

R. M. DACÍK O. P. BŮH

ve svém

díle

Dominikánská edice Krystal, Olomouc 1938

V Ě R O U K A
P R O L A I K Y . D Í L I I .

Nazývám-li druhý svazek Věrouky pro laiky, v němž se jedná o stvoření a o stvořeném, Bůh ve svém díle, chci říci, že všechny věroučné otázky se soustřeďují v pojmu Boha, že věrouka pohlíží na vše pod zorným úhlem Boha, takže Bůh je opravdu stále vlastní předmět věrouky, ať jednáme o kterémkoliv jejím úseku. I když mluvíme o vesmíru v celém jeho rozsahu, o vesmíru duchovém a hmotném, nemůžeme na něj pohlížet jinak než v jeho vztazích k Bohu.

Vesmír je v pravém slova smyslu zjevení Boha. A to zjevení každému nejsnáze pochopitelné a nejprístupnější. Svatý Pavel to řekl, když napsal: „Neviditelné vlastnosti jeho od stvoření světa se spatřují, jsouce poznávány z věcí stvořených“ (Řím. 1. 20).

Svět je, jak napsal svatý Bernard (ML 183, 565), velká kniha, všem přístupná, v níž se může dočísti o nekonečné moudrosti Boží každý, kdo chce o ní slyšet. A v této knize máme číst, dokud nám nebude ukázán její obsah způsobem, který přesahuje možnosti lidského slova.

Podivuhodný kruh tvoří tajemné dílo Božího stvoření. Od Boha jsme vyšli, k němu spějeme a máme ho dosíci pomocí stvořeného. Až jednou spo-

činem v blaženém patření, až uvidíme ve světle slávy, čeho oko nevidělo, čeho ucho neslyšelo a co na lidské srdce nevstoupilo, až přestane vidění v zrcadle a podobenství a uzříme tváří v tvář toho, o němž snil náš rozum a po jehož objetí toužilo naše srdce, pak nebude třeba prostřednictví obrazu viditelného vesmíru.

Zatím však se musíme spokojit tím, že jej vidíme v jeho matných obrazech, jaké vykouzlila jeho umělecká ruka v rozumových tvorech, že na něho myslíme a k němu vystupujeme, kdykoliv se setkáme se stopou, jakou zanechala ve všem stvořeném jeho nekonečná moc a všeobsahující moudrost.

Tak se naučíme vidět Boha všude a ve všem jak ve skutečnosti je jako Tvůrce, jenž žije ve svém díle, tak jako jeho zachovatel, udržovatel a ten, jenž dává bytí a život všemu, co je a co žije.

A to je vlastně nejlepší cesta: umět vidět Boha v jeho díle.

Původ vesmíru v dějinách myšlení

Pohlédneme-li kolem sebe, pronikneme-li poněkud v taje své duše a těla, je naše oko a právě tak náš rozum oslněn velikostí, krásou, účelností a důmyslností celého světového stroje. Vmyslete se do chvíle, kdy nebe bylo pokryto jasnými hvězdami a vy jste stáli zadumáni na vysoké hoře a pohlíželi jste do širých dálav vesmíru. Nesmírné obzory se rozprostíraly před vámi, v nekonečných dálkách bylo zřítí zlaté hvězdy, které k vám vysílaly své blikotající světlo, a vy jste se cítili tak malými, tak nepatrnými v těchto nekonečných prostorách vesmíru. Pozorovali jste, jak je tu všechno uspořádáno, jak všechno jde svou vymezenou cestou, žádný z těchto světů, jichž je tu na miliony a z nichž náš svět je jeden z nejmenších, žádný z nich nezbloudí na své cestě, žádný nenarazí na druhý, všem je vymezeno místo i dráha. A když jste si vzpomněli na čísla, o kterých mluví astronomie, která počítá vzdálenosti mezi naší zemí a jednotlivými slunci a hvězdami na světelné roky,¹ snad zpívala vaše duše tak jako duše Žalmisty: Nebesa

¹ Světelný paprsek proletí ve vteřině 40 tisíc mil. Cesta se země ke slunci je dlouhá asi 200 milionů mil. Světlo urazí tuto cestu za 8 minut. Jsou hvězdy, které jsou od nás vzdáleny tak daleko, že jejich paprsek potřebuje celá leta, aby k nám dospěl. Tak na př. Sirius je od nás vzdálen 17 světelných let. Dovedeme si lidsky představit tyto vzdálenosti? - Srov. Klug, Otázky životní, Praha 1913, str. 49.

vypravují slávu Boží a dílo jeho rukou zvěstuje obloha.

Nám, kteří věříme, přijde v takové chvíli zcela samovolně na mysl vzpomínka na velikost a moc Boží; nebylo však a není tomu vždy tak u těch, kdo nejsou vedeni vírou. A u těchto podobný pohled na krásu a nesmírnost vesmíru vyvolává v duši otázku: odkud tento dokonale, rozumně a účelně zařízený vesmír? Jak povstal? Kdo je jeho původcem? Je věcí pouhé náhody, či dílem nekonečného rozumu? Je výsledkem odvěkého vývoje hmoty, přírody, či je třeba hledat mimo něj jeho původce? . . .

Takové a podobné otázky zaměstnávaly po všechny věky lidského ducha a pohled na odpovědi, jaké na ně byly dány, je pro nás velmi poučný, i když mnohdy pokořující pro lidstvo. Sledujeme-li dějiny myšlení, můžeme pozorovat, že odpovědi na tyto otázky se braly dvojím směrem: ti, kdo uznávali vedle hmoty také ducha jako něco zcela odlišného a hájili dualismus, hledali příčinu hmotného vesmíru v něčem mimo něj. Zastánci monismu, nauky, podle níž je pouze jeden princip, který se vyvíjí a projevuje v různých obměnách, nemohli hledat původ vesmíru nikde jinde než v něm samém. V tyto dva směry můžeme zařadit vše, co bylo kdy řečeno o původu a vývoji vesmíru.

Projděme tedy stručně dějiny filosofie a náboženství a všimněme si význačnějších myšlenek, jež byly proneseny o původu vesmíru. Každý národ, každá doba, každý myslitel se musel zastavit alespoň na chvíli u této otázky, protože je to otázka, která souvisí zcela úzce s otázkou Boha a smyslu lidského života, a proto není divu, že tu bylo řečeno velmi mnoho během věků, že byla dána řešení, která si mnohdy navzájem velmi odporují.

Vyjděme od nejstarších náboženských zkazek, zachovaných nám v různých *mythologiích*. V těch právě je nám uchováno smýšlení nejstarší doby,

smýšlení náboženského i filosofického rázu zároveň. A nepochybuji, že nikde se nám nejeví zbytky původního zjevení tak jasně jako právě v pohan-
ských mythologiích. Tento trojí pramen mythů, totiž zbytky původního zjevení, soudobé myšlení filosofické a náboženské názory, je třeba mít na mysli, chceme-li rozumět smyslu mythů.

Vybírám z těchto mythologií dvě: *babylonskou* a *asyrskou*.

Zpráva babylonská o původu vesmíru pochází asi z roku 1950—1900 před Kristem a je obsažena v básni Enuma eliš.² Protože celé vypravování vrcholí ve vítězství a oslavě boha Marduka, mohlo by se spíše nazvat triumfem Mardukovým. Na počátku nebylo nic než propasti a množství vod sladkých a slaných, které ještě nebyly od sebe odděleny. Z těchto vod se rodí bohové, jejichž otcem je Apsu a matkou Tiamat. Apsu představuje propast sladké vody, Tiamat propast vody slané. Mezi těmito bohy nastaly brzy sváry a boje, které končí tím, že vítězí Marduk se svou družinou, která mu slíbila naprostou poslušnost poddanství v případě, že s nimi zvítězí. Poražena je strana bohyně Tiamat, z jejíhož těla vytvořil Marduk nebe a zemi. Tím byl dán základ vesmíru. Bylo třeba ještě vytvořit hvězdy, rostlinstvo a živočišstvo a toho se rovněž ujal Marduk. Nakonec utvořil člověka a to z části své krve. Tím byl dokonán vesmír a Mardukovi se dostalo ode všech bohů nejvyššího uznání a oslavy. - Není nesnadné vidět v této zprávě zbytky prazjevení, ale jak jsou tyto zbytky porušeny tím, že se vášně lidské přenáší na bohy!³

Kosmogonie neboli teorie o vzniku vesmíru u

² Srov. Ceuppens, De historia primaeva. Romae, 1934, str. 71. Tamtéž uvádí v překladu znění této básně. Viz také Delitzsch: Das babyl. Welterschöpfungsepos, str. 51n.

³ Boj mezi bohy, o němž čteme téměř ve všech mythologiích, je bezpochyby zbytek zjevení o pádu odbojných andělů. Stvoření z krve boha připomíná místo v Genesi, kde se praví, že člověk byl stvořen k obrazu Božímu.

Asyřanů je v mnohých bodech podobná kosmogonii babylonské.⁴ Podle učení asyrského na počátku všeho byla jakási nesmírná propast nebo vodnatá masa, která byla od věčnosti bez původu. Z této vodové masy, z této chaotické látky vznikl nejdříve asyrský bůh Aššur. Odkud vznikli ostatní bohové, zda z téže látky nebo byli stvořeni hlavním bohem Aššur, nelze ze zachovaných zpráv zjistit. Podle některých zpráv je Aššur stvořitelem všech věcí na světě i lidí, podle jiných v díle stvoření spolupůsobila všechna božstva. Vyličení stvoření je v mnohém podobné biblické zprávě o stvoření. Na konec přichází člověk, k jehož stvoření bylo použito božské krve, což snad připomíná slova Písma: Učiňme člověka k svému obrazu a podobnosti. Možno tu vidět tedy rovněž stopy prvotního zjevení.

Obsah těchto kosmogonií jednotlivých národů byl vírou prostého lidu. Učenci a myslitelé šli často dále, hloubali o původu vesmíru a docházeli mnohdy k podivuhodným závěrům. Tak *filosofie indická* už v nejstarší době vedské přechází pozvolna od lidového polytheismu k monotheismu a hledá jakýsi božský původ všeho bytí, který byl označován slovem Višvakarma (všetvůrce) nebo Paruša (osoba) a je nám zachován zpěv jednoho z vedských pěvců, jenž končí takto:

*Kdo v pravdě ví a kdo nám v světě poví,
od koho vyšlo tvůrčí toto dílo?*

*On původem jest, bohové že vznikli:
kdo vědět můž', on sám zkad přišel?*

On, z něhož vyšlo tvůrčí toto dílo?

*- ať sám již vlastním tvůrcem jest či není -
jenž v nebi nejvyšším bdí nad vším mírem,
jen on to ví - snad ani on to neví.⁵*

⁴ Srov. Ceuppens, c. m. str. 80n.

⁵ Srov. Ottův Slovník naučný, čl. Indie vých., náboženství, str. 578.

Otázka, jaký je původ bohů, vyvolala také samozřejmě otázku původu vesmíru. A tu dochází nejstarší indická filosofie k různým závěrům. Jedni šli cestou idealistického pantheismu a dospěli k tvrzení, že původ vesmíru je božství, živel duchový, který nazývali brahma, a všechny viditelné věci jsou výronem věčného božství nebo, jak tvrdili druzí, vše viditelné je klamné a existuje jen věčné božství. Jiní šli cestou materialistického monismu a učili, že původem všeho je hmota, která se vyvíjela a vyvíjí ve všech formách, které jsou předmětem našeho pozorování.

Řecká filosofie jde podobnými cestami. Thales z Miletu učil, že původ všeho je voda, která je první princip všech věcí hmotných. Jiní mluvili o jiných prvcích, jež měly býti základem všeho jsoucna viditelného ve vesmíru, ale tím zřejmě nerozřešili otázku, protože zbývá odpovědět na poslední problém: odkud je tato látka, voda nebo země či oheň, z nichž pochází vše ostatní. Ti pak, kteří přikročili k této poslední otázce, řeší ji vesměs ve smyslu filosofického monismu buď idealistického nebo materialistického. Ani veleduch řecký Aristoteles nedospěl pravděpodobně k dokonalému pojmu stvoření všech věcí z ničeho. Třebaže svými důkazy z pohybu a příčinnosti se povznesl nad všechny materialistické a pantheistické filosofy, své současníky i předchůdce, není dosud ani odborníkům v aristotelismu jasno, jak smýšlel o původu vesmíru, protože látku pokládal za věčnou, učil, že svět je od věčnosti. Známe-li však jeho pojem prvního Hybatele nehybného, od něhož pochází první pohyb a jeho pojem první Příčiny všeho, od níž pochází vše, co má jakékoliv bytí, můžeme se právem domnívat, že v jeho teorii je svět závislý na Bohu a vychází z jeho tvůrčí moci, i když se to děje od věčnosti. Pro Aristotela (a pro sv. Tomáše rovněž) není nemožné samo sebou, aby svět existoval od věčnosti, čili, aby byl stvořen od věčnosti.⁶ Bytí

⁶ Srov. co bylo řečeno v I. sv. Bůh a jeho život, str. 54.

takovéhoto světa, existujícího od věčnosti, by bylo podstatně odlišné od bytí Božího, a věčnost tohoto světa by byla docela jiná než věčnost Boží.

Středověk je pln víry v Boha a Písmo svaté je hlavní pramen života středověkého člověka. Největší filosofové jsou zároveň největšími světci. Jedno ze základních dogmat katolického náboženství, podle něhož Bůh je stvořitel nebe i země, není nikým popíráno. Byla to doba, kdy triumfovala víra i rozum, božské i lidské, byla to doba šťastné synthesy přirozena i nadpřirozena v překrásné harmonii katolického učení. Bohužel, všechno krásné má jen krátké trvání

Nová doba, která se pyšně nazvala dobou pokroku, znamená ve skutečnosti návrat k staré filosofii indické, překonané Aristotelem a křesťanstvím. Pod rouškou nového, skvělého a zdánlivě vědeckého aparátu, za pomoci teorií a hypotéz přírodních věd, dospívá moderní filosofie tam, kde byla již velmi dávno ve své bezradnosti filosofie indická a část filosofie řecké.

Chceme-li krátce zachytit postup moderní filosofie, odporující základnímu článku víry o Bohu Stvořiteli, musíme si všimnout, jak vykládá dnešní uspořádání vesmíru neboli kosmu, odkud ona harmonie jednoty v neživé a nemyslicí hmotě, která svou povahou tíhne spíše k mnohosti a rozdělení než k jednotě, a pak kde hledat poslední příčinu všeho, poslední příčinu hmoty, z níž se vyvinul dnešní *kosmos*.

1. Je známa teorie Laplaceova, pozměněna v maličkostech některými pozdějšími filosofy, podle níž na počátku byl chaos, mlhovina, která vyplňovala celý světový prostor. Vidíme-li dnes krásný pořádek ve vesmíru, kde jednotlivé atomy nejsou samy pro sebe, nejsou tu bez plánu, nýbrž tvoří překrásný celek, ladný kosmos, je to dílo milionů let, v nichž se vyvíjel vesmír z této pralátky, z mlhoviny,

chaosu, až dospěl k dnešní podobě. A jak se to stalo?

Do této masy, rozptýlené po celém světovém prostoru, přišel kdysi pohyb. Ten způsobil, že se tvořila střediska masy, jež pak na sebe strhla velké kusy této pralátky. Při tom se vyvinulo teplo, takže celý vesmír byl jako v jediném nesmírném požáru. - Tyto velké světové koule obíhaly rotačním pohybem v prostoru. Síla letu, která stále vzrůstala, odtrhla od těchto žhavých koulí rozžhavené prstence podle přírodního zákona o centrifugální síle. Silou přitažlivosti se tyto prstence lámaly a takto vzniklé části se točily opět kolem centrální masy. Tak vznikla jednotlivá tělesa světová jednoho planetového systému, jež se točí kolem jednoho ústředního tělesa jako kolem svého střediska.

Tím způsobem vznikla také naše země. Slunce, v jehož soustavě je dnes naše země, bylo kdysi mnohem větší a žhavější. Během času se od něho zmíněným způsobem odloučily prstence masy, které se opět silou přitažlivosti a odporu rozlomily, a jednou z těchto částí je naše zeměkoule, která byla na počátku jako žhavá kapka, která odpadla od svého slunce.

Původně byla tedy naše země tak jako všechna světová tělesa, takto vytvořená, pára a tekutý žár a dnešní oceány zahalovaly tehdy zemi ještě jako žhavé oblaky a páry. Poněvadž však prostor, v němž se tato žhavá koule pohybovala, byl ledově studený, ochlazovala se stále víc a více tato žhavá koule, až se roztavené v ní kovy srážely a přecházely ze skupenství plynného a tekutého do skupenství pevného. Tak vznikl povrch země. Pevný, chladný. Vzrůstajícím ochlazováním se krabatila kůra země a tím vznikaly trhliny a rozsedliny, hory a propasti. Trhlinami pronikal žár z nitra země, mísil se s vodou a zemí, nastávaly obrovské výbuchy a tak vznikly velké hory a hlubiny moře. Vodní páry, jež obklopovaly zemi, dokud byla ve sta-

vu plynném, srážely se chladem, který nyní pronikal zemi i její prostředí, a řítily se v průtržích mračen na zemi. Tak povstala moře.

S hlediska víry nemáme žádných námitek proti této hypotéze, ale právě tak musíme říci, že v ní není ještě dána odpověď na otázku původu vesmíru. Podle této teorie vznikl tím, že se vyvíjela po miliony let chaotická látka až dospěla k dnešní podobě. Ano. Ale odkud byla tato pralátka, odkud tyto mlhoviny, z nichž se vytvořil kosmos? Odkud byl pohyb, který vyvedl tuto pralátku, tento chaos z jeho nečinnosti? Hmota sama sebou je přece nečinná a bez pohybu; má-li se z ní něco stát, musí být uvedena v pohyb někým zvenku? To jsou zásadní otázky, které tu přicházejí v úvahu a které je třeba řešit. Vše ostatní je zcela podružné.

2. Všechny filosofické systémy, které se snaží podat výklad původu vesmíru a neuznávají křesťanský pojem stvoření z ničeho, dají se shrnout pod jediný pojem *monismu* nebo *panthesimu*. I když se mnohdy v jednotlivostech liší, jejich základní princip, z něhož vycházejí, je popření křesťanského dualismu, popření ducha a hmoty jako dvou zcela odlišných prvků, a proto jejich základní tvrzení se dá vyjádřit slovy: existuje jen jeden princip všeho, existuje jen jedno, a z toho se vyvinulo vše ostatní. Od věčnosti existovala hmota a její energie a všechny světy našeho vesmíru jsou jen určité stadium vývoje a přetvoření této věčné hmoty. Neexistuje nic než hmota, která je souhrnem atomů, a tato hmota je věčná. Chceme-li boha, je tato hmota bohem, neboť neexistuje nic než tento věčný bůh, jenž se vyvíjí stále a bere na sebe formy všech věcí, které kdy existovaly a budou existovat. Monistický pantheismus.

Tento monismus nabyl během doby různých forem. Vacherot hlásal jistý spiritualistický monismus, chtěje se tak zbavit výtky athesimu, proti které se velmi ohražoval. Sám však píše: „Bůh dokonalý je pouhý ideál . . . co se týká Boha skuteč-

ného, žije, vyvíjí se v nezměrnosti prostoru a ve věčnosti času, zjevuje se nám v nekonečné různosti forem, které ho vyjadřují: je to kosmos.“⁷ Tím padá zároveň nauka o stvoření z ničeho, protože v jeho pojmu svět není nic jiného než „Bytí samo v sobě v celé serii projevů v prostoru a čase“, takže, jak praví, „tomuto světu náleží všechny vlastnosti, jež připisují theologové Bohu jako věčnost, nekonečnost, nezávislost a všechny ostatní“. A jak se stalo toto svrchované Bytí, které je dokonale jedno ve své nekonečnosti, jak se stalo světem, vesmírem, který je tak složitý z nejrůznějších částí? - Vacherot tu vidí sice velké tajemství, ale snadno a lehce odpovídá: tak jako všechny jevy, jaké mohou nastat vzhledem k nějaké podstatě, jsou v ní virtuálně obsaženy, tak také tato různost a složitost vesmíru byla virtuálně obsažena v nekonečné jednotě Bytí, jež se stává postupně vesmírem. - Neřekl zcela správně Schopenhauer, že pantheismus není nic jiného než jemný atheismus? Pantheistickou větou Bůh a svět jsou jedno je velmi jemně řečeno: Boha není, Boha nepotřebujeme.

Nejrozšířenější je *monismus materialistický*, jehož zastánci jsou Moleschot, Büchner, Virchow a hlavně Haeckel. Materialistický monismus je těmto filosofům nejen odpovědí na otázku po původu vesmíru, nýbrž vidí v něm přímo světový názor, který má ovládnout myšlení moderního člověka. „Monistické náboženství přírody,“ psal Haeckel, „v němž musíme vidět skutečné náboženství budoucnosti, není jako náboženství, které vyznávají církve, v rozporu s vědou, nýbrž v plném souladu s poznáním přírody. Kdežto jiná náboženství nemají jiný důvod než přelud a pověru, toto se zakládá na pravdě a vědě.“⁸

⁷ La Métaphysique et le Science, Paris, 1858, svaz. II., str. 544. - Srov. Dictionaire Apologétique, heslo Monisme col. 886.

⁸ Natürliche Schöpfungsgeschichte, Berlin. VII. vyd., str. 681.

Tvrdí-li Haeckel, že jeho vývojová teorie, založená na filosofii monismu, nepotřebuje mluvit o Bohu, jenž se vznášel nad vodami a svým slovem tvořil světy, protože vše se vyvinulo z jediné věčné hmoty a vše ve vesmíru není nic než hmota, projevující se různým způsobem a přicházející stále v nových formách, neřekl nic nového. Obnovil jen starý materialismus Epikurův a Lukreciův a dal mu zdání novoty tím, že jej oděl v nová slova a krásnou literární formu. — — —

Je to velmi snadné říci: je tu od věčnosti jistá látka, tato látka obsahuje v sobě nejen všechny síly fysicko-chemické, nýbrž také pohyb, ba dokonce i zárodky myšlenky, ducha, protože je schopna tihnouti k určitému cíli, což je dílem ducha. Z této chaotické látky se pak vyvinul zcela přirozenou cestou dnešní krásný vesmír se vším životem, jaký nás obklopuje. Je, pravím, velmi snadné pronést tyto myšlenky, ale kde jsou důkazy? Jak to, že hmota ztratila tuto nesmírnou moc vyvinout se k životu, stát se něčím, čím dříve nebyla? A kdo ještě dnes se odváží tvrdit, že lze vyvodit z neživé hmoty jedinou buňku?

Mimo to nikdo nepochybuje, že tyto velké světy, které plní vesmír, blíží se každým dnem svému zániku. Tak jako dohořívají hvězdy a hasnou, tak jako naše země stále vychladá, až jednou bude tak studená, že na ní nebude možný život a ona sama se rozpadne, tak hyne celý světový stroj. To, co je složené, tihne k rozkladu. A proto hmota, která nese na sobě podstatnou známku složení, nutně tihne k rozkladu, tedy k svému konci. Haeckel a jeho stoupenci neradi uznávají tuto pravdu, nechtějí ji vlastně uzнат, protože říci, že vesmír musí jednou skončit, znamená doznat, že také jednou začal. A připustit, že nějaká věc jednou začala, znamená připustit její vnější příčinu. Chápeme proto, že se brání této skutečnosti. Ale jak můžeme neuznat pozvolné zanikání vesmíru, když jsme stá-

le jeho svědky? A zaniká-li skutečně povolna, jak může být od věčnosti?

Monisté s Haeckelem v čele našli řešení v jakémisi perpetuum mobile vesmíru. Vesmír, praví, je nesmírný soubor světů všech stupňů vzrůstu a zanikání, takže zatím co jednotlivé světy vznikají, druhé zanikají, jedny se lesknou krásou a mládím, druhé hynou stářím. Je to jakýsi neustávající kosmický koloběh, v němž z chaosu, vzniklého ze zániku jednoho světa, vzniká svět druhý. Tisíce a tisíce světů již tu bylo, a když zanikne tento svět, vyroste na jeho rozvalinách svět nový. A tak tomu bude věčně, bez ustání budou vyrůstat nové světy z rumišť zaniklých. Věčný pohyb ve věčné hmotě, věčný život, nikdy nepřestávající vznikání a zanikání.

Teorie lákavá, svůdná, ale jaké jsou její důkazy? Je to pouhá domněnka, je to vlastně pouhý lyrismus, nemající nejmenšího vědeckého podkladu. Nejlepší fyzikové ukázali, že i když platí zákon o zachování hmoty, podle něhož se nemůže nic z vesmíru ztratit, stálým přetvořováním se vybíjí energie, až jednou musí nastat konec. To je fakt, proti němuž nelze nalézt důkazů. A skončí-li jednou vesmír, zanikne-li, jak patrně z fyzikálních zákonů, pak nutně také jednou začal.⁹

Než můžeme postupovat ještě jinou cestou, abychom ukázali nemožnost a neudržitelnost tvrzení monistů. Ať vycházíme od chaotické látky nebo od hvězdné soustavy již dokonale vytvořené, dospějeme k závěru, že nemohly existovat od věčnosti,

⁹ Na základní větu Haeckelovu: Kosmos nebude mít nikdy konce, protože nekonečně velké množství potenciálních a aktuálních sil zůstane vždy totéž, odpovídá Hirn, odborník v termodynamice (*Constitution de l'espace céleste*): „Tvrdilo se, že vesmír tak, jak je dnes, mohl by býti velmi dobře opakovaní nekonečné série předcházejících vesmírů, že by postupně sluneční soustavy střídajícími se pády byly uvedeny do stavu plynného a mlhovitého a že by se opět následkem stupňovaného ochlazování rekonstruovaly. Je to hypotéza nejen zcela bez

leč pod tou podmínkou, že by nedoznaly naprosto žádné změny, čili že by byly absolutně nezměnitelné.

Předpokládejme, že chaotická látka existovala od věčnosti a že z jejího prvního vývoje vznikl první vesmír. Ať byla jakkoliv dlouhá doba, které bylo třeba k tomuto vývoji, ať to bylo třeba miliony let, stal se přece tento vývoj v jisté, určité době, po uplynutí určitého počtu let. Z toho plyne, že následují-li podle teorie monistické vesmíry po sobě tak, že na ssutinách jednoho vzniká druhý, z toho plyne, pravím, že žádný z těchto vesmírů není věčný, žádný vývoj, jehož je třeba k vytvoření jednoho vesmíru, není věčný. Ale pak následuje také, že první z těchto vesmírů a první z těchto vývojových pochodů, jenž byl původem prvního vesmíru, musel mít jako všechny ostatní začátek tak, jako měl konec, a i když ustupujeme časově nevím jak dozadu, třeba miliardy let, dospějeme k okamžiku, kdy nebylo nic, než pouhý chaos, mlhovina, z níž vývojem, prvním vývojem vznikl první vesmír. Tehdy však, totiž před vznikem prvního vesmíru, existovala pouze mlhovina podle monistů, protože tu byla od věčnosti, byla prostě věčná, což je přívlastek Boha. Jestliže tu byla tedy od věčnosti, a to od věčnosti nehybná až do chvíle, kdy se počala vyvíjet v uspořádaný vesmír, kdo jí dal první pohyb, kdo vložil do ní sílu k tomuto vývoji? Sama sebou by zůstala na věky nehybná tak, jako byla od věčnosti nehybná. Počala-li se tedy vyvíjet, znamená to, že někdo zvenku se chopil této mlhoviny a uvedl ji v pohyb, který vyústil

důkazu, nýbrž naprosto nesprávná. Teplo, které se vyvine pádem dvou sluncí, nemůže se nikdy rovnat teplu mlhoviny, z níž vzniklo slunce, a tak jak tak se teplo pomalu zmenšuje. Opakování do nekonečna by bylo tedy nemožné.“ - Podobně ukazuje Clausius na základě entropie, že jednou musí nastat konec světa, až se vyrovná teplota všech těles ve vesmíru, a tato teplota bude tak nízká, že veškerá masa vesmíru bude uvedena v jedno, zbavena energie, neschopna další práce a dalšího vývoje.

v uspořádání kosmu. Nepřipustí-li monisté tento zásah jiné vyšší příčiny, musí připustit, že první látka chaotická není věčná, že začíná vlastně v tom okamžiku, kdy se začíná vyvíjet. Je-li vývoj starý tak jako hmota, která je jeho podnětem, pak není ani tato hmota věčná, tak jako vývoj není věčný.¹⁰

Hmota není věčná. Odkud tedy pochází a odkud je její síla? Jak získala onen rotační pohyb, který způsobil, že původní mlhovina byla přetvořena v množství světů, mezi nimiž je také naše sluneční soustava, která uvádí pozorovatele v obdiv? - To jsou v podstatě otázky, jež si položil jeden z hlavních zastánců monismu, Du Bois-Reymond, prezident Akademie věd v Berlíně, v beznaději, že by našel na ně odpověď. Jaká je podstata látky a síly? Jaký je původ pohybu? To jsou pro něho nerozřešitelné hádanky, jež zůstanou takovými asi navždy.¹¹ Je v tom kus tragiky učence, který dospěl svým rozumem tak daleko, že poznal nicotnost systému, který dosud hájil, pozna! všechny jeho slabiny a nedostatečnost jeho důkazů, čerpáných hlavně z věd přírodních, především z fyziky, ale nemá dosti odvahy učinit poslední krok, který by ho přivedl k uznání Stvořitele. Raději řekne *ne-vím*, a nebudu vědět. Je to zrada na lidském rozumu, kterou je těžko prominout.

Touto cestou šlo pomalu více obhájců monismu. Ti, kteří mu byli kdysi nejvěrnější, když dospěli hlubšího poznání, opouštějí jej jeden za druhým. Zmiňuji se jen o Virchowovi, Wundtovi, Baerovi, za nimiž šli mnozí jiní. Haeckel zůstává nakonec takřka osamocen, a dualismus, i když ne ještě v pojetí křesťanské filosofie, nabývá stále větší vlády ve světě.

¹⁰ Srov. Senderens, *Création et évolution*, Paris, 1928, str. 28n.

¹¹ Bylo to roku 1880 při akademii na oslavu Leibnitze, kdy pronesl Du Bois-Reymond onu pověstnou řeč, kterou mu do smrti vytýkal a ji zesměšňoval Haeckel. Bylo to odsouzení monismu, ale nepřiznání pravdy o Stvořiteli vesmíru. Tedy *ignoramus et ignorabimus*.

Sledujeme-li tyto myšlenkové zmatky, jaké existují v otázce o původu vesmíru, v otázce, jejíž řešení je tak podstatné v lidském životě, napadá nám nejjeden praktický závěr.

Především vidíme, kam spěje lidský rozum v celé své síle a zdatnosti, nedostává-li se mu podpory se strany zjevení. Je sice pravda, že lidský rozum je schopen cestou čistě přirozenou poznat existenci svého Původce; ale jak tato skutečnost vypadá konkrétně, máme dosti důkazů v dějinách myšlení. Měl proto pravdu svatý Tomáš, když řekl, že zjevení bylo jistým způsobem nutné i vzhledem k pravdám, které jsou poznatelné pouhým světlem lidského rozumu, protože lidstvo je schopno poznat tyto pravdy jen ve svých nejzdatnějších jedincích a málokdy bez přimísení bludu.¹² Lidské vášně se pletou tak často a tak rády rozumu do jeho hledání pravdy, snaží se jej ovlivnit v této činnosti, protože, najde-li člověk pravdu, plynou z ní pro něho mravní závazky, jimž se vášnivě brání.

Monistický pantheismus, hlásající věčnost hmoty a věčný její vývoj, dává nám nahlédnouti do lidské duše, ovládané hříchem ducha nebo těla, která se brání uzнат Stvořitele. A řekne-li někdo, že jsou mezi pantheisty i lidé čistí a bezúhonní, pak je si třeba uvědomit, že také pýcha je hřích, a to jeden z největších a často nejskrytějších. Uznati jsoucnost Stvořitele znamená také přiznati, že jsme jeho tvorové ve všem na něm závislí, čili že sami ze sebe nejsme nic, tak jako umělecké dílo vše, co má, má jen od svého umělce. A to je věc, která málo lahodí duchu pyšnému. Ostatně víme dobře, že pokora není vždy domovem v duši filosofů.

Pohlížíme-li na bezradnost, v jaké se mnohdy zmítají tito duchové druhého břehu, nechtějící dospěti k přístavu pravdy, máme tím větší radost z jistoty víry, která plní naši duši. Věříme v Boha

¹² Viz Summa Theol. I. ot. 1. čl. 1.

Stvořitele a dovedeme si tento jeho přívlastek také obhájit. A jsme mu vděční za to, že pro nás, kteří jsme jeho obrazem, připravil tak nádherný vesmír s tolika hvězdami, které nám svítí a ukazují svou krásou a poslušností cestu k němu. A jsme mu vděční i za to, že dal do našeho srdce víru, která nekolísá, nehledá, protože věří pevně ve svého Boha, Stvořitele nebe i země.

Bůh Stvořitel v nauce katolické

Viděli jsme, jak si představují původ vesmíru různé filosofické a náboženské soustavy, vycházející z monistického evolucionismu. Kdežto pojem stvoření v této filosofii znamená vlastně pouze *vývoj věčné hmoty*, čili přetvořování věčné látky, chápe křesťanská filosofie stvoření jako vytvoření prvního bytí mimo Tvůrce z ničeho, jak to už katechismus naznačil způsobem lidovým, když definoval: stvořiti znamená z ničeho něco učiniti.

Nesmíme si ovšem myslet, že toto nic je nějaký subjekt, nějaká látka, z níž bylo vytvořeno ono něco. Slovo nic nemá věčného vztahu k tomu, co je výsledkem činnosti, kterou nazýváme stvořiti. Pro nás je nesnadné, ba vlastně nemožné představit si tento pojem stvoření, protože si nedovedeme představit ono neexistující nic, které předcházelo (vlastně nepředcházelo ani, protože neexistovalo) ono něco, jež přichází v daném čase.

Obtíž představit si pojem stvoření vzniká také odtud, že jsme zvyklí veškeru činnost i tak zvanou činnost tvůrčí chápat ve smyslu přetvořování. A každé přetvořování předpokládá látku, podmět této činnosti, kdežto stvoření této látky a tohoto podmětu nemá. Tvůrčí činnost zasahuje věc v jejích nejhlubších kořenech, v jejím bytí, protože sama sebou nespěje k utváření této neb oné věci, jak je tomu ve vytváření lidském (nebo i ve vytváření božském, které není v pravém slova smys-

lu stvořitelské), nýbrž cílem této stvořitelské činnosti je vytvoření samého bytí jako takového.

Vyrosteli-li z malého semene krásný strom, vznikne něco, co tu nebylo, ale byl tu předpoklad pro novou věc. Vytvoří-li umělec z kusu kamene krásnou sochu, vznikne rovněž něco nového, co tu nebylo, ale byly tu předpoklady pro tuto novou věc jak látka, ze které tvoří, tak idea, kterou vtiskuje do kusu kamene. Obojí už existovalo a nebylo v pravém slova smyslu stvořeno, takže tvůrčí činnost lidská je ve skutečnosti jen přetvořování daného bytí, dané látky. A v tom se právě liší pojem stvoření, jakožto činnosti Boží od stvoření lidského nebo od tvoření samovolného vývoje, že v případě lidského tvoření můžeme mluvit jen o přetvořování látky již dané právě tak jako v případě samovolného vývoje, kdežto stvořitelská činnost Boží zasahuje věc v jejím nejhlubším bytí, dává první bytí, před nímž nebylo zhora nic jako podmět nebo látka, z níž by se mohlo něco vytvořit.

To je v hlavních rysech filosofický pojem stvoření, jak si jej představuje křesťanský dualismus. Všimněme si nyní, jak ve světle tohoto pojmu vykládá původ vesmíru a jak líčí Boha jako Stvořitele Písmo svaté, učitelský úřad Církve a theologie svatého Tomáše.

1. Pojem stvoření v Písmě svatém a v nauce Církve.

Otázka původu světa a života, která vždy zajímala člověka, je předmětem prvních stránek Písma svatého Starého zákona. Ve stylu lidové didaktické poesie a historie lidské i božské zároveň vypravuje nám svatopisec o počátcích vesmíru a o prvních záchvěvech života, o tom, jak vyšel člověk od Boha svého Stvořitele a jak se k němu opět vrací.

„Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země však byla pustá a prázdná, tma byla nad hlubinou a

duch Boží se vznášel nad vodami...“ (Gen. I.) A tento duch Boží byl duch tvůrčí. Proto když stvořil¹ první látku, když ve věčné nicotě, jejíž představa se vymyká našemu rozumu, se objevilo na jeho slovo první hmotné bytí, vyšlé od něho a závislé na něm - nebe a země - a když viděl, že tato látka, toto nebe a země, je čímsi beztvárným, nevzhledným, chaotickým, pokračuje duch Boží ve své činnosti a vytváří z této látky krásný vesmír.

Je mocný, má absolutní vládu nad tím, co vyšlo z jeho ruky. A tak jako stačilo slovo, stačila myšlenka, aby tu bylo něco mimo něj, tak stačí slovo, a pustý svět, temná hmota jest ozářena světlem.

Na jeho všemocné slovo vzniká obloha, vody se oddělují od souše a drží se Bohem jim vykázaných hranic.

Jeho slovo se opět dotýká země, a ta se pokrývá krásnými zelenými rostlinami a barevnými květy. Na obloze zazářily hvězdy a slunce a ubírají se po cestách, jaké jim vyměřila Boží moudrost, a tak dělí noci a dny, měsíce a roky.

Vůle Boží pokynula a vody se naplnily živočichy, ve vzduchu se objevilo ptactvo, aby zpívalo chválu svému Stvořiteli, a lesy a pustiny uslyšely hlasy živočichů divokých i krotkých.

A Bůh viděl, že všechno to je dobré a radoval se, tak jako se raduje umělec ze svého díla, když je dokončil.

Šest dní bylo téměř u konce. Beztvárná hmota se proměnila pod mistrovským dotekem Ducha Božího v překrásně uspořádaný vesmír. Byly tu stup-

¹ Písmo užívá slova *bara*. Je sice pravda, že slovo *bara* samo sebou neznamená stvoření z ničeho, ale užívá se ho pravidelně tam, kde se jedná o docela zvláštní zásah moci Boží, jako stvoření země, člověka, konání zázraků a pod., což dává tušit pravý smysl. - Po prvé Písmo svaté mluví o stvoření z ničeho ve II. Mach. VII. 28.: Pohleď, synu... že z ničeho učinil to Bůh. Není sice zcela jednotný výklad exegetů na toto místo, ale srovnáme-li je se vším, co řečeno na jiných místech o činnosti Boží vzhledem k původu vesmíru, můžeme je právem vykládat ve smyslu našeho pojmu o stvoření z ničeho.

ně bytostí a stupně života, chyběl jen stupeň, který by vyplnil mezeru mezi Bohem a nerozumnou přírodou. A proto tvoří Bůh ještě jednu bytost, která má býti korunou jeho stvořitelského díla, tvoří člověka.

„Učiňme,“ praví Hospodin, „člověka k obrazu a podobě naší, ať panuje . . . nad celou zemí . . .

*Stvořil tedy Bůh člověka k obrazu svému,
k obrazu Božímu stvořil ho.“* Gen. I. 26. 26.

To je řečeno o stvoření prvního člověka, Adama. A poněvadž Adam nenalézal mezi stvořenými živočichy pomocnice podobné sobě, „seslal Bůh na Adama tvrdý spánek. Když usnul, vyňal mu jedno žebro a místo jeho vyplnil masem. Ze žebra pak, které byl vyňal z Adama, Hospodin Bůh učinil ženu a přivedl ji k Adamovi. Tu řekl Adam:

*To jest konečně kost z mých kostí
a maso z mého masa . . .“* Gen. II. 21—23.

Taková je ve své podstatě biblická zpráva o původu vesmíru a jeho života a o stvoření prvního člověka, od něhož pochází celé lidské pokolení. Poněvadž toto vypravování Písma bývá předmětem velmi častých útoků se strany nekatolíků a mnohých zesměšňování, je třeba si všimnouti blíže smyslu těchto textů a jejich dogmatické hodnoty, a pak v jakém poměru je biblická zpráva o stvoření vesmíru v šesti dnech a zpráva o zvláštním stvoření člověka s nejnovějšími vědeckými výzkumy.

1. Především je třeba zdůraznit, že Písmo svaté nechce podat vědeckým aparátem a v odborném názvosloví zprávu o původu vesmíru. Duch svatý mluví ústy Mojžíše k lidu prostému v jeho pojmech a způsobu vyjadřování. A nechápeme-li dnes dokonale tento způsob mluvy nebo zdá-li se nám nevědecký, nesmíme zapomenout, že uplynula velmi

mnohá staletí, ba tisíciletí od chvíle, kdy byly znamenány tyto zprávy, a že tehdejší způsob řeči byl v mnohém odlišný od našeho. Už svatý Augustin poznamenává, že způsob, jakým se líčí stvoření prvního člověka v Písmě, je příliš dětinský a že si jej nesmíme představovat tak anthropomorfisticky.²

Uvažujeme-li, že původcem Písma je tentýž Bůh, jenž je původcem přírody, je nám jasné, že nemůže býti rozporu mezi biblickou zprávou o původu vesmíru a vědou, protože je to též Bůh, jenž je původcem této zprávy a původcem vědy. Jak zjevení nadpřirozené, uložené v Písmě, tak zjevení přirozené, uložené v přírodě, která je odleskem Boha a nese na sobě jeho stopy, jest od Boha. Nelze proto připustit sebemenší rozpor mezi vědou, která je v našem případě výrazem přirozeného zjevení, a mezi nadpřirozeným zjevením, vyjádřeným v Písmě.

Při četbě biblické zprávy o stvoření musíme mít na mysli především základní myšlenku, kterou chtěl vyjádřit svatopisec: všechno, co existuje, pochází od Boha, jakožto první příčiny všeho bytí hmotného i duchového. Je pouze jeden Bůh, stvořitel všeho viditelného i neviditelného, a proto je třeba zavrhnout mnohobožství, jakožto odporující úctě jediného Pána a Tvůrce všeho. Podobně je třeba odvrhnout modloslužbu, uctívání zvířat, protože ta jsou dokonce nižší než člověk. Tento Bůh, jenž je tak vyzvednut v kosmogonii biblické (jaký rozdíl od kosmogonií pohanských, třebaš babylonské!), stvořil svět z ničeho. To je další základní pravda, kterou zdůrazňuje Mojžiš židům, a tím ukazuje opět velikost Boha, jehož jménem mluví. A protože člověk se jeví jako koruna tvorstva, je

² De Gen. ad litt. VI. 12. 20. - Uvažuj hlavně to, co učinil, a nikoliv, jak to učinil, praví v Enar. in Ps. CI. 2. 12. - Musíme uvážít, praví svatý Tomáš, že Mojžiš mluví k prostému lidu, k jehož slabosti se snižuje a vypravuje věci tak, jak se jeho smyslům jevily. Summa Theol. I. ot. 68. čl. 3.

naznačeno, že svět je stvořen pro něho, aby ho užíval, aby si jej podmanil a učinil si z něho cestu k Bohu.

Srovnáme-li tento pojem Boha, Boha velkého a vznešeného, s božstvem národů, které byly současníky Mojžíšovými, vidíme nesmírný rozdíl. Kdežto v jiných kosmogoniích přichází především v úvahu otázka theogonie, čili otázka původu božstva, pro Mojžíše tato otázka neexistuje, protože Bůh tu byl vždy, dříve než cokoliv jiného, byl tu od věčnosti. Na jeho pouhé slovo vzniká všechno až do nejmenších podrobností, a to přesně tak, jak si to on od věčnosti představoval, jak to měl ve svých plánech a ideách. To je smysl přesného líčení budovalské činnosti Boží, která následovala po činnosti tvůrčí. Vše se stalo tak, jak Bůh chtěl, a Bůh viděl, že vše bylo dobré.

2. Ve smyslu této základní myšlenky musíme pohlížet na jednotlivosti našeho vypravování. Předmětem katolické víry je skutečnost stvoření celého vesmíru z ničeho, kdežto způsob stvoření je ponechán volné debatě.³ Čteme-li proto na příklad o *biblickém šestidení* neboli o stvoření viditelného světa v šesti dnech, netřeba tuto zprávu brát doslova, nýbrž je třeba jí rozumět tak, jak jí rozuměl svatopisec. Jemu rozhodně nešlo o to, aby podal vědecký postup ve vývoji viditelného vesmíru, nýbrž chtěl svému lidu, a to způsobem jemu přiměřeným, zdůraznit pravdu, že Bůh je pánem a tvůrcem všeho, že Bůh všechno uspořádal ve viditelném světě, a to v šesti dnech a sedmého dne odpočinul, aby posvětil sedmý den, který má být proto

³ Správně píše v tomto smyslu Junglas, *Die Lehre der Kirche*, Bonn, 1936, str. 75.: Ze skutečnosti stvoření následuje, že Bůh je Pán a vládce světa: Tvoje je nebe, tvoje je země... Článek víry o stvoření dává Starému zákonu charakteristickou známku. Je to známka náboženskosti. Svět je zjevení Boží velebnosti, je heroldem Boží moci, moudrosti a krásy. Cílem svatopisce není popisovat přírodu, nýbrž v zrcadle stvořeného pohlížeti na tvář Boží.

zasvěcen jemu. Smysl biblického šestidení je proto především nábožensko-výchovný,⁴ a rozumíme-li mu v tomto smyslu, pak nemáme nejmenších obtíží s výkladem stvoření v šesti dnech. Věříme-li, že první látka, z níž se vyvíjelo všechno ostatní pod mocí Boží prozřetelnosti, je od Boha jako Stvořitele, pak málo na tom záleží, jak si představujeme tento vývoj až k dnešní podobě hmotného vesmíru. Zde není proto nejmenšího rozporu mezi katolickou vírou a výsledky přírodních věd. A dělají-li se tyto rozpory, jsou to rozpory uměle vytvořené, neodůvodněné, které nemají nic společného s katolickou pravdou.

3. Totéž platí o stvoření prvního člověka. Vypravování Písma bývá právě v tomto bodě velmi často předmětem výsměchu. Na základě Písma učí Církev jen to, že Adam byl stvořen Bohem, to jest alespoň jeho duše vyšla bezprostředně z jeho tvůrčí ruky - ostatně tak je tomu v případě každého člověka, protože duše, jakožto prvek nehmotný, nemůže se rodit jako tělo, a proto musí býti v každém případě bezprostředně stvořena Bohem. Co se týče stvoření těla prvního člověka, je samozřejmé, že si nemusíme představovat Boha jako umělce, který nejdříve z hlíny vytvořil nehybnou sochu a pak do ní vdechl duši. To by byl příliš dětský způsob myšlení. Smysl textu je ten, že tělo prvního člověka je složeno z těchže látek, jako tělo zvířat a každé hmoty, že jsou v něm prvky země a tvůrčím působením přišel na svět první člověk, jehož nesmrtelná duše, v níž je právě podoba a obraz

⁴ Byla zde podána řada teorií nesmírně učených a složitých, zatím co pravda je velmi jednoduchá. Připustila-li Biblická komise (D. 2128), že slovo jom, den, možno brát ve smyslu neurčité periody, čili že je netřeba brát ve smyslu dne čtyřiaadvaceti hodin, a není-li třeba, ani pořad v uspořádání vesmíru brát přesně tak, jak jej líčí Genese, pak je jasné, že Mojžiš sledoval jisté cíle didaktické, které ostatně jsou bystrému čtenáři snadno patrný. Tím ovšem odpadá potřeba složitých teorií, které mnoho nepovídají a přinášejí jen zmatek.

Boha Stvořitele, je bezprostřední dílo stvořitelské moci Boží. Bylo by zbytečné chtít na Písmu dokonalé vyřešení otázky: Kdy přišel na svět člověk a jakým způsobem. Je z hlíny země a proto si má být vědom své bídy; je od Boha, a proto mu má být za to vděčný; a je pro Boha a podle Boha vytvořený, a proto se má snažit jít za ním. To je vše, co nám praví Písmo. Vše ostatní je tajemství, o němž nám Bůh neřekl nic - a věda nám sotva co jiného může říci.

Jsou theologové,⁵ kteří připouštějí teorii evolutionismu vzhledem k nauce o stvoření člověka. Podle nich Bůh použil ke stvoření člověka nejvynutějšího zvířete, jehož tělo svou mocí připravil, aby bylo schopno přijmouti rozumovou duši. Tato teorie sice neodporuje katolické nauce o stvoření, protože uznává stvoření duše prvního člověka a připravení a uzpůsobení těla zvířete pro tělo lidské, ale jiná věc je, neodporuje-li tato teorie vědám přírodním, které dnes stále více opouštějí tvrzení, že člověk je vrcholný vývoj zvířete, pro nedostatek náležitých dokladů. Mimo to nelze přijmouti tuto teorii s hlediska thomistické filosofie,⁶ protože každá bytost touží zachovat svou přirozenou formu. Proto v případě přetvoření zvířete v člověka by bylo třeba nejdříve zničit zvíře, zbavit je jeho přirozené formy, to jest duše smyslové, a použít jeho těla k vytvoření těla lidského, které by pak přijalo duši. Bylo by, myslím, těžké připisovat Bohu takovouto činnost.

4. Podobně musíme postupovat také v chápání textu o stvoření první ženy z žebra (nebo boku) Adamova, jak praví Písmo. Správně poznamenává Junglas, když mluví o biblickém textu, jednajícím o stvoření první ženy, že jde o naučné vypravová-

⁵ Na příklad z nejnovějších Junglas v citovaném díle str. 90. Celou řadu starších s nejrůznějšími odstíny v naukách uvádí Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica*, II. Bilbao, 1926, str. 458n.

⁶ Viz sv. Tomáš, *S. Theol. I. ot. 63, čl. 3.*; srov. Pospíšil, *Katolická věrouka*, díl III., str. 412n.

ní s historickým jádrem.⁷ Autoru Genese běží především o to, aby lidovým způsobem zdůraznil základní pravdy, týkající se poměru ženy k muži. Celý děj, líčící stvoření první ženy, můžeme si představit asi takto: Bůh stvořil Adama a postavil jej do ráje, dal mu moc nad veškerou zvěř a ukázal mu, že je více než všechna zvířata, která jsou mu poddána. Adam, pozoruje zvířata, vidí, že jsou vždy po dvou, a zároveň pozoruje, že pro sebe nemá pomocnici, sobě rovnou, cítí se osamocen. Bůh na něho sesílá extatický spánek, v němž mu zjevuje, že jeho žena, kterou mu nyní dává, je mu opravdu rovna, je stvořena rovněž k obrazu Božímu jako on, je jakoby částí jeho, takže může říci o ni: kost z mých kostí a maso z mého masa. Nám se snad jeví zbytečné zdůrazňování této věci, ale uvážíme-li postavení ženy u starých národů, je nám jasno, že nebylo zbytečné, aby autor Genese zdůraznil svým čtenářům povznesenost ženy nad zvíře a její naprostou rovnost s mužem. Žena je tedy stvořena zvláštním způsobem od Boha, je postavena samým Bohem na roveň muži. To je základní pravda, obsažená v líčení biblické zprávy,⁸

⁷ V citovaném díle str. 96. Toto historické jádro právě hájí Biblická komise, když zdůrazňuje, že první tři kapitoly Genese je třeba chápat jako kapitoly historického rázu, a když podtrhává zvláště stvoření člověka a první ženy jako historická fakta (D. 2125). Přesto však zůstává pro exegetu velmi široké pole možných výkladů, týkajících se způsobu.

⁸ Kalt v *Biblisches Reallexikon*, II. vyd. 1937, píše pod heslem Eva: Das „Bauen“ Evas aus einer Rippe oder aus der Seite Adams ist eine anthropomorphistische Darstellung eines geheimnisvollen Schöpfungsaktes, der in dem „Bauen“ des Samenkornes zur Pflanze eine gewisse Parallele hat. Z vidění, které měl Adam o své ženě, poznal snadno, že tato žena je tvor jemu zcela rovný, kost z jeho kostí a tělo z jeho těla. - Tento výklad není nikterak proti výnosům Bibl. komise, (jejíž rozhodnutí ostatně nejsou de fide), jak ukazuje na př. Diekamp, *Theol. dogm. Manuale*, II. str. 102. - Ostatně už sv. Augustin váhal, jak má vykládat tento text, když píše: sive ergo ista figurate dicta sint sive etiam figurate facta sint. M. 34. 25.

a tu není zase žádného rozporu ani s nejnovějšími vědeckými výzkumy.

Vmyslíme-li se takto v pojem stvoření, jak nám jej podává Písmo svaté, a nazíráme-li na něj ve světle nauky Církve katolické,⁹ zjeví se před naším zrakem krásné panorama, obraz plný nejčistších barev. Bůh se nám ukáže ve své nesmírné velebnosti a jeho tvůrčí moc, dávající se vésti dobrotou a láskou, vyvstane před námi v majestátu Nekonečného. Člověk cítí povinnost padnout na kolena a volat s Žalmistou: „Tvoje jsou nebesa, tvá je země, svět a vše, čeho je plný, ty jsi stvořil.“ (Ž. 88.) „Hospodinova je země i vše, co ji plní, pevnina a všichni, kdo sídlí na ní.“ (Ž. 23.) Ale vedle této velebnosti Boží cítí člověk pod dojmem biblické myšlenky o stvoření také svou vlastní velikost, jaká pro něho plyne odtud, že jest obrazem samého nekonečného Boha. A neklaní-li se sám sobě, pak jen proto, že ví o své závislosti na svém Tvůrci; a proto vztahuje své ruce k němu, neboť vidí, že především proto mu byly dány, aby je zvedal k chvále tvůrčí velebnosti Boží.

II. Nauka svatého Tomáše o stvořitelském díle Božím.

Ponořme se nyní na okamžik pod vedením svatého Tomáše v taje stvořitelského úkonu Božího. Snad se nám zjeví nejedna z námitek moderních vědců nebo polovědců jako marná a malicherná ve světle tohoto tajemství, jež chápe dokonale jen Bůh.

⁹ Církev definovala častěji nauku o stvoření vesmíru Bohem z ničeho. Je třeba se zmínit o V. sněmu ekumenickém, kde se praví: Jeden je Bůh a Otec, z něhož je všechno; a jeden Pán Ježíš Kristus, skrze něhož je všechno; a jeden Duch sv., v němž je všechno (D. 213). Proti některým filosofům bylo pak definováno na sněmu vatikánském, že Bůh nejen je stvořitelem všeho, nýbrž také že všechno stvořil zcela svobodně. (D. 1782, 1801—5.)

Svatý Tomáš vychází z jasné skutečnosti, že všechno, co obsahuje viditelný vesmír, je bytí konečné, závislé, odvozené, a dochází takto k závěru, že celý vesmír je nutně od Boha, jehož jsoucnost dokázal právě na základě těchto jeho vlastností. Tehdy jsme dospěli pomocí bytí konečného k bytosti nekonečné, od zapříčiněného jsme se pozvedli k první příčině všeho a z vlastností bytí hýbaného jsme dospěli k prvnímu hybateli. Nyní pravíme, že tento Bůh, první příčina všeho, je původce všeho, co obsahuje vesmír, čili že vše pochází od něho, jako svého tvůrce.

Důkaz, jehož používá svatý Tomáš, aby ukázal, že všechno pochází od Boha jako svého Tvůrce, je vlastně *čtvrtá cesta*, po níž dospívá¹⁰ k poznání jsoucnosti Boží. Cokoliv má bytí jen nedokonalé, odvozené a proto má jen jistou účast na bytí - ať se jedná o bytí jakéhokoliv druhu, nebo o dokonalost jakoukoliv - musí mít příčinu svého bytí, musí se vztahovati k něčemu, od čeho jest odvozeno. Bytí našeho vesmíru jak ve svém celku, tak ve svých částech je právě tohoto rázu, má všechny nedokonalosti bytí stvořeného, což je věcí naší vlastní zkušenosti. Pochází tedy od někoho, kdo má veškeru náplň bytí, kdo je Bytí samo. Zkrátka tak, jako nedokonalé volá po dokonalém, tak konečnost vesmíru, podrobeného všem změnám, volá po Nekonečném, a tento Nekonečný jedině může býti jeho tvůrcem. Konečné tedy znamená stvořené, protože závislé na jiném, a stvořené vyžaduje Tvůrce.¹¹

Jinou cestou jde svatý Tomáš v *Contra Gentes*.¹² Jestliže Bůh může učiniti něco, to proto, že je v uskutečnění - actu - čili že jeho bytí je pramenem bytí a dokonalostí, které se mohou nacházeti mimo něj. Ale tento pramen obsahuje ve své plnosti vše, co možno připisovati jakémukoliv by-

¹⁰ Summa Theol. I. ot. 2. čl. 3.

¹¹ Summa Theol. I. ot. 44. čl. 1.

¹² Contra Gentes, I. c. 15.

tí mimo samého Boha. Z toho následuje, že Bůh může učiniti všechno, protože je virtuálně každou věcí. - Než nenásleduje z toho také nutně, že je příčinou všech věcí? - Předpokládejte nějaké bytí nezávislé, musíme říci ihned: toto bytí je nutné, protože jen to bytí může býti nezávislé, které má samo v sobě veškeren důvod bytí. Ale bytí nutné nemůže pocházet od jiného, protože je nemožné, aby měl někdo důvod svého bytí zároveň v sobě a v jiném. A právě jsme řekli, že Bůh má v sobě důvod bytí a v nikom jiném. A proto žádné bytí není nezávislé na Bohu, čili on je příčinou všeho bytí. Byl to právě tento důvod, který způsobil obdiv u Spinozy, jenž jej přehnal tak, že jím dospěl až k pantheismu. Svatý Tomáš se zastavuje, kde je třeba se zastaviti. Všechno bytí náleží od počátku Bohu; když je sděluje, nezczizuje je. V nejvyšším stupni je, čili je bytí absolutní, na němž se účastní všechno bytí stvořené, takže je virtuálně každou věcí, *et sic est virtualiter omnia*, ale přesto zůstává nesmírná propast mezi ním a bytostmi mimo něj.

Stvoření vymezuje svatý Tomáš jako *emanatio totius entis a causa universali*¹³ - vyvedení veškerého bytí všeobecnou příčinou. To, co vzniká, co nastává v daném okamžiku, dříve tu nebylo. Rodí-li se člověk, dříve tu nebyl. Tak je tomu v každém případě jednotlivého vznikání bytostí. A podobně tomu musí být, jde-li o první vznik bytí, které pochází od první příčiny. I toto bytí, dříve než vzniklo, tu nebylo, a protože před ním nebylo nic než jeho příčina, proto musel Bůh, příčina prvního bytí, učinit toto bytí z ničeho. To je smysl slov: stvořiti znamená učiniti něco z ničeho, jak jsem už na počátku naznačil.

Chceme-li si poněkud myšlenkově představit tento pojem stvoření, najdeme pro stvoření, uvažované pasivně, jakýsi obraz v jakémkoliv fysickém jevu, který začíná, nebo v jakémkoliv ilusi smyslů,

¹³ Summa Theol. I. ot. 45. čl. 1.

která nám ukazuje účinek bez zjevné příčiny. Uvažujeme-li stvoření aktivně, má svou obdobu jako obraz buď ve vnější příčinnosti nebo v příčinnosti vnitřní, v každém psychologickém jevu, který začíná na rozhodnutí svobodné vůle. Je to jistě obraz nedokonalý, ale ukazuje nám přesto způsobem pochopitelným jistou obdobu mezi těmito dvěma příčinnostmi.

Vlastní jádro této stvořitelské činnosti Boží neboli *otázka, jak je to možné*, zůstane nám však tajemstvím. Předně z toho důvodu, z něhož je tajemstvím vlastně každé vznikání a každý příčinný vztah. Vztah mezi předchozím a mezi následujícím, vztah mezi příčinou a účinkem je každému jasný, ale nelze je konstatovat žádným smyslem. Představuje se obrazotvornosti jen jako následnost dvou obrazů, z nichž jeden představuje věc, která byla, a druhý věc, která vznikla nebo nastává. Než i když máme věc před očima, nevidíme, jakým způsobem se to děje, a přece zkušenost nás nutí uznat, že je tu vztah mezi tím, co bylo, a tím, co je nyní.

Zvláště pak je stvoření tajemné, když uvážíme, že jde o vznik prvního bytí, nikoliv jen o nějaké přetvoření bytí už existujícího. Jestliže vznik jakéhokoliv jevu má své taje, musí je mít také vznik prvního bytí, stvořeného v míře daleko větší, protože přesahuje zcela naši zkušenost, která začíná teprve po stvoření.

Naše pojmy předchozího a následného, pojmy příčiny a účinu, vyjadřují sice jejich vztahy, ale nevykládají je; ani fyzika a mechanika nám nedovedou říci, jak je možný tento přechod, třebaže dovedou vypočítat přesně jeho dobu. Nám je však filosoficky jasné, že, je-li činnost nejvyšší dokonalostí kterékoliv bytosti a měří-li se činnost velikostí bytí, pak Bohu, jehož bytí je neomezené, nekonečné, náleží také nekonečná činnost, a proto pojem stvoření, jakožto utváření věci z ničeho, odpovídá zcela pojmu Boha.

Zdá se nám tak jasný pojem stvoření, když si

řekneme: byl tu Bůh od věčnosti, jenž tvoří v čase viditelný i neviditelný svět. Než přesto je tu opravdová propast nepochopitelného. Jak si představujeme pravidelně začátek všeho? Na způsob začínání věcí, které se nám jeví v našem prostředí, jak jsem řekl. Ale to vše jsou obrazy jenom matné, nedokonalé obrazy stvoření. To je třeba mítí velmi dobře na mysli. Zdá se nám totiž tak zcela samozřejmé, když řekneme, že před stvořením tu nebylo nic než Bůh, a tato slova jsou správná s jistého hlediska. Ale musíme si uvědomit, že toto hledisko není hledisko rozumu, nýbrž pouhé obrazotvornosti. To si mnozí neuvědomují, a proto upadají do dětských ilusí.

Před stvořením tu nebylo nic. Co chce tato věta říci? Jak máme chápat okamžik, kdy tu nic nebylo? Jestliže je tu nějaký čas, není třeba, aby tu bylo něco? Okamžik je částí času, předpokládá čas a čas je míra věcí existujících. Je to tedy formální protirečnost předpokládati okamžik, kdy tu nebylo opravdu nic. Omyl tohoto pojetí vychází z toho, že si představuje před vznikem světa a následkem toho před časem jistý druh prázdného trvání, nekonečného, neurčeného trvání, které je schopno a připraveno přijmouti bytí a jeho příslušné trvání už určené, stálé, vymezené. To však nemá žádného smyslu. Trvání jest atribut, přívlastek, vlastnost.

Trvání věcí nemůže předcházet tuto věc, a když tato věc je vše, nemůže býti trvání mimo ni.

Říci, že před stvořením tu bylo trvání Boží tak jako tu byl Bůh, znamenalo by postavití přesažnost Božího bytí na roveň konečnosti bytí stvořeného. Tak jako je Bůh svým bytím nad všechno bytí, vymyká se prostě jakémukoliv zařazení do nějakého druhu bytí - je prostě nadbytí, naddobro, jak řekl Kajetán - tak také jeho trvání se nedá řadit do kategorie trvání stvořeného. Jeho trvání je věčnost a věčnost je nedělitelná, protože je vlastně totožná s jeho bytím.

Řekneme-li: Před světem nebylo nic, pravíme to

proto, abychom naznačili, zdůvodnili, že po tomto nic přišel svět. Ale nesmíme zapomenout, že následnost, kde jedna protiva je nic, je zřejmá nemožnost. Mezi nebytím a bytím není vztahu a poměru. Před ničím nemůže nic předcházet a po ničem nemůže něco přijít.

Mimo to, ti, kteří si představují, že před světem tu nebylo nic, než prázdné trvání, do něhož zasáhl tvůrčí kon Boží, musí si také představovat, že ve chvíli stvoření vzniká nějaká činnost Boží, která tu nebyla předtím, a která dává vznik něčemu novému. Bůh tedy jedná v čase nebo alespoň svět vzniká v čase. Bůh však nemůže jednat v čase, jeho díla jsou věčná. V Bohu nemůže vznikat nějaká činnost, která by v něm nebyla od věčnosti. Jestliže tvoří, tvoří věčně a nelze najít okamžik, který bychom s jeho strany mohli označit za počátek této činnosti. A proto uvažovat takto: 1. nebylo nic, 2. Bůh jedná a svět vzniká, 3. tedy svět je, uvažovat, pravím, tímto způsobem, a klásti svět do třetího stadia, je naprosto nemožné. Ve skutečnosti není naprosto žádného času, žádné změny u Boha, se strany Boha, tu není žádného postupu vzhledem k bytí - accessus ad esse - co zde je, je svět, to jest věc, kterou konstatujeme, a dále, že tento svět není nezávislý, že tento svět, pomíjející sám sebou, neexistuje de jure, je tedy závislý ve svém bytí a ve svém trvání na někom vyšším, nekonečném, který má bytí v absolutní míře. Musíme proto uvažovat tímto způsobem: 1. svět existuje, 2. svět je závislý na Bohu, 3. tedy svět je stvořen. Nebo naopak: 1. Bůh existuje, 2. Bůh neexistuje sám, svět vychází od něho a proto je zcela na něm závislý, 3. tedy svět je stvořen.

Pak se nesnažíme představit si scénu stvoření, tuto scénu, která nemá okamžiku, která se nevyvíjí, která prostě není. Konstatujeme to, co tu je, totiž svět, a hledáme jeho poslední podmínku, věčnou a neměnnou příčinnost Boží. Svět je a svět si nestačí k svému vysvětlení. Zde je naše východis-

ko. Důkazy jsoucnosti Boží učiní pak ostatek a jsou to ony, které nám dají ideu stvoření. Když si připojíme, že svět má trvání konečné dozadu, je idea stvoření hotova. Ale v každém případě tu není na žádné straně pojem dění, vznikání, činnosti, jejímž podmětem by byl svět, nebo pojem nějakého prázdného trvání, které by předcházelo tuto činnost. Stvoření je v pravém slova smyslu vztah, jak to stále ukazuje svatý Tomáš.¹⁴ Nikoliv ovšem vztah Boha k tvor, protože není věcného vztahu Boha k tvor, nýbrž vztah tvora k Bohu, závislost na Bohu všeho, co existuje a trvá. V tom smyslu můžeme říci, že stvoření je ve skutečnosti vlastnost stvořeného, vlastnost, která praví, že ona věc, které patří - tedy vše, mimo Boha, protože vše, mimo Boha, je od Boha - je závislá na Bohu čili stvořená. Je tu tajemství, ano. Ano, jiného výkladu nelze připustit, chceme-li obhájit naprostou přesvědčivost Boha a totožnost jeho činnosti s jeho bytím.

Jak důležité je říci si toto, vidíme z námitek moderních filosofů, na příklad Bergsona,¹⁵ jenž vychází právě z nesprávného tvrzení, že tradiční pojem stvoření předpokládá *nic*, z něhož byl učiněn svět. Tuto ideu nazývá pseudoideou, která tvoří pak pseudoproblém. Vychází tedy Bergson z nesprávného předpokladu ohledně naší filosofie a stačí říci, jak si představujeme pojem stvoření, aby padly jeho námitky. Jak bylo řečeno, pojem stvoření odpovídá pojmu naprosté závislosti, ale závislosti přesvědčivé, mimočasové všeho bytí vzhledem k jeho Původci. Jde tedy o transcendentní vztah mezi bytím jako takovým a jeho první příčinou, a tím právě se liší stvoření od jakéhokoliv vývoje. Kdybychom však chtěli říci a pochopiti, v čem spočívá pouto, které je mezi první Příčinou a mezi stvořeným bytím, které od ní pochází, narazili bychom na neproniknutelné. Museli bychom poznat nejen Boha, nýbrž i tvora, a to dokonale, abychom

¹⁴ Tamtéž čl. 3.

¹⁵ Viz jeho dílo *L'évolution créatrice*.

mohli proniknout stvoření. Stvoření se účastní na tajemství Boha a Bůh je svrchované tajemství. *Svět je a svět by nebyl bez Boha.* To je základní věta. Je to celkem málo pro teoretické myšlení, ale prakticky je to všechno a dostačuje to úplně.

III. Člověk v katolické nauce o stvoření a v teorii evolucionismu.

Vedle hlediska čistě filosofického jsou ještě jiné zorné úhly, pod nimiž můžeme patřit na problém stvoření, a nejeden z nich nám jej ukáže ve světle zcela novém. Všimněme si na příklad postavení člověka a jeho smyslu ve světle teorie evolucionistického monismu a ve světle katolické nauky o stvoření.

V teorii evolucionismu je člověk jen určité stadium ve vývoji hmoty a tak jak povstal, tak zase zanikne. Vyšel z hmoty a přejde v hmotu. Je pouhým shlukem buněk, které mají možnost myslet a chtít, a k tomuto stadiu vědomí sama sebe dospěly po dlouhém a zdoluhavém vývoji. Ale tak jako se rozpadne jednou hmota, z níž se skládá lidská duše, tak zanikne vše, a látka, z níž byl člověk, přejde v jiné sloučeniny, stane se látkou pro těla jiných bytostí. Je nám smutno, čteme-li vyznání Le Danteca: „Jsem souhrnem mnoha trilionů atomů a vím dobře, že žádný z těchto atomů není člověk. Lokomotiva je složena z ocele, vody a uhlí. Lokomotiva je souhrn tak jako já. Moje myšlenka je právě tak souhrn atomů, tak jako moje činnost tělesná, a protože nevidím v sobě nic, co by se vymykalo zákonům fysickým a chemickým, nutí mě to tvrdit, že není rozdílu mezi atomy a mezi mnou, jakožto souhrnem atomů...“¹⁶

Promítneme-li tuto teorii monistického evolucionismu v oblast hledání smyslu života lidského, jeví se nám asi tak, jak ji líčí Josef Čapek, když nechá-

¹⁶ Le conflit, p. 183, cituje Senderens, Création et évolution, str. 114.

vá mluvit *Kulhavého poutníka*: „Přicházím,“ pravi poutník, „ze svého zrození. Ale odkud jsem se to vlastně vzal, to nevím. Vyšel jsem ze svých rodičů, dědů, z bezejmenné řady předků . . . z přírody, která chce, aby život pokračoval. A nepochybně také jsem vyšel z vesmíru, ze kterého všechno, co jest, vychází. A odkud to je, není mi povědomo . . . odkud jsem já, není mi známo. Ptal jsem se, odkud a kam jdu, abyste z toho vysoudili, kdo jsem. - Ani to hrubě nevím . . . (Str. 36.) Ano, hledal jsem mnoho u nejružnějších autorů. - Ale o sobě samém se člověk nedoče, chci říci nepoučí. Co vlastně jsem - vypadalo by to nejspíše tak, že jsem vlastně produkt náhody a že smyslem bytí jest, abych ani tohle dobře nevěděl . . .“ (Str. 39.)

Může býti takový život radostný? - Snad na chvíli, ale což, když se člověk zamyslí nad vážnými otázkami života a jeho smyslu, které volají po odpovědi? - Jak malý a ubohý je člověk v pojetí teorie monistického evolucionismu, třebaže si myslel, že právě tím vynikne, když se pomocí této teorie odpoutá od Boha. Jak snadno se člověk mýlí a jaké důsledky může mítí omyl ve věci tak zásadní!

V nauce o stvoření je Bůh nejen původ člověka; je také vzor, podle něhož byl člověk stvořen, a je cíl, pro který byl člověk stvořen. A v tom, je v řádu přirozeném, největší důstojnost člověka, jakou mu nemůže nahraditi nikdo a nic.

Bůh jako Tvůrce je umělec nekonečných hodnot a vše, co tvoří, je konečné napodobení jeho nekonečné krásy. Každý umělec, který tvoří určité dílo, tvoří podle jisté ideje. Ale mezi umělcem-člověkem a umělcem-Bohem je nekonečný rozdíl. Umělec není ztotožněn se svou ideou, jeho idea je něco mimo něj, takže věc, kterou vytvoří, není obraz jeho samého, nýbrž jen jeho ideje, podle níž tvořil, která ho vedla v jeho práci. Bůh je však umělec, který je totožný se svou ideou, protože v Bohu je vše jedno, a proto věc, kterou vytvořil

a která napodobuje jeho ideu, která je obrazem jeho ideje, je ve skutečnosti obrazem jeho samého, napodobuje jeho vlastnosti.¹⁷

Bůh pohlíží na sama sebe, když tvoří vesmír a když tvoří člověka. Pohlíží na sebe jako Jsoucího, jako náplň bytí, a tvoří vesmír, který nese *stopy* jeho bytí, pokud svým konečným bytím napodobuje bytí nekonečné. A Bůh pohlíží na sebe jako toho, který je nejvyšší Rozum a jedná svobodně, a tvoří člověka, svůj *obraz*. Člověk vychází z jeho stvořitelské ruky nejen jako jeho tvor, který svým bytím nese stopy jeho bytí; vychází jako živý obraz nejvyšší krásy Boží, nejvniternějšího života Božího, který spočívá v poznání a lásce, tedy v úkonu rozumu a vůle.

A tento člověk, skutečný analogický obraz Boží, byl stvořen pro Boha, tak jako ostatně smyslem celého vesmíru je vzdávat chválu Bohu. Veškeré stvoření je jakoby obrovská katedrála, vzpínající se mohutnými věžemi k Bohu, z níž má zaznívat neustále píseň chvály Boží z úst rozumových tvorů. Bůh všechno stvořil pro sebe, protože neznal většího cíle, pro který by tvořil. Každý rozum jedná pro nějaký cíl, a z tohoto zákona není vyňat ani nejvyšší Rozum Boží. Bůh stvořil všechno pro sebe jako poslední cíl, vše podřadil sobě a v tom je vlastně největší chvála člověka, když o něm víme, že je stvořen pro Boha. Člověk není jen produktem náhody, není tu jen proto, aby tu byl; jeho život má nesmírně vyšší smysl: je tu proto, aby jeho bytím byl oslavován Bůh. V tomto pojetí pak celá příroda vzpíná své ruce k Bohu a volá k němu ústy člověka; celá příroda je mohutnou modlitbou chvály, která vyznívá nejkrásněji, když je formulována hlasem lidským.

To je cíl první. A cíl druhý? - Blaženost a štěstí tvorů, účast tvorů na dobrotě Boží. To plyne jako nutný důsledek katolického učení, podle něhož Bůh stvořil svět a všechno v něm zcela dobrovol-

¹⁷ Summa Theol. I. ot. 44. čl. 3.; srov. tamtéž ot. 15.

ně. Nemusel, protože nepotřeboval nikoho. Jen ten musí, kdo si sám nestačí, kdo potřebuje něco, nebo někoho. Bůh nepotřeboval nic a nikoho, protože si sám stačil, protože byl odvěkou náplní všeho štěstí a všeho dobra. Vždyť po stvoření není více bytí ani více dobra, i když je více bytostí a více nositelů dobra. Stvořil tedy dobrovolně. A ten, kdo jedná dobrovolně, zcela dobrovolně, jedná z lásky. Nuže, jsme dětmi lásky Boží, nikoliv slepé náhody. Naše bytí, náš život a život mimo nás je dar, který dává Bůh sám sobě, protože nikoho vyššího nemá; a je to také dar nám, protože, když nám dává Bůh život a bytí, dává nám účast na svém vlastním životě a svém vlastním bytí. A proto všechno tvorstvo spěje ať uvědoměle nebo neuvědoměle k svému Bohu, kdykoliv jde za poznávaným dobrem, v němž se skrývá sám Bůh. A to je nejhlubší smysl celého života člověka, k jehož pochopení tolik lidí dospívá, bohužel, velmi pozdě, a jehož vyjádření je tak jednoduché a prosté: Od Boha jsme vyšli a k němu jdeme.

Kéž bychom také jednou došli!

III

Bůh a zlo

Jako temný přízrak ubírá se dějinami lidstva otázka původu zla. Není člověka, jenž by se nebyl alespoň někdy zamyslel nad tímto tíživým problémem, tak jako není člověka, jenž by nepocítil sám na sobě zkrušující tíhu zla v té, nebo oné jeho podobě. Sotvaže se dítě narodí, volá pláčem na cestu tímto životem. Zdálo by se kolikrát, že život nestojí za to, aby byl milován, aby byl žit, když je se všech stran obklopen bolestí a zlem. Ještě nedovede člověk ani říci, co je to zlo, ba ještě neumí ani říci, že trpí, a už musí úpět pod tíží zla a běd.

Než to je zlo a utrpení - ať fyzické nebo morální - jež se dotýká pouze jednotlivce a snad jen prostřednictvím tohoto jednotlivce přechází v jistém smyslu někdy na celek. Co však říci o zlech, jež stihají celé národy a kmeny, zaplavují jako obrovská potopa celé lidstvo? Nemoci a války, živelné pohromy, mravní rozvraty, duševní deprese.... Lidstvo se rodí, aby trpělo: člověk umírá od svého zrození, vleče se tímto životem jako poraněné ptáče, které očekává chvíli svého konečného zániku. Ty záblesky radosti a štěstí jsou tak skrovné, a sotvaže se usměje slunce klidu a spokojenosti, sotvaže se rozjásá duše pod jeho čistými paprsky, už se na ně stahují husté mraky žalu a bídy...

To je život člověka - to je život lidstva.

Odkud však toto zlo? Odkud tato nesmírná mučící bída a žal srdce i těla, která svírá člověka od

jeho prvního kroku tímto životem? Jestliže je Bůh dobrý, jestliže je samo Dobro a pramen všeho štěstí, náplň, nevyčerpatelná náplň dokonalosti a blaha, jak mohl připustit zlo? Proč je tu zlo, když Bůh ve své moci by mu mohl zabránit? - Proč Bůh stvořil člověka, když od věčnosti předvídal jeho pád a od věčnosti věděl o všem, co bude muset trpět a snášet? Nebylo by nám lépe, kdybychom se nebyli narodili, kdyby vůbec nebyl Bůh stvořil svět a na něm člověka? Nebylo by nám lépe vůbec nebýt než žít v této bídě, která je naším pokrmem a nápojem po celý život? Jak srovnat existenci vše pronikajícího zla a bolesti se jsoucností Boha nejvyšší dobrotivého? Vždyť každý umělec snaží se o to, aby jeho dílo bylo dokonalé. Jak srovnat existenci zla se stvořitelskou činností Boha, jenž jest umělec nejmnocnější?

Takové a podobné otázky mučily vždy lidskou duši. Otázka zla je a byla vždy tak vážná, že někteří filosofové v ní viděli ústřední otázku filosofie života. Život nemůže mít zájmu pro myslitele, píše Renouvier, nehledá-li rozřešit problém zla. Pravá filosofie bude ta, která nás naučí žít a umírat.¹ Není proto divu, že filosofové všech věků snažili se dát uspokojivou odpověď na tuto *velikou otázku*, na jejímž rozřešení závisí snad mnohdy, chopí-li se člověk života, či jej od sebe odvrhne jako věc bezcennou, zbytečnou a marnou.

Projděme krátce dějiny myšlení a všimněme si, co vše bylo řečeno o problému zla a jeho poměru k Bohu od moudrosti lidské. Je to snad pokořující pro člověka vidět, jak bloudil ve svých bratřích; ale je to také poučné a užitečné. Člověk především pozná, že jde o otázku, kterou lidský rozum nedovede rozřešit uspokojivě, a stane se proto skromnější vzhledem k svým požadavkům vůči Bohu

¹ Derniers entretiens, Paris, p. 61. - Srov. U. Pado-vani: La Filosofia della religione e il problema della vita, Milano, 1937, cap. V. Soluzione del problema del male.

v této otázce, čili spokojí se s tím, co lze poznat na této zemi z otázky, jejíž dokonalé poznání je vyhrazeno teprve té chvíli, kdy uzmáme - jak doufáme pevně - ve Slově nebeského Otce vše, co bylo skryto našemu pozemskému zraku.

1. Otázka zla ve filosofii druhého břehu.²

1. Nikde nebyl problém zla studován s takovou horlivostí jako v Indii. Otázka bolesti a otázka zla vůbec, tvořila hlavní předmět, o němž hloubali staroindičtí myslitelé. V tomto prostředí vyrostl *budhismus*, systém filosofický a náboženský zároveň, jehož zakladatelem je Siddharta, zvaný obyčejně Buddha, osvícený.³

Budhismus vychází ve svých úvahách o zlu z naprostého pesimismu. Nadarmo by hledal člověk v životě radost a štěstí. Vše je jen zlo a bída, bolest a žal. Celý náš život je jakoby plamen, jenž nikdy neuhasíná, jako moře, jež se stále bouří pod nárazy větrů. Jak možno uprostřed těchto bojů a bouří doufat v nějaké štěstí, klid a pokoj? Ukáže-li se nám však někdy jiskřička naděje a dostane-li se nám na chvíli štěstí, poznáme ihned, že na jeho dně je skryta bolest.

Budhismus neřeší příčinu zla v její všeobecnos-

² Vybirám jen některé z myslitelů, kteří se zabývali otázkou zla a jeho poměru k životu, a jejichž význam a vliv jejich slov je znatelný ještě dnes.

³ Život Buddhův je opředený nejrůznějšími legendami, jejichž smyslem je ukázat, jak životní okolnosti přivedly Buddhu k takovým myšlenkám. Mladý Siddharta, zvaný také Sakiamuni (později Buddha, t. j. Osvícený), jenž byl hýčkán v královském zámku, poznává naráz zlo a lidskou bídu v celé její nahotě. To ho vede k přemýšlení a k útěku do samoty, kde se rodí jeho nábožensko-filosofické chápání smyslu života a zla, pro něž pak získává množství učedníků a zakládá nové náboženství. Srov. Olderberg: Buddha, sein Leben, seine Gemeinde; Keru-Huet: Histoire du Bouddhisme dans l'Inde; Straus: Buddha a jeho učení, Praha, 1921; Narasu: Buddhismus, Praha, 1922.

ti, nýbrž jen příčinu zla lidského, příčinu bolesti člověka. A tou je přílišná touha po životě, zbytečná činnost, jež vychází z nevědomosti. Pracujeme pro svůj život, protože jej milujeme a po něm toužíme, a toužíme po něm, protože jsme nevědomí, protože pokládáme život za jistou hodnotu, které třeba sloužit, zatím co život je pouze iluse. Domníváme se, že život stojí za to, abychom jej milovali, zatím co je ve skutečnosti plný bolesti.

Smyslem života proto musí být: osvobodit se ode všeho, co je příčinou bolesti a zla, tedy osvobodit se od života, zbavit se života. Snad sebevraždou? Nikoliv, protože tou bychom se nezbavili života, nýbrž jen přešli v život jiný, převtělili se do jiného tvora a pokračovali v tomto životě, který je jediným proudem bolesti a útrap. Člověk musí nabýti přesvědčení, že vše mimo něj není nic, než iluse smyslů. Toto přesvědčení jej přivede k naprostému kvietismu, klidu, jenž znamená útěk od touhy po životě a útěk od jakékoliv činnosti. Dosáhne-li kdo tohoto stavu, může býti jist, že po smrti už na něho nečeká nová reinkarnace, převtělení. Zakouší již zde na zemi cosi z budoucího štěstí, které ho očekává v nirváně.

Budhismus, jak zřejmo, neřeší otázku podstaty zla ani jeho původu, nýbrž pohlíží na tento odvěký problém především s hlediska čistě praktického. A protože vychází z naprostého pesimismu, jsou jeho názory v praxi proniknuty jakousi ponurostí, která odpuzuje. Krutá askese, jakou hlásal buddhismus, jakožto jediný prostředek k vyvážnutí z útrap, které doléhají na člověka podle zákona karmy, je výsledek jeho názorů v oblasti praktické. O smyslu, o finalitě bolesti buddhismus neví, a proto nedovede pochopit, co znamená křesťanské heslo: radovat se i v bolesti.

2. *Řecká filosofie*, která znamená výkvět myšlení starověkého, nedospěla ani ve svých nejvýznamnějších representantech k takovému poznání podstaty a původu zla, které by dovedlo uspokojit

hledající duši. Podle názoru lidového olympský Zeus je původce všeho dobrého, co nalézáme ve vesmíru, Pluton pak je původce všeho zla, všech věcí zlých. Filosofové se snažili pozvednout od tohoto primitivního názoru lidového, ale ve skutečnosti nepřekonali určitý dualismus, i když věc vykládají složitěji a zdánlivě vědečtěji. Podle Heraklita, jak svědčí Plutarch,⁴ zápas jest otcem a původcem všeho: všechny bytosti se rodí jen z protikladu a odporu. Empedokles má za původce dobra lásku, přátelství, soulad, kdežto původcem zla je nesoulad. Anaxagoras vidí původ dobra v rozumu, původ zla v nekonečném.

Vyjma některé případy veškerá filosofie řecká je ovládána dualismem: původce dobra je bytost dobrá, původce zla je bytost zlá. Není sice u všech filosofů tak jasně formulována tato zásada, ale ve skutečnosti všichni jí trpí. I Aristoteles, největší světlo řecké filosofie, není zcela prost tohoto názoru, protože i on uznává věčnou hmotu jako prvek, který tu je od věčnosti vedle Boha, a právě tato hmota je podkladem, nositelem a původem všeho zla ve světě. I když se Aristoteles nesmírně pozvedl nad své předchůdce tím, že pojem stvoření z ničeho nebyl pro něho vyřešen, zůstává mu otevřený také problém zla a jeho původu. Možno sice Aristotela v této otázce hájit, ale nelze jej definitivně obhájit, protože zůstává mnoho nejasného v jeho nauce vzhledem k otázce původu zla a stvoření z ničeho.⁵

Co se týče pak Platona, možno jeho nauku vyjádřit krátce takto: Bůh je absolutní bytí, nejvyšší dobro, tvůrčí idea všech věcí. Je původcem všeho viditelného. Jsou však dvě věci, které unikají jeho tvůrčí moci: hmota a zlo. Protože je svrchané dobro, nemůže býti původcem zla, protože žádné dobro nemůže škodit. Proto Bůh, jenž je dob-

⁴ De Iside et Osiride, cap. XLV.

⁵ Srov. M. E. Lasbax: Le problème du mal, Paris, 1919, str. 11.

ro, může být příčinou všech věcí, ale nemůže být příčinou zla. Příčinu zla je třeba hledat jinde než v Bohu.⁶ A příčinou tohoto zla je hmota, hmota věčná, nezávislá na Bohu. Ta je příčinou toho, že všechny dobré věci, které Bůh z ní stvořil, jsou podrobeny změnám, bolestem a strastem, bídě a všelikému zlu.⁷

3. Způsobem povážlivým se rozpoutala otázka zla v prvních stoletích éry křesťanské přičiněním přívrženců *gnosticismu* a *manicheismu*. A byl tento boj plodný, protože vyvolal odezvu na straně pravověrných křesťanů, vyvolal hlavně odpovědi svatého Augustina, jehož řešení problému zla je definitivní. Až do té doby sledují křesťanští apologeti ve svých odpovědích na všechny námitky protivníků, používajíce textů Písma, především hledisko praktické, svatí Otcové učí, jak se stavět k bolesti a všem formám zla, ale je to první Augustin, jenž řeší nejdříve otázku *podstaty* zla a na základě tohoto řešení odpovídá pak na všechny otázky odtud vyplývající.

Gnosticismus⁸ byl podstatně náboženský synkretismus křesťanského starověku. Byl to náboženský systém, sestavený z různých náboženství východu, z filosofie řecké, z židovství a křesťanství. Otázka, kterou se gnostikové zvláště zabývali a kterou se domnívali, že jsou povoláni řešit a rozřešit, byla dvojí: odkud je zlo na tomto světě, když Bůh je

⁶ Stát, II. 379.

⁷ Polit. c. XVI. 276.

⁸ Gnosticismus, zvaný též gnose, poznání (protože usiloval o poznání nejhlubších tajemství života), byl nejnebezpečnější blud prvních století křesťanských, protože směšoval přirozeno a nadpřirozeno, božské a lidské a sestavoval ze všech náboženství jakýsi konglomerát, který nebyl ani křesťanství, ani kterékoliv jiné stávající náboženství. A při tom mnozí gnostikové se vydávali za nejlepší křesťany, kteří pronikají náboženské pravdy hlouběji než jiní. Hlavní zastánci gnosticismu byli Saturninus, Valentinus a Marcion. Srov. De Groot: *Conspectus Historiae dogm.* I. 100. (Romae, 1931); Tixeront: *Histoire de dogmes*, I. 290.

tak dobrý, a jak se můžeme zbaviti zla. Tvrdili, že Bůh tak přesahuje svět, že se jím nemůže žádným způsobem zabývat, takže jej nemohl ani stvořit. Mezi Bohem a světem jsou eonové, kteří zprostředkují styk Boha se světem. Tito eonové jsou jistou emanací z Boha. Hmotný svět je podstatně zlý, a proto není od Boha, nýbrž od některých eonů. Bez vědomí eona stvořitele vložil při stvoření jiný eon neboli demiurg do stvoření jakousi jiskřičku z vyššího světa, jiskřičku dobra, a proto vidíme, jak v jedněch lidech převládá tato jiskřička dobra, v jiných je zcela udušena špatnou stránkou. Odtud stálý boj dobra se zlem, jehož smyslem je svobodit onu božskou jiskřičku v člověku.

Manicheismus⁹ je podobný systém, který sice vyrostl na půdě nekřesťanské, ale použil prvků křesťanských. Později ve středověku ožil manicheismus v bludech albigenských a částečně i u valdenských. Podle nauky manichejské jsou tu od věčnosti dva prvky, dvě protikladná království: království světla a království temnot. Světlo je dobro zároveň fysické i morální, temnoty jsou zlo. Království světla je řízeno Bohem, jenž je původce všeho dobrého, království temnot je pod vládou satana. Tato dvě království jsou od věčnosti proti sobě a nemohou se nikdy spojit. Vůdcové těchto dvou království si stvořili nejdříve své eony (demiurgy) a tito bojují stále proti sobě. V boji, který svádí Bůh světla se satanem, byly smíchány prvky světla a temnot a z tohoto smíchání protikladných prvků vznikl náš svět. Odtud zlo na světě a v člověku. A život člověka má potud smysl, pokud se

⁹ Původcem tohoto bludu je Mani, který žil v letech 215—276. Jak ohledně jeho života, tak jeho nauky je mnoho nejasného. Vyšel z jisté křesťanské sekty baptistů, přijal náboženské názory perské a jak se mnozí domnívají (proti Tixerontovi) také budhistické a vytvořil svůj systém o dvou nejvyšších principech světla a temnot, jímž chtěl vykládat původ zla. Srov. Tixeront, *Hist. de dogm. I.*; DTC, art. Manicheisme, De Groot: *Consp. Hist. dogm. I.*

snaží osvobodovat prvky světla z říše temnot a hmoty, která je zlá.

Proti těmto fantastickým bludům psal hlavně svatý Augustin, jenž sám byl napřed jejich přívržencem, a proto mohl s výsledkem proti nim vystoupit.

4. K vůli úplnosti je třeba si všimnout ještě nejvýznačnějších pokusů o řešení problému zla v moderní filosofii druhého břehu. Vybírám dva známé filosofy, jejichž nauka právě v tomto bodě znamenala a znamená dodnes mnoho zmatku v duších, zvláště mladých. Jsou to Schopenhauer a Nietzsche.

Není pochyby, že to byly vedle jeho fyziologické konstrukce a zdravotního stavu také vnější okolnosti, v nichž vyrostl Artur Schopenhauer, které z něho učinily pesimistu nejhoršího druhu.¹⁰ Ve své filosofii vychází Schopenhauer z brahmanských knih Upanišady, které, jak praví, byly jeho největší útěchou ve chvílích těžkých. Celý svět je podle něho opravdové peklo, kde lidé jsou jak dušemi mučenými, tak ďábly mučícími. To proto, že svět je objektivisace slepé a nešťastné vůle, takže nemůže býti rozumný a je následkem toho plný zla. Vůle, která je podkladem všeho, všech věcí, je život. Vůle a vůle žíti je jedno a totéž. Život je ztotožněn touhou. A protože tato touha nemůže

¹⁰ Papini charakterisuje život Schopenhauerův takto: „Už od dětství byl postaven lidmi a sběhem okolností ke zrychlenému běhu stárnutí, ke kultuře plné senilnosti. Byl starý duchem, zatím co byl mladičský tělem. To všechno přispělo k tomu, že nabyl v málo letech bezprostředního poznání věcí, oné zkušenosti falešnosti a zloby, klamu a omrzelosti života, které pravidelně dosáhnou lidé teprve na vrcholku života.“ *Crepuscolo dei Filosofi*. p. 99. - Byla to právě tato omrzelost života, otrávený život, který vedl Schopenhauera k tomu, aby se vzdaloval lidí a ve své samotě psal knihy, jejichž jed otravoval a otravuje stále ještě druhé. Mnozí pokládají jeho duševní stav přímo za patologický. Srov. Seidlitz, A. Schopenhauer vom medizinischen Standpunkt aus betrachtet, Dorpat., 1872.

býti nikdy nasycena, je život ustavičnou mukou, utrpením a bolestí. Je-li snad na chvíli tato touha ukojena, je to jen okamžik a ihned se ukáže nedostatečnost tohoto ukojení a duše trpí dále. Život se proto pohybuje stále jako kyvadlo mezi bolestí a nudou, jež jsou podstatnými jeho prvky.¹¹

A jak si pomoci v této těžké situaci? Jak uniknout tomuto životu, plnému zla, ve všech jeho podobách?

Schopenhauer podává trojí lék na ztišení bolesti života: umění, askesi a kontemplaci. Umění, které nás může povznést nad naši vlastní osobu a dát nám na chvíli zapomenouti na bídu života, může býti jakýmsi lékem proti jedu bolesti, ale jen na chvíli a nedokonale. Proto účinnější jsou druhé dva prostředky, jež ukáží člověku marnost tohoto světa, odpoutají ho od touhy po tomto životě, zbaví ho egoismu a přivedou již zde na zemi k jakési předchuti věčného štěstí v nirváně, o níž mluví Buddha.

Fridrich Nietzsche,¹² tento jedinečný typ mezi filozofy, básník, který chtěl býti filozofem, oslavovatel moci a brutality, tvůrce nemorální morálky nadčlověka, samotář a misantrop, nespokojenec až k šílenství, jde ve své filosofii v podstatě ve stopách Schopenhauera. I pro něho je život, vůle a touha žít, ale zatím co Schopenhauer dochází ve svých závěrech k negaci života a útěku od něho pomocí askese a kontemplace, volá Nietzsche po intensivnějším životě, po jeho zmocnění. Život znamená vůli moci - Wille zur Macht - touhu po moci,

¹¹ Své filosofické názory uložil Schopenhauer hlavně ve spise *Die Welt als Wille und Vorstellung*, který vyšel po prvé 1819.

¹² Nietzsche byl především básník a jeho neštěstí bylo v tom, že chtěl být zároveň filozofem. Jeho hlavní spisy *Also sprach Zarathustra* a *Antichrist* byly přeloženy také do češtiny. O jeho vlivu na soudobé myšlení německé viz Zacchi, *Il problema del dolore*, Roma, 1928, str. 116. Není pochyby, že německý rasismus vychází z filosofie Nietzscheovy.

která nemá prostě mezí, která je bezuzdná. Proto lidské pokolení má význam jen v těch privilegovaných jedincích, kteří jsou u moci, kteří mají moc. Pryč se slabými, ubohými, kteří nemají práva na život. Ti mají nanejvýš povinnost býti otroky velkých.

Z tohoto individualistického egoismu vyrůstá také jeho nauka o nadčlověku, jenž je ideálem Nietzscheho. Jeho nadčlověk je egoista, jehož zvůli musí býti poddáno všechno, jehož moci nesmí odolat nic, před nímž se musí chvět celé okolí jako malí opeřenci se chvějí před vanem křídel silného orla. Podle Nietzscheho přichází konečně hodina, kdy třeba říci velmi hlasitě: běda přemoženým, kdy třeba říci všem slabým: vy jste země, po níž budou kráčet mocní.

Takové výhledy na problém zla nám skýtají filosofové mimo křesťanství. Především nikdo neřeší problém s hlediska ontologického, nikdo si neklade vlastně otázku, která musí předcházet všechny ostatní otázky, *co je to zlo*. A poněvadž si nepoložili a nerozřešili tuto otázku, čistě teoretickou, není divu, že dospívají k tak hrozným důsledkům na poli praktickém. Jedni, kteří pokládají zlo za pozitivní bytí, tvrdí pak, že existuje jeho původce, odlišný od Stvořitele a původce všeho dobrého. Druzí neuvažují vůbec otázku původu zla a hledají pouze, jak zlu uniknout. Ti pak zapomínají, že i zlo může mít svůj smysl a finalitu. A pak více méně všechny tyto systémy vedou k černému pesimismu, který učí člověka jen neplodnému nářku, otravuje mu život a zbavuje veškeré radosti ze života.

II. Křesťanský výklad zla a poměr Boha k němu.

Žádný z uvedených výkladů otázky zla nás nemůže uspokojit. Uspokojí nás filosofie křesťanská, uklidní naši hledající duši nauka Církve katolické?

Chceme-li postupovat logicky, musíme si nej-

dříve objasnit *pojmem zla*. Otázka povahy zla je otázka filosofická, ale nelze pochopit křesťanské řešení a theologické řešení otázky zla bez předběžného pochopení pojmu, o němž se jedná.

Srovnáme-li¹³ pojem dobra a zla, jak se jeví naší zkušenosti, dospějeme k závěru: zlo, uvažované samo v sobě, není nějakou přirozeností, podstatou, zlo neexistuje vlastně samo v sobě, nýbrž je pouze nedostatkem dobra, které tu mělo být. *Carentia*, *privatio boni debiti*, jak řekl sv. Tomáš. Nemůžeme proto ani poznat zlo jinak, než pomocí dobra, prostřednictvím dobra, protože zlo je protiklad dobra, a jeden pojem protilehlý poznáváme pomocí druhého. Tak jako poznáváme tmu pomocí světla, tak přicházíme k pojmu zla pomocí dobra, jehož je zlo nedostatkem.

Můžeme proto mluvit o zlém předmětu, o zlé věci, nebo můžeme říci, že zlo je něco, pokud máme na mysli jistý předmět, který je sice sám v sobě dobrý, ale je poškozen nějakým způsobem, a proto je nositelem zla.

Mohli bychom si to osvětlit touto úvahou. Dobro můžeme ztotožnit s věcí, která je předmětem naší touhy, protože naše vůle (nebo žádostivost) nemůže chtít nic, než dobro. Kdežto zlo naopak, protože je protiklad dobra, nejen že nemůže být předmětem touhy, nýbrž je přímo odmítáno vůlí nebo žádostivostí vůbec. Jestliže však dobro je něco pozitivního, nemůže být jeho protiklad rovněž něco pozitivního.

Zlo tedy ve své podstatě není nic jiného, než

¹³ Všechny tyto úvahy o zlu a jeho povaze jsou na základě nauky sv. Tomáše, která je rozvedena hlavně v *De malo* ot. 1.; III. *Contra Gentes*, c. 7, a v *Summē Theol.* ot. 48. a 49. - Ostatně po sv. Tomáši, i když se nejeden katolický myslitel zahloubal nad problémem zla, nebylo nic nového řečeno; sv. Tomáš vyčerpал nauku o zlu a podal ji způsobem, který nebude překonán, řekl vše, co bylo třeba říci a co bylo možno říci o této otázce, jak správně poznamenává E. Masson v *Dict. de Théol. cathol.*, art. *Mal*, col. 1703.

jisté oloupení o dobro, ztráta jistého dobra, nepřirozený nátlak na dobro, poškození dobra, ničení toho, co je pozitivní hodnota. Zkrátka zlo je v každém ohledu negace. A protože negace předpokládá jistou hodnotu pozitivní, která by mohla být popírána, nemůže existovat zlo samo o sobě, čili *zlo jako takové není*. Je pouze potud, pokud poškozuje dobro, pokud zmenšuje dobro.

Těm, kdo se domnívali, že zlo samo v sobě je přece jen něčím pozitivním, protože, pravili, bolest, která je nejběžnější projev zla, je přece něco pozitivního, můžeme odpovédět se sv. Tomášem,¹⁴ že to není bolest, která je vlastní zlo, tak jako to není rozkoš, potěšení, které je vlastní dobro. Bolest je pocit nějakého nedostatku, tedy pocit zla, čehosi negativního, tak jako potěšení je pocit něčeho pozitivního, dobra. Zlo je tedy ono oloupení, zranění dobra, poškození dobra, kdežto bolest jakožto psychologický vjem je pocit, který je sám sebou něčím dobrým, něčím pozitivním, právě tak jako radost, potěšení jsou pocity, které předpokládají držení nějakého dobra, takže dobro je tu především to, z čeho vycházejí ony pocity, a pak teprve přichází radost, potěšení. Nejdříve zdraví - dobro - a pak pocit tohoto zdraví - radost. Podobně nejdříve fysické nebo morální zlo - rána fysická nebo morální, tedy oloupení o pozitivní dobro - a pak bolest, pocit této rány. Skutečnost a pozitivnost bolesti nedokazuje tedy pozitivnost zla.

To, co bylo dosud řečeno, neplatí jen o zlu fysickém, nýbrž i o zlu morálním. A proto otázka mravního zla netvoří zvláštní otázku, jde-li o povahu zla. I zlo mravní je podstatně nedostatek dobra, je zkažení dobra, disharmonie lidského skutku. Člověk v řádu mravním, tak jako v řádu fysickém má spěti a dospěti k jistému cíli podle příslušného řádu, má prospívat v řádu mravního dobra, a proto, koná-li mravní zlo, umenšuje se ve své hodnotě

¹⁴ Summa Theol. I. II. ot. 35. čl. 1.; De verit. ot. 26. čl. 4. k 5.

rozumového tvora, přestává být takřka sebou, protože není tam v ohledu dobra, kde by měl být, zbavuje se povinného mravního růstu. A proto i mravní zlo je podstatně negace; negace příslušného řádu, negace činnosti, po případě také chtěná negace činnosti, která měla být uskutečněna. Ani mravní zlo není tedy něco pozitivního.

Uvažujeme-li dobro jako bytí - vše, co je, je jisté dobro, takže jsoucno a dobro je totéž - pak zlo jakožto nedostatek dobra je nejsoucno, nebytí v řádu ontologickém. Bůh je příčinou všeho, co je, ale není příčinou toho, co není. Je příčinou všeho pozitivního, všeho jsoucna a všeho dobra, ale není příčinou nejsoucna, tedy zla.

Odkud je tedy zlo, není-li od Boha?

Je ze stvořených věcí samých. Zlo jako takové neexistuje samo o sobě, nýbrž jen jako přívlastek stvořeného dobra. Stvořené dobro je vždy nedokonalé, neboť už sama vlastnost bytí stvořenu, tedy vlastnost závislosti na jiném, je jistá nedokonalost. Každé dobro stvořené, tak jako každé jsoucno mimo Boha, je konečné, a proto nese v sobě alespoň možnost chyby buď fyzické nebo mravní. Kámen může větrat pod vlivem vnějších činitelů a rozpadávat se, živočišné tělo může chátrat a dávat se ovlivňovat okolními tělesy a tím může trpět, svobodný duch může jednat proti mravnímu zákonu právě proto, že je svobodný. A po této možnosti přichází samozřejmě také občas uskutečnění, čili příroda hmotná i duchová klesá a tím vznikají v její dokonalosti trhliny, zlo fyzické a morální, bolest a hřích. Nemožnost chybovat je vlastnost, která náleží jen Bohu. A proto věci stvořené už tím, že jsou stvořené, nemohou mít tuto vlastnost - tedy občas chybují.

Taková je skutečnost. Proč Bůh dopustil toto zlo, kterému mohl zamezit, proč stvořil svět, když předvídal, kolik v něm bude bídy?

Uvažujeme-li vesmír v jeho celku, můžeme v něm pozorovat jistý řád. A řád vyžaduje množství do-

ber, podřízenost jedněch druhým, vládu jedněch nad druhými, vzájemnou závislost, v níž vyšší užívá nižšího. Všeobecné dobro je jistě vyšší než dobro částečné, soukromé; dobro celého lidstva je jistě nad dobro jednotlivce. Mimo to jsou tu duchovní dobra, která převyšují dobra hmotná ve stupnici hodnot, tak jako hodnoty náboženské jsou nad hodnotami profánními a nebeské nad pozemskými. V člověku pak je vyšší duše než tělo, ctnost je vyšší než síla tělesná. A protože člověk je určen pro Boha a jeho cíl je v Bohu, důležitější jsou ona dobra, která vedou blíže k Bohu. Taková je stupnice hodnot ve viditelném vesmíru, kde nižší je pro vyšší a všechno jako pro poslední cíl, pro Boha.

Z toho všeho plyne, že v tomto řádě hodnot, kdykoliv je potřeba, musí se také obětovat nižší dobro pro vyšší, čili smrt ovce je životem vlka, a zuřivost tyranů je příčinou mučednické slávy křesťanů. Nemůže tedy ani Bůh dopustit zlo, leč pro jiné dobro, nebo jak to řekl už sv. Augustin, Bůh by nedopustil zlo, kdyby nebyl tak všemocný, aby ze zla vyvedl dobro.¹⁵ Nevíme vždy, jaké je ono vyšší dobro, o které se jedná a které měl Bůh na mysli, když dopustil konkrétní zlo, ale víme, že jinak nemůže být, protože by nebyl Bůh Bohem, kdyby dopustil zlo pro zlo. Naříkáme-li nad zlem, které potkalo nás samy, měli bychom si uvědomit, že nejsme sami ve vesmíru, že nejsme střediskem lidstva, střediskem dějin. Jsme jen jakoby atomy nesmírných prostor rozměrových i časových, jsme jako nepatrná kapka v dějinném moři lidstva, a naříkáme-li nad zlem, které se dotýká právě nás, zdá se, jako bychom chtěli být středem pozornosti Boha i lidstva. Chceme-li pochopit pravý smysl zla, nesmíme je uvažovat v jeho jednotlivých projevech, které se mohou zdát kruté, nýbrž v jeho vztazích k celku, k celému lidstvu, musíme na ně pohlížet v jeho příčinách i vzdálených a v jeho konečných důsledcích.

¹⁵ Enchir. cap. 11.

A pak nesmíme zapomenout, že nepochopíme zlo v jeho různých podobách, neuvažujeme-li je v jeho vztahu k prvnímu hříchu. Je sice pravda, že i v ráji bylo zlo metafysické, které znamená vlastnost stvořeného jsoucna, a zlo fyzické, protože i před prvním hříchem zánik jedné bytosti byl životem druhé. Člověk sám byl však zvláštní milostí Boží ušetřen veškeré bolesti fyzického zla a mravní zlo nad ním nevládlo. První hřích znamenal ztrátu této zvláštní milosti, mimopřirozeného daru Božího, a tato ztráta postihla veškero potomstvo Adamovo. A od té chvíle, kdy uslyšel Adam kletbu Boží, dobývá si člověk v potu své tváře denní chléb, zápasí s bídou po celý svůj život, je svědkem hrůz, jaké se nepřestaly valit na lidstvo jako lavina, řítící se s vysoké hory. Trpí tělo člověka a trpí mnohdy ještě více jeho duše; trpí jednotlivci a trpí celé národy a vzrůstem lidstva vzrůstá také množství zla. Když pak člověk, stíhaný neštěstími všeho druhu, úpící pod tíhou bolesti se zamyslí nad svým bídným osudem, derou se z jeho duše velmi snadno podobné výkřiky, jaké doháněly k zoufalství trpícího Joba: Kéž bych se byl raději nenarodil! A člověk uvažuje, proč vlastně dopustil Bůh první hřích, proč stvořil člověka, když předvídal jeho pád. Nebylo by lepší vůbec nebýt, než žít pod tak těžkými nárazy života? A tu jsme prakticky u kořene tajemství zla.

Jedině katolická víra, a sice víra pevná a hluboká dovede vrhnout jisté světlo do temnot tohoto problému. Ne, život není zlo, i když přináší tolik bolesti a zklamání. Je jistě lépe mít tento život, třebaš tak bolestný, než nemít život vůbec. Vždyť nejsme stvořeni pro tento svět. Musíme se pozvedat ve svých tužbách od tohoto bláta země až tam, kde končí vše pomíjející, kde vládne věčnost a nekonečno. To je náš cíl, tam je smysl naší bolesti a všeho utrpení na této zemi.

Jestliže Bůh dopustil hřích a dopustil všechno to zlo, které je jeho následek, učinil tak pro větší

dobro, protože jinak jednat nemůže. Jaké bylo ono větší dobro, zůstane pro nás tajemství. Snad proto, že chtěl poslat Krista, svého jediného Syna, aby se vtělil a stal naším Vykupitelem. Kdyby lidstvo nezhrěšilo, bylo by zbaveno této výsady, neměli bychom Krista, neměli bychom Marie, jeho a naši Matky. Snad ještě jiné důvody ho vedly, že nezabránil prvnímu hříchu.

A pak nehrála svoboda člověka také svou roli v této katastrofě? Či měl Bůh potlačit svobodu člověka ve chvíli, kdy se rozhodoval člověk spáchat první hřích neposlušnosti? Měl vzíti snad člověku tento dar největší, jakého se mu dostalo od jeho Tvůrce? Neříkejte, že to byl danajský dar; lidská vůle ve své svobodě je to nejkrásnější, co člověk má v řádu přirozeném. Není však divu, že následky jejího zneužití jsou tak kruté, když pád nejlepšího je vždy nejhorší - ruina optimi maxima.

A tato vůle lidská, „dar největší, jímž štědrost Boží shlédla k nám“, jak píše Dante ve své Božské komedii,¹⁶ byla hluboce zraněna hříchem prvního člověka a pokolení Adamovo se dnes těžce brání proti žádostivosti, jaká usiluje o zajetí vůle. Člověk ve své svobodě, kterou chápe jako naprostou bezuzdnost, utíká od svého štěstí a plní svou duši hříchem. Nuže, ke zlu fysickému přidává zlo mravní, k bolesti těla bolest duše. A když nařiká, pak nařiká na Boha, obviňuje Boha za své utrpení, které si zavinil, a ve své zaslepenosti ani nevidí, jaké nespravedlnosti se dopouští.

Na bolest a zlo se tedy můžeme dívat mnoha způsoby a můžeme se také k němu stavět kladně nebo záporně. Můžeme je popírat, jak píše Bougaud,¹⁷ a to je bláznovství, nebo snažit se je potlačit, a to je sen; můžeme je nenávidět a to pomáhá jen jeho rozmnožení, nebo usilovat, abychom na ně zapo-

¹⁶ Ráj V. 19.

¹⁷ Le christianisme et les temps présents, V. vyd., 1938, I. 495.

mněli, což znamená připojovat jedno zlo k druhému. Jediné východisko je víra v Boží prozřetelnost, víra v Krista, který sám přišel trpět za nás a ukázat nám cestu utrpení a bolesti. Bez stálého pohledu vzhůru, k nebi, ke konečnému cíli našeho putování zhořkne nám všechno zlo tak, že je budeme odmítat, ať se nám představuje v jakékoliv podobě. Člověk sice nemůže toužit přirozeně po zlu, ani pod jeho formou bolesti, ale může ji přijímat, a třebas i radostně, když ví, že tato bolest je posílána Bohem jako nejlepší průvodce na věčnost. Přirozenost se vzpírá bolesti, protože trpět znamená ztrácet v řádu přirozeném, ochuzovat se. Ale bolest může znamenat zisk a obohacování v řádu nadpřirozeném, a my víme jako křesťané, že nejmenší zisk v řádu nadpřirozeném přesahuje jakýkoliv zisk přirozený a nahrazuje stonásobně jakékoliv ztráty časné.

Proto křesťan, jenž pohlíží na vše i na zlo pod zorným úhlem své víry v nekonečnou dobrotu Boží, nedá se zmásti ani největšími bouřemi zla, které se mohou odehrávat buď v jeho vlastní duši nebo ve světě. Ví a je přesvědčen, že nakonec vše dopadne tak, jak to měl Bůh od věčnosti ve svých plánech, že zlo nezvítězí nad dobrem, že dobrému se dostane konečné chvály, i když mu bylo mnoho trpět, že Boží sláva bude dokonána a jeho spravedlnost ukončena právě tak, jako jeho láska, až se shromáždí okolo Beránka všichni vyvolení, kteří šli s ním trnitou cestou tohoto života. Tam teprve, až budeme patřit na Boha, v jeho Slově uvidíme všechna tajemství, která jsou dnes skryta našemu zraku, tam se před námi odhalí také tajemství bolesti, tajemství zla, tak mučivé pro mnohou duši zde na zemi. Zatím nám zbývá víra, a ta je pevná, protože je to víra v toho, a ve slova toho, jenž se nemůže mýlit a nemůže klamat.

Tvůrčí činnost Boží a řízení světa

Bůh všechno stvořil od nejmenšího jednobunečného láčkovce až po obrovité taury, od ubohých travin až po neviditelnou říši andělů. A když ustal od své stvořitelské činnosti, viděl, že vše bylo dobré. Vesmír se rozjásal ve své kráse a zapěl svým bytím, celou svou existencí nesmírný hymnus chvály a díky svému Stvořiteli. Bublající potůček, stékající s horské stráně, mávání křídel ptáka v povětří, řev šelmy v hlubinách pouště, zasněný, do dálky upřený zrak člověka, obrazu Božího, to vše byl výraz jediné písně, velkolepé písně, která se nesla k tomu, jenž ji vyvolal. Byla to píseň vděčnosti, píseň radosti, píseň štěstí. Což může býti někdo neproniknut radostí, vděčností a štěstím ze svého bytí?

Vše bylo hotové a vše bylo dobré, jak praví prostě Písmo svaté. Ustane nyní Bůh Tvůrce od své činnosti tak jako stavitel, jenž dokončil budovu, která byla svěřena jeho rukám? Odejde s jeviště vesmíru, aby se v tichu a nikým nerušen radoval; tak jako odchází ten, jenž získal potlesk a slávu publika? Uzavře se v sebe, aby odpočinul po namáhavé práci?

Snad se zdají naivní tyto otázky. A věřte mně, neodvážil bych se je vůbec vyslovit, kdyby se v dějinách myšlení nenašlo dosti těch, kteří na ně odpověděli kladně.

1. *Názory filosofů mimokatolických.*

Přišli *fatalisté* a upřeli Bohu jakýkoliv vliv na vývoj vesmíru a na lidské duše, protože Bůh sám je nesvobodný a podléhá osudu. Vše se řítí od věčnosti s naprostou nutností, proti níž se nemůže postavit nikdo a nic. Osud nikým nezměnitelný (a co je tento osud?) svírá jako železnými kleštěmi všechno dění jednotlivců i celků, bytostí hmotných i duchových, a svobodná vůle se před ním rozplývá v holé nic. Bůh nemůže zasáhnout v dění světa, vše jde podle nezměnitelných zákonů, jimž je podřízen i sám Bůh. Všechny naděje člověka v jakoukoliv změnu jsou marné: marné jsou jeho námahy, marné touhy, zbytečné naděje, protože jde neodvratně ve smyslu svého osudu, jemuž se nelze vzepřít, ať činí co chce. Ani smutek na tváři člověka, který vyvolává tato myšlenka fatalismu v duši, nic nezmění na věčném osudu. Cítíte tu tíhu, hrůzu, bezradnost a bezútěšnost, jakou působí v duši tato myšlenka fatalismu?

Přišli *pantheisté* a vyloučili působení Boží ve světě z jiného důvodu. Ztotožnili Boha se světem - svět je Bůh a Bůh je svět - a pak nemá Bůh co mluvit do vývoje světa, protože neexistuje mimo něj, není osobou, která by mohla mít svůj vliv na svět. Vyvíjí-li se svět, vyvíjí se spolu s ním také Bůh. Může pak mluvit pantheismus o tvůrčí činnosti Boží v řízení světa? - Nám je spíše jasno, že pantheismus je vlastně atheismus. Chce vidět Boha všude, chce jej mít ve všem a chce, aby jím bylo proniknuto vše - a zatím jej vylučuje ze všeho právě tak dokonale jako atheismus. Je to zvláštní paradox, když pomyslíme, že pantheismus je atheismus. Ale je tomu tak, i když ethymologie slov se brání tomuto tvrzení.¹

¹ Pantheismus chce říci, že vše je Bůh ($\pi\acute{\alpha}\varsigma$ a $\Theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$), kdežto atheismus je negace Boha (alfa privativum a theos). Tím však, že pantheismus popírá osobního Boha, staví se vlastně po boku atheismu.

A přišel konečně *deismus*, dítě materialismu a racionalismu posledních století. Jsou to filosofové, kteří nepřestávají tvrdit, že věří v Boha, ale neuznávají jeho prozřetelnosti, tvrdí, že svět je od něho, protože rozum jim to praví, ale popírají Boží působení ve vesmíru jak duchovém tak hmotném. Deismus je opice theismu. Je to výšklebek křesťanskému pojmu Boha. Deus je Bůh a Theos je také Bůh. A přece slova, která jsou odvozena od těchto dvou výrazů, jsou tak nesmírně odlišná. Theismus poznává Boha rozumem a zároveň věří v Boha. Deismus jej poznává pouze rozumem a nevěří, protože neuznává nic než rozum a to, co lze poznat rozumem. Theismus vidí působení Boží v celém světě a věří v působení milosti Boží v duši, deismus zavrhuje jakýkoliv vliv Boží na svět a v nadpřirozeno nevěří. Theismus se povznáší k Bohu, dobrotivému Otci, jenž pečuje o každého tvora, jenž dává dešť spravedlivým i nespravedlivým, modlí se k Bohu, jenž je nám tak blízko svou milostí, deismus se o Boha nestará tak jako se nestará on o nás, protože je pouze jakýmsi prvním hybatelem a první příčinou všeho, a mluví-li deismus o náboženství, tedy jen o náboženství přirozeném, které se zvrhne třebaš v nějakou humanitu nebo nějaký rozplizlý cit, který zakouší člověk ve svém nitru ve chvílích zvláštního duševního rozpoložení.²

Bůh deistů je stavitel, jenž dokončil ve chvíli stvoření svou práci ve vesmíru a nyní je na toužebném odpočinku. Nevím, jaký smysl tu má pak

² K tomuto druhu filosofů bych radil i Masaryka, o jehož poměru k náboženství bylo v poslední době tolik mluveno a psáno. Masaryk sice mluví o prozřetelnosti, ale jeho pojem prozřetelnosti se naprosto liší od pojmu katolického. V Čapkových Hovorech se sice mluví také o víře; ale uznává-li Masaryk jen to, co poznává rozumem a zavrhuje-li nadpřirozeno, zjevení, Kristovo božství, nemůžeme vůbec mluvit o víře, která se přece liší od poznání zcela přirozeného, protože začíná tam, kde končí přirozené poznání. Prozřetelnost je pro Masaryka determinismus, jak praví v Hovorech: pevný řád v přírodě, v člověku, ve společnosti a v jejich vý-

náboženství. Nadpřirozeného náboženství deisté ovšem neuznávají, a to je zcela logický závěr, vycházející z jejich předpokladů. Ale k čemu vůbec jaké náboženství? Jaký smysl má náboženství třeba přirozené? Jestliže se Bůh nestará o nás, proč bychom se starali my o něho? V tom je jistá nelogičnost těchto lidí, kteří mluví o náboženství a zavrhují theismus.

II. Katolická nauka o řízení Božím.

Katolická nauka o působení Božím ve vesmíru vychází z Písma svatého, které velmi často mluví o tom, jak zasahuje Bůh do života světa i člověka, jednotlivce i národů. Jeho Moudrost, která sahá od jednoho konce vesmíru k druhému, řídí vše líbezně. (Moudr. VIII. 1.) To je smysl celého Písma, které stále ukazuje, jak se Bůh stará o člověka, takže Isajáš pěje Hospodinu:

*Jahve, ty spasný zjednáš nám pokoj,
neb, cokoliv máme, ty působíš v nás.*

XXVI. 12.

Tak dokonale je závislý člověk na Bohu, tak úzký je poměr působení Božího k činnosti lidské, že člověk nemá nic, zhola nic sám ze sebe, bez Boha. Cokoliv máme, působí on v nás. Proto volal starozákonní trpitel Job:

*Nemnoho je dnů člověkových,
měsíce jeho jsi odpočítal
a vymezil mu hranice, jichž nelze překročit ...*

XIV. 5.

voji, všude přesná zákonnost. To je ovšem deistický pojem prozřetelnosti. Masaryk sice tvrdí stále, že je theista, ale stačí číst jeho spisy, abychom v něm viděli dokonalého deistu, který zavrhuje vše zjevené v náboženství a jeho náboženství jakožto poměr k Bohu, je věc čistě přirozeného rázu. Je to poměr k Bohu, poznánému pouze rozumem.

Vše je v ruce Boží. Každý den našeho života, každý jeho okamžik. Tak jako se zrodil člověk z vůle Boží, tak žije jen potud, pokud chce Bůh a tak, jak chce nebo dopustí Bůh.

Jaký důraz klade Kristus na hlubokou víru v Boží řízení je dosti známo. Celý Nový zákon je proniknut myšlenkou na dobrotivého Otce, jenž pečuje o své pozemské děti. Jestliže Bůh pečuje o polní travu, která má tak nepatrnou cenu, jestliže se stará o ptáka v povětří, o ptáka, který se prodává za halíř, jestliže jeho dobrota odívá takovou nádhrou polní kvítko, jak nekonečně více se sklání k člověku, tvorů rozumovému, jenž svým posláním, svým cílem nekonečně převyšuje všechno nižší tvorstvo. Tak daleko jde starost Boží o člověka, že ani jediný vlas nepadne s hlavy bez jeho vůle. To jsou myšlenky, k nimž se tak často vrací Kristus, které se snaží hluboko vrýt v duši svých posluchačů.

Stvořením nebyla nikterak vyčerpána a skončena tvůrčí činnost Boží. *Otec můj je stále činný*, prohlásil kdysi Kristus. (Jan V. 17.) A této jeho činnosti podléhá celý vesmír od nejmenšího tvora až po nejvyššího. Jestliže nebylo Boha nedůstojno, aby stvořil i nejnepatrnější bytosti, není ho nedůstojno, aby svou činností je dále udržoval a působil v nich. Ostatně musíme si uvědomit, že mnohé věci, které se snad zdají nepatrné nám, mohou mít velký význam vzhledem k celému vesmíru, jehož jsou částí.

Tak jako vše, co je, vyšlo z tvůrčí ruky Boží, tak také vše, co trvá, trvá jen potud, pokud je zachováno Bohem ve svém bytí, a stačilo by, aby Bůh jen na okamžik přestal pečovat o tento vesmír, a vše by se vrátilo k oné nicotě, ve které bylo před stvořením. Mimo to všechny stvořené bytosti potřebují ke každému svému úkonu pomoci Boží, čili je naprosto třeba, aby Bůh stále působil ve svých tvorech. Jde-li o skutek řádu přirozeného, potřebuje tvor přirozené pomoci Boží; kdykoliv

jde o konání dobra nadpřirozeného, je třeba pomoci milosti, bez níž není možný ani nejmenší skutek nadpřirozeně dobrý.³ Nerozumné tvory vede Bůh zákonem nutnosti, tvory obdařené rozumem pořádká ve smyslu jejich svobody, vede je k cíli, který jim vymezil, aniž se dotýká svobody, protože tato svoboda je právě tak od něho, jako určení, dané člověku.

Taková je v hlavních rysech katolická nauka o působení Božím, o tvůrčí činnosti Boží ve stvořeném. Je to nauka plná útěchy, protože nás vede k postoji dítky vůči dobrému Otci. Ale je to také nauka plná tajemných hloubek, které nelze dokonale pochopit zde na zemi člověku. Jak snadno se zdá zbytečné takovéto stálé zasahování Boha v běh stvořeného vesmíru! Jak často napadne člověku, že je ohrožena jeho vůle, jeho svoboda, když všechno pořádá Bůh, když se vše děje podle svrchované vůle Boží. Jak si máme představovat tento tajemný poměr Boha k tvorů, Boha, jehož činnost se stále uplatňuje ve skutečích tvora? - Nauka svatého Tomáše nám tu poskytne pomoci.

III. Pohled na tajemství ve světle nauky svatého Tomáše.

Nelze popřít, že jde o tajemství opravdu velké. A snaží-li se theologie přiblížit toto tajemství lidskému rozumu, neosobuje si moc je vysvětlit. Osvětlit, vrhnout na ně jisté světlo, aby bylo přijatelnější lidskému rozumu, ano, ale proniknout, to se vymyká možnostem lidského úsilí.

Tvůrčí činnost Boží po faktu stvoření se nese ve

³ Sněm orangský praví v kan. 20., že člověk nemůže nic dobrého bez Boha. Mnohá dobra působí Bůh v člověku, která nekoná člověk; žádná dobra však nečiní člověk, která nedá Bůh, aby je člověk vykonal. (Denz. 193.) Tak Bůh v srdcích lidí a ve svobodné vůli působí, že svaté smýšlení a každý vznět dobré vůle je z Boha, praví Indiculus, vydaný za papeže Celestina I., cf. D. 135. Ostatně už sv. Pavel řekl: Je to Bůh, jenž působí v nás, abychom chtěli a abychom konali.

světě dvojím směrem: Bůh *zachovává*, co stvořil, a *působí svou činností v každém činiteli stvořeném*. Udržuje život vesmíru a působí, že vesmír žije a projevuje navenek svůj život.

1. První účinek činnosti Boží ve stvořeném vesmíru je tedy zachovávání stvořených věcí. Se strany Boží je tento úkon zachovávání totožný s úkonem stvoření, je jeho pokračováním, takže tím úkonem, kterým dává Bůh bytí, je také zachovává. Otázka, která se tu vnucuje člověku, zvláště člověku otrávenému deistickými naukami, by se dala krátce vyjádřit: Potřebují stvořené věci přímého a pozitivního vlivu Božího, aby zůstaly ve svém bytí? Nestačí si samy, aby se dále vyvíjely, když se jim jednou dostalo bytí od jejich Tvůrce? - Jak katolická víra, tak filosofie zdůrazňují naprostou nutnost Božího vlivu, mají-li se věci udržet ve svém bytí.

Každý účinek totiž potřebuje vlivu své příčiny, nejen vzhledem k svému vzniku, nýbrž ve všem, v čem závisí na své příčině. Ale každý tvor tím, že je bytí pouze odvozené a nikdy nemá v sobě důvodu svého bytí, závisí na Bohu nejen vzhledem k svému vzniku, nýbrž i vzhledem k svému trvání. Tedy stále potřebuje, aby byl udržován ve svém bytí Bohem. - Proto Bůh ani nemůže žádnému tvorů dát moc, aby sám sebe zachovával v bytí bez činnosti - přímé nebo alespoň nepřímé činnosti Boží - tak jako může dáti tvorů vlastnost nezapříčiněnosti a neodvozenosti. Potud závisí tvor na zachovávání Božím, pokud bytí účinku závisí na jeho příčině.⁴ Bůh může způsobit, aby jedna věc byla příčinou druhé - předpokládáme ovšem jeho první kauzalitu - a proto může způsobit, aby jedna věc zachovávala druhou tak, že sama je zachovávána jím, ale nemůže učinit, aby věc zachovávala sama sebe, tak jako nemůže být žádná věc sama sobě příčinou.⁵ Proto Bůh nezachovává všechny věci

⁴ Srov. Summa Theol. I. ot. 104. čl. 1.

⁵ Tamtéž čl. 3.

sám bezprostředně, nýbrž jedny pomocí druhých, ale sám je prvním zachovatelem všeho, takže kdyby on přestal zachovávat věci sobě svěřené, padly by také všechny ostatní.

Chceme-li na tento fakt zachovávání věcí jít pouhou fantasií, a chceme-li si objasnit věc příklady, setkáváme se ovšem s jistými obtížemi. Obrazotvornost je neschopna rozlišovat činitele, kteří jsou přímou příčinou pouze vznikání účinku, a činitele, kteří jsou přímou příčinou nejen vznikání, nýbrž i samého bytí účinku. To může pouze rozum, který je mohutnost, sestupující až k podstatě věci, poznávající samo bytí.⁶ Tak na příklad otec je přímou příčinou toho, že přišel na svět jeho syn, ale je pouze nepřímou příčinou jeho bytí. A proto může zemřít a syn žije. Je-li však někdo příčinou nejen vzniku věci, nýbrž i jejího bytí, pak účinek nemůže existovat, není-li stále ve svém trvání udržován svou příčinou.

Jistou obdobu nebo příklad pro zachovávání Boží ve viditelném světě máme na světle, které osvětluje temné předměty jen potud, pokud na ně vysílá své paprsky. Jakmile však zhasne světlo - nebo zajde slunce - z něhož vycházely světelné paprsky a osvětlovaly temný předmět, zmizí světlo i s předmětu osvětlovaného. Světelný zdroj je příčinou nejen vzniku osvětlení na předmětu, nýbrž i samého bytí tohoto osvětlení, a proto jakmile odstraníme příčinu neboli zdroj tohoto osvětlení, zaniká i osvětlování i osvětlení předmětu.⁷

A taková je závislost stvořeného světa na Bohu,

⁶ Srov. Garrigou-Lagrange, Dieu, Paris, 1919, str. 471.

⁷ Jiný příklad: v životě intelektuálním poznání závěru pochází jako od své příčiny od poznání jistých principů. Zapomeneme-li tyto principy, zapomeneme i na závěr, protože tyto principy jsou vyšší příčinou závěru, jsou přímou příčinou nejen vzniku závěru, nýbrž i jeho bytí. Proto ztratí-li se principy, ztrácí se i závěr, protože závěr je ve svém bytí závislý na svých principech.

takže svět trvá jen potud, pokud jej udržuje Bůh v jeho bytí. K zničení světa by nebylo třeba žádného pozitivního zásahu Božího: stačilo by, aby Bůh přestal o svět pečovat, a svět by zanikl, tak jako stačí, abychom zhasli světlo lampy, a krásně ozářená místnost se ponoří opět ve tmu, v níž byla před rozžetím.

Bůh je svrchovaná, nejvyšší příčina všeho bytí, každý tvor ve svém bytí závisí na něm tak, jako osvětlený předmět ve svém osvětlení závisí na osvětlujícím tělese. Proto tvor nezávisí na Bohu jen vzhledem k svému vzniku, nýbrž i vzhledem k svému trvání. Nevyšel pouze z mocné ruky Boží, která mu dala život, nýbrž je také touže rukou Boží udržován ve svém životě.

A chceme-li ještě lépe proniknout tuto pravdu, uvědomněme si, že Bůh je každému tvorů tak blízko, že mezi nimi není naprosto žádné prostory a mezery. Je zde, je v každém tvorů, i když není v každém stejným způsobem. Vyšším způsobem ve tvorů vyšším, nejdokonaleji v duši omilostněné. V něm žijeme, hýbáme se a trváme, neboli jsme, jak hlásal svatý Pavel v areopagu skeptickým Řekům. (Sk. XVII. 28.) Jsme proto jen potud, pokud on je s námi a pokud on nás udržuje, a bez něho bychom nebyli nic. Jsme jakoby obklopeni atmosférou Boží, ano, mnohem více, jsme ponořeni v Boha, a přece jsme podstatně od něho odlišeni, protože jen od něho jsme a od něho jsme zachovávaní ve svém bytí.

2. Mluvíme-li o působení Božím na druhotné příčiny a o *hýbání Božím*, nesmíme si je představovat ve smyslu filosofického determinismu, zvláště jde-li o druhotné příčiny svobodné. Takovýmto způsobem by Bůh vzal druhotným příčinám jejich příčinnost a nemohly by se vlastně vůbec nazývat příčinami, kdyby neměly vlastní schopnost jednat. Tak jako jen Bůh je sám sebou, tak také jen on jedná sám o sobě; kdežto tvor, jenž není sám sebou, má bytí jen odvozené, nemůže ani jednati

sám ze sebe a sám o sobě, je tedy i ve své činnosti závislý na Bohu tak, jak je na něm závislý ve svém bytí. *Operari sequitur esse*, jak praví známé scholastické heslo.

Svatý Tomáš to vykládá asi takto:⁸ Bůh hýbá všechny druhotné příčiny předně jako cíl, protože on sám je svrchované dobro a každá bytost svou činností tíhne k jistému dobru. Ani člověk nemůže chtít nic než dobro. A tíhne-li za tímto dobrem, jde jistým způsobem za svým Bohem.

Za druhé hýbá Bůh všechno jako první příčina všeho, jako první činitel, v jehož síle a v jehož moci jednájí pak všechny druhotné příčiny podřazené, které tvoří vzájemně velký řetězec, jehož prvním kroužkem, od něhož pochází všecken pohyb, je Bůh. Kdyby nebylo tohoto prvního kroužku, nebylo by ani dalších.

Konečně působí Bůh v druhotných příčinách tím, že jim dává bytí, dává jim jejich činnost, která je rovněž jisté bytí, vede je v jejich činnosti tak, jako vede umělec svůj nástroj, kterým chce vytvořit umělecké dílo.

Tím ovšem není nikterak popřena, potlačena činnost druhotných příčin, které zůstávají skutečnými příčinami i pod vlivem první Příčiny. Vždyť je to též Bůh, jenž působí na druhotné příčiny a jenž sám jim dává příčinnost, závislou na jeho, příčinnost odvozenou, ale skutečnou, tak, jako je jejich bytí odvozené, ale skutečné.

V čem tedy spočívá vlastně činnost druhotných příčin? Jsou nástrojem v ruce Boží. A jde-li o příčiny svobodné, jsou to nástroje živé, které svou činností individualisují účinek. Tím, že má tvor schopnost jednání, nemá ještě jednání samo, tak jako stroj, jenž má schopnost vykonat velkolepou věc, není ještě v uskutečnění, v pohybu a nevykoná tuto věc, není-li hýbán někým jiným. Takovým nástrojem, i když nástrojem živým a svobodným

⁸ Summa Theol. ot. 105. čl. 5. Srov. také III. Contra Gentes, c. 67; De pot. ot. 3. čl. 7.

v ruce Boží je i člověk. A proto každý skutek člověka je i jeho i Boží. Je to skutek Boha, jakožto první Příčiny, bez jejíhož vlivu by nebyl vykonán, a je to skutek člověka, jenž se k němu rozhoduje svou vůlí.

3. K těmto závěrům nás přivede úvaha o nutnosti Božího vlivu na druhotné příčiny. Jsou to důsledky zcela logické, i když lidský rozum naráží nejednu obtíž, která nemůže být zde na zemi tak dokonale odstraněna, aby se už nikdy nevtírala našemu rozumu. Je to hlavně poměr mezi vlivem Božím a lidskou svobodou, který vždy trápil i největší duchy a k jehož objasnění bylo podáno velmi mnoho výkladů, správných i nesprávných, logických i nelogických. Jestliže Bůh působí vše ve všem, jestliže působí i na naši svobodnou vůli, jestliže on je první příčina našeho skutku, není tím dotčena lidská svoboda, není on původce hříchu člověka? Takové a podobné obtíže se vnucují člověku, zamyslí-li se nad problémem působení Božího na svobodnou vůli lidskou.

Svatý Tomáš znal tuto obtíž, byl si také vědom její velikosti, a přece zdůrazňuje stále naprostou nutnost působení Božího i na lidskou vůli. Pojem Boha ve filosofii Tomášově vede nutně k nauce o jeho fysickém vlivu na druhotné příčiny. Jako každé bytí stvořené jako takové závisí bezprostředně na Bohu, tak také každá příčina druhotná jako taková ve svém aktuálním zapříčiňování závisí bezprostředně na Bohu. To plyne z pojmu Boha a z pojmu tvora, třebas i tvora rozumového a svobodného.

Máme-li potíže s lidskou svobodou pod vlivem Božím, nesmíme zapomenout, že Bůh je mocný, a to daleko mocnější, než si dovede představit náš stvořený rozum. Hýbá-li tedy Bůh stvořenou svobodnou vůlí, je dosti mocný, aby to učinil tak, že svoboda zůstane naprosto nedotčena. Naopak tím, že hýbá svobodnou vůlí, tvoří její svobodu, neboť i ona je jisté bytí, tak jako její rozhodování je by-

tí.⁹ Vůle Boží působí nejen v tom smyslu, aby se něco stalo, nýbrž aby se to stalo tak, jak sama chce. A chce-li Bůh, aby byl skutek vykonán a aby byl vykonán svobodně, je dosti mocný, aby to učinil. Proto hlavní příčinu svobodně vykonaného skutku musíme hledat především v Bohu, v jeho všemohoucnosti, v jeho působení na druhotnou příčinu, než kdekoliv jinde, neboť tak jako je od něho svoboda jako mohutnost člověka, tak je od něho, jakožto první příčiny i činnost této mohutnosti. A pak můžeme říci, že celý skutek je od Boha a celý od člověka, jenže od každého v jiném řádu. Bůh je jeho totální příčinou jakožto první hybatel a člověk je jeho totální příčina jakožto svobodně se rozhodující a svobodně jednající pod vlivem působení příčiny první. Pod vlivem Božím koná člověk svobodně to, co chce Bůh nebo co dopouští Bůh, aby bylo vykonáno.

A poměr působení Božího k hříchu? - Každý lidský skutek má dvojí stránku: fysickou a morální. Fysická stránka hříchu je vždy jisté dobro, protože je to určitá činnost, výkon, a ten je vždy jisté dobro. Mravní stránka hříchu není něco pozitivního, nýbrž je to nedostatek náležitého řádu, který tu měl být. Nic proto nepřekáží, aby byl Bůh příčinou morální stránky hříchu, která spočívá v tom, že lidská vůle neučinila to, co měla učinit. I když lidská vůle nechce zlo jako takové, přece jen zůstává odpovědná za mravně zlý skutek, protože raději chtěla, aby byl vykonán skutek s mravní závadou čili s nedostatkem morálního řádu, než aby od něho upustila.

A že může lidská vůle vybočit z řádu vůle Boží nebo nedbati tohoto řádu, třebaže je vedena v každém skutku vlivem Božího působení? - Víme přece, že Bůh svým vlivem na lidskou svobodu nebere člověku možnost a schopnost pochybení, nýbrž spíše podle zákonů všeobecné prozřetelnosti se při-

⁹ Summa Theol. ot. 83. čl. 1. k 3.; I. II. ot. 6. čl. 1. k 1.

způsobí, abych tak řekl, jejich dispoici nebo indispoici. Lidská vůle je tvor tak jako vše ostatní mimo Boha. A jak jsme viděli z pojmu tvora plyne nedokonalost, možnost chyby, defektibilita. Vzhledem k hříchu je tato možnost pádu vzdálenou přípravou ke hříchu. A blízká příprava ke hříchu je nesprávný úsudek rozumu o věcech, které má vůle volit. Představí-li rozum vůli věc špatnou jako dobrou, není divu, že se vůle pro ni rozhodne, protože vůle jde vždy za rozumem. Chybné rozhodnutí vůle tedy předpokládá chybu v rozumu a chyba v rozumu je pro lidský stvořený rozum něco přirozeného. Co je v úsudku rozumu dobrého - a je zde vždy něco dobrého, protože už sama činnost rozumová je jisté dobro - je od Boha; nesprávnost úsudku rozumu, která byla způsobena vlivem slabosti rozumu, nátlakem vášní a jinými činiteli, je od člověka. Stane-li se pak, že poslední praktický úsudek rozumu o nějakém skutku je nesprávný, ihned se vůle určí svobodně k tomuto skutku. Nesprávný úsudek je příčinou mravně špatného činu. A tak z dopuštění Božího i vůle chybí za rozumem neboli hřeší, třebaže, co je dobrého a dokonalého v rozhodnutí vůle, pochází od Boha. -

Takové je tajemství působení Božího v nás.

IV. Vedení Bohem.

Celý vesmír je jakoby hračkou v ruce Boží. Tak nám připadá, zahloubáme-li se nad thomistickým pojmem Boha. Je hračkou, s níž si pohrává Bůh podle libosti. Učinil si jej, třebaže ho nepotřeboval, učinil si jej, aby ho oslavoval a oblažoval. Učinil si jej pro sebe. Je jeho absolutním pánem. Může s ním činit, cokoliv chce, cokoliv se mu zlíbí. A svět jde drahou, kterou ho vede jeho Pán a Tvůrce.

Ale to není daleko vše. Svět není jen hračkou v ruce Boží. Je mnohem více. Je jistým podílníkem Božím. Nepravíme sice, že je z Boha, ale je od Bo-

ha, a je milován Bohem. Bůh je neustále činný, a to nikoliv pouze ve svém vnitřním životě, který je určen poznáváním a láskou, nýbrž i svou vnější činností, která je výrazem jeho lásky k dílu jeho všemohoucnosti. Pečuje neustále o každého tvora, který vyšel z jeho ruky, pečuje o něj s láskou otcovskou, vede jej k cíli, jaký mu vytkl od věčnosti. A chce-li se nám snad někdy naříkat, že na nás zapomněl, že nás snad navštívil bolestí, zdá-li se nám snad, že přestal být naším Otcem, pozeptejme se upřímně sami sebe, nemluví-li to naše sobectví.

Svatý Tomáš nám podává k této otázce velmi krásnou a hlubokou myšlenku, když píše: „Prozřetelnost, kterou řídí Bůh věci stvořené, podobá se péči, kterou má otec o rodinu a král o město nebo království. Obojí tato péče má tu společnou vlastnost, že dobro společné pokládá za cennější než dobro zvláštní. Tak je blaho národa přednější než blaho města neb rodiny aneb osoby. A proto každý hospodář, jenž plní rozumně svou povinnost, má na zřeteli více blaho celku než blaho jednotlivců.“¹⁰ - Takový Hospodář, který pečuje o blaho celého vesmíru, je Bůh. Cílem jeho péče je především dobro celku a v tomto celku pak blaho každého jednotlivce. Jestliže však blaho celku je přednější, vyšší a jemu je podřízeno blaho jednotlivce, neplyne z toho, že jednatel musí někdy také ustoupit ve svých zájmech pro dobro celku, že jednatel musí třeba i utrpět to neb ono, aby bylo vykoupeno blaho celku? . . . Kolik problémů zájmu jednotlivce by se dalo vyřešit na základě této myšlenky! Jak docela jinak bychom pohlíželi na tu neb onu pohromu, bolest, utrpení, škodu jednotlivce, kdybychom ji viděli ve světle této myšlenky!

Rozumíme-li své životní cestě ve smyslu myšlenky o působení Božím v naší vlastní činnosti, pak víme, že jsme opravdu *vedeni Bohem*. Nejen my sami, nýbrž celý stvořený vesmír, ale rozumovi

¹⁰ De verit. ot. 5. čl. 3.

tvorové zvlášť. Kdo by chtěl popírat překrásný řád, jaký vládne v celém vesmíru? Tvorstvo nerozumné vykonává bez reptání vůli svého Stvořitele. Pozorujeme-li na podzim, jak táhne ptactvo do jižních krajín, obdivujeme-li se na jaře, jak se celá příroda odívá v krásu a žasneme-li nad moudrostí, která naučila živočichy zaopatřit se před krutou zimou, musíme v tom všem vidět jen moudré řízení Boží, které vede celý vesmír a každého jednotlivce k jeho cíli.

I člověk je veden k svému cíli, k Bohu, k cíli vyššímu než nižší tvorstvo, protože i svou přirozeností je přesahuje. A není-li na této cestě vždy zachován náležitý řád, jaký bychom rádi viděli, to proto, že člověk se může svou svobodnou vůlí bouřit proti Bohu. Řád lidský tu pak může být porušen, zdánlivě nebylo dosaženo cíle, Bohem stanoveného, protože člověk se vykolejil na své cestě k němu. Řád Boží však byl i v tomto případě uskutečněn, protože vymknul-li se člověk z řádu Boží lásky, která ho vedla k sobě, upadl do řádu Boží spravedlnosti, která ho zavrhuje od sebe. Jsme proto jen tehdy opravdu vedeni Bohem, když se vést dáme. Neboť Bůh vede jen k sobě; od něho se odlučuje člověk sám.

A ještě jedna myšlenka nám tu nutně napadá, myslíme-li na tvůrčí činnost Boží v řízení světa. Člověk si totiž tak často myslí, že vše závisí jen na něm, že je třeba všude jen jeho činnosti, jeho úsilí, jeho námahy, že bez něho by to nešlo . . . Jak snadno se tu mýlíme! Odejde-li člověk, který se řídil touto myšlenkou - poznáme, že bez něho to jde také dobře a třebas i lépe. Naše činnost i sebekrásnější není vše a naše úsilí bez myšlenky, že jsme pouze hračka v ruce Boží, může se dostat velmi snadno na scestí. Herese činnosti, se kterou se setkáváme mnohdy i na poli křesťanského apoštolátu, může být třebas i nebezpečná, protože snadno svádí k domněnku, že my jsme všechno a že vše závisí jen na nás. A zatím: jsme jen nástroj v ruce Boží vše-

mohoucnosti. Nesmíme si nikdy myslet, že bez naší práce, bez naší činnosti by se zhroutilo království Boží na zemi. Bůh nás nepotřebuje. A jestliže nás používá jako nástrojů k uskutečnění svých plánů, musíme si být hluboce vědomi, že naše povinnost je být nástroji a nikoliv mistry.

~

Anděl a satan

Hledáme-li příčinu viditelného světa, tážeme-li se, zda je sám od sebe, či máme uvažovat o jeho Tvůrci, jsme stále v oblasti poznatků, které nepřesahují náš stvořený rozum. Proto tak jako pomocí stvořeného se pozvedáme ke svému Tvůrci, tak analýs vlastností viditelného vesmíru dospíváme k pojmu stvoření. Chceme-li však nyní pohlédnout v taje duchů nebeských i podzemských, chceme-li uvažovat o existenci a povaze anděla a ďábla, jsme v oblasti víry. Rozum může spekulovat o jejich přirozenosti, ale jen v předpokladu zjevení, na základě zjevení. Jejich existence sama je věcí víry, protože duch sám v sobě je nepoznatelný pouhým rozumem, pokud se sám nedá poznat na rozdíl od věcí hmotných, které jsou bezprostředním předmětem našeho poznání. Jejich přirozenost může být předmětem filosofického rozboru, ale i zde musíme vycházet ze zásad víry. Budeme proto nyní zkoumat zjevenou nauku o existenci, povaze a činnosti andělů ve světle učení svatého Tomáše, jenž se nazývá Andělským Učitelem nejen proto, že žil podoběn andělu, nýbrž i proto, že nám zanechal nejkrásnější a nejdokonalejší vědeckou soustavu v nauce o andělech.

I. Stvoření andělů a jejich zkouška.

Existence andělů je v Písmě svatém tak dokonale vyjádřena, že o ní nelze ani na okamžik pochy-

bovat. Už Genese mluví na mnoha místech o andělech,¹ nazývá je tak jako i ostatní posvátné knihy slovem *malák*, posel, vyslanec, což překládá řečtina slovem *angelos*. Někdy se nazývají také synové Boží (Job. I. 6) pro svou podobnost s Bohem a blízkost k němu, nebo vojska nebeská. (II. Esdr. IX. 6.) Jak podle Starého, tak podle Nového zákona tvoří andělé - nebeští duchové - nesmírné množství. Knihy St. zákona a zvláště Nového zákona znají také jména některých andělů. Tak u proroka Daniele a u Lukáše čteme o Gabrielovi, o Michaelovi, kniha Tobiášova mluví o Rafaelovi. Nekanonické knihy znají také mnohá jiná jména andělů. Že se dělí andělé na různé chóry, je naznačeno už v Genesi, kde je řeč o cherubech. (III. 24.) Isajáš mluví o serafech (VI. 2) a svatý Pavel ve svých listech² jmenuje knížectva, mocnosti, panstva, síly, trůny, archanděly a anděly.

To jsou základní poznatky, jaké nám skýtá Písmo svaté o andělech. Jsou tu, o jejich existenci nelze pochybovat. Kdy však byli stvořeni a jak byli stvořeni, o tom Písmo mlčí. Je však zřejmo, že jsou tvory, protože jsou sluhy Božími, poslouchají Boha ve všem, tvoří, abych tak řekl, jeho dvořanstvo. To je zcela jasné se všech stránek jak Starého, tak Nového zákona. A bylo-li snad původní zjevení o andělech jiným národům příležitostí k pádu do polytheismu, když povýšili anděly na bohy, zachoval si národ židovský čistý monotheismus a na anděly nikdy nepohlížel jinak, než jako na nejvyšší tvory Boží.

Z tohoto faktu existence andělů vychází církevní sněm lateránský, když stanoví ohledně stvoření andělů: „Bůh svou všemohoucí mocí zároveň na počátku času obojí tvorstvo z ničeho stvořil, duchovní a tělesné, totiž andělské a světské...“ (Denz. 428.) Nejsou proto andělé od věčnosti, předně proto, že nejsou sami od sebe, a pak také proto,

¹ Viz Gen. XVI. 7, 9; XIX. 1, 15; XXII. 11, 15; atd.

² Viz Efes. I. 21; Kol. I. 6; I. Sol. IV. 15.

že nebyli stvořeni od věčnosti, nýbrž v čase. Andělé jsou proto částí vesmíru stvořeného. Nejsou sami o sobě jakýmsi světem pro sebe, nýbrž tvoří jednotu, která se odlišuje od svého Tvůrce.

Theologie pak učí, že andělé byli stvořeni v přirozené blaženosti. Nic jim nechybělo v přirozeném řádu; byli šťastni. Nepatřili sice ještě na tvář Boží, nebyli blaženi z vidění Boha; to je teprve čekalo. Jejich poznání Boha však bylo přesto nesmírně velké, protože jejich rozumová mohutnost byla největší po Bohu. Viděli Boha v sobě. A to je činilo přirozeně šťastnými. Mimo to jim byla dána nadpřirozená milost nebo byli stvořeni v milosti, jak ukazuje svatý Tomáš,³ protože bez této milosti by se nebyli mohli rozhodnout pro Boha ve zkoušce, která jim byla dána. Dobro Boží, pro které se měli rozhodnout, bylo nad jejich přirozené síly.

Když byli takto vyzbrojeni, byla jim připravena Bohem zkouška. V čem spočívala? Nevíme. O tom Písmo mlčí. Víme jen, že všichni v ní neobstáli: jedni si v této zkoušce zasloužili patření na Boha ve věčné blaženosti, druzí svým hříchem - a byl to hřích pýchy - odpadli od Boha a zasloužili si věčné tresty.⁴

Taková je ve své stručnosti zpráva, kterou nám podává Písmo o pádu andělů. Andělé dobří pohlédli v této chvíli na tvář Boží, a už nikdy se nemohou od ní odvrátit; andělé zlí se odvrátili v této chvíli od Boha a už nikdy se nemohou k němu přiklonit. Tajemství Boží spravedlnosti, dobroty, a tajemství hříchu!

Otázka pádů andělů je jedna z nejméně pochopitelných v celé nauce o andělech. Jak mohli hřešit tito duchové, jejichž rozum je tak bystrý? Hřích je přece vždy spojen s jistou nevědomostí, neboť hřešili-li člověk, žene se vždy za nějakým zdánlivým, klamným dobrem. Anděl však viděl vše jasně svým

³ Summa Theol. I. ot. 62. čl. 2.

⁴ Srov. II. list sv. Petra II. 4; sv. Judy 6; Jan VIII. 44; Isaj. XIV.

prozíravým rozumem, takže nemohl chtít něco jako dobro, co dobro nebylo. Mimo to anděl nemá vášni, které by ho strhly k pádu, jak je tomu v případě lidského hříchu. Jak byl tedy vůbec možný hřích andělů?

Je třeba, abychom si tu znovu uvědomili, co bylo již řečeno, že totiž z pojmu stvořeného plyne možnost chyby, protože stvořené znamená nedokonalé. Proto každý tvor je schopen chyby, a jde-li o tvora rozumového, můžeme mluvit také o hříchu. Hřešiti znamená odchýliti se od náležitého usměrnění skutku. Jen ten nemůže chybovat, hřešit, kdo je si sám normou, pravidlem a mírou činnosti, takže se nemůže odchýlit od normy činnosti, tím že se nemůže odchýlit od sama sebe. Proto jen Bůh je neschopen hříchu.

A na obtíž, jak mohl anděl zhřešit při svém bystřím poznání, odpovídá sv. Tomáš asi takto. Hřích vzniká nejen tím způsobem, že člověk volí zlo, které pokládá omylem za dobro - tím způsobem anděl nemohl zhřešit, protože viděl jasně, co je dobro a co je zlo - nýbrž i tím vzniká hřích, že někdo volí dobro nenáležitým způsobem, v nepatřičné míře, takže hřích je tu nikoliv pro věc, která byla zvolena a učiněna, nýbrž pro způsob, jakým byla vykonána. A takový hřích nepředpokládá nevědomost, nýbrž pouze nedostatek uvažování, které tu mělo být, nedostatek náležité pozornosti. A tímto způsobem chybil anděl, že svobodným rozhodnutím se obrátil ke svému vlastnímu dobru, nezachoval náležitý řád k normě Boží vůle. Zamiloval si své vlastní dobro více, než odpovídalo jeho velikosti. Mohl milovat sebe, ale nikoliv více než se slušelo, hlavně ne více než samého Boha. Zapomněl, řekli bychom, nebo zanedbal srovnat své dobro s dobrem Božím, takže si zamiloval více sebe než Boha. A tím postavil sama sebe na místo Boží.

V prvním okamžiku tedy rozum andělů jakož i jejich vůle se nesly k Bohu, jenž je hýbal k dobru. Ve druhém okamžiku nastává praktický úsudek a

volba, ale rozum, který měl jednati podle božské normy, nedbá jí a zůstává v pohledu na svou vlastní dokonalost. A tím nastává hřích a po něm trest.⁵

Z toho pak také plyne, že první hřích, který byl spáchán proti Bohu, hřích andělů, byl hřích pýchy, z níž pak vychází nenávist. Dábel se mohl dopustit jen takového hřichu, jehož je schopna číře duchová bytost. A ta se může dopustit jen hřichu pýchy a z ní vycházející nenávisti. Duch nemůže hřešit hřichy těla, nýbrž jen ducha. A tu je možný jen hřích pýchy. Protože toužiti po duchových věcech nemůže býti samo sebou hříšné, nýbrž jen potud, pokud tu není zachována míra, čili pokud si žádá někdo duchových věcí proti vůli Boží. A chtít něco proti vůli Boží, pohrdati mírou, stanovenou Bohem, je projev pýchy ducha. Z ní pak vychází nenávist, neboť chce-li někdo pýchou svou vlastní vznešenost, nechce vznešenost druhého, z níž se rmoutí, ji závidí a jejího držitele nenávidí.

A tento hřích pýchy, jak vykládá sv. Tomáš,⁶ spočíval v tom, že andělé chtěli být jako Bůh. Ne že by se mu chtěli přímo rovnat, věděli dobře, že je to nemožné, jak jim pravil přirozený rozum. Chtěli být jako Bůh v tom smyslu, že chtěli mít jako poslední cíl to, čeho by dosáhli svými vlastními silami nebo chtěli dosíci nadpřirozené blaženosti silami přirozenými bez pomoci milosti. Jinými slovy: Chtěli být v dosažení posledního cíle zcela nezávislí na Bohu. Byl to vlastně první hřích naturalismu, první hřích zneuznání Boha jako posledního cíle a dárce všeho dobra.

A jejich trest? - Odvrácení od Boha, uvržení v temnosti, věčná ztráta Boha. Jejich rozum zůstal však ve své přirozené síle, nebyl zbaven přirozeného poznání, jaké mu náleží, a jejich vůle rovněž nebyla zbavena své síly. Proto nenávidí dále. A ten, kdo nenávidí a závidí, touží také škodit. Jejich vůle, která se odvrátila od Boha, odvrátila se od něho

⁵ Summa Theol. I. ot. 63. čl. 1. k 4.

⁶ Summa Theol. I. ot. 63. čl. 3.

navěky. Zůstává věčně ve své zatvrzelosti a proto bude věčně trpět. Přilnuli ke zlu tak pevně, že už je od něho nikdo neodtrhne. Budou věčně nenávidět a věčně trpět. Peklo vyhovuje jejich stavu nenávisti a nekajícnosti tak dokonale, že i kdyby jim někdo nabízel nebe, odmítli by je.⁷

Tak jako nemohou andělé zlí už nikdy vystoupit k Bohu, od něhož dobrovolně odpadli, tak andělé dobří se nemohou už nikdy odvrátit od patření na tvář Boží. Jsou v blažené nemožnosti ztratit své štěstí. A jsou při tom zcela svobodni, ano, jejich svoboda ještě získává z úzkého spojení s absolutní svobodou Boží. Patří na Boha a v tom je obsažena ona šťastná nemožnost hříchu, který jediné odlučuje od Boha. Bytost Boží je náplň všeho dobra, po němž může stvořená bytost toužit. Každý hřích vzniká z jisté touhy po dobru, bohužel, po dobru nepravém. Kdo však jednou uchopil všechno dobro, kdo pohlédl na Boha, už nemůže chtít nic jiného, už nemůže toužit po větším dobru. Je zcela nasyćen, jeho touha je dokonale vyplněna. Odtud ona naprostá bezpečnost, která oblažuje anděly a svaté.⁸

II. Andělé - čirí duchové.

Ohledně přirozenosti andělů ukazuje často Písmo svaté, že jsou bytosti osobní, odlišné od Boha a od lidí. Plyne to hlavně z činnosti, jaká se jim připisuje. Jsou nižší než Bůh, protože jsou jeho služebníky, jsou však výše než člověk jak svým stavem,

⁷ Summa Theol. I. ot. 64. - Zatvrzelost, jakou nacházíme u člověka zde na zemi, může být zlomena lítostí. Zatvrzelostí uzavřených je však neodvratně odvrácena vůle zavrženého od Boha. Tato zatvrzelost zavržených je téměř jakousi jejich přirozeností. Rozum andělský (a podobně rozum člověka, osvobozený od těla) poznává naráz a nemění už svůj úsudek, chápe se předmětu tak, že už se od něho neodlučuje nikdy. A podobně i vůle, zůstává nezměnitelná ve svém přilnutí. To je filosofické zdůvodnění věčnosti trestů pro zavržené anděly i lidi, o němž mluví Písmo.

⁸ Summa Theol. I. ot. 62. čl. 8.

tak svým posláním. Třebaže Písmo nám velmi často představuje anděla v podobě lidí, ukazuje nám také a sice stále jasněji, že tyto vyšší bytosti nemají hmotného těla jako člověk. Proto anděl, který je před Balaamem, je neviditelný pro něho, dokud mu ho Bůh neukáže (Num. XXII. 31). Rafael mizí před zraky Tobiáše, když splní svůj úkol. V evangeliu odpovídá Kristus saduceům, že po zmrtvýchvstání budou jako andělé bez jakýchkoliv tělesných požadavků.

Otázka naprosté nehmotnosti a naprosté duchovosti andělů působila obtíže některým svatým Otčům. Nemohli totiž chápat, jak by mohli být andělé zcela duchoví a při tom nebýt Bohem. Naprostá duchovost, pravili, je naprostá nesloženost, a ta náleží jen Bohu, jenž je absolutně jednoduchý. Proto mnozí z nich přisuzovali andělům jakési etherické tělo, odlišné od našeho, řekli bychom jakési duchové tělo, i když je to jistá protiřečnost. Jen pozvolna se vyvíjela nauka o naprosté duchovosti andělů hlavně zásluhou sv. Augustina, jenž k ní dal největší podnět, třebaže se ani sám ještě zcela nepropracoval k pojetí naprosté nehmotnosti andělů.⁹

Tím, že pozdější, středověká theologie použila k řešení složitých otázek a vysvětlování pojmů také filosofie, ukázalo se, že texty Písma o andělech lze vykládat jen jako o bytostech číře duchových. Činnost jakékoliv bytosti odpovídá její přirozenosti, čili jaká je činnost, taková přirozenost. Víme však, že činnost andělů je číře duchová, nehmotná. Jsou to tvorové, jejichž činnost je poznávání a chtění. Proto také praví Písmo, že nepotřebují tělesného pokrmu, protože mají pokrm duchovní. Jejich činnost abstrahuje od látky. A proto je i jejich přirozenost duchová, nehmotná.

⁹ De trinitate IX. - Etherické tělo andělů podle sv. Augustina je ze světla a ohně, dáblů pak ze vzduchu. Církev nedefinovala, v čem spočívá nehmotnost a duchovost andělů. Praví jen, že jsou duchové, což je nauka víry, ale ponechává stranou filosofickou otázku pojmu duchovosti.

Ostatně nějaká duchovní hmota je holá nemožnost. I sebejemnější tělo třebas i etherické je vždy hmotné tělo, které naprosto odporuje pojmu duchovosti, který je uskutečnění, kdežto hmota je mohoucnost.

Z toho ovšem neplyne, že by andělé byli bytostí nesložené, absolutně jednoduché jako Bůh. Nikoliv. Je v nich složení z mohoucnosti a uskutečnění, čímž se liší od duchovosti Boží, která je čiré uskutečnění bez příměsku mohoucnosti. Byla doba, kdy nebyli, a proto přešli ze stavu mohoucnosti do stavu uskutečnění mocí svého Tvůrce. Proto se u nich věcně rozlišuje také jejich existence od jejich bytosti, o čemž nemůžeme mluvit u Boha, u něhož je vše jedno.¹⁰

Velmi zajímavá je myšlenka sv. Tomáše, kterou umělecky zpracoval Frà Angelico na svých plátnech, že totiž každý anděl je samostatným druhem, takže nejsou ani dva andělé stejní. Protože andělé jsou nehmotní, takže jsou subsistujícími formami, nemohou být v jednom druhu dva andělé, protože číselné rozlišení dvou bytostí téhož druhu předpokládá složení z látky a tvaru. Je to přece látka, která je základem číselného rozlišení, je to látka, která svou kvantitou je individuálním prvkem. Chybí-li látka, pak nutně každé individuum je svým druhem pro sebe, každá subsistující forma je samostatný druh. Proto také můžeme pozorovat na obrazech Frà Angelica, jenž v umění uplatňoval nauky svého učitele, že nejsou nikdy ani dva jeho andělé stejní ani podobou ve tváři, ani barvou šatu. Byla to jakási snaha naznačit zřejmým a uměleckým způsobem, co řekl sv. Tomáš teoreticky.

Naprostá nehmotnost andělů, jakou hájí svatý Tomáš, je podkladem jeho nauky o *andělském poznání*. Andělé nejsou závislí jako my na vnějších

¹⁰ Summa Theol. I. ot. 50. čl. 2. - Contra Gentes, I. II. cap. 52, 53. - Z toho plyne, že anděl je neporušitelný, protože není složen z látky a tvaru, nýbrž je pouze subsistující tvar. Tamt. čl. 5. C. G. I. II. c. 55.

smyslech, nečerpají své poznatky z věcí hmotných, nýbrž všechny ideje věcí - kterých ovšem potřebují ke svému poznání na rozdíl od Boha, jenž vidí vše v sobě - jsou jim vrozeny, jsou vloženy Tvůrcem do jejich přirozenosti. Pomocí těchto ideí poznávají andělé všechny věci přirozené, protože ideje všech věcí byly vloženy do jejich rozumu. A neodporuje to ani tomu, že by pak andělé pomocí těchto ideí poznávali věci budoucí, což jim nenáleží. I když budoucí věci jsou obsaženy v jejich ideách, andělé je nepoznávají ve skutečnosti, dokud tyto věci neexistují. V té chvíli, kdy vzniká nová věc, jejíž idea byla od počátku v mysli anděla, zazáří v jeho rozumu jisté světlo, pocházející od Boha, kterým ona preexistující idea ukazuje andělu nově existující věc. Tatáž moc Boží, která působí, že vzniká nová věc - vždyť Bůh je všude tam, kde vzniká nebo se přetvořuje bytí, jak jsme viděli - působí také v rozumu andělském, že je poznána pomocí ideje, která v něm už byla.

Síla andělského poznání je velká. Jejich rozum je velmi pronikavý a proto nepotřebují k poznání jednotlivých věcí tolik ideí jako my. Dovedou v jedné idei vidět daleko více než pouhý člověk. Jetsliže i u lidí můžeme pozorovat, že čím má kdo bystřejší rozum, tím více vyčte z jedné všeobecné zásady nebo tím více vidí v jedné všeobecné myšlence, nemůžeme se divit, že anděl, bytost svrchovaně inteligentní - a to platí nejen o andělu dobrém, nýbrž i o zlém - dovede v jedné idei všeobecné vidět všechny ideje částečné, které jsou v ní obsaženy.

Otázka, zda poznává anděl také tajné myšlenky našeho srdce, zajímala mnohé myslitele křesťanské. Někteří Otcové se klonili k odpovědi kladné, svatý Tomáš zásadně odmítá tuto možnost. Pokud jsou myšlenky člověka a jeho tajné city alespoň poněkud navenek vyjádřeny a naznačeny, mohou být ovšem andělem poznány. Jde-li však o myšlenky, které zůstávají jen v rozumu a ve vůli, mo-

hou být poznány jen Bohem. Rozum a vůle ve své nejvnitřnější činnosti jsou poddány jen Bohu a proto jen Bůh může nahlédnout v jejich nejvnitřnější činnost, v níž má jako první příčina svůj podíl. Dokud není skrytá myšlenka člověka nijak projevena navenek, může býti poznána jen Bohem.

Uvážíme-li však, že anděl je jemný duch, jenž proniká hmotu a dovede v ní čist, a s druhé strany myšlenky člověka se velmi snadno odrážejí v jeho vnějších, třebaš mimovolných projevech, vidíme, že anděl snadno z těchto různých vnějších projevů vyčte myšlenky člověka nebo alespoň pozná všeobecným způsobem vnitřní stav a rozpoložení člověka. Mimo to anděl vidí fantasii lidskou a obrazy, které v ní jsou; proniká vnější smysly člověka a proto může alespoň s velkou pravděpodobností poznat, co nepozná pouhý člověk. Nemůže však proniknout taje lidského srdce, což náleží pouze Bohu.¹¹

III. Činnost andělů - andělé strážní.

Činnost andělů, jak nám ji líčí Písmo, je dvojitá. Jedni jsou zaměstnání službou Bohu, druzí slouží podle přání Božího lidem. Tak u Tobjáše (XII. 15) čteme, že je sedm andělů, kteří jsou neustále před trůnem Božím. Mezi nimi je Rafael a Gabriel. Vedle toho jsou miliony andělů podle proroka Daniele (VI. 10; podobně Zjev. V. 11), kteří obklopují trůn nejvyššího, jsou neustále k jeho službám, klanějí

¹¹ Summa Theol. I. ot. 57. čl. 4. - Námitka, že jasnovidci nebo hypnotiseři pomocí media dovedou čist myšlenky, nedokazuje nic proti této thesi sv. Tomáše. Je zjištěno, že ani jasnovidci nemohou čist myšlenky, pokud se neodrážejí nějak ve vnitřních nebo vnějších smyslech. Je známo, že jasnovidci vidí pouze to, co přišlo z rozumu alespoň do fantasie, a potud to vidí, pokud je to ve fantasii. Jde-li však o abstraktní myšlenky - o rozhodnutí vůle, o to všechno, co nazýváme *taje srdce*, nesvedou tu jasnovidci zhola nic. Je také známo, že bystřejší a chytřejší jasnovidci dovedou z různých pohybů svalstva vyčíst pravděpodobně myšlenky člověka, ale jistoty v takových případech nemají.

se mu a zpívají Bohu a Beránkovi. To jsou obrazy, které jsou vzaty jak ze zvyků na královských dvorech, tak z liturgie, aby vyjádřily pocty, jaké vzdávají svatí a blažení duchové Nejvyššímu.

O činnosti andělů u lidí mluví rovněž velmi často Písmo. Andělé, jak jméno samo praví, jsou poslové Boží u lidí. Přinášejí vzkazy Boží lidem. Bůh jich užívá, aby sděloval lidem svou vůli. Lidé pak připisují službě andělů milosti, kterých se jim dostalo od Boha. Starý zákon mluví o andělech, kteří mají na starosti jednotlivé národy (Dan. X. 13), Michael je andělem židů (tamtéž 51), podle Nového zákona se zdá, že Michael je ochráncem celé katolické Církve. (Zjev. XII. 7.) Podle slov Kristových každý věřící má svého anděla, který nad ním bdí. (Mt. XVIII. 10.) V Apokalypsi líčí svatý Jan, jak andělé bojují proti ďáblu, jenž by chtěl zničit Církev Kristovu. (XII. 7.) Dobří andělé se radují z vytrvalosti spravedlivých a z obrácení hříšníků (Lk. XV. 7), doprovázejí duše po celý jejich život (XVI. 22) a při posledním soudu budou služebníky Kristovými, aby oddělili dobré od zlých. (Mt. XIII. 49.) Mimo to židovská tradice připisovala andělům prohlášení mosaického zákona, jak plyne z řeči svatého Štěpána ve Sk. ap. VII. 53 a z listu svatého Pavla k Žid. II. 2. Pavel ukazuje, že Nový zákon i tím převyšuje Starý zákon, že Nový byl dán přímo Kristem, kdežto Starý jeho anděly.

Na těchto základech Písma svatého stavějí pak Otcové a svatý Tomáš svou nauku o činnosti andělů a zvláště o andělech strážných. Andělé ve své funkci poslů Božích zjevují se člověku, aby mu oznámili vůli Boží. A theologové na základě citovaných míst Písma ukazují, že kdykoliv se nám zjevuje Bůh, ano, i když se nám zjevují jeho svatí, je to prostřednictvím andělů. Proto učí svatý Tomáš a s ním většina theologů, že všechna zjevení Boží jak ve Starém, tak v Novém zákoně se stala skrze anděly. Bůh se sice může zjevovat, může na sebe vzít podobu člověka nebo podobu ohnivého

keře. Poněvadž však Písmo praví, že všechna tato zjevení, o kterých máme zaručené zprávy Písma, se stala prostřednictvím andělů, můžeme usuzovat, že Bůh jedná vždy tímto způsobem. U svatého Pavla a ve Skutcích apoštolských čteme, že jak zjevení Boha Abrahamovi, tak zjevení v hořícím keři se událo pomocí andělů. (Sk. VII. 30.) Jestliže v těchto případech se zjevil Bůh prostřednictvím andělů, nemáme důvodů, proč bychom se domnívali, že v jiných případech se zjevoval bezprostředně sám. Protože však v takových případech se děje zjevení jménem Božím a anděl zjevující se zastupuje Boha, mluvíme o zjevení Boha, nikoliv anděla.

Totéž možno říci o zjeveních Krista kromě dvou případů: totiž jeho zjevení po zmrtvýchvstání a zjevení svatému Pavlu, kdy se zjevil, jak patrně z Písma, sám ve svém oslaveném těle. Co se týče zjevení Krista svatým, nejsnazší způsob vysvětlení předpokládá prostřednictví andělů.

A totéž musíme říci o zjeveních Panny Marie a svatých. Protože Panna Maria je v nebi v těle oslaveném, může se zjevit ve svém těle. Svatí nemají zatím svá těla a proto se nemohou zjevovat ve svém těle. Když však uvážíme, že andělé jsou určeni k tomu, aby byli posly nebes, vidíme, že i pro Pannu Marii a svaté normální způsob zjevování je prostřednictvím andělů.¹²

Nauka o *andělech strážných*, jak ji propracoval svatý Tomáš, je nesmírně útěšná pro nás. Bůh se stará, jak jsme viděli, o každého z nás, stará se o vše, co vyšlo z jeho stvořitelské ruky. Jeho moudrost však pořádá a pečuje o nižší prostřednictvím

¹² Zjevení andělů může být někdy pouze rázu imaginárního; andělé totiž vytvoří představu, jakou chtějí, v mysli toho, komu se zjevují. Jde-li však o zjevení, které se děje mnoha lidem, musíme připustit, že anděl vzal na sebe skutečnou podobu osoby nebo věci, ve které se zjevuje. Tuto podobu pak si vytvoří anděl ze vzduchu, jak ukazuje sv. Tomáš (Summa, I. ot. 51. čl. 2. k 3.). Jestliže anděl může hýbat vzduchem, může z něho také utvořit nějaký tvar, podobu, jakou právě potřebuje, třeba podobu lidskou.

vyšších, a proto dává každému z nás anděla strážného, který je stále při nás a pečuje o nás. Mimo to každá rodina, každá obec, každé město, každá diecése, každý stát má svého anděla, takže celý vesmír je jakoby oživen těmito dobrými duchy, kteří se snaží zamezovat úklady duchů zlých, odvěkých nepřátel Boha i člověka. I když anděl nemůže působit přímo na změnu vůle člověka, může ho vést dobrými vnuknutími ke skutkům ctnosti, osvěcováním jeho rozumu a posilováním vůle. Životy svatých nám vypravují velmi mnoho o tomto působení strážných andělů a jejich blahodárné činnosti v díle křesťanské svatosti.

Svatí Otcové a po nich svatý Tomáš třídí podle toho anděly na tři hierarchie a tyto zase na jednotlivé chóry podle funkce, jakou zastávají buď před trůnem Božím nebo u lidí.¹³ Službu u lidí vykonávají jen nižší andělé. Vymyká se ovšem lidskému poznání přesně určit, kteří andělé jsou posíláni k lidem. Svatý Tomáš se domnívá, když kombinuje texty Písma, že jsou posíláni andělé třetí hierarchie a z druhé Síly a Panstva. Péče o jednotlivce je svěřena nejnižším andělům, péče o lidstvo jako celek nebo vesmír pak vyšším andělům. -

Tato nauka o ochraně andělů dobrým souvisí úzce s naukou o stálém útočení satana na člověka. Dábel je zbaven toho, o čem ví, že je největší dobro. Ztratil Boha a ví to velmi dobře. Jeho hluboká intelligence, která mu nebyla odňata hříchem, vi-

¹³ Sestava hierarchie andělské, jak ji zaznamenává sv. Tomáš v Summě I. ot. 108, je vzata hlavně z Diviše a sv. Řehoře Vel. Podle ní se dělí andělé na tři hierarchie, z nichž každá má tři řády:

Hierarchie	první	{	serafové cherubové trůnové
	druhá	{	mocnosti síly panstva
	třetí	{	knížectva archandělé andělé

dí velmi dobře, jak velké je jeho neštěstí. A odtud prýští jeho věčná nenávist a závist. Snáší velmi těžce, že je tu někdo, kdo miluje Boha nebo kdo ho může alespoň milovat.

Mimo to můžeme pohlížet na úklady ďábelské také s hlediska věčného dopuštění Božího. Bůh dopustil toto zlo, protože i jeho dovede užít k dobrému. Ďábelským pokušením má být člověk zkoušen, napravován, obrácen. A kdo zná všechny úmysly, které tu může mít Bůh, když dopouští satanu, aby pokoušel člověka a snažil se mu škoditi!

I když nejsou všechna pokušení k hříchu od ďábla, jenž se nazývá pokušitelem, stojí vždy v pozadí on. Byl to on, jenž svedl prvního člověka. A v tom smyslu je příčinou všech hříchů, protože všechny hříchy jsou jakési napodobování prvního hříchu, k němuž svedl ďábel.

Ďábel zůstal i po hříchu duchem nesmírně chytřým a proto schopným škodit. Má podstatně tytéž vlastnosti přirozené jako dobrý anděl a proto může snadno napodobovat jeho činnost, čili může se stavět jako anděl světla. Ďábel může snadno konat různé napodobeniny zázraků, protože konečně může mnohé skutky, které nemůže člověk. Je to přece duch. Jeho činnost se proto vždy uplatňovala ve všech druzích magie, spiritismu, ba dokonce v různých druzích pohanských náboženství. Tyto tak zvané zázraky ďáblů můžeme shrnout ve čtyři druhy:

1. Ďábli mohou působit na naše smysly a proto mohou v nich vzbudit zdání zázraku. Jsou to různé ďábelské iluze smyslů.

2. Protože jsou velmi hbití, mohou snadno a velmi rychle jednu věc nahradit druhou jako na př. když v případě Mojžíšova zázraku s holí před faraonem učinili kouzelníci za pomoci ďábla totéž. Nebylo tu nic, než nahrazení věci ďáblem.

3. Mohou se zjevovat v těle podobně utvořeném jako v případě zjevení dobrého anděla.

4. Mohou svou činností uspišit nějaký přirozený

proces, jako na příklad vzrůst nějakého stromu tím, že podporují to, co příroda sama činí. Nemožou však to, co nemůže sama příroda.

Tím vším, jak patrné, jsou ďáblové velmi nebezpeční a musíme se vždy modlit s Církví: Svátý Michaeli, archanděli, opatruj nás v boji proti zlobě a úkladům ďáblovým, buď nám ochranou.

IV. Náš poměr k andělům.

Měl-li bych nakonec vyjádřit náš poměr k andělům, musel bych říci, že by to měl být poměr vděčnosti těch, jimž se dostává dobrodiní, ke svým dobrodincům.

Kdo z nás ví, kolikrát se nám dostalo ochrany a pomoci dobrého anděla! Teprve na věčnosti poznáme, kolikrát jsme byli jím zachráněni od jistého nebezpečí těla, kolikrát pod vlivem myšlenky, kterou na nás zapůsobil, zachránil naši duši před hříchem. Teprve tehdy, až uzříme ve světle Božího jasu celou svou životní cestu se všemi vzestupy a se všemi pády, až si nebudeme moci sami před sebou nic zatajovat, sami sebe před sebou obhajovat, tehdy uzříme také, co znamenal pro nás náš anděl strážný. A jaký bude jeho pohled na nás? Bude to pohled chvály, odměňující poslušnost, či pohled výtky, trestající naši nedbalost a nedostatek živé víry?

Zdá se nám to snad mnohdy téměř dětinné, naivní, když čteme o poměru svatých k andělu strážnému. A přece v tom není nic, než praktický život hluboce pochopené víry v přítomnost anděla strážného. Svátá Františka Římská byla odměněna za stálou poslušnost k andělu strážnému, že jej často vidávala kráčet po svém boku. První společník svatého Ignáce P. Faber, kdykoliv na svých misijnářských cestách dospěl k nějakému městu nebo vesnici, poklekl nejdříve před městem a prosil anděla strážce, jemuž je svěřena tato obec, aby jej podporoval v jeho práci o získávání duší. Bl. Dal-

mác Monerius byl nazýván už za svého života *bratr rozmlouvající s andělem*. A to jsou jen namátkou některé případy z tak četných, o nichž nám vypravují dějiny svatosti.

Byla to dětinskost? Byla to naivita těchto duší? Nikoliv. Byla to velká, silná a hlavně praktická víra. Což můžeme doufat, že vliv anděla strážce může být u nás pronikavý, když si na něj po celý den nevzpomeneme, když třebas na něj nemyslíme ani ve chvíli, kdy ústy odříkáváme modlitbičku k němu?

F. Olgiati¹⁴ poukazuje ještě na jednu důležitou věc v našem poměru k andělu strážnému. Jestliže máme my anděla strážce, má jej také každý jiný křesťan, mají jej naši rodiče, naši sourozenci, naši přátelé, mají jej i lidé, které potkáváme stále, mají jej i ti, kteří hřeší a nechtějí povstat ze svého hříchu. Uctíváme-li svého anděla strážce, měli bychom být neteční k andělu svých rodičů, přátel, těch, se kterými třebas žijeme? Proč bychom nepozdravovali také jejich anděla strážného? - Jdeme-li na příklad po ulici a potkáme člověka, kterého třebas ani neznáme, nebylo by to krásné, kdybychom pozdravili jeho anděla, který s ním jde? Jak bychom snadno vstoupili takřka v rodinu andělů strážných a jaké pomoci by se nám pak od nich dostalo, zvláště když bychom byli ochotni jíti po hlase jejich vedení.

Jako každý úsek katolické věrouky, tak i úsek nauky o andělech je nesmírně bohatý pro praktický život křesťana. Čím hlubší bude náš poměr k andělům, tím užší styk s nimi. A tím také budeme blíže Bohu, jenž je Pánem andělů.

¹⁴ Mons. F. Olgiati, *La pietà christiana*. Milano, 1936, II. ed. str. 174, n.

Otisk Boha v člověku

Alexis Carrel si nařiká v poslední době na neznalost člověka a jeho podstaty. Vzrůstá věda způsobem až závratným, ale *člověk* zůstává stále *tvor neznámý*. Potíže nejsou v nedostatku potřebných informací nebo v jejich nepřesnosti nebo neúplnosti. Právě naopak je způsobena tato neznalost člověka - ač je to divné - přemírou zpráv a rozporů v nich, jak si je lidstvo v průběhu věků o sobě nasbíralo. Potíž je také v tom, že člověk byl rozkouskován v nespočetné množství fragmentů různými vědami, které se věnovaly studiu jeho těla a ducha. A tato neznalost člověka, jak správně ukazuje Carrel, vede k praktickým důsledkům velmi žalostným, k nimž musíme přihlížet všichni, aniž můžeme něco podniknout proti nim. Moderní civilisace se octla v obtížné situaci proto, poněvadž je pro nás nevhodná. Byla vybudována bez jakékoliv znalosti naší pravé povahy. Zrodila se z náhodných rozmarů vědeckých objevů, ze zálib člověka, jeho ilusí, teorií a tužeb. Byť i vybudována naším úsilím, přece neodpovídá naší mohoucnosti a rozměrům. Stálý hon za technickými vymoženostmi převrátil svět a učinil z naší civilisace to, čím je dnes. *Vyšší zájmy lidstva tu neměly vlivu při volbě prostředků*. Principy nejvyššího pohodlí a nejmenší námahy, rozkoš z rychlosti, ze změny a z blahobytu a také potřeba úniku před sebou samým byly rozhodujícími činiteli při úspěchu nových vy-

nálezů. Ale nikdo se neptal, kdo vydrží to nesmírné zrychlení životního rytmu, plynoucího z rychlé dopravy a jiných moderních metod. Při organizaci technického a průmyslového života, při organizaci hmoty se zapomínalo, že člověk není jen hmota, že je třeba brát zřetel také k jeho duševním potřebám a zájmům.¹

Těžko říci, zda atomisace života posledních dob je příčinou atomisace vědy nebo naopak. Čím více roste a vzmáhá se inteligence v jednotlivých oborech, tím více se pocituje naprostý nedostatek smyslu pro syntesu. Jsme příliš daleko od středověku, který je ztělesněnou syntesou. Není pak divu, že se setkáme s odborníky, kteří nám dovedou mluvit celé hodiny o významu trojklaného nervu, ale nedovedou odpovědět na otázku, co je člověk. Znájí snad velmi odborně tu neb onu jeho část, možná že i mnoho částí, ale nemají jednotného pohledu na lidskou bytost, neznají její krásu a velikost, chybí jim *synthesa člověka*.

I. Co je člověk?

Bylo dáno mnoho odpovědí na tuto otázku.²

Ti, kteří viděli člověka jen zvenku a pohlíželi pouze na jeho tělo, řekli, že člověk je jen dokonalější zvíře. U něho se vývoj zatím zastavil a nevíme, půjde-li ještě dále. Člověk je součástí viditelného vesmíru: ze země vyšel a do země přijde a nemá smyslu myslet na něco, co přesahuje pojmy světa, rozkoše, pozemského dobra. Smysl člověka musíme hledat na tomto světě, a to v tom, že užije, čeho mu skýtá život. Požitek je hlavním cílem všeho úsilí lidského. Vše je jen hmota jak v nás, tak kolem nás a proto nemá smyslu pečovat o cosi nadhmotného. A usiluje-li snad člověk o nějaké hod-

¹ Dr. Alexis Carrel, Člověk, tvor neznámý. Praha, 1937, str. 30, 31, 35.

² Srov. Haecker, Was ist der Mensch. Český překlad v dominikánské Edici Krystal, Olomouc.

noty duchové jako vědění, kterého nabývá učením a námahou, s ním spojenou, tělesná statečnost a síla, kterou si získává sportem, občanské ctnosti, kterých nabývá dobrým vychováním, to všechno má sloužit v poslední analýsě jen tělu a jeho prospěchu. Ani hedonisté starověku nedoporučovali užívat rozkoše v té míře, že by škodila tělu. Zbytečně by se okrádali o čas, kterého možno užít k rozkošnému životu.

Nežije většina lidstva dnes podle tohoto materialistického názoru na život? Nepozorujeme uplatňování těchto zásad v moderním životě sportovním, v přehnané péči o zdraví a v celé dnešní kultuře těla, která odezírá vědomě nebo neuvědoměle zcela od existence vyšší stránky v člověku? Nevidíte, jak musíme bojovat proti těmto směrům, které jsou vštěpovány již dětem ve škole, propagovány ve spolcích, šířeny v knihách a filmech a k jejichž provádění napomáhá celá moderní technika?

Celá dnešní morálka vychází z těchto zásad o člověku. Není-li člověk nic více než shluk živých buněk, není-li nic jiného než pouhé zvíře, i když v nejvyšším stadiu vývoje, co mu chcete mluvit o duchovních hodnotách, o ctnosti a o mravní odpovědnosti? Zanikne tak jako přišel, tak jako zanikne každé jiné zvíře a má jen to, čeho užije za dobu krátkého nebo dlouhého života. Proč by tedy neužíval?³

Proti těmto materialistickým názorům o člověku povstává pantheistický spiritualismus, jenž tvoří druhou krajnost v názorech o člověku. Vše je jen bůh a člověk je jisté stadium vývoje božství. Není

³ Skvěle popisuje tento životní materialismus kniha Kazatel v hl. II.: „Řekl jsem si ve svém duchu: Nuže, budu oplývat rozkošemi a požívatí budu dobrých věcí... Nahromadil jsem si stříbra a zlata, jakož i pokladů... opatřil jsem si pěvkyně i rozkoše lidské, číše i džbánky... Čeho žádaly mé oči, nic jsem si neodepřel... A užíval jsem ve všem marnost a trápení ducha.“ - Taková je zkušenost všech století lidských dějin.

lidské osobnosti jako jednotlivce, nejsou na světě samostatná lidská individua, odlišná od stále se vyvíjejícího božství, jež se projevuje různým a mnohotvárným způsobem ve všech dobách a ve všech lidech. Smysl lidského života je vrátit se v propast božství, ze kterého jsme vypluli. Tam máme zaniknout právě tak, jak jsme tamodtud vyšli. Nelze mluvit o osobní nesmrtelnosti duše, protože člověk je nesmrtelný jen v božství, s nímž splyne v den spojení, tak jako se od něho oddělil v den svého zrození.⁴

Mezi těmito dvěma krajnostmi je pojem člověka, jak nám o něm mluví Bůh v Písmě svatém. Když vyšel celý vesmír z tvůrčí ruky Boží, praví Bůh, mluvě sám k sobě: „Učiňme člověka k obrazu a podobě naší; ať panuje nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nad krotkými zvířaty, nad celou zemí, jakož i nade vši drobnou zvěřou, která se pohybuje po zemi.

*Stvořil tedy Bůh člověka k obrazu svému,
k obrazu Božímu stvořil ho.“*

Gen. I. 26. 27.

„Utvořil Hospodin Bůh člověka z hlíny země a vdechl v jeho tvář dech života; tak se stal člověk živoucím živočichem.“ (II. 7.) A pak Bůh poddává všechno pozemské moci člověka, činí ho pánem nade vším stvořením a hrozí všem, kdo by ublížili člověku, kdo by ho připravili o život: „Krev života vašeho budu vymáhati na každém zvířeti a život člověka budu vymáhati z ruky každého jeho bližního... jeť člověk učiněn k obrazu Božímu.“ (IX. 5, 6.)

⁴ Roku 1687 zavrhl Innocenc XI. tuto větu Michaela de Molinos: Duše se ničí svou nečinností a vrací se k svému původu a zdroji, jímž jest božská bytnost, ve které přetvořena a obožena zůstává, a Bůh tehdy zůstává v sobě samém, neboť pak už nejsou dvě věci spojené, nýbrž pouze jedna a z toho důvodu Bůh žije a kraluje v nás a duše ničí sama sebe ve své činné bytnosti. Srov. Denz. 1225.

Kdo by neviděl v těchto prostých slovech, jaký je rozdíl mezi člověkem a zvířetem, kdo by neviděl, jak přesahuje člověk celý viditelný vesmír, jak je první po Bohu zde na zemi! Jemu je vše poddáno a on je poddán Bohu. Vyniká nade všechno tvorstvo svým rozumem a svobodnou vůlí a tyto přednosti jej činí obrazem Boha, jenž je subsistující Rozum a Láska.

Taková je první zjevená zpráva o člověku. Když si k ní připojíme vše ostatní, o čem mluví Písmo, kdykoliv se zmiňuje o člověku, můžeme si snadno představit člověka v celé jeho velikosti a kráse, řekneme-li si se svatým Tomášem,⁵ že každý člověk nese v sobě obraz Boha, svého Tvůrce, ospravedlněný má v sobě nadpřirozený obraz svého Vykupitele a blažení v nebi jsou dokonale připodobnění svému Bohu ve slávě. Pod tímto trojím zorným úhlem musíme pozorovat člověka, chceme-li jej chápat v celé jeho přirozené, nadpřirozené i oslavené velikosti.

II. Obraz Boha Tvůrce v člověku tvorů.

Člověk je synthesisa těla a duše, hmoty a ducha. Není jen duchem a proto by bylo pro člověka omylem toužit po životě, který odpovídá povaze čistého ducha. Tělo náleží člověku způsobem zcela přirozeným, je nutnou součástí člověka a proto bojovat proti tělu ve smyslu potírat tělo znamenalo by bojovat proti řádu, jaký stanovil sám Bůh. Duše není zajatcem v těle ani vězněm v žaláři těla, protože její spojení s tělem je zcela přirozené. Stav zajatce jako postavení věžňovo je něco násilného. Tělo je přirozeným druhem duše, po němž bude duše toužit i tehdy, když bude od něho oddělena. A její štěstí nebude ani v nebi všestranně

⁵ Summa Theol. I. 93. 3.: Glossa ordinaria distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, et recreationis, et similitudinis. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum, tertia vero solum in beatis.

úplné, dokud nebude spojena s tělem po zmrtvýchvstání.⁶

Proto právě tak odporuje přirozenému pojmu člověka nepřirozená péče o tělo, která znamená vyzvednutí stránky tělesné na úkor duše, jak je tomu v moderním sportu a dnešní hygieně, jak mu odporuje i nepřirozené ničení těla, pokud neslouží duši podle plánu Božího o člověku. Člověk je složen z duše a těla. A třebaže tyto dvě složky nemají v každém ohledu stejnou hodnotu, není ani jedna, ani druhá člověkem, ba ani jedna bez druhé. Tělo má úkol nástroje vůči duši, která je převyšuje, a to nástroje nutného, bez něhož by nebylo ani duše, protože duše je svořena v případě každého nového člověka, přicházejícího na tento svět. Poměr duše a těla je poměr látky a tvaru ve smyslu scholastické filosofie. Tak jako každé věci dává tvar bytí - kdo dává tvar, dává bytí - tak také pro člověka formou, která mu dává bytí, je duše. Umělec může vytvořit z kusu kamene krásnou sochu tím, že mu dá tvar, formu, která je bytím sochy, jako takové; a Bůh, jenž vtiskuje duši svůj vlastní obraz v netvárnou hmotu lidského těla, tvoří člověka.

Otisk Boha v člověku je tedy v jeho duši, která je sice vázána na tělo, ale sama o sobě je bytostí rozumovou, svobodnou a svou vlastní podstatou, jakož i svým určením nesmrtelnou.

Člověk je zcela právem nazýván *mikrokosmos*. Tak jako vesmír - makrokosmos - v celé své šíři, pokud znamená vše, co bylo stvořeno, uzavírá v sobě říši nerostnou, rostlinnou, živočišnou a duchovou, tak člověk je jakýmsi souhrnem, malým, ale vyčerpávajícím souhrnem celého stvořeného vesmíru. Svou hmotnou stránkou se dotýká říše nerostné a rostlinné, nižší stránkou duše se podobá bytostí řádu živočišného a svým duchem vystupuje až k andělům. Zabloubáme-li se nad umělec-

⁶ Srov. Sv. Bernard, pojednání o lásce Boží, ve sbírce Po cestách mystiků k lásce Boží, str. 37. Edice Krystal, Olomouc. - S. Th. I. II. ot. 4. čl. 5.

kou výstavbou člověka, můžeme jen žasnout nad touto jedinečnou syntesou hmoty a ducha, jejímž původcem mohl být jen Bůh, jenž vtiskl člověku svůj vlastní obraz.

Lidská duše je podstata nehmotná, jednoduchá neboli nesložená, duchová, z čehož pak následuje jako nutný důsledek, že je sama sebou nesmrtelná, protože jen to je smrtelné, co samo sebou podléhá rozkladu, a jen to podléhá rozkladu, co je složeno z částí.

Není nesnadné představit si hmotu, i když nedovedeme snad určit a vymezit její podstatu. Víme alespoň, že hmota je rozsázná, je složená, zabírá prostor a ve většině případů je také viditelná vnějšími smysly. Mnohem větší obtíže máme, chceme-li si učinit pojem ducha, pojem duchové podstaty, jakou je duše. Především musíme tento pojem zbavit všeho, co jsme přisoudili hmotě. Duch není rozsázný, není složený, není viditelný, nezabírá prostor. Tyto vlastnosti ducha, vyjádřené záporným způsobem, jsou vlastnosti zcela kladné, jsou nejvyšší dokonalostí ducha, protože složenost, rozsáznost není dokonalost, nýbrž nedokonalost. Bůh jenž je naprosto nehmotný a zcela jednoduchý, je také naprosto dokonalý.

Tyto vlastnosti lidské duše plynou z její činnosti rozumové a volní, která není závislá ani na hmotě ani na čase a místě. Jaká je činnost nějaké bytosti, taková je její podstata. Nehmotnost, duchovost činnosti lidské duše vede nutně k duchovosti a nehmotnosti samé duše.

Proces lidského poznání předpokládá pravidelně vjem, zachycený vnějšími smysly, který se odhmotňuje a přichází do rozumu, jenž o něm může přemýšlet a na poznávanou věc nahlížet v ideji, kterou si utvořil odtažitou činností. Smyslové poznání člověka je ovšem vázáno na přítomnost předmětu. Smysly mohou poznávat jen barvu, velikost, prostor, takže smysly jsou ve svém poznání omezeny na poznávání jednotlivých věcí konkrétních.

Kdežto rozum abstrahuje od jednotlivých věcí a tvoří si všeobecné pojmy, v nichž pak uvažuje i o věcech jednotlivých. Z toho plyne, že poznání rozumové je duchové, protože nezávislé samo sebou na hmotě. Že předpokládá v okolnostech pozemského života člověka předběžné poznání smyslové, to proto, že duše je vázána na tělo a v mnohém na něm závisí, takže nic nemůže být v rozumu, co nebylo nejdříve poznáno smysly - nihil est in intellectu, quod non fuit prius in sensu, jak pravili scholastici. To je však jen pouhý důsledek plynoucí ze stavu, v jakém je duše po dobu pozemského života, dokud je vázána na hmotné tělo. Možnost abstrakce a tvoření všeobecných pojmů a nezávislost na konkrétních jedincích je známkou duchovosti duše, její nehmotnosti a jednoduchosti čili nesložitosti.

A tyto vlastnosti duše vedou k myšlence na její nesmrtelnost. Tělo lidské podléhá změně, rozkladu, protože je hmotné, měnitelné, jako každá hmota. Duše však je nehmotná, nesložená a proto také sama sebou neporušitelná. I když se oddělí od těla, zůstává ve své neporušitelnosti a proto přežívá tělo, je vzhledem k budoucnosti věčná. Nesmrtelnost je pro duši něco zcela přirozeného, vyplývajícího z její vlastní povahy bytosti duchové a nesložené a není nějakou zvláštní výsadou nebo zvláštním darem Božím. A poněvadž duše má věčný vztah ke svému tělu a nemůže být přizpůsobena jinému tělu, neboť jako forma svého těla nemůže utvářet jiné tělo, vylučuje se s jedné strany možnost brahman-ské nauky o stěhování duší a na druhé straně očekáváme zcela právem vzkříšení těl, jak nás o tom učí víra. Duše, odloučená od těla, vrátí se opět k tělu, ale jen ke svému tělu, aby s ním žila věčně. Tu jsme už ovšem v oblasti víry. Nemožnost metempsychosy je však pro myslícího člověka věcí rozumu, neboť nelze pochopit, jak duše, forma lidská a sice individuální, osobní forma tohoto člověka mohla být formou zvířete. Proto katolická víra od-

mítá tuto nauku o stěhování duší jako blud a zdravá filosofie ji řadí do dějin náboženského myšlení jako věc odbytou.

Každá duchová bytost, obdařená rozumem, je také svobodná. Tam, kde je rozum, praví často sv. Tomáš, je také svobodná vůle.⁷

Jen Bůh je naprosto svobodný, protože není vázán nikým a ničím, je sám sobě cílem a normou činnosti. Svoboda člověka je jen účast na absolutní svobodě Boží a jako každá účast je jen nedokonalá, tak i lidská svoboda. Nesmíme si představovat svobodu, zvláště v řádu morálním, jako naprostou bezuzdnost a nevázanost. Lidská svoboda vůle se týká pouze volby prostředků k cíli, protože vzhledem k cíli není člověk svoboden. Člověk je zařízen k dobru a musí směřovat k němu každým svým skutkem. Tam, kde není určení k jednomu, mluvíme o svobodném rozhodování. Lidská svoboda je proto charakterisována tímto uvědomělým a volným určováním prostředků, pomocí nichž by člověk dosáhl svého cíle.⁸

Víme, jak se staví různé druhy determinismu proti naší filosofii, zdůrazňující lidskou svobodu a z ní vyplývající odpovědnost za dobré nebo špatné skutky. Namluvte však člověku, že je nesvobodný, že jedná pod vnitřním nátlakem, jemuž se nemůže

⁷ Summa Theol. I. ot. 59. čl. 3.

⁸ Nalézáme neurčenost (svobodu) vůle vzhledem ke třem: totiž vzhledem k předmětu, vzhledem k úkonu a vzhledem ke vztahu k cíli. Vzhledem k předmětu je neurčena vůle co se týče těch, které jsou k cíli, nikoliv však k samému poslednímu cíli..., což je proto, že k poslednímu cíli možno přijít mnoha cestami... Ale vůle si žádá nutně poslední cíl, takže si jej nemůže nežádat... Za druhé je vůle neurčena vzhledem k úkonu, protože ohledně předmětu určeného může užívat svého úkonu, když chce, nebo neužívat... Za třetí je neurčenost vůle vzhledem ke vztahu k cíli, pokud vůle může chtít to, co podle pravdy je zařízeno k náležitému cíli, nebo pouze podle zdání. A tato neurčenost se přihází z dvojího, totiž z neurčenosti vzhledem k předmětu v těch, které jsou k cíli, a pak z neurčenosti pojetí, které může být správné nebo nesprávné. - De Veritate, q. XX. a. 6.

ubránit, a zničíte mravnost lidstva. Svoboda je vzácný dar Boží, pomocí něhož nabývají naše dobré skutky nesmírné hodnoty, bez něhož by neznamenal nic. Je to však také dar nebezpečný, protože zneužije-li ho člověk, může si připravit svou zkázu a záhubu pro čas i věčnost.

Přes všechny snahy některých filosofů nikomu se nepodařilo zničit v člověku vědomí svobody. Člověk si může pod vlivem falešné filosofie namlouvat, že je nesvoboden, ale přesvědčen o tom nebude nikdy. Kdykoliv jedná, ví, že jedná svobodně. Kdykoliv se rozhoduje, je přesvědčen, že se rozhoduje svobodně. I když je tažen vášněmi, když na něho doléhá přemlouvání a našeptávání druhých, člověk ví, že nakonec se rozhoduje sám svobodně a dobrovolně.

Na vědomí svobody se zakládá celý lidský život se svou kulturou a civilisací, svoboda člověka je podkladem odpovědnosti, jaká se na něho klade. Toto všeobecné přesvědčení lidstva všech dob a všech krajů, doplněné psychologickým rozbořem lidského skutku, který vede rovněž k důkazu jeho svobody, a chápání člověka jako obrazu Božího, jenž musí napodobovat svého Tvůrce i v jeho svobodě, vede nutně k šťastnému vědomí této výsady člověka, která ho odlišuje ode všech nižších tvorů, nemajících ani rozumu, ani svobodné vůle v našem slova smyslu.

Takový je člověk tvor rozumný a svobodný - obraz Boha, jehož život je poznání a láska. Tak jako nižší bytosti jsou stopou Boha, jsouce mu podobny v tom, že mají bytí, které je účast na jeho bytí, tak člověk, tvor rozumný, napodobuje Boha v tom, co je mu vlastní, co tvoří jeho vlastní život, v poznání a chtění. Tím, že dal Bůh člověku tyto vlastnosti, vtiskl do přirozenosti člověka sama sebe, stvořil člověka k svému obrazu a své podobě již v řádu přirozeném.

III. Podoba Otce v dítěti.

Než to není vše. To je jen první dokonalost člověka. Bůh se nezastavil u člověka jako svého přirozeného obrazu. A proto chceme-li pochopit celého člověka a chceme-li mít syntesu člověka úplnou, musíme vystoupit za pomoci víry až tam, kde se nazývá člověk *syn Boží, dítě Boží*.

A jsme v oblasti milosti, která je sférou adoptivních dětí Božích.

Lidské zrození vytvořilo na zemi obraz Boha, Tvůrce vesmíru, a každé nové zrození člověka znamenalo rozmnožení galerie obrazů neboli otisků Boha. Ale právě tak každé nové nadpřirozené zrození křesťana na křtu svatém znamenalo rozmnožení dětí, které nesou podobu svého nebeského Otce. Milost posvěcující, stékající v této chvíli do jejich duše, dává jim nadpřirozené bytí, přetvořuje jejich lidskou přirozenost, pozvedá ji k účasti na přirozenosti Boží. Dává jim dětství Boží a to předpokládá účast na Boží přirozenosti, neboť dítě musí být stejné přirozenosti se svým otcem. A nelze-li, aby tvor měl podstatně stejnou přirozenost se svým Bohem, dostává se mu této přirozenosti alespoň účasti, podílem, stvořeným, ale skutečným.⁹

Jsme dětmi Božími, zrozenými z Boha, neboť všichni, kdožkoliv ho přijali, dal jim moc stát se syny Božími. A ti nejsou zrozeni ani z krve ani z vůle těla, nýbrž z Boha. (Jan. I.)

Duše se stala Boží, účastna na Boží přirozenosti. A s ní i její mohutnosti, rozum a vůle. Rozum byl proniknut světlem víry, která ho učí pohlížet na věci Boží a vidět vše ve světle nebes. Hlediska lidská jsou příliš ubohá v porovnání s hledisky Božími a co je nejasné pro člověka, může být velmi jasné Bohu! co nechápe člověk a nemůže pochopit svým přirozeným rozumem, může chápat Bůh ve světle svých věčných úradků. Na tomto vidění Bo-

⁹ Viz IV. svazek Věrouky pro laiky, Bůh v duši, kap. Účastní přirozenosti Boží.

žím a na tomto patření na věci pod zorným úhlem věčnosti je účasten člověk - dítko Boží - jehož rozum je proniknut nadpřirozenou vírou, oděnou v posvěcující milost a posilovanou darem moudrosti, rozumu a umění. Za pomoci těchto nadpřirozených jakostí stává se člověk nadčlověkem, protože se pozvedá nad svůj přirozený stav tím, že se v jeho duši vtiskuje podoba Boha způsobem zvláštním, nadpřirozeným, kterou vyjadřuje Písmo, když opěvává poměr člověka syna k Bohu jeho Otci.

A pak chápeme, že největšími lidmi v dějinách lidstva jsou světcí, kteří nejdokonaleji prožili své dětství Boží, a kteří svým spolupůsobením s milostí vytvořili v sobě nejdokonalejší podobu Boha. Sv. Pavel nazývá všechny křesťany svatými, protože všichni jsou Boží, všichni se účastní Boží svatosti. Dnes vyhražujeme toto jméno těm, kteří prožili své dětství Boží způsobem velkým, kteří dovedli z něho heroicky těžit, dovedli vychutnat poslední kapku rozkoše ze slov: jste bohové. (Ž. 81.) Svatí jsou lidmi celými jak v řádu přirozeném tak v řádu milosti. Vytvořili v sobě nejdokonalejší syntesu člověka, jakou možno spatřit zde na zemi, protože šli za svou vyšší stránkou a tu sublimovali do nejvyšších možností. Sportovec a pěstitel vlastního těla věnuje veškeré úsilí, aby pozvedl, co v sobě nachází nejnižšího. Výsledek je ten, že stálým užíváním opotřebuje své tělo, které je přece jen hmotné a chátrá den ze dne přes všechnu možnou péči. Svétec se rozhodl vypěstit v sobě svou nejvyšší stránku a pěstí ji nejen prostředky přirozenými, nýbrž i prostředky milosti a výsledek je: že jeho duše stálým opotřebováním nechátrá, nýbrž roste a mohutní, protože není hmotná a proto, že si ji stále více přitahuje Bůh, aby do ní vtiskl stále hlouběji svůj nadpřirozený obraz věčného Mládí.

IV. Připodobnění patřícího Viděnému.

A pak už chybí jen nepatrný krok k tomu, abychom viděli syntesu člověka ve smyslu křesťanském v celé její úplnosti. Světec neboli člověk, který měl zde na zemi jen nedokonalou účast na božství, opouští tento svět, aby jeho podobnost vzhledem k Bohu nabyla nového lesku ve věčném patření. Věčnost u Boha znamená pro duši nekonečné objetí ve věčném poznávání a ve věčné lásce. Rozumová schopnost člověka, která spočine v předmětu, vyplňujícím veškerou její rozpětí a všechn její hlad po pravdě, nabude netušené dokonalosti. Každé poznání zdokonaluje a jistým způsobem připodobňuje poznané pravdě. V normálním případě lidského poznání musí být věc poznaná v poznávajícím rozumu. Bůh je však příliš velký, než aby se mohl vtěsnat v ubohý lidský rozum. Ani blažený rozum si nemůže vytvořit ideu Boha, na něhož patří.¹⁰ Pohlíží proto na něj přímo, *tváří v tvář* pomocí světla slávy, které pozvedne člověka k této vrcholné činnosti jeho nejvyšší schopnosti. Bůh jakoby přitáhl člověka k sobě tímto světlem slávy a připodobnil ho sobě, aby mohl na něj pohlížet ve věčné, nikým nerušené blaženosti.

A vůle, která jde vždy za rozumem, obejmě Boha věčnou a nikdy nepřerušenu láskou, která znamená pro člověka nikdy neustávající radost a jásot. Touha po dobru, která hnala člověka po celý život, i tehdy, kdy se hnál omylem za hříchem a za zlem, bude v této chvíli ukojena tak dokonale, že člověku nezbude nejmenší přání, které by nebylo ukojeno. To proto, že pak se splní, co předpovídal křes-

¹⁰ Summa Theol. I. ot. 12. čl. 2.: Se strany věci viděné, která se musí nějakým způsobem spojit s vidícím, žádnou podobou (ideou) stvořenou nemůže se vidět Boží bytnost... Musíme proto říci, že k vidění Boží bytnosti se vyžaduje nějaká podoba (pomoc) se strany mohutnosti vidoucí, totiž světlo božské slávy, posilující rozum ku patření na Boha, o němž se praví: Ve tvém světle uzříme Světlo.

ťanům sv. Pavel, když jim psal: „Ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na lidské srdce nevstoupilo, co připravil Bůh těm, kdo ho milují.“ (I. Kor. II. 9.)

Pak bude synthesa člověka dokonána. Smysl jeho života dosáhne své poslední a konečné podoby a otisk Boha v něm nabude nejvyšší dokonalosti. Zatím je však třeba, abychom pochopili sami, *co opravdu jsme a kam musí spěti náš vývoj ve smyslu cesty lidské a božské*, neboť jinak poškodíme v sobě otisk Boží, který je velmi jemný a podléhá snadno zkáze zvláště ve svých vyšších, nadpřirozených tazích. Člověk musí pochopit předně svou přirozenou stránku a její důstojnost, aby nedával přednost tělu před duchem. Pak musí pochopit, že tato přirozená stránka mu byla dána jen proto, aby byla zdokonalena nadpřirozenem milosti zde na zemi a jednou slávou na věčnosti. A v tom tkví právě veškerá krása křesťanské synthesy člověka. -

Srovnáme-li tento pohled na člověka s pohledem hrubého materialismu a krajního pantheistického spiritualismu, vidíme snadno i rozdíly i přednost křesťanského názoru na člověka. Proti materialismu, který vidí člověka jen v jeho hmotné části, stavíme lidskou duši a její nadřaděnost nad tělem. Tím nabývá smysl člověka zcela odlišného smyslu než jaký mu dává materialismus; výchova člověka má jiné cíle než u materialisty, jenž zná jen sílu svalů, hmotné bohatství a tělesnou rozkoš; mravnost lidská usiluje pak o stále dokonalejší vytváření obrazu Božího v duši, a všechno úsilí člověka směřuje k životu, který máme zatím v očekávání. Těžiště lidské činnosti se přenáší s tohoto světa na onen a člověk hledá vše, i sama sebe v Bohu.

Proti přepjatému pantheistickému spiritualismu staví křesťanský názor na člověka do náležitého světla lidskou osobnost s veškerou její samostatností, která nezaniká ani v Bohu, která bude žít věčně z Boha, dosáhne-li ho svým životem. Člověk jakožto bytost rozumová a svobodná je svéprávná

osobnost, která nebude zničena nikdy tak jako nikdy nezanikne rozumová duše. Je individuem po boku Božím a takovým zůstane vždy. I věčné patření bude pro něho úkon vitální, jenž bude tryskat z jeho svobodné osobnosti. Nebude-li se moci rozhodnouti proti Bohu, to proto, že krása Boží jej tak uchvátí, že s největší svobodou své osobnosti se k němu přimkne, aby se už nikdy od něho neodloučil.

Tím dává křesťanský názor na člověka největší důstojnost lidské osobnosti, vyzvedá každého jedince lidského rodu do světla, do jakého ho nevyzvedá žádný filosofický systém. Není-li tento názor na člověka vždy uznáván, pak jen proto, že vyžaduje od člověka praktické důsledky, které jsou mnohdy nemalé. Ale stojí za to je přijmout a se jim podrobit, neboť přivedou člověka tam, kam jej nepřivede nikdo.

Velikost a pád prvního člověka

Katolická nauka o prvním člověku, od něhož pochází veškeré lidstvo, o jeho dokonalosti přirozené i nadpřirozené, o jeho životě i když velmi krátkém v rozkošném ráji, o jehož kráse se nám dochovalo více v porušených zprávách pohanských mythologií o zlatém věku než v Písmě svatém, nauka o prvním člověku, jenž převyšoval svou silou těla i ducha, silou fysickou i silou inteligence své potomky, je zcela proti materialistickému evolucionismu minulého století.

Evolucionismus si představuje prvního člověka a vývoj lidstva zcela jinak. Kdežto katolická nauka pohlíží na prvního člověka jako na svrchovaně dokonalého jak v řádu přirozeném, tak v řádu milosti a úpadek hmotný i duchovní vysvětluje hříchem praotce, který přechází na všechny jeho potomky, pohlíží evolucionismus na prvního člověka jako velmi nedokonalého, který se právě vyvinul ze zvířete a proto je převyšuje jen velmi málo. Pračlověk podle evolucionismu žil původně jako zvíře ve velkých hordách nejdříve na stromech, později v jeskyních. Neznal ohně, neměl řeči ani náboženství. Rodin nebylo. Lidsvo žilo jako zvířata ve stádech. Nebylo státu, nebylo pojmů vlastnických. Nebylo svazku manželského: každé ženě náležel každý muž a každému muži každá žena. Vzájemným bojem však pomalu vítězil silnější a podroboval si slabší. Člověk se počínal zvolna usazovat, počínal

přemýšlet a proto po periodě života zvířecího přichází perioda, v níž vzniká kultura, a po periodě neznabožství hlásí se myšlenky náboženského rázu. Počátek náboženství je animismus, strach před duchy, zvláště před dušemi zemřelých. Proto kladli těžké kameny na hroby zemřelých, aby duchové zemřelých se nevraceli a neškodili. Tak dospívá primitivní člověk, pračlověk, pozvolna od života zvířecího až k životu lidskému a konečně až k životu vysoce kulturnímu.

To je krátce názor materialistického evolucionismu¹ o vzniku a pokroku člověka, jak se s ním setkáváme stále. Pohledme nyní, jaký pojem prvního člověka a vývoje lidstva nám podává katolická víra a theologie, která vychází ze zjevení, obsaženého v Písmě svatém a křesťanské tradici, a přijímá potvrzení pro své články jak z vědeckých výzkumů srovnávací vědy náboženské a porovnávání lidských kultur, tak ze studia lidské psychologie a sklonů duše člověka v dnešním stavu.

1. Před hříchem - v rajske kráse.

První člověk, jemuž dal sám Bůh jméno Adam, člověk ze země, byl stvořen bezprostředně Bohem a postaven do rozkošného ráje, na místo štěstí a blaha. Tato zpráva Písma ve své stručnosti obsahuje vše, co bychom chtěli vědět o prvním člověku. Byl stvořen přímo Bohem a byl obdařen všemi dary přirozenými, mimopřirozenými a nadpřirozenými.

Ani potuchy vývoje z nižších tvorů. Naopak první člověk byl nejdokonalejší typ člověka, jakého viděla země. S hlediska přirozeného byl obdařen bystrým rozumem, který nebyl ještě ničím porušen, a pevnou vůlí. Všechny nižší schopnosti, žádostivosti a touhy, byly podrobeny vyšší jeho stránce rozumové a volní, takže v člověku byla svrchovaná

¹ Viz Hanuš, Úvod do srovnávací vědy náboženské, Praha; Graebner, Das Welt der Primitive, 1924; Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, 1930.

mravní harmonie. A ta byla odleskem krásy samého Boha, podle jehož obrazu byl člověk stvořen. Jinak si nelze vysvětlit poměr prvního člověka ke zvířatům, nad nimiž měl moc, jak praví Písmo, takže mu bylo svěřeno udělovat jim jména, než že svou silou přirozenou i nadzemskou si udržoval v poddanství i jejich divokost a krvežíznivost. Těžko vyličit tělesnou i duševní krásu prvního člověka, tohoto prototypu veškerého lidstva, když známe člověka jen v jeho porušené přirozenosti. Soulad, který vládl v něm samém, soulad vzhledem ke stvořenému a soulad jeho poddanství vůči Bohu činil jej už s hlediska čistě přirozeného velkým a krásným. Byl určen za krále a pána tvorstva pozemského.

Vedle darů a výsad přirozených dostalo se prvnímu člověku darů mimopřirozených, jak můžeme snadno dovodit z Písma svatého.

V řádu fysickém to byla především *nesmrtelnost*, která nenáležela člověku přirozeně, nýbrž mu byla udělena jako zvláštní výsada. Nebyla to nesmrtelnost, jakou je Bůh nebo anděl nesmrtelný, jejichž nesmrtelnost vychází z povahy jejich duchové přirozenosti. Člověk, jehož tělo bylo složeno z hmoty jako naše, tíhne svou přirozeností k zániku, tedy k smrti. Jestliže byl první člověk zbaven nutnosti smrti, byl to zvláštní dar Boží prozřetelnosti.

Písmo svaté je hlavní pramen této nauky. Bůh hrozil Adamovi (Gen. II.), že jakmile překročí zákaz, podle něhož neměl jísti se stromu uprostřed ráje, smrtí zemře. Eva dobře pochopila smysl tohoto zákazu a jemu připojené sankce. A proto praví ďáblovi: Bůh nám přikázal nejísti z tohoto stromu, abychom snad nezemřeli. - Toto vypravování Genese a jeho smysl je podepřen textem knihy Moudrosti, kde se praví, že Bůh učinil člověka neporušitelného a nenávisť ďábla přišla smrt na svět. (II. 23.) Podobně svatý Pavel spojuje první hřích se smrtí, neboť praví, tak jako přišel skrze prvního člověka na svět hřích, tak také smrt. (Řím. V. 12.)

A že se tu jedná o fyzickou smrt a nikoliv pouze morální, plyne z toho, co praví dále svatý Pavel: Panovala smrt od Adama až do Mojžíše a to nad těmi, kteří nezhřešili - to jest třebaže nezhřešili osobními hříchy, protože nebylo mojžíšského zákona, přesto umírali, tedy následkem hříchu Adamova. Tuto nauku, která je Otci všeobecně přijata, definuje pak sněm karthaginský (D. 101) a ukládá její přijetí pod vyloučením z Církve.

V čem spočívala tato nesmrtelnost prvního člověka, nelze snadno stanovit. Jisté je, že to byl dar mimopřirozený, protože první člověk měl tělo, které podléhalo rozkladu tak jako naše. Svatý Tomáš to vykládá tak, že Bůh vložil nadpřirozeným způsobem do duše jakousi sílu, která mohla udržet tělo od jakékoliv zkázy a porušení, dokud zůstávala poddána Bohu. A protože duše přesahuje sama sebou tělo, mohl jí Bůh dát tuto moc ovládat je tak dokonale, že by vůbec nepodlehlo zkáze.²

Vedle této zvláštní síly byl to strom života uprostřed ráje (Gen. II. 9), který měl svými plody přispívat k tomu, aby člověk zůstal nesmrtelný. Protože však i tento strom byl něco mimopřirozeného, je jasné, že i jeho účinek, nesmrtelnost člověka, byla darem mimopřirozeným. A poněvadž síla tohoto stromu byla jen konečná, mohla uchovávat člověka v jeho svěžesti jen po určitou dobu. Když skončila tato doba, musel by člověk buď přejít do života vyššího nebo jisti opět se stromu života.³

K daru nesmrtelnosti se družila *bezbolestnost*. To ovšem neznamená, že Adam byl necitlivý; vnější předměty se přece odrážely jak v jeho rozumu, tak ve smyslech, potřeboval ke svému žití pokrmu, měl pracovat v ráji, třebaže tato práce nebyla spojena s potem a námahou. Poněvadž však Bůh svou milostí vzdálil od něho vše, co mu mohlo působit bolest ať fyzickou nebo mravní, byl zbaven všeho zármutku, netrpělivosti, nemoci, hladu a žízně a

² Summa Theol. I. ot. 97. čl. 1.

³ Tamtéž čl. 4.

všeho, co zahrnujeme pod slovem bolest a utrpení. - To plyne z faktu, že Adam byl postaven do rozkošného ráje, takže svatí Otcové všichni vykládají původní stav prvního člověka tímto způsobem ve smyslu tradice všech národů, která bájí o šťastném stavu prvních lidí, kdy nebylo bídy, bolesti, utrap. Není pochyby, že tyto zkazky národů, zachycené tak mistrně Ovidem⁴ a mnoha jinými básníky, mají svůj původ v prazjevení a dokazují katolickou nauku o původu lidstva z jednoho praotce.

V řádu morálním byl obdařen první člověk zvláštní *neporušeností*, to jest nebyl nikterak poddán smyslové žádostivosti. Svatý Tomáš učí, že neměl ani touhy po dobru, které neměl a které by chtěl mít. Tím méně byl ovládán nebo ponoukán onou žádostivostí, která vede proti rozumu, která touží po předmětu nezřízeném. Tato nezřízená žádostivost u člověka je následek prvního hříchu. Člověk byl následkem tohoto daru přímý ve svém vztahu k sobě, k věcem tohoto světa a k Bohu. Smyslová žádostivost člověka byla dokonale poddána rozumu a rozum Bohu. Odtud ona krásná harmonie mravního života, po níž tak často si zasteskne lidské srdce v tomto pozemském vyhnanství.

Že takový stav v ráji skutečně byl, je patrné z toho, že první lidé se nestyděli, ač byli nazí, jak praví Písmo. Teprve hřích, kterým byla porušena ona zvláštní příměst člověka a usměrnění všech jeho stránek k Bohu, vyvolává v nich nezřízenou žádostivost a stud, jako obranu proti pádu.⁵ Tam,

⁴ Srov. Ovidius, *Proměny*, I.

⁵ „Proč by se styděli, praví sv. Augustin, když necítili ve svých údech žádného zákona, odporujícího zákonu své mysli?... Nebylo žádného tělesného hnutí, za které by se měli stydět; nemysleli, že by měli něco zahalovat, protože necítili, že by měli něco držet na uzdě.“ De Gen. 1. 2. a. 1. n. 3. - Stud, jak učí sv. Tomáš (II. II. 144, 2.), je bázeň, že se nám dostane pohany pro nějaký hanebný skutek, bázeň před něčím, co zasluhuje pohany - timor alicuius turpis. Tam, kde není studu, tam není žádostivosti a naopak, protože tam, kde není žádostivosti, není obavy, že by mohl člověk zhřešit.

kde není studu potřeby, tam není také žádostivosti, protože není obavy, že by mohl člověk zhřešit. Mohl-li Adam a Eva žít vedle sebe nazí, jak praví Písmo, znamená to, že neměli žádostivosti, která by nebyla v souladu s rozumem, že nebyli pohledem na sebe sváděni k hříchu, pod jehož svůdností úpí dnes člověk .

Konečně v řádu rozumovém byl obdařen první člověk skvělým poznáním Boha, sebe a věcí mimo sebe. Neviděl sice Boha, protože mohl hřešit. Poznával jej však mnohem dokonaleji svou úžasnou inteligencí, než člověk, jehož rozum byl hříchem zeslaben.

K těmto darům přirozeným a mimopřirozeným dostalo se člověku i nadpřirozené spravedlnosti, nadpřirozené milosti, která jej činila přítelem Božím, dítkem Božím a zaručovala mu blaženou věčnost u Boha. A po této milosti Božího dětství pláčí potomci Adamovi nejvíce, vědouce, že jsou vyhnanci na této zemi, že jim byl zahrazen přístup do domu otcovského, a celé lidstvo volá a úpí ústy proroků po ztracené domovině. Smysl Kristova příchodu je především vrácení této milosti, bez níž je život člověka v celé své přirozené síle a slávě věc bezcenná a zbytečná.

Tento dokonalý stav nadpřirozeného řádu byl v prvním člověku od počátku. Většina theologů po svatém Tomáši dokonce učí, že Adam byl stvořen v posvěcující milosti, neboť od počátku byl náležitě usměrněn vzhledem k Bohu, a tento soulad, jaký byl v jeho duši a v jeho schopnostech tím, že nižší byly podrobeny vyšším a vyšší Bohu, nemohl být pouze přirozený, protože po hříchu v člověku nezůstal.⁶

Do takového světla staví tedy katolická víra a bohověda prvního člověka. Není pochyby, že s tímto pojmem prvního člověka je zcela proti názorům starého materialistického evolucionismu. Je však

⁶ Summa Theol. I. ot. 95. čl. 1.

proti seriosnímu a nezaujatému vědeckému badání vůbec?

Není tu na místě, abych přinášel všechny důkazy pro pravost katolického názoru v tomto ohledu, ale mohu směle říci, že nejnovější výsledky vědecké ohledně prvního člověka a nejstarší kultury jsou stále novými důkazy pro pravdivost Písma svatého a katolické věrouky. Každému mysliteli je dnes jasno, že vědecky se nedá dokázat, od kdy je lidstvo na světě. Proto jedni mluví o tisících, druzí o milionech let. Dnes je však nezaujatým badatelům jasno, že nejstarší člověk, pokud máme o něm zprávy mimo Písmo svaté, nebyl neinteligentní a nekulturní. Naopak kresby, odhalené v nejstarších jeskyních, dokazují vysokou úroveň tehdejšího člověka. Dnes už se uznává stále více, co řekl Anrew Lang po dlouhých zkoumáních primitivců, že dnešní primitivci, na nichž se budovaly všechny výsledky srovnávací vědy náboženské, jsou vlastně úpadek inteligence. Proto Frobenius⁷ dochází k přesvědčení, že světový názor - paideia, jak praví - prvotního člověka, staršího než je člověk, jehož se podařilo vědě zachytit, byl velmi abstraktní a hluboký. Proto prvotní člověk byl jistě, uzavírá Frobenius, velmi inteligentní. Tím je ovšem jen potvrzováno to, co nám praví Písmo, že inteligence člověka před hříchem byla mnohem vyšší a že hříchem byl člověk oslaben. A k jak hlubokému úpadku mnohdy dospěl, ukazují nám dějiny primitivních národů. Moderní nezaujatá věda není nikterak na odpor ani zprávě biblické, ani katolické nauce o prvotním člověku.

⁷ „Z posvátného náboženského slova povstala slova básnického umění: z posunků, obřadního kroku a pozdravu povstal tanec, valčík, i tango; z hluku, který měl sloužit náboženskému vytržení, pochází všechna hudebnost: z náboženských znamení povstaly ozdoby a klenoty...“ Schicksalskunde im Lichte des Kulturwerdens. Srov. Em. Soukup, Filosofie náboženství, str. 72. - Není tedy kultura pramenem náboženství, nýbrž naopak z náboženství vyvěrá kultura, jak ukazují všichni moderní nezaujatí badatelé v tomto ohledu.

II. Existence první viny.

Šťastný rajský stav člověka netrval však dlouho. Člověk se ho zbavil sám dříve, než ho mohl náležitě užít. Písmo svaté nám líčí hned na počátku onu událost, která měla pro veškerou lidstvo tak tragické následky . . .

Z naprostého panství, jaké dal Bůh prvnímu člověku nad veškerou přírodou, vyňal jediný strom, z něhož zakázal jísti. První zákaz Boží, zcela nepatrný, snadný. Pro prvního člověka byl tím snadnější, že vášně ještě nevládly v člověku a neponoukaly ho ke konání právě toho, co je zakázané, jak je tomu namnoze dnes. Dábel však ve své nenávisti k Bohu těžko nesl, že je tu člověk, který miluje Boha a je poslušen jeho příkazů. Bere na sebe podobu hada a podaří se mu svésti nejdříve ženu a její pomocí i muže, aby přestoupili zákon Hospodinu v naději, že se stanou podobni Bohu. V té chvíli však, kdy byl spáchán první hřích neposlušnosti a pýchy neboli touhy po vlastní slávě, která jim nemohla náležet, v té chvíli poznali svou bídu. Pohlédli na sebe a ztrátou rajské neporušenosti vyvolaná žádostivost působí přirozený stud a zmatek v jejich duši a vědomí, že pozbyli Božího dětství a přátelství Hospodina, plní je strachem a bázní.

To je ve stručnosti zpráva Písma svatého o pádu prvního člověka. Máme právo vidět v této zprávě řeč o dědičném hříchu, jak mu rozumí katolická Církev? Nebyl hřích prvních rodičů hřích pouze jejich osobní?

Starý zákon sice neřeší teoreticky otázku dědičného hříchu, nevíme přesně, jaké byly názory židů na tuto věc, ale fakt, že celý Starý zákon žije a se vyvíjí ve stále stupňované touze po Vykupiteli, slíbeném hned na prvních stránkách Genese, a pak stále příslibovaném u proroků, je důkazem víry všeobecné viny. Chceme-li však náležitě rozumět první vině a celému jejímu rozsahu, musíme na ni popatřit ve světle Nového zákona. Je to hlavně svatý Pavel, jenž stále ukazuje, jak od té chvíle,

kdy bylo lidstvo zbaveno pobytu v ráji, vládně hřích a smrt a teprve Kristus přináší svou smrtí lék a pomoc bloudícímu lidstvu. Čteme překrásný text v listě k Římanům.

„Jako skrze jednoho člověka hřích přišel na tento svět, a skrze hřích smrt, a tak jako na všechny lidi přišla smrt, poněvadž v něm všichni zhřešili . . . Jako s proviněním jednoho došlo na všechny lidi k odsouzení, tak i pravým činem jednoho dochází na všechny lidi k ospravedlnění životodárnému. Neboť jako neposlušností jednoho člověka stalo se jich hříšnými mnoho, tak i poslušností jednoho stane se jich spravedlivými mnoho . . ., aby jako hřích kraloval ve smrti, tak i milost kralovala skrze spravedlnost k životu věčnému skrze Ježíše Krista Pána našeho.“ (V. 12—21.)

Myšlenka svatého Pavla, vyjádřená antitheticky je zcela jasná: Jediný člověk nás zničil a jediný člověk, který je více než pouhý člověk nás zachránil. Tak jako nespravedlnost přišla na svět hříchem jednoho člověka, tak bude zase vládnout spravedlnost, to jest smíření s Bohem a odpuštění hříchu skrze jednoho člověka, Bohočlověka, Ježíše Krista. Adam, první člověk a otec veškerého lidstva nás strhl do hříchu a uvalil na nás na všechny vinu, Ježíš Kristus, druhý Adam a hlava obnoveného lidstva nás strhne s sebou k Bohu, v jeho službu a v jeho odpuštění.

Tato myšlenka se vrací stále u svatého Pavla, v jejím světle pohlíží Apoštol národů na smysl Kristova příchodu a na význam jeho vykupitelského díla. Odmyslíme-li si skutečnost a obecnou platnost dědičného hříchu, zůstane nám tajemství Kristova příchodu naprosto nepochopitelné. Kristus je Bůh a hlavní důvod jeho ponížení je povýšení člověka, smysl jeho příchodu je vrácení člověku oné spravedlnosti a onoho poměru, jakým byl ovládán v ráji. A nebudou-li Kristem vráceny člověku všechny jeho výsady a milosti mimopřirozené, z jakých se těšil ve stavu původní nevinnosti, má mu

být vráceno to, co je nejpodstatnější v jeho vztahu k Bohu, posvěcující milost a s ní dětství Boží. A protože Pavel předpokládá jako fakt všeobecně uznáný, že veškero lidstvo je zatíženo hříchem prvního otce, na všech duších lpí stín prvního rozvratu, proto potřebují všichni lidé vykoupení, pro všechny přišel Kristus a nikdo se nesmí vylučovat z jeho díla spásy.

Pokud vládne smrt, potud vládne hřích, neboť smrt není nic jiného než smutný a bolestný následek prvního hříchu. A že tento první hřích nebyl jen bolem osobním, je patrné z toho, že umírají i ti, kteří se nedopustili nejmenšího osobního hříchu, umírají i děti, které nebyly ještě schopny zarmoutit Boha. I na nich lpí vina prvního otce lidstva, i ony jsou otráveny jedem hadovým. Proto bylo třeba Krista, proto bylo třeba jeho smrti, aby povstal člověk ze své smrti k novému životu.⁸

III. Povaha dědičného hříchu.

„Člověk je žebrák, pocházející ze vznešeného rodu,“ napsal Pascal, když mluvil o dědičném hříchu. A nevím opravdu, zda lze lépe vyjádřit tíhu viny, která spočívá na každém člověku od jeho zrození. Žebrák ze vznešeného rodu. Cítíme to všichni, že jsme opravdu takoví. Cítíme to zvláště ve chvíli bolesti ať duchovní nebo fyzické, cítíme to, když nás strhují vášně ke hříchu, když pozorujeme, že máme v těle jiný zákon, než je zákon ducha, který nás nutí konat, co sami nechceme. A tu se vtírá v duši člověka myšlenka: Kde je pak spravedlnost Boží, jestliže za hřích jednoho člověka musejí strádat všichni, celé lidstvo všech věků? Proč stvořil Bůh člověka, když věděl napřed, že se dopustí hříchu a že tento hřích vyvolá v dějinách lidstva tolik jiných, že bude pramenem, který vzroste během věků v nesmírný tok, vlévající se do moře nepravosti? . . .

⁸ Prat, *Théologie de Saint Paul*, I. p. 250. n. (quinzième édition). - Vosté: *Studia Paulina*, Roma, cap. IV.

Není pochyby, že jsme u tajemství, jehož hloubka přesahuje dosah lidského rozumu. Jak se může přenášet dědičný hřích z rodičů na děti, když hřích je v duši a nikoliv v těle a duše je přece stvořena přímo Bohem v každém jednotlivém případě?

Dědičný hřích je jeden z nejtěžších článků katolického náboženství. Je to článek nesmírně důležitý, protože na něm spočívá celá otázka Krista Vykupitele, přirozeného a nadpřirozeného řádu a veškerá nauka o spáse skrze přivtělení ke Kristu křtem svatým. Jediná katolická Církev ze všech křesťanských církví si uchovala náležitý pojem dědičného hřichu a proto také jen ona tak zdůrazňuje nadpřirozeno a jeho význam v duši vykoupené Kristem.

Dědičný hřích musíme chápat především jako hřích celé lidské přirozenosti. Není nám dobrovolný jako hřích osobní, nýbrž jen potud je náš, pokud pocházíme všichni od jednoho praotce.⁹ Musíme uvážit, že původní spravedlnost, kterou dostal Adam, byla dána jemu jako otci celého lidského pokolení, a v něm všem jeho potomkům. Měla tedy náležet všem nám. Když ji pak ztratil, ztratil ji také pro nás pro všechny. Nejpodstatnější rys dědičného hřichu spočívá proto ve ztrátě prvotní nevinnosti, ve ztrátě milosti posvěcující, která činila člověka přítelem Božím a dědicem nebes. Tím pak, že člověk ztratil vše, co tvořilo jeho rajský stav, tím že pozbyl mimopřirozené dary nesmrtnosti, výjimečného poznání, neporušenosti a dar

⁹ Summa Theol. I. II. ot. 81. čl. 1. a 2. - „Mnoho lidí pochází od Adama jako mnoho údů jednoho těla... Nezřízenost, jaká je v člověku, zrozeném z Adama, není dobrovolná jeho vůlí, nýbrž vůlí prvního otce... proto dědičný hřích není hřích této osoby, leč pokud tato osoba přijímá přirozenost od prvního otce, takže se také nazývá hřích přirozenosti. - Čl. 2.: „Původní spravedlnost byl dar milosti celé přirozenosti lidské, daný Bohem v prvním otci, který první člověk ztratil prvním hřichem. Proto tak jako ona prvotní spravedlnost by byla přenášena na potomky spolu s přirozeností, tak také protilehlá nezřízenost.“

nadpřirozené milosti posvěcující, byla porušena zároveň podivuhodná harmonie, která podrobovala nižší schopnosti člověka vyšším a rozum s vůlí Bohu. V člověku nastal rozvrat, žádostivost a vášně se bouří proti rozumu a rovnováha lidského života a jeho vztahů k Bohu je porušena.

Chápeme-li tímto způsobem dědičný hřích, nevidíme, proč by měl být Bůh jeho příčinou proto, že je příčinou duše. Bůh ovšem tvoří duši bez posvěcující milosti a vlévá ji do těla, aby se účastnila takové přirozenosti, jaká nám byla zachována po prvním člověku. Kdyby byla zachována lidská přirozenost v původní nevinnosti, jak ji Bůh stvořil, v té chvíli, kdy se spojuje duše, stvořená Bohem, se svým tělem, vlil by Bůh tomuto novému člověku také posvěcující milost a dal by mu všechny dary, které náležely k lidské přirozenosti z jeho nesmírné dobroty. Vzhledem k tomu, že lidská přirozenost jako taková ztratila v prvním člověku všechny výsady nadpřirozené a mimopřirozené, tvoří Bůh duši bez milosti posvěcující. Nemít posvěcující milosti ještě není hřích, protože jde o pouhý fakt nedostatku věci, která někomu sama sebou nenáleží. Jakmile se však duše spojí s tělem, vzniká člověk, a člověk jako takový měl mít posvěcující milost. A poněvadž nemít něco, co člověk mít měl, je pro něho hřích, proto ve chvíli, kdy se spojuje duše s tělem, chytá se jí poskvru dědičného hříchu. V tom smyslu praví svatý Tomáš, že, uvažujeme-li při vzniku člověka Boha, jenž vlévá nesmrtelnou duši, nelze říci, že tímto vlitím se duše poskvruje, čili že Bůh je příčinou dědičného hříchu. Jen ze spojení s tělem, jež sahá svým původem až k prvním rodičům, se účastní člověk na vině svého prarodce. A úpěl by stále pod těžkým jhem nepřátelství s Bohem, kdyby se nesmíloval Kristus a nepřinesl ulehčení a nepozval nás k návratu do náruče dobrého Otce nebeského.¹⁰

A nemůžeme chápat, jak je to možné, že my vši-

¹⁰ Summa Theol. I. II. ot. 83. čl. 1. k 4.

chni máme trpět za hřích svého jediného praotce? - Případ prvního člověka se opakuje v dějinách lidstva v menším měřítku stále. Představte si boháče, jenž má obrovské latifundie půdy, doly a peníze v bance a krásný zámek s báječným zařízením. Marnotratností a nekalými spekulacemi přišel jednoho dne o všechno. Přišly děti, které měly být dědici tohoto obrovského majetku a zatím - nebylo jim dovoleno vstoupiti do krásného zámku, nedostalo se jim ničeho z bývalého bohatství... Jsou žebráky z vysokého rodu. Jsou nevinny, ničeho se nedopustily a přece musejí nésti následky hříchů svého otce. Není tomu tak i v případě dědičného hřichu?

A že Bůh je nespravedlivý, když stvořil člověka a nechal ho na živu ač věděl, jaký bude jeho hřích a jaké jeho následky?

Napadá nám tu předně slovo svatého Pavla, když takto uvažujeme: „Ó člověče, kdo jsi, že odmlouváš Bohu? Zdalipak řekne výrobek výrobcí: Proč jsi mě udělal takto?“ (Řím. IX. 20.) Jsme jistě na dně tajemství, klademe-li si otázku spravedlnosti Boží a dědičného hřichu. A není nikterak hanlivé pro nás, doznáme-li si, že tajemství zůstane pro nás tajemstvím, i když se pokusíme o nějakou odpověď. Je na světě více tajemství a více otázek i řádu zcela přirozeného, na něž se nám nedostane nikdy uspokojivé odpovědi. Nesmíme se proto divit, má-li svá tajemství i přesažná víra.

Chceme-li však přece najít vysvětlení alespoň nějaké, chceme-li alespoň poněkud pomoci stále nepokojnému rozumu, zamysleme se nad slovem svatého Tomáše, který praví při této příležitosti: Obecné dobro je přednější, než dobro částečné. A proto Bůh podle své moudrosti nepřestupuje všeobecný řád věcí, který chce, aby se uzpůsobenému tělu vlila duše, aby nenastala infekce této duše od těla (mohl by ji nestvořit, nevlít a pak by duše netrpěla v těle dědičným hřichem). Lépe však pro duši, aby byla tak podle přirozenosti, než aby vůbec

nebyla, zvláště, když může za pomoci milosti uniknouti zavržení.¹¹

Snad ten neb onen člověk ve chvíli utrpení by byl schopen popřít tvrzení, že je lépe být v takovém stavu, v jakém jsme, než nemít vůbec života a že by proto Bůh lépe jednal, kdyby netvořil duše. Je-li však člověk schopen uvažovat, jak velký dar je život, protože jím můžeme oslavovat Boha a můžeme jím najít pro sebe cestu do nebe, dá za pravdu Andělskému Učiteli. Přes všechny útrapy a bolesti, život je přece jen krásný už s hlediska čistě přirozeného, a hledíme-li na něj očima víry, dovedeme být nesmírně vděční Bohu za to, že jsme tu, i když jsme v jistém smyslu jen žebráky, kteří se mohou už jen chlubit vysokým rodem.

Thomistická škola ukazuje ještě na to, že hřích zavalil příležitost k příchodu Krista. Kdyby byl člověk nehřešil, nebyl by Kristus přišel. Nebyl by se vtělil, nebyl by nám zjevil svá tajemství milosti spojení přirozenosti lidské a božské v jednotě osoby Slova. Nikdy bychom nemohli patřit na rány Ježíše Krista, nezjevila by se nám láska Boží na kříži. Hřích nebyl sice cílem vtělení, protože Kristus přišel především proto, aby oslavil svého Otce, ale kdyby nebyl člověk hřešil, nebyl by Kristus přišel a lidstvo by bylo ochuzeno o tajemství Bohočlověka.

Nevrhá-li ani tento fakt dosti světla na tajemství dědičného hříchu, ukazuje nám alespoň, jak Bůh dovede i z největšího zla vyvodit dobro, jak dovede i největšího hříchu použít k tomu, aby ukázal světu některou ze svých vlastností. Ne, Bůh nemůže dopustit ani jediné zlo, leč pro nějaké větší dobro. Jinak by nebyl Bohem. Nám může být skryto ono větší dobro, které měl Bůh na mysli, když dopustil vznik zla, ale jednou, až se nám zjeví vše ve světle nestvořeném, uvidíme, že i první hřích člověka měl své místo v plánech Boží prozřetelnosti a že ani ten nedopustil Bůh, než pro větší dobro.

¹¹ Tamtéž k 5.

Nauka o dědičném hříchu je klíč k nejednomu tajemství lidského života. Tak často se nám zdá nepochopitelné to neb ono zlo. Divíme se, proč jsme lákáni hříchem, žasneme nad tím, že už malé dítě má mnohdy tolik zloby v sobě, třebaže ještě snad nemělo ani možnosti vidět zlo v jeho opravdové podobě.

A nedivili jsme se nikdy, když jsme pohlédli na kruté rány božského Vykupitele, na jeho otevřený bok, z něhož prýští červená krev . . . ? Neptali jsme se snad ve chvíli pohledu na kříž, proč tolik utrpení, a proč je musel snášet sám Bohočlověk? - Jen dědičný hřích je schopen dát nám tu náležitou odpověď, která dovede uspokojit. Propter scelus populi, řekl Isajáš, když pohlížel v prorockém vidu na trpícího Mesiáše. Ano, pro hřích lidu. Pro hřích, jenž zachvátil všechno potomstvo Adamovo a jenž lpí na něm stále.

Jak by se nám objasnil nejeden problém spleti-tého života lidského, kdybychom se na něj podívali pod zorným úhlem první viny! A dovedli bychom být i pokornější, kdybychom si při tom vždy uvědomili, že bez pomoci Boží a milosti, zasloužené Ježíšem Kristem, nejsme schopni ničeho, než následovat svého prvního otce Adama.

Dědictví stínu prvního rozvratu

Dědičný hřích je hřích lidské přirozenosti. Je to smutné dědictví, které člověk nemůže milovat a po němž nemůže toužit, jehož se hledí zbavit, uvědomí-li si jeho tíhu. Podivné dědictví, které nemůže být předmětem lidské žádostivosti!

Každý hřích znamená jistý rozvrat¹ a hřích lidské přirozenosti, hřích dědičný, znamená rozvrat, který bude citelný v celém lidstvu. Hříchem se odvrací člověk od Boha, protože dává přednost tvorů před svým Tvůrcem. Vzniká rozvrat tajemných pout, která navázala mezi člověkem a Bohem milost, rozvrat v rodině Boží, do níž byl pozvednut člověk milostí, účastí na přirozenosti Boží. Ale to není vše. Nejen ve vztazích člověka k Bohu nastává hříchem rozvrat, nýbrž i v něm samém. Hřích je zlo a každé zlo nějak poškozuje. Zlo je oloupení o dobro, které někomu náleželo a které někomu patřilo. Není ztráta oka, které patří k lidské přirozenosti, pro člověka zlo? Nuže, nadpřirozená milost a spojení s Bohem bylo dáno prvnímu člověku takovým způsobem, že mělo patřit celému lidskému pokolení, které bylo zastupováno v Adamovi. Proto rozvrat v jeho duši se přenáší na všechny jeho

¹ Summa Theol. I. II. ot. 85. čl. 3. Sklon ke ctnosti se zmenšuje i hříchem osobním, praví sv. Tomáš, a proto i osobní hřích znamená jistý rozvrat v duši člověka, ano, v celé jeho přirozenosti, nehledě k tomu, že hříchem i osobním je vytvořen rozvrat v duši vzhledem ke spojení s Bohem.

potomky, jeho osobní hřích nabývá nekonečné šíře a zachvacuje všechny, kdo se nazývají jeho syny; žijí ve stínu jeho přirozenosti, žijí i ve stínu jeho viny.

Řekl jsem však, že hřichem nastává rozvrat nejen ve vztazích člověka k Bohu, nýbrž i v člověku samém. Jinak ani nelze, protože je-li rozvrácen člověk vzhledem k svému Bohu, nemůže být tento rozvrat bez následků na jeho vlastní osobnost. Což netrpí duše člověka každým rozvratem, třebas jen čistě lidským, rozvratem rodiny, rozvratem státu, rozvratem přátelství? -

Tak úpí člověk pod tímto rozvratem, způsobeným prvním člověkem, jehož stín dopadá na nás na všechny a zahaluje lidstvo jak vzhledem k životu pozemskému, tak vzhledem k životu po smrti.

1. Stíny prvního hřichu v tomto životě.

Viděli jsme již v minulé kapitole, že nejtěživější následek prvního hřichu, který doléhá na celé lidstvo, je ztráta posvěcující milosti, ztráta přátelství s Bohem, vyřazení z rodiny Boží. Tato bolest nejvíce bolí. Ztráta nesmrtelnosti, ztráta rajske bezstarostnosti a všech ostatních výsad je pro člověka velmi trpká. Ale bez nich může být člověk přítelem Božím, dítkem Božím, a proto dovede oželeť vše, může-li žít s Bohem a může-li čerpat z důvěrného styku s ním. Jen tato ztráta Boha, jen tento odpad od Boha a odpad z nadpřirozeného řádu pohnul milosrdnou láskou Boží, že posílá Vykupitele, který vrátí lidstvu přátelství s Bohem, uvede lidstvo nazpět v náruč Boží, i když mu nedá nazpět celé ztracené štěstí rajskeho, zlatého věku.

Zraněna byla lidská přirozenost hřichem prvního člověka a tato rána je velká. Příchodem nebeskeho Lékaře byl sice uzdraven člověk vzhledem k svým vztahům k Bohu, může se k němu blížit opět jako dítě se blíží k otci, ale tím nebyly vyléčeny všechny následky prvního hřichu. Každá velká nemoc ne-

chává v člověku následky, které nepřestanou nikdy tížit; ani nemoc prvního hříchu není bez těchto následků.

Zraněna byla lidská přirozenost, jak nám praví celá tradice křesťanská, jak nám praví stálá zkušenost, proti níž není protidůkazu. Theologie mluví o *čtyřech ranách*,² které jsou stále otevřeny od chvíle, kdy celé lidstvo zhřešilo ve svém praotci. Rozum byl zraněn *nevědomostí*, vůle krvácí z rány *zloby* a nižší, smyslová stránka člověka, je zasažena ranami *slabosti* a *nezřízené žádostivosti*.

Jak hluboké jsou tyto rány a jakou tíhou doléhá jejich bolest na lidskou přirozenost?

Nebyla vždy jednotná odpověď na tuto otázku. Protestanté řekli, že lidská přirozenost byla prvním hříchem zcela zkažena; ne sice fysicky, ale morálně, takže člověk se stal neschopen jakéhokoliv dobrého skutku. Jeho přirozenost je tak nakloněna ke zlému, že svými silami přirozenými nemůže zhola nic a řítí se s naprostou nutností do dalších hříchů. Prvním hříchem ztratilo lidstvo nejen svobodu dítek Božích, nýbrž i svobodu konat jakékoliv dobro, a proto je člověk hnán zlou žádostivostí, které se nemůže postavit na odpor.³

Chmurný to pohled na člověka, úpícího pod ranami prvního hříchu.

Docela podobně smýšleli v XVII. století mnozí jansenisté,⁴ jejichž nauka v této věci byla zavržena jako odporující nejen Písmu, nýbrž i zdravé filosofii.

Není-li ani mezi katolickými theology v jednot-

² Tamtéž. Sv. Tomáš cituje pro teorii čtyř ran, jakožto následků dědičného hříchu, sv. Bedu Ctihodného, ale tato nauka byla v této době zcela běžná a nelze přesně stanovit, kdo je jejím původcem.

³ Sněm tridentský odpovídá na toto tvrzení protestantů: Řekne-li kdo, že svobodná vůle člověka po hříchu Adamově byla ztracena nebo vyhlazena... budiž vyloučen z Církve. (Denz. 815.)

⁴ Mezi bludy jansenisty Michaela du Day, zavrženými papežem Piem V., je také tato věta: Svobodná vůle bez pomoci milosti Boží je schopna jen hříchu.

livostech, týkajících se této otázky naprosté jednoty, držíme se tím více nauky Andělského Učitele, jenž vychází ze zásady, hlásané již dávno před ním: Co náleží k přirozenosti člověka, zůstalo hříchem nedotčeno.⁵ Hřích nezměnil člověka v jeho lidské podstatě: rozum zůstal stejně lidským rozumem, toužícím po poznání veškeré pravdy, vůle svou podstatou tíhne k dobru i po hříchu, nižší schopnosti člověka hledají si právě tak svůj předmět jako si jej hledaly před hříchem. Hříchem však byl zmenšen přirozený sklon k dobru, pokud proti tomuto sklonu byla postavena překážka hříchu a byla vzata člověku milost, posilující tento sklon.

Lidská přirozenost touží svou vlastní povahou po dobru ctnosti, pokud toto dobro odpovídá požadavkům rozumu. Bezhrášnost prvního člověka, jeho stav milosti a mimopřirozené dary, kterými byl vyzdoben, podporovaly tento sklon k dobru a ke ctnosti. Proto ve stavu nevinnosti byla ctnost pro člověka snadná, zvláště když uvážíme, že darem rajske neporušenosti byly spoutány jeho vášně a poddány rozumu a jeho vedení. Ztrátou těchto darů nastal rozvrat v duši člověka, protože už nic nedrželo jeho vášně mimořádným způsobem, rozum byl ponechán sám sobě a vůle se počala cítit slabá proti útokům nespoutaných vášní.

Dědičný hřích tedy přímo nic neodňal přirozeným silám a schopnostem duše, o nic neoloupil přímo lidskou přirozenost, co by náleželo k její podstatě; nepřímou ji však poškodil a to velmi vážně a zranil ji velmi hluboce, tím že odstranil hráze, které od ní odrážely hřích.

I když takto mírným způsobem pohlížíme na rány člověka, způsobené dědičným hříchem, vidíme jasně, že to nejsou rány malé a že nejsou málo bolestné. Či není to velká rána pro kraj, odstraní-li se hráze řeky, která má možnost se rozvodnit a zaplavit celou krajinu? Není to velká bolest pro člo-

⁵ Srov. Summa Theol. I. II. ot. 85. čl. 1. a 4.

věka, jenž byl vyvržen na mráz, oloupen o vše, co měl, a ponechán sám sobě? Není to velká rána pro něho, uvážíme-li, že tím byl zeslaben zároveň jeho sklon k poctivosti, když vidí, jak se s ním zachází?

Nuže, hřích prvního člověka zbavil lidstvo všech darů mimopřirozených a nadpřirozených. A třebaže přirozené síly a schopnosti člověka zůstaly nedotčeny ve své vnitřní podstatě, byl zeslaben jejich sklon k dobru a ke ctnosti odstraněním všech těch nadpřirozených hrází, postavených Bohem. A nyní úpí člověk pod tíhou svého krutého dědictví, z něhož vysvobození přináší jen smrt a přechod do blaženého života u Boha.

Kruté jsou rány, jimiž zasáhl hřích Adamův veškeré lidstvo a nepřestaly být dosud otevřeny. Pohledme na okamžik v jejich hloubku. Nebude nám tento pohled na škodu. Znat sebe je vždy věc užitečná, i když ne vždy příjemná.

NEVĚDOMOST, ztráta mimořádného poznání je první důsledek Adamova hříchu. Rozum člověka byl zatemněn tím, že byl zbaven mimořádného daru poznání a nepřímo i tím, že vášně člověka byly ponechány samy sobě. A víme dobře, jaký vliv dovedou vášně uplatňovat na lidské poznávání. Třebaže rozum člověka po hříchu zůstává ve své přirozenosti nedotčen, ukazují nám jasně dějiny lidského bloudění, kam až zašel člověk v ohledu intelektuálního poznání, když byl ponechán sám sobě, když byl vydán rozum na pospas vášním a když vůle byla ve svém sklonu po dobru zeslabena.

Čím více se vzdalovalo lidstvo od svého původu, tím více se počínaly jevit hrozné následky prvního poblouznění v oblasti rozumového poznání. Není to nanejvýš pokořující pro člověka, sleduje-li na příklad vývoj myšlenky náboženské a její úpadky, jak se s nimi setkáváme v dějinách poměru člověka k Bohu? Není snad jediného bludu, který by nebyl někým hlásán. Není snad jediného hříchu, který by nebyl ten neb onen národ pohanský připisoval svému božstvu. Mythologie starých národů prá-

vě tak jako náboženské pojmy dnešních primitivců jsou jedinečným dokladem toho, kam až zašel člověk ve svém poznání Boha a svých vztahů k němu, když byl ponechán v oblasti rozumového poznání sám sobě.

Čím více dospívá člověk v ohledu rozumovém, tím jasněji vidí nemožnosti mnohých řešení otázky náboženské, utíká od jedné soustavy k druhé, hledá a shání, nic jej nemůže uspokojit. To proto, že je stále daleko od skutečné pravdy, že je stále vzdálen od Boha, kterého hledá. Nevidíte i dnes celou řadu lidí, jak opouštějí jeden filosofický systém za druhým, jak zoufají nad veškerým poznáním, jaké jim skýtá filosofie tohoto světa a jak se nakonec vrhají v náruč spiritismu, theosofii a nej-různějším druhům okultismu? Nevidíte v tom vlastně touhu přiblížit se více Bohu, jehož jim nemůže dát jejich rozum, ať je sebevyškolenější?

Smutný je pohled na člověka, jenž bloudí daleko od pravdy, kterou by rád uchopil. Tak často se mu zdá, že už ji má, že konečně spočinul v jejím objetí - a zakrátko poznává svůj omyl a vystřízlivění, odhalení tohoto omylu je tím bolestnější, čím hlubší bylo přilnutí ke zdánlivé pravdě.

Bůh pomáhal vždy člověku v tomto chaosu rozumového bloudění. Ve Starém zákoně mluvil ústy svých proroků a učil vyvolený lid zásadám pravdy. V Novém zákoně k nám promluvil svým Synem, jenž o sobě mohl říci plným právem, že je Pravda, a proto touží-li kdo po poznání pravdy, nemůže ji nalézt jinde, než u něho. Pravda Kristova září věkům a pokolením jako silný maják uprostřed moře nevědomosti a bludů, září v ústřety všem, kdo touží po pravdě a kdo se chtějí brát cestou, jakou vymezila Pravda Boží. Pravda Kristova byla dána padlému lidstvu jako dar milosrdenství Božího, jako náhrada za ztracenou výsadu rajského poznání, jako posila rozumu, který byl oslaben, vzdáliv se od Boha. Kristovou pravdou byl postaven znovu člověk na cestu, se které sám sešel, aby nebloudil na

věky. A šťastný ten, kdo se dá touto cestou pravdy, která jediné vede ke skutečnému cíli.

ZLOBA lidské vůle, kdo pochopí její tajemné hloubky? Pohleďte na dítě v rukou dobré matky. Ještě snad nedovede projevít slovy svá přání, ještě neumí vyjádřit své touhy, a kolik zloby možno již vidět v jeho projevech života! Odkud tato zloba, které se ještě nemělo příležitost naučit toto dítě, o které ještě neslyšelo a kterou nemohlo ještě vidět?

Lidská vůle neztratila prvním hříchem svou svobodu, jak učili protestanté, zůstala ve své podstatě nedotčena, naše vůle vzhledem k své přirozené povaze je stejná jako vůle našeho praotce Adama ve šťastném životě rajském. Můžeme se stejně svobodně rozhodovat, jak se rozhodoval on, můžeme milovat svou vůli Boha nebo se můžeme vzpírat jeho milosrdné lásce. Vůle prvního člověka před hříchem byla však utvrzena milostí a tolika výsadami, že její sklon k dobru byl mnohem větší, než je sklon náš. Rozum správně předkládal vůli dobro, nedal se tak snadno klamat, jak se klame rozum náš a vůle, se všech stran podporována a posilována, měla mnohem snadnější práci než má naše vůle, zatížená následky prvního hříchu. Odtud ona zloba, která tak snadno zmitá člověkem. Proto se člověk tak snadno rozhoduje pro dobro nepravé, proto si tak často žádá toho, co je jen zkázou a neštětím.

Žasneme mnohdy: podivné dítě. Rodiče byli tak dobří, ostatní jeho sourozenci jsou vzorní, dostalo se mu právě tak pečlivé výchovy jako ostatním . . . Svou zlobou, chováním, mravy se liší ode všech. Není nikoho v celém rodě, komu bychom je přirovnali . . . Nuže, pojďme v hledání dále do minulosti, snad najdeme v řadě předků, kdo byl tomuto dítěti vzorem, od koho zdědilo svou zlobu. - A od koho tento? Jdeme opět dále a znovu se nám klade otázka: odkud tento má svou zlobu . . . ? A tak postupným sestupem dospíváme až k prvnímu člověku,

jenž je nejen otcem všech lidí, nýbrž i všech hříšníků. Od něho dostáváme nejen své tělo se všemi jeho mohutnostmi a krásnými sklony, nýbrž i s jeho zlobou, kterou v ně vyryl první hřích.

SLABOST je dalším údělem synů otce hříchu, ona slabost, která zachvacuje nižší schopnosti člověka a působí, že jejich poddanost vzhledem k rozumu a vůli není již tak harmonická, jak tomu bylo na počátku, před hříchem. Člověk touží všemi svými mohutnostmi po dobru. Tehdy, kdy vládl soulad v lidské duši, nesly se tyto touhy jen po dobru velkém, nebál se člověk žádné obtíže, nesnadnost pro něho neexistovala. Sklon k dobru ctnosti byl silný a nedal se zastrašit žádnou obtíží. Ztráta rajske neporušenosti znamenala rozpoutání vášní, které zaslepují velmi snadno rozum člověka, a ten pak nehledá vždy jen dobro skutečné a dobro velké, nýbrž raději dobro malé a nejednou i dobro zdánlivé. Pohodlnost pak více uchvacuje člověka než odvaha, malomyslnost nahrazuje mnohdy ctnost velkodušnosti a velkorysosti. Malátnost se pokouší o duši člověka, chtěl-li by usilovat o velké ctnosti. Což nejsme stále svědky této slabosti, která je údělem nás všech?

Bylo potřeba, aby špatný příklad slabosti prvního člověka byl nahrazen příkladem Kristovy statečnosti a bylo třeba, aby síla, ztracená prvním hříchem, byla nám vrácena v milosti, zasloužené na kříži. Křesťan ví, že všechno může v kříži Pána našeho Ježíše Krista, tak jako bez něho nemůže nic. U Krista hledali světci svou sílu a náhradu za ztracenou harmonii lidských schopností, u Krista nalézali pomoc ve své slabosti. Tak jako první člověk byl silný darem Božím, výsadou Boží, tak křesťan je silný Kristem a jeho pomocí. A pak si řekne se svatým Pavlem: „Jestliže je Kristus s námi, kdo proti nám? . . . Kdo nás pak odloučí od lásky Kristovy? Snad soužení nebo úzkost nebo hlad nebo náhota nebo nebezpečnost nebo pronásledování nebo meč? . . . V tom všem vítězíme úplně skrze toho,

jenž si nás zamiloval.“ (Řím. VIII. 31—37.) Vidíte tu sílu, prýštící ze spojení s Kristem, sílu, která potlačila veškeru slabost, jakou zanechal v člověku první hřích? Tak nemluvil jen Pavel, tak mluvili všichni svatí a všechny duše velké, které oděly svou slabost v moc a sílu Kristovy milosti a proto jejich slabost zanikla v moci toho, jenž posiluje.

ŽÁDOSTIVOST člověka utrpěla největší ránu prvním hřichem. I v ráji měl člověk žádostivost, které nutně potřeboval, měl-li žít jako jednotlivec a měl-li spolupracovat na vzrůstu lidské společnosti. Žádostivost náleží k lidské podstatě a proto ani člověk v ráji nemohl být bez ní. Ale tato žádostivost byla v rajske neporušenosti zcela v poddanství rozumu, nebouřila se proti němu, člověk jí užíval jak sám chtěl, jak mu diktoval rozum. Proto mohli žít první lidé vedle sebe nazi, jak vypravuje Písmo, aniž cítili nezřízenou touhu po sobě.

Zde právě ve smyslové žádostivosti je nejhlubší rána po prvním hřichu. Zde trpí člověk nejvíce. Zde je nejméně chráněn proti pádu. A toho si musí být každý člověk velmi dobře vědom, nechce-li zažít mnoho zklamání v životě. Moderní člověk prakticky jedná namnoze tak, že jeho způsob jednání je popřením dědičného hřichu a jeho vlivu na smyslovou stránku lidstva. Nesprávně orientovaný filosofický optimismus, jehož vlivy můžeme pozorovat v celé moderní výchově, jedná tak, jakoby neexistovala křesťanská nauka o dědičném hřichu a jeho následcích. Moderní kult nahoty, jemuž podléhají tak často i katolíci a dovedou k tomu najít vždy dosti omluvných důvodů, kult nahoty jeví se jak v umění, tak v praktickém životě dneška, nerespektuje zeslabení sil lidské přirozenosti prvotním hřichem, a jeho následky jsou naprosté otupění studu, ne-li pád do bahna hřichu. Bohužel, ani rodina a společnost katolická není namnoze ušetřena prakticky tohoto bludu. A jaké jsou tu škody, víme velmi dobře všichni. Rozpoutá-li kdo vášně svého těla, dá-li jim jednou naprostou volnost, za-

pomene-li, že mají být ovládány a že nemají ovládat, pak se mu ztěží podaří uvést je pod vládu rozumu. A jednání člověka, jež není vedeno rozumem, nevím, má-li právo se nazývat lidským.

Na těchto zásadách existence prvního hříchu a jeho následků zvláště v oblasti smyslové žádostivosti je vybudována křesťanská askese, která učí podřizovat nižší sklony, vášně a žádostivosti rozumu a vůli. Člověk je tvor rozumový a tato rozumovost, z níž plyne možnost dobrovolného rozhodování čili svoboda skutku, je charakteristickou známkou člověka, jak jsme viděli. Smyslem křesťanské askese není ničit lidskou přirozenost, nýbrž ji usměrňovat ve smyslu zákona Božího, aplikovaného v konkrétních případech rozumem, osvíceným vírou. A že je třeba této askese ve stavu hříchu, v jakém ve skutečnosti jsme, o tom nelze pochybovat. Náš život na této zemi má podobu boje, jak prohlašuje Písmo. Proto Kristus mluví tak často o duchu tohoto světa, který bojuje proti duchu Božímu, proto staví proti sobě ducha světa a ducha dítek Božích.⁶ A boj znamená námahu, předpokládá statečnost a vycvičenost ve všech ctnostech, potřebných k boji. To je křesťanská askese, která očišťuje duši, zbavuje vlivů prvního hříchu a jeho následků a pozvedá k Bohu, jenž touží jen po duších, odpoutaných ode všeho, k čemu vede tělo a svět.

⁶ Job, VII. 1. - Zvláště u sv. Jana a Pavla je jasný tento protiklad ducha Božího a ducha světa. Vás nemůže svět nenávidět, praví Kristus učedníkům, mne však nenávidí, neboť já vydávám o něm svědectví. Jan VII. 7. Chce jim vlastně říci, že jsou ještě málo jeho, když je svět nemůže nenávidět. V hl. XV. 18. však ukazuje, že i jim připadne jako úděl tato nenávisť se strany světa: Jestliže svět vás nenávidí, vězte, že mne nenáviděl prve nežli vás. Srov. XVI. 20. Proto napomíná ve svém I. listě sv. Jan věřící: Nemilujte světa... miluje-li kdo svět, není v něm lásky Otcovy. Nejsme ze světa a proto se nesmíme divit, že nás svět nenávidí. III. 13. Víme, že jsme z Boha a celý svět leží ve zlobě. V. 19. Proto píše sv. Pavel, že je mu svět ukřižován a on světu. Gal. VI. 14.

II. Dědictví prvního hříchu po smrti.

Prvním hříchem, který je hříchem celé lidské přirozenosti, bylo veškero lidstvo odvrženo od Boha pro přítomnost i pro věčnost. Kdyby nebylo nekonečného milosrdenství Božího, které popatřilo s láskou na lidskou bídu, náleželo by nám zcela po právu věčné odloučení od Boha.

Dědictví nebes náleží jen synům. Ti, kdož jsou zahalení temným stínem prvního rozvratu, nemohou popatřit na velebnost Boží. Ti, kdo se hříchem vyrvali z náruče dobrého Boha, nemohou se chtít radovat z jeho dědictví. Taková je pravda, proti níž nelze ničeho namítat.

Svatý Pavel zdůraňuje, že Bůh chce spasit všechny lidi. (I. Tim. II. 4.) Vždyť Syn Boží zemřel za všechny, za veškero lidstvo prolil svou božskou krev. Všichni mohou proto dosíci spásy, všichni mohou smýt svůj hřích v Krvi Beránkově.

To platí ovšem o dospělých, kteří mohou i mimo svátost křtu, lítostí a láskou k Bohu a životem podle svého svědomí smazat první vinu a všechny hříchy osobní. Ale co děti, kterým se nedostalo milosti křtu, který jedinečně prozaňuje stíny temného dědictví první viny? Jaký osud čeká je, když přece řekl Kristus: Nezrodí-li se kdo z vody i z Ducha svatého, nemůže vejíti do království nebeského (Jan III. 5.)?

Nesou si i na věčnost své smutné dědictví.⁷ Lpí na nich tajemný stín, který jim nedovolí popatřit na krásu Boží. Jsou součástí lidstva, které bylo prvním hříchem vrženo daleko od Boha, součástí, která se nevrátila tam, odkud odpadla. Skvrna, lpící na jejich duši, je činí neschopnými pohledu na Boha. Chybí jim posvěcující milost, která by se

⁷ Sněm florentský řekl: Duše těch, kteří v osobním smrtelném hříchu nebo pouze v dědičném umírají, ihned sestupují do pekla, aby byly trestány nestejnými tresty. (Denz. 693.) Pro děti, umírající pouze v dědičném hříchu, neznamená toto peklo nic jiného, než odloučení od blaženého patření.

změnila ve slávu, a připodobnila je svatosti Boží. Nemají šatu svatebního, který vyžaduje Kristus od toho, kdo chce na hostinu nebeskou. Jsou z ní vyloučeny a zůstanou z ní vyloučeny navěky.

A jaká bude jejich věčnost?

„Mezi všemi hříchy jest nejmenší hřích dědičný, píše sv. Tomáš,⁸ poněvadž jest nejméně dobrovolný. Neboť není dobrovolný vůlí jednotlivých lidí, nýbrž pouze vůlí původce přirozenosti lidské (vůlí Adamovou).“ Této malosti hříchu musí odpovídat také malost trestu. A proto učí katolická bohověda, že děti, které odcházejí s tohoto světa bez křtu v krajinách kde je evangelium Kristovo známo, jsou sice vyloučeny z patření na Boha, ale nebudou trpět citelnými tresty. Citelný trest předpokládá osobní hřích, jehož se dítě nemohlo ještě dopustit. Citelný trest předpokládá přiklonění člověka k věcem tohoto světa na úkor služby povinné Bohu, kdežto trest vyloučení z blaženého patření předpokládá jen nedostatek milosti v duši člověka, který působí jeho odvrácení od Boha.

Většina theologů mimo to učí, že tyto děti nebudou zakoušet žádné bolesti nebo zármutku z toho, že jsou odloučeny od Boha. Samy se ničeho nedopustily a proto jim nenáleží žádný stav, který by znamenal trest za osobní hřích. O dobru, z něhož jsou vyloučeny, ničeho nevědí a ničeho se nedovědí, a proto budou blažené přirozenou blažeností, budou šťastné štěstím, které odpovídá přirozeným požadavkům a silám člověka. O nadpřirozené kráse a dobrotě a lásce Boží nevědí a proto je ani neláká nadpřirozeno a nepůsobí zármutek vyloučení z jeho oblastí. „Třebaže nepokřtěné děti,“ píše sv. Tomáš,⁹ „jsou odloučeny od Boha vzhledem k onomu spojení, které je skrze slávu, přece nejsou od něho zcela odloučeny. Ba dokonce se s ním spojují účastí na přirozených dobrech a tak se také z něho budou moci radovat *přirozeným poznáním a milováním.*“

⁸ In I. Sent. dist. 33. q. 2. art. 1. ad 2.

⁹ In I. Sent. dist. 33. q. 2. art. 2. ad 5.

III. Zraněné děti Adamovy.

Není to naprosto žádné přehánění, řeknu-li, že celé křesťanství vychází jako ze základního věroučného článku z nauky o dědičném hříchu. Všechny náboženské společnosti, i ty, které se nazývají křesťanskými (na př. církev československá), a všichni jednotlivci, kteří odmítli nauku o dědičném hříchu, musejí nakonec dospět k odmítnutí samého křesťanství jako absolutního Božího náboženství. Veškerá křesťanská nauka vychází z pojmu Krista Vykupitele. A dovedeme si představit Krista Vykupitele, odmítneme-li hřích prvního člověka se všemi jeho následky, jak jim učí Písmo svaté?

Z hříchu prvního člověka musíme vycházet, chceme-li pochopit Krista a jeho bolestnou smrt na kříži. Z hříchu prvního člověka musíme vycházet, chceme-li rozumět jeho mravouce, jejímž základním tónem je: Zapři sebe sama a pojď za mnou. Zde ve faktu prvního hříchu a jeho následků a ve slovech Kristových, zvoucích k následování, je východisko křesťanské askese. A zde je také důvod našeho zamítavého postoje ke všem výchovným systémům, budovaným na Rousseauvských tvrzeních, že člověk je zcela dobrý, že se mu má dát naprostá volnost, že nemá být spoutáván nikým a ničím. Tento zásadní omyl, který přivodil v praktickém řádu francouzskou revoluci a který v menším měřítku je původcem všech revolucí člověka, je zvláště dnes tím více hlásán, čím méně je známa křesťanská pravda o dědičném hříchu a jeho smutných následcích v lidstvu. Jedině náboženství se svou hlubokou vírou a jasným pohledem tam, kde končí tento život, dává člověku sílu vytvořit ze sebe člověka celého, pevného, silného. Přestane-li člověk uznávat svou slabost, která je následek prvního hříchu, nezbyvá mu nic než očekávat co nejdříve pád.

Pohled na dědičný hřích a jeho následky by mohl snadno vyvolat v duši malomyslnost. Uvědomí-li

si člověk, z jakých ran krvácí, mohl by snadno kle-
sat na mysli. A nebylo by to nic divného, protože
jsou rány prvního hříchu velmi hluboké a jestliže
byly snad rozjitřeny ještě hříchy osobními, mohly
by snadno napadat člověku myšlenky zoufalé...

Není proto radno pohlížet na tyto rány více než
je třeba. Známe ještě jiný pohled a ten je mnohem
užitečnější a důležitější, a to je pohled na kříž,
čnicí na hoře blízko Jerusalema, zářící svým leskem
již více než devatenáct set let. A s tohoto kříže, na
němž umírá Kristus, Syn Boží a Vykupitel lidstva,
jde celým světem na všechny strany velká záře a
jas milosrdenství Božího a objímající lásky. Pod
teplem tohoto světla, proudícího s kříže, taje vše-
chen led zoufalství a malomyslnosti a v duši roste
důvěra, že se zhojí rány, neustále krvácející. A tato
důvěra roste v duši tím více, čím více se přiblíží
člověk k těmto paprskům a čím více je nechá na
sebe působit. Jsou to parsky uzdravující, léčící,
přetvořující člověka v dítě Boží.

Nuže, vystavme se těmto léčivým paprskům, dej-
me se jimi zahřát, dejme se jimi ozářit a takto se
nejsnáze vzdáme smutného dědictví stínu prvního
rozvratu.

O B S A H

Úvodem

I.	<i>Původ vesmíru v dějinách myšlení</i>	7
II.	<i>Bůh Stvořitel v nauce katolické</i>	22
III.	<i>Bůh a zlo</i>	42
IV.	<i>Tvůrčí činnost Boží v řízení světa</i>	59
V.	<i>Anděl a satan</i>	75
VI.	<i>Otisk Boha v člověku</i>	91
VII.	<i>Velikost a pád prvního člověka</i>	106
VIII.	<i>Dědictví stínu prvního rozvratu</i>	121

EDICE KRYS TAL

KNIHOVNA REVUE NA HLUBINU

Svazek 33. Dr. Reginald M. Dacík O. P.,

Věrouky pro laiky svazek II.: Bůh

ve svém díle. V úpravě Antonína

Medka vytiskly Lidové závody

tiskařské a nakladatel.

spol. s ruč. obm.

v Olomouci

I. P. 1938



Nihil obstat: P. Aem. Soukup O. P. Imprimatur: P. Thomas M. Dittl O. P., provincialis. Pragae, 4. VI. 1938. Reg. fol. 242/48. Nihil obstat: P. Aem. Soukup O. P., censor ex offio. Imprimatur: Dr. Joannes Martinů, Vicarius Generalis. Olomucii, die 15. VI. 1938. Nr. 9912.

Cena 11.50 Kč

DOMINIKÁNI BOHO- VĚDNÉHO UČILIŠTĚ

v Olomouci, Slovenská ul. 14
vydávají

NA HLUBINU

revue pro duchovní život a
náboženské otázky. Ročně 10
čísel po 72 str. Předplatné 26
Kč, studenti 15 Kč. Máme na
skladě ročník 1. – 12.

VÍTĚZOVÉ

Sbírka životů svatých a slu-
žebníků Božích. Ročně 10
životopisů za 28 Kč.

Dosud vyšly tyto životopisy,
jež možno také obdržeti
jednotlivě za 3 Kč:

Kontardo Ferrini,
Sv. Karel Boromejský,
Bl. Zdislava,
Bratři Ratisbonnové,
Sv. Dominik,
Sv. Hildegarda,
Sv. Jeronym,
Marie Kosaťková,
Sestra Alžběta,
Biskup Ondřej Pražský,
Vico Necchi,
Sv. Vojtěch,
Marie Schererová,
P. Odilo Pospíšil,
Sv. Bernard,
Světla Florencie,
Sv. Vincenc Ferr.,
Aug. Smičková,
Sv. František,
Pius X.,
František Xav. Paleček,
Žofie Svečinová,
Sv. Jan Křtitel de la Salle,
Jindřich Zdík,
Bedř. Ozanam,
Sv. Don Bosco,
Karel Foucauld,
Jan z Jenštejna,
Sv. Kateřina Sien.,
J. R. Ruský,
Bl. Jan Lohel
Sv. František Solano,
Bl. Imelda,
Sv. František Xaverský,
Eva Lavallièrová,
Sv. Ignác z Loyoly,
Mat Talbot
P. Lacordaire
Karel IV.
Konrád z Parzhamu

**PREKLAD SUMMY
SV. TOMÁŠE AKV.**

Veledílo katolické myšlenky,
z největších knih světových
dějin vůbec. Vychází již 5. rok.

EDICE KRYSTAL

doplňuje hodnotnými kniha-
mi práci časopisů.

Dosud vyšlo:

Bernadot, Eucharistií
k nejsvětější Trojici. III.
vydání 5 Kč.

Manning, O duchu sv. 12 Kč.

Hejčl, Týden Ducha sv. 5 Kč.

Durych, Utěšitel nejlepších 7 Kč.

Gillet, Výchova charakteru,
III. vydání 10 Kč.

Pecka, Skryté paprsky
9.60 Kč.

Kalista, Z legend českého
baroka 9.50 Kč.

Cojazzi, P. G. Frassati 16 Kč.

Sv. Tomáš, Dokonalý duch.
život 6 Kč.

Grignion, Tajemství Mariino
III. vydání 3 Kč.

Dacík, Bůh v duši. II. vyd.
9.50 Kč.

Dacík, Bůh a jeho život
10.50 Kč.

Po cestách mystiků k lásce
Boží 10.50 Kč.

Psichari, Setníková cesta
8.50 Kč.

Suso, Kniha o Věčné Mou-
drosti 9.50 Kč.

Solovjev, Legenda
o Antikristu 3.50 Kč.

Lescurová, V náručí Božím
II. vyd. 10.50.

Švach, Dary Ducha sv. 12 Kč

Dacík, Školy duchov. života
11.50 Kč.

Sv. Brigitta, Tajemná slova
12 Kč.

Braitto, Sv. Filip Neri
16.50 Kč.

Rozebráno: Lefevre, Základy
liturgie. - Rolle, Oheň lásky.

Dlouhá, Bl. Anežka Česká.

Newman, Bůh a já. Durych,

Zdrávas Královno. Habáň,

Sexuální problém.

FILOSOFICKÁ REVUE

Vůdce inteligence z dnešního
myšlenkového zmatku. Roč-
ně 35 Kč, studenti 20 Kč.