, a ten jest smrť [5]).

---

[1]) S. I. II. qu. 81. art. 5. — [2]) S. I. II. qu. 81. ad. I. — [3]) Bellarminus. L. IV. de amiss. gratiae etc. cap. 13. — [4]) S. I. II. qu. 81. art. 5. — [5]) Bellarminus. l. c.

Kromě prvotného hříchu nedědíme nižádného Adamova hříchu, neboť všecky jiné, pokud se jich dopustil, byly pouze osobné jeho hříchy, a tak také nedědíme hříchů po rodičích svých, jichž se byli oni dopustili. Za tou příčinou jest také 52. věta Bajova zavržena: „Omne scelus est ejus, ut suum auctorem et omnes ejus posteros eo modo inficere possit, quo infecit prima transgressio"; kterážto věta Bajova vyplývá z bludu jeho: že po prvotném hříchu nemá nižádný lidský hřích do sebe povahy „viny", alebrž jedině povahu trestu, a též všechna hnutí žádostivosti, jsouce zakotvena v dědičném hříchu, kterýž se podle něho v žádostivosti zakládá. Tomu věren jsa dí: že se hříchové i z rodičů na potomstvo mohou převaliti, anyť se skutečně zhusta zjevují náklonnosti a vášně rodičů i v dětech. Než důmněnka, že by formale peccati v žádostivosti se zakládalo, jest bludná, a tím způsobem i všechny její logické důsledky.

E) O trestech a následcích dědičného hříchu.

Lit. S. Thomas Aquinas S. I. II. qu. 81. Suarez. De originali peccato Prolegomena. Tom. V. Ed. 1750. Bellarminus. De amiss. gr. etc. L. VI.

§. 147.

Učení katolické.

O hříchu dědičném známe, že skutečně jest, že jest původem svým jedin, jiných hříchů Adamových, jichž se snad dočinil, že nedědíme, a tímž způsobem že není u větší míře v potomku Adamovu A. nežli v B.[1]), ale ve všech na stejno, a ten hřích jest přestoupení zákona Adamovi, a v něm nám všem daného.[2]) Hřích ten přešel na všecky ani dítek rodičů pokřtěných nevyjímaje, nedotekl se však pro výsadu Páně, propter honorem Domini, Matky Boží, on jest každému vlastní, a nezakládá se pouze v hříšnosti po Adamovi zděděné, alebrž jest „suo modo" i úkonem naším. Povaha jeho leží ve ztrátě milosti posvěcující nebo-li v zaviněném nedostatku svatosti.

Vůči učení tomuto jest snadno vylíčiti následky hříchu, jehož jsme se v Adamovi dopustili: neboť je-li dědičný hřích naším vlastním hříchem, pak má tytéž následky a tresty při nás, jaké uvalil na hlavu pokolení lidského „Adama". Za tou příčinou *působí dědičný hřích v potomstvu Adamovu*:

---

[1]) S. I. II. qu. 82. art. 4. — [2]) Suarez. De peccato originali. Sectio III. cap. 7.

1. *ztrátu nadpřirozených darů, zejména „Esse supernaturale“* [1]).

2. *ztrátu praeternaturalných darů, a jest tak u příčině, že přirozenosť lidská, těchto darů oloupena, jest zraněna.*

Ad 1. *Dědičný hřích působí ztrátu milosti posvěcující,* a tím i ztrátu nadpřirozeného Esse našeho, a tak smrť duše naší, a neschopnosť ku dosahu života věčného; neboť dí písmo zřejmě: *„Jako skrze hřích jednoho na všecky lidi k odsouzení: tak skrze spravedlnosť jednoho, na všecky lidi milosť k ospravedlnění života“.* (Řím. 5, 18.) Že hřích ten působil úmrtí nadpřirozeného Esse, dí sám Kristus Pán, neboť vyslovuje, že každému člověku jest nezbytno, aby se znova zrodil, k vůli životu věčnému. (Jan. 3, 5. 6.) Ztrativše v Adamovi Esse nadpřirozené vyloučeni jsme z rodiny Boží, přestali jsme býti syny Božími a dcerami, a tím jsme ztratili i nárok na dědictví Boží. Oloupeni tak jsouce milosti Boží ztratili jsme nadpřirozenou krásu duše své, ana pro hřích a skvrnu jeho sšeredila; a ztrativše to vše stali jsme se z přirozenosti syny hněvu. (Efes. 2, 3. Trid. Sess. V. decr. de peccato orig. can. 1. can. 2.)

Poněvadž ale hřích dědičný jest ve své povaze „aversio a Deo“, ale nikoliv „conversio actualis ad creaturam“, jako hřích osobný smrtelný: jest trest jemu odpovídající *„ztráta patření na tvář Boží, a nikoliv, jako trest osobného hříchu* i pokuty kladné, jakož otcové ss. na Východě učí, a jakož tvrdí i sv. Tomáš a veliké množství theologů, než o tom obšírnější se bude díti řeč v katolické eschatologii.

Ad 2. *Dědičný hřích způsobil v nás ztrátu darů praeternaturalných. Ztratili jsme tudíž v Adamovi*

a) *Vědoucnosť* v tom smyslu, že bychom na způsob lehký nabývali známosti pravd směřujících ku světovému řádu.

b) Ztratili jsme prvotnou spravedlnosť, pokud se zakládá v souladu mezi mohutnostmi vyššími a nižšími, mezi duší a mezi tělem.

c) Ze ztráty této uvalen na místo bývalého klidu u vnitřku našem a dokonalé vlády duše nad tělem a nade všemi hnutími: spor a nelad, *žádostivosť* habitualná náchylnosť (nikoliv aktualná) ku věcem stvořeným, jakož žaluje sv. apoštol, (Řím. 7, 14—20.)

---

[1]) Ztráta posvěcující milosti Boží v potomcích Adamových má do sebe povahu i viny i trestu. Že má do sebe povahu trestu dí sv. Tomáš: „Convenienis poena peccati originalis est subtractio gratiae, et per consequens visionis divinae.“ Qu. V. de Malo. a. 1. A podobně dí světec i jinde. S. I. II. qu. 85. a. 5. Ztráta ta má povahu trestu, pokud pro hřích dědičný se odvrátil Bůh od nás a stali jsme se syny hněvu; má však také do sebe povahu viny, pokud jest habitualnou odvráceností člověctva od Boha.

jenž žádostivosť zove hříchem, a jako dokládá sv. apoštol Jakob. (Jak. 1, 14.) Odtud vyplývá

d) zatemnění rozumu a oslabení vůle. Zatemnění rozumu ve věcech Boha se týkajících a našeho cíle, neboť nemůžeme poznati sami ze sebe beze bludu všech pravd náboženských oboru přirozeného, aniž všech pravd zákona přirozeného: *oslabení vůle*, neboť nejsme o své újmě s to, abychom všech přikázaní zákona přirozeného šetřili, těžších přikázaní zachovali a těžším pokušením odolali. Že jest stav tento trest za hřích, jde z toho, poněvadž přirozenosť lidská toho všeho prosta byla ve svém stavu prvotném. O tom však dává důkazy historie lidského pokolení, těžké bludy paganismu a hrozné nepravosti, jimiž se až k neuvěření poskvrnil; ale i těžké bludy těch, kdož se odřekli víry a civilisace křesťanské, ustavivše sobě dle chuti své soustavy přese všecko nemotorné, a kdož odřeknuvše se víry otcův svých i zákona zjeveného míti nechtěli, postavivše na jeho místo takový pojem o mravech, že by lidstvo podle nich se řídíc za nedlouho musilo přestati lidskou býti společností.

e) Jako v Adamovi povstal po spáchaném hříchu spor mezi tělem, nebo-li podstatou fysickou a mezi duší, neboli substancí duchovou, a zanikl také klidný poměr jeho oproti přírodě fysické a dokonalá vláda jeho nad tvorstvem: tak jsme i my ztratili v Adamovi nejenom klid a mír vniterný mezi tělem a duší, a i pro nás vzal za své důvěrný poměr ku přírodě fysické, a zanikla plná vláda nade tvorstem: neboť slova k Adamovi řečená: „*Zlořečená země v díle tvém, v pracech budeš jísti z ni . . . Trní a hloží tobě ploditi bude*“, byla v Adamovi i nám řečena. A však fysická příroda, jsouc požehnání Páně pro hřích dědičný zbavena, a jhu otrockému v následcích hříchu podrobena, sama nevědouc touží a vzdychá po bývalém stavu, jemuž žehnal Hospodin, aby opětně byla ve shodě se svobodou synů Božích. Slyšme, jak o tom píše sv. apoštol: „*Očekávání stvoření očekává zjevení synů Božích. Marnosti zajisté poddáno jest stvoření nechtě, ale pro toho, kterýž je poddal v naději: že to stvoření vysvobozeno bude od služebnosti porušení, v svobodu slávy synů Božích. Víme zajisté, že všecko stvoření lká, a ku porodu pracuje až posavad. A netoliko to, ale i my, prvotiny ducha majíce, i my sami v sobě lkáme očekávajíce vyvolení synů Božích, vykoupení těla našeho*“. (Řím. 8, 19.) Touží-li ale a vzdychá-li příroda, žádajíc sobě, aby vykoupení její bylo dokonáno, a ona opětně účastna byla po způsobu svém vyvolení synů Božích, pak byl její poměr ku člověctvu valně otřesen,

a bývalá vláda nad tvorstvem pro hřích dědičný od člověka sňata. Částečný návrat ku panství dokonalému nad přírodou nezřídka se děje při těch, kdož svatostí slynouce, Boha snad nikdy smrtelným hříchem neurazili, zachovavše tak nevinnosť křtem svatým nabylou a v tom Adamovi bezhříšnému se podobajíce, anebo tuhé pokuty za hříchy své činíce, a Bohu podrobeni jsouce, a otěže vlády nad sebou držíce, z daru Božího i tvorstvu vévodili, s divokou zvěří jako s dobytkem domácím zápolíce, jakož o tom čteme v životopisu *sv. Antonína* poustevníka, jejž sepsal veliký a učený biskup sv. Athanáš, a jinde v nesčíslných aktech svatých a světic našich. Tak se čte i *o Kateřině Emerichové*, kteráž jako útlá dívenka Bohu zcela oddaná v něm žila, a na způsob neobyčejný milostmi obdařena jsouc důvěrně obcovala i se zvířátky. Když byla v lese (bylať dcera rolníkova), tuť k sobě přivolala ptáčky, a oni přiletěli, sednouce sobě na ramena a ruce její, a ona je hladíc, počala s nimi Pánu Bohu prozpěvovati písně.[1]) O této vzpouře fysické přírody naproti člověku píší souhlasně i ss. otcové, jako sv. Theophil, sv. Justin, sv. Ireneus, sv. Athanáš, Tertullian a jiní, církev však učení to hlásá svými exorcismy, svými svátostninami, svým žehnáním.

f) Od té chvíle, kde se prvý člověk od Boha odvrátil, vypuzen jest z ráje, a zamezen mu na vždy přístup ku stromu života, v něm samém se ozvala žádostivosť a vniterný spor, příroda byla nepodajná, živlové se spikli proti němu, zima i horko válčilo na stejno naproti němu, tělo se stávalo chorým, až smrtí uchváceno bylo. To všecko i nás pronásleduje, nemoci, svízele, choroby a na konec smrť: neboť i nám bylo v Adamovi řečeno: „*V kterýkoli den z něho jedl, smrtí umřeš*“, a i nám byl trest ohlášen: „*V potu tváři své jísti budeš chléb, dokavadž se nenavrátíš do země, z kteréž vzat jsi: neboť prach jsi a v prach se navrátíš*“.

g) Jako naproti Adamovi se bouřily mohutnosti nižší a tělo jeho naproti duchu, jako klidný poměr jeho ku přírodě pro hřích zanikl, a za své vzala dokonalá vláda nad fysickou přírodou: tak byla porušena i prvá společnosť lidská neboli společnosť manželská podle slov Páně Genes. 3, 16. A jako na prvé manželství pro hřích dědičný pohroma uvalena jest, tak i ztracen prvotný, klidný poměr mezi mužem a ženou vůbec, což jest přirozený následek vybuchlé na venek žádostivosti a propuknutí nezřízených vášní,

---

[1]) Das Leben der gottseligen Anna Katharina Emerich. P. K. E. Schmoeger. I, 50. Freiburg im Breisgau. 1867.

svéhlavosti, vzdorovitosti, pýchy, pánovitosti, tělesnosti a t. d. A poněvadž při vybuchlých vášních, slitování neznalých, a při násile ten podléhá, kdož slabší jest, jevil se následek i dědičného hříchu a zavinělého neodpírání naproti žádostivosti a vášním, zvláště v tom: že žena byla nevážena, že s ní bylo jako s věcí prodajnou nakládáno, že byla zneužívána, jako prostředek ku nasycení nevázaných vášní, kupována a prodávána, ano i půjčována, manželství zrušitelným učiněno; rodina však sama buď že byla docela do svévole mužovy vydána anebo do hnusné a hanebné despotie státní.

Poněvadž zdroj a pramen státní společnosti rodina jest, porušena jest i společnosť státní, ano veškera společnosť lidská. Ve státu bylo veškero právo veliké většiny lidu nohama šlapáno, a celé vrstvy lidu do otroctví zavlečeny a v něm udržovány; podle toho hnusného otroctví žádáno na otrocích a otrokyních věcí člověka nehodných, aby byli tělem i duší svou spustlému pánovi svému po vůli. Národové vespolně nejenom jazykem se lišili, alebrž žili od sebe odděleni jako nepřátelé stálí; a jako nebylo spravedlivého práva občanského, a jako nebylo politické svobody, tak také nebylo práva mezinárodního [1]). A toto vše vyplynulo z dědičného hříchu, neboť v něm má svůj pramen blud, a zvláště blud náboženský, žádostivosť a výbuchy vášně, kteráž svobodnou vůli ku hříchům lákala a tížila, ač zloba a převrácenosť pro osobné hříchy povstalá a vliv daemonův příčinu velikou nesou ku hrozným těm věcem, do nichž upadl pohanský svět. A to jest přechod ku dálšímu zlu

h) že upadlo člověctvo v poddanosť toho, do jehož otroctví o své vůli vstoupilo, a ten jest ďábel. Odtud se zove *„knížetem tohoto světa“* (Jan 12. 31. Jan 14. 30.), od něhož u vězení držáni jsou ti k jeho vůli, kdož vězí v osidlech jeho (II. Tim. 2. 26.), jakož i, že měl vládu smrti (Žid. 2, 14.), z jehožto tyrannství nás Kristus Pán vyvětil a vykoupil (Mat. 12. 18. Luk. 10. 8. Jan 12, 31. a jinde). Drželť u vězení člověctvo pro dědičný hřích, jenž jest hříchem přirozenosti lidské, a pokouší a svádí ku hříchu, anť nyní, což mu dříve nebylo volno, pokouší člověka i vniterně „mediante concupiscentia“, hledaje, koho by zardousil, a používaje k tomu žádostivosti, ana má tolik záhybů a slabých dvířek, jimiž daemon se svolením naším do duše vchází.

Podle toho jsme ztratili v Adamovi obraz Boží nadpřirozený a praeternaturalný, jenž se zakládá v posvěcující milosti Boží

[1]) Syllabus Papeže Pia IX. Jan Brázda. str. 113. a násl.

a v darech prvému člověku praeter naturae ordinem uštědřených, ale nikoliv jsme neztratili přirozeného obrazu Božího, jak se reformatorové věku XVI. domnívali.

§. 148.

Učení reformatorů o ztrátě obrazu Božího v Adamovi jest bludné.

Lit. Bellarminus lib. V. de gratia et libero arbitrio cap. 7. seq. Sardagna. Tom. IV. 418 seq.

Reformatorům věku XVI. nedostačují ty těžké svrchu vylíčené pohromy, jimiž pro hřích dědičný postižena jest přirozenosť lidská, neboť oni za záminkou, aby vyvýšili dobrodiní, jakéhož se dostalo člověčenstvu vykoupením Páně, malovali následky dědičného hříchu až příliš do černa, tvrdíce, že hříchem dědičným se přeměnil obraz Boží v člověku v obraz šeredného ďábla; a poněvadž obraz Boží kladli do náboženské vlohy, poznati pravdy Boží, a do způsobilosti (aptitudo) voliti mravně dobré vůbec, upírali, že by člověk měl po hříchu v ráji spáchaném svobodnosť ke mravně dobrému, alebrž děli, že jí v Adamovi potratil. Toho ale nezapírali zejména Lutheráné, že má člověk volnosť k tomu, aby působil občanskou spravedlnosť. „O svobodné vůli (de libero arbitrio), dí *konfesse Augšburkská*, učí: že lidská vůle má nějakou svobodnosť ku konání občanské spravedlnosti a ku milování věcí rozumu podřízených. A však nemá bez Ducha svatého síly ku vykonání spravedlnosti Boží nebo spravedlnosti duchovné (justitiae spiritualis), poněvadž člověk hovadný nechápe těch věcí, které jsou Ducha Božího“ [1]). Než smysl slov těchto není, že by člověk nemohl o sobě skutkův nadpřirozeně dobrých konati, a působiti spravedlnosti Boží, neboť reformatorové nepřijímají nižádného nadpřirozeného stavu Adamova, a přes to tvrdí určitě kniha Lutherova „de visitatione Saxonica“, Melanchtonovy „loci communes“ a konfesse Augšburkská, „že člověk, ač by měl způsobilosť, občanské dobré voliti a konati, jako domy stavěti a t. d. nikoliv nemá síly ku mravně dobrému [2]). Konečně vyjádřila *„formula concordiae“* zřejmě, co by bylo souditi o svobodnosti člověka k dobru vůbec, jakož na svém místě o theorii Matiáše Illyrského bylo řečeno.

[1]) Confessio August. In artic. fidei. c. 18. — [2]) Confess. Aug. P. I. art. 18. Apologia cap. 8. n. 66. Lutherus in gen. cap. 19. De servo arbitrio. Assert. art. a. 36.

A však reformatorové nejenom že upírali člověku vlohu náboženskou, tedy rozum ve věcech náboženských a svobodnosť vůle k mravně dobrému, oni se neostýchali i tvrditi, že sám Bůh jest původ hříchu. Tak dí *Melanchton*: „Jisté jest učení (certa sententia), že Bohem vše se koná i dobré i zlé. Jest známo, že Bůh vše koná ne dopustivě, ale mocně, t. j. že jest jeho vlastní skutek zráda Jidášova, jakož i povolání Pavlovo“ [1]). Podobně se vyjadřuje i *Kalvin*, když dí: „Člověk koná, co jest nedovoleno, a k tomu ho Bůh spravedlivě pudí“ [2]). Totéž učení předkládá *Theodorus Beza* tvrdě, že Bůh jest prvá příčina hříchů [3]), a *Zwingli*, jenž vykládá, že jeden a tentýž skutek na př. cizoložství a vražda, pokud jej koná Bůh, „dobrý“ jest, pokud člověk, „zlý“. Příčina toho prý leží v tom, poněvadž Bůh není zákonem vázán, dobře však člověk. [4])

Vůči těmto hrozným bludům, daleko horším a ohavnějším, nežli je kdy držel starý paganismus, vyřkla autorita katolické církve, tato pravá ochranitelkyně osvěty, zasloužené „anathema“, (Concil. Trid. Sess. VI. can. 6.), nechtějíc, aby pseudoreformace směla i Boha przniti, když byla zlehčila přirozenosť lidskou. Reformatorové dospěli ovšem k rouhavému učení tomuto za příčinou bludného svého učení o předzřízení a o předzvědění Božím, a za příčinou své nauky, že vůle svobodná pro hřích dědičný „in rebus moralibus“ byla zničena, neboť nemá-li člověk vůle svobodné, nerozhoduje sám o svém činu, alebrž žene jej k činu jiná síla, a to neodolatelná, a tou pravili býti Boha.

Přes to přese všecko vstoupili do šlépějí reformatorů, ne-li z hruba, tož aspoň uhlazeně *Jansenisté* tvrdíce, že měl člověk před hříchem dědičným svobodnosť voliti buď dobré anebo zlé, po hříchu že má do sebe pouze moc, voliti dobré a zlé souhlasem vniterným, a tak nikoliv o svobodném rozhodu, alebrž nezbytností vniternou.

Že svobodná vůle člověka nevzala za své pro hřích dědičný, o tom nám dává zprávu:

---

[1]) Melanchton Comment. in ep. ad Rom. „Haec sit certa sententia, a Deo fieri omnia, tam bona quam mala. — Constat enim, Deum omnia facere non permissive sed potenter, i. e., ut sit proprium ejus opus, Judae proditio, sicut Pauli vocatio. — [2]) Calv. Inst. l. I. c. 18. n. 2. Homo justo Dei impulsu agit, quod sibi non licet. Tak i jinde, jako: l. I. Inst. c. 17. §. 11., kdež dí, že Bůh poroučí, aby daemoni a lidé zlí osnovali zločiny. Tak též l. I. c. 18. §. 1. et 2. L. II. inst. cap. 4. §. 2. et 3. l. III. inst. cap. 23. §. 4. a jinde. — [3]) Theodorus Beza. Aphorism. 18, 19, 20, 21, 22. — [4]) Zwingli. De provid. cap. 6.

α) *Písmo Boží*, neboť Bůh sám takto dí ku Kainovi: „*Proč jsi se rozhněval? a proč jest opadla tvář tvoje? zdaliž nevezmeš odplatu, budeš-li dobře činiti: pakli zle, hned ve dveřích hřích přítomen bude? Ale pod tebou má býti žádosť jeho, a ty panovati máš nad ním,*“ „sub te erit appetitus (thešukah — Gen. 4, 6. 7.) ejus et tu dominaberis illius“. Kain tedy měl vůli svobodnou, neboť jenom skutky, k nimž jsme se rozhodli o své vůli a svobodně, se nám mohou přičítati k odplatě anebo ku trestu, a jenom na základě svobodné vůle může se mluviti o vládě nad žádostivostí. Slovo ale „thešukah“ vykládá targum Jerusalémský, Aben Esra, Rabbi Salomon a jiní o žádostivosti. A tak i jinde písmo sv. přikládá člověku vůli svobodnou, zejména moudrý Sirach[1]), kdež čteme, aby lidé nesvalovali viny hříchů svých na Boha, neboť ten stvořil člověka ihned z počátku s vůlí svobodnou, ale ne tak jakoby potomci Adámovi pro hřích prvotný svobodnosti vůle byli zbaveni, neboť i těm na vůli dáno, aby zvolili buďto dobré anebo zlé. „*Neříkej, On (Bůh) mne v blud uvedl; nebo nejsou mu potřební lidé bezbožní. Všeliké ohavnosti bludu nenávidí Pán, a nebude milá bojícím se ho. Bůh na počátku učinil člověka a zanechal ho v ruce rady jeho. Přidal poručení a přikázaní svá. Budeš-li chtíti přikázaní zachovávati a na věky víru libou činiti, zachovajíť tebe. Předložil tobě vodu i oheň: k čemu chceš, vztáhni ruku svou. Před člověkem jest život i smrť, dobré i zlé, co se mu bude líbiti, dáno bude jemu . . . . Oči Páně na ty, kteříž se ho bojí, a on zná všeliký skutek člověka . . . . Nižádnému nepřikázal bezbožně činiti, a žádnému nedal povolení k hřešení*“. Touž měrou nejenom že zavrhuje písmo sv. smyšlénku kacířskou, že člověk ztratil v Adamovi vůli svobodnou, a zamítá i nástrahu reformace v tom na důstojnosť přirozenosti lidské činěnou, alebrž zavrhuje i rouhání naproti Bohu, jež byli vychrlili Kalvin, Melanchton, Beza a Zwingli pravíce, že Bůh jest původ hříchu. Sem náležejí i texty, v nichž se dí: že Bůh nechce nepravosti a že nenávidí těch, kdož činí hřích (Žalm. 5, 5. a násl.), že žádného k hříchu neponouká (Jak. 1, 13.), že trestá viny naše, a odměňuje dobré skutky, jako že velí, činiti dobré a zakazuje hřešiti. To zajisté nedá se spojiti s bludem: že člověk nemá vůle svobodné, a ještě méně s rouháním — že Bůh jest původ zla mravného.

β) Jakož písmo přikládá člověku kleslému vůli svobodnou, *tak i otcové ss.*, i na Východě i na Západě: *sv. Justin*[2]), *sv. Atha-*

---

[1]) Eccli. 15, 12. násl. — [2]) S. Justinus. Apol. I.

nagoras [1]), *sv. Ireneus* [2]), *sv. Basil*, *sv. Jan Zlatoústý* a jiní. Na Západě: *Tertullian* [3]), *sv. Cyprian* [4]) a jiní. Než není toho potřebí uváděti těchto svědků tradičné víry, neboť Luther, Kalvin, Beza, Zwingli, Bajus i Jansenius přiznávají, že ss. otcové vůle svobodné neupírali člověku, alebrž oni praví na jisto, že ji přičítali jemu.

Jednoho však z otců ss. k sobě přitahují, velikého učitele církve sv. Augustina, neboť autoritou jeho chtějí přikryti jedovaté učení své, podle příkladu všech haeretiků, kteří vezdy k tomu se snažili, jak Vincentius Lerinensis píše,[5]) aby oporu měli ve spisu starého učitele nějakého. Autoritou Augustinovou chtěli se krýti Praedestinatiani věku VI., Godeschalk, Wicliff, a tak i reformatoři. Luther dí ve své knize „de servo arbitrio" k Erasmovi: „Fateor, mi Erasme, non immerito te istis omnibus moveri .... Videbam omnium illorum auctoritatem, quos recensuisti, super caput meum velut diluvium innundaturum. Verum Augustinus, quem praeteris, totus meus est". Kdežto ale Luther sv. Augustina k sobě táhne, činí z něho Kalvin Kalvinistu: „S. Augustinus adeo totus noster est, ut, si mihi confessio scribenda est, ex ejus scriptis contextam proferre, abunde mihi sufficiat .... Constabit, quam solide mihi ex omni parte suffragetur.[6]) Že zvláštním žákem Augustinovým jest myslí *Jansenius*, přečetl prý nejméně 10kráte všecky téměř spisy jeho, a knihu. „de libero arbitrio et gratia" dvacetkráte, a jsa zcela přesvědčen, že píše na dobro podle učení Augustinova, dal spisu svému významné jméno „Augustinus."

A však sv. Augustinus setřásá se sebe sám hmyz reformace do pláště autority jeho se uchýlivší, jakož již v prvém oddílu doloženo bylo. Slyšme pouze, jaký výměr činí světec tento o hříchu: „Hřích jest vůle, podržeti anebo dosíci toho, což zakazuje spravedlnosť, a protož jest svobodno, se ho zdržeti" [7]).

---

[1]) S. Athanagoras. Apol. ad Antoninum Imp. — [2]) S. Irenaeus. l. IV. adv. haeres. c. 72. — [3]) Tertullian. l. II. adv. Marcionem. cap. 6. — [4]) S. Cyprianus Ep. XV. ad Cornelium. — [5]) Vincentius Lerin. Commonitorium. cap. 40. — [6]) Calvinus. Initio libri de aeterna Dei praedestinatione. — [7]) S. Augustinus. Libr. de duabus animabus. cap. 11. „Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi, quod justitia vetat, et inde liberum est, abstinere." Rovněž i na místech bezčetných učí světec: že dědičným hříchem svobodnosť (libertas indifferentiae) nevzala za své, alebrž pouze ona svoboda, kteráž v ráji byla, míti totiž spravedlnosť s nesmrtelností. „Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam, propter quod indiget gratia divina dicente Domino: „Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis; utique liberi ad bene justeque vivendum." Contra duas epist. Pelag. L. I. c. 2. Podle toho jsme ztratili

Sv. Augustin není podle toho skutečnou oporou nepřátel svobodnosti vůle lidské, spíše jest za jedno s katolickou církví, že člověk, ač dědičným hříchem do stavu horšího podle těla i podle duše se dostal, přece neztratil vlohy náboženské, zejména, že neztratil vůle svobodné „in moralibus.“ Že za jedno byl sv. Augustin s církví zvláště ohledem na svobodnou vůli, toho důkazem jest ta okolnosť, že církev právě výrazův sv. Augustina o svobodné vůli přijala ku stanovení katolických pravd, jakož zvláště se dělo na sněmu Orangském II. r. 529; ano autorita jeho vezdy byla jmína jako rozhodná a vší skvrny naproti víře prosta. Tak píše papež Coelestin I. k biskupům v Gallii: „Augustinum sanctae recordationis virum pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus, nec umquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor adspersit: quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam ante a meis decessoribus haberetur. Bene ergo de eo omnes in commune senserunt, utpote qui utique cunctis et amori fuit et honori. Unde resistatur talibus, quos male crescere videmus.“ Papež Jan II. dokonce dí, že církev Římská šetří učení Augustinova: „Hujus (Augustini) doctrinam, secundum praedecessorum meorum statuta, Romana sequitur et servat Ecclesia“ [1]). A sněm všeobecný Cařihradský II. udává mezi těmi otci svatými, jejichžto učení otcové tam shromáždění schvalují, i sv. Augustina jakožto otce a učitele církve [2]): „Super haec sequimur per omnia et ss. patres et doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum, Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum. Et suscipimus omnia, quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerant.“

Sv. Augustin nebyl tedy nikdy na sporu s církví Boží, zejména ne v učení o svobodné vůli. Ale přes to, kdyby se byl i lišil, ač toho není, nevyřídila by autorita jeho naproti autoritě celé Církve ničehož. Světec odmítá sám takovou přikládanou autoritu od sebe, když dí o spisech svých: „Quae vera esse perspexeris, tene, et Ecclesiae Catholicae tribue; quae falsa, respue, et mihi, qui homo sum, ignosce: quae dubia, crede; donec aut respuenda esse, aut vera esse, aut semper credenda esse, vel ratio doceat, vel praecipiat autoritas“ [3]). Světec sám rozhodčí moc kladl

v Adamovi svobodu synů Božích, ale nikoliv svobodnosť „liberum arbitrium“, neboť tu přiznává sv. Augustin výše kleslému člověku zřejmě. — [1]) Joannes papa II. Epist. III. — [2]) Constantinopol. II. conc. Act. III. — [3]) S. Augustinus. De vera religione. cap. 10.

do autority učící církve, a zejména Stolice apoštolské, neboť takto píše o sporu Pelagiovu: „Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem Apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est [1]). A naproti Julianovi takto píše: „Quid adhuc quaeris examen, quod jam factum est apud Apostolicam sedem?“ [2]) A tak bylo vezdy o autoritě ss. otců jednotlivců věřeno, i o sv. Augustinovi samém. Sv. Tomáš dí: „Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem autoritas principaliter residet in summo pontifice ..... contra cujus autoritatem nec Hieronymus, nec Augustinus, nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit“ [3]). Za tou příčinou byla také zavržena věta, kterouž svého času vyslovil Macarius Havermanns, professor při vys. učení Lovaňském (Lovaniensi): „Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam pontificis bullam“ [4]).

γ) Že člověk svobodné vůle nepotratil hříchem dědičným, o tom již v oddílu prvém bylo šířeji jednáno potud, pokud důvodové tam uvedení mají platnosť pro lidskou přirozenosť vůbec. Zde jenom toho dotknouti třeba: že Adam i po spáchaném hříchu zůstal člověkem; *toho by nebylo, kdyžby byl ztratil vlohu náboženskou a svobodnosť vůle in moralibus, neboť vůle svobodná náleží ku podstatě lidské duše.* Nad to by se musila úkonu Adama hříšnému připisovati všemohoucnosť, neboť jenom neskonalý Bůh může zničiti podstaty a jejich podstatné částky, kteréž byl stvořil. Tou měrou jest absurdno říci, že člověk prvý ztratil hříchem svým „přirozenosti lidské“ podstatnou částku, *svobodnosť vůle.* Kromě toho jest zjevná lež, že člověk nemůže sám o sobě jednotlivých pravd náboženských řádu přirozeného poznati, a jednotlivých, aspoň lehčích skutků téhož řádu konati, jakož nás usvědčuje historie národů všech; tak že jest nauka reformatorů i naproti rozumu i naproti dějinám národů.

δ) Za tou příčinou jest nauka tato právem *od sněmu Tridentského zavržena v sedění VI.* can. 4. 5. a 6.; a Církev Boží učení toto zavrhnuvší osvědčila se jako církev, jíž povždy byla, pravou učitelkyní pravdy o člověcké přirozenosti, a jako církev, kteráž v pravdě hájila důstojnosti lidské naproti děsnému sboru těch, kdož odejmuvše člověku volnosť a svobodnosť „in moralibus“,

[1]) S. Aug. Serm. 131. de verbis evangelii s. Joannis cap. 10. — [2]) S. Aug. Lib. II. operis imperf. n. 103. — [3]) S. Thomas. S. II. II. qu. 11. art. 2. ad 3. — [4]) Propositio XXX. prohibita ab Alexandro papa VIII. a die 7. Decembris 1690.

do sboru zvířat ho téměř zahnali, a sejmuvše z něho obraz Boží a přisoudivše jemu obraz ďáblův, učinili z něho horší bytosť nad ďábla samého, neboť ďábel, ač ztratil nadpřirozený obraz Boží, přirozeného neztratil. A jakož hájila té důstojnosti vezdy, hájí jí i nyní naproti nesvědomitému, člověku na výsosť nepřátelskému řádění pantheismu i materialismu, tak že anthropologie katolická jest apologie člověka, obrana jeho Bohem mu uštědřené důstojnosti, a tím také palladium jeho svobody, i občanské i politické, záruka privatného i veřejného práva a i práva mezinárodného.

O. A. M. D. G.

Ukazovatel.

(Čísla znamenají stránky.)

Abaelard. Nauka o hříchu prvém 440.
Abarbanel. Isak o hadu svůdci 403, 404.
Aben Esra 596.
Abulfaradš o tradicích egyptských 44.
Abydenus o pověstích chaldejských 44.
Adam a Eva byli od Boha stvořeni. 2. Eva zove se matkou živých 152. První lidé byli dle Hermesa svatí a spravedliví pro mravnou povahu svou 265. První lidé byli do stavu svatosti a spravedlnosti postaveni 274., byli ve stavu svatosti a spravedlnosti stvořeni 280. Víra Adamova subjektivná byla nadpřirozená 290. Kromě svatosti a spravedlnosti měli úkonnou milosť 290—292. Měli vědoucnosť o fysickém řádu 295. Měli vědoucnosť o podstatě zvířectva 295. O podstatě své rodiny a manželství svého 296. Adam byl v prvém bytu svém podle vědoucnosti dokonalý 298, 299. Adam se nemohl klamati v poznávání věcí přírodních, dříve než byl hřešil 306. Znal všecky věci rozumem poznatelné 307. Adamovi nic nechybělo, čehož by dobrá vůle jeho od Boha nebyla obdržela 311. Měl propůjčenou vládu nad přírodou 324. Adam nebyl učiněn v ráji — Eva učiněna jest v ráji 338. Nemohl všedně hřešiti 348. Adam i Eva věděli, jaký dosah mělo míti zachování neb rušení prvého příkazu Božího pro ně i pro potomky 396. Eva věděla, že skrze hada mluví duch 405. Eva se dopustila hříchu při slovech hadových: Nezemřete 407. Eva si žádala nezřízeně, aby byla Bohu podobna, nikoliv rovna 409. Adamův prvý hřích byla pýcha 412. Adam byl zevnitř ku hříchu lákán od Evy 412. Ale ne sveden od Evy 413, 414. Adamův aneb Evin hřích těžší? 415. Adam byl v pátek stvořen mimo ráj 429. Vrhli se hříchem do stavu hrozného 431. Adam a Eva jsou svatí 433. Adam byl hlavou člověčenstva fysickou i moralnou, proto jeho hříchem povaleno celé člověčenstvo ve hřích 472. První Eva a druhá Eva 485, 486. Adam byl ohledem na dary nadpřirozené pro spojení své s přiroz. lidskou hlavou všech potomků ontolog. 570, 571, 581. Převedl na potomky přirozenosť oloupenou 581, 586, 587.
Adelung vydal „Mithridata“ 21.
Adelung mladší 21.
Ado 51.
Aeacus 162.
Aeby, přechod z opice k člověku jest nemožný 10.
Aeneis 163.
Aeonové člověka nestvořili 6.
Aethiopská církev o Panně Marii 502.
Afghané 36.
Agassiz 30.
Ahriman v tradici Parsů 46, 161, 398.
Acheron 162.

Akademie Kyjevská o neposkvrněném početí P. Marie 530, 531.
Albert Veliký 175, 487, 520, 543.
Albigenští o hříchu prvém 440.
Albordš 39.
Alexander VII. 481, 534.
Alexander VIII. 599.
Alexander Halesský 274, 280, 487, 544, 581. Mínění, že prvý člověk nebyl v stavu svatosti a spravedlnosti stvořen 280.
Alexander Polyhistor o pověstích chald. 45.
Alexandrinský sněm (r. 362) 97, 100, 125.
Alfons sv. Liguori 520, 540, 542.
Alkuin 91.
Ambrosiaster 445.
Ambrož sv. 5. O dichotomii 68. Vykládá místo Ezech. (37, 9.) 73. Jest proti nauce Güntherově 90. Mínění o creatianismu 229. O mravných ctnostech, prvému člověku per accidens vštípených 311. O žádostivosti v prvém člověku 314. O obrazu Božím v člověku 387. O hrobu Adamově 436. O prvém hříchu 457. O universálnosti dědičného hříchu 477. O slovech andělových k Panně Marii 492. O nep. početí P. M. 513. O zlu 550.
Američané, tradice o potopě 43. Baje o Quecalkoatl-ovi 49. O nesmrtelnosti duše lidské 164.
Amienská synoda o nehmotnosti duše lidské 132.
Anabaptisté o hříchu prvém 440.
Anaphora Basiliova 507.
Anastasius Sin. 51.
Anastasius, překlad can. X. sněmu cařihrad. IV. 101, 103, 104. Traducianista 208.
Andělé nestvořili člověka 5. Pád jejich v tradicích národů 46. O poznávání andělů 305. Byli k cíli nadpřirozenému stvořeni 364. Nesvedli člověka 400. Jak andělé zhřešili 409, 410. Andělé kleslí nemohli býti vykoupeni 434.
Anselmus sv. o dichotomii 91. O stvoření člověka ve stavu svatosti a spravedlnosti 284. Prvních rodičů dítky nemohly, ve svatosti a spravedlnosti počaty, hřešiti 345. O spáse Evy 437. O slovech sv. Pavla k Řím. (5, 12. 14.) 449. O neposkvrněném početí Panny Marie 488. O nástrojné příčině dědičného hříchu 518. O podstatě děd. hříchu 566. Proč v Adamovi všichni hřešili 573.
Antistius 520, 521.
Antonín poustevník 592.
Anubis v tradici egyptské 159.
Apalachité, tradice o potopě 43.
Apamea 40.
Apokatastasis u Řeků, Indů, Parsů atd. 53, 161.
Apollinaris a jeho stoupenci 96, 97, 98, 99, 100, 104, 105. Trichotomie 63. Traducianistá 208.
Apollodorus 42.
Apologia Confessionis Augustanae 269, 594.
Appetitus sensitivus et irascibilis nedoznal pro hřích změny, nestal se intensivnější 381. Appetitus irascibilis et concupiscibilis 467.
Arabové 36. Tradice o potopě 43.
Arbomoku v tradici brasilské 43.
Arelateuse concilium 16.
Argivští o potopě 42.
Ariané věřili v děd. hřích 459.
Arianismus 97.
Aristoteles tvrdí, že vše trvá od věčnosti 1. O pleti lidské 32. O počtu babyl. 56. O nesmrtelnosti 159, 165, 166, 242, 300. Bloudil v tom, co by bylo dobré a co by bylo zlé 464. Všichni lidé z přírody své touží po vědění 466.
Armand de Bello Visu 520.
Arméni o potopě 40.
Armenská církev o neposkvr. početí Panny Marie 494. Armenský breviář o neposkvrněném početí 497, 502. Armenská církev o Panně Marii 504, 506, 507.
Arminiani o prastavu člověka 263.

Arnobius, člověk skládá se z dvou částek 67. O nesmrtelnosti 155.
Asgard 39, 341, 401.
Asie, kolébka lidského pokolení 49.
Athanas sv., člověk se skládá z dvou částek 67. Proti Apollinarovi 97. O nesmrtelnosti 155. O creatianismu 230. Synovství boží jest stav nadpřirozený 247. O obožení 248. Výklad slov: „obraz a podobenství boží" 275. Ráj až posud trvá 337. O hrobu Adamovu 436, 437. O hříchu děd. 456. O sv. Antonínu poustevníku 592. O vzpouře přírody proti člověku 592.
Atheismus protivuje se ustavičným hlasům přírody 188. O nesmrtelnosti těla Adamova 318. Atheismus 442.
Athenagoras o přiroz. lidské 85. O svobodné vůli člověka 597.
Atlas 39.
Atomisté upírají nesmrtelnosť duše 150, 151.
Audiané soudili, že jest Bůh tělesný 384.
Augustin sv. 5, 15, 51. Mínění o dichotomii 68. Proti Pelagianům 78, 90. O nehmotnosti duše 128, 129, 130. O duši co bytosti duchové 137. O nesmrtelnosti 155. O duši zvířecí, která jest dle slov sv. Augustina nedělitelna 175. O svobodné vůli člověka 185. 186. O původu duší 209. Proti praeexistentianismu 202, 206. Proti traducianismu 209, 210. Byl spíše creatianistou 229. O nadpřirozeném a přirozeném 242. O učení Pelagianů 262. Byl-li člověk v stavu svatosti a spravedlnosti stvořen? 280, 313. O úkonnné milosti Boží, Adamovi propůjčené 291, 292. O poznávání prvého člověka 306. O žádostivosti 313, 314. O nesmrtelnosti Adamova těla 315, 316. Čím byl Adam před tělesnou smrtí chráněn? 319, 321, 324. O ráji 331, 332, 333, 336, 337, 338. Deformitas immoderatae concupiscentiae in copula 342. Dítky prvých rodičů, ve svatosti počaté, mohly hřešiti 347. O udílení úkonné milosti Boží ve stavu neporušeném 353. Nevědomosť a blud jest trestem hříchu Adamova 360. O nesmrtelnosti těla 361. Sv. Augustin o žádostivosti 371, 375. Aug. o obrazu Božím 384, 387, 388. O stromu poznání dobrého a zlého 395. O prvém přikázaní 395. O svůdci hadu 401, 404. O postupu hříchu Evina 408, 409. Adam jedl proto, aby nezhynula Eva, kdyžby se jí odcizil podle duše 411, 412. Augustin přikládá Adamovi i Evě nevěru 413. O prvém přikázaní 419, 420. Adam věděl o následcích hříchu 420. Zatemnění rozumu hříchem jeví se u prvých lidí v bezúčelném omlouvání se 427. Člověk, neposlouchaje Boha, nemohl též poslušen býti sebe, stal se podle ducha tělesným 427. Adam trval v ráji, dokavad se postil 430. O štěstí prvých lidí v ráji 430. První člověk, čině pokání, došel odpuštění 434, 437. O hrobu Adamově 436. O spáse pramateře Evy 437. Proti Pelagiovi v učení o prvotném hříchu 439, 440. O slovech sv. Pavla k Řím. (5, 12. 14.) 444, 449. Sv. Augustin uvádí rčení Job. 14, 5., aby dokázal, že jest dědičný hřích 452, 456. Hájil prvotného hříchu spisy přečetnými 457, 458. O nedostatcích člověka 464. O trestech proti zlobě lidské 467. O svízelích těla 468. O příčině lidských běd 469. Svízele těla i duše dokazují, že jest prvotní hřích hříchem přirozenosti lidské 469. Sv. Augustin vyvrátil námitky Pelagiovy proti děd. hřích 471. Primum peccatum est voluntarium voluntate primi parentis 472. Hřích prvotný neodporuje svátosti stavu manželského 474. Sv. Augustin nevyvrátil námitky, že hřích prv. odporuje větě: že Bůh vše dobře stvořil 474. O universálnosti dědičného hříchu 477. O smrti Páně, která byla vítězstvím nad

ďáblem 485. O neposkvrněném početí Panny Marie 513. Sv. Augustin o narození sv. Cypriana 528. Sv. Panna se nikdy ani nejmenšího hříchu nedopustila, proto nepodlehla žádostivosti 544. Aug. o podstatě dědičného hříchu 545, 568. O podstatě zla 550. Augustin proti učení Lutheránů a Helvetů o hříchu děd. 552, 553, 554. V hříchu Adamově měli jsme nevystihlým způsobem účasť 568. O žádostivosti 574. O převodu děd. hříchu 576, 577, 579, 580. Sv. Augustin jest protivníkem protestantů v učení o svob. vůli člověka, kterou protestanté upírali 597—599.

Augustinští theologové o stavu pouhé přirozenosti lidské 371. Hajiteli učení o neposkvr. početí Panny Marie 522. O povaze prvotného hříchu 574.

Autorita sv. Augustina 598, 599.

Averroes obnovil trichotomii na Západě 63. Učil, že duše rozumová nemá do sebe sil sensitivných a že spojena jest s tělem jen tím, že mu sdílí svou působivosť. Učení jeho na sněmu Viennském a Lateranském V. zavrženo 110. Averrhoisté upírali nesmrtelnosť duše 150.

Avicenna 226.

Babel. Tam se neudál zmatek kořenů, ale formy jazykové 26. Zmatení jazyků 45.

Babyloňané počínají historii svou s Bel-Chamem okolo r. 2316 př. Kr. P. 61.

Baer 30.

Bahar el Nu, jezero Noemovo v tradici arabské 43.

Bahman v tradici perské 160.

Bajus o nadpřirozeném 251., o prastavu člověka 271. Bajus na sněmu Tridentském 272. Jeho spisy 272. Věty jeho od římsk. papežů zavrženy 272, 359, 362, 364, 369, 471, 533, 567, 573, 574, 575, 589. O darech přirozenosti 373, 374.

Balbi o různotě jazyků na zemi 19. 22.

Balmes Jakub tvrdí, že duše zvířecí jest nehmotná 174.

Baltzer o překladu Anastasiově can. X. sněmu Cařihradského IV. 102, 103, 105, 111, 112, 113.

Bandellus 513.

Baranovič Lazar, arcibiskup v Černigově, o neposkvr. početí Panny Marie 530.

Bardesanes, praeexistentianista 199.

Barthelemy Saint Hilaire o astronomii Indů 55. O prastavu 302.

Barva není znakem různého původu plemen 32. Změna její u téhož člověka 36.

Basil sv. Výkl. výroku Ezech. (37, 9.) 73. O dichotomii 85. O nehmotnosti duše lidské 130. Proč zvíře nemluví 144. O nesmrtelnosti 157. O Duchu sv., že jest svatý přirozeností svou a nikoliv posvěcením 247. Spása člověka jest v moci Boží 248. Co značí: „obraz a podobenství Boží“ 275. O slovech sv. Pavla k Řím. 7. o žádostivosti 313. O ráji 332, 336. O hadu svůdci 404. O hříchu děd. 456. O neposkvr. početí Panny Marie 510. O podstatě zla 550. Hřích Adamův jest hřích nás všech 568. O svob. vůli člověka 597.

Basilejský sněm 521. Jeho výrok o neposkvr. početí 532.

Basilides 199.

Bathybiové 9.

Bautain o nehmotnosti duše 132. O její duchovosti 137.

Beda Ctihodný o dichotomii 91. O creatianismu 231. B. se domníval, že ráj až k měsíci dosahuje 336.

Bel Cham, král babyl. 53.

Bellarmin počítá od stvoř. sv. až do Kr. P. 3984 leta 51. O původu lid. duší 196. O praeexistentianismu 200, 205, 206. O stvoření všech duší najednou (in virtute) 207. O mimo- a nadpřirozeném 243. O prastavu člověka 261. Postavil se na odpor směru Bajem vyvolanému 272. O prvotné

svatosti a milosti posvěcující 274. Co značí: „obraz a podobenství Boží“ 275. O milosti úkonné, prvému člověku potřebné 290, 291, 292. O působnosti ovoce stromu života 323. O trvání ráje 337. O stavu pouhé přirozenosti 371, 377, 378, 379. O hříchu Adamově, pokud jest osobný 402. Učení o přiroz. hadu, skrze něhož mluvil daemon, jest jasné 404, 405. O slovech sv. Pavla (I. Tim. 2, 13. 14.) 413. O prvém hříchu Adamově 414. Adam zhřešil tížeji nežli Eva 415. Porovnání hříchů obou prarodičů 415, 416. První lidé byli spaseni 433. O důležitosti učení o hříchu prvotném 438. O učení Pelagiovu o prvotném hříchu 441. O Zwingliovu učení o prvotném hříchu 441, 443. O slovech sv. Pavla (k Řím. 5, 12. 14.) 447, 448. Tradice o hříchu děd. 454. O svobodnosti prvot. hříchu 472. O prvotním hříchu a účincích svátosti křtu 473. Hřích prvotní neodporuje svátosti stavu manželského 474. Hřích děd. jest spíše „vitium naturae“ než „vitium personae“ 474. O podstatě hříchu 563. O podstatě děd. hříchu 545, 567. O převodu děd. hříchu 576. Kdyby jen Eva byla hřešila, nebylo by hříchu děd., aniž jeho následků 588. O následcích prvot. hříchu 589. O obrazu B. a ztrátě jeho v Adamovi 594.

Bellelli o stavu pouhé přirozenosti 371, 373, 374.

Benedikt XIV. o neposkvr. početí P. Marie 482.

Benediktiné hajiteli učení o neposkvr. početí P. Marie 522.

Berengar 487.

Bergelmir v staron. tradici 42.

Berlepsch. Generatianista 212.

Bernard sv. o dichotomii 91. O creatianismu 231. O stvoření člověka v svatosti a spravedlnosti 285. V listu ku kanov. Lyonským o neposkvr. početí Panny Marie 487, 515. Zove Pannu Marii neposkvrněnou 493.

Berosus 12, 40, 52, 53.

Berti o stavu pouhé přirozenosti 371, 372, 373. Výměr děd. hříchu 574.

Beza Theodor 270, 489, 595.

Biedermann o creatianismu sv. Augustina 230. O prastavu člověka 261.

Bílý Jan 7.

Biot 55. O zvířetnících Egypťanů 57.

Birs Nimrud 45.

Bischoff o podstatném rozdílu mezi člověkem a opicí 10, 31. O řeči lidské a proč zvíře nemluví 144.

Bisping 78, 79.

Blainville 30.

Blaženosti si každý nezbytně přeje, ale úplné na světě není, nezakládá se ani v bohatství, ani v důstojnosti, ani v slávě, ani v moci, ani v darech tělesných, ani v pochoti 173. Jest cílem člověka 251. Přirozená, kdyby byla naším cílem, nebylo by in statu termini žádného zla 257. Blaženosť prvých lidí 339, 340, 341. Nebyla řádu pouze přirozeného, alebrž mimo- a nadpřiroz. 364.

Bludy proti svobodné vůli duše lidské 182, 597.

Blumenbach o plemenech lidských 29, 30, 31, 38.

Bochart 20.

Bohatství není svrchovaným cílem člověka 252.

Bohoslužebné knihy řecké o neposkvr. početí Panny Marie 496.

Bonaventura sv. o bytosti, ana se skládá z hmoty a formy 107, 108. Duše zvířecí jest nehmotná 175. O řádu nadpřirozeném 250. O stavu člověka nadpřiroz. 274. O vědoucnosti Adamově 307. O mravních ctnostech prvému člověku udělených 309. O působnosti ovoce stromu života 323. Eva se domýšlela, že k ní mluví dobrý duch 405. O slovu „snad“, které pravila Eva k hadovi 407. Eva zhřešila tížeji nežli Adam 415, 416. O listu sv. Bernarda ku kanov. Lyonským 487. Nebyl proti

podstatě učení o neposkvr. početí Panny Marie 487, 488, 489, 503, 519. Poručil, aby svátek neposkvr. početí Panny Marie se slavil v řádu frant. 527, 528. O podstatě dědič. hříchu 575. O převodu jeho 580.

Bonnet Dowler o stáří člověčenstva 59.

Bopp o jazycích australských a indoevropských 23, 24.

Bory de St. Vincent o plemenech lid. 38.

Bosonus, žák sv. Anselma 488.

Bossuet a Quesnell 273.

Böthlingk 23, 24.

Brasiliané o původu člověka 12, o potopě 43.

Braun Julius 49.

Brázda Jan. Filosofie 5. 141, 150. Pohroma mravnosti Padařovské 254.

Brazský sněm proti emanatianismu 197. Proti praeexistentianismu 202.

Bucerus Martin upíral universálnosť děd. hříchu 476.

Buddhisté o nesmrtelnosti 162.

Buchmann 261, 263.

Büchner 140, 183.

Bulla „Apostolici Regiminis“ papeže Lva X. 106. O neposkvrněném početí Panny Marie pap. Pia IX. bulla „Ineffabilis“ 433, 481, 483, 527, 528, 536, 538, 540.

Bullinger obhájce Zwingliův 441. Upíral universálnosť děd. hříchu 476.

Bundeheš 46.

Bunsen 25.

Burdach 30.

Burkhard 32.

Burmeister hájí plození bezmatečného 10. O pračlověku 28. O druhu 30, 31. Není fys. jednoty člověčenstva 33. Naplaviny 58, 59.

Bytosť, která prvé rodiče svedla, nebyl Bůh, ani anděl, ale zlý duch 399, 400.

Cabrera Alf. 521.

Caesar upíral nesmrtelnosť 151.

Caesare Cantu 54.

Cajetanus 306, 323, 370, 379, 402, 415. o slovech „in quo omnes peccaverunt“ 448. Svědectví proti neposkvr. početí Panny Marie 513, 522.

Calmet. Co značí „ruach“ 72. Výklad slov sv. Pavla k Efessk. 227.

Candolle 30.

Canisius 504, 523.

Cantacuzenus 503.

Capreolus. Duše zvířecí jest složena a tudíž dělitelna 175. O možnosti stavu pouhé přirozenosti „spectata potentia Dei ordinata“ 370. O neposkvr. početí 513. O prv. hříchu 567.

Cartesius, učení trichotomické 64, 96. Podle jeho učení se má duše k tělu jako ku stroji mrtvému 111. O podstatě duše rozumové 120. Klamal se 126. Názor jeho o poznávání duše lidské 182.

Cařihradský sněm I. 97, 100. II. 99, 114, 202, 400, 537, 598. Sněm Cařihr. z r. 543 za patriarchy Menny 99. III. 99, 100. IV. o dichotomii 100, 101.

Cassianus 199.

Cassiodorus 445.

Catechismus Racov. 441.

Catharinus Ambrož 520, 533, 540, 559, 560.

Cato upíral nesmrtelnosť 151.

Cecrops v tradicích řeckých 42.

Cedrenus o jídle od andělů P. Marii přinášeném 503.

Centuriatoři Magdeburští kladli sv. Augustinovi za vinu, že se ku Tracianismu nepřiznával 230. Centuriatoři o hříchu děd. 551.

Cerberus 162.

Cicero 52. O nesmrtelnosti duše 159. Tělesná pochoť není cílem člověka 254. O touze pravdy se dozvěděti 466. Všichni hříchové jsou si rovni 551.

Cíl člověka jest nadpřirozený 251, 257, 258. Jest blaženosť 251. Jest oslavení Boha 251. Musí člověka plně ukojiti a na vždy trvati 252.

Neskončená blaženosť v Bohu 255. Cíl přirozený 255. Cíl poslední, byť i byl jen přirozený, jest Bůh, neskončené dobro a blahoslavenství naše 256. Každá duchová bytosť byla povolána k cíli nadpřirozenému 364. Cíl nadpřiroz., proto dáno první přikázaní positivné 396.
Církev kat. Její učení o stvoření člověka 5. Jest proti trichotomii 66. Nikdy neodpírala učení, že vše co se děje, za důstat. příčinou se děje 195. Učení její o řádu nadpřirozeném 250. O cíli nadpřirozeném 260. Dává svátkem neposkvr. početí P. Marie článek víry na jevo 528. Nerozhodla dosud, v čem se zakládá podstata děd. hříchu 575.
Církevní hodinky nazývají P. Marii neposkvrněnou 493.
Cisterciáci hajiteli učení o neposkvr. početí P. Marie 522.
Clavigero 49.
Clemens o jediné duši člověka, dle překladu Raderova canonu sněmu cařihr. IV. 102, 103.
Codex Amiatinus, Claramontanus, s. Pauli a Sangermanensis 445.
Coelestin papež o sv. Augustinovi 598.
Coelestini hajiteli učení o neposkvr. početí P. Marie 522.
Coelestius 186.
Coelius Sedulius 495.
Confessio Augustana o svob. vůli člověka 594.
Confessio ecclesiae Armenae 497.
Constituce apoštolské o nehmotnosti duše lidské 130. O nesmrtelnosti duše 157.
Cornelius a Lapide čítá od stvoření světa až po Kr. P. 3950 let 51. O prv. hříchu 78. Výklad slov sv. Pavla (k Efes. 4, 23. 24.) 277. Výkl. slov sv. Pavla o žádostivosti v ep. k Řím. 7. Str. 314. O slovech sv. Pavla (k Řím. 5, 12. 14.) 448.
Cornoldi S. J. 481, 518.
Creatianismus neodporuje Tridentskému sněmu 220, 221, 227—233. Z Písma sv. lze Creatianism prostředně a nepřímo dokázati 228. Taktéž z čelnějších ss. OO. 229, 230, 231. I z rozumu: Je-li duše lid. nehmotná, nemůže bráti původ plozením 231. Duše lidská se nemůže ani v celosti, ani v částkách od rodičů na dítky převoditi 232. Duše a úkonnosť její duchová není závislá na nástrojích organických, proto se nemůže přelévati od rodičů na dítky 233.
Creuzer 159.
Ctnosť vyžaduje nesmrtelnosti duše 168. Pouhá ctnosť není cílem člověka 254. Ctnosti mravné per accidens prvým rodičům udělené 310. Ctnosti vlité a nadpřiroz. obraz Boží v člověku 388.
Cusa kard. 540.
Cuvier o plemenech 29, 30, 37.
Cyprian o svatosti a spravedlnosti prvého člověka 278. Byl-li člověk ve stavu svatosti a spravedlnosti stvořen? 280. Adam hřešil nevěrou 413. O prvotním hříchu 457. O universálnosti děd. hříchu 476. O protoevangeliu 482, 483. O svob. vůli člověka 597.
Cyrill Alexandrinský 40. Proti Julianovi 98. Proti praeexist. 202. pro creatianism 230. Slovo jest světlo „podstatně", nikoliv údělem milosti 247, 248. Jen dary nadpřirozené jsou ztratitelné 248. O svatosti a spravedlnosti Adamově 279, 283. O ráji 332. Proti námitce Julianově o hadu svůdci 405. O neposkvr. početí P. Marie 495.
Cyrill Jerusalémský. Synovství Boží jest dar nadpřirozený 247. O protoevangeliu 482.
Cyrus Alex. 498.
Czolbe, člověčenstvo jest od věčnosti 8.
Časopis kat. duchovenstva 6, 13, 29, 135, 150, 261, 271, 294.
Částečný návrat ku dokonalému panství nad přírodou 592.
Čeští bratří o prastavu člověka 271.

Číňané. Jejich tradice o původu prvého člověka 12. O předpotopních patriarších 40. O zmatku jazyků 45. O stáří lidí 54. Astronomické výpočty 56. Kladou potopu na rok 2357. před Kr. 61. O nesmrtelnosti duše 162. O blaženosti v ráji 341. O pádu prvých lidí 398. O svůdci hadu 401. O Spasiteli 433.

Činevad, most u Parsů, který jest přechodníkem na onen svět 160.

Činitelé vnitřní a zevnitřní typů lidských 35.

Články víry, jež první člověk poznával 288. K potomkům Adamovým směřující 341.

Člověčenstvo k jednomu druhu náleží, proč? 30. Upadlo děd. hříchem do otroctví ďáblova 593.

Člověk jest stvořen, není z podstaty Boží 7. Nepovstal z opice 10. Má práva přirozená 17. Náleží jen k jednomu druhu 30. Pouze z dvou částek, z těla a z duše, se skládá 66. Podle učení Günth. nelišil by se jakostně od zvířete 124. Jest bytosť náboženská 145. Svými ctnostmi a nepravostmi liší se od zvířete 147. Jest podroben dle materialistů zákonu absolutnému 183. Člověk v řádu nadpřirozeném 239. K čemu jest stvořen? 256. Měl dary, jež nenáležely k podstatě přirozenosti l. 261. Nýbrž byly nadpřirozené a mimopřirozené 262. Nalézal se v ráji v posvěcující milosti čili ve svatosti a spravedlnosti 275. Prvý člověk v ráji byl nesmrtelný „beneficio Conditoris“ 277. Člověk prvý měl ctnosti theologické, habitualnou milostí sobě vlité, odpovídající nadpřirozenému „Esse“ 283. I mravné ctnosti byly jemu vlity 283. Neviděl Boha tváří v tvář 287. Poznával Boha neskonale lépe nežli my 288. Prvý člověk nepoznával: Věcí budoucích, na svob. vůli závislých; neznal všecky členy toho něb onoho druhu 308. Sám ze sebe neměl známosti o andělích 309. Měl Bohem sobě propůjčenou vládu nad přírodou 325. Člověk prvý nevévodil andělům 328. Zvířatům vévodil ve stavu nevinnosti „imperando“ 328. Věcem fys. utendo 328. Jest volán po řádu přirozeném k tomu, aby měl vládu nad živočichy 329. Člověk v ráji nejedl masa 329. I při trvalé nevinnosti Adamově bylby člověk panoval nad člověkem, ale panství toto nebylo by otrocké 330. Člověku prvému byly dány habitus ctností mravných per accidens vlitých 358. Člověk pro hřích nepřestal býti člověkem 359. Jest pro hřích in deterius commutatus, pokud ztratil sílu z prvotní svatosti vycházející 379. Člověk jest k obrazu a podobenství Božímu učiněn 383, 384. Není však stvořen k obrazu Slova vtěleného 385. Člověk jest stvořen k obrazu Božímu, a ten obraz jest vštípený duši 385. Člověk první vychýlil se z řádu Bohem stanoveného 393. Uvalil hřích na přirozenosť lid. a jeho následky smutné 393. Člověk prvý měl známosť o své závislosti na Bohu skutkem o své újmě osvědčiti 396. Člověk hřešil v popředí proto, že toužil po podobnosti Boží, jakž napověděl had, aby z vlastní síly určoval, co by bylo dobré a co zlé ku konání 410. Člověk mohl býti vykoupen 434. Člověk má veliké dokonalosti, ale také veliké nedostatky 463, 464. Nepoznává dokonale přírody, i poznání duše jest skrovné 465. Člověk ví, že není blaženosti bez zapírání sebe a bez ctnosti 466. Člověka tíží žádostivosť, tělesné i duchovní strasti 468. Člověk poznává discurrendo 470. Člověk fysický a theologický dle Matyáše Illyr. 546. Člověk prvý nešetřil jako hlava potomstva přikázaní sobě daného a tím ztratil sobě i přirozenosti l. milosť posvěcující a dary

praeternaturalné 581. Člověk nemá dle reformatorů po hříchu v ráji spáchaném svobodnosť ke mravně dobrému 594. Tato nauka jest absurdní 599.

Ďábel — pokušitel, svůdce a vražedník člověka 399, 400, 401. Neměl v ráji té moci, aby působil na obraznosť lidskou 402. Pokoušel člověka v ráji zevnitřně pod způsobou hada 403. Mluvil skrze hada 404, 405. Ďáblovo panství po hříchu 428. Ďábel — kníže tohoto světa 593.

Daemon 395. Lidi první ku hříchu pokoušel a svedl 400. Proto sluje vražedníkem 400. Má od prvých dob velikého vlivu na lidi 401. Daemonovi byla prvá kořisť vyrvána 435. Daemon — původce neřestí 593.

Damasus 100.

Darwin. 2. Nepravdivosť jeho systému o původu člověka 9, 10, 11, 18, 28, 52, 147. Uznává jediný princip v člověku 127. Jeho stoupenci domnívají se, že řeč lidská závisí pouze na ústrojí hlasovacím 144. Člověk prý nebyl na počátku bytostí společenskou, nýbrž ve stavu zvířecím 148. Darwinisté učí, že první člověk byl nedospělým dítětem 294.

Dary nadpřirozené jsou ztratitelny 248. Mimopřirozené 261. Jimiž prvý člověk oplýval, směřovaly: k duši, k tělu, k vládě jeho nad přírodou, k místu, kde přebýval 261, 294. Dar mimopřirozený prvním lidem udělený vzhledem k rozumu 294. Mimopřiroz. dary vzhledem k vůli prvému člověku udělené 309. Ohledem těla 315. Nebyly neporušenému stavu člověka povinny 355. Dar impassibility, panství nad přírodou a svatosti nadpřirozené byl jen z milosti uštědřeným 362. Dar nadpřirozené milosti byl accidentalným 362. Dary integrity a svatosti nadpřiroz. jsou od sebe dělitelny dle theologů 365. Byly v Adamovi člověctvu uděleny 569, 570.

Daumer 150.

Davis Andrew Jackson o svobodné vůli, kterou vyrozumívá úplnou nezávislosť na Bohu 194.

„Debarim a safah“ jak se vykládá 25.

Debitum remotum et proximum ad pecc. orig. 540.

Declaratio Solida o výměru prvot. hříchu, stanoveném od Mat. Illyrského 547.

Definice rozl. prvot. hříchu 545—576.

Delitzsch 31.

Demiurg 2.

Demokrit 44, 151, 300.

Den roku božského a mahajuga u Indů 53.

Denzinger Enchiridion 66, 98, 99, 102, 106, 112, 132, 152, 189, 197, 202, 273, 317.

Desguiges 41, 45.

Deshayes 30.

Determinismus fysický proti svobodné vůli 182. Pantheistický 183. Materialistický, náboženský, psychologický 183. Leibnitzův 183. I determinismus fysický, i pantheistický, i materialistický, i psychologický Leibnitzův, Wolfův i Herbartův jest proti písmu Božímu 185.

Deukalion, potopní patriarch u Řeků 40, 42.

Devas, zlí duchové u Parsů 160.

Dichotomie 62. Dichotomie a písmo sv. 69. Svatí otcové o dichotomii α) na východě 79—87. Ireneus 80. Klement Al. 83. Origenes 84. Athenagoras 85. Basil 85. Řehoř Naz. 86. Řehoř Nyss. 86. Jan Damasc. 87. β) na západě 87—96. Tertullian 88. Lactantius 89. Ambrož 89. Augustin 91. Tomáš A. 92—96. γ) výroky sněmů: Cařihradsk. II. 99. Alexandrinského 97. Efesského 98. Cařihradsk. IV. 101—106. Viennsk. 106. Lateransk. V. 106. δ) Články víry s ní spojené 113. ε) Fysiologie i psychologie 117. Dichotomie cír-

kevní vykládá lehce vzájemné působení těla a duše 124.
Diodorus Siculus o domněnkách Egypťanů a Řeků o původu člověka 1. O stáří lidstva 55.
Dionysius o ráji 332.
Diospolský sněm 317, 361. O prvém hříchu 459.
Dippel 150. Duše zvířecí jest nehmotná 174. O původu lidských duší 196.
Dítky pokřtěných rodičů mají hřích děd. na sobě 475.
Dítky prvých rodičů neporušených nebyly by se rodily v přirozených nedostatcích, avšak nebyly by na stejno podle těla dokonalé 341. Nebyly by náhle v dokonalého člověka se vyvíjely 342. Byly by se rodily i v integritě 343. Dítky prvých rodičů, ačkoli ve svatosti počaty, mohly hřešiti 345.
Dobra vnější nejsou svrchovaným cílem člověka 252. Vniterná stvořená nemohou býti cílem člověka 253. Ani vniterná dobra duchová jako vědění, ať již řádu fysického anebo morálného, ani ne „pouhá ctnosť“ 254. Dobra řádu přirozeného, mimo a nadpřirozeného 355, 356. Dobro duchové, podle něhož má rozumný tvor účasť v podobenství Božím, může se podle tří věcí pozorovati 410.
Dobrota boží vyžaduje svobodné vůle 193.
Doellinger 95, 195, 341.
Domněnky o nesmrtelnosti těla Adamova 318, 319, 320. O ráji 333. Dom. o nepor. přiroz. lidské theol. Augustinských jest mylná 373. O obrazu Božím v člověku 385. O povaze svůdného hada 403—406. Domněnka Rupertova o hříchu Evině 406. Domněnka, že Eva hřešila pýchou dříve, nežli pokušení ďábelské přikvačilo 406. Eva zhřešila hned, jakmile had se jí tázal, poněvadž těžko nesla, že jest vázána zákonem Božím 406. Hřešivší-li Adam dopustil se nevěry? 413. Jak dlouho byli první rodiče v ráji 429, 430, 431. Domněnka o hrobu Adamovu 436. Domněnky theologů scholastických o habit. žadostivosti u Panny Marie 543, 544. Domněnka Mat. Illyrského o podstatě prvotného hříchu jest lichá 545—550. Domněnka Lutheranů a Helvetů o hříchu dědičném jest lichá 551—557. Domněnka Petra Lomb. o povaze hříchu prvot. jest bludná 557, 558. Domněnka Pighiova a Catharinova o podstatě děd. hříchu jest lichá 559. Domněnka Hermesova o podstatě prvého hříchu jest bludná 560—562. Domněnky o převodu hříchu dědičného 577—580.
Donatisté věřili v děd. hřích 459.
Dostičinění Páně a nauka Güntherova 116.
Druh. Definice J. Müllera 29. Druh prvého hříchu 406—412.
Držitel děd. hříchu nástrojný a formálný 517.
Dualismus Ulriciův 121.
Du Bois-Reymond vydává svědectví, že z mozku nemožno vyložiti činnosť duševní a odsuzuje Vogta 140, 141.
Důkazy theol. o výkladu slov sv. Pavla k Řím. (5, 12. 14.) 448. Důvody, proč Kristus Pán jest vyjmut z hříchu děd. 479, 480. Důkaz z písma sv. o neposkvr. početí Panny Marie 481—486. Z liturgii, ze svátku jejího a z výroků Církve učící 524—536. Důkazy theol. o neposkvrněném početí P. Marie 536—538. První jest neskonalá důstojnosť Mařky Boží 537. Ona měla poroditi toho, jenž zvítěziti měl nad ďáblem 538. Jest královnou andělů i archandělů 538. Svatosť neskončená, Syn Boží, nemohl voliti matku hříšnou 538. Proč Maria Panna nepodlehla aktualné žádostivosti 542—545. Ani habitualné 544. Důvody theol. proti učení Lutheranů a Helvetů o podstatě dědičného hříchu 554—558.

Důležitosť učení o hříchu děd. 438.
Duns Scotus o bytosti (hmotě a formě) 107, 108. O způsobu, jakým byla prvému člověku přidělena svatosť a spravedlnosť 274. První člověk byl v svatosti a spravedlnosti stvořen 280. První člověk obdržel dle Duns Scota svatosť beze všeho hnutí se strany svob. vůle jeho 293. Dítky prvých rodičů ve svatosti počaté nemohly hřešiti 346. První člověk mohl všeduě hřešiti 349. Integrita není rozdílna od posvěcující milosti formálně 368. Prvý hřích nebyl pýcha 411. O prvém hříchu Adamově 414. Eva zhřešila tížeji nežli Adam 415, 416. Scotus dle protest. původce učení o neposkvr. početí 489. Hájil na universitě Pařížské neposkvrněného početí 522. O povaze děd. hříchu 567.
Dupuis 57.
Du Plessis d'Argentre 280. O neposkvrněném početí 523.
Durandus. Duše zvířecí jest nehmotná 175. O působnosti ovoce stromu života 323. O povaze dědič. hříchu 567.
Důstojnosť lidská jest u muže i ženy rovna 4. Nemůže býti svrchovaným cílem člověka 252. Jest v křesťanském náboženství pro propůjčené dary přirozené, mimopřirozené a nadpřirozené neskonalá 389.
Důstojnosť Panny Marie 537.
Duše není částkou božské podstaty 7. Rozumová jest bezprostředným principem života 62, 69, 82. Jest principem úkonů životných vůbec 74, 79. Nelze ji po smyslu Güntherově od ducha rozlišovati 79. Mezi ní a tělem není nic středního 94. Duše l. jest bytosť, lišící se od ducha andělského 94, 137. Duše rozumová informuje v pravdě a podstatně a o sobě tělo lidské 107—113. Duše rozumová jest principem života vegetat. dříve, nežli se probudil sensit. život 121. Jest jediným principem životným v člověku 122, 126. Jest nehmotná a pouhá 127—137. Nazývá se duch 128. Jest podstata duch. Důvody toho rozumové: Úkony její směřují ku nadsm. pravdám, jsou jednoduché 135, 136. Jest sebevědomá 136. Duše jest bytosť pouhá, neb v písmě sv. připisují se jí mohutnosti jen bytosti duchové příslušné 137. Duše myslí, soustavy vědecké tvoří 138. Rozeznává pravdu od nepravdy 138. Má ideje dobra, práva, krásna 138. Duše směřuje ku poznání absolutné bytosti Boží 138. Ideje krásy, pravdy, spravedlnosti pudí ji ku konání dobra, ctnosti 139. Duše jest přesvědčena o své svobodné vůli 139. Svobodný rozhod vůle jest důkazem duchovosti duše 139. Liší se od psychy zvířecí 140—143 α) vědou, β) uměním, γ) řečí, δ) náboženstvím, ε) rozličnými ideami, rozeznáváním dobra, které konati a zla, kterého stříci se máme. O tomto rozdílu nemá zvíře ani zdání. Idea společenskosti jest podstatnou známkou jakostného rozdílu člověka a zvířete 147, 148. Jest nesmrtelná 150—173. Duše svatých mají vědomí o sobě a vědí skrze Boha o nás 158. Zvířecí duše nemůže býti nesmrtelná 173—176. Zvířecí duše nemá touhy po pravdě, svobodné vůli, touhy po stálém trvání, aniž neshody mezi ctností a hříchem a o odpovídající odplatě 176. Duše sensitivné a vegetativné povstávají plozením, ale nikoliv rozumové 211. Převodem svého „Esse" duše nedostává 216. Kdy se s tělem pojí? 227. Nemůže míti v semenu svůj původ 232. Nemůže se ani v celosti, ani v částkách z rodičů převodit 232. Duše lidská nezávisí na organismu, jest nesmrtelná 233. Duše a mohutnosti její, zvláště vůle, jest podmět děd. hříchu 587.
Důvody psychologické pro jediný princip života v člověku 122. Nehmotnosti a pouhosti duše lidské

svědčící 132—137. Důvody pro hmotnosť duše zvířecí, které uvádí Stöckel 175. Pro svobodnosť vůle 186—191. Proti traducianismu, generatianismu 214—217. Pro generatianismus 217. Fysiologické a psychologické pro generatianism jsou liché 221. Důvody proti generat. Frohschammrovu 224, 225. Frohschammer, stanoviv svou důmněnku, vyvětil se z písma i z tradice 225. Vlastnosti Boží „re ipsa" rozlišiti a odděliti se nemohou od podstaty Božské 225. Síla sekundárná tvůrčí nemůže býti lidské přiroz. udělena 225, 226. Důvody pro creatianism 228—233. Proti a pro stvoření člověka v stavu svatosti a spravedlnosti 281. Důvody, že Adam v prvém bytu svém podle vědoucnosti byl dokonalý 298. Důvody, za kterými s tíží lze stanoviti, že by celá země při zachování prvého přikázaní byla rájem 334. Důvody Suarezovy o nauce, že všichni potomci Adama nehříšného nebyli předzřízeni 347. Důvody, o které Augustinští theol. svou nauku o nepor. přiroz. lidské opírají, jsou liché 371—375. Důvody, za kterými byl hřích prvých rodičů největší všech hříchů, které kdy na zemi spáchány byly 417, 418. Důvody, proč Adam a Eva došli spásy 435.

Duzakh, peklo u Parsů 160.

Eden 333, 334.

Efesský sněm schválil učení Cyrilla Alex. o Logu 98, 100, 116, 460, 537.

Efrem Syrský. Maria jest neposkvr. ovečka Boží 494. Jest na výsosť svatá a nejpožehnanější 508. Schránka svatosti a milosti 510. Stánek Kristův 513.

Egypťané, náhled o povstání člověčenstva 1, 12. Tradice o Spasiteli 40. O potopě 44. O stáří a konci světa 53. Astronomické výpočty 56. Počínají historii svou s Menesem 61. O nesmrtelnosti duše 159. O ráji 341. O pádu prvých lidí 398. Ctili hada pod jménem Typhon 401.

Ekbertus Presbyter 199.

Eliáš. Tělo Adamovo mělo dle sv. Augustina ve stavu nevinnosti touž nesmrtelnosť, jakou má a míti bude až ke dni soudnému Eliáš 321, 337.

Elysium egyptské v Thebách a Memfidě 160. U Řeků a Římanů 162.

Emanatismus 197.

Emmerichová Kateřina 592.

Enakité a jich praotec kde pochován 436.

Encyclopedisté 52.

Enkratité učili dle sv. Irenea po svém vůdci Tatianu, že Adam spásy nedošel 435, 436.

Enoch 337.

Epikurus 2. Jeho stoupenci o nesmrtelnosti 151.

Epiphanius, stáří člověčenstva 51. O nesmrtelnosti duše 157. Proti praeexistentianismu 202. O ráji 332, 336. O hadu svůdci 404. Proč Adam spásy došel 435. O protoevangeliu 482. Maria ovečka neposkvrněná 494. Proti Kollirididánům 507.

Epochy, kamenná, broncová, železná nepřispívají k rozřešení otázky o stáří člověčenstva 60.

Erasmus byl v podezření, že zapírá děd. hřích 441, 446, 447, 449.

Esseni se přiznávali k praeexistentianismu 198.

Estius 78. Vykládá slova sv. Pavla (Řím. 5, 12. 14.) 444.

Eudorus 44.

Eufrat 331.

Euchologie řecké o Panně Marii 500, 501, 507, 508.

Eusebius 12. O zmatení jazyků 45. Stáří člověčenstva 51.

Existence hříchu děd. 443.

Exorcismy při křtu sv. 458.

Ezechiel 72, 153.

Faber Jak. upíral děd. hřích 441, 447.

Fatalismus 182. Jest proti písmu Božímu 185. Pro nepravý pojem o Bohu nepřeje svobodě vůle lidské 193.

Fatalisté proti svobodné vůli 193.
Fenikové. Tradice o předpotopních patriarších 40.
Fergusson o stáří člověčenstva 59.
Ferrarský Frant. o možnosti stavu pouhé přirozenosti „spectata potentia Dei ordinaria“ 370.
Fidelis a Fanna 110.
Fichte 1, 2, 8, 183, 197. O prastavu a o původu řeči 300, 301.
Filosofie se nalézá v soustavě i nevzdělaných jazyků 299. Opustivši křesťanství dopustila se velkých bludů 465.
Fison 332.
Florentský sněm 114. O hříchu prvot. 461.
Flourens o druhu 29, 30.
Forbes 30.
Forma. Formy grammatické nemohou dokázati, že všechny řeči z jedné povstaly; proč? 24. Co znamená forma u scholastiků 107. Forma podstatná a přistoupilá 108.
Formula concordiae 115, 546, 547, 594.
František Salesský o závaznosti P. Marie k děd. hříchu 541, 542.
Františkáni proti Bajovi 272.
Fritzsche dr. Otto 14.
Frohschammer generatianista o sekundárné moci tvůrčí člověku Bohem propůjčené 212, 213, 214, 223, 224, 225.
Frygie, tradice o potopě 40.
Fulgentius sv. Víra jest dar Boží 248. Adam hřešil nevěrou 413.
Fysická Jednota pokolení lidského dle písma Božího 14. Její souvislosť s věrou křesť. i vědou katol. 16. Souvisí α) s naukou kat. o hříchu dědičném, β) se všeobecností vykoupení, γ) jest nezbytný podklad článku víry o vzkříšení, δ) na ní se zakládá učení, že každý člověk jest naším bližním 17. Jest dle Hettingra „magna charta libertatis“ 18. Fysická jednota pokolení lidského a věda vůbec 18. Fysická jednota pokolení lidskeho a jazykozpyt 19. Anatomie, fysiologie o fysické jednotě pokolení lidského 27. Fysická jedn. přiroz. lidské 62.
Fysiologická příbuznosť jazyků 21.
Gagarin 529.
Galatinus kard. 540.
Galjatovski Joannik 531.
Gallandius 497, 499, 504.
Gallové 59.
Garcilasso de la Vega, dějepisec Peruanů 43, 49, 164.
Gaulianov 21.
Gehon 331.
Generatianismus a traducianismus 207. Jest bludný, protože jest duše jednoduchá, nehmotná 215., protože se duše od těla qualitativně liší 218. Ulrici-ův Generat. nezakládá se na pravdě 223. Frohschammerův nezakládá se též na pravdě 223. O převodu děd. hříchu 579.
Gennadius o dichotomii 91. Jest pro creatianism 231.
Germané, tradice o potopě 42. O nesmrtelnosti duše 163. O svůdci hadu 401.
Germanus sv. nazývá Pannu Marii neposkvrněnou 493, 499. O jídle andělském, kterého P. Maria požívala 503. Maria jest dobrá prostřednice všech hříšníků. Jest na výsosť Božský dar 511.
Gimle — nebe u starých Germanů 163.
Gizel Innocenc, předseda akad. Kyjevské 531.
Gnostikové o původu člověka 2. O trichotomii 63. Přívrženci emanatismu pantheistického 197. Odpůrci prvotního hříchu 439.
Godeschalk protivník svob. vůle člověka 597.
Goethe 2.
Gratry 132.
Grimm 24.
Guido Carmelita o učení Averrhoa, arabského filosofa 109.
Günther, učení trichotomické 64. Günther odporuje se svými stoupenci Platonovi, Manichaeovcům a Gnostikům 65. Odporuje učení katol.

o odměně a trestu 114. O záslužných skutcích a vykoupení 115. O dostičinění Páně 116. Spojení duše a těla nevysvětluje 118, 124. Nepravý má pojem o podstatě duše rozumové 120. Nemůže vyložiti, že poznává duše rozumová věci smyslné a že vévodí smyslům 175.

Günther a jeho přívrženci marně se dovolávají Písma sv. 75—79. Sněm cařihradský IV. dotýká se též nauky Güntherovy 102, 105. Güntheriané se dovolávají sněmu Viennského 111. Güntherovi přívrženci praví, že není možno, aby v člověku byl jediný princip, anť prý jest život duchový a tělesný od sebe podstatně rozdílný 118, 119.

Had svůdce prvých lidí 397, 399, 400. Hadovi ohlášený trest 431, 432.

Hades 162.

Hadrian papež. Dopis k Tarasiovi 498.

Haeckel. O plození bezmatečném 9. O náboženství zvířat 146, 147.

Haeretikové ctili daemona jakožto prvého původce rozvoje lid. rozumu a osvěty 402.

Hajagriva v tradici indické 41.

Hammer Purgstall 21.

Harduin 100, 102, 106, 152, 202.

Harmonie neboli soulad mezi vyššími a nižšími silami v člověku prvém 311.

Hartmann Ed. 9, 72, 183, 197. O původu řeči lidské 303.

Hassler o stáří člověčenstva 60.

Havermanns 599.

Hebrejská řeč dle Josefa Flavia zdroj, z něhož všechny řeči pocházejí 20.

Hebron, tam prý první člověk stvořen 338.

Heeren o tabulkách geneal. Indů 54.

Hefele 99, 101, 102.

Hegel, náhled o povstání člověčenstva 2. O vědoucnosti člověka 7, 8. O pantheistickém determinismu 183. O původu řeči a vědoucnosti prvých lidí 300, 301.

Hel a Hoelle v tradici germanské 163.

Helveté kladou podstatu děd. hříchu v zlou žádostivosť 550—557. Dovolávají se pro své mylné učení o hříchu děd. sv. Augustina 552, 553.

Henná, tam nalezen zvířetník 56.

Henoch 47, 321.

Herbart, duše nesmrtelná není prý principem úkonů sensitiv. a veget. 64, 126. Jako jednoduché reale duše nemá mohutností 179, 180, 185. O determinismu 184, 185.

Herder o vlastnostech dětí, jež dědí po rodičích 222.

Hermes o prastavu člověka 264, 265. O přirozenosti 377. Klamal se v nauce sv. Augustina o podstatě prvého hříchu 553. Klamal se v učení o podstatě prvého hříchu 560, 561, 562.

Herminiané o ráji 331.

Herodot 32, 61.

Hervas y Pandura Don Lorenzo razil cestu k porovnání jazyků 20.

Hesychius 497, 498.

Hettinger 18, 27, 31, 60. O nesmrtelnosti duše 150. Duše zvířecí jest nehmotná 175.

Hevilath 331.

Heyse 26, o původu řeči lidské 302.

Hilarius o nehmotnosti a nesmrtelnosti duše 129, 157. O původu duší 229. O žádostivosti prvého člověka 314. První člověk čině pokání došel odpuštění 434, 437. O prvém hříchu 457.

Hilarianus 51.

Hindové kladou epochu hříchu do r. 3100 před Kr. 61.

Hipparch a výpočty babylonské 56.

Hippolitus o stáří člov. 51.

Hirscher o prastavu člověka 263, 264. Náhled jeho o prabytu člověka nesrovnává se s naukou katol. 303, 304. O přirozenosti 377.

Historie o fysické jednotě člověčenstva 33.

Hivih 12.
Hlas lidský 144.
Hmota dle theologů scholastických 107. Nemůže býti poslední příčinou všech věcí 195.
Hnutí bezvolná v člověku (motus primoprimi) 358. Hnutí žádostivostné v Matce B. nebylo 542—544. Hnutí prvoprvá nejsou hříšná 556, 557.
Hochstetter o původu člověka 11. O stavbách na jehlách 60.
Holkot Robert 520.
Horatius Fl. 46, 151.
Horner, výpočty výšky naplavin 57.
Horus 40.
Hottentotté, tradice o potopě 43.
Hrob Adamův 436.
Hřích všední u potomků bezhříšného Adama 348, 354. Nesnášel se nijakým způsobem s integritou prvých rodičů v ráji 415.
Hřích dědičný, faktor u tvoření typů pokol. lidského 35. Ve stavu neporušenosti spáchaný jest pensatis omnibus peskonale těžší nežli každý jiný hřích 335. Hříchem děd. nemohla se ztratiť dokonalosť „in puris naturalibus“ 342, 380. Hřích dědičný není nic kladného, jest pouhá privace 381, která nemůže umenšiti přiroz. sil ke konání dobra 381. Zakládá se „in sola aversione a Deo“ a nepřidává conversionem ad bonum commutabile 381. Pokud jest Adamův hřích osobný 394. Hříchy, jichž se dopustila Eva přestoupivši zákon Boží 411. Hřích prvý Adamův byla pýcha, druhý nezříz. láska k ženě, třetí zvědavosť 414. Čtvrtý neposlušnosť skutkem projevená 415. Prvotný hřích byl pensatis omnibus nejtěžší hřích lid., pokud jest osobný 417—421. První lidé měli totiž dar vlité vědoucnosti sobě přistvořený 418. Sobě přistvořené mravné ctnosti 418. Bůh jim dal posvěcující milosť svou 418. Spáchali hřích bez vniterného hnutí zlého 419. Věděli, že Bůh okrášlil tělo i jejich duši, že je do ráje postavil a panství nad přírodou odevzdal 419. Přikázaní bylo lehké 419. Následky hříchu 420. Hřích spáchaný mohl kleslému člověku býti odpuštěn 434. Hřích první, pokud jest hřích lidské přirozenosti 438. Jeho existence 443—475. Jest vlastním, vniterným hříchem, na duši lpícím 449, 450. Jest hřích přirozenosti lidské 451. Jsoucnosť hříchu děd. vyplývá zvláště z nezbytnosti křtu svatého 451, 452. Jsoucnosť děd. hříchu lze dovésti z karakteru křesť. nábož. a ze souladu s druhými články víry 462. Hřích děd. a důkaz o něm rozumový 463. Hřích děd. má svůj původ in voluntario 471. Byl svobodný voluntate primi parentis 472. Pokud jest hřích děd. habitus aversionis a Deo není rozumu na odpor 472. Hřích prvotní, jak Církev jej předkládá, nic nemá do sebe, co by bylo proti rozumu 473. Neodporuje vlastnostem Božím 473. Neodporuje účinkům křtu 473. Neodporuje svátosti manželství, aniž nauce, že Bůh vše dobré stvořil 474. Hřích prvot. jest privace, jež nemá původu svého v přirozenosti, nýbrž v převrácené vůli prvého člověka 475. Hřích prvot. neodpírá Písmu sv. 475. Neodporuje sv. Otcům 475. Hřích prv. přechází na všechny od Adama pocházející „propagatione“ 475. Hřích děd. není podstatnou formou ďáblovou 549. Hříchu děd. podstata dle sv. Tomáše 550, 551. Hříchové vůbec jsou si dle reformatorů rovni 551. Hříchové jsou dle učení katol. od sebe rozdílní kvalitativně 555, 556, 557. Podle Hermesa není děd. hřích nic jiného nežli nesvor mezi tělem a duší, jako dříve spravedlnosť a svatosť právě v souladu se zakládala 561. Hřích děd. jest hab. se odvrácení od Boha, cíle našeho nadpřiroz., z Adama na nás přešlé 563. V řádu přiroz. jest

hřích vzpourou naproti Bohu Pánu, v řádu nadpřiroz. naproti Bohu Otci 564. Hřích děd. jest především habitus peccati 564, 565. Prvý podstatný element děd. hříchu jest privace svatosti, milosti habit. 565. Druhý element jest osobný hřích Adamův a vniterný poměr k tomuto hříchu 567, 581. Hřích děd. jest závislý na vůli Adamově a má do sebe voluntarium 569. Hřích děd. má povahu viny do sebe ohledem na vůli, z níž původ měl 573. Avšak: Peccatum originale minimum habet de voluntario 574. Jest však nejtěžší, poněvadž přirozenosť lidská trpěla nejtěžší ztráty 574. Hřích děd. není hříchem té neb oné osoby, leč pokud osoba přijala přirozenosť z otce prvého, za kterouž příčinou se též hříchem přirozenosti nazývá 584. Hřích děd. jest hříchem přirozenosti, proto se stáváme hříšníky, když jsme se stali účastníky přirozenosti l. 587. Hřích děd. se převodí z Adama, ne z Evy 587, 588. Hřích dědičný způsobil ztrátu nadpřir. a mimopřiroz. darů 590.

Huber 2, 6.

Hugo a St. Victore o dichotomii 91. Pro creatianism 231, 232, 233. O vědoucnosti Adamově 307. O působnosti ovoce stromu života 323. O ráji 333.

Humboldt o fysické jednotě člověčenstva 13. O jazyku kantaberském a biskajském 21. Pokolení lid. jediného druhu 30, 33. O zmatení jazyků u nár. amer. 46. O původu řeči l. 302, 303.

Hurter 196, 383, 475.

Hus o prastavu člověka 271.

Huxley dokázal, že bathybiové nejsou živočichy 9. Hmota nemá v sobě sílu ku plození bezmateřnému 72.

Chalcedonský sněm proti Apollinarovi 97, 98, 100. Vyjímá z prvot. hříchu Krista Pána 478, 479. Kristus Pán přijal na se přirozenosť lidskou a jest nám ve všem podobný mimo hřích 549.

Chaldeové. Tradice chald. o původu prvého člověka 12. O předpotopních patriarších 40. O zachování věd 44. O zmatku jazykův 45. O své dávnověkosti 52. O konci světa 53.

Charon 160, 162.

Chemnitz Mart. Učení o neposkvr. početí Panny Marie jest prý odporno písmu sv. a Otcům ss. neznámé 489. O podstatě dědičného hříchu 551.

Cholula 46.

Chrysippus nazývá Pannu Marii větev neposkvrněnou 493.

Jakobus a Voragine 520.

Jakosť lidské duše 127, 140—149.

Jakub sv. πνεῦμα jest duše rozumová 74.

Jamadeveta 161.

Jamaloga v tradici indské 161.

Jamblichus 44.

Jan Damasc. o dichotomii 87. O nehmotnosti duše 130. Andělé mají svatosť z Ducha Božího 247. Člověk byl v svatosti a spravedlnosti stvořen 284. O ráji 332. O místu ráje 336. O plodění dítek v ráji 342. O obrazu Božím v člověku 387. O neposkvr. početí Panny Marie 493, 500, 511. O staroz. příznacích P. Marie 512. Maria jest chrám sv. 513.

Jan II., papež, o sv. Augustinovi 598.

Jan a Geminiano 520.

Jan, metropolita Euchitů o Panně Marii 505.

Jan a Montenigro 521.

Jan de Monteseno 521.

Jan, mnich, nazývá sv. Pannu posvěcenou 502. Vyvýšenou nad všechny 509.

Jan sv. Zlatoústý o jednotě člověčenstva 15, 25. Člověk skládá se pouze z dvou částek 68. O nehmotnosti duše 130. O nesmrtelnosti 158. Pro creatianism 230. O moudrosti Adamově 296. O slovech sv. Pavla

(k Řím. 7, 14—25.) 313. O ráji 332. O stromu poznání dobrého a zlého 395. O svůdci hadu 401. Daemon svedl zevnitřně Evu skrze hada 403. O hadu svůdci 404. O hrobu Adamovu 436. O slovech sv. Pavla k Řím. (5, 12. 14.) 448. O hříchu prvotném 456. O protoevangelii 482, 491. O slovu: čistý, které se přidává Panně Marii 503. O svobodné vůli člověka 597.

Jan ze Segovie 522.

Jansenius o nadpřirozeném 251. O prastavu člověka 272. Bůh toliko pro hřích může na tvora zlo uvaliti 362. Dary Adamovi přidané byly jen v tom smyslu nadpřiroz., že bez nich nemohl cíle svého dosíci 374. O žádostivosti 562. O převodu děd. hříchu 580. O nezbytnosti vniterné 595. Dovolává se marně sv. Augustina 597.

Jao, potopní patriarcha Číňanů 41.

Japoňané o nesmrtelnosti duše 162.

Jazykozpyt a fysická jednota pokol. lidského 19.

Jazyky slučující, jednoslabičné, flexivní 23. Změna jazyků 23. V nich zakryta jest v grammatické a syntaktické stavbě důsledně provedená soustava 299.

Jednota u věcech přirozeného náboženství, v pravdách mathem. a geometrických jest důkazem jednoho původu pokol. lidského 39. Fysická jedn. člověčenstva a historie 47.

Jeronym sv. počítá 3941 let od stvoření světa až po Krista Pána 51. Proti praeexistentianismu 202. Proti praeexistentianismu stoiků 210. Byl pro creatian. 229, 230. O obrazu a podobenství Božím 275, 276, 277. O žádostivosti prvého člověka 314. O ráji 332. O ráji, že až dosud trvá 337. O obrazu Božím v člověku 387. O hrobu Adamově 436. O spáse Adamově 437. O hříchu děd. 457. O universálnosti děd. hříchu 476. O protoevangeliu 482, 492. O podstatě zla 550. Proti Jovinianovi 551.

Jestnosť řádu nadpřirozeného 242, 243.

Jesuité o neposkvrněném početí Panny Marie 523.

Jiří 494. Nikomedský 503, 504, 505, 510.

Jména zvířatům dával člověk 295.

Jom se může dle písma sv. vykládati o dobách neurčitých 8.

Jones 41.

Josefus Flavius 20. O potopě 40. O praeexistentianismu Essenů 198. O povaze svůdného hada 403, 404.

Josef Hymnographus o neposkvr. početí Panny Marie 492, 493, 495, 496, 502, 503, 5[illegible]5, 506, 507.

Jovanovič 21.

Jovinian: Všichni hříchové jsou si rovni 551.

Julian Halikarnasský 209.

Julian Odpadlík 405.

Julian z Toleda 51.

Julius Afr. 51.

Justin sv. k trichotomii se nepřiznával 67, 80, 81. Výklad výroku Ezechielova (37, 9.) 73.. O nesmrtelnosti duše 155. O nesmrtelnosti Adamově 316. Až dosud trvá ráj 337. O pádu prvních lidí 401. O hříchu dědičném 455. 456 O protoevangeliu 492, 483. O vzpouře přírody proti člověku 592. O svobod vůli člověka 596.

Ibn Rošd (Averroes), učení o dvou duších 6 .

Ideje dobra, práva, krásy, pravdy jsou důkazem pro duchovosť duše 139.

Identita sebevědomí odporuje hmotnosti duše 136.

Ignat, patriarcha 104.

Ignatius, Adam hřešil nevěrou 413.

Impassibilita Adamova 318, 324, 362. Byla ztracena prvním hříchem 427.

Indeterminism 184.

Indové, tradice o stvoření světa 39. O předpotopních patriarších 41. O zmatku jazyků 45. O pádu prvých lidí 46, 398. O stáří lidstva 54. Astronomické výpočty 55. O nesmr-

telnosti duše 161. Indické náboženství pantheistické 198. Indové o ráji 340. O svůdci hadu 401. O Spasiteli 433.

Inka Manko Capak v tradici peruanské 43.

Institutiones Calvini 270.

Integrita podle Kuhna 267. V knize Moudr. 282. Toho nedopouštěla, aby bylo v duši Adamově nějaké zlo 306. Nemusila býti vrácena, když potomek nehříšného Adama pokání činil za své hříchy 351. Integrita v širším a užším smyslu 356. Pokud zahrnuje soulad vniterný, jest darem mimopřirozeným 358. Pokud zahrnuje vědoucnosť vlitou, jest darem nepovinným 359. Pokud zavírá do sebe nesmrtelnosť těla i impassibilitu a vládu nad přírodou jest darem mimopřirozeným 360—362.

Inuchos v tradici argivské 42.

Ireneus sv. 5. Člověk se skládá pouze z dvou částek 67. Ir. vykládá místo Ezech. (37, 9.) 73. Přiznává se k dichotomii 81, 83. O nesmrtelnosti duše 155—157. O prvém člověku 263. O svatosti a spravedlnosti prvého člověka 275, 278. O prastavu člověka 304. O ráji 332, 337. O pádu prvních lidí 401. Adam hřešil nevěrou 413. Ireneus se domnívá, že první lidé tímtéž dnem zhřešili, kdy byli stvořeni 429. První člověk došel odpuštění 434., i spásy 435. O hříchu děd. 455, 456. O protoevangeliu 482, 483. O vzpouře přírody 592. O svobodné vůli člověka 597.

Isis 159.

Isidor Sevillský 51.

Isidor ze Soluně 503.

Ivi 12.

Kaldmir. Strom poznání dobrého a zlého u Indů 398.

Kallisthenes o babylonské astronomii 55.

Kalvarie, tam prý první člověk pochován 339, 436. Slula hora lbí pro lebku Adamovu 436.

Kalvin o vůli lid. 183. O prastavu člověka 270. Domnívá se, že první hřích byla nevěra 408. Upírá universalnosť dědičného hříchu 476. Odporuje sám své nauce 478. O Bohu, jako původci hříchu 489, 595. Vysmívá se neposkvrněnému početí Panny Marie 489. O podstatě prvotního hříchu 551. Všichni hříchové jsou si rovni 551. O převodu dědičného hříchu 580. Dovolává se sv. Augustina 597.

Kamčadalové. Tradice jejich o potopě 41.

Kant. Psychologický determinism 183. O prabytu duší lidských 200. Náhled o předčasném úkonu duší lidských 203, 204.

Karak, místo trestů v tradici indské 161.

Karakter křesť. náboženství nezbytně vymáhá jsoucnosť dědič. hříchu 462.

Kariatharbe. Tam prý prvý člověk byl stvořen. 338, 436.

Karmelitáni, obhájcové učení o neposkvrněném početí Panny Marie 522.

Karthagenský sněm IV. o nesmrtelnosti Adamova těla 317. Roku 413, 415 a 418 o prv. hříchu 459, 460, 478.

Karthusiané, obhájcové učení o neposkvrněném početí Panny Marie 522.

Kateřina Emmerichová o hrobu Adamově na Kalvarii 338.

Kateřina II. a jazykozpyt 20.

Katharové 199.

Katolíci a pravý humanism 389.

Katschthaler 62, 85, 86.

Kaulen 13, 19, 23. Tvrdil, že isolace, agglutinace a flexe v tomtéž jazyku se potkávají 24. Linguistika rozřeší svou úlohu, když dokáže, že veškeré jazyky mají společné kořeny 25. O zmatení jazyků 45. O darech mimopřirozených, Adamovi udělených 294. O vědoucnosti Adamově 308.

Keltové, tradice o potopě 42.

Klaproth. Asia polyplotta 20, 21, 22. Výpočty Indů 55.

Klee o nesmrtelnosti duše lidské 156. Jest pradogmatem lidského pokolení, ku kterému se znají všichni národové 159. Původ duší 196. Generatianista 212. Důvody pro generatianism a jich vyvrácení 216—223. O tradici k hříchu dědič. 454. Klamal se v nauce o převodu hříchu dědič. 578.
Klement Alex. O jednotě člověčenstva 15. O stáří člověčenstva 51. Člověk se skládá pouze ze dvou částek 67. Nepřiznával se k dualismu Günth. 83. O nesmrtelnosti 157. Proti praeexistentianismu 199, 202. Proti traducianismu 210. Pro creatianism 230. O hříchu dědičném 456. O neposkvr. početí Panny Marie 503.
Klement VII., vzdoropapež 521.
Klement XI. 369. Zavedl svátek neposkvr. početí P. Marie v celé Církvi 527, 535.
Kleuker 45, 160, 161.
Kleutgen 78, 242, 251, 261, 264, 274, 280, 294, 370, 373. O hříchu děd. 545, 554. 567.
Kneph 12.
Kölle o různosti jazyků 22.
Kolínský (n. R.) sněm o původu člověka 5. O nauce Güntherově 125.
Kolliridiané 507.
Kolumbus slyšel na ostrově Kubě od divochů, že věří v nesmrtelnosť duše 163.
Konstantin. Edikt 99.
Konstantin filosof proti Fotiovi 103.
Koptská církev o Panně Marii 502, 507.
Koreané. Tradice jejich o zmatku jazyků 45.
Kornelius 78.
Kosmas přidává krásné názvy Panně Marii 493, 497.
Kosti lidské nalezeny mezi kostmi předpotopných zvířat nejsou důkazem pro stáří člověčenstva 59.
Kotzebue 41.
Kristus Pán jako člověk jest absolutně vyjmut z hříchu dědič. 478, 479, 480, 514, 539. Nebyl dle sněmu chalced. a symbol počat modo naturali, nýbrž praeternaturali 430.
Křest sv., nemluvňatům udělovaný, dokazuje jsoucnosť prvotního hříchu 458.
Kuhn o prastavu člověka 265. O milosti Boží 265, 266. Byl odpůrcem nauky o prastavu člověka a stavu neporušeném, později se jí přidržel 266, 267. O milosti 355. O pouhé přirozenosti lidské 375. O větách Bajanských 375. O učení Augustinských o přirozenosti lidské 376. Věta Bajova 55, není v každém směru zavržitelna 376. Omyl Kuhnův 376.
Kung-Kung v tradici čínské 41.
Kutka, potop. patriarch Kamčadalů 41.
Lactantius proti nauce Güntherově 89. Proti praeexist. 202., proti traducianismu 210, byl pro Creatianism. 239. O svůdci hadu 401.
Lamarck 2.
Lampridius 513.
Lateranský sněm IV. o stvoření člov. 5, o přirozenosti lidské 66, o nehmotnosti duše 131, o duchovosti její 137. O pádu prvých lidí 309. O lidské přirozenosti 114, 116, 204. V. 96, 100, 101, 106, 107, 125, 126, 132, 151, 204, 214, 233.
Laugel 72.
Le Brun. Liturgia Armen. 526.
Leibnitz o přirozenosti lidské 64, 96, 126. Byl dle Stöckla první, který se domníval, že duše zvířecí jest jednoduchá a nehmotná 174. Názor jeho o poznávání duše lidské 182. O determinismu 183. Jeho determinism jest proti písmu sv. 185. O původu duší 211. O převodu dědič. hříchu 577, 578.
Lenz Antonín 261, 271.
Leontius 449.
Lessing. Ne pravda, ale touha po pravdě prý oblažuje 172.
Lessius 251, 257.
Lethe 163.
Letopočty Chaldaeů, Aegypťanů, Peršanů atd. 53. Indů, Číňanů 54. Ná-

rodů vůbec shodují se se svatým písmem 61.
Leu 578.
Lev Vel. o dichotomii 91. Proti emanatianismu (v listu k Turribiovi) 197. Zavrhl blud praeexistent. 202. Byl pro creatianism 231. O svatosti a spravedlnosti prvního člověka 279. První člověk byl v svatosti a spravedlnosti stvořen 284. Dopis ku sněmu chalced. 480.
Lev X. zavrhl učení Lutherovo 551.
Liberalismus 442.
Lidé byli ku nadpřirozenému cíli stvořeni 364.
Liebig Justus o plození bezmateřném 9.
Lipsius 20, 57.
Literatura bohoslovecká o svatosti a spravedlnosti prvního člověka 279.
Liturgie o svatosti a spravedlnosti prvního člověka 279. Lit. na Východě nazývají Pannu Marii neposkvr. 493. Liturgie syrská o P. Marii 504, 526. Liturgie vůbec o neposkvr. početí Panny Marie 523, 524. Liturgie sv. Petra o tomto článku víry 524. Liturgie sv. Jakuba 524. Liturgie sv. Marka 524. Liturgie sv. Basilia 525. O témž učení dává svědectví liturgie sv. Jana Zlatoústého 525. Liturgie Koptů a to i sv. Basilia 525. I sv. Řehoře 525. I sv. Cyrilla 5 5. Liturgie sv. Basilia Alexandrinská o neposkvrněném početí 525. Liturgie Armenů o témž učení 526. Liturgie dvanácti apoštolů 526. Liturgie ruská o P. Marii 529—531.
Loci communes Melanchtonis 594.
Loci theologici 269, 270.
Lokajatika 1.
Lotze tvrdil, že sensit. a veget. život jest důsledkem fysických či chemických sil 64, 96, 126.
Lucretius 60.
Ludvík de Ponte 540.
Ludvík Granadský 520.
Lugo 540.
Lüken. „Traditionen" o původu člověka 12. O jednotě fys. člověčenstva 13. O potopě 41, 43. Jest jen jeden druh lidí 50. O nesmrtelnosti duše lidské 150, 341. O ráji 341.
Luther, praotec nových materialistů a pantheistů, poněvadž zavlekl lidskou vůli do otroctví nezbytnosti 192, 204. Luther o prastavu člověka. Vinil katolické theology z Pelagianismu 268. O obrazu Božím v člověku 269. O prastavu člověka 269. Zapíral svobodnosť vůle lidské 270. Luther se domýšlel, že prvý hřích Evin po pokušení vnějším byla nevěra 408. Učil, že Bůh jest původce hříchu 489. O podstatě děd. hříchu 546. Zárodek lidský jest hřích 546. Učil, že hřích děd. v člověku se zakládá v ztrátě obrazu Božího a in congenita prava vi 550, 551. Všichni hříchové jsou si rovni 551. Luther zničil všechen rozdíl mezi hříchem osobným a dědičným 557. O převodu dědičného hříchu 580. De servo arbitrio. De visitatione Saxonica 594. Marně se dovolává Luther sv. Augustina ve své nauce o nesvobodnosti vůle lidské 597.
Lutherané nynější kladou podstatu děd. hříchu do žádostivosti 550—557. Lutheřané dovolávají se ve svém učení o hříchu dědič. sv. Augustina 552, 553. Po hříchu prvém má člověk jen svobodnosť ku konání občanské spravedlnosti 594.
Lutke 43.
Mahajúga u Indů 53.
Mai 495, 496, 497, 499, 500, 504, 507, 508, 513.
Majer 161, 162.
Makarius, traducianista 208.
Makarius, vůdce Monotheletů, 498.
Manetho o letopočtu egypt. 53.
Manichaeovci, domnění o stvoření člověka 7. Učení trichotomické zastávali 63, 65. Důmněnka jejich o duši dobré a zlé v člověku 103.

Přívrženci emanat. pantheist. 197, 210. Odpůrci prvotního hříchu 439, 455.
Manning kard. 18.
Mansi 97, 100, 102, 104.
Manu 61, 161.
Manvantara 53.
Manželská společnosť po hříchu 428.
Manželství duch. P. Marie s Duchem sv. 537.
Marraccius Hippolytus o pokrmu andělském, kterého Maria P. v chrámě požívala 503.
Marcionité 455.
Maria obdržela milosť posvěcující dle Jana Duns-Scota beze všeho volného hybu vůle v životě mateřském 293. Maria, Matka Boží, jest zvláštní výsadou a milostí B. pro zásluhy Spasitelovy před hříchem děd. ochráněna 481—542. Dle Písma sv. ani na okamžik mu nepodlehla 484. Maria odpůrkyní bludův u víře a kacířství 489. Maria se nazývá od ss. OO. *neposkvrněná* (immaculata). Význam slova toho 493. Sluje ovečkou neposkvrněnou 494. Sluje u Otců *bezvadná* (Intemerata) beze skvrny. Smysl toho slova 494. Nazývá se u ss. Otců *nepokálená, neporušená a nedotknutá* (incontaminata, intacta) 495. Význam slova toho 495. Nazývá se u ss. Otců *nezprněná* (impolluta) 495, 496. Nazývá se *bezvinná* (inculpata). Význam slova toho 496. Nazývá se *bez úhony* (illaesa). Význam slova toho 496. Nazývá se *neporušenou a nedotknutou* (incorrupta). Význam slova toho 497. Nazývá se *incontaminata*. Význam slova toho 497, 498. Sluje *neporušenou, nedotknutou a svatou* 499. Sluje *nejsvětější*. Význam slova toho 499. Jmenuje se *svatá* 502. *Posvěcená* 502. *Velebná* 502. Jmenuje se *dívka těla neporušeného* 503. Zovou ji *čistou* 503. Nazývají ji *krásnou, sličnou a půvabnou* 504. Zovou ji *milostí plnou* a milostí Bohem naplněnou 505. Sluje *požehnaná, blahoslavená a blažená* 505. Jmenují ji nejsvětější, nejsličnější, milostí nejplnější a nejblahoslavenější 506. Na výsosť posvěcenou, čistou 506. Palácem nade všecko čistým 506. Stkví se krásou a půvabem ve smyslu mravném v nejvyšším stupni 507. Pro tuto krásu jest Bohu nejmilejší 507. Dávají se Marii kladná jména v nejvyšším stupni 507, 508. Nazývají ji Svatyní svatých 509. Ona jest nad čistotu čistější, nad sličnosť sličnější 510. Jest ze všech tvorů Bohu nejpodobnější 511. Proto ji jmenují nejbožtější 511. Proč sluje P. Maria očištěnou 514. Maria nebyla posvěcena před oživením, ale po oživení dle sv. Tomáše 518. Jejímu neposkvr. početí vydávají svědectví liturgie 524—536. Maria nazývá se v liturgii ruské neporočnaja, neporušena 529. Nazývá se tamtéž krásnou, přeneposkvrněnou, všeneposkvrněnou 529, 530. Jest v pravdě Bohorodička 537. Maria byla zvláštním způsobem vykoupena 540. Nepodléhala aktualní žádostivosti 542—545. Nepodléhala ani habituelné žádostivosti 544.
Mariologie. Lenz 481, 542.
Marsilius. Duše zvířecí jest složena a tudíž dělitelna 175.
Masis 40.
Massonismus 442.
Materialisté, učení 9, 52. Tvrdí, že rozdíl mezi duší lidskou a zvířecí jest jen stupňový 140. Dějí, že náboženství výtvor chorého mozku 146. Domnívají se, že společenskosť zvířat se rovná lidské 148. O nesmrtelnosti duše 150. O původu duší 196, 197. Domnívají se, že ctnosť jest svrchovaným cílem člověka 254. Domnívají se, že první člověk byl nedospělým dítětem 294. O děd. hříchu 441, 442.
Materialismus protivuje se Písmu sv. učením o stvoření člověka 4. Jest nepravdivý 8, 194, 195. Uznává jediný princip v člověku 127. Proti svobodné vůli 194, 195.

Matteuci 72.
Matyáš Illyrský praví, že hřích dědičný jest něco podstatného 545, 546. Učení jeho jest bludné 546—549. Odporuje mimo jiné i nauce o přirozenosti lidské Krista P., i nauce o z mrtvých vstání 549.
Mayer, učení trichotomické 65, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 92.
Medina Barth. 370, 379, 520, 523.
Melanchton o prastavu člověka 269, 270. O Bohu, jako původci hříchu 489, 594. Jiné bludy 551, 557, 594.
Melchior Canus 513.
Menaea řecká o P. Marii 499, 500, 501, 508, 509.
Memfis 57, 58.
Mennius Justus o hříchu prvém 440.
Mennonité o hříchu prvém 440.
Menologium 494, 496, 497, 498, 499, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 509.
Merian 21.
Meru 39, 340.
Mešia a Mešiané 398.
Mešní formulář gotický o neposkvr. početí Panny Marie 526.
Methody, jimiž se brali jazykozpytcové 21.
Mexicané. Tradice o původu člověka 12. O hříchu v ráji 39. O spasiteli 40. O svém stáří 54. O potopě 61. O nesmrtelnosti duše 164. O ráji 341. O pádu prvých lidí 399. O Spasiteli 433.
Michelet, člověčenstvo jest od věčnosti 8.
Mikuláš v řecké církvi o Marii Panně 498.
Mikuláš Albanský 515.
Mikuláš de Gorran 520.
Mikuláš, mnich. Dopis ku Petrovi, opatu Cellenskému 527.
Milevský sněm II. o nesmrtelnosti Adamova těla 317. O prv. hříchu 459.
Milosť ve stavu kleslém se hojněji udílí, nežli ve stavu neporušeném 351. Mohla se milosť posvěcující rozmáhati v stavu nepor. dobrými skutky 351. Posvěcující milosť co znamená 363. Byla základem integrity 366, 367. Milosť posvěcující byla koruna všech darů, jimiž Bůh člověka ozdobil 383.
Mimopřirozené 242.
Mínění různá o kanonu X. sněm cařihr. IV. 101.
Minos 162.
Missale Maronitarum 494.
Mississipi, náplaviny 58.
Místo darům mimopřirozeným přiměřené 331. Kde byl anebo jest ráj 336. Kde byl Adam stvořen 338.
Mithra 160.
Moc tvůrčí sekundárná 213, 225. Moc tvůrčí má pouze Bůh 224, 226.
Möhler 261, 262, 438, 440, 441, 550, 557.
Mohutnosti duševní svědčí o jednotě pokolení lid. 38. Liší se jak od její podstaty tak i vespolně mezi sebou 177, 178, 179.
Molina, čím byl člověk před tělesnou smrtí chráněn 318.
Monadologie Leibnitzova 577.
Mone 42.
Monery Haeckelovy 9.
Monismus 10.
Montezuma 49.
Morton o plemenech lid. 38.
Motus primoprimi 113.
Mouřeníné o ráji 341. O pádu 399.
Movers 44, 61.
Mozek a lebka lidská podstatně se liší od opičí 31. Mozek není duší, aniž úkony duševné pouze úkonnostmi mozku 140, 141.
Možnosť hříchu při potomcích Adama neporušeného 347. Možnosť hříchu všedního v prvotném stavu jest pochybná 349. Možnosť stavu pouhé přirozenosti 369.
Mravné ctnosti per accid. prvým lidem vlité 309, 310.
Muhammed a jeho stoupenci věří ve fatalism 182.
Müller Jan, plození bezmatečné nemožno 9. O podst. známkách druhu 30. Roztřídění pokol. lidského na

plemena jest vědecky neoprávněno 33. O jednotě člověčenstva a tvoření plemen lid. 33, 34, 35. O jich počtu 38.

Müller Max. o roztřídění jazykův asijských 22, 25. Jazykozpyt není kř. víře nepřátelský 27. Všechna plemena l. jsou druhu jediného 30.

Müller Mik. o zmatení jazyků 45.

Mumie 160.

Muratori 526.

Murchisson 30.

Náboženstvím, které ovládá veškeré člověčtvo, a řečí se nejvíce liší duše l. od psychy zvířecí 145.

Nadpřirozené 242, 243. Nadpřirozené esse 259, 363.

Náhledy odpůrců o nesmrtelnosti duše 150. Mylné o vědomostech Adamových 300. Náhled Matyáše Illyrského o podstatě děd. hříchu jest bludný 547, 548.

Námitky proti jednotě fysické z ohledu nemožného rozšíření se člověčenstva jsou liché 49. Proti svobodné vůli 193. Proti creatianismu 217. Z Písma sv. 217. Po zamítnutí Generatianismu nemusíme nezbytně přisvědčiti, že rodiče jsou ploditeli mrtvé hmoty 218. Klee se dovolává inkarnace, znovuzrození a hříchu dědičného 219. Proti sekundárné tvůrčí moci 226. Proti nauce, že první lidé byli v svatosti a spravedlnosti stvořeni 285. Proti rajskému přikázaní 395. Proti děd. hříchu 471—475. α) z výměru hříchu 471. β) Odporuje vlastnostem B. 473. Hřích děd. jest prý v nesvoru s účinky svátosti sv. křtu 473. Jest prý v nesvoru se svátosti stavu manželského 474. Hřích děd. jest prý v nesvoru s učením, že Bůh vše dobré stvořil 474. Námitky proti prv. hříchu z písma sv. a ze spisů ss. Otců 475. Proti jeho universalnosti 478. Proti učení o neposkvrněném početí Panny M. 538, 539, 540, 541. Proti převodu děd. hříchu 580.

Náplaviny Nilské 57. Náplaviny Mississipské 58.

Nápoj nesmrtelnosti v tradici mexikánské 399.

Národové zamítají báječné zprávy o stáří člověčenstva 61.

Nárok na synovství Boží jest nadpřirozený dar 245.

Následky hříchu spáchaného od potomků bezhříšného Adama 347. Všedního hříchu Adama a potomků jeho v stavu neporušeném 347, 348. Následky prvotního hříchu 425—429. Následky hříchu in ordine naturae a gratiae 564.

Nastrand v tradici germanské 163.

Nástroje lidské v značné hloubce nalezené nejsou spolehlivým důkazem stáří člověčenstva 60.

Natalis Alex. 51, 521, 522.

Nauka Güntherova odporuje článkům víry o odměně a trestu 114, o záslužných skutcích 115, o vykoupení a dostičinění Páně 116. Nevysvětluje tajnostného spojení duše a těla 118. Člověk ne pouze oloupen, nýbrž v pravdě porušen a zraněn 375.

Navarra. V království tom slavil se svátek neposkvr. početí Panny Marie již v 12. století 527.

Nazírání na tvář Boží bezprostředně u těch, kdo v stavu neporušeném k době přeměny své dostoupili 354.

Nedostatky člověka vzhledem k rozumu a k vůli 464, 465, 466.

Neivion 42.

Němci, tradice o povstání světa 8.

Nemoci nebyl Adam podroben ve stavu nevinnosti 322.

Neporušitelnosť Adamovu působila zvláštní ochrana Páně 320.

Nersetes, arcibiskup armenský 506.

Nesmrtelnosť duše 150. Plyne z celé soustavy katolického učení 157, 158. Z tradic národů 159—164. Z rozumu 165—173, neb jest jednoduchá 165. Má přistvořenou touhu po pravdě 167. Bez nesmrtelnosti nebylo by

podkladu pravé mravnosti 168. I spravedlnosť Boží vyžaduje nesmrtelnosti duše 169. Duši lidské jest vštípena touha po trvání bez konce 171. Duši jest vštípena touha po blaženosti neskonalé 172. Nesmrtelnosť tělesná byla prvnímu člověku přidána 301. Nesmrtelnosť těla Adamova není proti rozumu 318. Nesmrtelnosť Adamova dle Moliny 318, 319. Dle sv. Tomáše 319, 320. Byla jinaká nežli nesmrtelnosť těl oslavených 324. Nesmrtelnosť těla náleží k mimopřir. obrazu B. v člověku 387. Ztracena byla prvním hříchem 427.

Nevědomosť trest za hřích 306.

Nevěra první hřích 411.

Nicaejský sněm II. 498.

Nicaeno-Cařihradské symbolum 116.

Nicolaus Damascenus 40.

Nidhoeggr v tradici germanské 163, 401.

Niflheim v tradici germanské 163.

Nicholz 12.

Nimrod, první král babyl. 56.

Nirvana, nicota u Indů, dokonalé zajití v Brahmovi 162.

Nišmat chaiim, co značí 70.

Nisus variationum 34, 35,

Ninahoa, patr. potopní u Číňanů 41.

Nikon, patriarcha, 531.

Noailles a Quesnell 273.

Nominalisté bloudili učíce, že není v duši mohutností, jež by se od ní a nebo vespolně lišily 179.

Noris o stavu pouhé přirozenosti 371, 374, 375.

Novatian o nesmrt. duše lidské 157.

Novatiané věřili v děd. hřích 459.

Novarinus 540.

Nysa v egypt. pověstech 398.

Oběti za slitování 433.

Obožení = deificatio, θέωσις, připodobnění a spojení se s Bohem 248.

Obraz Boží dle reformatorů 269, 270. Dle učení katolického 275, 384, 385, 386, 387, 388, 389. Podstatný obraz B. v duši záleží v podstatě její duchové a v mohutnostech jejích 386, 387. Obraz mimopřirozený 387. Nadpřirozený 388, 389, 390. Obraz B. ztratitelný 389. Obraz B. nadpřiroz. a mimopřiroz. ztracen prvým hříchem, nikoliv přirozený 593, 594.

Obrod 452.

Očistec. Kdo v stavu neporušeném hříchu smrtelného se dopustil, kál se po té, ale nedokál, do očistce byl by přišel 354.

Odin v tradici germanské 42.

Odměna a trest duše lidské a Güntherianismus 114. Vyžaduje svobodnou vůli 191.

Odo Cameracenský o universálnosti prvotního hříchu 585.

Odpůrcové učení katol. o prastavu člověka 262. Směru Pelagiano-rationalistického 262. Směru hypersupranaturalistického 268. Odpůrcové prvotního hříchu 439. Odpůrci učení o neposkvrněném početí Panny Marie 488.

Odrůda 29.

Ody církve vých. o neposkvr. početí Panny Marie 492—508.

Oecumenius 449.

Ofité se domnívali dle sv. Otců Irenea, Tertulliana, Epiphania, Klem. Alex., Jeronyma a Augustina, že Moudrosť Boží byla hadem 397.

Ogorodog Marii Bogorodicy 530.

Ogyges v tradici řecké 42.

Oken 2.

Olaimy hora, která nebyla v Americe potopou zachvácena dle tradice 43.

Oleaster 385.

Oliva, učení jeho zavrženo 110.

Onderah, místo nejhlubší temnosti a věčných trestů u Indů 161.

Ondřej z Krety o slovech anděla k P. Marii 492. Ona jest zcela neposkvrněná 499. O jídle andělském, kterého požívala 503. Tělo Panny Marie bylo na celo čistým, na celo svatým 543.

Onkelos 20.

Oppert 45.

Orangeský sněm II. z r. 529. o nesmrtelnosti Adamova těla 317, 361. O svatosti a spravedlnosti, kterou Adam i nám ztratil 343. O svobodnosti duše lid. 382. Orangeský sněm II. o hříchu děd. 460, 478. Béře sv. Augustina a jeho učení v ochranu 568, 598.
Orcus 36, 62, 152, 162.
Origenes 25. Učení o duši člověka 84. O nesmrtelnosti duše lid. 157, 159. Přijal blud Platonův o praeexist. 199. O prabytu duší lid. 200, 201. O slovech sv. Pavla o žádostivosti 313. Origenes se klamal, vykládaje strom života metaforicky 322. O ráji 331, 333. O hrobu Adamovu 436. O slovech sv. Pavla (k Řím. 5, 12. 14.) 448. O hříchu prvot. 456, 458. O protoevangeliu 482. O slovech andělů k P. Marii 492.
Ormuzd v tradici parské 46, 160, 398.
Osiris v tradici egyptské 159.
Oslavení Boha jest cílem člověka 251. Oslavení duše i těla nastávající a nadpřiroz. obraz B. v člověku 389.
Otcové ss. o stvoření člověka 5. O fysické jednotě člověčenstva 15. O dvou částkách přirozenosti lidské 67, 79. α) na Východě 79. β) na Západě 87. O nehmotnosti duše lidské 129—132. O nesmrtelnosti duše 155, 156, 157. O svobodné vůli člověka 185. Závažnější Otcové creatianism pravým býti soudili 229. OO. na Východě o creatianismu 230. OO. na Západě o creatianismu 231. O cíli nadpřirozeném 259. O obrazu a podobenství Božím člověka 275. O svatosti a spravedlnosti 278. O stvoření člověka v svatosti a spravedlnosti 283. O nesmrtelnosti Adamova těla 316. O ráji 332, 333, 336. Někteří tvrdí, že ráj posud trvá 337. O slovech sv. Pavla (I. Tim. 2, 13. 14.) 413. O protoevangeliu 433. O odpuštění prvým lidem 434. Otcové ss. o hříchu děd. 454, 455—462. Otcové ss. na Východě bojujíce proti Enkratitům a Manichaeovcům méně určitěji se vyjadřovali o hříchu prvotním nežli OO. ss. na Západě 475. O universálnosti děd. hříchu 476, 477. Otcové ss. o protoevangeliu 482, 483. Nikdy nepochybovali o neposkvr. početí Panny Marie 486, 487. Otcové ss. o protoevangeliu, slovech archandělových a Alžbětiných 491—493. Jména záporná, která Marii dávají OO. ss. 493—499. Ss. Otcové jmenují sv. Pannu zcela neporušenou a bezhříšnou 499, 500. OO. ss. velebí P. Marii výrazy kladnými 501—509. OO. ss. mluvíce o Panně M. shrnují více titulů v jedno 508. Zovou Pannu Marii nevinností, čistotou, svatostí nejvyšší 510. Maria nad čistotu čistější, nad sličnosť sličnější 510. OO. ss. vykládali příznaky, ježto byly těsně v St. Z. s Bohem spojeny, o P. Marii 511, 512, 513. Hnutí žádostivostné v Matce B. nebylo 542. Ss. OO. P. Marii jmenují svatou a přesvatou, což se s hnutím žádostivosti nesjednává 543. OO. zavrhují nauku, že není mezi hříchy podstatného rozdílu 556. OO. ss. o vzpouře přírody proti člověku 592. OO. ss. o svobodné vůli 596, 597.
Ovidius upíral nesmrtelnosť 151.
Ovoce stromu života mělo z vůle Boží konnaturalnou působivosť ku zachování svěžesti těla lidského 322, 361. Ovoce stromu poznání dobrého a zlého jakého druhu bylo 395. Ovoce zapověděné bylo prý jedovaté 580.
Owen 31.
Pallas: Původce díla: Linguarum totius orbis vocabularia Augustissimae cura collecta 21.
Pallavicini o pouhé přirozenosti lid. 377, 379. O neposkvr. početí Panny Marie 533.
Palmieri 62. O sněmu viemském 111. O okamžiku, kdy se duše Bohem stvořená spojuje s tělem 227. Jestnosť řádu nadpřirozeného 242. Člověk nemůže dosíci „in ordine naturali“

blahoslavenství svého bez Boha 257. Výklad na slova sv. Pavla k Efes. (4, 23. 24.) 277. O tělesné nesmrtelnosti Adamově 321. O pouhé přirozenosti 379. O dědičném hříchu 443. 449. O důkazech sv. Augustina pro děd. hřích 469. O neposkvr. početí Panny Marie 481, 483, 519, 541, 542. O nadpřir. darech v Adamovi všem udělených 570.

Památky Khorsabadské a Ninivetské 48.

Pandora 12, 598.

Panna nejsvětější u Řeků 506.

Panování prvého člověka nad přírodou 324, 325. Bylo v stavu nevinnosti darem praeternaturalným a co do způsobu dokonalejší 325. Panování nad zvířaty bylo v jistém smyslu zázrakem 326. Po pádu obsáhlejší 329. Panování člověka nad člověkem, pokud otrocké jest, bylo v ráji nemožno 330. Panství člověka nad přírodou po hříchu 428.

Pantheismus o původu člověka 1. Jest nepravdivý 8, 52. Uznává jediný princip v člověku 127. O nesmrtelnosti duše 150. Ctnosť jest svrchovaným cílem člověka 254. První člověk nebyl nedospělým dítětem 294. Pantheismus Heglův jest lichý 301. O děd. hříchu 441, 442.

Pantheleon 503.

Papežové a neposkvr. početí Panny Marie 535.

Parabrahma 198.

Parsové neb **Peršané.** Tradice o stvoření světa „Albordš“ 39. O předpotopních patriarších „Koh-Nuh“ 40. Tradice o zmatení jazyků 45. O pádu lidí 46. Tradice o nesmrtelnosti 160. Tradice o ráji 340. Tradice o pádu 398. Tradice o Spasiteli 433.

Paschasius Radbertus 528.

Passaglia Karel. De immaculato Virg. conceptu 481.

Passio dle sv. Tomáše Aquinského 321.

Pasteur, hmota nemá v sobě síly ku plození bezmatečnému 72.

Patareni byli přívrženci praeexistentianismu 199.

Patrizzi o slovech sv. Pavla k Řím. (5, 12. 14.) 449. O protoevangeliu 484, 485.

Patření na tvář Boží jest dar nadpřiroz., člověku nižádnou měrou povinný 374.

Pauliciané a sněm cařihradský IV. 103.

Paullin 161.

Pausanias 12, 42.

Pavel sv. o svatosti a spravedlnosti prvého člověka 276. O žádostivosti (k Řím. 7, 14. 25.) 313.

Pavel V. pap. o neposkvr. početí P. Marie 534.

Pelagiané 78, 185, 186, 262, 313, 314. Nezapírali původ apoštolský sv. křtu 458. Děli, že hřích děd. odporuje výměru hříchu 471.

Pelagius 315. Odpůrce prvot. hříchu 439, 440. Sám své učení odsoudil na synodě v Palaestině 440, 442. Haereticky interpretoval rčení k Řím. (5, 12.) 446.

Pepinus Vil. 520.

Peripatetikové o nesmrtelnosti 151.

Peronne 355, 454, 481, 513, 541, 586.

Perty 31.

Peruané, tradice o potopě 43. O nesmrtelnosti duše 164. O ráji 341. Zaslíbení Spasitelovo 433.

Petavius, co značí u ss. otců obraz a podobenství Boží 275. Petavius o neposkvr. početí P. M. 513.

Petr Mogila 530.

Petrus Cellensis 515.

Petrus Lombardus 227, 274, 403, 518, 557, 558.

Petrus Martyr. o prvém hříchu 441. Upíral jeho universálnosť 476. Podstatu 551.

Petrus Paludanus. 520.

Peyrerius Isák o praeadamitech 13.

Phantasmata 305.

Philastrius o stáří člov. 51.

Philo 2. Přívrženec praeexistentianismu 198, 199. O ráji 331, 333.
Phlegeton 162.
Photius 103, 104.
Pigafetta, druh Magelhaenův 20.
Pighius o podstatě děd. hříchu 559.
Písmo sv. o stvoření člověka 3, 4. O fysické jednotě člověčenstva 13. O původním jazyku 25. O přirozenosti lidské 66. Nedí přímo, že duše jest bezprostředným principem života 69. Proti Güntherovi 74. Dokazuje nehmotnosť duše 127. Duchovosť 137. O nesmrtelnosti duše 152—157. Dokazuje svobodu vůle lidské 184, 185. O řádu nadpřir. 243, 244. O cíli člověka nadpřirozeném 257. O svatosti a spravedlnosti prvého člověka 275, 281, 282. O vědoucnosti Adamově 294. O mravných ctnostech prvému člověku „per accidens" vlitých 310. Písmo sv. o shodě v duši Adamově, dokud nezhřešil 312, 313. O nesmrtelnosti Adamově 315, 316. O panství prvého člověka nad přírodou 324, 325. O ráji 331, 332. Písmo se nezmíňuje, že by byl Bůh ráj zničil 337. Písmo o nesmrtelnosti člověka podle těla, která nebyla člověku prvému povinná 360, 361. Písmo sv. o podstatném obrazu B. v člověku 387. O mimopřir. 387. O nadpřirozeném 388. O přestoupení prvého přikázaní 397. O svůdci ďáblu 397, 399, 400. O druhu prvého hříchu 408. O děd. hříchu 443, 444, 445—454. Učí určitě universálnosť děd. hříchu 476. Všechen hřích od Kr. P. vylučuje 480. O neposkvr. početí Panny Marie 481—486. Zavrhuje výměr Lutheranů o dědičném hříchu 552. Písmo sv. o svobodné vůli, která nebyla zničena prvým hříchem 596.
Pius V. zavrhl některé věty Bajovy 272, 359, 369. O neposkvr. početí P. Marie 533, 534.
Pius IX. proti Güntherovi 112, 113, 125, 204. O neposkvrněném početí Panny Marie 481, 516, 519, 535, 536.
Plasma 81.
Plato 44. O jsoucnosti duchů 46. Učení trichotomické 63. O nesmrtel duše 155, 163. O praeexistentianismu 198. O výbornosti duše lidské 235. Čerpal z tradice 300. Pl. bloudil vzhledem k tomu, co by bylo dobré a co zlé 464.
Plemena lidského pokolení jsou odrůdy jednoho a téhož druhu 28. Že by z jednoho druhu pocházeti nemohla, věda dokázati nemůže 34. Různá dle známek fysických spadají v jedno plémě dle poměrů jazykových 38.
Pleť různá u plemen 32.
Plinius o pozor. astr. Babyl. 56. O významu slova ἀμάκυντος 495.
Ploženi bezmatečné jest nemožné 8, 9.
Pneuma jest duše rozumová dle písma sv. N. Z. 74. Znamená posvěcující milosť Boží dle ss. OO. 80, 81, 82, 83, 84.
Pocta a důstojnosť není naším cílem 252.
Početí — jaký má význam u Řeků 527. Početí sv. Anny klade se na den 9. pros. u Řeků 527.
Podání o původu prvého člověka 5.
Podnebí valně působí k změnám těla lidského 35.
Podobenství B. v člověku 275, 276, 384.
Podstata duše rozumové a Güntherianismus 120. Duchová podst. se nemůže roztříštiti 216. Podstata obrazu Božího v člověku 386, 387, 388, 389.
Pojem o nesmrtelnosti duše 150. Pojem zákona, práva, bezpráví a povinnosti jest znám všem národům 189. Pravý o Bohu neprotiví se svobodné vůli člověka a naopak 193. Pojem řádu nadpřirozeného 242. Pojem nadpřirozeného, přirozeného a mimopřirozeného 242. Pojmy vlité 299, 305.

Pojem hříchu dědičného odporuje prý vlastnostem Božím 473.
Pokání potomka bezhříšného Adama drsnější nežli pokání potomka hříšného Adama 348.
Pokušení nevešlo do člověka ab intra „mediante concupiscentia“ 402.
Poměr duše k tělu 126. Poměr P. Marie k Bož. osobám 537.
Pomíšenci zůstávají neplodni 29.
Porphyrius o tradicích egypt. 160.
Positivismus 442.
Poslušnosť trpná a účinná 115. Poslušnosť zvířat oproti člověku 326.
Pospolitosť jest i mezi anděly 330.
Postup hříchu v Evě a v Adamovi 406, 411.
Posvěcení jest dar nadpřirozený 247.
Potentia obedientialis úkonná a trpná 242, 243, 257, 329, 375. Dei absoluta, ordinata 369, 370, 372, 373.
Potomkové Adamovi v ráji mohli hřešiti a ráje zbaveni býti 335. Pokání jejich a návrat byl neskonale těžší, než nyní 335. Potomkové neporušeného Adama měli účasť v integritě Adamově co se týče těla 341. Co se týče duše v svatosti 342. Pot. neporuš. Ad. byli by se rodili v původní spravedlnosti 343. Byli by měli účastenství v původní spravedlnosti ne tou měrou však jako praotec, byli by mohli hřešiti 343.
Pott 24. O jednotě fys. pokolení lidského 38.
Povinnosti pojem vyžaduje svobodné vůle lidské 189.
Povaha lidské duše 127. Vědoucnosti prvým rodičům v ráji přidělené 305, 308. Povaha děd. hříchu není žádostivosť 551—557. Jest spíše privace hab. milosti 566.
Pověra židů o zaklínání duchů 154.
Poznatky intellektualné 138.
Poznávání duše lidské 181. Poznávání Trojice nejsv. jest dar nadpřirozený 246. Poznávání prvého člověka bylo jisté, neboť poznával „per species infusas“ 308. Poznávání Boha se děje od člověka via creaturarum a zvláště cestou poznání sebe sama 465.
Praeadamité 13.
Praedestinatiani nepřejí pro nepravý pojem o Bohu svobodě vůle lidské 192, 597. O hříchu prvém 440.
Praeexistentianismus 198. Origena jest proti víře kat. 201.. Jest zavržen 202. Protiví se lidské bytosti 204. Odporuje bytosti lidské 204. Odporuje z mrtvých vstání a moudrosti Boží 205. Praeexistentiané marně se dovolávají písma Božího 206. Odpůrci prvotního hříchu 439.
Praemonstraté o neposkvr. početí Panny Marie 522.
Praescripce dokazuje jsoucnosť děd. hříchu 459.
Praeternaturale 242, 243.
Prastav člověka 239.
Pravdám nadpřirozeným jsou souměrné dary 245, 258.
Pravděpodobnosť vzniku všech plemen lidských z jedněch prarodičů 37.
Pravdomluvnosť Boží vyžaduje svob. vůle člověka 192.
Pravdy evangelia jsou rozumem nevystižitelny 244. K vůli cíli člověka dány přesahují lidský rozum 258.
Právo mezinárodní 18. Práva pojem vyžaduje svobodnosti duše 189.
Pražský provinc. sněm o původu člověka 5.
Představy duše lidské a zvířecí 142. Povstávání představ 181.
Přehled důkazů o neposkvr. početí Panny Marie obsažených v ústním podání 490. Přehled učení církevního o přešťastném stavu prvého člověka 339.
Přestoupení přikázaní v ráji daného 397.
Přesvědčení vlastní jest důkazem svobodné vůle 187. Přesvědčenosť národů o svob. vůli 189, 192.

Převod hříchu děd. 443, 576—589. Převod žádostivosti 586.
Příbuznosť jazyků grammatikalná 21. Lexikalná 22.
Příčetnosť lid. skutků a Güntherianismus 114. Dokazuje svobodnou vůli 190, 192.
Příčiny, za kterými dal Bůh přikázaní de ligno non comedendo 396. Za kterými byl Evin hřích těžší nežli Adamův 417. Za kterými byl první hřích hřích nejtěžší 418, 419. Příčiny, pro které veškeré lidstvo v Adamovi se prohřešilo 569—575.
Prichard 13, 30. Stav morální má vliv na útvary tělesné 37. Čítá 7 plemen 37.
Přijetí za syny Boží jest dar nadpřirozený 245.
Přikázaní prvému člověku dané a jeho příčiny 394, 395. Bylo lehké 419.
Princip bezprostředný života lidského jest duše rozumová 69. Není v člověku dvojí 119—126. Princip vegetativný a princip sensitivný 122. Princip vědoucnosti, věd a touhy po pravdě jest duše v člověku 142.
Příroda měla podíl v následcích prvého hříchu 428.
Přirozené 242, 243.
Přirozenosť Adamova nebyla taková, aby byl křivé věci měl za pravé 306. Přirozenosť pouhá 368, 369, 380. Okrášlena 383. Přiroz. lidská nebyla dle Pelagia pro prvot. hřích nijakým způsobem poškozena 439, 440. S přirozeností lid. musila se státi zaviněná pohroma 469.
Priscillianisté přijali emanatism pantheistický 197 a blud Platonův o praeexistenci 199, 202, 210.
Proclus o neposkvr. početí Panny Marie 491, 497, 504.
Procházka Mat. 135.
Prometheus 12, 42, 398.
Prosper 51. O darech nadpřirozených Adamovi propůjčených 284. Adam hřešil nevěrou 413.
Protoevangelium 453, 482, 483, 484, 491.
Prudentius byl pro creatianismus 229. O protoevang. 492.
Psello. O Matce Boží 505.
Psyche 80, 81. Etymolog. význam dle Origena 84. Nemá do sebe svob. vůle a není volného činu schopna 113. Není podst. formou těla 115. Jí se nevykládá tajnostné spojení mezi tělem a duší 118. Zvířecí jest od duše lidské jakostně rozdílná 140—149.
Pud ve zvířeti 141, 142, 143. Pud rozumový dle Schoppenhauera 302. Podle Humboldta 303. Pudy Bohem nám uštědřené 467.
Působení vzájemné těla a duše vyžaduje jediného principu 120, 124. Působnosť bytosti musí býti souměrná principu působnosti té 133. Působnosť ovoce stromu života 323.
Původ člověka dle písma sv. 2. Původ lidských duší 196. *a*) Emanatismus 197. *b*) Praeexistentianismus 198. *c*) Traducianismus 207. *d*) Creatianismus 227.
Pýcha byla prvým hříchem 408, 411, 412.
Pythagoras 44, 158, 300.
Python zlý duch, svůdce lidí 401.
Quaterfages 30, 70, 72.
Quecalcoatl, bůh Mexikánů 49.
Quesnell Paschasius o nadpřirozeném řádu a nadpřir. pravdách 250. O prastavu člověka 273. Zavržená věta Quesnellova 369.
Rabbi Salomon 596.
Rabbínové někteří o praeexistentianismu 200, 204, 205.
Raderus. Překlad canonu X. sněmu carihr. IV. 101.
Radivilovský Ant. 530.
Ráj, skutečné místo na zemi 331—337. Stěží by se byl rozšířil po celé zemi 334. Trvá až dosud? 337. Někteří učí, že byl potopou zničen 337. Byl vysočinou na Východě 336.

Kde byl? 338. První lidé z něho vyhnáni bez naděje návratu 429.
Rajhrady slovanské 341.
Ramses II. 57.
Raška. Výpočet stáří světa 51, 61.
Rašnevast 160.
Rationalisté o prastavu člověka 263. První člověk nebyl nedospělým dítětem, jak praví 294. O nesmrtelnosti Adamova těla 318. O prvém přikázaní 395. Nezavazovalo pro předmět skrovný sub g r a v i 395. Rat. se domnívají, že v tradicích o pádu skryt jest kosmický děj 399. Jiní psychologický děj 399. O dědičném hříchu 441.
Rčení „in quo omnes peccarunt" má smysl vztažný a též příčinný 446, 447, 448, 572.
Reformatoři o prastavu člověka 268. O obrazu Božím 389. Jsou jízliví nepřátelé učení o neposkvr. početí P. M. 488, 489. O ztrátě obrazu Božího v Adamovi 594—600. O Bohu, původci hříchu 595. Marně se dovolávají, upírajíce svob. vůli člověka, sv. Augustina 597.
Reithmayer 450.
Remonstranté znají se k dědičnému hříchu 441.
Renaudotius: Collectio liturgiarum Orientalium 525. Syriaca 526.
Reinerus 199.
Remusat Abel 21, 24, 162.
Renan o vědomosti prvého člověka 300.
Renz Placidus 355.
Reusch 13. O zalidnění země 48. Náplaviny 57, 59.
Retzius čítá čtyry plemena lidská 37.
Rhadamanthus 162.
Rodiče první obdrželi odpuštění i dar setrvání až do konce 434, 435.
Rodina porušena prvním hříchem, proto porušena i společnosť státní a veškerá společnosť lidská 593.
Rok světový, božský a mahajuga u Indů 53, 54.
Roland sepsal slovníky: malajský, čingalský, malabarský, javanský i javajský 20.
Rougemont 49.
Rovnosť, volnosť a bratrství obsolutné nebylo by bývalo v neporuš. stavu 331.
Rozdíl člověka a opice 10. Duše lidské a psychy zvířecí jest jakostný 122, 140. Rozdíl společenskosti lidské a zvířecí 148. Rozdíl mezi duší a jejími mohutnostmi 178, 179. Rozdíl mezi dobrým a zlým dokazuje svobodnou vůli 190. Rozdíl mezi člověkem ve stavu kleslém a ve stavu přirozenosti pouhé 382. Rozdíl hříchu andělů a hříchu prvních rodičů 406, 409, 410. Rozdíl mezi smrtelným hříchem in statu sanctitatis a in statu naturae purae 563. Rozdíl mezi debitum contrahendi pecc. et factum, quo contrahatur 573.
Rozeznání pravdy od nepravdy jest důkazem duchové bytosti duše 138. Rozeznání pravd nadsmyslných jest důkazem duchovosti duše 138.
Rozplozování dětí v ráji bylo by se dálo modo naturali 348.
Roztřídění rozličných jazyků 23.
Rozum trpný a působivý 180, 181. Rozum lidský liší se od andělského 181. Vydává svědectví o svobodné vůli 186—191. Rozum a vůle se liší od sebe 188. Jest proti praeexistentianismu 201. O svatosti a spravedlnosti prvého člověka 279, 285. O nesmrtelnosti Adamova těla 317, 318. Rozum lidský nemůže vystihnouti tajemství hříchu dědič. 463. Poznává nedokonale přírody, jejího života, ba ani života vlastního těla neprozkoumal 465. Rozumu nevystihlé tajemství jest, že „peccante Adamo" všichni hřešili 470. O neposkvrněném početí Panny Marie 536—538.
Rozvrh učení o původu lidských duší 196. Učení kat. o prastavu člověka 273.
Rufinus odpůrce prvot. hříchu 439.

Rupert z Deutzu, hajitel creatianismu 231.
Ruská církev o neposkvrněném početí Panny Marie 528—532.
Různota jazyků vyplývá z vniterné a zevnější formy jejich 26.
Řád Dominik. o neposkvr. poč. Panny Marie 488. Neválčil vesměs proti tomuto učení 520.
Řád Frant. hájí neposkvr. početí 522.
Řád mimopřirozený 355, 356.
Řád nadpřirozený potvrzuje písmo Boží, ss. OO. a theologové scholastičtí 249, 250, 251, 356.
Řád přirozený. 249, 355, 356.
Řecká církev o neposkvr. početí P. Marie 493.
Řeč lidská jest důkazem duchovosti duše 139. Různosti duše lidské a psychy zvířecí 143. Není možno, aby byla výplodem pouhého pudu 303.
Řehoř Antiochenský 508.
Řehoř sv. Naz. Člověk se skládá pouze z dvou částek, těla a duše 67, 85. O praeexistentianismu 203. Proti traducianismu 210. O žádostivosti prvého člověka 314. O svůdci hadu 401. O spáse Evy 437. O hříchu dědičném 456, 568.
Řehoř sv. Nyss. o dichotomii 63, 85. Duše rozumová jest bezprostředně principem veškerého života v nás 86, 87. O nehmotnosti duše 130. Proti praeexistentianismu 203. Pro creatianism 230. O ráji 332. O plodění dítek v ráji 342. O obrazu Božím v člověku 387. O stromu poznání dobrého a zlého 395. O hříchu děd. 456, 568.
Řehoř Novo-Caesarejský o P. Marii 496.
Řehoř Turský 51.
Řehoř Vel. Člověk se skládá pouze z těla a z duše 68. Proti traducianismu 210. Dítky prvých rodičů neporušených by byly nemohly hřešiti 346.
Řehoř XIII. 272, 359, 369.
Řehoř XV. o neposkvr. početí Panny Marie 534.
Řehoř XVI. o neposkvr. početí Panny Marie 535, 536. Zavrhl důmněnku Hermesovu o prvním hříchu 562.
Řekové o povstání člověčenstva 12. O stvoření světa v šesti dnech a o prvním hříchu v ráji 39. O potopě 41. O zmatku jazyků 45. O nesmrtelnosti duše 162. O ráji 341. O pádu prvých lidí 398. Ctili svůdce lidstva pod jménem Python 401. O Spasiteli 433. Latinikům vytýkali, že zovou sv. Pannu jen svatou a nikoliv nejsvětější 506, 507.
Římané o nesmrtelnosti duše 162. O ráji 341. Ctili svůdce lidstva pod jménem Python 401. O Spasiteli 433.
Římský katechismus o žádostivosti 315.
Římská synoda o přirozenosti Krista Pána 100. Římský sněm z r. 416 o prvém hříchu 459.
Sabelliané věřili v prvý hřích 459.
Saint Hilaire 2.
Sacramentarium Gregorianum 494, 526.
Sacramentarium Gallicanum o neposkvrněném početí 526.
Sachsler o blahoslavenství 172.
Salazar 540.
Sallustius Crispus 151.
Salmeron o slovech: In quo omnes peccaverunt 448.
Santagata 523.
Sardagna o neposkvr. početí Panny Marie 481, 527. O žádostivosti v P. Marii 542. O ztrátě obrazu Božího v Adamovi 594.
Saros, cykly babyl. 52.
Σάρξ — význam slova toho v písmě sv. 77, 452.
Satiavrati v tradici indské 41.
Sbírky slov cizojazyčných 20.
Scaliger 3950 let od stvoření světa až po Krista Pána napočítal 51.
Scotisté. Duše zvířecí jest dělitelná 175. O shodě mezi duší a tělem 312. O působnosti ovoce stromu života 323. První hřích nebyla pýcha 411.

Sebevědomí ukazuje ku jednotě principu v člověku 121. Odporuje hmotnosti duše 135. Totéž vyplývá z vlastností sebevědomí 135, 146. Spojeno jest s nesmrtelností 158. Vydává svědectví o svobodné vůli 186.
Secundárná a primárná tvůrčí moc 225.
Seland Nový. Tradice obyvatelů o povstání prvého člověka 312.
Seleuciané o ráji 331.
Seneka se domníval, že ctnosť jest cílem člověka 253.
Septuaginta o stáří člověčenstva 51, 453. O protoevang. 484.
Serapis v tradici egyptské 159.
Sergius 99.
Seripandus o slovech: „in quo omnes peccaverunt“ 448.
Sethovy sloupy 44.
Shoda mezi duší a tělem v prvním člověku dokonalá 312.
Schaezler 177, 355.
Schasler 172.
Scheeben. O podstatě dědič. hříchu 545. O jeho převodu 576. Z Adama máme takou přirozenosť, jak ji Adam oloupil 586, 587.
Schelling 137. O panth. determinismu 183. O prastavu duší lidských 200. O předčasovém úkonu duší lidských 203, 204. O původu řeči 303.
Schlegel Bed. 21.
Schleicher 24.
Schlünkes. O podstatě dědičného hříchu 545.
Schmoeger 592.
Schneid 62, 111.
Scholastikové o prastavu člověka 268.
Schoppenhauer se domnívá že lidstvo povstalo na třech místech 50. Pantheist 197. O vědomosti prvého člověka 300, 302.
Schrader. De triplici ordine 355, 356.
Schubert 31. O výbornosti lidského těla 237.
Schulte potupil neposkvrněné početí Panny Marie 489, 490.
Schwetz 1, 62, 79, 150, 151. O původu lidských duší 196. Výklad slov sv. Pavla k Efes. (4, 23. 24.) 277. Dary Adamovi udělené mimopřirozené 294. O ráji 334. O darech prvnímu člověku nepovinných 355. Bůh nemusil „potentia ordinata“ stvořiti člověka ve stavu nadpřirozeném, ale byl by ho učinil dokonalejšího, chtěje ho stvořiti jen pro řád přirozený, nežli jest nyní 377. O podobenství B. v člověku 384. O hříchu prvotním 394. Tento byl pensatis omnibus nejtěžší hřích 417. Tresty prvního hříchu 421. První lidé byli spaseni 433 O děd. hříchu 443, 454. O jeho podstatě 545. O jeho převodu 576, 579.
Síly fysikálné a chemické dle materialistů působí nezměnitelně 10. Jsou podrobeny ve své působivosti svrchované příčině 96.
Símě ženino 483.
Sixtus IV. vydal tři konstituce o neposkvrněném početí Panny Marie 532, 533, 534.
Sixtus Senenský počítá 3960 let od stvoření světa až po Kr. P. 51.
Skutky záslužné a nauka Güntherova 115. Nadpřirozené činili bychom bez účelu, kdyby cíl náš nebyl nadpřirozený 259. Skutky manž. nebyly v ráji zakázány. 402.
Sláva a pověsť dobrá není naším cílem svrchovaným 253.
Sloupy Thotovy neboli Noemovi 300.
Slované o nesmrtelnosti duše 163.
Složenina jest druhu trojího 127, 128.
Smrť ve stavu neporušeném nebyla 354. Jest největší zlo fysické 362. Vrchol časných trestů 424. Není dle Pelagia trestem za hřích 440. Smrť Páně byla vítězstvím nad hadem a vítězství Páně vítězství Mariino 485. Smrť jest skrze pramateř Evu, nikoliv však v ní, nýbrž v Adamovi 588.
Snaživosť jest sensitivná a intellektualná 311.

Sněm provincie Pražské a provincie Kolínské nad Rýnem. Učení o stvoření člověka 5. Sněm Kolín. zavrhl učení Augustinských o nepor. přirozenosti lidské 373. Sněm v Moskvě 1667 o neposkvr. početí P. Marie 530.
Sněmy církevní a dichotomie 96. O nesmrtelnosti Adamova těla 317. Orangský II. a Tridentský 343. Tridentský o pouhé přirozenosti lidské 378. Sněmy církevní o prvotném hříchu proti Pelagianům 459.
Sociniané o prastavu člověka 262, 263. O prvotním hříchu 441.
Sophronius Jerus. 99, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 500, 504, 507, 508, 509, 531.
Sorbonna hájila neposkvrněného početí P. Marie 521.
Sosioš 40, 161.
Soto tvrdí, že se milosť neliší od integrity 366. Homo in deterius per pecc. commutatus 379. O nep. poč. P. M. 520. O děd. hříchu 567.
Souhrn katol. učení o jednotě přirozenosti lidské 125. O přirozenosti lidské vůbec 234. Souhrn darů přirozených a nadpřiroz., prvému člověku udělených 339.
Soulad mezi vyššími a nižšími silami jest dar milosti Boží 375.
Soustavy, čelící proti učení katol. o původu prvého člověka 6.
Souvislosť jednoty pokolení lidského s vírou křesť. i s vědou theolog. 16. Kausální souvislosť jmenujeme řadu příčin a jejich výsledků 195.
Souzvuk učení katol. o svobodné vůli s jinými dogmaty křesťanskými 191, 192.
Sozimus o prvém hříchu v dopisu ku sněmu Efessk. 459, 460.
Spinoza. Duše jest „res cogitare" 179. O panth. determinismu 183. Pantheist. 194.
Spiritismus o dědič. hříchu 441, 442.
Spojení duše a těla nauka Güntherova nevysvětlí 118. Spojení mezi námi a zesnulými bratřími a sestrami našimi 158. Spojba naše s Adamem ohledem na dary nadpřirozené 569, 570. Spojba pouhé podmínky nemůže se přijati, v Adamovi přirozenosti lidské byly udělený dary nadpřirozené 570.
Společnosť asijská, její zásluhy o linguistiku 21.
Společnosť lidská 148, 149. Porušena hříchem 592, 593.
Spor mezi tělem a duší 470.
Spravedlnosť Boží vyžaduje nesmrtelnosť 169. Svobodnou vůli 192. Spravedlnosť prvého člověka nebyla pouze přirozená 276. Byla jako podklad, k němuž se přidružila nadpřirozená svatosť 365
Spravedlnosť původní byla darem přirozenosti, proto i privace její na přirozenosť se převádí 572.
Stáří člověčenstva 50, 60. Národů a jejich letopočty 53. St. člov. a astronomie 55. A geologie 57. Stáří národů, přihlížeje k náplavinám 58. Přihlížeje k nálezům ve vrstvách 59.
Staroindický materialismus 1.
Starověrci o neposkvrněném početí Panny Marie 531.
Státní soustavy otrokářské Hobbesova a Heglova 18.
Staudenmaier 62, 84, 85. O nesmrtelnosti duše 150. O původu lidských duší 196. Zavrhuje generatianismus a utíká se k jemnému trichotomismu, aby vyložil, kterak se převádějí z rodičů na dítky fysické vlastnosti a psychycké náklonnosti 222.
Stav morálný má vliv na útvary tělesné 37. Stav naprosté přirozenosti 38, 356. Prvého člověka nadpřirozený 274. a) Adam a Eva byli do stavu svatosti a spravedlnosti postaveni 274. b) Adam a Eva byli ve stavu svatosti a spravedlnosti stvořeni 280. c) Jejich vědomosť byla nadpřirozená 286. d) Kromě svatosti a spravedlnosti měli úkonnou milosť 290. Stav prvého člověka neskonale se lišil od stavu, v němž se nalezáme

my 339. Stav Adamových dítek, které by se byly v stavu neporušeném rodily 344. Jako jsou lidé ve stavu kleslém co do svatosti nestejni, a sice hned při údělu jejím, tak by bylo i ve stavu neporušeném 353. Ve stavu neporušeném by nebylo smrti, leč by snad někdo byl smrtelně zhřešil 354. Stav neporušené přirozenosti 356. Stav původné svatosti 357. Stav hříchu 357. Stav lidské přirozenosti napravené 357. Lidské přirozenosti kleslé, která nikdy napravena býti neměla 357. Stav integrity nebyl přirozenosti lidské povinným 358—362. Stav integrity a svatosti jsou od sebe rozdílny a odlučitelny 365, 366. Stav-li svatosti a stav integrity tímtéž principem se ustavují 366. Stav pouhé přirozenosti jest možný 369. I potentia Dei ordinata 383. Stav kleslé přirozenosti v tom jest horší nežli stav přirozenosti pouhé, poněvadž upadl člověk pro hřích v poddanosť ďáblovu 383. Stav přirozenosti lidské kleslé, která napravena býti měla 393.

Stavby na jehlách nejsou dostatečným důkazem velkého stáří člověčenstva 60. Velemoudrá stavba jazyků lidských vyžaduje dokonalého stavu prvotního 299.

Steinthal 24, 295, 296, 303.

Stöckl 9, 62, 64. O nesmrtelnosti duše lidské 150. Duše zvířecí jest smrtelná, hmotná 174, 175. O mohutnostech duševních 177, 180.

Stoikové věřili ve fatalism 182. V emanatism 197. Ctnosť jest cílem člověka 254.

Striegel Victorin, původce synergismu 546, 547.

Strom života měl tělo Adama a Evy v nesmrtelnosti a svěžesti zachovati 322. Byl to strom skutečný 322. Měl skutečné ovoce 322. Strom poznání dobrého a zlého byl strom opravdový 394. Jméno stromu 395.

Struve se přiznává ku generatianismu 212.

Suarez de hominis creatione 70. O dichotomii 92, 95. Kdyby nebyla duše rozumová v nás podst. formou, náležel by člověk do říše bytostí sensitivných 123. O nesmrtelnosti duše 150. O duši zvířecí 175. O mohutnostech duševních 177. O mimopřir. 242. O obrazu Božím 275. Adam a Eva ve stavu svat. stvořeni 280, 281. O způsobu, jakým prvému člověku přivtělena posvěcující milosť 293. Dary mimopřirozené Adamovi udělené 294. Vědoucnosť o hvězdách 307. O mravných ctnostech Adamovi vštípených a o sporu v něm 311, 312. Čím byl Adam před smrtí těla chráněn 319, 322, 323. O panství člověka nad přírodou 326. Nad zvířaty 329. O ráji 334, 335. Adam na Kalvarii pochován 339. O dítkách prvých rodičů 341. Immoderata concupiscentia in copula 342. Potomci prvého člověka neporušeného měli podíl v integritě 344. Ne všichni potomci Adama neporušeného byli předzřízeni 347. O všedním hříchu při prvém člověku 348. O vzmáhání se posvěcující milosti ve stavu neporušeném 351. O zásluhách ve stavu neporušeném a kleslém 358. Habitus gratiae ve stavu neporušeném 354. O darech člověku prvému daných 355, 356. O hnutích bezvolných v člověku 358. Není jistá věta, ale toliko pravděpodobnější (sententia probabilior), že první člověk, pokud nezhřešil, bludu nepodléhal 360. Nadpřirozenému cíli odpovídal nadpřirozený stav, v němž se člověk nalézal 364. O Matce Boží, která neměla žádostivosti, ale ne plné integrity, poněvadž smrti, bolestem, zármutku a lítosti podrobena byla 365. Milosť byla principem integrity a sice principem congruitatis, ne necessitatis 368. Člověk jest za tou příčinou pro hřích dědičný in de-

terius commutatus, pokud ztratil sílu, z prvotné svatosti a spravedlnosti vycházející 379. O hříchu prvotném a jeho účincích 381. Nepřijímá žádného rozdílu mezi stavem kleslé přirozenosti lidské a mezi stavem pouhé přirozenosti lidské co se týče sil přiroz. 383. V člověku jest obraz Boží stvořený 384, 385, 386. Obraz vtisknut jest duši Adamově jako Evině 386. O hříchu prvotném, pokud jest Adamův hřích osobný 394. Právem se domnívá, že strom poznání dobrého a zlého byl druhu zcela jiného, než jako stromoví, kromě ráje jsoucí 394. Bůh oznámil Adamovi dosah přestoupení zákona, aby klesnutí jeho tím méně se mohlo omluviti 396. O hříchu Adamově, pokud jest osobný 402. Zavrhuje důmněnku Cajetanovu o hadu svůdci 403. Suarez o daemonu, kterak asi způsobil skrze hada zvuky, lidské řeči podobné 405. O slovu „snad", které pravila Eva k hadovi 407. O druhém hříchu Adamově 414. Hřích Evin byl těžší nežli Adamův 417. Tresty prvního hříchu 421. O plodnosti 422. V stavu neporušeném nebyli by lidé těžili ourodu prací pernou 423. Suarez o trestu vyrčeném nad hadem 432. První lidé jsou spaseni, neb byli na milosť přijati a obdrželi dar setrvání 433. Bylo záhodno, aby Kristus Pán onu osobu, kterou daemon oklamal, z jeho moci vysvobodil 437. O neposkvrněném početí Panny Marie 481. O jídle Panně Marii v chrámě od andělů přinášeném 504. O bezhříšnosti její 539. O závaznosti její ke hříchu prv. 540. Žádostivosť a Panna Maria 542. O podstatě děd. hříchu 545, 567. O následcích prvotného hříchu 589.

Subbotin 531.

Supernaturale secundum quid 243.

Svátek Adama a Evy 437. Neposkvr. početí P. Marie 526, 527. Slaven na Východě, ale též v království Navarrském, v Anglii, v Gallii, v Nizozemí, v Belgii, v Německu, v Arragonii 527. University jej slavily 527. Tentýž svátek slaví církev ruská 529.

Svatosť Boží vyžaduje svobody lidské vůle 192. Hirscher svatosť upírá Adamovi 264. Podle Hermesa jest jen mravností přirozenou 264. Svatostí a spravedlností vyrozumívá sněm Trid. posvěcující milosť Boží 275. V svatosti byl člověk prvý, která odpovídá nadpřiroz. cíli 279. Nadpřirozená svatosť nenáležela nutně k celistvosti přirozenosti lidské 363. Svatosť a spravedlnosť byla sice vlastností accidentalnou, ale celé přirozenosti danou 343, 362. Činí v člověku obraz Boží nadpřirozený 388. Bylať darem lidské přirozenosti a s ní úzce spojena 396.

Svazek manželský, Bohem upravený 4.

Svědomí vyžaduje svobodné vůle 186, 187. Svědectví vydává o svobodné vůli 192.

Svoboda nelišnosti 184. Svobodnosť vůle lze na jisto dokázati, ale jistota ta jest pouze morální, ne fysická 189.

Svrchovanosť prvého člověka v ráji směřovala ke všem zvířatům 327.

Svůdce prvních lidí byl ďábel 399.

Swedenborgiani 263.

Syllabus Pia IX. 12, 13, 18, 40, 64, 211, 243, 250, 331, 341, 389, 433. O mysteriích katol. náboženství 545. O následcích děd. hříchu 593.

Syncellus o stáří Aegypťanů 53.

Symbolum starověrců 531.

Symmachus 488.

Synergismus 546.

Synoda Avignonská o neposkvr. početí Panny Marie 532.

Synoda Pistojská 250.

Synoda římská za času Damasa papeže o přirozenosti Kr. P. 100.

Synovství Boží jest dar nadpřirozený 245.

Syrská církev o neposkvr. početí Panny Marie 494, 507. V liturgii o témž učení 526.
Šafařík 22.
Šalamoun 73.
Šem, co znamená 296.
Šensi, hory přes něž Číňané do své vlasti přibyli 49.
Šeol 152.
Šin-Hoangh, prvý člověk u Číňanů 45.
Šiva, původce pádu prvých lidí 398.
Škola Güntherova, její učení 69. Dokládá se Písma sv. St. Z. 75.
Šu-king 162.
Tabulky genealogické u Indů 54.
Tahita, tradice obyvatelů o původu prvého člověka 12.
Tajemství prvního hříchu záleží v tom, že „peccante Adamo" všichni zhřešili 470.
Thalmud 2.
Thalmudiste. O prvém člověku co „androgynu" 4. O ráji 331.
Tamanakové. O potopě 43.
Taossovo učení u Číňanů 162.
Tarasius. Matka B. jest neporušená 500.
Targum Jerus. 596. Targumim 20.
Tartarus 162.
Tatian 5, 157, 316, 435. O hříchu děd. 455, 456.
Tauler Jan 520.
Tělesná pochoť není cílem člověka 253, 254.
Tělo lidské se svými vlastnostmi vymáhá jeden druh pro celé člověčenstvo 32. Nemůže býti podle nauky Günth. oslaveno 117. Bylo ve stavu nevinnosti nesmrtelné 315, milostí Stvořitelovou 318. Dle Moliny nebralo tělo Adamovo z nehod povětří a živlů škody 320. Tělo Adamovo bylo intrinsece passibile 321. Tělo Adama a Evy mělo stromem života při dokonalosti býti zachováno 322, 323. Tělo podrobeno svízelům 468. Jmenuje-li se tělo P. Marie tělem hříchu, dává se tím na rozum, že z hříšníků měle původ 514. Tělo Panny bylo v děd. hříchu počato, věta ta neodporuje ve smyslu sv. Tomáše nauce církevní 518.
Tentyra v Egyptě, kde nalezen zvířetník 57.
Teotochia Koptická 508.
Teresie sv. 543.
Tertullian proti Güntherovi 87, 88, 89. O nesmrtelnosti 157. O svědectví člověctva 190. Proti praeexistentianismu 203. Traducianismus 207, 208, 211. Původce Traducianismu 207. Traducianismus jeho jest rozhodně materialistický, kdežto duše nehmotná jest 215. Podle traducianismu dostává duše své „esse" převodem semene, což není možno 216. Veškeré duše lid. byly by pouze psychycký, vyvinutý Adam 216. O svůdci hadu 401. Adam hřešil nevěrou 413. Tertull. o spáse Adamově 436. Opěvuje jeho hrob 436. Tertull. nezavedl nauky o děd. hříchu 455, 456. Vykládá důklad. hřích prvotní 457. O protoevangeliu 485. O vzpouře přírody 592. O vůli svob. člověka 597.
Testa o zvířetníku Egypt. 57.
Texty sv. Písma, o něž nauka Güntherova se opírá 75. Texty, které se zdají svědčiti proti neposkvr. početí, lze jinak vysvětliti 514, 539.
Theodicea žádá nesmrtelnosti duše 170.
Theodoretus o fys. jednotě člověčenstva 15. O nehmotnosti duše 130. Proti praeexistentianismu 203. Proti traducianismu 210. Pro creatianismus 231. O slovech sv. Pavla k Řím. (5, 12. 14.) 448. Neodporuje nauce o prvém hříchu 475.
Theodor Studita 495, 508, 512.
Theodor z Mopsuestie odpůrce prvotního hříchu 439.
Theologové o přirozenosti lidské 68. Scholastičtí o creatianismu 231. O řádu nadpřiroz. 249. O cíli nadpřirozeném 260. O vědoucnosti Adamově 297, 307. O mravných ctno-

stech Kr. P. primo instanti conceptionis vlitých 311. O stavu integrity a svatosti nadpřirozené 365. O možnosti stavu pouhé přirozenosti 369—383. Někteří theologové se domnívají, že had byl napohledný, jiní přirozený 404. Eva, než byla pokoušena, hříchu se nedopustila 406. Theologové schol. o neposkvr. početí Panny Marie 514—520. Theologové ř. domin. o neposkvr. početí Panny Marie 520—522. O vykoupení a závaznosti P. M. ke hříchu prv. 540.

Theophanes o protoevangeliu 492. O P. Marii 510, 513.

Theophil Antioch. 5, 51. Proti praeexistentianismu 203. O slovech sv. Pavla k Řím. 7. o žádostivosti 313. O nesmrtelnosti Adamova těla 316. O ráji 332. O protoevangeliu 482. O vzpouře přírody 592.

Theophylakt 449.

Theorie o převodu děd. hříchu 577. Leibnitzova 577. Kleeova 578. Interpretivistů 579. Generatianů a Traducianů 579. Theorie s učením katolickým souzvučná 581—587.

Thomisté. O možnosti pouhé přirozenosti 370.

Thomsen, doba kamenná, bronzová, železná 60.

Thot, patriarcha potopní u Egypťanů 44.

Thumann 62, 83, 87, 91.

Tick 174.

Tisiphone 162.

Toledský sněm proti emanatismu pantheistickému 197. Toledský sněm VI. o hříchu děd. 460.

Toletus o slovech: „In quo omnes peccaverunt“ 448.

Tomáš Aquinský. Mohlo se státi, aby andělové při tvoření těla lidsk. přisluhovali 3. O fys. jednotě člověčenstva 15. O dichotomii 92—95. O bytosti, ana se skládá z hmoty a formy 107. O vzájemném působení těla a duše 124, 125. Anima forma corporis secundum suum essentiam 126. O nehmotnosti duše 130, 133, 134, 135. O její duchovosti 137. O nesmrtelnosti duše 150, 165, 166, 171. O pravé blaženosti 173. Duše zvířecí jest nedělitelná 175. Nemá touhy po pravdě a svobodné vůle 176. Rozdíl mezi duší a jejími mohutnostmi 178, 179. O rozumu trpném a působivém 180, 181. O svobodnosti vůle 182. I při absolutné vládě B. nad světem jest vůle lid. svobodná 193, 194. Proti traducianismu 210. Duše není podstatou dokonalou 206. Sv. Tomáš učí: Není možná, aby duše plozením tělesným povstávala 210, 211. Není možno, aby duše své „esse“ převodem semene dostávala 216. Embryo jest oživen nejdříve psychou vegetativnou, potom sensitivnou a konečně přímo a bezprostředně duší rozumovou 218. Moc tvůrčí se nemůže na tvora přenésti 226. Duše nemůže povstati plozením 231—233. O řádu nadpřirozeném 249, 250. O cíli člověka nadpřirozeném 251, 252—254. Prvý člověk jest ve stavu svatosti a spravedlnosti stvořen 274, 275, 280, 284. O vědomosti Adamově, který neviděl Boha tváří v tvář 287, 288, 289, 305. O milosti úkonné, prvému člověku potřebné 290. O způsobu, jakým Adamovi přidělena byla posvěcující milosť Boží 293, 294. Dary Adamovi udělené praeternaturalné 294. Vědoucnosť Adamova 297, 307. O mravních ctnostech prvému člověku udělených 309, 311. O žádostivosti 314, 315. Čím byl Adam před tělesnou smrtí chráněn 319. O působnosti ovoce stromu života 323. O panství člověka nad zvířaty 327. Nad bylinstvem 328. O panství člověka nad člověkem v ráji 330. O ráji 336, 338. O dítkách prvých rodičů v ráji 342. De justitia originali 343. Sv. Tomáš o integritě potomků Adamových 345. Dítky prvých rodičů ve svatosti počaté mohly hře-

šiti 346. In statu innocentiae non potuit homo peccare venialiter ante pecc. mortale 350. Sv. Tomáš o zásluze dobrých skutků ve stavu prvotném a kleslém 352. Odvozuje integritu z posvěcující milosti 357. O nadpřirozeném 363. Sv. Tomáš o principu svatosti a integrity 366. Posvěcující milosť jest kořenem integrity 366. O stavu pouhé přirozenosti 369, 370. Potentia Dei absoluta et ordinata 373. Sv. Tomáš o patření na tvář Boží 375. Hříchem nemohla zajíti neb se ztratiti nějaká dokonalosť „in puris naturalibus“ 380. Appetitus sens. et irascibilis nestal se hříchem děd. intensivnějším 381. Obraz Boží náleží i k tělu lid. 389, 390. O stromu poznání dobrého a zlého 395. O hříchu Adamově, pokud jest osobný 402. O pokušení ďábelském 403. Eva zhřešila při slovech hadových: Nezemřete 407. O postupu hříchu Evina 408. O druhu hříchu prvého 408, 409, 410, 412. Eva zhřešila tížeji nežli Adam 415, 416, 417. Prvotný hřích, pokud jest osobný, byl pensatis omnibus nejtěžší hřích lid. 417—421. O těžkosti prvního hříchu 420, 421. Tresty prvního hříchu 421. Ve stavu neporušeném nebylo by nezřízenosti při obcování manželském 422. Maria P. bez porušení počala a bez bolesti porodila 422. O trestech prvotního hříchu vůbec 424, 425. Co hadovi bylo řečeno, k ďáblovi směřuje 432. Sv. Tomáš o svobod. prvotního hříchu 472. Přiroz. lidská Kr. P. byla v prvém okamžení inkarnace milostí posvěcující obdařena 479. Kr. P. byl zde na světě i viator i comprehensor 479. Učinil dost za hřích dědičný 479 O neposkvr. početí P. Marie 481, 487, 488, 489. Zdá se, jakoby tomuto učení odporoval 515. Býti bez hříchu jest vlastnosť jen Spasiteli příslušná, Maria byla v životě matčině posvěcena 515, 516. Jiné výroky sv. Tomáše dějí, že byla Panna Maria od hříchu dědič. ochráněna 516. Sv. Tomáš mluvě o početí má na mysli aktivné, a proto neodporuje učení církevnímu 516, 517. Posvěcení nepředpokládá nutně, že kdo byl posvěcen, ve hříchu se nalezal 518. Posvěcení před a po oživení 518. Matka Boží převyšuje čistotou svou anděly 519. Sv. Tomáši jest auktorita Církve výše nežli kterákoli jiná 520. O manželství duch. P. Marie s Duchem sv. 537. O žádostivosti v P. Marii 542. V Panně Marii byla žádostivosť, avšak byla vázána milostí Boží 543. O podstatě dědič. hříchu 545. O žádostivosti vzhledem k prvému hříchu 550, 551. Podstata děd. hříchu 551. Sv. Tomáš klade povahu děd. hříchu formálně do privace milosti habitualné, jíž byla vůle podána Bohu 566. Tomáš o příčině, proč v Adamovi vinni jsme 571—573. Peccatum originale minimum habet de voluntario 574. O převodu děd. hříchu 576, 582, 583, 584. Na základě své nauky o převodu vykládá sv. Tomáš universalnosť děd. hříchu 585. O podmětu děd. hříchu 587. Kdyby někdo zázračně absque consortio viri v životě mateřském byl utvořen, neměl by děd. hříchu 587, 588. Kdyby jen Eva byla hřešila, nebylo by prvotního hříchu, aniž jeho následků 588. O následcích prvotního hříchu 589, 590. O autoritě církevní 598.

Tongiorgi učí, že duše zvířecí jest něco mezi duchem a hmotou středního 174.

Touha po pravdě jest znamením, že Bůh duši lid. nesmrtelnou udržeti chce 167. Touha po životě nekonečném 171. Po blaženosti 172. Není pravda, že jest nám touha po nadpřiroz. dobrech vrozena, žádáme sice býti blaženými, ale přirozenosť nám nedí, v čem by tato blaženosť se zaklá-

dala 374. Touha nezřízená po vědění měla své zřídlo v nezřízené žádosti Evině po vlastní výbornosti 409. Touha v duši nových pravd a věcí se dozvídati 465. Touha vrozená po vědomostech proměňuje se v hříšnou zvědavosť 466.

Tradice národův o stvoření člověka 12. O fysické jednotě pokolení lid. 39. O stvoření světa v šesti dnech 39. O potopě 43. O zmatení jazyků 45. O jsoucnosti duchů, jejich dobré neb zlé povaze 46. O nesmrtelnosti duše 159. O svobodné vůli 184. Tradice Boží o řádu nadpřirozeném a jeho darech: posvěcení, účasti v duchu, formě Božské nám vštípené, synovství Božím a poznání Božím 247. O svatosti a spravedlnosti prvého čl. 278. O vědoucnosti prvých lidí 299. Tradice židovská a tradice pohanů odkazují ráj k Východu 336. Souzvukují, že byl ráj místem povýšeným 336. O Enochovi a Eliášovi 337. Tradice národů o ráji 341. Tradice židovská a tradice Božská o pádu 397. Tradice národů o pádu 398, 399. Tradice Božská o existenci prvotního hříchu 454 až 461. O neposkvr. početí P. Marie 486—536.

Traducianismus a generatianismus 207—217. Traducianismus o převodu děd. hříchu 579.

Trest a odměna 14, 191. Tresty prvního hříchu směřují k Evě (rozmnožím bídy tvé, v bolesti roditi budeš a pod mocí muže budeš) 422. Tresty Adamovi ohlášené (zlořečená země, trní a hloží bude plodíti a člověk v potu tváři pracovati do smrti) 424. Jiné tresty, které stihly Adama a Evu 425—429. Ztratili posvěcující milosť 425. Ztratili ctnosti vlité, duše jejich sšeredila a přitáhli si hněv Boží a odsouzení 426. Co do „rozumu“ ztratil prvý člověk dar, dle něhož se nemohl „stante integritate“ klamati 426. Vůle ku zlému nachýlena 427. Ztratili nesmrtelnosť tělesnou 427. Trest hadu ohlášený 431. Tresty časné nebyly prarodičům odpuštěny 435.

Tresty a následky děd. hříchu 443, 589—600.

Tridentský sněm o cíli nadpřirozeném člověka, o stavu svatosti a spravedlnosti prvého člověka 275. O žádostivosti, kterou zove sv. apoštol někdy hříchem, poněvadž ze hříchu jest a ke hříchu nabádá 314. Adam ztratil hříchem svatosť a spravedlnosť netoliko sobě, ale i nám 343. O nesmrtelnosti těla Adamova 361. O stavu integrity a svatosti, který byl nepovinný 364. Trident. sněm o pouhé přiroz. lidské 377, 378. O svobodnosti vůle lidské 382. O pádu prvého člověka 397. O trestech prvotního hříchu 425, 428, 429. O hříchu prvot. 461. Hřích ten jest nám vlastní 473. Zavrhl blud Kalvinův čelící proti universálnosti prvotního hříchu 478. O neposkvrněném početí P. Marie 533. Zavrhl nauku, že není mezi hříchy podstatného rozdílu 556. Jest proti domněnce Catharinově a Pighiově o podstatě prvého hříchu 560. Tridentský sněm proti učení Hermesovu o prvém hříchu 562. Sněm Trid. o podstatě děd. hříchu 563. Privace hab. milosti jest konstit. element děd. hříchu 565, 566. O převodu děd. hříchu 576. O trestech a následcích jeho 590. Zavrhl nauku reformatorů upírajících svob. vůli lidskou. 599.

Trichotomie 63, 82.

Trinitáři obhájcové učení o neposkvr. početí P. Marie 523.

Trojice nejsv. se nevtělila 385.

Truby Baranoviče Lazara 530.

Trvá ráj dosud? 337.

Tšervaka 1.

Tubinský časopis 265.

Turci. Tradice o potopě „Saad Depe“ 40.

Turrecremata 513, 522.

Tvůrčí síla nemůže se přenésti na tvora 224, 226.

Typikon opata Saby 527.

Typhon, v egypt. pověstech 46, 398, 401.

Učení o původu člověka a soustavy jemu protivné 6. O stvoření člověka 12. O přirozenosti lidské 66. Duše rozumová jest oživující formou těla 107. O jednotě přirozenosti fysické 125. O nesmrtelnosti duše 150. O svobodné vůli 184. Učení o praeexistentianismu jest bludné 201. O člověcké přirozenosti 234. O řádu nadpřirozeném 250. O prastavu člověka 261. O vědomosti Adamově 294, 307. O svatosti a spravedlnosti, která z neporušeného Adama by byla na všechny se přelévala 343. O rozličných stavech přirozenosti lidské 355. Učení Kuhnova o pouhé přirozenosti lidské nelze hájiti 375. Učení kat. o děd. hříchu předůležité a jeho hlavní články 443. O neposkvr. početí není „origine sua“ nové, nové jest svým prohlášením 514. Učení Kalvinovo a Lutherovo o podstatě děd. hříchu čelí i proti Písmu i proti rozumu 556, 557. Učení kat. o následcích prvotního hříchu 587—600. Učení reformatorů o ztrátě obrazu B. v Adamovi jest bludné 594—600.

Účinlivá milosť Boží ve stavu neporušeném 290, 291, 353.

Udílení milosti potomkům Adama neporušeného 351.

Úhel zorný, různosť jeho není dostatečným důkazem proti fysické jednotě pokolení lidského 31, 33.

Úkonnosť sensitivná a vegetat. jest v duši aspoň virtute, nebo dle sv. Tomáše trvá v ní „sicut in radice remota“ 137. Duše vnitřní nemohou tvorem býti zničeny 166.

Úkony sensitivné připisují se v Písmě sv. duši rozumové 75. Úkony rozumové mohou býti jako poznávání a pohybování i bežvolné 120. Veškeré úkony sensitivné a veget. přičítáme témuž „já“ 122. Jsou důvody pro nehmotnosť duše 133. α) směřují k poznání pravd nadsmyslných 133. β) jsou jednoduché 133. Psychické nejsou pouze mozkovými funkcemi 140. Úkony vegetativné, sensitivné, psychické a duchové se od sebe liší 177, Úkony vynucené a nezbytné 182. Úkony vůle nespadávají v jedno s úkony rozumu 188. Úkony vůle nenásledují hned po hnutí v duši povstalém, alebrž mezi poznání předmětu a mezi rozhod vůle spadá uvažování 189.

Ulrici 6, 62, 72. Síla psychická se jen zdá ukazovati k principu od ní rozdílnému 121. O řeči 144. O nesmrtelnosti duše 150. Duše zvířecí jest nehmotná 175. O mohutnostech duševních 177. Generatianismus 212, 223.

Umění jest známka různosti duše l. a psychy zvířecí 143. V tradicích se přičítá vynález jeho bohům a bohyním 300.

Universálnosť hříchu děd. 443, 475. Universálnosť vykoupení vymáhá nám víru v jsoucnosť děd. hříchu 462. Universálná potřeba druhého narození a posvěcení předpokládá nezbytně prvotní hřích 462.

University o neposkvr. početí Panny Marie 523.

Urban VI. 521.

Urban VIII. 272, 359, 369.

Útrapy tělesné a duchové v Kristu P. 116. Útrapám skutečným ani tělesným ani duchovým nebyl Adam ve stavu nevinnosti podroben 321.

Variace zvířat a bylin povstávají působením dvou faktorů 35.

Varro 42.

Vasquez. O povaze děd. hříchu 567.

Vater Severin 21.

Vatikánský sněm o stvoření člověka 5. O účelu Božím ve stvoření světa 169, 251.

Věda a darwinismus 9. Nemůže dokázati, že člověčenstvo z jednoho páru nepochází 34. Podává důkaz pravděpodobnosti, že všechna plemena z jednoho páru pocházejí 37. Podává důkaz o duchovosti duše 138. Věda známka různosti duše a psychy zvířecí 142.

Vědění není cílem člověka 254.

Vědoucnosť prvých lidí nadpřirozená 286. Nebyla patření Bohu tváří v tvář 286. Nebyla scientia comprehensoris 287. O nejsvětější Trojici a o Bohu vůbec 288. O vtělení Syna Božího, pokud čelilo ku dokonání slávy, věděli před pádem; pokud vtělení mělo za předmět vykoupení teprv po pádu 289, 290. Vědoucnosť Adamova mimopřir. 294. Dokazuje ji povaha jazyků lid. 299. Nebyla scientia per se infusa 305. Nebyla nadpřirozená entitate sua 305. Objem vědoucnosti Adamovy 306. Dítky Adama neporušeného nebyly by bývaly vědoucnosti této tou měrou účastny jako Adam 344. Vědoucnosť vlitá jest údělem praeter naturae ordinem 359, 360. Plná a dokonalá vědoucnosť náleží k mimopřirozenému obrazu Božímu 387. Mimopřirozená ztracena prvým hříchem 590.

Vega o mravných ctnostech 309.

Vergil o nesmrtelnosti duše 151, 162.

Verdin 21.

Veremundus 527.

Vhiter 21.

Vídeňský sněm a nauka Güntherova 125.

Viennský sněm proti Güntherovi 96, 100, 101. O podstatných částkách lidské přirozenosti 106, 107—111, 126. Proti praeexistentianismu 204.

Vigueria Jan 529.

Vina dědičného hříchu ve všech 571—573. Vina osoby a přirozenosti 585.

Vincentius Lerinensis o prvém hříchu 459. O kacířích 597.

Víra všeobecná v jsoucnosť duchů 46. Nadpřirozená o sobě k spasení nestačí 258. Musí se skutky osvědčiti 259. O hříchu prvotném jest všeobecná 399. O neposkvr. početí Panny Marie jest obecná 532.

Vires potentiae obedientiales 242.

Virchov: Chemické síly nejsou s to, aby způsobily život 9. Na základě hmoty sebevědomí jest nepochopitelno 134.

Visconti o zvířetnících Aegypťanů 57.

Visio Dei intuitiva 246. Jest dar nadpřirozený 246, 247. Není odměnou za skutky řádu přirozeného 257.

Višnú zachraňuje člověka při potopě 41.

Viva 355, 540.

Vláda Boží absolutná neprotiví se svob. vůli člověka 193. Vláda a panství nad jinými není svrchovaným cílem člověka 253. Vládu nad přírodou má člověk po přirozenosti své a smí jí podle vůle Boží také užiti 326. Quoad substantiam byla přirozená, co do způsobu byla v ráji nadpřirozená 326. Vláda člověka v prvém stavu nad bylinstvem a nad živly 328. Vláda nad sebou a nad přírodou dokonalá náleží k mimopřirozenému obrazu Božímu v člověku 386.

Vlas různý nemůže býti známkou různého původu plemen 32.

Vlastnosti sebevědomí odporují hmotnosti duše 135. Intellektuálné nepřecházejí z rodičů na děti 221. Vlastnosti těla nejsou dobra svrchovaná a proto krása, zdraví, síla nejsou cílem člověka 253. Vlastnosti vědomosti Adamovy 308.

Vocel. Pravěk země české 163.

Vogt 32—34. Jeho nepravdivé námitky proti fysické jednotě člověčenstva 47, 48. O náplaviuách 59, 61. Na základě hmoty sebevědomí nepochopitelno 134, 141.

Voltaire o astronomii babylonské 56. O pádu prvních lidí 399.

Voss Jan o neposkvrněném početí Panny Marie 489.
Voss Isák 20.
Vrstviny borků 60.
V stavu neporušeném by nebylo smrti, leč by snad někdo byl hřešil 384.
Vtělení se Páně jen jedno jest, ne dvojí 385.
Vůle svobodná důkazem duchovosti duše 139. Bludy čelící proti ní 182, 183. Dokazuje ji písmo i tradice 184, 185. Liberum arbitrium est immune a coactione et necessitate 184. Že vůle svobodná jest, učí v praktickém životě i ti, kdož ji v theorii upírají 191. Neprotiví se všemohoucnosti Boží 193, 194. Nemusí se od učení o svobodné vůli ustoupiti pro fysické a fysiol. příčiny 196. Vůle prvého člověka byla beze všeho hříchu 310. Vůle Adamova byla dary mimopřirozenými obdařena, byla beze hříchu 310. Vůle hříchem k zlému nakloněna 427. Vůle Adamova, na níž závisla jest vina dědičného hříchu, zove se vůlí přirozenosti 573. Vůle svobodná nevzala za své prvním hříchem 596.
Vulgata 25. O stáří člověčenstva 51. O ráji 336. Vykazuje k Řím. (5, 14.) lepší čtení nežli opačné 445. Vulgata přidává k textu Job. (14, 5.) slova, která nejsou v textu původním 453. Překlad Žl. (50, 7.) 454. Protoevangelium dle Vulg. 484, 485.
Vulkanisté. Theorie o povstání světa 8.
Výbornosť člověka v řádu přirozeném 234. Jeví se rozumem a svob. vůlí 235. Panstvím nad přírodou a vládou nad sebou 236. Výbornosť lidského těla 237. Výbornosť vlastní byla první pohnutkou ke hříchu 409. Výbornosť člověka vůbec 463.
Výklad slov Kaz. (7, 30.), Sirachových (17, 5—10.), Efess. (4, 23. 24.) ohledem stvoření člověka v stavu svatosti a spravedlnosti 282, 283. Moudr. (2, 23. 24.) 282, sv. Pavla k Efes. (4, 23. 24.) 277. Výklad textu Gen. (2, 19.) 295, 296. Výklad textu Gen. (2, 20. 22.) 296. Výklad slov sv. Pavla k Řím. (7, 14—25.) 313. Výklad výroku sněmu Orangského a Trident. o svobodnosti duše lidské 382. Výklad slova *„v díle tvém“*, k Adamovi Hospodinem řečeného 424. Výklad slov: *„v potu tváři dobývati budeš chleb“* 424. Výklad slov řečen. ďáblovi 432. Výklad slov sv. Pavla k Řím. (5, 12. 14.) 444, 446, 447. Výklad haeretický Erasmův a Pelagiův slov těchž 446, 447. Jiný výklad jich bludný 450. Výklad textů Job. (14, 5.) a Žlm. (50, 7.) 453. Výklad výroku papeže Pia IX. o neposkvr. početí Panny Marie 481. Výklad protoevangelia 482—485. Výklad slov sv. Lukáše (1, 28.) 485. Výklad slov sv. Lukáše (1, 42. 43.) 486. Výklad slov sv. Tomáše o početí 517. Výklad sv. Tomáše, proč v Adamovi vinni jsme 571, 582, 583, 584. Výklad o universálnosti děd. hříchu na základě nauky sv. Tomáše o jeho převodu 585. Slov Hospod. ku Kainovi 596.
Vykoupení směřuje k celému člověku 17. Vykoupení a Güntherova nauka 115.
Výměr přírody 242. Hříchu 471. Výměry dědičného hříchu 545. Výměr Mat. Illyrského 545—550. Výměr pravověrných Lutheránů a Helvetů o dědič. hříchu 550—557. Výměry bludné theologů katol. o povaze děd. hříchu 557—562. Výměr děd. hříchu, s katol. vírou souhlasný 563—568.
Výpočty theologův ohledem stáří člověčenstva 50.
Výroky sněmův o dichotomii 96. OO. ss. st. věku o neposkvrněném početí Panny Marie 491—514. Výroky církve učící o též nauce 532—536.
Vyvýšenosť Rodičky Boží nad lidi i nade všecko stvoření i nad anděly 509.
Vznik hříchu Evina se udál při slo-

vech: „Nikoli smrtí nezemřete“ 407. Vznik žádostivosti v člověku 427.
Wadingo 527.
Wagner Ondřej 30.
Wagner Rudolf. Plození bezmatečné nemožné 9. Není přechodu z opičího mozku ku lidskému 10. O jednotném druhu lidského pokolení 30.
Waitz 30, 31, 34.
Walch 269.
Walhalla v tradici germanské 163.
Weber 31, 32.
Wegscheider: Tertullian vyvodil nauku o děd. hříchu z manichaeismu a sv. Augustin ji obhájil 454, 455.
Wicliff. Vůle lidská jest podrobena železné nezbytnosti 183. Upíral svob. vůli člověka 597.
Wieser 137.
Wiest 403.
Wilson o letopočtech Indů 55.
Windischmann o Číňanech 49.
Wisman o fysické jednotě člov. 13, 19, 20, 22.
Wolf o determinismu 184. Jeho determinism jest proti písmu sv. 185.
Wüllner 24.
Wuttke jest pro fysickou jednotu člověčenstva 30.
Xisuthrus 40.
Yhagavad 41.
Ymir 42.
Zabarella o Averrhoovi 109.
Zahrada Hesperidek 341.
Zákon. Jeho pojem u všech národů svědčí o svobodné vůli 189. Zákon přírody nepůsobí naprosto nezměnitelně 195. Zákon první zavazoval i Evu, neboť jej k sobě vztahuje 394. Zákon první byl universálný vížící všechny potomky Adamovy 394. Zákon prvý nesměřoval ku zákazu skutků manž. 402.
Zamítnutím generat. nelze tvrditi, že by byli rodiče ploditeli pouhé hmoty, aniž musíme o Kristu hereticky učiti 218.
Zásluha dobrých skutků v stavu prvotném a kleslém 352, 353.
Zatemnění rozumu hříchem jeví se u prarodičů v bezúčelném omlouvání se 426. Zatemnění rozumu a oslabení vůle 591.
Závaznosť P. Marie k děd. hříchu 540.
Závěrek učení o darech nadpřirozených Adamovi propůjčených 292.
Zkamenělíny 59. Zkamenělá kostra na Guadeloupě 59.
Zigliara Tomáš Maria 62. O Olivovi 110, 111.
Z mrtvých vstání 354.
Známky podstatné jednoho a téhož druhu člověčenstva 30.
Zobel 261, 438.
Zoroaster 44.
Způsob, jakým byla prvému člověku udělena posvěcující milosť Boží 292, 293. Způsob vlády nad bylinstvem lišil se u prvého člověka od panství nad zvířaty 328.
Ztráta posv. milosti Boží, prvotné spravedlnosti a integrity vůbec 426. Ztráta darů nadpřiroz. a mimopřir. 590. Ztráta dokonalé vlády nad přírodou 591. Ztráta obrazu Božího v Adamovi 594—600.
Zukrigl 65, 71, 78, 98, 103, 111, 119, 120, 122.
Zvíře člověku podle řádu a práva podáno jest 329.
Zvířecký stav nebyl prastav člov. 300.
Zvířetník Tentýrský Aegypťanů 56.
Zwingli o prastavu člověka 270. O prvém hříchu 441. Křivě vykládal slova apoštolova „in quo omnes peccaverunt“ o náklonnosti ku hříchu 450. Tvrdil, že hřích děd. nepřechází na dítky rodičů pokřtěných 476. Že nepřechází ani na dítky rodičů nepokřtěných 476. Zwingli jmenuje žádostivosť hříchem ve smyslu nevlastním 562. Rouhavě se domníval, že jest Bůh původ hříchu 595.
Žádosť nezřízená po zapověděném ovoci 411.
Žádostivosť hříšná svědčí o jednotě pokol. l. 38. Žádostivosť, poněvadž se člověk i proti ní rozhodnouti

může, dokazuje svob. vůli člověka 188. Žádostivosť lze vyložiti netoliko na základě Generatianismu, ale též na základě Creatianismu 221. Žádostivosť byla dle Pelagianů v člověku prvém 262. Žádostivosť v člověku prvém podle Hermesa 264. Po přiroz. řádu byl by člověk žádostivosti podroben 362, 375. Žádostivosť ve smyslu sněmu Trid. 378. Žádostivosť povstala prvotním hříchem 427. Žádostivosť není dle Pelagia trestem za hřích, aniž měla vznik v Adamově hříchu 439, 440. Žádostivosti břímě 468. Žádostivosť hab. a aktualná co se týče P. Marie 542—544. Habitualná žádostivosť jest jako trvalý pramen aktualné žádostivosti 543. Dle reformatorů jest žádostivosť nevědomosť a náchylnosť ku zlému 550. Může se dle sv. Tomáše na jistý způsob ke hříchu děd. čítati 550. Žádostivosť zove sv. Pavel hříchem, ale ne ve smyslu vlastním 552. Podobně mluví o žádostivosti i sv. Augustin 553. Žádostivosť nemůže býti podstatou děd. hříchu 554—558. Kdyby tomu tak bylo, nebyl by nás Kr. vykoupil 555. Ďábel by byl mocnější Vykupitele 555. Žádostivosť by musila býti v každém stejná 555. Hnutí prvoprvé by bylo smrtelným, což odporuje vší pravdě 555, 556, 557. Žádostivosť není jakosť kladná, jak praví Petrus Lombardus 557, 558. Žádostivosť dle Hermesa 562. Jest následek prvotního hříchu 590.

Žena a muž byli od Boha dle těla a dle duše stvořeni 2. Neplodnosť ženy jest následek prvotního hříchu 342, 422. Žena dala dle Indů příčinu ku pádu 398. Dle Číňanů též 398. Zhřešila tížeji nežli muž 416. Ve stavu neporušeném by byla rodila bez bolesti 422. Žena potírající hlavu ďáblovu 433. Žena v protoevangeliu naznačená jest Matka Spas. 483. Žena hříchem v opovržení dána 593.

Život dle Günthera hned z počátku do hmoty vložen 71. Tělesný a duchový nemůže dle Günthera vycházeti z jednoho principu 118, 119. Není závislý na hmotě 216. Život tělesný není svrchovaným cílem člověka 253. Život jen krátký 468.

Oprava značnějších omylů tisku.

Str. 3. ř. 17. zd. čti: na sobě. Str. 9. ř. 16. sh. čti: hypothesi. Str. 10. ř. 1. sh. čti: hypothesi. Str. 10. ř. 4. zd. (v poznámce) čti: Burmeister. Str. 25 ř. 5. zd. čti: vyjadřují. Str. 37. ř. 3. sh. čti: se skládající místo pozůstávající. Str. 41. ř. 6. sh. čti: Diovým místo Zevovým. Str. 90. ř. 10. sh. čti: vyjadřuje. Str. 159. ř. 16. sh. čti: tíhoty. Str. 159. ř. 17. sh. čti: svízele; taktéž na str. 170. Str. 162. ř. 1. zd. čti: Rhadamanthus. Str. 222. ř. 15. sh. čti: převádějí. Str. 253. ř. 14. sh. čti: svízele. Str. 295. ř. 6. sh. čti: vštípená. Str. 340. ř. 6. zd. čti: svízele. Str. 423. ř. 12. sh. čti: z kteréž. Str. 536. ř. 1. sh. čti: piissimam. Str. 582. ř. 1. zd. čti: podle. Str. 585. ř. 1. zd. čti: non Odo; Str. 589. místo 598. Str. 591. ř. 16. zd. čti: z ní.