KATOLICKÁ MRAVOUKA.

NAPSAL

DR. ANTONÍN VŘEŠŤÁL,

C. K. Ř. PROFESSOR MRAVOUKY PŘI ČESKÉ UNIVERSITĚ V PRAZE A KANOVNÍK KRÁL. KOLLEG. KAPITOLY U VŠECH SVATÝCH.

DÍL I. POVŠECHNÝ.

PODÍL (1.) NA ROK 1909. — ČÍSLO XLIX.

V PRAZE 1909.

TISKEM CYRILLO-METHODĚJSKÉ KNIHTISKÁRNY V. KOTRBY.

NÁKLADEM DĚDICTVÍ SV. PROKOPA.

Imprimatur.

Z kníž. arcib. Ordinariátu v Praze, dne 12. prosince r. 1906 čís. 15.302.

Leo kardinál Skrbenský.

PŘEDMLUVA.

Odevzdávám veřejnosti první svazek „Katolické mravouky“. Druhý svazek, poněkud objemnější, vyjde, dá-li Pán Bůh, za dvě léta. Budiž však mi dovoleno, abych již nyní nastínil zásady, které mne při této mé mnoholeté práci vedly.

Úmyslem mým bylo, sepsati *stručnou českou morálku.* Chtěl jsem mladším spolukněžím usnadniti studium mravouky; myslím pak, že hlavně dvě věci to jsou, které ono studium stěžují: odborná díla mravoučná jsou latinská, a jsou příliš objemná.

Odborná díla mravoučná jsou sepsána po latinsku. Jsem dalek toho, popírati význam latiny jakožto universální řeči dorozumívací. Ale přece dlužno pomněti, že kněz, užívá-li svých vědomostí mravoučných, nemluví po latinsku, nýbrž po česku; česky káže, katechisuje, zpovídá, a zajisté milejší mu je, může-li se připravovati z knihy české. A nám chybí česká učebnice mravoučná, neboť dobrá jinak „Mravověda“ Stárkova nestačí již naší době. Proto psal jsem učebnici českou.

Odborná díla mravoučná jsou příliš objemná, a proto pro první základní studium se nehodí. Tím nedotýkám se nikterak vědecké ceny jejich a dobře vím, jak nám slouží, hledáme-li v některé specielní otázce podrobnější a důkladnější poučení; avšak počáteční studium podle nich provésti lze jen s námahou a značnou ztrátou času, jehož mladý český duchovní nemívá nazbyt. Proto chtěl jsem sepsati stručnou morálku, která by jednak obsahovala vše to, čeho kněz u vykonávání vznešeného svého úkolu v kostele i ve škole (a to i ve škole střední) potřebuje, ale jinak by diskussím příliš do podrobností zabíhajícím nebo sporům bezvýznamným jen tolik pozornosti věnovala, kolik vyložení toho kterého předmětu

nezbytně právě vyžaduje. Kdo potom míní prohloubiti své mravoučné vědomosti, nepřestane arciť na mé „Mravouce“, nýbrž sáhne po dílech jiných, ne po jedné, nýbrž po četných knihách odborných.

Při skládání své práce měl jsem stále na paměti, že píši pro kněze české. Proto bedlivě si všímám poměrů českých, a všude, kde toho třeba, přihlížím k zákonodárství rakouskému. Proto také velmi často nahlížel jsem do našeho katechismu a přizpůsoboval jsem se mu, kde to vůbec bylo možno, užívaje jeho názvosloví, výměrů, rozvrhů; a jen tam jsem se od něho odchýlil, kde věda nezbytně tak velela. Snad tento ohled bude mnohému mladému knězi vítán; vím z vlastní zkušenosti, jak nepříjemno to jest, jsme-li nuceni, jinak studovati pro vědecké vzdělání své a jinak se připravovati na práce svého povolání.

Látku, kterou ve spise svém podávám, čerpal jsem z nejlepších děl, kterých jsem se mohl dopíditi. Nepodávám jich seznamu (ač vím, že někteří spisovatelé tak činí); odborník podobného seznamu nepotřebuje, jelikož při četbě snadno pozná, odkud asi jsem co vzal, ač nejsou-li to věci, které najdeme v každé morálce; a neodborníku jest to zajisté zcela lhostejno, kterých spisů jsem použil. Proto také jen tu a onde jsem citoval, měl-li jsem k tomu zvláštní příčinu, chtěje n. p. uvésti doklad vnější důvodnosti nebo čtenáře na některý spis upozorniti a p.

V předmluvě nelze mi jinak, než zmíniti se o šiboletu moralistů. Zpravidla odborník, dostav nové mravoučné dílo do rukou, nejprve vyhledá si stať o důvodnosti (probabilitě), aby seznal, do kterého důvodnostního tábora autor se hlásí; je-li autor aequiprobabilistou, upadá v nemilost probabilistů, a je-li probabilistou, kárán bývá od aequiprobabilistů. Jak se mně povede? Obávám se, že vzbudím nevoli obou stran, jelikož ani jedné ani druhé soustavy výlučně nehájím, nýbrž snažím se ukázati, že rozdíl mezi oběma soustavami není tak značný, jak se obyčejně vykládá, a že propast mezi oběma tábory snadno by se dala překlenouti, kdyby na obou stranách bylo jen trochu dobré vůle. Nezamlouvá-li se náhled můj, prosím čtenáře, aby, prve než mne odsoudí, alespoň sine ira et studio výklad můj si přečetl.

Zbývá mi ještě milá povinnost, poděkovati všem těm, kdož při mé práci jakýmkoliv způsobem mi přispěli. V prvé řadě náleží dík *Svato-Prokopskému Dědictví*, které ochotně ve vydání mé morálky se uvázalo. Dále srdečně děkuji: vsdp. Msgru Dru *Josefu Tumpachovi*, papežskému prelátu, metropolitnímu kanovníku, předsedovi téhož Dědictví, který práci mou k tisku upravil, cennými dodatky obohatil a poslední korrekturu obstarával; vsdp. Msgru Dru *Eduardu Knoblochovi*, papežskému komořímu, hlavnímu faráři Týnskému, který práci mou před tiskem pročítal a různými radami mi pomáhal; vdp. *Josefu Vajsovi*, spisovateli, kaplanu Týnskému, který první kartáčovou korrekturu mé práce obstarával; vdp. *censoru ordinariátnímu* (mně osobně neznámému), který v posudku svém na některá menší nedopatření mé práce upozornil; a vůbec všem, kteří radou neb skutkem mi pomáhali.

V PRAZE, v lednu 1909.

Dr. **Antonín Vřešťál.**

Úvod.

§ 1. Katolická mravouka.

Poměr mezi Bohem Stvořitelem a člověkem, tvorem rozumným, nutně toho vyžaduje, aby člověk život svůj mravní uspořádal dle řádu Bohem mu stanoveného. Nemůžeť člověk jinak cíle svého (blaženosti své) dosíci, leč plněním povinností mu uložených, a to povinností k Bohu, k sobě, k bližnímu Výklad o těchto povinnostech lidských nazýváme *mravoukou* po případě *mravovědou* čili *ethikou*.*) Mravouka jest tedy podstatnou částí našeho (a každého) náboženství.**)

Dvojí cestou poznává člověk poměr svůj k Bohu a povinnosti z něho vyplývající, cestou přirozenou a nadpřirozenou.

Přirozenou cestou, veden zdravým rozumem svým, člověk dospívá (aneb alespoň může dospěti) k poznání mnohých pravd o Bohu a našem k Němu poměru. Úkolem tím zanáší se filosofie, a částí její jest *ethika filosofická*, jež na základě rozumového badání vykládá, jaké má člověk povinnosti k Bohu, k sobě, k bližnímu.

Než poznání pouze přirozené jest nedokonalé a neúplné, a to nejen proto, že přirozenost lidská hříchem jest porušena,

---

*) Řecké slovo *„ethika“* značí totéž co české *„mravouka“* a *„mravověda“*; stejným právem lze tedy mluviti na příkl. o mravouce filosofické aneb o ethice katolické; avšak dosti rozšířen jest již obyčej, reservovati název „ethika“ pro ethiku filosofickou, a užívati názvu „mravouka“ neb „mravověda“, mluvíme-li o vědě naší. „Mravouka“ a „mravověda“ jsou ve významu totožny; novější dobou někteří čeští moralisté volili jméno druhé, tak na př. oba Procházkové, Janiš, Stárek. Pokládal jsem za záhodno, zůstati při slově prvém, již k vůli obdobnosti (věrouka — mravouka), a z jiných ještě důvodů.

**) *Kadeřávek*, Obrana základů víry katolické, Praha 1899, svazek I. str. 320. 324.

ale i proto, že z nesmírné dobrotivosti Boží povoláni jsme k cíli nadpřirozenému, jehož nelze jinak dosíci leč prostředky nadpřirozenými, a že následkem toho poměr náš k Bohu jest nadpřirozený, jejž nelze jinak poznati leč nadpřirozeným zjevením. Jest tedy nadpřirozené zjevení naprosto nutné,*) a to tím spíše, jelikož přece jen na Bohu samém záleží, za jakých podmínek nadpřirozeného cíle (blaženosti nadpřirozené) dojíti smíme. Úplně bezpečnou cestu k cíli našemu může nám tedy ukázati jen ona mravouka, která na základě nadpřirozeného zjevení zbudována jest.

Nadpřirozené zjevení, čisté a nezkalené, úplné a nezkrácené, uloženo jest v *katolické církvi*. Chtíce tedy dojíti nadpřirozeného cíle, musíme se říditi učením této katolické církve, a jen ona mravouka povede nás cestou bezpečnou, která opírá se o neomylné učení církve katolické; jen ona vystihne všechny mravní povinnosti úplně, jen ona jest si jista, že při badání svém nesejde na scestí bludů. Mravouka, zbudovaná na učení církve katolické,**) nazývá se *mravoukou katolickou*.

Mravouka katolická jest soustavný, na učení katolické církve založený výklad oněch pravidel, kterými mravní život svůj říditi máme, abychom věčné blaženosti dosáhli.

Takto vyměřena, jest katolická mravouka částí katolické bohovědy (theologie), náležíc s pastýřským bohoslovím a církevním právem k bohovědě praktické.***) Sama pak dělí se na dva díly, z nichž první, díl *povšechný*, vykládá povšechné čili obecné zásady mravního života, druhý pak, díl *podrobný*, vykládá dopodrobna jednotlivé povinnosti.

§ 2. Předmět a pramen katolické mravouky.

Úkolem katolické mravouky jest, vykládati *pravidla mravního života* či krátce řečeno *pravidla mravní*. Jsou pak pravidla mravní v mravouce vykládaná dvojího rázu: zásadní a právoplatná.

---

*) *Kadeřávek*, l. c. I. str. 370.

**) Toť jediný důvod, proč naše věda nazývá se mravoukou *katolickou*; nesmí se tedy název ten tak vykládati, jako by to byla „mravouka katolíků“, t. j. od katolíků vynalezená (neboť značná její část jest původu božského), anebo „mravouka pro katolíky“, t. j. jen pro katolíky závazná (vždyť nejen katolíci, nýbrž všichni lidé k věčné blaženosti povoláni jsou).

***) *Kadeřávek*, l. c. I. str. 16.

1. *Pravidla zásadní* čili *zásady mravů* (principia morum) nebo i *články mravoučné* (dogmata morum) jsou pravdy, které pronikají veškeren mravní život; zakládají se přímo na mravním řádu a jsou tudíž nezměnitelna, jakož i mravní řád sám. Z části je poznáváme (alespoň poznati můžeme) prostým rozumem jakožto zákon přirozený, úplně však a nezkaleně seznáváme je z nadpřirozeného zjevení. *)

2. *Pravidla právoplatná* jsou zákony a rozkazy, které nám dány jsou i od Boha i od lidí k tomu oprávněných na provedení řádu mravního; zakládají se na mravním řádu jen nepřímo, a proto mohou od příslušné vrchnosti dle potřeby měněna býti. Zákony Boží seznáváme ze zjevení, zákony lidské seznáváme z různých zákoníků.

Pramen, z něhož mravouka čerpá, jest (jako u dogmatiky) dvojí: formální a materiální. V první řadě hledáme pramen formální (principium formale), t. j. živé učení neomylné církve katolické (infallibile magisterium); kde pak tento pramen nestačí, přihlížíme ku prameni materiálnímu, jímž jest Písmo svaté (obojího zákona) a tradice. V příčině té mravouka stejně si počíná jako věrouka; jenom tradice užívají obě vědy způsobem poněkud různým. Vykládajíce totiž zásadní pravidla mravů anebo zákony Boží, rádi přihlížíme (jakož i dogmatika činí) k starším památkám tradice, chtíce tím dokázati, že tu jde o pravidla neměnitelná a neměněná, již v prvních dobách církve za pravá uznaná. Vykládajíce však věci rázu proměnlivého, spíše disciplinárního, které popředně na zákonodárství lidském závisí (na př. o postu a pod.), nehledáme památek starších (leda snad jen z dějepisné zajímavosti), nýbrž hledíme si raději spisů novějších, abychom seznali zákony v přítomné době platné.

§ 3. Poměr mravouky k ostatním vědám theologickým.

Mezi vědami theologickými jsou zvláště tři, které naší vědě stojí nejblíže: věrouka, pastýřské bohosloví a církevní právo.

1. *Věrouka.* Věrouka a mravouka jsou vědy sesterské, které asi až do 17. století v jednu vědu jakožto „bohosloví“

*) Nadpřirozené zjevení obsahuje články víry a mravů čili články věroučné a mravoučné (dogmata fidei et morum).

čili „věda posvátná“ (theologia seu scientia sacra) spojeny byly. Vskutku také předmětem obou jest zjevení Boží, obě čerpají z téhož pramene formálního i materiálního, a v praxi (při kázáních a katechesích) nelze je od sebe odloučiti. Při vědeckém výkladu však doporučuje se, odděliti je, jednak pro značný objem látkový, jednak i pro různý obsah; neboť věrouka vykládá, čemu věřiti, mravouka, co činiti máme, abychom spaseni byli. Pojí pak se k sobě obě vědy poměrem tímto: Věrouka jest mravouce základem, mravouka věrouce nutným doplňkem; a tento poměr jest toho rázu, že jen pravá a pravdivá věrouka základ staví pravé a pravdivé mravouce, a navzájem pravá a pravdivá mravouka jen na pravé a pravdivé věrouce spočinouti může. Bludy věroučné nezbytně plodí i bludy mravoučné.

2. *Bohosloví pastýřské.* Jest to věda ve věci a v podstatě sice stará, jako samo působení církve, ale v novější své formě ještě mladá,*) neboť teprve na konci století 18. zřizovaly se její stolice; až do té doby byla pěstována jakožto část naší vědy, a ještě doposud někteří moralisté rozšiřují obsah vědy naší, pojímajíce do ní některé části, které náleží do bohosloví pastýřského, zvláště do „zpovědnice“. Nelze toho schvalovati, naopak dlužno uznati, že „morálka“ a „pastorálka“ jsou vědy rozličné, samostatné, ač souvislé. Mravouka mluví ke člověku vůbec, vykládajíc mu, kterak by svůj život mravní uvedl v souhlas s řádem mravním, tedy co činiti má, aby k blaženosti věčné došel; pastýřské bohosloví však poučuje kněze, duchovního správce, kterak by duše sobě svěřené ke spáse vésti měl. Pastýřské bohosloví předpokládá mravouku (i věrouku) jakožto vědy již známé, a vykládá, kterak jich pro spásu duší užiti lze.

3. *Církevní právo.* Právo církevní čili kanonické vykládá církevní zákony, jimiž vnější řád církevní se upravuje. Z toho již vysvítá zásadní rozdíl mezi mravoukou a právem církevním, jelikož mravouka přihlíží k životu vnitřnímu, pro soud vnitřní (před Bohem), kdežto církevní právo přihlíží ke společenskému řádu církevnímu, tedy k životu vnějšímu, pro soud vnější (před lidmi), majíc po této stránce podobnost s právem světským, jež upravuje společenský řád občanský.

---

*) *Skočdopole,* Bohosloví pastýřské, II. vyd. Praha 1890. (Nákladem Dědictví sv. Prokopa.) Svazek I. str. 13.

Pozn. Ve své theoretické části, tedy tam, kde jde o nezměnitelné mravní zásady, přibližuje se mravouka k věrouce a jest přirozeným jejím doplňkem; avšak v jiných částech, kde si počíná způsobem spíše praktickým, blíží se mravouka mnohem více k ostatním dvěma praktickým vědám, k pastýřskému bohosloví a kanonickému právu, ba jsou některé předměty, o které se mravouka s oběma praktickými družkami sdílí. Celkem možno říci, že tyto tři praktické vědy navzájem se proplétají a doplňují, a že každá z nich, osamělá bez druhých, byla by kusou.

§ 4. Poměr katolické mravouky k ethice filosofické.

Velmi důležito jest, správně poznati a posouditi poměr obou těchto věd. Obě vědy, i ethika filosofická i mravouka, snaží se vyložiti člověku, jaké povinnosti jemu, rozumnému tvoru, uloženy jsou, obě chtějí člověka zdokonaliti a jej k cíli jeho vésti; toť oběma společno. Různý však jest řád, ku kterému každá z nich hledí, a různé i prostředky, kterými každá z nich pracuje; neboť ethika filosofická, hledíc jedině k řádu přirozenému, pracuje jen prostředky přirozenými, kdežto katolická mravouka, hledíc k řádu nadpřirozenému, pracuje prostředky nejen přirozenými, ale i nadpřirozenými. Z těchto důvodů nabývá katolická mravouka jakési převahy nad ethikou filosofickou, kterážto dala by se asi těmito slovy nastíniti:

1. Ethika filosofická čerpá pravdy své z rozumového badání*) a jím je též dokazuje. Každodenní zkušenost však nás o tom poučuje, že rozum, dědičným hříchem zatemněn, snadno schází na scestí, aniž by toho pozoroval. Naproti tomu mravouka katolická opírá se, alespoň ve veliké části obsahu svého, o neomylné učení katolické církve, a pracuje takořka pod dohledem téže učitelky pravdy. Tím je omyl alespoň ve valné části její vyloučen, a to právě v té části, jejíž známost k životu věčnému jest potřebna a užitečna. Tím vyniká mravouka katolická nad ethiku filosofickou zvláštní *bezpečností a jistotou.*

2. Ethika filosofická obsahuje pravdy řádu přirozeného, mravouka katolická však obsahuje pravdy řádu obojího. Tím pak vyniká mravouka nad filosofickou ethiku svou *úplností*,

*) Slova ta nesmějí býti vykládána, jako by rozum byl *pramenem* zákonů přirozených, nýbrž jedině ve smysl ten, že rozum *poznává* svým vlastním badáním zákony přirozené.

jelikož vše to, co filosofická ethika pravého poskytnouti může, skýtá také mravouka katolická, nikoliv však obráceně.

3. Ethika filosofická mohla by vésti jen k dosažení cíle přirozeného, kdežto mravouka katolická vésti má k dosažení cíle nadpřirozeného. Jelikož pak člověk není povolán k blaženosti pouze přirozené, nýbrž i k blaženosti nadpřirozené, nemůže pouhá ethika filosofická člověku stačiti, kdežto mravouka požadavkům jeho úplně vyhovuje. Ethika filosofická jest si vědoma některých povinností, aniž by mohla udati cestu, jak jim zadost učiniti; mravouka katolická však nejen povinnosti ukládá, nýbrž hned i cestu udává, jak jim možno vyhověti. Tak n. p. i ethika filosofická poznává, že hřích vzdaluje člověka od cíle a že třeba pokáním jej smazati; neumí však udati, jak a v jaké míře by se toto pokání díti mělo, aby dostačilo. Mravouka katolická ukládá povinnost pokání, avšak zároveň (na základě nadpřirozeného zjevení) udává, jak konáno býti má. Vyniká tedy mravouka katolická nad ethiku filosofickou *účelností* svou.

4. Ethika filosofická předpokládá rozumové filosofické badání, jest tedy jen nepatrnému dílu člověčenstva přístupna; naproti tomu mravouka katolická nevyžaduje více než víru a dobrou vůli, jest tedy přístupna všem lidem bez rozdílu (jakož i také všichni lidé k spasení povoláni jsou); vyniká tedy mravouka katolická nad filosofickou ethiku svou *obecnou přístupností*. A v pravdě, jestiť mravouka katolická přístupna právě tak dětem jako starcům, učencům jako neučencům, zkrátka všem. Bez ethiky filosofické může člověk dojíti cíle, bez mravouky katolické nikoliv.

Avšak přes to přese všechno *nepozbývá ethika filosofická svého významu*; velice by se mýlil, kdo by se dal unésti k úsudku, že by snad z toho důvodu, že máme mravouku katolickou, ethika filosofická byla neprospěšná a zbytečná! Naopak, jestiť ona právě tak potřebná a užitečná, jako i filosofie potřebná a užitečná jest. Lze sice populárně pěstovati mravouku bez ethiky, avšak *vědecké pěstování mravouky katolické bez ethiky filosofické jest přímo nemožné*. Ten poměr, který jest mezi řádem přirozeným a nadpřirozeným vůbec, musí býti zajisté i mezi ethikou filosofickou a mravoukou katolickou. Řád nadpřirozený nepříčí se přirozenému a neničí ho, nýbrž naopak jej předpokládá a zdokonaluje. Po-

dobný jest poměr obou věd. Právě ethika filosofická to jest, která umožňuje, aby mravouka katolická vědeckým způsobem byla pěstována, ana (totiž ethika) připravuje výměry a rozvrhy, pořádá učivo, vyvozuje důsledky atd. Nad to ethika filosofická přímo i podporuje mravouku katolickou, dosvědčujíc, že zásady mravouky katolické nikterak se nepříčí rozumu, byť i někde nad rozum byly.

Jsou mnozí, kteří si zvykli za to míti, že ethika filosofická a mravouka katolická jsou dvě vědy, které jsou si vespolek ne-li snad přímo nepřátelské, tedy přece alespoň nepříznivé, dodělávajíce se *různých* výsledků. Tomu není tak; výsledky obou věd se nikdy nerůzní a různiti nemohou. A jestliže přece na nějaké rozpory se poukazuje, jsou tyto rozpory zajisté jen zdánlivé a povstávají buď tím, že v přílišné horlivosti své některý moralista vyhlašuje za postulát mravouky katolické, co jest jen jeho osobním názorem, anebo že prohlašuje se za vědecky dokázaný postulát ethiky filosofické, co jest jen nedokázanou hypothesou. Avšak pracují-li obě vědy přesně tak, jak pracovati mají, nikdy nemůže býti mezi nimi rozporu; právě tak nemůže býti rozporu mezi zjevením a pravým rozumovým badáním, vždyť i rozumové poznání jest jakési zjevení Boží, arciť jen řádu přirozeného, a nikdy nemůže jedno zjevení Boží s jiným býti v rozporu.

Nebude tedy zajisté nikomu divno, tvrdíme-li, že nejlepší přípravou na studium mravouky a nejlepší při něm podporou jest studium ethiky filosofické, ale arciť ethiky, která nespočívá na mylných hypothesách, nýbrž na zdravých a pravdivých filosofických názorech. Jest ostatně samozřejmo, že ani ethika filosofická nemůže vymknouti se dozoru církve katolické. Je-li pravdivou, netřeba jí báti se učitelky pravdy; sejde-li na scestí, může jí jen prospěti, upozorní-li ji církev katolická na její blud.

Dodatkem ještě budiž uvedeno, že filosofické systemy, které popírají některou z oněch zásadních pravd, na kterých ethika spočívá, n. p. jsoucnost Boží, nesmrtelnost duše, svobodu lidskou, poslední věci člověka a p., jalově a marně mluv o ethice, jelikož za těchto podmínek žádné ethiky míti nemohou.*) Ty a podobné soustavy smějí mluviti nejvýš snad jen

*) Není úkolem mravouky katolické, vypočítávati ony bludy, které nějakou zásadu mravouční popírají, a registrovati jména jejich zastánců;

o nějaké účelnosti činů lidských, nikoli však o jejich mravnosti.

§ 5. Mravouka jinověrců.

Velmi často se tvrdívá, že rozdíl mezi jednotlivými náboženskými vyznáními jeví se jen v dogmatice, nikoli však v mravouce; proto také mnozí indifferentisté radí, aby zvláště studium mravouky v různých náboženských vyznáních se pěstovalo, jelikož zde prý skýtá se pole neutrální, na kterém všechna vyznání dovedou se shodnouti; tak prý se mysli utiší, protivy se vyrovnají a všechna náboženská vyznání, alespoň křesťanská se sblíží. Byť i nebylo pro ten čas možno, sestrojiti „křesťanskou věrouku“, zajisté prý možno jest, sestrojiti „křesťanskou mravouku“, t. j. mravouku, ve které se všichni křesťané, nejen katolíci, ale i nekatolíci, shodují.

Nelze nám přisvědčiti k mínění tomu, a to z různých důvodů.

1. Věrouka a mravouka úzce souvisí (§ 3.) a bludy věroučné nemohou na mravouku zůstati bez vlivu.*) Zvláště pak to platí o některých bludech, jež veškerou mravouku přímo znemožňují, n. p. že člověk není svoboden v rozhodnutích svých, že někteří lidé předem již od Boha k věčnému zavržení jsou předurčeni atd. Jiné pak, byť i neničily přímo veškeré mravouky, přece alespoň některé její části na scestí svádějí. Na trní nikdy nerostou fíky. Jednota v mravouce dá se tedy jedině jednotou ve věrouce zabezpečiti. Vždyť zjevení skládá se ze článků

---

ještě méně třeba nám vyvraceti je, jelikož samy s důstatek se vyvracejí odporem svým proti našemu formálnímu pramenu, jehož pravost (v jiných theologických vědách) jasně dokázána jest. Kdo by se jimi obírati chtěl, nalezne je na př. u *Müllera*, Theol. mor. I. Introd. § 8., anebo u *Cathreina*, Moralphilosophie, I. str. 134. Nesmíme však přehlédnouti, že všechny tyto seznamy jsou úplny a hotovy právě jen v ten den, kdy byly dopsány, ale již druhý den na to mohou býti neúplnými, jelikož skorem každodenně nové a nové bludy v tom a jiném směru vyrůstají, staré pak historii propadají, a tak vždy po nějakém čase třeba započíti práci znova.

*) Ať nic nedíme o těch bludech dogmatických, které jen proto vynalezeny jsou, aby člověk snáze mohl hověti nezřízeným choutkám svým, kde tedy věrouka jen *ad hoc* byla „opravena“, aby z ní nová, volnější mravouka vyšla. Málo jest lidí, kteří bludy věroučnými vedeni byli ke špatným mravům, ale mnoho jest těch, kteří, aby mohli vésti život volnější, nechtějí věřiti.

víry a mravů; kdo nepřijímá prvého, zdaž bude chtíti přijmouti druhé?

2. Kdo uznává, že pravým jest onen známý princip o svobodném a na církvi nezávislém badání nejen ve věcech víry, ale i ve věcech mravů, vzdej se také naděje, že by při jednotě zůstati mohlo. Zkušenost každodenní nás o tom poučuje, že kolik hlav tolik smyslů; i kdyby „badatelé“ na poli mravoučném z téhož principu vycházeli, za nedlouho již budou se rozcházeti: ten v rozumy příliš přísné, onen v mínění příliš volná. Jen tenkráte drží se potřebná jednota, jestliže všichni pracovníci ochotně se podrobí dozoru a po případě i opravě katolické církve; ale právě od té se akatolíci odštěpili, a nikterak ji nechtějí uznati za učitelku pravdy; tuť také důvod, že nelze mluviti o *mravouce nekatolické*, nýbrž jedině jen o *mravoukách nekatolíků.*

Než přes to přese všechno jest nám vydati pravdě svědectví, že mnozí nekatoličtí moralisté v mnohých kusech mravouce katolické dosti se blíží. Jest to, ať tak dím, šťastná nedůslednosť, způsobená jednak snad vědomím těch bědných následků, do kterých by houževnatým setrváním na bludném stanovisku svém dojíti musili, jednak snad i také staletým zvykem (ač se to rádo popírá), který do života národů křesťanských se vžil. To platí zvláště o spisech protestantů „pravověrných“, kteří ještě věří v božství Ježíše Krista, v nesmrtelnost duše, věčnou odměnu a věčný trest, kteří uznávají alespoň ještě Písmo svaté za pramen zjevení a jím se také řídí. Mravouka jejich byť i byla celkem nedokonalá a v některých věcech nesprávná, přece alespoň jest *náboženská*, a alespoň to jest v ní správné, co se správně opírá o božské zjevení a zdravé rozumové badání.

§ 6. Prospěch a důležitost mravouky katolické.

V katolické theologii mají všechny vědy významné místo; každá z nich jest podstatnou částí ladného celku, každá z nich jest prospěšna dle svého rázu. Snadno dá se mysliti, že mravouka není mezi nimi v řadě poslední. Vždyť přece s věroukou tvoří střed celého bohosloví, a obě tyto sesterské vědy ukazují nám cestu k věčnému spasení. Ale jak bylo by možno, nastoupiti tuto cestu, když bychom jí neznali? A přece každý člověk povolán jest k blaženosti věčné, a každý si přeje, aby

jí došel. Již z toho vidno, že každému člověku potřebna jest alespoň jakási známost obou těchto věd (věrouky a mravouky), třeba jen dosti stručná, asi v tom rozsahu, v jakém nám ji skýtají naše katechismy. Však také proto jest povinností každého člověka, aby si potřebných vědomostí věroučných i mravoučných získal, po případě by o to dbal, aby jiní, jeho péči svěření, této známosti došli. Těžce se prohřešuje, kdo zanedbává příležitosti, získati si alespoň tolik mravoučných vědomostí, aby všem povinnostem svým mohl vyhověti; těžce hřeší, kdo nečinně přihlíží, vidí-li, že osoby jeho péči svěřené ve věcech věroučných a mravoučných nevědomy jsou. Samozřejmo jest, že stručný obsah katechismu vypočítán jest pro nejnižší úroveň vzdělání. Komu předběžná studia a životní postavení dovolují důkladněji a podrobněji ve věcech náboženských, najmě věroučných a mravoučných, se vzdělávati, zajisté i k tomu jest povinen.

Zvláštní však měrou povinen jest kněz snažiti se, aby v mravouce dobře se vyznal. Povrchní jen známost nikterak mu nestačí, ba namnoze spíše škodí. Jsouť mnohé a mnohé důvody, které kněze k důkladnému studiu mravouky přímo nutí. Uvedeme jen některé.

1. Postavení knězovo jest jinaké, než postavení laikovo. Na knězi žádá se větší svatost než na laiku; vždyť každodenně přistupuje ke stolu Páně, častokráte uděluje svaté svátosti, věřícím má býti vzorem svatého života. Naproti tomu větší jsou mu uloženy povinnosti, než laikům; jestiť k mnohému pod těžkým hříchem zavázán, k čemu laik žádné závaznosti nemá. Přidejme k tomu ještě, že pokušení kněží jsou mnohem četnější než pokušení laiků; víť zajisté ďábel, že uváděje kněze ve hřích, tím také svěřené jemu stádce uvádí v záhubu.*) Za těchto okolností třeba knězi, aby celou mravouku, zvláště pak povinnosti své dobře znal. Co zbytečných těžkých hříchů již povstalo jen z nevědomosti a pochybnosti, jichž by se kněz při důkladnější známosti mravoučné snadno byl vystříhal.**)

2. Kněz jest vůdcem duší sobě svěřených. Ve zpovědnici

*) Ve válce střílí nepřítel nejraději po důstojnících, dobře věda, že pád důstojníkův mnohem více uškodí, než pád prostého vojína.

**) Nevyzná-li se kněz v mravouce, jest to nevědomost rušivá, překonatelná, zaviněná.

i mimo ni řídí svědomí svěřenců svých; spravedlnost mu káže, aby tuto vládu co nejlépe vykonával, vzdálen přílišné mírnosti, ale i vší přílišné přísnosti. Jsa příliš mírným, dovoluje svěřencům svým leccos, co jim dovoliti nemá, svádí je na scestí zlehčuje a podkopávaje jich mravní cit, v záhubu uvádí duše, které by byl spasiti mohl. Jsa příliš přísným, ukládá věřícím povinnosti, jež ukládati nemá práva, nechává je sténati pod břemenem nepříslušným a nespravedlivým nepomáhaje jim, uvádí je ve zkázonosný blud, jelikož slabostí puzeni přece jen nemíní říditi se slovem jeho; domnívajíce se, že hřeší, skutečně hřeší (formálně). Proto bedlivě dbáti musí kněz, aby obou výstředností se vystříhal. Na něm spočívá veliká zodpovědnost, která často ještě tím se zvětšuje, že (ať ve zpovědnici, ať mimo ni) mlčením vázán s nikým poraditi se nemůže. Nezbývá mu leč spoléhati na vlastní mravoučné vědomosti, a nikdy nezanedbávati studia mravoučného.

3. Kněz jest učitelem lidu svého; při katechesi a v kázání má poučovati lid svůj, jenž rád slova jeho slyší, jim věří, dle nich se řídí (alespoň za poměrů normálních). K tomu arciť třeba, aby kněz ve věrouce i mravouce důkladně se vyznal. Lid to očekává, předpokládá; proto ta důvěra lidu ke knězi, ta úcta k němu. Avšak obojí, i důvěra i úcta, rychle mizí, pozoruje-li lid nevědomost vůdce svého. Kněz jest do jisté míry představeným stádce svého. Známo pak jest, že nehodnost a neschopnost odvrací představenému srdce poddaných. Ale taktéž známo jest, že poddaný spíše ještě odpouští nehodnost představeného jinak schopného, než neschopnost představeného třeba i jinak hodného. Nehodnost počítá se za věc jaksi soukromou, neschopnost však za vec veřejnou. A podobně děje se i u kněze. Poučujíť nás o tom dějiny: nevědomý a neschopný klerus nikdy a nikde neudržel autority své. Proto naříká prorok starozákonní Malachiáš (2, 7.) takto: „Labia enim sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus: quia angelus Domini exercituum est. Vos autem recessistis de via et scandalisastis plurimos in lege: irritum fecistis pactum Levi, dicit Dominus exercituum. Propter quod et Ego dedi vos contemptibiles, et humiles omnibus populis etc.“ Proto též napomíná nás provinciální sněm pražský z r. 1860 (str. 10.): „Anxius nullo non tempore dolor erat piae Matri Ecclesiae, inscium vidisse presbyterum, cui congruit universum erudire

populum, et ad se confluentibus monita propinare salutis. Sacerdos enim, qui legem Dei nesciendo delinquit, suis etiam populum peccatis involvit, et quos doctus relevare potuerat, secum simul per imperitiam gravat.“ A tamtéž str. 145 čteme: „Vix plures necesse erit afferre rationes, ut confessariis persuadeamus, quomodo eos oporteat indefesso praesertim positivae theologiae moralis studio scientiae suae copiam continuo locupletare, ne gravissimo pariter ac periculoso muneri, quo ceu doctores, judices et medici animarum funguntur, ulla ex parte desint.“

§ 7. Kasuistika.

Úvod do mravouky katolické nebyl by úplný, kdybychom v něm nemluvili o kasuistice.

Kasuistika (casuistica) není žádná samostatná věda neb nauka, nýbrž jen zvláštní způsob, jakým se některá pravidla mravoučná na případných příkladech vykládají; je tedy kasuistika jen jakýmsi doplňkem i ethiky i mravouky. Pěstuje pak se kasuistika tím, že se předloží nějaký *případ* (casus), a to buď *skutečný* (casus factus) anebo *smyšlený* (casus fictus), který se potom dle různých možných hledisek mravoučných probírá. Přihlížíme, která mravoučná pravidla zde přicházejí k platnosti a do jaké míry tak se děje; zvláštní pak pozornost věnujeme otázce viny, abychom seznali, zda zde správně či nesprávně jednáno, zda hřešeno těžce či lehce, a vůbec vše, co na tomto případě ve světle mravouky pozoruhodného nám se jeví.

Účel takového probírání může býti dvojí: životní neb školský; a dle toho také kasuistika dělí se jaksi na dvé: na kasuistiku životní a na kasuistiku školskou.

Kasuistika životní probírá a řeší přípravy životní, tedy skutečné, a slouží k *upravení svědomí*, i vlastního i cizího; vlastními svými činy zabýváme se při zpytování svědomí, cizími činy zabývá se zpovědník a duchovní vůdce.

Kasuistika školská probírá a řeší případy školské a slouží k *výcviku*. Za případy školské nejlépe hodí se ony, na kterých to neb ono pravidlo lze dobře vyložiti; přibírají se případy i skutečné i smyšlené; obojí slouží stejně; jen na to třeba dbáti, aby při případech skutečných šetřeno bylo zpovědního anebo jakéhokoliv jiného povinného tajemství. Pořad, jakým

se případy školské řeší, může zase býti dvojí, buď nahodilý nebo soustavný. Nahodile řeší se případy školské na konferencích*) k tomu účelu konaných, soustavně obyčejně v knihách.

Z toho tedy jasno, že kasuistika není nic jiného, než rozšířené „ku příkladu“ mravouky. Jsouť zajisté některé vědy, zvláště pak ony, jichž prakticky užiti lze, které se bez častého „ku příkladu“ neobejdou: mluvnice (gramatika i syntaxe), vyučování řečem, vyučování slohu, počtářství (nižší i vyšší), různé vědy přírodní a lékařské, právnické atd., ba mnohým vědám učíme se skoro jen pomocí příkladů, jakož i mnohým uměním a téměř všem řemeslům jen výcvikem přiučiti se lze. Jenom pojmenování bývá jiné, n. p. praktické kursy, vědecké semináře a p.

Proto ve věci kasuistika jest tak stará, jako mravouka sama; arciť jméno vyskytuje se mnohem později. Již svatý apoštol Pavel pojednává kasuisticky o některých otázkách a spisy svatých Otců obsahují mnohá kasuistická pojednání (moderně bychom řekli: monografie). V počátku dob křesťanských nebylo kasuistiky příliš mnoho zapotřebí, ale později, když mravy křesťanů tratily na své prostotě a životní poměry křesťanů stávaly se spletitější, rostla potřeba kasuistiky; z ní zajisté vyvinuly se různé ony „*libri poenitentiales*“, seznamy to, jež udávají, jaká pokání za jednotlivé hříchy mají býti ukládána; vyskytují se již ve 4. století a táhnou se přes celé věky až asi do 13. století. Věkům těm byly tyto libri poenitentiales totéž, co pozdějším věkům byla díla kasuistická, ba nebyli bychom ani dalecí pravdy, když bychom tvrdili, že z nich se pozdější kasuistika vyvinula; arciť při tom vydatně přispívalo *Corpus juris canonici*, zvláště Decreti Gratiani pars secunda (v němž juridistický výraz „causa“ značí totéž co náš „casus“).

Ve věku 14. zdomácnělo i pojmenování „*casus*“, a dosti značná jest řada kasuistických děl, obyčejně s titulem: „*Summa casuum*“. Pozoruhodno však jest, že až do století 16. mravoučná věda a kasuistika se nespojovaly; scholastikové vůbec nelišili mravouku a věrouku, nýbrž znali jen theologii; v ní mravoučná pravidla (či spíše ctnosti jednotlivé) prostě vykládali a dokazovali, nepouštějíce se v podrobnosti, čímž arciť

*) Takovéto konference předepsány jsou v některých řádech.

věda sama na upotřebitelnosti své mnoho ztratila.*) Jejich věda byla veskrze spekulativní.

Až teprve v 16. století theologičtí spisovatelé mravouku a kasuistiku úžeji spojovali; zároveň však jim látka pod rukama vzrostla tou měrou, že nutno bylo, vědu až posud jedinou (theologii) rozděliti na dvě vědy, věrouku a mravouku. Od té doby pak všichni moralisté více méně pěstovali i kasuistiku, chtíce zvláště zpovědníkům pracemi svými posloužiti. A jest to nepopíratelná, dnešní dobou ode všech přátel našich uznaná pravda, že věda naše jen tenkráte účelu svému vyhovuje, jestliže spekulativní mravouka a kasuistika v ladný celek se pojí.

Jako vše dobré, má i kasuistika**) nepřátele své, kteří jí činí různé výtky. Záhodno jest, slyšeti je a vyvrátiti.

1. Kasuistika prý jest *zbytečná*; úplně prý stačí, znáti obecná pravidla, jelikož přece již sám zdravý rozum jest s to, aby tato pravidla na zvláštní případy applikoval. — Odpovídáme: Netvrdíme sice, že by kasuistika byla nezbytná; však také v prvních dobách musili si i věřící i kněží pomáhati bez kasuistiky; ale proto přece nelze mluviti o její zbytečnosti, po případě neprospěšnosti a bezúčelnosti; prospíváť nám kasuistika v mravouce právě tak, jako sbírka příkladův anebo praktický kurs v některých vědách profanních, a známo zajisté všem ono pořekadlo: „Longa et ardua via per praecepta, brevis et efficax per exempla“.

2. Kasuistika prý jest záhubná a *nebezpečná*, neboť v ní mladý duchovní, který se na kněžství připravuje, anebo i mladý kněz nalézá prý mnoho choulostivých případů, zvláště contra sextum, při čemž jeho nevinnost snadno se kazí. — Odpovídáme: Jsouť mnohé jiné vědy, zvláště lékařské a právnické, které jsou mladíkům právě tak a snad i více nebezpečny, a přece o mladé mediky a juristy nikdo se nebojí; proč o mladé theology a kněze? Odkud tato „láskyplná“ péče? Buďme však bez starosti, kasuistika není nauka pro děti, ba ani pro věřící vůbec, nýbrž pro kněze anebo kandi-

*) Snad scholastikové zúmyslně podrobnosti přenechávali knihám poenitenciálním a kasuistům.

**) Posměšně ji mnozí nazývají „jesuitskou morálkou“; pravé příčiny, pro které na ni nevraží, jsou tytéž, pro které nemohou probabilismu přijíti na jméno. A zcela přirozeně; vždyť probabilismus a vůbec každý probabilistický system povstal jen z kasuistiky.

dáty stavu kněžského, kteří podobné případy, jaké kasuistika líčí, často ve zpovědnici slyší neb slyšeti budou; a když takovéto případy skutečně se dějí, není důvodu, proč by v kasuistice o nich nebylo řeči. Než my nad to ještě tvrdíme, že kasuistika nejen není nebezpečnou, nýbrž nebezpečí spíše odstraňuje, působíc jako nějaký profylaktický, immunisující prostředek. Neboť choulostivé ony případy v kasuistice řeší se „akademicky“, a kandidátu jest velmi snadno vyhnouti se při tom všemu nebezpečí, nebo alespoň neškodným je učiniti; tím pak pro budoucnost se kandidát otužuje a má při nejmenším tu výhodu, že později ve zpovědnici podobné choulostivé případy alespoň mu nejsou nové a nezvyklé, čímž jejich nebezpečí bezmála mizí.

3. Kasuistika prý *není vědou.* Tato námitka zajisté jest správná, ale ničeho nedokazuje; neboť kdybychom chtěli vše odstraniti, co není vědou, zajisté se zlou bychom se potázali. Ostatně nezapomeňme, že kasuistika není samostatnou naukou, nýbrž spíše jen částí mravouky a jen tenkráte má význam, pěstuje-li se v úzkém spojení s mravoukou, tedy s vědou, a pak zajisté i ona stává se ne-li vědou, tedy přece alespoň vědeckou.

Neuznáváme námitek proti kasuistice od nepřátel činěných. Ale proto přece zase nechceme uzavírati zraků svých pravdě; i zde se osvědčuje: „Omne nimium vertitur in vitium“, a jiné pořekadlo: „Aurea mediocritas“. Naprosto pochybeno jest chtíti pěstovati mravouku bez kasuistiky. Ale rovněž tak pochybeno jest: pěstování kasuistiky až do nekonečna rozšiřovati, a vymýšleti případy třeba i nemožné, alespoň v praxi se nevyskytující, jen aby na nich řešitel důvtip svůj prokázati mohl. Zvláště varujme se toho, každý lidský čin „rozsekávati a roztrhávati“ tak, až se nám podaří nalézti něco „nepřístojného“, hříšného. Takový zvyk rád se mstí, plodě buď úzkostlivost anebo i lhostejnost ve věcech mravních.

§ 8. **Mystika a asketika.**

Velmi často lze v učebnicích mravoučných čísti, že věda naše různými methodami může býti pěstována; i uvádí se methoda positivní, scholastická, kasuistická, mystická. Třeba

bychom i chtěli uznati první tři způsoby jakožto různé možné způsoby výkladů mravoučných, přece se čtvrtým nelze nám se srovnati, neboť mystická theologie není žádný způsob výkladu, nýbrž jest to samostatná nauka, po případě věda, udávající nadpřirozené a mimořádné cesty, kterými Bůh vede zbožné duše, aby se s Ním úzce a dokonale spojily. Často však vykládá se mystika ve smyslu poněkud širším, zahrnujíc v sobě celou askesi*) a asketiku. Askese pak jest účinná snaha, dospěti k dokonalosti křesťanské; kterak se to může státi, vykládá asketika, ana uvádí prostředky, jimiž lze dojíti křesťanské dokonalosti.

Poměr mravouky a asketiky dá se asi těmito slovy vyjádřiti: Mravouka vykládá, která jsou pravidla mravů, které jsou ctnosti a jim se příčící nepravosti, jaké jsou povinnosti naše k Bohu, k sobě, k bližnímu, co jest přikázáno, co zakázáno, co jest hříchem těžkým, co hříchem lehkým. Asketika buduje dále na tomto základě; předpokládajíc znalost mravouky (bez níž by asketika nebyla možná), vykládá ohavnost a strašné následky hříchu, vyzývá k očištění duše, poučuje, jak v budoucnosti lze vydatně bojovati proti různým pokušením a znenáhla osvojiti si ctnosti, jak nastoupiti cestu vedoucí k dokonalosti a jak na ní pokračovati. Směr obou nauk dal by se snad nejlépe označiti dvěma hesly; mravouka dí: „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata“; asketika dí: „Si vis perfectus esse, sequere Me“.

Z tohoto výkladu jest tedy patrno, že mravouka a asketika jsou nauky rozličné, ale právě pro svůj ráz přece jen úzce spřízněné; dobře spojeny snadno srůstají v ladný celek. Akademicky mohou býti odděleny, v praktickém životě však škodilo by oddělovati je. Proto nelze schvalovati snahu těch, kteří z mravouky veškeru asketiku vymýtiti chtějí. Nesmíme zapomenouti, že pouhou učeností a suchopárnou vědou nezachráníme ani vlastní duše své ani duší jiných. Nezbývá, než aby moralista do výkladu svého přibral elementy asketické. A s druhé strany nelze bez pokárání ponechati, jestliže ve spisech asketických mravouky příliš málo se dbá, jestliže na příklad stejně hrozně líčí se následky hříchů lehkých jako hříchů těžkých, jestliže se vůbec mezi závazkem sub gravi

*) *Müller*, Theol. mor. I. Introd. § 7.

a sub levi nečiní rozdílu, jestliže se stejnou neúprosností se žádá, aby adept vyhověl pouhým radám a pokynům právě tak jako daným zákonům; tím zajisté ukládá se duši nesnesitelné jho, a co by sloužiti mělo ke spáse, snadno slouží k záhubě. Ku špatným to vede koncům, jestliže moralista na asketiku pohlíží s pohrdáním, asketa pak na morálku s nedůvěrou; naproti tomu veliký a vydatný jest užitek, užívá-li se obého dobře a v pravý čas.

Pravá morálka a pravá asketika nemohou býti v rozporu, a nejsou. Nejlépe nám to dosvědčují sami velikáni naší vědy, kteří vesměs vydatně pěstovali asketiku a askesi; dokazují nám to i také slavní asketičtí spisovatelé, kteří vesměs důkladnými vědeckými vědomostmi se honosili.

§ 9. Dějiny katolické mravouky.*)

Dějiny mravouky v prvních dobách nelze odděliti od dějin věrouky, jelikož pěstovaly se obě tyto vědy společně pode jménem theologie (kteréžto jméno však samo také teprve později se ustálilo). Nechceme zde podávati podrobný výpis celé mravoučné literatury,**) nýbrž jen *v hlavních obrysech* naznačiti, jakým asi způsobem studium mravoučné v různých dobách bylo pěstováno. Za příčinou snazšího přehledu stanovíme pět období:

1. od počátku církve katolické až na dobu scholastickou;
2. od počátku scholastiky až na reformaci protestantskou;
3. od reformace až k dobám sv. Alfonsa;
4. sv. Alfons a
5. doba následná.

I. *Od počátku církve katolické až na doby scholastické theologie*

Spisy prvních svatých Otců a spisovatelů církevních přirozeným způsobem pojí se k Písmu svatému a jsou ponejvíce

*) Velmi důkladně o tomto předmětu vykládá Václav *Zikmund*, professor na c. k. akad. gymnasiu v Praze († 1873), v „Časopise katol. duchovenstva“, 1874, str. 259. nn. a 345. nn. v pohrobním článku: „O písemnictví a dějinách mravouky bohovědecké“.

**) Zvláště snažně prosíme, aby čtenář nečekal, že v tomto a následujícím paragrafu nalezne vypočtena *jména všech spisovatelů* naší vědy. Nelzeť toho provésti v úzkých těchto mezích, a v novějších stoletích jest to i nemožno (alespoň jednotlivci). Kdo by však v tom směru podrobněji poučiti se chtěl, tomu úplně vyhoví: *H. Hurter S. J.*, Nomenclator literarius theologiae catholicae.

spisy příležitostnými (jako i Písmo svaté samo). Bylyť jejich vodítkem potřeby církve a věřících, účelem bylo prospěti vrstevníkům a poučovati je. V prvních dobách církevních bylo třeba míti zření i k věřícím i k nevěřícím. Věřící musili ve svých strastech býti potěšováni, ke ctnostem, zvláště k trpělivosti napomínáni a ke statečnému setrvání ve víře povzbuzováni. Nevěřící musili o pravém náboženství býti poučováni, jejich vědecké útoky a námitky musily býti odráženy. Ač nelze uvésti z doby té spisů, které by o mravouce systematicky pojednávaly, přece již tehdáž mnoho mravoučné látky probráno, způsobem arciť více positivním, prostě vykládajícím. Jmenováni buďtež: *Hermas* (I. stol., „Pastor"), sv. *Justin Muč.* († 163), *Athenagoras* (II. stol.), sv. *Klement Alexandrijský* († 217), *Tertullián* († 240; na sklonku života přešel k montanistům a některé jejich mravoučné bludy vloudily se i do jeho spisů; zdá se, že před smrtí zase pravověrným se stal), sv. *Cyprián* († 258), *Origenes* († 254) a j.

Když ve čtvrtém století přestalo kruté pronásledování křesťanů, mohli se církevní spisovatelé s větší pílí věnovati vědám křesťanským. Ale zvláště moralistům nastaly v té době nové úkoly. Za dob pronásledování neskýtalo vyznání křesťanské žádných časných výhod, a proto křesťané tehdejších dob byli křesťany z přesvědčení, život jejich byl (až na nečetné snad výjimky) vskutku křesťanský. Avšak již za Konstantina mnozí přijímali křesťanství z ohledů více světských; změnivše však vyznání své, nezměnili mravů svých. Proto snaží se sv. Otcové a církevní spisovatelé té doby čeliti zkaženosti mravů svými spisy mravoučnými. Jmenováni buďtež mezi spisovateli církve východní: sv. *Basil* († 379), sv. *Efrem Syrský* († 379), sv. *Řehoř Nazianský* († 389), sv. *Řehoř Nyssenský* († 396), sv. *Jan Zlatoústý* († 407) a j., a mezi spisovateli církve západní: sv. *Ambrož* († 397), sv. *Jeronym* († 420), sv. *Augustin* († 430), bl. *Kassián* († 433) a j.

Asi počátkem šestého století počalo křesťanské písemnictví klesati, čohož důvodem byly rozhárané a nepokojné tehdejší poměry. Však ani tato doba nebyla úplně neplodná; psalť tehdáž sv. *Řehoř Veliký* († 604), a krásné sbírky z děl starších spisovatelů pořídili sv. *Isidor Sevillský* († 636), sv. *Beda Ctihodný* († 735), sv. *Jan Damascenský* († 754) a j. Také zvláště v téže době byly četné ony *libri poenitentiales*, o kterých již v § 7. byla řeč.

II. *Od počátku scholastické theologie až na dobu reformátorů.* Asi v 11. století zabočila theologie na novou, ne zcela neznámou, avšak přece posud neobvyklou dráhu; věnováno jí také mnohem více píle než dříve. Zvláště horlivě učeno jí ve *školách,* odkud pochází jméno její *„scholastica“*; pěstitelé pak její, t. j. učitelé*) těchto škol, sluli *„scholastici“*. Přijímajíce zjevené pravdy od církve, pořádali je u vědeckou soustavu a podjali se úkolu, jednotlivé věty filosoficky dokazovati a proti nájezdům odpůrcův obhajovati. Ukazovali, kterak jedna pravda vyplývá z jiné, dokázanou pak pravdu učinili základem dalších úvah a důsledků. Při spekulaci své scholastikové pilně užívali filosofie, při kteréž jim hlavně po formě vůdcem byl Aristoteles. V naší vědě způsobila scholastika hotový obrat; směle smíme tvrditi, že teprve za doby scholastické nalézáme v učených knihách celou mravouku systematicky uspořádanou; byla sice v úzkém spojení s dogmatikou, avšak již tak uspořádána, že nebylo těžko odděliti ji od celku. Pro lepší pochopení mravouky pozorovali scholastikové různá hnutí mysli a vášně, zkoumali jednotlivé trvalé stavy duševní, vykládali o ctnostech a nepravostech, hledajíce jejich původ a souvislost. Pěstovali popředně stránku spekulativní, ponechávajíce stránku kasuistickou i nadále osvědčeným již knihám poenitentiálním. Buďtež jmenováni; sv. *Anselm* (otec scholastiky, arcibiskup Canterburský, † 1100), *Petrus Lombardus* O. s. Fr. († 1245), *Alexander de Hales* O. s. Fr. († 1245), *Albertus Magnus* (hrabě z Bollstaedtu, zvolený biskup Řezenský, † 1280), sv. *Tomáš Akvinský* (Summa theologica, pars secunda, † 1274), sv. *Bonaventura* (1274) *Duns Scotus* O. s. Fr. († 1308), k nimž jakožto výtečný kasuista pojí se sv. *Raymund de Pennaforte* († 1275).

Na škodu vědy netrval výkvět scholastiky příliš dlouho; táž nepokračovala a tím právě upadávala. Po smrti velikých dvou scholastiků, sv. Tomáše Akvinského a Duns Scota, rozdělila se škola na dva tábory, *Thomistů* a *Scotistů,* kteří v mnohých otázkách si odpírali, To samo sebou by bylo arciť vědě jen prospělo a ji od stagnace uchránilo. Avšak pozvolna vkrádal se nový duch do škol; mnozí učenci si navykali hledati ne snad pravdu, nýbrž prostředky, jimiž by své mínění a učení své školy obhájili, z čehož arciť vědě malý jen kynul prospěch,

*) Nikoli však žáci; ti sluli *„scholares“*.

ba snad žádný. Pozoruhodno také jest, že spisy scholastické ve stol. 14. a 15. valně řídly, za to pak vydatněji pěstována mystika.

III. *Od doby reformátorů protestantských až na doby svatého Alfonsa.*

Náboženské bludy na počátku století šestnáctého, připravované již ve stoletích dřívějších, rozčeřily vlny veškerého tehdejšího života a nezůstaly bez vlivu na vědu theologickou. Pochopitelno, že veškerá téměř práce obracela se k dogmatice a polemice, kdežto naše věda zůstávala prozatím spíše v ústraní; arciť jen prozatím, neboť pro úzkou souvislost s dogmatikou nebylo možno vyhnouti se jí; nad to pak jednalo se o zásady, které o bytí a nebytí mravouky rozhodovaly. Není arciť naším úkolem, abychom sledovali vývoj mravouky u protestantů; obmezíme se nyní již jen na tábor katolický; a tu právě pozorujeme v těchto dobách u moralistů nový obrat k lepšímu.

Již *sv. Antoninus* Ord. Praed. (arcibiskup Florencký, † 1459) vzdal se formy scholastické (nikoli však scholastické učenosti) a přibral do práce své kasuistiku. Mnozí učenci sledovali ho na této cestě, a zanechavše těžkopádného slohu scholastiků, snažili se i také po řeči díla svá učiniti přístupnějšími; zvláště však kasuistiku pilně pěstovali a vykázali jí dávno již zasloužené místo při vědecké práci. Bylo to na prospěch i mravouce i kasuistice: mravouce, poněvadž se stávala pro praktický život užitečnější; kasuistice, poněvadž dostávalo se jí roucha vědeckého. Látka mravouky tím arciť velice vzrostla, že bylo napotom zapotřebí, pěstovati ji jakožto vědu zvláštní, od věrouky oddělenou.

Ale zdálo se, jakoby tento prospěch draze měl býti zaplacen, a nescházelo mnoho, že by právě toto sloučení mravouky a kasuistiky bylo se stalo příčinou nového (nikoliv povznesení, nýbrž) úpadku mravouky. Moralisté dřívějších dob, zůstávajíce při obecných a obecnějších zásadách, snadno se shodli; jednak vykládali jen učení církevní, jednak odvozovali z něho jen nejbližší důsledky. Nyní však moralisté, přibírajíce kasuistiku do oboru svého, více se blížili životu a jednotlivým jeho případům; nejednalo se již jen o mravní pravidla, nýbrž o applikaci jejich na případy často velmi složité; bylo jim rozhodovati, kterých pravidel, jak a v jaké míře jich užiti se má; zkrátka řečeno, dostali se na pole, kde rozum lidský

odkázán jest na svou nejvlastnější práci. Snadno pochopíme, že v mnohých těchto nových otázkách počali se moralisté rozcházeti; jednáno o principielní zásadě, až pokud lze nadržovati volnosti oproti vázanosti, a tak vznikly *spory probabilistické.**) Spisy mravoučné v úžasné míře se množily, a ač v nich různé zavládly směry, přece je smíme rozřaditi do dvou skupin, čítajíce k jedné skupině autory mírnější, ke druhé pak autory přísnější. Jest arciť naprosto nemožno vypočítávati je všechny; stačí z každé skupiny uvésti jen několik jmen. K mírnějším autorům náleží: *Bartholomaeus di Medina* Ord. Praed. (probabilismi „parens", † 1581), *Toletus* S. J. († 1596), *Sa* S. J., († 1596), *Reginaldus* S. J. († 1623), *Azor* S. J. († 1603), *Suarez* S. J. († 1617), *Lessius* S. J. († 1623), *Sanchez* († 1610), *Laymann* S. J. († 1635), *Bonacina* († 1631), *Lugo* S. J., kardinál († 1660), *Salmanticenses* čili bosí karmelitáni v Salamance (1645—1770), *Busenbaum* **) S. J. (Medulla theologiae moralis, † 1668), *Sporer* O. s. Fr. († 1683), *Lacroix* S. J. († 1714), *Elbel* O. s. Fr. († asi 1760) a m. j. K přísnějším autorům náleží: *Fagnani* († 1678), *Gonzalez* S. J. gener. († 1705), *Gonet* († 1681), *Habert* († 1718), *Concina* († 1756), *Tournelly* († 1729), pokračovatel jeho *Collet* († 1770) a m. j.

Již z tohoto (velmi neúplného) výpočtu autorů lze seznati, jak mnoho (ba až přemnoho) tehdáž na poli mravoučném bylo pracováno. A právě to mělo své škodlivé následky. Bylo totiž naprosto nemožno, aby mladý duchovní třeba jen přibližně s celou tou literaturou se obeznámil, neboť díla autorů uvedených nebyla nepatrná, byly to folianty značného rozsahu; kdo tedy se chtěl věnovati studiu mravouky, byl buď vydán náhodě, anebo byl závislým na svém učiteli. Dle toho, zda učitel jeho (po případě zvolený autor) náležel směru mírnějšímu neb přísnějšímu, a dle toho, v jaké míře tomu směru hověl, řídil se i žák, ba skorem ani nemohl jináče, jelikož mu chyběl potřebný rozhled. Apoštolská Stolice sice nad tím bděla, aby alespoň neoprávněné výstřelky s obou stran byly censurovány; tím však nebyly odstraněny obtíže, se studiem mravouky spojené. Než neblahé ty následky nezůstaly jen při studiu, nýbrž přenášely se i na pole eminentně praktické, na zpovědnici.

*) Viz níže III, 76— 89. Římská číslice znamená knihu tohoto spisu, arabská číslice pak znamená pokrajné číslo odstavců.

**) Také *Busembaum*.

Kněží nevědouce, kterého autora bezpečně by se přidržeti mohli, stále vězeli v nebezpečí, že jednajíce s kajícníky, jsou tu příliš mírní, tu zase příliš přísní.

Na štěstí stav ten netrval dlouho; již ve století XVIII. čelil mu muž, jaký zřídka se rodí, světec i učenec, stejně obeznámený i s vědou i s praktickým životem, muž významu přímo providencielního; byl to svatý Alfons Maria de Liguori.

IV. *Sv. Alfons Maria de Liguori*, * 27. září 1696, zemřel 1. srpna 1787.

Rodem náleže k nejvyšší šlechtě neapolské, vynikal obzvláštní bystrostí ducha. Po přání rodičů věnoval se s počátku studiu právnickému, a byv roku 1713 povýšen na doktora práv, pracoval po několik let jakožto advokát. Seznav však nebezpečí tohoto stavu, umínil si svatý jinoch zasvětiti síly své službě Boží, a zvoliv si stav duchovní, věnoval několik let předběžným studiím theologickým, načež roku 1726 na kněze posvěcen. S nevšední horlivostí věnoval se missionářské správě duchovní; ale poznávaje, že síly jednotlivcovy jsou příliš slabé na takovýto úkol, založil roku 1732 kongregaci Nejsvětějšího Vykupitele (Congregatio Sanctissimi Redemptoris); a když tato došla svého potvrzení (1749), stal se náš světec prvním jejím představeným. Ačkoliv hodnostem úzkostlivě se vyhýbal, přece jim neušel, neboť roku 1762 byl jmenován biskupem v S. Agata dei Goti (v Neapolsku), v kteréžto hodnosti musil setrvati přes prosby své a přes bolestnou pakostnici (v pozdějších dobách nemohl ani hlavy pozvednouti) až do roku 1775; teprve tohoto roku směl se vrátiti k milé kongregaci své, v níž pak, horlivě jsa činným i skutkem i pérem, skončil blahodárný život svůj roku 1787. Již roku 1796 vyznamenán Alfons titulem „venerabilis“, roku 1816 prohlášen za blahoslaveného, roku 1839 za svatého, a roku 1871 prohlášen Učitelem církevním (Doctor Ecclesiae).

Světového významu nabyl sv. Alfons svými spisy a jejich approbací. Pomíjejíce mlčením jeho díla dogmatická a asketická, obmezujeme se pouze na jeho díla mravoučná, mezi nimiž zase na prvním místě stojí dvě: 1. Theologia moralis a 2. Homo apostolicus.

Studia svá theologická konal sv. Alfons na školách, kde vládl probabiliorismus, a tak i světec náš zcela přirozeně na počátku svého kněžského života řídil se systemem tím, užívaje

náhledův a zásad *přísnějších*. Avšak za nedlouho seznal, že způsobem tím nelze mnoho prospěšného působiti, ba že naopak mnohem více duší získá se ďáblu než Pánu Bohu; dobře postřehl v přísnějším onom směru tajný vliv jansenismu. Než s druhé strany zase nezamlouval se mu neobmezený probabilismus, jakému tehdáž namnoze se učilo, poněvadž při neopatrném jeho užívání snadno bylo zabřísti do přílišné volnosti. Mělť v úmyslu kráčeti zlatou cestou střední, a tím směrem nesou se spisy jeho. Prostudovav téměř všechny značnější moralisty, kteří před ním psali, sbírá jako pilná včelka to nejlepší a v ladný pojí celek. Nejprve vydal roku 1748 Busenbaumovu Medullu s poznámkami,*) pak roku 1753 dílo to přepracoval a vydal pod titulem „*Theologia moralis*"; zde ponechává pořádek Medully, a pokud možno, drží se i jejího textu, ale mnohem více přidává z vlastního, hledě vždy spíše k potřebám praktickým než k vědeckému lesku. Dílo své věnoval autor tehdejšímu papeži Benediktu XIV., který je velmi blahosklonně přijal a za velmi užitečné prohlásil. Světec však se svou prací nikterak nebyl úplně spokojen. Hledaje pravdu a ne snad vlastní slávu, neváhal odvolati, jakmile seznal, že by jeho dosavadní náhled nebyl bezvadný, a tak s láskou ku pravdě, ale i s pokorou pravého světce hodnou během časů sestavil t. zv. *Retractationes* (počtem 99 + XXVI.). Jsou to kasuistická rozhodnutí, jež sv. Alfons, veden různými autoritami, v prvním vydání učinil ve smyslu namnoze příliš volném, v pozdějších pak vydáních ve smyslu poněkud přísnějším opravil.**) Zvláštní pozornosti zasluhuje *šesté vydání* z r. 1767. Kdežto v dřívějších vydáních jen rozhodně proti probabiliorismu se stavěl, ale o probabilismu jen zdrželivě promlouval, nemaje ještě úplně ustáleného názoru, jest tomu v tomto šestém vydání ***) již jinak; neboť zde †) již vystupuje sv. Alfons s ho-

*) Skládaje dílo své měl sv. Alfons na mysli v první řadě mladší členy své kongregace; chtělť jim opatřiti krátkou, dobře uspořádanou, praktickou učebnici.

**) Čtenář nalezne tyto retractationes téměř v každém pozdějším vydání děl světcových, n. p. u *Haringera* (Řezno-Manz), Werke des hl. Alphons Maria von Liguori; Theologia moralis (vyd. z r. 1879—81), sv. VIII. pag. 299; Homo apostolicus (vyd. z r. 1862), sv. IV. pag. 261.

***) Za života světcova dožila se „Theologia moralis" devátého vydání.

†) Mluvím jen o různých vydáních světcova veledíla; na veřenost však vystoupil se svým systemem sv. Alfons již r. 1762, neboť v tomto

tovým systemem, jejž přímo nazývá systemem svým, jenž během času nazván „probabilismus moderatus“ anebo „aequiprobabilismus“. Než byli bychom na omylu, kdybychom se chtěli domnívati, že sv. Alfons přednášel tu něco nového, dosud nebývalého. Nikoliv; s pečlivou pílí a často vzývaje Pána Boha o pomoc, snažil se vzdalovati se výstřelků s obou stran, vniknouti v ducha věhlasných autorů a to, co od předchůdců spíše jen tušeno, ale ne vždy zcela správně proneseno bylo, v pevný system uvésti, a to dvojím směrem, jednak v traktátu „de conscientia“ theoreticky, jednak po celou podrobnou část prakticky.

Dobře věda, že obšírná jeho Theologia moralis právě touto obšírností by mnohým pro nedostatek snad času neprospěla, sám z díla tohoto upravil krátký výtah, nejprve r. 1757 v řeči italské, a pak roku 1759 v jazyku latinském pod titulem: „*Homo apostolicus*“. I toto dílo bylo všude vlídně přijato, a často vydáváno. Také jeho pozdější vydání byla světcem zdokonalována a opravována, jako dílo hlavní.*)

Mimo díla jmenovaná sepsal světec i jiná ještě díla mravoučná, jež částečně hájí jeho system, částečně věnována jsou praktickým potřebám zpovědníků a katechetů. Ač hojně šířena, přece nedošla té známosti, jako obě hlavní díla.

Dvojí tedy jest výsledek práce světcovy:

1. V části povšechné: Na rozdíl od obou až posud nejrozšířenějších systemů, probabiliorismu a probabilismu, vypracoval system nový, „probabilismus moderatus“ nebo „aequiprobabilismus“.

2. V části podrobné: V jednotlivých kasuistických rozhodnutích zkoumá náhledy všech jemu přístupných moralistů, i přísnější i mírnější, vykládá je i s důvody jejich, a rozhoduje se konečně pro ten neb onen, uváděje zase důvody rozhodnutí svého.

Sv. Alfons nabyl v mravouce katolické významu, jímž

---

roce vydal známý svůj spis: „Breve dissertazione dell' uso moderato del opinione probabile.“

*) P. Leonard Gaudé C. Ss. R. počal r. 1905 v Římě vydávati „Opera moralia s. Alphonsi Mariae de Ligorio“, z nichž prvním dílem jest „Theologia moralis“. Vydavatel pečlivě upravuje text, přihlíží, kde toho třeba, k rozhodnutím poalfonsianským a v připojených poznámkách zvláště citáty podrobuje nestranné kritice.

zajisté všem před ním žijícím moralistům se vyrovná a mnohé předčí. Směle smíme tvrditi: svatý Tomáš Akvinský na poli theoretickém, svatý Alfons z Liguori na poli praktickém, toť jsou obě vůdčí hvězdy mravouky katolické.

Však také církevní autorita uznala veliký světcův význam svými známými *approbacemi*. Nemožno je všechny zde vypsati;*) pro naše účely úplně stačí, uvedeme-li jen některé.

Pius VII. in decreto super revisione et approbatione operum ven. Alphonsi: Nihil in iis censura dignum repertum fuit. Die 18. Maji 1803.

Gregorius XVI. in bulla canonizationis de die 26. Maji 1839: Illud vero imprimis notatu dignum est, quod, licet copiosissime scripserit, ejusdem tamen opera inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse, post diligens institutum examen perspectum fuerit.

Responsum s. Poenitentiariae de die 5. Julii 1831. Proposita dubia: 1. Utrum sacrae theologiae professor opiniones, quas in sua Theologia morali profitetur beatus Alphonsus a Ligorio, sequi tuto possit ac profiteri? 2. An sit inquietandus confessarius, qui omnes beati Alphonsi a Ligorio sequitur opiniones in praxi etc.? Responsa: Ad 1um: Affirmative, quin tamen inde reprehendendi censeantur, qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas sequuntur. Ad 2um: Negative etc.

Pius IX. in decreto Urbi et Orbi de die 7. Julii 1871:... inter implexas theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam stravit viam etc.

Věhlas svatého Alfonsa uznávají církevní orgány i tím, že na učiněné dotazy někdy odpovídají: Consulat probatos auctores, inter quos s. Alphonsum.

K výrokům těm připojiti můžeme hlas našeho provinciálního sněmu Pražského z r. 1860, jenž (pag. 12) duchovenstvu v oboru mravouky zvlášť doporučuje světcovo dílo „Homo apostolicus“.

Abychom však významu těch a podobných approbací nepřecenili, nepřehlédněme svrchu uvedeného přídavku: „quin tamen inde reprehendendi etc.,“ jenž nejen ve svrchu uvedené odpovědi sv. Poenitentiarie, nýbrž i jindy a jinde, někdy trochu

*) Čtenář je nalezne v P. Clem. Marc C. Ss. R.: Institutiones morales Alphonsianae, na počátku díla.

jinými slovy, učiněn byl. Sv. kongregace ritů (S. C. R. 21. Junii 1871) výslovně prohlásila, že approbace děl sv. Alfonsa nevztahuje se nikterak na jednotlivá „systemata moralia“, tedy probabiliorismus, aequiprobabilismus, probabilismus. Vůbec nejsou tyto approbace dány ve smyslu definitivním, jakoby *jedině* náhledy sv. Alfonsa byly správny a všechny ostatní náhledy s ním se nesrovnávající tím již nesprávny. Tak jako úcta k sv. Tomáši Akvinskému nám nevadí uchýliti se od jeho učení, kde myslíme, že pro to máme důvody,*) tak úcta k sv. Alfonsu Liguori nám nevadí uchýliti se od jeho kasuistických rozhodnutí, ač jeví-li se nám tato odchylka důvodnou, zvláště jestliže během časů změněné okolnosti změnily i případ, o který se jedná.**)

V. *Doba po sv. Alfonsu.*

Jest zajisté podivno, že učení sv. Alfonsa neopanovalo hned šmahem celé vědecké pole, že naopak to dosti dlouho trvalo, než si vydobylo zaslouženého uznání. Studiu vůbec vadily nepokojné válečné časy, ale i kdyby jich nebylo, vadily mnohé jiné příčiny; doba nebyla nikterak přízniva nějakému učení, které, opírajíc se o autoritu církve katolické, neúprosně a neúnavně odmítalo ony různé, tehdáž moderní bludy. Psalo se sice i tenkrát mnoho, avšak theologie doby tehdejší nebyla proniknuta duchem církevním, katolickým; spíše naopak, vykládáno za přednost spisu, dovedl-li se z vlivu církevního vymaniti. I literatura mravoučná byla v jakémsi úpadu; co se psalo, to nebyla namnoze katolická mravouka, to byla spíše jakási filosofická ethika, často trochu pochybného rázu, nejvýš snad některým citátem z Písma svatého okrášlená.

Až teprve skorem v polovici 19. století nastal zase nový obrat k lepšímu, i zdá se, jakoby na poli našem zase vrátiti se měly staré ony zlaté doby, kdy věda naše stála v největším svém rozkvětu. Arciť že (a to již od 18. století) není latina panujícím jazykem v mravouce, čímž mnohé dílo obmezeno jest na užší okres, za to však stává se věda naše i ve vědeckém rouše svém přístupnou mnohým, jimž by jinak přístupnou nebyla.

---

*) Sám sv. Alfons tak jednal, an při řešení některých praktických případů nepřidržel se mínění sv. Tomáše, nýbrž za své přijal názory jiných učených mužů.

**) Approbací není snad neomylnost sv. Alfonsa prohlášena a nemůže prohlášena býti.

Jediný jen mráček zkalil v poslední době jas vědy naší; byly to spory mezi aequiprobabilisty a probabilisty, vzniklé v letech asi sedmdesátých; než dlužno uznati, že spory ty s obou stran vedeny v mezích vědcům příslušných, a můžeme zajisté doufati, že není daleka doba, kdy i ony se vyrovnají. Však beztoho v praktických otázkách jsou obě strany namnoze svorny.

Ještě dlužno přidati, že v posledních dobách úkol katolické mravouky valně se rozšířil. Nastalať nám celá řada otázek sociálních; ač otázky ty nebyly předchůdcům našim zcela neznámy, přece na ně nedoléhaly tou silou, jako za dob našich, ba mnohé z nich teprve nyní na povrch se vynořily. Jest to těžký, ale čestný úkol mravouky katolické, vyložiti, jak všechny tyto otázky dají se uspokojivě rozřešiti: třeba jen přiložiti i k nim staré, nezměnitelné, osvědčené zásady mravní.

§ 10. Mravoučná literatura česká.*)

Ač v dobách starších spisy vědecké vůbec a theologické zvlášť z pravidla jen po latinsku se skládaly, přece smíme se domýšleti, že v Čechách bohosloví (a s ním i mravouka) též po česku pěstováno bylo. Jako všude jinde, i v Čechách musily pravdy věroučné a mravoučné v kázáních lidu se hlásati, a to bylo jen v lidové řeči možno. Ale nad to ještě třeba uvážiti, že křesťanské náboženství na Moravu a do Čech přineseno věrozvěsty jazyka slovanského znalými, a že zde bohoslužba alespoň po nějaký čas domácím jazykem konána; a víme také, že na Sázavě kvetl klášter slovanský, a třeba bychom neměli o tom dokladů, dá se přece mysliti, že tam i bohosloví bylo pěstováno, to pak se jistě nedálo jinak, než jazykem českým. Že přes to tak málo památek o tom svědčících se nám zachovalo, dlužno asi připsati na vrub pozdějších neblahých dějinných událostí. Ale jedno nám přese všechno zbylo, čím jiní národové se tak snadno honositi nemohou: původní české náboženské názvosloví.

*) *Josef Jungmann,* Historie literatury české, 1. vydání 1825. — *Karel Tieftrunk,* Historie literatury české, 3. vyd. 1885. — *Dr. Václav Flajšhans,* Písemnictví české, 1901. — *Jaroslav Vlček,* Dějiny české literatury, 1897. — Srv. mou, při rektorské installaci (1905) proslovenou řeč: „Nejstarší mravoučná literatura česká až po dobu Tómy ze Štítného“.

Úkolem této stati jest, stopovati české písemnictví *mravoučné*, při čemž hned předem budiž vytknuto, že chceme se přesně obmeziti na tento úkol, a že nikterak nemíníme vykládati o písemnictví jiných oborů spřízněných, ba třeba i s naším úzce souvislých, jako jsou písemnictví mravokárné, kazatelské, asketické. Ačkoliv po česku psaná díla těchto směrů jsou velmi četná, mnohem četnější než díla přesně mravoučná, přece nemají pro nás významu, leč jen potud, pokud obsahem svým do našeho předmětu vydatně zasahují anebo alespoň pro názvosloví naše důležita jsou.

Nejstarší česká památka mravoučná jest *Malé desatero*, básnička o 34 verších, patrně sdělaná jakožto versus memoriales k snadnějšímu si zapamatování dekalogu. Pochází asi z konce století 13. a nalézá se v „Rukopise Hradeckém".*) Mnohem objemnější jest *Velké desatero*, čítající 1162 veršů; zdá se, že jest mladší, než Desatero malé, ale jistě ne o mnoho, nejpozději pochází z počátku 14. století, a obsaženo jest taktéž v „Rukopise Hradeckém". Skladatel v něm nejprve udává biblický původ desatera; pak probírá jednotlivá přikázání po sobě; při každém udává krátce jeho obsah, na to vypočítává některé hříchy, tomuto přikázání se příčící; tu a onde přidává na způsob příkladů některý příběh, při čemž nezapírá svůj zdravý, trochu drsný humor, jak ve středověku oblíben byl. Zajímavo jest, že i Malé i Velké desatero uvádí 9. a 10. přikázání v obráceném pořádku.

Zdá se, že témuž autoru dlužno připisovati i *Satiry o řemeslnících*, v nichž vtipně a sarkasticky hříchy jednotlivých řemesel se líčí.

Jiná veršovaná pojednání mravoučná obsahuje „Svatovítský rukopis",**) pocházející z druhé polovice 14. století. První z nich nadepsáno jest: „*O sedmymezczyetma blaznyech*", v němž skladatel kárá různé pošetilosti lidské a připojuje některé průpovědi mravní (uvádí však bláznů těch pouze dvacet šest). Druhé

*) „Rukopis Hradecký," chovaný v knihovně kníž. Lobkowiczké sekundogenitury. Tiskem vydán roku 1881 pod titulem: Památky staré literatury české, číslo 8. Pod nápisem: „Desatero kazanye bozye" obsahuje nejprve Velké, potom Malé desatero.

**) „Svatovítský rukopis," chovaný v archivu metropolitní kapitoly Svatovítské v Praze, tiskem vydaný pod titulem „Památky staré literatury české", čís. 9.

pojednání mluví „*O pyety studnyczyech*“ (roz. hříchů), jež jsou: czloweczye srdcze, bohaczstwye, chudoba, towarzysstwo neczne, obyczyeyg.

V prose nepsáno mnoho původních spisů mravoučného obsahu. Jmenujeme z roku 1383 *Traktát asketický o všelikých ctnostech* atd. (Jungmann, III, 92), jenž se vyznačuje zvláštní, ještě nepropracovanou řečí, a „*Knyhy o cztyrzech cztnostech zakladnich tocziz o Opatrnosti, o Skrownosti, o Syle a o Sprawedlnosti*“ (Jungmann, III, 51), kterýžto spis velké oblibě se těšil a později často tiskem vydáván byl. Za to však pilně překládáno z jiných řečí, najmě z latiny a i z němčiny. Tak již tehdáž známým byl Alberta Velikého „*Ráj duše*“ (později často tiskem vydávaný), k němuž obyčejně přidáván sv. Bonaventury „*Požár lásky*“ a různá nábožná rozjímání. Avšak v téže době již také překládány spisy hovící mystice nepravé a spisy pověrečné, na př. „List s nebe“, slátanina, libující si v apokryfických obrazech, ba i jakýsi „Snář“ (Jungmann III, 107, 108, 109).

To arciť nebyl příliš slibný začátek; a přece již se blížila doba nejskvělejší ve starším bohosloveckém písemnictví českém. Díla posud jmenovaná byla spíše spisy lidovými; avšak již žil muž, který *vědu* měl odíti rouchem českým, *Tomáš ze Štítného* (*1330, † 1401). Bylo mu arciť mnohé obtíže překonati; jemu nikdo cesty nerazil, naopak, on sám razil ji jiným; ba bylo mu i bojovati s předsudkem těch, kteří se domnívali, že vědu jen po latinsku pěstovati lze. Avšak Tomáš, vycházeje z té zásady, že třeba šířiti dobré spisy mezi lid, aby z nich každý poučení čerpati mohl, a že třeba tak činiti v řeči lidu, ustanovil se na tom, psáti po česku, jazykem lidovým, který arciť teprve zdokonaliti a uzpůsobiti musil, často hledaje nová slova pro nové pojmy theologické a filosofické.*) Ač laik, byl přece Štítný výtečným znalcem scholastické filosofie a theologie. Poukazujíce na učebnice českého písemnictví (na př. Flajšhans, str. 129—144) uvádíme jen, že Štítný pracoval samostatně; a i kde užíval spisů cizojazyčných, nepřekládal je, nýbrž spracovával. Nejdůležitější jsou „Knížky šestery o obecných věcech křesťanských“ z r. 1376, „Řeči besední“ z r. 1380,

*) Zajímavé doklady podává Fr. Ekert v „Časopise katol. duch.“ 1893 str. 1. a nn. v článku „Staročeská terminologie a fraseologie bohovědecká. Ze spisů Tomáše ze Štítného“.

„Řeči nedělní a sváteční“ z r. 1392, a mnohé jiné. Ostatně Štítný rád na svých spisech až do smrti piloval, je dle potřeby zkracoval a rozšiřoval, vůbec zdokonaloval a (třeba pod jiným titulem) znovu vydával. Víře své zůstal Štítný věren, bedlivou o to maje péči, aby ve svých spisech nikdy se jí nepříčil; „kostelu (= církvi) a škole Pražské“ rád se poddává „k opravení“. Škoda, že Štítný u svých nástupců tak rychle přišel v zapomenutí. „Zdá se, že ani Hus jeho spisů neznal“; „teprv nynější doba objevuje pomalu krok za krokem díla a práce tohoto upřímného Čecha, dobrého člověka a milujícího křesťana“ (Flajšhans, str. 144). Tím lze vysvětliti, že nadějná zář, vzniklá spisy Štítného, tak brzo zase uhasla a temnotě ustoupila.

Po smrti Štítného vystupuje v popředí *M. Jan Hus* (* 1369, † 1415). Není úkolem naším podrobně líčiti činnost tohoto muže, chcemeť stopovati jen jeho význam na poli mravoučném. Bludy Husovy zůstávaly celkem na poli dogmatickém; ač jsou mezi nimi některé, které by, důsledně provedeny, mohly existenci mravouky vůbec znemožniti, které tedy nepřímo mravouky se dotýkají, přece jen nutno uznati, že přímo Hus mravouce křesťanské neodporoval. Ostatně i Hus psával někdy podle vzorů cizích, které buď prostě přeložil, neb spracoval, a někdy bývá i dosti nesnadno uznati, co jest cizí a co jeho vlastní. Nejprve napsal několik menších traktátů (Flajšhans, str. 156—158); největší a nejdůkladnější jeho český spis, pocházející z r. 1412, jest: „Výklad viery, desatera Božieho přikázanie a páteře“ (Flajšhans, str. 172); k dílu tomu sám přidává „zpravidlo neb ukazadlo“ čili rejstřík. Z téže asi doby pochází „Dcerka“, vybízející dívky a ženy k životu zbožnému. Následují pak opět některé menší mravoučné traktáty, načež vznikla r. 1413 (na Kozím Hrádku) „Postilla“. Také ostatní jeho spisy jsou tu a onde mravoučnými výklady protkány.

Doby následující byly doby bojů; pro vědecké práce nezbývalo mnoho času, a pokud se na poli bohoslovném pracovalo, byly to hlavně jen překlady svatého Písma a polemiky dogmatické. Nás zajímají z té doby skladatelé postill: *Petr Chelčický* (napsal postillu po r. 1434) a *Jan z Rokycan* (* 1397, † 1471). Mravoučných spisů jeví se nedostatek; mravokárných bylo dosti, mnohé z nich bohaté satyrou a sarkasmem, ale věda z nich neměla prospěchu žádného, a mravní život asi také ne.

V jakousi náhradu tohoto nedostatku pilně překládány spisy svatých Otců a církevních spisovatelů, a to nejen starších, nýbrž i novějších (Jungmann, IV. 582—601); i jest to pozoruhodným úkazem, že v druhé polovici století patnáctého, tedy ještě za života blahoslaveného Tomáše Kempenského († 1471), přeloženo jeho dílo „O následování Krista Pána“, s počátku rukopisem, později tiskem (po prvé v Plzni 1498) hojně rozšiřované. I jiné četné asketické spisy překládány.

Boje náboženské, Husem a jeho stoupenci v Čechách vzniklé, nebyly ještě úplně dobojovány, a již se vtíraly do Čech nové náboženské spory, přišlé z Německa a zaviněné protestanty. Polemické spisy množily se měrou úžasnou, čemuž napomáhal tisk nedávno před tím vynalezený. Než literatura tím nezkvétala, naopak, ač číselně rostla, cenou valně klesala. Právem stěžuje si Sixt z Ottersdorfu (Jungmann, str. 162), že „každý tlačiti dává, co mu do hlavy přijde, buď to sebe chatrnější“. Pro mravouku nezbývalo času, a ač se to zdá víře nepodobno, přece jest to pravda, že bychom mohli směle celou následující dobu až do počátku 19. století přeskočiti bez obavy, že bychom přehlédli nějaké závažnější české dílo mravoučné. Psány jen *menší traktáty*, ustanovené na poučení prostého lidu; jsou to traktáty různého obsahu, o některých ctnostech, hříších, nepravostech, o přísaze, o stavu svobodném, manželském, vdovském (nejčastěji se psalo o stavu manželském) a p.

Z této snahy, poučovati lid, vyvinulo se také vydávání *katechismů*. První katechismus vydal r. 1505 (a potom ještě několikrát) bratr *Lukáš* pod titulem „Otázky dětinské“, a brzy na to vydávány i katechismy katolické; z nich málokterý získal si tolik obliby, jako známý katechismus blah. *Petra Canisia*, česky po prvé vydaný v Pražské kolleji jesuitů r. 1559 a potom ještě velmi často.

Téhož rázu jako 16. století jest i století 17. V popředí katolických spisovatelů stojí jesuité. Vědu pěstovali po latinsku, ale při tom nezapomínali na náboženské vzdělávání lidu, jež arciť musilo se díti po česku. A byli k tomu přímo nuceni pracemi jinověrců, kteří přes politické porážky své přece jen neustávali ve snahách svých. Především bylo nutno četné jejich polemické traktáty odrážeti stejnou zbraní; a je-li počet spisů polemických již v 16. věku veliký, mnohem větší ještě jest (a téměř nesčetným se stává) v 17. století. Dále bylo za-

potřebí čeliti mnohým těm blouznivým pojednáním obsahu pověrečného a snílkového; místo této nezdravé četby bylo třeba dáti lidu do rukou dobré, zdravé knihy rozjímavé a modlitební, čili pěstovati t. zv. „nábožnou literaturu“. Značný její počet nás přímo zaráží; jen mimochodem uvádíme, že r. 1637 vydal Jiří Plachý (bratranec stejnojmenného vůdce studentů) známý svůj „Zlatý nebeklíč“, který napotom velmi často byl vydáván a ještě před nedávnem oblibě našich babiček se těšil. A konečně, když jinověrci rádi vydávali tiskem kázání svá, bylo nezbytno, aby i se strany katolíků totéž se dálo; vydávána tedy i katolická kázání, a to buď porůznu anebo ve sbírkách a postillách.*)

Ale na pouhém „lidovém“ vzdělání nepřestávali katolíci, postoupili o krok dále. Zasloužilý jesuita Václav Šteyer a jeho matka Marie založili dne 19. června 1669 v Praze „*Dědictví sv. Václava*“ na vydávání katolických knih, jazykem českým sepsaných.**) Důležitější díla jím vydaná jsou: Bible Svatováclavská (1677—1715), Český Kancionál (1683), Katolická Postilla (1691) a j.

Byly-li poměry českého písemnictví za věku 17. neutěšeny, za století 18. byly přímo smutné. Jazyk český vždy víc a více ustupoval do pozadí a na jeho místo nastupoval jazyk německý, zvláště mezi vzdělanci. „Zkáza češtiny pak jeví se nejen v písemnictví, ale i v mluvnici a slovníku: v druhé polovice 18. století nebylo již ani lze češtině se naučiti.“ (Flajšhans, str. 479.) Vskutku užívali češtiny skoro již jen lidé selští a nižšího stavu. Tuť nedivno, že přestaly se vydávati knihy vědecké (a to nejen v bohosloví, nýbrž i v jiných vědách), a že vydávány jen knihy potřebám lidu obecného určené. Však i mezi těmi ještě převládaly překlady. Slovo české bylo by oněmělo, kdyby ho nebyla zachovala „literatura náboženská“, neboť největší díl písemnictví českého z doby té vyplněn jest knihami modlitebními a rozjímavými, částečně i kázáními. Arciť že i díla ta namnoze byla sepsána v řeči tu a tam vadné.

---

*) Kázání z tohoto a následujícího století jsou namnoze psána v duchu doby, slohem jadrným, ale někdy až přespříliš jadrným, ba i nedůstojným.

**) Činnost jeho zastavena r. 1773 a jistina pozdějším státním úpadkem se ztenčila; teprve r. 1859 obnoveno.

A kdo byli ti, kteří četli v těchto českých knihách? Byla to jen „misera plebs“. Svět vzdělanější, veden duchem časovým, nedbal o pobožnost; mylná osvěta a „svobodné zkoumání“ ani vědeckou theologii nechtěly přijmouti na milost, odkazujíce ji do říše výmyslů; tím méně záliby mohly míti na „knihách pobožných“.

Na sklonku století 18. a počátkem století 19. nastala doba vzkříšení řeči české; slovo české hlásilo se opět k svému právu a byť i pomalu jen, krok za krokem dobývalo sobě významu. Učenci věhlasného jména obírali se jazykem až posud zanedbaným, skorem zapomenutým, a povznášeli jej poznovu k staré jeho slávě, ukazujíce, že jest schopen, aby se ho i při vědeckém zkoumání užívalo. Novým vydáním bible české, jež obstaral Faustin Procházka (r. 1780 s Durychem, r. 1804 sám), dána duchovenstvu českému do rukou bible nejen s katolického stanoviska nezávadná, ale i vzornou češtinou vynikající. „Jadrná řeč biblická stala se odtud novou ozdobou u kazatelů českých“ (Tieftrunk, str. 97), což arciť na ostatní písemnictví nemohlo zůstati bez vlivu. Vzkvétala literatura krasoumná, vzkvétala i literatura vědecká.

S počátku literatura bohoslovecká zůstávala poněkud za ostatními.

Správně vysvětluje zjev ten Tieftrunk (str. 185), an dí: „Kterýžto zjev tím vyložiti třeba, že vlastenecké kněžstvo naše, ujavši se horlivěji než kterýkoli jiný stav vzdělávání písemnictví národního vůbec, alespoň v první polovici našeho věku pěstovalo téměř všecky obory literatury české. Prospívajíc takto platně celku, nemohlo stačiti též odvětví výhradně bohosloveckému, zvláště když jazyk český i z ústavů theologických vyloučen byl.“ Ani první, ani druhá poznámka Tieftrunkova není bezpodkladná. Že v první věci má pravdu, o tom se snadno přesvědčíme, přehlížejíce jména slavných kněží buditelů českých; že i po druhé stránce správně soudí, netřeba šířeji dokládati. Stačí jen uvésti, že Dr. František Pollášek, počátkem 19. století professor bohosloví v Olomouci, sepsal několik českých knih obsahu biblického, kazatelského, vzdělavatelského, náboženského (Jungmann, VII. 936, 1062, 1251, 1261, 1333, 1350), ale morálku svou vydal r. 1803 pod titulem „Moralis christiana“ jazykem latinským; podobně Dr. Štěpán Teplotz, professor mravouky na vysokých školách

Pražských, rodem Chorvát, vydal r. 1831 jazykem latinským dílo své (neúplné) pod titulem „Ethica christiana“.

A ještě jedna obtíž byla, která alespoň poněkud vadila, že nebylo přílišné chuti pěstovati vědy theologické vůbec a mravouku zvlášť po česku: byl to nedostatek českého názvosloví; neboť případné názvy, jak je vytvořili Štítný a nástupcové jeho, přišly v zapomenutí (jako i spisy jejich), a když pak i theologická literatura počínala se probouzeti ze spánku svého, možno i o ní říci, co Jungmann (str. 491) kárá na jiných, řka: „Náleží to mezi vady literatury naší, že příliš mnoho a to téměř ze samé němčiny překládáme, ve které mimo to vychováni jsouce, mysliti jsme navykli.“ Však máme i v mravouce a v názvosloví jejím dosud ještě mnohou zvláštní nestvůru, které porozumíme jen, jestliže ji zpět přeložíme do němčiny, z níž vzata jest.*)

Utěšený obrat k lepšímu nastal, když r. 1828 počal vycházeti *„Časopis pro katolické duchovenstvo“*, po dlouhý čas napotom jediný pěstitel vědecké literatury bohoslovecké, jenž však hned s počátku důstojně se řadil po bok cizojazyčným publikacím stejného rázu. V prvních svazcích přibíral do sloupců svých také kázání a básně, ale záhy omezil se pouze na vědu; koncem r. 1852 zanikl, ale r. 1860 znovu vzkříšen (péčí kanovníka Vinařického) pode jménem *„Časopis katolického duchovenstva“*, a jako takový doposud vychází. Nečítáme-li krátké přerušení 7 let, jest to po Musejníku (o rok dříve založeném) nejstarší nyní ještě vycházející český časopis. Pro theologickou literaturu má význam veliký; neboť v něm ukládali theologičtí spisovatelé práce své, které by byli jinak nemohli vydávati, leda jen se značným nákladem; jím byli noví pracovníci k dílu vybízeni a získáni; jím konečně bylo duchovenstvo české se všemi znamenitějšími zjevy na poli theologickém seznamováno. Hned již v prvních ročnících uveřejněny články z oboru mravouky, a jest jich od té doby značný počet. „Jenerální rejstřík“ za dobu 1828—1878, tedy vlastě za dobu 43 let, udává jich 88, k nimž však od r. 1879 až na dnešní dobu zase značná řada přibyla. A nejsou to snad články ledabylé; mnohé, přemnohé z nich pocházejí od učenců věhlasných

*) Na př. probabilis — wahrscheinlich — pravděpodobný, místo starého „důvodný“ a m. j.

a mají cenu trvalou. Velmi mnoho také prospěl časopis ten vědě naší pěstováním kasuistiky, obyčejně v podobě dotazů a odpovědí k nim.

Ještě jeden popud dán ku pěstování mravouky jazykem českým, když na středních školách našich počalo se učiti po česku. Učebnice, jichž až posud se užívalo, byly sepsány po německu; i byli tudíž katecheti středních škol nuceni starati se o to, aby žákům do rukou dostaly se učebnice české. S počátku pomáhali si překlady, později tyto překlady spracovány a našim poměrům přizpůsobovány, konečně pak i samostatné práce sdělávány. *A tak konečně v druhé polovici století devatenáctého uveřejněny souborné české učebnice katolické mravouky*, kterých před tím v naší řeči nebývalo.

Mimo to pak vyšla od učenců našich mnohá cenná monografie, ne již toho rázu, jako v předešlých stoletích různé ty traktáty, nýbrž spisy to vědecky propracované, jež literatuře naší jen k okrase slouží. Některé z nich jsou otisky prací před tím již v některém vědeckém časopise uveřejněných, neboť již po delší dobu není „Časopis katolického duchovenstva" jediným pěstitelem bohoslovecké literatury, nýbrž k němu druží se celá řada jiných dobrých vědeckých časopisů. V nich jsou mnohé články, táhnoucí se po několik čísel, jež sebrány by tvořily zdařilé monografie; škoda, že nezavládl obyčej vydávati je ve zvláštních otiscích; než i bez toho přece jen jsou uloženy v našich časopisech, a třeba tak i unikaly veliké veřejnosti, přece jen znalcům dobře jsou známy, a kdykoliv žádoucno, možno je nalézti a upotřebiti jich.

Zdá se to snad přepiato, ale přece pravdou jest: *Za necelé poslední století (od roku 1828) bylo pro českou mravoučnou literaturu více vykonáno, než za všechny doby předešlé.*

O tom svědčí v první řadě výčet *časopisů vědeckých*, které obsahují články z oboru mravouky; jsou to: Časopis katolického duchovenstva, Pastýř duchovní, později Rádce duchovní, Hlídka literární, později Hlídka, Vlasť, Obzor, Aletheia, Museum, k nimž ještě některé jiné přidružiti lze. Smíme tvrditi, že větší část publikací mravoučných děje se právě v časopisech vědeckých, zvláště monografie, jelikož naše poměry nejsou tak příznivy, aby se smělo počítati na zdar samostatného jejich nákladu.

Svědčí o tom dále řada děl mravoučných (buď o celku, buď monografie) přes méně příznivé poměry vydaných; vynasnažíme se o jejich výčet, při čemž hned předem podotýkáme, že výčet ten nikterak není úplný. Tak na př. dal by se doplniti jmény spisovatelů sociologických, kteří ve svých pracích také mravoučnými otázkami se zabývají. Poněvadž však novější dobou *křesťanská sociologie* vyvinula se ve vědu zvláštní, od katolické mravouky oddělenou,*) s literaturou již dosti bohatou, nechceme ji zaplétati do literatury naší, ponechávajíce úkol ten jejím spisům odborným. Následující výčet uvádí jen díla z oboru mravouky.

Zahradník Vincenc a *Jirsík* Jan Valerián: O přísaze. Praha 1839. Nákladem Dědictví sv. Jana Nep.

Klácel František Matouš: Dobrověda. Praha 1849.

Ctibor Josef: Katolické učení o víře a zákonech mravů. V Písku 1863.

Hejbal J.: Katolická morálka pro lid. 1864.

Hakl Boh.: Katolická mravouka. (Martinova učebnice pro vyšší třídy středních škol.)

Procházka Matěj (Brněnský): Dr. Konrád Martin. Mravověda katolická pro vyšší ústavy rakouské. Praha 1864, 1874 a 1882.

Královec Ad. a *Škoda* Jos.: Přehled křesťanské mravouky. 1872.

Janiš Frant., Dr.: O náhradě škody. Olomouc 1882.

Janiš Frant., Dr.: O svědomí. Olomouc 1883.

Stárek Jan, Dr.: Katolická mravověda. Praha 1884. (Nákladem Dědictví sv. Prokopa.)

Guggenberger V.: Katolická mravouka pro VII. třídu gymn. Praha 1884.

Procházka Jan, Dr. (Mladoboleslavský): Katolická mravověda. Praha 1885. Druhé vydání upravil Dr. Ant. Podlaha. 1899.

Janiš Frant., Dr.: Katolická mravověda. Olomouc 1892.

Řehák Karel Lev, Dr.: Katolická mravouka. Praha 1893 (Nákladem Dědictví Svato-Janského.)

Vřešťál Ant., Dr.: Hypnotismus ve světle mravouky katolické, Praha 1893.

---

*) Na mnohých fakultách a učilištích theologických jest již sociologie křesťanská jakožto zvláštní, od mravouky oddělený předmět zavedena; na Pražské c. k. české theologické fakultě stalo se tak r. 1897.

Vřešťál Ant., Dr.: Lichva a úrok ve světle mravouky katolické. Praha 1899. (Vzdělavací knihovny katolické svazek XIII.)

Dvořák Xaver: Mravouka katolická (pro vyšší ústavy dívčí). V Praze.

Bělina Jan: Spiritismus. Praha 1906. (Hlasy katol. spolku tiskového, roč. XXXVII. č. 3.)

Lhotský Matěj, ThC.: Učebnice katol. nábož. pro ústavy učitelské. II. Mravouka. V Praze 1907.

Kudrnovský Alois, Dr.: Spiritismus. Praha 1908. (Vzdělavací knihovny katolické svazek XLVI.)

KATOLICKÉ MRAVOUKY

DÍL PRVNÍ čili POVŠECHNÝ.

Přehled povšechného dílu katolické mravouky.

Díl povšechný vykládá obecné čili povšechné zásady, dle nichž mravní život uspořádán býti má. Dvojmo pak jeví se mravní život: v jednotlivých činech lidských a v trvalých mravních stavech. Přihlížejíce nejprve k činům lidským, vykládáme pravdy základní, na nichž veškerá nauka o mravnosti spočívá; děje se tak v knize první (*mravnost činů lidských*). Pak vykládáme, která jsou pravidla mravů, což připadá knize druhé (*přikázání*) a třetí (*svědomí*). Činy lidské buď s těmito pravidly se shodují (a to jsou činy dobré), anebo se jim příčí (a to jsou hříchy); poněvadž však o činech dobrých s důstatek již promluveno i v dogmatice i v první knize tohoto dílu, zbývá již jen jednati o hříších, což obsahem jest knihy čtvrté (*hřích*). Zakončujeme pak knihou pátou, jejímž předmětem jsou trvalé stavy mravní (*ctnosti a nepravosti*).

KNIHA PRVNÍ.

MRAVNOST ČINŮ LIDSKÝCH.

§ 1. Přehled knihy prvé.

1. Úkolem mravouky jest, tříditi činy lidské po jejich mravnosti, a usouditi při jednotlivých, zda jsou mravně dobré či mravně zlé. Jest nám tedy nejprve seznati *mravní dobro a mravní zlo*, o čemž jedná část první. Na to přihlížíme k samým činům lidským a tážeme se, kdy čin nějaký lze konateli přičítati; odpověď nám dává druhá část, jednající o *příčitce*. Třetí pak část poučuje nás, čím čin lidský pod řád mravní spadá, vykládajíc *mravní součásti činu lidského*.

Část I.

Mravní dobro a mravní zlo.

§ 2. Cíl člověka.*)

2. Bůh stvořil svět 1. ke cti a slávě své, 2. ku blahu tvorů svých.**) Měl tedy Bůh, tvoře svět, dvojí účel:

1. zjeviti vně slávu svou, a to jest účel hlavní, naprostý (finis primarius, absolutus);

*) Jest úkolem věrouky, obšírněji vykládati a dokazovati pravdy o účelu stvoření a o cíli člověka, jakož i o řádu; zde a v následujícím § 3. uvádíme jen prostě věroučné pravdy sem spadající, budujíce takto na základě věrouky katolické mravouku katolickou.

**) Concil. Vatic. Sessio III., cap. 1.: Hic solus verus Deus ... ad manifestandam perfectionem Suam per bona, quae creaturis impertitur ... utramque de nihilo condidit creaturam. Can. 5.: Si quis ... mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit.

2. oblažiti tvory rozumné, anděly a lidi, a to jest účel podružný, podmíněný (finis secundarius, hypotheticus).

Prvý účel jest hlavní, druhý však vzhledem k němu jen podružný,*) neboť více platí sláva Boží než blaženost kteréhokoli tvora. Prvý účel jest naprostý a uskuteční se buď jak buď; druhý účel jest jen podmíněný a uskuteční se jen za svobodného spolupůsobení toho kterého rozumného tvora (anděla neb člověka).

Účel Stvořitelův ukládá člověku (neboť jenom k němu přihlíží věda naše) jeho životní cíl; jest tedy *cílem* člověka, *aby plně vůli Boží, věčné blaženosti své dosáhl, a tak ke cti a slávě Boží přispíval.*

3. Ačkoliv mohl Bůh oblažiti člověka blažeností pouze přirozenou, nechtěl tak, nýbrž z nesmírné dobroty své položil mu za cíl *blaženost nadpřirozenou.***)

Blaženost přirozená (beatitudo naturalis) jest ona, která přiměřena jsouc přirozenosti lidské vyhovuje schopnostem a potřebám člověka a pouhými lidskými silami získána býti může. Spočívá v tom, že člověk přirozeně (rozumem svým) poznávaje Boha jakožto Tvůrce svého, jej přirozeně miluje a z toho se těší. Vzhledem k blaženosti nadpřirozené jest tato blaženost nedokonalá. S. Th. I. II. q. 5. a. 5.

Blaženost nadpřirozená (beatitudo supernaturalis) přesahuje přirozenost lidskou, převyšuje schopnosti a potřeby člověka; člověk nemůže jí dojíti svými vlastními silami, nýbrž jen milostí Boží a ctnostmi vlitými, ba člověk bez zjevení Božího by ani tušiti nemohl, že takováto blaženost vůbec jest. Spočívá v tom, že člověk, došed cíle svého, vidí Pána Boha v podstatě, jej dokonale miluje, a z obého nevýslovně se raduje. Dojíti může člověk nadpřirozené blaženosti pouze v onom životě; avšak i v životě pozemském může míti jakousi počátečnou, ač nedokonalou předtuchu této nadpřirozené blaženosti; poskytuje mu ji víra, láska, naděje; odpovídáť víra budoucímu vidění, vezdejší láska lásce v nebesích, a naděje nevýslovné radosti života věčného.

---

*) Mýlí se tedy Hermes a Günther, domnívajíce se, že Bůh v první řadě chtěl blaženost tvorů.

**) Concil. Vatic. Sessio III., cap. 2.: Deus ex infinita bonitate Sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem etc. S. Th. I. q. 62. a 1. I. II. q. 62. a. 1.

Poznam. 1. Blaženost přirozená a nadpřirozená se vespolek nevylučují; naopak, blaženost nadpřirozená obsahuje v sobě blaženost přirozenou, arciť povznesenou a zdokonalenou.

Poznam. 2. Dle učení sv. Tomáše Akvinského a jiných bohoslovců docházejí děti, jež prve než přišly k užívání rozumu beze křtu zemřely, pouze přirozené blaženosti. Člověk dorostlý (dospěvší k užívání rozumu) buď dochází věčné blaženosti nadpřirozené, anebo propadá věčným mukám pekelným. Blaženosti pouze přirozené, alespoň po smrti, člověk dorostlý nedochází (ač není vyloučeno, že by za života jí účasten býti mohl). Neboť i blaženost pouze přirozená vyžaduje na člověku, aby věrně plnil zákon přirozený rozumem poznaný, a všeho toho se vystříhal, co přirozeným světlem rozumu svého jakožto zlo či hřích poznává. Dostojí-li však člověk této přirozené povinnosti své, přidá mu Bůh milosti další a vede jej (není-li jiné cesty, třeba i zázračně) k poznání pravdy, aby i nadpřirozené blaženosti dojíti mohl. Žádný člověk nezahyne bez viny své; i divoch, nemající dosud ani tušení o církvi, povolán jest ku blaženosti věčné a může býti spasen; arciť nikoliv tak snadno jako katolík, těšící se z pokladů církve své.

§ 3. **Mravní řád.**

4. K dosažení účelu ustanovil Bůh *řád* (ordo), jímž by se tvorové řídili. Poněvadž pak dvojí jest tvorstvo, nerozumné a rozumné, jest i dvojí řád, hmotný a mravní.

Řád hmotný (ordo physicus) čili soubor všech zákonů světových a přírodních jest řád nutnosti, uložený tvorstvu nerozumnému jakožto celku, jež stvořeno jest v první řadě ke cti a slávě Boží, v druhé řadě však též ke službě a spáse člověka. *Řád mravní* (ordo moralis) čili Bohem ustanovený a k dosažení cíle vedoucí poměr tvora rozumného k Bohu, k sobě a jiným rozumným spolutvorům, jest řád svobody, uložený jednotlivým tvorům rozumným, již povinni jsou (nikoliv však nuceni) říditi se jím, aby tak dosáhli dokonalosti a blaženosti své a tím sloužili cti a slávě Boží. Člověk, skládaje se z duše a z těla, podléhá sice řádům oběma, ale tak, že mravní řád stojí v popředí. Duše podléhá řádu mravnímu; tělo a úkony jeho, pokud nedají se rozumem a vůlí říditi, podléhají řádu hmotnému; pokud však dají se říditi rozumem a vůlí, podléhají i ony řádu mravnímu.

5. Řád mravní vede člověka k blaženosti; poněvadž pak dvojí jest blaženost, přirozená a nadpřirozená, jest i dvojí mravní řád, přirozený a nadpřirozený.

Mravní řád přirozený (ordo moralis naturalis) zakládá se na přirozenosti člověka jakožto rozumného tvora, a vede jej k dosažení přirozené blaženosti prostředky přirozenými, jimiž jsou přirozené mohutnosti člověka (rozum a svobodná vůle) a přirozené, nabyté ctnosti. Činy lidské v řádě přirozeném vycházejí z pohnutky přirozené a směřují ku přirozenému cíli.

Mravní řád nadpřirozený (ordo moralis supernaturalis) má původ svůj v neskonalé dobrotě a lásce Boží, jenž člověka přijal za dítko své; vede k dosažení nadpřirozené blaženosti prostředky nadpřirozenými, jimiž jsou zjevení nadpřirozené, milost Boží a nadpřirozené, vlité ctnosti. Činy lidské v řádu nadpřirozeném vycházejí z pohnutky nadpřirozené a směřují k nadpřirozenému cíli, stávajíce se záslužnými pro život věčný. Tento nadpřirozený řád byl od Boha zároveň se stvořením prvního člověka ustanoven, avšak hříchem prarodičů porušen; ale v neskonalém milosrdenství svém neopustil Bůh člověka, nýbrž v plnosti časů Ježíš Kristus vykoupiv svět, řád ten znovu ustavil.

6. Tak jako blaženost nadpřirozená blaženosti přirozené neničí, nýbrž ji povznáší a zdokonaluje, tak i řád nadpřirozený nikterak neodpírá řádu přirozenému, a také odpírati nemůže, jelikož oba řády pocházejí od Boha samého. Řád přirozený připravuje nás jaksi k řádu nadpřirozenému,*) řád nadpřirozený předpokládá řád přirozený a specificky jej zdokonaluje. Ačkoliv tedy člověk není povolán k blaženosti pouze přirozené, přece tím řád mravní přirozený nestává se zbytečným, jelikož s řádem nadpřirozeným úzce spojen jest; avšak řádem, vedoucím k věčnému spasení, jest popředně řád nadpřirozený, a proto řád přirozený musí sloužiti a podrobiti se řádu nadpřirozenému, stávaje se jeho částí.

---

*) Přirozenou cestou poznává rozum, že povinni jsme věřiti Bohu, mluvil-li k nám (zjevoval-li se), a týž rozum posuzuje motiva credibilitatis.

§ 4. Dobro a zlo vůbec.*)

7. I. *Dobro* (bonum) náleží mezi přesažné čili transcendentální přívlastky jestoty,**) a neliší se tudíž věcně od ní. Každá totiž jestota, uvážena o sobě, jest jedna, vzhledem k mohutnosti poznávací jest pravdiva, vzhledem k mohutnosti snaživé jest dobrá a dokonalá, vzhledem k mohutnosti poznávací a snaživé zároveň jest krásná. Jest tedy dobro *sama jestota po žádoucnosti své* (ens secundum suam appetibilitatem). Praví sv. Tomáš (S. Th. q. 5. a. 1.): „Ratio boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile,“ ***) a uvádí známá slova Aristotelova: „Bonum est, quod omnia appetunt“ (*Καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται*).

Pozn. 1. Aristotelovo „omnia“ dlužno takto vyložiti: Žádati si dobra mohou pouze bytosti rozumné; vzhledem k bytostem nerozumným nazývá se ve smyslu nevlastním to dobrem, co jim k dosažení cíle slouží. Také není k pojmu dobra potřebí, aby to, co dobrem jest, všem bytostem bylo žádoucno (tím méně, aby všechny bytosti si toho žádaly), nýbrž jen, aby to, čeho si bytost nějaká žádá, pro ni dobrem bylo (Pospíšil, Filos. str. 376). Konečně pak nelze slova Aristotelova bráti jako výměr, anať líčí spíše dobro ve svém výsledku; neníť jestota dobrá, poněvadž jest žádoucna, nýbrž obráceně, žádoucna jest, poněvadž jest dobrá.

Pozn. 2. Důvodem této žádoucnosti jest dokonalost jestoty. „Manifestum est autem, quod unumquidque est appetibile, secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem.“ (S. Th. l. c.) Pojem dobra s pojmem dokonalosti věcně se kryje; přece však jest mezi nimi logický rozdíl. Dobro vždy vyjadřuje vztah k nějaké vůli; dokonalým však (bez tohoto vztahu) jest, co jest takovým, jakým dle svého pojmu neb účelu býti má (Pospíšil, Filos. str. 388).

---

*) Jako v předešlých paragrafech jsme se omezili na to, prostě opakovati, co věrouka vykládá, i zde prostě opisujeme, čemu filosofové učí. Čtenář, který důkladněji o tomto předmětu poučiti se chce, nahlédniž v díla odborná, na př.: S. Th. I. q. 5., I. q. 48 (et alibi). Dr. Josef Pospíšil, Filosofie, část I., str. 375. — Dr. Eugen Kadeřávek, Metafysika obecná, str. 52. — P. Math. Liberatore, Institutiones philosophicae, vol. I. pag. 296. — Dr. Franc. Egger, Propaedeutica philosophica, pag. 242. — Victor Cathrein S. J., Moralphilosophie, I. vyd. 118. atd.

**) Kadeřávek, Metaf., str. 41.

***) „Quapropter duplex est elementum boni, aliqua entitas tamquam materia, et convenientia cum appetitu seu appetibilitas tamquam forma.“ Egger, pag. 244.

8. Poněvadž veškerá *jestota* (ens) jest buď *podstata* (substantia, per se existens), nebo *případnost**) (accidens, in altero subsistens), děliti lze dobro na dobro podstatné a dobro případné.

9. 1. *Dobro podstatné* (bonum substantiale, essentiale, ontologicum, metaphysicum) jest sama podstata nebo přirozenost tvora,**) shodující se s řádem Božím a odpovídající myšlence Tvůrcově (substantia creaturae, quatenus congruit cum idea divina de ipsa). Každý tvor jest podstatně dobrý (i ďábel), jelikož podstata jeho jest taková, jak ji Tvůrce před stvořením myslil; podstata pochází od Boha, od něhož nemůže nic jiného pocházeti, než dobro. „Et vidit Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona.“ Gen. 1, 31.

10. 2. *Dobro případné* (bonum accidentale) jest případnost,***) která přistupujíc k podstatě, zdokonaluje bytost v řádě příslušném a přivádí ji k cíli řádem jí vytknutému. Poněvadž pak tvorům uložen řád dvojí, hmotný a mravní, lze rozeznávati i dvojí dobro, hmotné a mravní.

11. a) *Dobro hmotné* (bonum materiale seu physicum) jest případnost, která zdokonaluje bytost v řádě hmotném. Příklady dober hmotných: tělesné zdraví, bystrost zraku neb sluchu, síla dravců, úrodnost stromů, bytí nerostů, plodnost rolí, spolehlivost strojů. Do jisté míry lze k dobrům těm připočísti osobní svobodu, majetek, čest, vůbec statky pozemské.

12. b) *Dobro mravní* (bonum morale) jest případnost, která zdokonaluje rozumnou bytost v řádě mravním. Dvojí jest mravní řád, přirozený a nadpřirozený; proto také mravní dobro náleží buď řádu přirozenému (*mravní dobro přirozené*), na př. duševní schopnosti, nabyté ctnosti a zručnosti, anebo řádu nadpřirozenému (*mravní dobro nadpřirozené*), na př. zásluhy pro život věčný, milosti, ctnosti vlité.

---

*) Případnost nemusí lpěti vždy na podstatě přímo, nýbrž může lpěti jedna případnost na druhé a ta třeba na třetí atd., až konečně poslední v řadě případnost lpí na podstatě samé.

**) Nejvyšší a nejdokonalejší Dobro podstatné jest Bůh sám; k tomu však zde nepřihlížíme, mluvíce pouze o stvořených dobrech podstatných.

***) Filosofové různě udávají počet případností; křesťanští filosofové však namnoze sledují Aristotela, jenž jich uvádí devět: quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, ubi, quando, situs, habitus; s podstatou (substantia) jsou to známé decem categoriae seu praedicamenta. Liberatore l. pag. 43.

Pozn. 1. Činy lidské, vyhovující řádu nadpřirozenému (nadpřirozeně dobré), vyhovují zároveň řádu přirozenému (jsou také přirozeně dobré), což z poměru obého řádu jest samozřejmo. Činy lidské, vyhovující pouze řádu přirozenému (přirozeně dobré), tím ještě nevyhovují řádu nadpřirozenému (nemusí býti nadpřirozeně dobré a k věčnému spasení záslužné), mohou však z řádu přirozeného do nadpřirozeného povýšeny býti.

Pozn. 2. V lidové mluvě má slovo „dobrý" dle okolností různý význam; celkem však možno říci, že lid nazývá dobrým to, co jest takovým, jakým (buď dle nějakého pravidla nebo dle svého účelu nebo dle našeho přání) býti má; příklady: dobrý člověk, dobrá práce, dobrý prostředek, dobrý lék, dobrý nástroj, dobrá cesta, dobrý pokrm a p. Tak se snadno stává, že něco po jedné stránce je dobrým po druhé nikoliv, na př. některý lék je dobrý, poněvadž účinkuje, a není dobrý, poněvadž nechutná.

13. II. *Zlo* (malum) jest nedostatek povinného dobra (carentia boni debiti); pravíme: „nedostatek", míníce tím, že tvoru dotčené dobro schází; pravíme dále: „povinného dobra", čímž míněno jest dobro, které dle příslušného řádu tvor míti má. Není tedy nedostatek kteréhokoliv dobra již proto zlem; na př. není zlem, že poznávání lidské není tak dokonalé, jako poznávání andělské, anebo že člověk neumí létati, jelikož řád toho na člověku nevyžaduje; jest však zlem: rozum z hříchu zatemnělý, anebo otřesené zdraví, anebo slepota, poněvadž ve všech těchto případech člověku něco schází, co by mu dle příslušného řádu scházeti nemělo.

Přihlížejíce k rozvrhu dobra, zkoumejme, zdali i zlo lze týmže způsobem děliti.

14. 1. *Zlo podstatné* (malum substantiale, essentiale, ontologicum, metaphysicum*) žádné není, jelikož všechny bytosti ve své podstatě jsou dobré; proto dí sněm Florencký**): („Ecclesia) nullam mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est." Výroky svatých Otců (ve značném množství uvádí je Müller, Theol. mor. I. § 22.) vrchol

*) Leibnitz jinak pojímá zlo metafysické (jež řadí ke zlu fysickému a mravnímu); vyměřuje je jakožto nedostatek nějakého dobra vůbec (tedy ne pouze dobra povinného). Avšak na ten náhled nelze nám přistoupiti, neboť pak by byli všichni tvorové nějak (totiž metafysicky) zlými, i člověčenství Kristovo a neposkvrněná Bohorodička.

**) Denzinger-Stahl, Enchiridion 600.

vesměs v krátkém rčení: „Malum non est nisi in bono.“ I sám ďábel (viz I., 9.) jest podstatně dobrý a jen v případnosti zlý.

15. 2. *Zlo případné* (malum accidentale) jest nedostatek náležité případnosti, to jest případnosti takové, která dle příslušného řádu tvoru naleží, a přes to tvoru schází.*) Dle dvojího řádu jest i případné zlo dvojí: hmotné a mravní.

16. a) *Zlo hmotné* (malum materiale seu physicum) jest nedostatek případnosti, jež dle řádu hmotného tvoru neb věci náleží; na př. nemocné tělo, slepé oko, hluché ucho, poraněné zvíře, jalový strom, zkázonosný jed, nespolehlivé hodinky atd. trpí nedostatkem zdraví, zraku, sluchu, síly, úrodnosti, hojivosti, správnosti atd. Nedostatky ty jsou „hmotná zla“, a věci vadami těmi stižené jsou „hmotně zlé“, aneb, jak lidová mluva raději dí: „špatné“. Ke hmotným zlům náleží také otroctví, žalář, chudoba, hanba a p.

17. b) *Zlo mravní* (malum morale) jest nedostatek případnosti, jež dle řádu mravního rozumnému tvoru náleží, anebo na něm se vyžaduje. Veškeré mravní zlo jeví se (S. Th. I. q. 48. a. 5.) buď jako *vina* (culpa), nebo jako *trest* (poena). Vina povstává ze svobodné vůle; spočívá v tom, že čin lidský (obecněji: čin tvora rozumného) pohřešuje případnosti, jež dle řádu mravního na něm se vyhledává. Trest jest následek, jenž dle řádu mravního vinu stíhá a porušený řád mravní opět v právo uvádí; spočívá v tom, že tvoru rozumnému odnímá se něco, co by jinak dle řádu mravního mu náleželo. Největší mravní zlo (a tudíž i největší zlo vůbec) jest: jakožto vina — těžký hřích, jakožto trest — věčné zavržení (peklo).

Pozn. 1. Co jest větší zlo, těžký hřích nebo peklo? Objektivně jest těžký hřích větší zlo než peklo; neboť těžký hřích příčí se mravnímu řádu, peklo mu dopomáhá opět ku právu; těžký hřích uráží Boha, peklo škodí tvoru. To pak platí nejen o těžkém, nýbrž do jisté míry i o lehkém hříchu; pročež dí

*) Případné zlo může dvojím způsobem povstati: a) tvoru schází náležitá případnost, kterou by dle řádu příslušného míti měl (na př. schází mu milost posvěcující), b) tvoru dostává se případnosti, které by dle řádu příslušného míti neměl (na př. hřích). V tomto druhém případě zdá se, jakoby zlo nespočívalo v nebytí, nýbrž spíše v bytí něčeho, totiž nepříslušné případnosti, jakoby tedy takové zlo nebylo negací, nýbrž posicí; ale tomu není tak, i zde spočívá zlo v nebytí něčeho povinného: řečené případnosti a tím i jestotě, na níž ona případnost lpí, schází *shoda* s příslušným řádem.

sv. Alfons (Inst. catech.): „Gravius malum est simplex mendacium, levis quaedam imprecatio, quam si in aeternum supplicium mitterentur omnes sancti et angeli.“ Avšak vzhledem k tomu, že věčné zavržení jest zlo, které již odčiněno býti nemůže, kdežto možno nám za jistých podmínek dojíti odpuštění i těžkého hříchu, jsme subjektivně nakloněni bráti peklo za největší zlo a neštěstí, jaké člověka postihnouti může.

Pozn. 2. Mluvíce o mravním dobru, rozeznávali jsme mravní dobro přirozené a nadpřirozené; podobného rozdílu při mravním zlu není, jelikož vše, co se příčí řádu mravnímu přirozenému jakožto vina, příčí se jakožto vina i mravnímu řádu nadpřirozenému, a naopak.

§ 5. Dobro a zlo předmětem baživosti a štítivosti.

18. I. Každá rozumná bytost, tudíž i člověk, nutně baží po dobru a nutně děsí se zla; neboť každá rozumná bytost touží po dokonalosti své, pročež i baží po tom, co ji k dokonalosti vede, tedy po dobru, a děší se toho, co jí v dokonalosti překáží, tedy zla. „Ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut esse miser.“ (S. Th. I. II. q. 13. a. 6.) Tuto pravdu označil Aristoteles známým svým výměrem dobra.

Bažení po dobru a střežení se zla jest u člověka jakýmsi obecným pudem, jehož předmětem jest *dobro a zlo vůbec*. Aby však i *jednotlivé dobro* stalo se předmětem touhy anebo *jednotlivé zlo* předmětem bázně, nutno jest předem, aby člověk *poznal* ono dobro jakožto dobro (ignoti nulla cupido) a ono zlo jakožto zlo. A kdyby rozum lidský nebyl zatemněn a nebyl podroben omylu, bažil by člověk souhlasně s mravním řádem především jen po mravním dobru, a po dobru hmotném jen potud, pokud se s mravním řádem srovnává; děsil by se pak mravního zla, kdežto hmotné zlo bylo by mu třeba i vítaným, jestliže by jej v mravním řádě zdokonalovalo. Poněvadž však rozum lidský následkem dědičného hříchu zatemněn a člověk omylu podroben jest, takže v poznání dobra i zla snadno mýliti se může, a poněvadž nezřízená žádostivost, nekrocená vášeň a smyslná hnutí často člověka svádějí hledati požitky řádu mravnímu odporující: snadno se stává, že člověk nějaký v jednotlivém případě některé mravní zlo považuje za dobro své, a obráceně některé mravní dobro má za zlo své. Tím pak ve-

deni jsme k novému rozvrhu dobra a zla, lišíce *dobro pravé* a *dobro zdánlivé* (bonum verum et apparens), obdobně pak *zlo pravé* a *zlo zdánlivé* (malum verum et apparens). Netřeba teprve vykládati, že člověku jedině to jest pravým dobrem, co mu v dosažení vytčeného cíle pomáhá; vše ostatní, třeba se nám jako dobro jevilo, jest dobrem pouze zdánlivým. Obdobně jest jen jedno pravé zlo, jež jím vždy jest a nikdy v dobro změněno býti nemůže, totiž hřích, jelikož nám v dosažení vytčeného cíle překáží; zlo hmotné nelze vždy nazývati zlem, jelikož po případě člověku k dosažení cíle sloužiti a dobrem státi se může.

19. II. Člověk, baží-li po něčem, baží po tom vždy jakožto po dobru (quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni alicujus); jinak řečeno: člověk baží po něčem, poněvadž v tom vidí *dobro své*, což jest *dobro účelové* (bonum teleologicum). Při čemž však dlužno uvědomiti si, že účelem lidského jednání bývá nejen dosažení nějakého dobra, nýbrž i odvrácení hrozícího zla. Vyřčená zásada jest všeobecná a nepřipouští výjimky; i když člověk baží po zlu nějakém, nebaží po něm jakožto zlu, nýbrž proto jen, že v něm vidí nějaké (pravé neb zdánlivé) dobro. Příklady: hříšník hledající necudnou rozkoš a vydávající tím v nebezpečí věčné blaho své, nehledá hříchu ani věčné záhuby, nýbrž jen nasycení smyslné touhy své; samovrah vyhledávaje smrt nepřeje si záhuby své, nýbrž chce jen uniknouti nejbližšímu hrozícímu zlu, bídě, hanbě; katolík, věrně zachovávaje předepsané posty, nečiní tak pro jejich obtíž, nýbrž na osvědčení, že chce býti církve poslušen.

20. III. Důvody, pro které člověk považuje předmět nějaký za dobro své, mohou býti dvojího rázu (S. Th. I. q. 5. a. 6):

1. předmět souhlasí s mravním řádem, nadpřirozeným neb přirozeným, čímž jeví se jakožto *dobro ctné**) (bonum honestum),

2. předmět skýtá rozkoš neb zábavu, čímž jeví se jakožto *dobro zálibné***) (bonum delectabile).

Poněvadž však někdy dobra ctného neb zálibného nedosahujeme přímo, nýbrž nepřímo, pomocí nějakého prostředku, můžeme ku dvěma uvedeným důvodům přidati ještě třetí:

---

*) Pospíšil a Kadeřávek překládají: „počestné“.

**) Pospíšil překládá: „zábavné“, Kadeřávek: „rozkošné“.

3. předmět prospívá k dosažení nějakého ctného neb zálibného dobra, čímž jeví se jakožto *dobro prospěšné* (bonum utile).

Pozn. 1. Rozvrhu uvedenému nesmí se tak rozuměti, jakoby dobro ctné, zálibné a prospěšné vespolek se vylučovalo; pojmenování uvedená neoznačují *předmětů* snah, nýbrž *pohnutky* snah, jichž při jednom předmětu i více sbíhati se může. Pročež může jedno a totéž dobro dle různých pohnutek jindy býti ctné, jindy zálibné, jindy prospěšné, anebo žádáno z více pohnutek zároveň býti ctné i zálibné, po případě i prospěšné; n. p. ctnost má do sebe ráz všech těchto tří dober.

Pozn. 2. Dobro mravní a dobro ctné neliší se věcně; není tudíž chybou, zaměňovati oba názvy.

§ 6. Mravnost.

21. Aby člověk vytčeného mu cíle došel, uložen jest mu z vůle Stvořitelovy *mravní řád* (I, 5), a jest úkolem člověka, aby své *lidské činy* (I, 25) dle tohoto mravního řádu a tím také dle vůle Boží řídil. *Vztah činu lidského k mravnímu řádu* a tím i k vůli Boží jest *mravnost**) jeho (moralitas) a vyměřujeme: *Mravně dobrý* (actus moraliter bonus) *jest onen čin, který s řádem mravním se shoduje.* — *Mravně zlý* (actus moraliter malus) *jest onen čin, který řádu mravnímu odporuje.* — Činy mravně dobrými jsou dobré skutky, činy mravně zlými jsou hříchy, těžké i lehké. — Mimo činy tohoto dvojího druhu známe však ještě třetí druh činů lidských, činů to, které dle pouhé podstaty své ani k dobrým ani ke zlým skutkům čítány býti nemohou (n. p. čísti, psáti, choditi a p.) a teprve přistupující nějakou okolností svého vztahu k mravnímu řádu nabývají. Nazýváme je *činy mravně nelišné* (actus moraliter indifferentes).

Na tré tedy rozchází se mravnost činů lidských, jelikož tyto mohou býti buď mravně dobré nebo mravně zlé nebo mravně nelišné.

Pozn. 1. Mnozí učencové nechtějí nelišnost uznávati za zvláštní druh mravnosti, řkouce, že jsou jen *dva nejvyšší rody mravnosti* (suprema genera moralitatis), a to dobrota a zloba (bonitas et malitia); dobrotě podřízeny jsou druhově příhod-

---

*) Jest velmi nesnadno, vyměřiti mravnost, jelikož učencové i theologičtí i filosofičtí valně se rozcházejí. Různé některé výměry uvádí sv. Alfons (Theol. mor. V. num. XXXIV), Cathrein, Moralphilosophie, vyd. z r. 1890, I., 114 a j.

nosti jednotlivých ctností a dobrých skutků, zlobě podřízeny jsou druhově nenáležitosti jednotlivých nepravostí a hříchů. Nelišnost pak není žádným vztahem k řádu mravnímu, nýbrž spíše nedostatkem vztahu takového, a činy nelišné jsou činy mimomravní.

Pozn. 2. Věda naše poněkud jinak vykládá pojem mravnosti než mluva obecná (srv. teplo, tíže, tvrdost atd. ve vědě a lidové řeči). Ostatně dobře rozeznávejme: „mravní čin“ a „mravný čin“; čin jest mravní, má-li nějaký vztah k mravnímu řádu; čin jest mravný, vyhovuje-li požadavku dobrých mravů; hřích tedy jest čin mravní, nikoliv však mravný.

22. Mravní řád nepoznáváme přímo a úplně (neboť to vyhrazeno jest Bohu), nýbrž jen nepřímo a potud jen, pokud ho k dosažení cíle nám znáti třeba. Jeví pak se nám mravní řád *ve dvojím pravidle mravů* (regula morum), v přikázání a ve svědomí. Přikázání (t. j. zákon přirozený, zjevený, lidský) učí nás, jak bychom ty které svobodné své činy měli uspořádati, abychom cíle svého došli; při jednotlivých pak činech přikládá člověk příslušný poznaný zákon k svému činu a tak svědomím tvoří si úsudek o dovolenosti či nedovolenosti toho kterého jednotlivého činu. *Přikázání* jest nám *vzdáleným pravidlem mravů* (remota regula morum), jelikož neřídí činy přímo, nýbrž skrze svědomí; svědomí jest nám *nejbližším pravidlem mravů* (proxima regula morum), jelikož ono čin přímo předchází.

23. Hledíce ke dvojímu pravidlu mravů, lišíme také dvojí mravnost:

a) *mravnost materiální čili předmětná čili skutková* (moralitas materialis seu objectiva) jest ona, která náleží činu lidskému souzenému ve světle *zákona*;

b) *mravnost formální čili podmětná čili domnělá* (moralitas formalis seu subjectiva), která náleží činu souzenému ve vlastním *svědomí*.

24. Při správném pochopení a výkladu zákona jakož i při správném jeho přikládání k činu nemůže jinak býti, než že formální a materiální mravnost se kryjí a že mezi nimi žádného rozporu není. Chápati a vykládati zákon jakož i přikládati jej na čin jest úkolem *rozumu*, a správně vykoná úkol ten pouze *rozum správný* (ratio recta). V tom smyslu dlužno vykládati ona slova sv. Augustina (de utilitate credendi c. 12. n. 27), jež sv. Alfons (Theol. mor. V. num. XXXIV.) uvádí:

„Rectum factum nullo modo esse potest, quod non a recta ratione proficiscitur“. A tak jenom slovy, nikoli však smyslem od našich výměrů liší se výměr sv. Alfonsa, jenž (l. c.) dí: „Bonitas moralis actus humani consistit in quadam conformitate et convenientia actus liberi cum recta ratione et lege.“

Při *bludném rozumu* snadno může nastati rozpor mezi mravností materiální a formální, o čemž v knize třetí obšírněji jednati se bude.

Část II.

Příčitka.

§ 7. Čin lidský a čin člověka.

25. I. Užívaje mohutností svých dospívá člověk k činům, jež (S. Th. I. II. q. 1. a. 1.) rozlišovati možno na činy lidské a činy člověka.

1. *Činy lidské* (actus humani) jsou ony činy, které člověk rozumem svým a svobodnou vůlí svou úplně ovládá. Může tedy pouze onen čin zván býti činem lidským, který před výkonem byl a) rozumem uvážen (deliberatio) a b) svobodnou vůlí volen (electio). Takových činů jest pouze rozumný tvor čili (poněvadž k andělům nepřihlížíme) pouze člověk schopen, a proto činy ty zovou se po výtce činy lidskými, jelikož vlastny jsou člověku jakožto člověku (inquantum est homo) a umožněny právě těmi mohutnostmi, jimiž člověk od ostaních tvorů se liší, rozumem a vůlí. Neníť arciť nikterak třeba, aby *úvaha a volba* trvaly po delší snad dobu, jelikož kratinký čas (a byť i jen okamžik) k oběma stačí. Člověk jest pánem lidských činů svých, moha je dle libosti konati nebo i nekonati, a proto zoveme je činy *dobrovolnými* neboli *úmyslnými*. A právě proto, že člověk jest jejich pánem, povinen jest zodpovídati se z nich; jsou tedy činy *příčetnými*, které buď k dobru a odměně, nebo ke zlu a vině se přičítají. — Příklady: modlitba, dobrovolný půst, práce, vyučování, vědomá lež, krádež atd.

26. 2. *Činy člověka* (actus hominis) jsou ony činy, které dějí se sice mohutnostmi člověkovými, ale tak, že jim buď předchozí úvahy nebo volby (nebo někdy i obého) se nedostává; tím pak právě vymykají se z vlády člověkovy, a to buď úplně aneb alespoň částečně; a z téhož důvodu odpadává také i pří-

čitka jejich buď úplně neb částečně. — Příklady: hnutí prvoprvá, skok ze strachu učiněný, činy vykonané v polospánku, blouznění, horečce, opilosti, hypnose atd.

27. II. *Průběh lidského činu* vykazuje tři stupně: rozumové poznání, svobodné rozhodnutí, uskutečnění úmyslu.

1. *Rozumové poznání.* Popud k němu vychází při prvním činu v řadě z příčiny mimoduševní, jíž může býti n. p. milost Boží, pokušení, poznatky smyslové atd. Pravíme: „při prvním činu v řadě“, neboť zřídka kdy jeví se jediný čin lidský osamělý, nýbrž obyčejně odnáší se k jinému, buď předchozímu nebo následujícímu, čímž povstává řada souvislých činů lidských. Popud k rozumovému poznání prvního činu jest na vůli lidské nezávislý; při druhém a pozdějších činech může však i toto rozumové poznání na vůli závislým býti. Předmětem tohoto rozumového poznání jest nějaké (ať pravdivé ať klamné) dobro, jež schopno jest, přiměti vůli k činnosti. Takovéto poznání jest nezbytnou podmínkou, aby se vůle rozhodla, neboť „voluntas non fertur in incognitum“ a „ignoti nulla cupido“.

28. 2. *Svobodné rozhodnutí.* Vůle buď schvaluje nebo zavrhuje předmět rozumem jí předložený. Směřuje pak vůle vždy k nějakému (ať pravému, ať klamnému) dobru v poznaném předmětu (I., 19), po případě odvrací se od nějakého (ať pravého, ať klamného) zla. Ale toto rozhodnutí vůle není na rozumovém poznání závislé, nýbrž jest zcela svobodné; člověk jest si toho vědom, že by tak i jinak voliti mohl. Rozumové poznání tvoří jen podklad svobodné volby; ono může vůli představováním nějakého dobra jen vábiti, nikoli však nutiti; a svobodné vůli nepřekáží, aby z více dober, jí poznáním předložených, volila kterékoliv. Zde na zemi není žádná věc tak dokonalá, aby při sebe vetší dobrotě nedalo se na ní nalézti nějaké (zdánlivé) zlo, a obráceně, žádné zlo nemá do sebe tvářnosti skrz na skrz odpuzující, takže by při něm nedalo se nalézti nějaké (zdánlivé) dobro; tak se může státi a stává se, že i přes lepší poznání volí svobodná vůle nějaké dobro jí nedůstojné. Video meliora, proboque, deteriora sequor.

29. 3. *Uskutečnění úmyslu.* Když byla vůle se rozhodla a úmysl pojala, v pohyb uvádí všechny ostatní mohutnosti, pokud jich třeba. Při některých činech není třeba, aby jiné mohutnosti mimo vůli pracovaly. Činy, jež ve vůli počaty, v téže vůli se

dovršují a dokonávají, aniž by nějaká jiná mohutnost pracovala, zovou se *činy vzbuzenými* (actus eliciti). Příklady: víra, naděje, láska, pokora, záští. Všechny ostatní činy, které ku provedení svému potřebují jiných mohutností, slují *činy rozkázané* (actus imperati). Činy, které vyžadují ku provedení svému jen mohutností duševních, tak že celý čin v duši se děje, nazývají se *činy vnitřními* (actus interni). Příklady: zbožné rozjímání, modlitba, hříšná záliba. Naproti tomu jsou *činy vnější* (actus externi) ony činy, které se dějí pomocí těla, na př. zpěv, almužna, půst, obžerství. Dlužno jen na paměti míti, že žádný lidský čin není čiře vnějším bez vnitřního jádra, sic jinak by nebyl činem lidským. Všechny činy vzbuzené jsou také vnitřními, nikoli však naopak.

Pozn. Obšírněji o věcech sem spadajících jedná: Kadeřávek, Psychologie, str. 242—247, kdež i četné sem spadající citáty ze sv. Tomáše uvedeny jsou.

Úvaha právě provedená dokazuje veliký význam svobody v činu lidském. Prve tedy než počneme jednati o příčetnosti činů, třeba, abychom opakovali, čemu učí katolická věrouka o svobodě, a k tomu připojili několik slov o dobrovolnosti a úmyslnosti činů lidských.

§ 8. **Svoboda.***)

30. I. Svoboden v nejširším slova smyslu jest ten, kdo prost jest nějaké nepříjemnosti nebo nějakého zla. Rozeznává se:

1. svoboda blaženosti či slávy (libertas felicitatis seu gloriae), z níž se těší andělé a svatí v nebi, kteří vítězně dobojovavše svůj boj, nemusí se žádných běd a trestů báti;

2. svoboda milosti či svatosti (libertas gratiae seu virtutis), z níž se těší spravedliví na této zemi, kteří roztrhše vazby hříchů a hříšných náklonností, Bohu slouží, jeho zákon plní a každého těžkého poklesku se střeží;

3. svoboda rozhodnutí či přirozenosti (libertas arbitrii seu naturae), t. j. svoboda po výtce; tuto jedinou zde máme na mysli, nepřihlížejíce již k prvé a druhé. Svatý Tomáš (S. Th. I. q. 83 a. 4) ji krátce vyměřuje jakožto „vis electiva“; jest tedy *svoboda*, v tom smyslu pojata: *mohutnost, rozhodnouti se*

*) Kadeřávek, Psychologie, str. 237—259.

pro jednu ze dvou neb více věcí; vylučuje nejen veškeré zevnitřní nucení (coactio extrinseca), ale i veškerou vnitřní nutnost (necessitas intrinseca).

Podle trojího způsobu, jímž se může svoboda jeviti, rozeznáváme tři druhy její; jest to:

a) *svoboda výkonu čili protikladu* (libertas exercitii seu contradictionis), kterouž člověk volí buď jednati neb nejednati;

b) *svoboda protivy* (libertas contrarietatis), kterouž člověk volí buď dobro nebo zlo (nebo nelišné);

c) *svoboda rozdruženosti* (libertas specificationis), kterouž člověk mezi více dobrými nebo více zlými (nebo více nelišnými) věcmi jednu vybírá.

31. II. Ponechávajíce věrouce katolické důkladnější rozhovor o svobodě, opakujeme jen věty tam dokázané.

1. Adam prvním hříchem svým nepozbyl svobody, nýbrž i nadále těšil se, jako každý člověk (potomek jeho), ze svobody výkonu, protivy, rozdruženosti.

2. Čin nějaký může býti jen tenkráte k zásluze neb vině přičítán, je-li veskrze svobodný, t. j. nejen zevnitřního nucení, ale i vnitřní nutnosti prost.

3. K podstatě svobody náleží svoboda výkonu a rozdruženosti, nikoli však svoboda protivy. Svoboda, obsahující v sobě pouze svobodu výkonu a rozdruženosti (a vylučující svobodu protivy) jest dokonalejší, než svoboda, která všechny tři druhy v sobě obsahuje. Zahrnujeť totiž svoboda protivy v sobě možnost hřešení, což zajisté není vyšším stupněm svobody, nýbrž spíše otroctvím hříchu (právě tak, jako možnost omylu není známkou dokonalejšího rozumu). Dle sv. Augustina záleží nejvyšší svoboda právě v nemožnosti hřešení, či spíše v možnosti setrvati ve stavu nehřešení (non posse peccare — posse non peccare). Bůh, jenž jest nejvýše svoboden, nemůže hřešiti, a podobně andělé a svatí v nebi jsou tak šťastni, že hřešiti již nemohou.*)

4. K podstatě svobody nenáleží nezávislost na zákonu. Pouze Bůh nemá nad sebou žádného pána a zákonodárce; každý však tvor podroben jest Stvořiteli svému a tudíž i zákonu, který mu právě ukazuje, jak by svobody své ke svému blahu užiti měl.

---

*) Arciť také nemohou dalších zásluh si získati.

5. Touha po vlastní dokonalosti a blaženosti a tudíž i touha po dobru vůbec nespadá v obor svobody; toho si žádají všichni rozumní tvorové z nutnosti; avšak předmět, v němž rozumný tvor vidí blaženost svou, a prostředky, jimiž jí dosíci chce, spadají v obor svobody.

§ 9. Čin dobrovolný.

32. I. *Čin dobrovolný* (actus voluntarius) jest čin z vůle lidské konaný. Vnitřní nutnost (necessitas interna) neruší dobrovolnosti činu, jen když jinak čin z vůle vychází; jest tedy pojem činu dobrovolného širší než pojem činu svobodného. Člověk z vnitřní nutnosti (nikoliv svobodně) touží po dokonalosti, blaženosti a dobru vůbec; tato touha není svobodná, ale přece jest dobrovolná. Než nepřihlížíme-li k této jediné (u člověka) výjimce, jinak pojem činu svobodného a dobrovolného úplně se kryje; proto také zhusta oba tyto názvy se zaměňují, a i v mravouce tak se děje.

33. II. Dobrovolnost činu závisí na předchozím poznání rozumovém a na rozhodnutí neb souhlasu vůle lidské; poněvadž pak obé připouští různých stupňů, jest jasno, že i dobrovolnost různých stupňů připouští. Nebyla-li rozvaha a volba před činem ničím rušena, pravíme, že čin jest *úplně čili veskrze dobrovolný* (voluntarium perfectum); příklady: Abrahamova oběť, Jidášova zrada. Schází li však něco na rozvaze (snad že nebylo poznání dosti jasné) anebo na rozhodnutí (snad že souhlas nebyl dosti pevný a rozhodný), jest takovýto čin jen *polovolný* (voluntarium imperfectum); příklad: čin konaný v polospaní. Vykonán-li čin bez souhlasu, ale také bez odporu vůle, jest *mimovolný* (praetervoluntarium); příklad: čin vykonaný z roztržitosti. Čin, při kterém vůle souhlas svůj rozhodně odpírá, jest *protivolný* (involuntarium); příklad: vynucená přítomnost mučedníkova ve chrámu pohanském. Rozvrh ten jest zvláště při rozpoznávání hříchů velmi důležitý, jelikož jenom čin úplně dobrovolný může býti těžkým hříchem; čin polovolný může býti pouze hříchem lehkým, čin úplně mimovolný a protivolný je prost veškerého hříchu.

Často se stává, že čin nějaký rozumovému poznání jeví se v různých světlech, jelikož člověk v něm vidí nejen různá dobra, ale i zla (ať pravdivá, ať zdánlivá), dobře věda, že tato dobra

a zla se odděliti nedají, nýbrž spolu volena býti musí. Takovýto čin jest *z části dobrovolný* (voluntarium secundum quid) vzhledem k uznanému dobru, *z části nedobrovolný* (involuntarium secundum quid) vzhledem k uznanému zlu. To nás však nesmí klamati: celková dobrovolnost činu se tím neruší, neboť člověk svobodně volí nejen uznané dobro v činu, ale, ač nerad, i uznané zlo, arciť nikoliv jakožto zlo, nýbrž jakožto nezbytný prostředek k dosažení žádaného dobra. Příklady: Nerad, ale přece dobrovolně vrhá lodník při nastalé bouři zboží do moře, aby lodi ulehčil a sebe zachránil. Nemocný dobrovolně, ač nerad, užívá odporného léku, aby nabyl zdraví.

§ 10. Úmysl.

34. Podstatnou částí činu dobrovolného a takořka jádrem jeho jest *úmysl* (intentio), jímž vůle ku konání činu se rozhoduje. Úmysl dodává činu dobrovolnému zvláštního rázu a dokonává jej alespoň po vnitřní stránce jeho: jím stává se *čin úmyslný*. Nejdůležitější rozvrhy úmyslu jsou tyto:

35. 1. Dle projevu svého jest úmysl buď *zřejmě projevený* (expressa), nebo *mlčky naznačený* (tacita), nebo *domnělý* (praesumta). Zřejmě projevujeme úmysl řečí, písmem, znameními; mlčky označujeme svůj souhlas neb svou nelibost úkonem neb nekonem, n. p. odchodem ze společnosti, ostentativním mlčením. Domnělý úmysl není žádným skutečným úmyslem konatelovým, nýbrž jen důvodnou domněnkou o ochotě (po případě neochotě) někoho jiného; n. p. přítel užívá majetku nepřítomného přítele, přesvědčen jsa, že by mu přítel, kdyby přítomen byl, v tom nebránil.

36. 2. Dle směru vůle jest úmysl buď *přímý* (directa) nebo *nepřímý* (indirecta). K dobru, které vůle nejblíže na zřeteli má, směřuje přímo, zároveň však směřuje nepřímo ke všemu tomu, co od dobra přímo žádaného odděliti se nedá, a tudíž alespoň nepřímo předmětem vůle spolu býti musí. Příklady: Zloděj chce přímo obohatiti sebe, nepřímo však zároveň chce poškoditi okradeného. Kdo míní zúčastniti se nedělního výletu, při němž návštěva kostela jest nemožná, přímo zamýšlí zábavu, nepřímo však také zanedbání služeb Božích.

37. 3. Dle působení svého jest úmysl buď *soudobný* (actualis), nebo *bytný* (virtualis), nebo *bývalý* (habitualis), nebo *podložený*

(interpretativa). Úmysl soudobný jest úmysl v každém jednotlivém případě a při každém jednotlivém činu zvlášť vzbuzený; n. p. kněz přímo před konsekrací vzbuzuje úmysl konsekrovati. Ačkoliv se nedá upříti, že úmysl soudobný jest nejdokonalejší, přece nelze ho vždy a všude žádati, jelikož by člověk před každým dobrovolným činem svým pozastaviti se musil. Mnohem častěji vzbuzuje se úmysl bytný pro celou řadu činů po sobě nepřetržitě jdoucích anebo alespoň souvislých, kterýžto úmysl pak, byť i konatel si toho nebyl vědom, po celou tu řadu činů trvá a jejich bytí podmiňuje (proto jméno jeho). Na p. kněz zpovídá a rozhřešuje více kajícníků po sobě; zasedaje do zpovědnice, měl úmysl zpovídati, a úmysl ten při jednotlivých rozhřešeních bytně trvá, byť i kněz si toho vědom nebyl; anebo kněz, maje v úmyslu sloužiti mši svatou, dospívá až ke slovům konsekračním, aniž by znova úmyslu vzbudil; prvý úmysl trvá bytně, byť i kněz (třeba z roztržitosti) naň nepomýšlel. Úmysl bývalý jest úmysl kdysi vzbuzený a dosud neodvolaný, avšak pro nedostatek spojení s přítomným činem nikterak nesouvislý; n. p. Cajus umíniv si darovati Titovi tu a tu věc, po několika dnech v úplné opilosti podepíše darovací listinu, nevěda, co činí. Podložený úmysl jest v podstatě totéž, co domnělý úmysl; n. p. křesťanu bezvědomému a umírajícímu udílíme svátost posledního pomazání, za to majíce, že by zajisté, kdyby mohl a o tom věděl, si přál, aby se tak stalo. — Čin vnitřní jest nemožný bez úmyslu soudobného neb bytného; nestačí však úmysl bývalý, jelikož neovládá se jím přítomný čin. Podobně nestačí úmysl podložený jen, jelikož ani úmyslem není.*)

38. 4. Dle konu svého jest úmysl buď *kladný* (positiva), nebo *záporný* (negativa); kladným úmyslem rozhodujeme se ku konání, záporným úmyslem rozhodujeme se k nekonání nějakého skutku; příklad kladného úmyslu: dnes chci slyšeti mši svatou; příklad záporného úmyslu: dnes nechci slyšeti mši svatou. Není tedy záporný úmysl snad jen nedostatek chtění, nýbrž kladný akt vůle, jímž se na nekonání ustanovujeme, tedy „kladné nechtění“ (nolle positivum). Toto

*) Mluvíme zde o dobrovolnosti a příčetnosti činu po vnitřní jeho stránce. Ku platnosti činů některých stačí úmysl bývalý, ba někdy i podložený; podobně ku příčetnosti činů vnějších stačiti může úmysl bývalý.

kladné nechtění může býti nepřímo v nějakém jiném činu uzavřeno; příklad svrchu (I, 36) o nedělním výletu a zanedbání služeb Božích. Výronem kladného úmyslu jest *čin kladný čili úkon* (actus positivus), t. j. úmyslné provedení skutku; výronem záporného úmyslu jest *čin záporný čili nekon* (actus negativus), t. j. úmyslné nekonání (omeškání) skutku.

§ 11. Příčetnost činů lidských.

39. Každý lidský čin, svobodný a dobrovolný, úmyslný, přičítá se konateli; jest tedy *příčetný**) *čili příčitný* (imputabilis). Příčitka (imputatio) jest úsudek, jímž se požaduje, aby konatel jakožto svobodný původce činu svého za tento čin a jeho následky ručil, po případě z činu a jeho následků se zodpovídal; z příčetnosti činu vyplývá *zodpovědnost* konatelova. Příčetnost a zodpovědnost zakládá se na vládě člověkově nad činy svými; může je dle libosti konati neb nekonati, musí však časem svým podrobiti se rozkazu: „Vydej počet z vladařství svého.“

40. I. *Přičítati se mohou a musí všechny činy lidské, ale jen tyto.* Pravda té zásady vysvítá sama sebou, neboť jest jasno, že možno jen tenkráte mluviti o zodpovědnosti, a) byl-li konatel svoboden v konání svém, a b) měl-li závazky o výkonu a způsobu jeho. Avšak obojí právě u lidských činů, ale jen u těchto se shoduje; jestiť člověk v konání jich svoboden (sic jinak by to nebyly činy lidské), a mravní řád ukládá mu o nich závazky.

Dospěli jsme tedy k poznání, že úplně se kryjí tyto pojmy: čin mravní, čin lidský, čin svobodný, čin dobrovolný, čin úmyslný, čin příčetný; jsou to vesměs jen různá pojmenování téhož činu, arciť vždy z jiného hlediska pozorovaného.

41. II. *Právo příčitky náleží v prvé řadě Bohu,* jakožto pánu všech tvorů; *v druhé řadě oprávněné lidské vrchnosti,* duchovní i světské, pokud jí Bůh toto právo k obecnému dobru přiřkl.**) Rozeznáváme tedy dvojí příčitku a také dvojí zodpovědnost:

1. *před Bohem* čili *pro soud vnitřní* (pro foro interno), ve

---

*) Obecná mluva nezná příčetných činů, nýbrž jen příčetné osoby.

**) Právo příčitky může příslušeti také osobě soukromé, ale jen na základě zákona Božího neb lidského.

svědomí; vina přičítaná soudem vnitřním sluje *vina před Bohem* čili *vina mravní* (culpa theologica), jinak *hřích*;*)

2. *před lidmi* čili *pro soud vnější* (pro foro externo); vina přičítaná soudem vnějším sluje *vina před lidmi* čili *vina právní* (culpa juridica).

Vina před Bohem a před lidmi vzájemně se ani nevylučují ani nevyžadují. Zloděj jest vinen před Bohem i před lidmi, hřešil a propadá lidskému trestu. Kdo měl zalíbení v nečistých myšlenkách, jest vinen pouze před Bohem; hřešil, ale lidskému trestu nepropadá. Kdo přestoupil zákon lidský čiře trestní (II, 60), jest vinen pouze před lidmi, ale propadá lidskému trestu.

Předmětem naší vědy jest příčitka před Bohem, ve svědomí, pro soud vnitřní, k níž předně přihlížíme; příčitky pro soud vnější dbáme jen potud, pokud toho zájem naší vědy vyžaduje, ponechávajíce úkol ten vědám právnickým.

42. III. *Předmětem* příčitky jsou nejen *úkony*, nýbrž i *nekony* (jelikož oba jsou činy lidskými). Děje pak se příčitka pro soud vnitřní dvojím směrem:

1. lidský čin, shodující se s řádem mravním, čili čin mravně dobrý přičítá se *k zásluze* (ad meritum);

2. lidský čin, odporující řádu mravnímu, čili čin mravně zlý přičítá se *k vině* (ad culpam) jakožto *hřích*.

43. IV. Míra příčitky záleží na míře svobody a dobrovolnosti činu lidského. Čin úplně svobodný a dobrovolný jest také v plné míře příčetný; zmenšena-li však svoboda a dobrovolnost jakýmkoli způsobem, zmenšuje se i příčetnost; schází-li činu značka svobody a dobrovolnosti, přestává i jeho příčetnost. Nemohou se přičítati člověku skutky sběhlé mimo nebo snad i proti jeho vůli. Lidová mluva ráda to označuje rčením: „on za to nemůže“.

§ 12. Vnitřní a vnější část činu.

44. V každém činu na venek vystupujícím, ať úkonu, ať nekonu, dlužno lišiti část vnitřní a vnější. Vnitřní jeho část jest ona, která úplně závisí na vůli člověka a nemůže býti vnějším nucením měněna; tedy úvaha, volba, úmysl, vyhledávání prostředků, působení mohutností duševních. Vnější část

*) Příčitka ve zpovědnici jest příčitka pro soud vnitřní.

jest ona, která se děje pomocí těla a jeho ústrojů, po případě i jinými (mimo tělo ležícími) nástroji, která tedy nezávisí již jedině na vůli konatelově, nýbrž podrobena býti může i vlivům cizím. V následující otázce nepřihlížíme k oněm případům, kde konatel, rozhodnuv se k činu a připraviv jej, před provedením změnil úmysl svůj a *dobrovolně* od činu upustil; nýbrž máme na mysli jen ony případy, kde konatel rozhodnuv se k činu a chtěje jej provésti, *proti svému úmyslu* pro nahodilé nějaké, vně přistupující překážky nucen byl ustoupiti od provedení úmyslu svého. I tážeme se, zdali touto nahodilou překážkou mění (t. j. zmenšuje) se příčitka či zůstává-li v plné míře? Bohoslovci formulují tuto otázku slovy: *Zdali čin vnější přidává mravnosti činu vnitřnímu?* (An actus externus addat moralitatem actui interno?)*) Na otázku tu odpovídáme:

1. Nahodilé nebo vynucené ustoupení od činu vnějšího *samo v sobě* (per se) *nemění a neumenšuje příčitky*; závisíť příčitka každého činu na dobrovolnosti jeho, ta však již v činu vnitřním se uplatnila při úmyslu. Dokazují to slova Boží, pronesená k Abrahamovi (Gen. 26, 16): „Quia *fecisti* hanc rem et *non pepercisti* filio tuo," ačkoliv Abraham jenom *hotov* byl, obětovati Isaka; a dokazují to slova Spasitelova (Matth. 5, 28): „Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo."

2. Může však *v jednotlivých případech* (per accidens) i nahodilým zamezením činu vnějšího příčitka *pozměněna* býti. Ať totiž nic nedíme o tom, že vnějším provedením činu vnitřní úmysl se posiluje anebo opakuje, dlužno pomníti, že z činu vnějšího snadno pochází povzbuzení neb pohoršení jiných, čímž k činu samému nová dobrota neb zloba přistupuje. Čin vnější mívá za následek někdy povinnost náhrady, což při činu pouze vnitřním nikdy nenastává; a také tresty církevní zasahují pouze vnější činy, nikoli však činy jen vnitřní.

Příklady: Zloděj, který ukradl tobolku, domnívaje se, že obsahuje tisíc korun, ale nalezl v ní pouze korunu, hřešil tak těžce, jako by byl tisíc korun ukradl; nahraditi však povinen jest pouze korunu. Kdo s úmyslem vražedným vystřelil na nepřítele svého, ale náhodou ho jen postřelil, jest ve svědomí

*) § 12. a § 13. uvádí se v učebnicích nezřídka pod titulem: Extensio moralitatis.

právě tak vinen, jako by ho byl zastřelil; souzen však bude před lidmi jen pro pokus vraždy a také jeho restituční povinnost se pozmění. Kdo daruje chrámu kalich dle domněnky zlatý, má neztenčenou zásluhu, i když se později ukáže, že byl kalich pozlacený. Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas.

§ 13. **Příčitka následků.**

45. Předmětem příčitky nezřídka bývají i následky, které z činu (úkonu neb nekonu) z pravidla pocházejí nebo alespoň pojíti mohou; náleží totiž k zralému uvážení, pomněti při činu také pravidelných neb možných následků. Některý, jinak nelišný čin jest právě jen pro tyto pravidelné neb možné následky přikázán neb zakázán.

I následky činu přičítají se buď k zásluze nebo k vině. Slova ta však nesmí se tak vykládati, jakoby konatel teprve tenkráte zásluhy si získal nebo se provinil, když následek dobrý neb zlý nastal. Nikoliv, nýbrž takto: Příčitka následků nastupuje ve své právo hned po úmyslu činu, bez ohledu na to, zdali předvídané následky skutečně se dostavily či nedostavily. Příklady: Kdo založil požár, hřešil, třeba stavení ani nechytlo, aneb oheň hned v zárodku byl udušen. Kdo nepříteli namíchal jedu, hřešil, třeba pro neznámé okolnosti jed neměl účinku.*) Srv. předešlý § 12.

Pravidla:

46. I. *Následek dobrý, byl-li zamýšlen, přičítá se k zásluze.* Pravím: „byl-li zamýšlen,“ t. j. chtěl-li výslovně činem svým konatel toho dobrého následku docíliti; jinak nemůže následek, třeba i dobrý byl, ale jen nahodile se stal, k zásluze přičítán býti. Na p. zamezil-li ozbrojený strážník nahodilým příchodem svým oloupení pocestného, nemůže si to přičítati k zásluze, ale jest mu zásluhou, slyšel-li zdaleka volání o pomoc a přišel-li s úmyslem, pomoci napadenému.

47. II. *Následek zlý, byl-li zamýšlen, přičítá se k vině,* neboť takovýto zamýšlený následek jest přímo dobrovolný, i kdyby

*) Mluvíme zde pouze o vině pro soud vnitřní a hříchu, jež stejny zůstávají, ať následek zamýšlený se dostavil čili nic; nemluvíme však o povinnosti náhrady, neboť ta nastává arciť jen tenkráte, byla-li škoda skutečně učiněna.

přistoupením nahodilých okolností zmařen byl. Příklady svrchu I., 45: založený požár, namíchaný jed.

48. III. *Následek zlý, třeba nezamýšlený, jen když zaviněný, přičítá se k vině.* Lze pak říci, že zlý nějaký následek byl zaviněn, sbíhají-li se všechny tyto tři podmínky:

a) *dal-li se zlý následek předvídati,* třeba i jen nejasně (in confuso), neboť nelze přičísti k vině, o čem ani tušení nemáme;

b) *mohlo-li se zlému výsledku zabrániti,* neboť nelze nám výčitek činiti, kde jsme úplně bezmocni;

c) *máme-li nějaký závazek, zabrániti zlému následku,* neboť nelze mluviti o vině, kde žádná povinnost nebyla porušena; „Ubi enim non est lex, nec praevaricatio.“ Rom, 4, 15.

Hříšné tedy pro možný zlý (záhubný neb nebezpečný) následek jest n. p. neopatrné zacházení střelnou zbraní; lehkomyslné ponechávání jí tam, kde děti atd. mají k ní přístupu; nesmyslné vyhrožování puškou třeba i nenabitou (což již i z toho důvodu zavržení hodno, že bližní se tím zbytečně leká); nebezpečné kladení želez na dravou zvěř tam, kam by lidé přijíti mohli; zanedbávání povinné péče a ostražitosti při každém zaměstnání, jež jiným nebezpečno býti může a p. Konateli pak se přičítá hřích ten již při samém nebezpečném konání, ať pak neštěstí nastalo či nenastalo.

Naproti tomu nepřičítá se k vině z toho důvodu, že některá ze svrchu uvedených podmínek schází: Noemovo opilství (a), připuštění tajného hříšníka k sv. přijímání (b), nezamezení farisejského pohoršení (c).

49. IV. Má-li čin nějaký *různé následky,* z nichž jeden dobrý, jeden zlý, a vykonán-li čin k dosažení následku dobrého, dlužno lišiti. Zajisté nelze z pouhého následku dobrého již vyvoditi naprostou dovolenost činu a nepřičítatelnost zla z něho pošlého, neboť hrozící zlo napomíná člověka k opatrnosti. Ale zajisté také nelze předem již zakazovati všechny činy jen pro nebezpečí nějakých zlých následků; neboť jednak nelze ukládati člověku nemožnou povinnost, aby předem zamezil všechny zlé následky, často i cizím vlivem z jeho jednání pochodící jednak by mnohého dobra vůbec nebylo možno dojíti, jelikož uskutečnění jeho spojeno jest s různým nebezpečím.*) Kráče-

*) Tak i Bůh rozumné tvory obdařil svobodou, jíž jedni k dobrému a jiní k zlému užívají.

jíce střední cestou stanovíme *pravidlo o dvojím následku* (regula de duplici effectu), jež zní:

Dovolen jest čin, mající v zápětí *následek i dobrý i zlý*, sbíhají-li se *všechny tyto čtyři okolnosti*:

a) je-li čin sám o sobě oprávněný a *mravně přípustný*, t. j. buď mravně dobrý anebo alespoň nelišný;

b) vyplývá-li *následek dobrý přímo z činu*, nikoli však teprve z následku zlého (jelikož by jinak uplatnilo se pravidlo prve I., 48. vyložené);

c) směřuje-li *vůle konatelova jedině k dobrému* následku, tak že následek zlý se nezamýšlí, nýbrž jenom jakožto nezbytné zlo (malum necessarium) připouští a dle možnosti mírní;

d) má-li konatel *vážné a dostatečné důvody* svého jednání, aby jimi připuštěné zlo ospravedlniti mohl; důvody pak buďtež tím závažnější, čím větší, bližší a pravdě podobnější jest očekávané zlo.

Čin za těchto okolností vykonaný může po případě i k zásluze připočten býti; *schází-li mu však jediná* z těchto okolností, stává se čin ten *nedovoleným*, a zlý jeho následek konateli se přičítá.

Příklady dovoleného jednání: studium mravouky neb lékařských věd s úmyslem prospěti bližnímu a nedbati pokušení z toho studia vzešlých; vojevůdce chtěje nepřítele seslabiti a válku ukončiti, pustoší nepřátelskou zemi, ačkoliv tím mnozí nevinní trpí; puškař vyhledávaje výživy vyrábí zbraně, jichž jedni zákazníci užijí k dobrému, druzí k zlému účelu.

Příklady nedovoleného jednání: Proteus pomluvami snaží se v postupu předejíti Proba (a); svedené děvče užívá léků na vyhnání plodu, aby zachránilo svou čest (b); Cajus oddává se studiu lékařskému, chtěje drážditi smyslnost svou (c); Titus nechtě si smočiti šatů, nepomáhá tonoucímu Brutovi (d).

50. V. *Oprávněnost příčitky* zakládá se na shodě vůle s předmětem přičítaným; přestává tudíž, jakmile vůle s předmětem přičítaným se neshoduje a ho neschvaluje. Protož i také zlý následek činu potud se přičítá, pokud vůle s ním alespoň bývale (habitualiter) souhlasí; ale *přestává* pro soud vnitřní, jakmile vůle tento zlý účinek *upřímně a vydatně zavrhuje*. Jinými slovy: Jestliže hříšník upřímně lituje svého nedovoleného činu a zlého následku z něho pošlého, a jestliže upřímně se snaží, aby tento zlý následek dle možnosti odstranil a na-

pravil, nepřičítá se mu již pro vnitřní soud zlý ten následek, byť i nemožno bylo, zcela jej odstraniti. Pravíme: „pro soud vnitřní“, jelikož následující lítostí soudu vnějšímu jakož i povinné snad náhradě ničeho na právu se neubírá. — Příklady: Nechtě se cestou modliti hodinky, schválně zanechává kněz Tepidus brevíř svůj doma; hřeší tolikráte, kolikráte vynechává officium. Lituje-li však později činu svého a došel-li (buď svatou zpovědí anebo dokonalou lítostí) odpuštění hříchu svého, další vynechávání officia již se mu nepřičítá, a on jest na tom právě tak, jako jiný kněz, kterému nezaviněně brevíře se nedostává. — Kněz Commodus opomenul svého času nabýti oněch theologických vědomostí, kterých pro zpovědnici potřebuje; následkem toho dopouští se při zpovídání mnohých chyb, které se mu jakožto zaviněné přičítají. Jestliže však své dřívější nedbalosti upřímně lituje, a snaží se, pilným studiem napraviti, čeho zanedbal, přestává i vina jeho. Třeba by, než dohoní, co zameškal, tu a onde pochybil, nepřičítá se mu již. — Inimicus ze msty zapálil sousedovo stavení, ale sotva že požár vznikl, již lituje svého činu, a snaží se ze všech sil, napraviti jej; lítost jeho působí tolik, že pro soud vnitřní další zuření ohně se mu nepřičítá, přece však jest povinen nahraditi celou škodu vzešlou.

§ 14. **Příčetnost neúplná.**

51. Přičítán může býti pouze lidský čin, tedy čin, který před výkonem byl rozumem uvažován a vůlí volen. Příčetnost činu lidského jest úplná, jestliže zralé úvaze a svobodné volbě nic nepřekáželo; vyskytla-li se však po té či oné stránce nějaká závada, ubývá tím příčetnosti, ba po případě i veškera příčetnost zaniká.

Předchozímu poznání vadí nevědomost, zralé úvaze překáží vášeň, žádostivost, zlý návyk; svobodnou volbu stěžuje strach, znemožňuje násilí. Jest nám tedy nyní promluviti o těchto závadách příčetnosti.

A. Nevědomost.

§ 15.

52. *Nevědomost* (ignorantia) jest nedostatek vědomosti. Může pak se nevědomost jeviti v různých podobách. *V ne-*

znalosti trvá člověk, dokud těch kterých vědomostí neb znalostí nenabyl, *zapomenutím* jich opět pozbývá, neúčinnými zůstávají při *nepozornosti*, *roztržitosti*, *nedbalosti*, s nepravými se zaměňují při *omylu* a *bludu*. — Různé rozvrhy:

53. 1. Vzhledem k závazku, získati si určitých vědomostí, jest nevědomost buď *záporná* (negativa), t. j. nedostatek vědomostí nepovinných (n. p. neznalost kanonického práva u dělníka), nebo *rušivá* (privativa), t. j. nedostatek vědomostí povinných (n. p. neznalost mravouky u zpovědníka). Jsou pak některé vědomosti, které si má každý člověk osvojiti; k nim náleží v první řadě ony pravdy a povinnosti, jichž znalosti jest k dosažení věčného blaha a k řádnému životu křesťanskému nezbytně třeba,*) v druhé pak řadě u jednotlivců povinnosti stavu a povolání.**) Nepozornost, nedbalost a zapomenutí ve věcech, kde povinni jsme je pozorovati a si připomínati, rovná se nevědomosti rušivé.

54. 2. Vzhledem k předmětu svému vztahuje se nevědomost (neznalost) buď na *zákon* (i. juris), neznáme-li nařízení neb zákona, n. p. že středy suchých dnů jsou dny postními, anebo na *věc* (i. facti), neznáme-li věci neb události, n. p. že dnes jest středa suchých dnů.

55. 3. Vzhledem k pilnosti a přičinění člověka nevědomého jest nevědomost buď překonatelná nebo nepřekonatelná.

a) *Nevědomost nepřekonatelná čili nedobrovolná* (invincibilis seu involuntaria) jest ona, kterou nevědomec překonati nemůže; dle příčiny této nemožnosti jest nevědomost:

α) *naprosto nepřekonatelná* (absolute invincibilis), jestliže nevědomec o nevědomosti své ani tušení nemá a proto o povinnosti, odstraniti ji, neví, ba ani věděti nemůže. V takové n. p. vězí nekatolík, který vychován v nepravém náboženství svém o pravé víře ničeho neslyšel;

β) *mravně nepřekonatelná* (moraliter invincibilis), jestliže nevědomec, pojav tušení o nevědomosti své, pilně a upřímně se snažil, pravdy dojíti, avšak pro různé jiné příčiny bez viny své pravdy nedošel; n. p. tuší-li nekatolík, že vyznání jeho je bludné, a namáhá-li se dojíti pravdy s tou pílí, jakou roz-

*) V tom asi rozsahu, v jakém je podávají katechismy.

**) Omnes tenentur scire communiter ea, quae sunt fidei, et universalia juris praecepta; singuli autem ea, quae ad eorum statum vel officium spectant. I. II. q. 76. a. 2.

umní lidé vážným věcem věnují, ale z nezaviněných-li příčin přece k pravému poznání nepřichází.

b) *Nevědomost překonatelná čili dobrovolná* (vincibilis seu voluntaria) jest ona, kterou nevědomec užívaje příslušných prostředků překonati by mohl, ale kterou překonati nedbá. Dle stupně námahy věnované jest nevědomost

α) *prostě překonatelná čili lehkovážná* (simpliciter vincibilis), kde na získání příslušných vědomostí byla věnována jakási péče, nikoliv však slušná a dostatečná; n. p. jinověrec maje silné podezření o bludu svém, jeví jakýsi zájem o pravdu, ale celkem nedostatečný, takže pravdy nedochází;

β) *hrubá neb nečinná* (crassa seu supina), kde o získání příslušných vědomostí vůbec nedbáno; n. p. jinověrec pochybující o víře své z pohodlí nedbá poznati pravdu;

γ) *líčená* (affectata), kde nevědomec, obávaje se, že by mu pravda byla nepohodlnou a nemilou, nejen nepracuje o jejím seznání, nýbrž nad to ještě zúmyslně se jí vyhýbá; n. p. jinověrec, který pochybuje o víře své, ale přece pravdě se vyhýbá, poněvadž by změnou svého vyznání hmotné ztráty utrpěl.

56. 4. Vzhledem k vůli jednajícího jest nevědomost buď souběžná nebo příčinná. Nevědomost *souběžná* (concomitans) jest ona, která na čin nemá žádného vlivu, takže by konatel stejně jednal, i kdyby věděl to, co neví. Nevědomost *příčinná* (actum causans) jest ona, která jest jaksi příčinou činu, tak že konatel, kdyby byl věděl to, co neví, činu vůbec byl by se vystříhal, anebo byl by jej jinak vykonal.*) Příklady nevědomosti souběžné: Pytlák stříleje po zvěři, náhodou zasáhl a zastřelil hajného, svého úhlavního nepřítele, kterému již dávno krutou pomstu přísahal, o jehož přítomnosti však nyní ničeho nevěděl; kdyby byl věděl, jistě by byl po něm střelil; tak učinil nevědomky, co by věda také byl učinil. Chlipník obcuje nedovoleně s veřejnou nevěstkou, nevěda, že tatáž jest vdaná. Kdyby však byl věděl, byl by stejně hřešil. Příklady nevědomosti příčinné: Myslivec při honu nevěda zastřelil člověka; jistě byl by v tu stranu a v to místo nestřílel, kdyby byl věděl, že tam leží člověk. — Nevědomost příčinná, je-li nepřekonatelná, nazývá se *předchozí*

*) Svatý Tomáš I. II. q. 76. a. 1. obojí tuto nevědomost naznačuje krátce slovy: „peccat ignorans“ a „peccat propter ignorantiam“.

(antecedens); je-li překonatelná, nazývá se *následná* (consequens), poněvadž jest následkem zaviněné a tedy nepřímo zamýšlené nedbalosti. Cfr. S. Alph. Theol. mor. lib. V. n. XXVI.

§ 16.

57. Vzhledem k vině své jest nevědomost buď zaviněná nebo nezaviněná. *Zaviněnou* (culpabilis) jest pouze ona nevědomost, která jest rušivá a překonatelná zároveň; každá jiná jest *nezaviněnou* (inculpabilis). Důvod jest na jevě: nikomu nemůže býti přičítáno, že neučinil to, co učiniti nebyl povinen, v našem případě, že nezískal si vědomostí, jichž získati si nebyl povinen. A rovněž nikomu nemůže býti přičítáno, že nezabránil tomu, čemu zabrániti nemohl, v našem případě, že nepřekonal nevědomost, kterou překonati nemohl. Vina nevědomosti rušivé a spolu i překonatelné, pokud spadá pod soud vnitřní,*) jest buď těžký nebo lehký hřích, což dle dvou momentů třeba posouditi: 1. dle důležitosti předmětu, 2. dle nedostatečnosti píle. Vina roste, čím důležitější jest nepoznaný předmět, ubývá jí, čím více píle na překonání nevědomosti věnováno.

58. Mluvíce o vině nevědomosti, nesmíme si slova ta vykládati, jakoby hříchem bylo, *nevědomým býti* (třeba zavinile), nikoliv tak; ale hříšno jest, nevědomost *zaviniti*, v ní *setrvati* a v příhodné době *neužiti* prostředků k odstranění jejímu a k poučení sloužících. Dopouští se tedy nevědomec hříchu tenkráte, když poznávaje nevědomost svou anebo maje alespoň o ní tušení, nedbá toho, a nehledá poučení, kde by je hledati měl. Hřích ten pak opakuje se tolikráte, kolikráte poskytnuté mu příležitosti zanedbává neb ji odmítá.

59. Nevědomosti podléhá každý člověk, a i nejučenější bohoslovec přichází občas na záhady v oboru svém. Jakmile pak člověk sezná, že mu schází vědomosti potřebné, povinen jest starati se, aby jich nabyl. Cesty k tomu cíli vedoucí jsou arciť dle předběžného vzdělání různé.

a) Muž učený, theologickým a filosofickým studiím zvyklý (n. p. kněz), hledejž nejprve ve spisech učených autorů

*) Pravíme: „pokud spadá pod soud vnitřní“, neboť nyní máme pouze tento na mysli; může však nevědomost spadati i pod soud vnější, jakožto vina právní; n. p. zanedbal-li někdo z nevědomosti rekursní lhůtu, nezbývá mu, než nésti nepříjemné z toho následky.

a uvažuj i sám o důvodech jimi pronesených; má-li k tomu příležitost, radiž se s jinými učenými a zkušenými muži. Nevědomost se tímto způsobem pravidelně překoná, a nestane-li se tak, dlužno ji míti za nepřekonatelnou.

b) Muž vzdělaný sice, ale theologickým studiím nezvyklý (jakými vzdělaní laikové obyčejně bývají), hledej poučení v knihách populárně sepsaných, navštěvuj konference pro vzdělané obecenstvo odbývané a nestydiž se, choditi na kázání, čítej v katechismu, po případě zeptej se zpovědníka svého neb jiného kněze.

c) Muž četbě nezvyklý chodiž pilně na kázání a křesťanská cvičení, obracej slova kazatelova na sebe, čítej, možno-li, v katechismu, po případě poradiž se se zpovědníkem svým.

§ 17.

60. Nevědomost vadí předchozímu rozumovému poznání, má tudíž vliv na úmyslnost činu, dle níž i příčitka se řídí. Pro nevědomost může i zásluha i vina konatelova se umírniti, po případě i zcela zmizeti. *) Zvláště pak pro praxi důležito jest, přihlížeti ke hříchům z nevědomosti pošlým. Při tom však třeba dobře pozorovati, že tu nejde o nevědomost jakoukoli; neboť při každém téměř činu lidském vyskytují se okolnosti konateli neznámé, aniž by tím ztrácel čin na úmyslnosti své. Nevědomost souběžná nemá vůbec vlivu na čin; n. p. loupežník nezná jména a stavu přepadené oběti. Ale ani každá nevědomost příčinná nepadá na váhu; n. p. loupežník přepadaje obět svou neví, že četníci jsou na blízku. Jen taková nevědomost příčinná má pro příčitku významu, která vztahuje se buď *na čin sám* — n. p. lovec nevědomky někoho zastřelil — nebo *na mravnost činu* — n. p. někdo jí v pátek maso, nevěda nebo zapomínaje, že je půst. *Hřích z takovéto nevědomosti vykonaný* sluje v mluvě obecné *„nevědomý hřích“*.

61. *O hříších z nevědomosti spáchaných* platí tyto zásady:

1. Nevědomost nepřekonatelná úplně omlouvá ode vší viny právě pro nepřekonatelnost svou (I., 48. a. b.); ba po případě může skutek z nepřekonatelné nevědomosti vykonaný nejen býti vší viny prost, ale může i k zásluze přičítán býti.

*) S. Th. I. II. q. 76. a. 3. Ignorantia de se habet, quod faciat involuntarium.

Jinověrec vězící v nepřekonatelné nevědomosti o bludu svém nehřeší, trvaje ve svém náboženství; naopak hřešil by, kdyby (snad jen z časných ohledů) vyznání své změnil. Nepřekonatelné vědomosti rovná se úplné zapomenutí; kdo n. p. zapomenuv, v pátek jí maso, nehřeší; arciť má ihned ustati, jakmile si vzpomene anebo někdo ho upozorní.

2. Nevědomost překonatelná neomlouvá od hříchu, a hřích z překonatelné nevědomosti spáchaný přičítá se jakožto zaviněný zlý následek vlastní nedbalosti (I., 48); obzvláště:

a) nevědomost lehkovážná neomlouvá (jak právě vyloženo) od hříchu. Poněvadž však na její odstranění byla přece alespoň jakási píle věnována (ač ne dostatečná), umenšuje se tím vina poněkud, a to v poměru k píli vynaložené; n. p. jinověrec pochybující o pravdě svého vyznání, ale nestarající se příliš o pochybnosti své, nemůže býti omluven od hříchu nevěry, ač hřích jeho není tak veliký, jako toho, kdo s otevřenýma očima v bludu vězí;

b) nevědomost hrubá neumenšuje viny, ale také jí nezvětšuje; ani k prvému ani k druhému není žádné příčiny. Hrubé nevědomosti rovná se zaviněné anebo z nedbalosti pošlé zapomenutí. Člověk vlažné víry nedbá ani na pátky ani na neděle, a tak přestupuje přikázání církevní, téměř ani nevěda, alespoň nepomýšleje; tím však hříchy jeho ani se neumenšují ani nezvětšují;

c) nevědomost líčená jest ještě hůře na tom, než nevědomost hrubá; nejenom že vina hříchu z ní pošlého se neumenšuje, naopak snadno může i růsti, ne sice pro nevědomost, ale pro jiné zde trvající příčiny, n. p. pro zvýšenou náklonnost ke hříchu, zarputilejší nekajícnost atd.

B. Vášeň, žádostivost, návyk.

§ 18.

62. *Vášeň* (passio) jest hnutí snaživosti smyslné.*) Různí filosofové udávají různý počet vášní, což dlužno v ten smysl vykládati, že vypočítávají jen ony, jež považují za základní.

*) Důkladnější pojednání o vášních náleží do psychologie. Viz: S. Th. l. II. q. 22; q. 77. Kadeřávek, Psychologie, str. 261. Cathrein Moralphilosophie, I., pg. 45. Egger, Propaedeutica, pg. 546. Liberatore Ethica, pg. 68 atd.

Ke snaživosti žádostivé odnáší se *láska* a *nenávist*, *touha* a *štítlivost*, *radost* a *žalost*; ke snaživosti roznícené odnáší se *naděje* a *malomyslnost*, *udatnost* a *bázeň*, *vděčnost* a *hněv*.*) Toť jsou jaksi základní vášně. Mimo ně pak vyskytují se ještě jiné, které buď jsou jim podřízeny jako druh rodu, anebo z nich smíšeny a složeny; n. p. úcta, podivení, stud, hrdost, soustrast, lítost atd.

Vášně mají vliv nejen na duši, ale i na tělo, a jsou velmi důležity pro veškeré snažení a jednání lidské. Samy sebou nejsou ani dobré, ani zlé. Užívá-li jich člověk v míře přiměřené, dodávají jednání jeho svěžesti a živosti, musí však řízeny býti rozumem a spravovány býti dle mravního řádu; pak se stávají znamenitým dobrem. Kde však schází vláda rozumu, a kde vášeň bují proti mravnímu řádu, jsou velikým zlem. Vášeň jest jako ohnivý kůň; kdo jím vládnouti neumí, snadno upadá v neštěstí.

63. Vedeni svatým Tomášem (I. II. q. 77. a. 6) rozeznáváme vášně předchozí a následné.

Vášeň předchozí (passio antecedens) jest ona, jež nezávisle na vůli lidské povstává pouhým dojmem; působí na rozum i vůli vlivem silným sice (trahit vel inclinat, l. c.), nikoli však neodolatelným Dle síly své může více méně poplésti rozum a seslabiti vůli, čímž čin z ní pošlý může pozbýti na svobodě své a tím i na příčetnosti; ba může, zvláště při chorobách duševních neb tělesných, vášeň vybuchnouti takovou silou, že jejím vlivem, třeba jen na kratinkou dobu, i svoboda i příčetnost mizí. Příklady viny vášní umenšené: Cajus udeřil nepřítele svého a) při chladné rozvaze, b) ze zlosti, jež vzkypěla v něm následkem nepředvídané a neslýchané urážky, c) v deliriu. Příklady zásluhy vášní umenšené: Clemens uděluje almužnu a) uváživ náležitě potřebu žadatelovu, b) puzen náhle vzniklou soustrastí.

Vášeň následná (passio consequens) jest ona, kterou konatel v sobě sám vznítil a stupňoval, aby takto vyzbrojen vykonal čin svůj větší svěžestí a rozhodností. Při té arciť nelze

*) Výčet ten vzat z Kadeřávkovy Psychologie, kde jich napočteno 12; obyčejně však nepočítá se vděčnost (Kadeřávkem uvedená) a pak jest jich pouze 11. Při pojmenování vášní nemožno vyhnouti se obtíži, jelikož některá zde uvedená jména mohou také znamenati ctnosti, po případě nepravosti, čehož dobře dbáti třeba.

mluviti o umenšení příčetnosti, naopak jí se i zásluha i vina zvyšuje. Příklady: Uražený Cajus chtěje roznítiti hněv svůj, stále a stále na mysli přemítá urážku mu učiněnou. Probus živě si představuje dle možnosti tresty pekelné, aby vzniklou bázní snáze odolal pokušením naň dorážejícím.

§ 19.

64. *Žádostivost nezřízená* (concupiscentia inordinata), ač sama není hříchem, přece ze hříchu (prvotního) pochází, a nebyla-li zkrocena, opět ke hříchu (osobnímu) svádí. Hnutí její, zvaná *hnutí nezřízená* (motus inordinati), jeví se nejčastěji jakožto hnutí smyslná, bažící po požitcích smyslných, ať venerických (proti šestému přikázání), ať mimovenerických (jídlo, pití, zábava atd.); mimo ně však vyskytují se i nezřízená hnutí duševní, n. p. nevěry, pochybování, zoufalství, rouhání, nenávisti, závisti, škodolibosti atd.

65. Dle původu a postupu rozeznáváme trojí hnutí nezřízená:

1. *hnutí prvoprvá* (motus primoprimi), která sama povstávají, aniž by vůle při jejich vzniku spolupůsobila; n. p. smyslná hnutí, spatříme-li nepřipraveni předmět necudný, nejsou žádným hříchem, poněvadž vůle při nich není zúčastněna;

2. *hnutí druhoprvá* (motus secundoprimi), jež mysl již počíná pozorovati a jimiž poněkud se kochá, ač ještě jen nedokonale a nejasně; pro účast rozumu a vůle jsou již hříšná, ale poněvadž tato účast jest dosud nedokonalá a nejasná, jsou podobná hnutí pouze lehkými hříchy, třeba by se i jednalo o předmět jinak těžce hříšný. Na p. nejasné a neúmyslné prodlévání při hnutí necudném (arciť může takové druhoprvé hnutí jen krátce potrvati);

3. *hnutí druhá* (motus secundi) čili *hnutí vědomá*, která rozum poznává a vůle schvaluje, jsou hříšná, a to dle předmětu svého buď těžce (n. p. necudné myšlenky), anebo jen lehce (n. p. nepatrná škodolibost).

Hnutí prvoprvá náleží žádostivosti předchozí; nebyla-li včas potlačena, snadno přecházejí v hnutí druhoprvá a druhá. Mohou však tato hnutí druhá hned přímo vyvolána býti s úmyslem, pokochati se v nich; pak náleží žádostivosti následné.

66. Hnutím nezřízeným *můžeme odporovati*, a lišíme v té věci odpor přímý a odpor nepřímý. Přímo odporuje, kdo uvažuje o hanebnosti, zhoubnosti, následcích atd. toho kterého hříchu, anebo o vznešenosti a kráse opačné ctnosti; nepřímo odporuje, kdo myšlenky své jinam obrací, buď k věcem nadpřirozeným, rozjímaje o lásce a spravedlnosti Boží, o umučení Páně, o posledních věcech člověka, modle se (třeba jen krátce „střelnými povzdechy"), buď k věcem přirozeným, zabývaje se nějakou obtížnou a napínavou prací, tak že pro hříšné myšlenky nezbývá místa. Nelze obecným pravidlem říci, který odpor jest vydatnější; závisíť to od okolností. Při některých pokušeních, n. p. proti čistotě, víře, lásce k bližnímu atd., lépe prospívá odpor nepřímý, jelikož by přímým odporem hnutí snadno vzmáhati se mohlo.

67. Hnutím nezřízeným *povinni jsme odporovati*, stávají-li se nám nebezpečnými. Než i tu třeba lišiti; neníť povinnost odporu vždy stejná, jelikož se řídí dle potřeby jeho k odstranění hrozícího nebezpečí.

Hnutím venerickým odporovati povinni jsme pod těžkým hříchem; není dovoleno, zdržovati se u nich, ani pod lichou záminkou cvičení se v boji. Při křehkosti lidské jest nezbytno, že hnutí ta, nekrotí-li se hned v zárodku, rostou, čímž nebezpečí hříchu se vzmáhá. Nejlépe se však doporučuje odpor nepřímý. Jsou-li pak hnutí ta jen slabá a okamžitá, netřeba se o ně starati, aby snad nezmohutněla; tuť nejlépe na okamžité jen hnutí odvětiti okamžitým zbožným vzdechem. Jsou-li venerická hnutí jen následkem nutné nebo alespoň užitečné činnosti (jako bývá u zpovědníka, lékaře atd.), anebo trvají-li přes odpor po delší dobu, nehřeší, kdo se v těchto okolnostech více jen trpně chová, jen když o to pečuje, aby v pokušení neklesl, a sama hnutí ta v ošklivosti má; třeba neodporuje soudobně (actualiter), přece odporuje alespoň bytně (virtualiter).

Taktéž pod těžkým hříchem zavázáni jsme, hned s počátku potírati *nebezpečná hnutí mimovenerická*, zvláště nevěry, pochybování u víře, zoufalství, nenávisti, msty a p. I zde doporučuje se spíše odpor nepřímý, ale i přímý někdy vydatně napomáhá; zvláště pak prospívá, vzbuzovati ctnosti opačné.

Nejsme povinni odporovati takovým *mimovenerickým hnutím, jež nejeví se býti nebezpečnými* anebo alespoň nehrozí

nebezpečím těžkého hříchu, jako jsou hnutí marnivosti, ješitnosti a p.; tuť úplně stačí, máme-li se na pozoru, abychom se jim nepoddali, a trpně-li jen se chováme.

§ 20.

68. Častým opakováním hříchů, jednoho nebo podobných druhů, vyvíjí se u hříšníka zvláštní trvalý stav, *hříšný návyk* a *nepravost*, jež snadno se stupňují v *hříšnou náruživost*. V stavu tom stává se člověk otrokem hříchu; pokušení doléhají naň silou téměř nezdolnou, a zdá se, jakoby jim ani již odpírati nemohl; hřích stává se mu druhou přirozeností. Člověk často hřeší skorem ani nevěda. Trefnými slovy líčí stav ten sv. Augustin (Confess. lib. 8, cap. 5): „Suspirabam ligatus, non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus, et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me; quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.“

Dle vzniku svého jest stav ten buď nezaviněný, nabyl-li ho člověk nevěda, že to, co koná, jest hříchem — n. p. přiučilo-li se dítě od starších lidí anebo nešťastnými okolnostmi skutkům necudným —; anebo jest zaviněný, nabyl-li ho člověk častými vědomými hříchy, n. p. obžerství a opilství, chlipnost osob dorostlých. Sluší však přidati, že hříšný návyk, vznikem svým nezaviněný, nezůstává takovým. Přicházíť doba, kdy člověk poznává, že hříchem jest, co si navykl; s tím pak přichází i poznání, třeba jen nejasné, že povinen jest, opírati se návyku svému a přemáhati jej. Neučiní-li tak, tuť zavinile setrvává v návyku, a tudíž návyk sám již mění se v návyk zaviněný.

Ačkoliv hříchy, z hříšného návyku pošlé, zdají se býti nesvobodnými a nedobrovolnými, přece jimi nejsou. Někdy snad (když n. p. náruživost vší silou napadne člověka nepřipraveného) by bylo možno uznati, že nejsou přímo dobrovolny, ač tyto případy bývají řídké; než přece nelze nikdy popírati, že alespoň nepřímo dobrovolny jsou. Proto také hříšná náruživost neumenšuje hříchů, nýbrž naopak zvyšuje jich zlobu; praví sv. Tomáš (l., II. q. 77. a. 6): „quanto aliquis majori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat“.

Předmětem náruživosti a návyku mohou býti hříchy i těžké (n. p. smilstvo, opilství) i lehké (n. p. klení, lhaní); hřích lehký nepřestává býti lehkým, třeba by nesčíslněkráte z náruživosti neb ze zvyku opakován byl.

Ani hříšný návyk sám, ani náruživost není hříchem; tím nemůže býti trvalý stav, nýbrž jedině čin. Ale hříchem jest vědomě připustiti stav ten, a hříchem jest, vědomě v něm setrvati. Jakmile tedy hříšník zpozoruje bídný stav svůj, povinen jest, opírati se mu a přičiniti se o jeho vyplenění. Víže pak povinnost ta pod těžkým hříchem, je-li předmětem návyku hřích těžký; pod hříchem jen lehkým, jde-li o hříchy jen lehké.

Boj proti hříšnému návyku počíná rozhodným úmyslem, nepoddávati se více; pak třeba varovati se všech příležitostí a bedlivě na sebe sama pozor dávati, vůbec používati všech vhodných prostředků, jakých rozumná askese poskytuje. Tím učiněn veliký krok, neboť návyk až posud zaviněný a nepřímo úmyslný přestává jím býti (l. 50) a nabývá, poněvadž jest protivolný, ráz návyku nezaviněného; nezřízená hnutí z něho pocházející jsou hnutí prvá, zřídka jen druhá. Hříšník nesmí zmalomyslněti, upadá-li někdy ze slabosti ještě do starých hříchů; síliž ho vědomí, že celý ten boj, ač veden-li upřímně, přičítá se mu k zásluze: hříšný návyk již nezvyšuje, nýbrž spíše umenšuje tíž jeho hříchů, neboť již nehřeší ze zlomyslnosti, nýbrž ze slabosti.

C. Strach a bázeň.

§ 21.

69. *Strach neb bázeň* (metus seu timor) jest vzrušení mysli děsící se nějakého budoucího zla. *)

1. Strach dá se různým způsobem lišiti.

---

*) Strach a bázeň znamená téměř totéž, ač ne zúplna; bázeň jest poněkud vznešenější, ideálnější. Mluvíme o bázni Boží, bázni synovské, nikoli však o takovémto strachu; bázeň jest si vědoma, proč se bojí, ne však vždy strach, který jest spíše jakési náhlé aneb alespoň rychlé hnutí; bázeň nepřekáží ve volbě, strach však často mate rozumovou úvahu. Rozdíl ten dobře vystihl skladatel naší české mešní písně: „Pozdvihni se duše z prachu“, an dí: „S bázní vzleť a beze strachu atd.“ Z té také příčiny zde důsledně užíváme slova „strach“, mluvíce však o vznešené, z lásky vyplývající pohnutce (I, 95), volíme slovo „bázeň“.

1. *Vzhledem k činu* jest strach buď příčinný nebo souběžný. *Strach příčinný* (metus antecedens) jest onen strach, který jest příčinou jednání, tak že možno říci: jednání pošlo *ze* strachu; n. p. utracení plodu *ze* strachu před hanbou. *Strach souběžný* (metus concomitans) jest onen strach, který čin provází, aniž by arciť byl jeho příčinou; n. p. utracení plodu *se* strachem, aby se o činu nikdo nedozvěděl. V rozhovoru našem ovšem nepřihlížíme ke strachu souběžnému, jelikož na dobrovolnost činu žádného vlivu nemá; může však vzhledem k jednomu činu týž strach býti souběžným, vzhledem k následujícímu činu pak příčinným.

2. *Vzhledem ku předmětu svému* jest strach buď bezdůvodný nebo vážný. Strach stává se *bezdůvodným* buď proto, že je *nepatrný* (levis), t. j. bojí se nějakého malého, nepatrného zla, n. př. ztráty několika haléřů, anebo proto, že je *lichý* (inanis), t. j. bojí se zla snad značného, ale bez rozumných důvodů, n. p. obava zdravého člověka, že by si postem na zdraví uškodil. Strach stává se *vážným či velikým* (gravis), děsí-li se zla značného z důvodu oprávněného. Bohoslovci rozeznávají strach vůbec vážný a strach v případě vážný. *Strach vůbec vážný* (metus absolute gravis) čili jak škola dí: „strach jímající muže rázného“ (metus cadens in virum constantem), jest ten, který se děsí něčeho, čeho každý člověk se děsívá, n. p. smrti, vážného zranění, zohavení, zkomolení, vážné choroby, slepoty, hluchoty, otroctví, hanby, ztráty panenství, ztráty úřadu, majetku atd. *Strach v případě vážný* (relative gravis) vzniká ze slabosti tělesné neb duševní a děsí se něčeho, čeho by rozumný, zdravý, otužilý člověk se nelekal, poněvadž čekané zlo jest nepatrné nebo nemožné. Jest tedy takový strach předmětem svým bezdůvodný, a jen pro osobní slabost, tedy v případě vážný. Tak n. p. děti se bojí bití nebo děsně bědují, ztratí-li několik haléřů; ženy a starci jsou z pravidla bázlivější, než mladí mužové; nemocný nebo nervosní člověk snadno se děsí toho, čeho zdravý člověk si nevšímá; blázen třeba i vody se štítí; strašidel i mnohý dorostlý se bojí. Budiž uveden ještě *ostych z uctivosti* (metus reverentialis) čili strach před rodiči, pěstounem, manželem, představeným, chlebodárcem atd.; sám sebou je to snad strach nepatrný, může však dle okolností snadno státi se vážným.

3. *Vzhledem ku příčině své* vzniká strach z příčiny vnitřní nebo vnější, kterážto (vnější) zase může býti buď živelná

neb osobitá. *Příčinou vnitřní* jest tělesná neb duševní slabost; *z příčiny živelné* vzniká nebezpečí smrti, požár, povodeň, nakažlivá nemoc, neštěstí na moři, nehoda na dráze, pád do prohlubně atd.; *příčina osobitá* nahání strach buď *spravedlivě*, n. p. soudce, žalobník, svědek, strážník, věřitel atd., nebo *nespravedlivě*, n. p. loupežník, násilník, lichvář, udavač, vyděrač atd.; takovýto nespravedlivě nahnaný strach (metus injuste incussus) již přechází v násilí.

70. II. Seznavše rozvrhy ty poznáme snadno *zásady*, dle kterých svobodu a dobrovolnost a tudíž i příčetnost činu uznati lze.

Strach souběžný nemá na jednání žádného vlivu, a strach bezdůvodný nemá práva, aby se k němu přihlíželo; zbývá tedy uvážiti jen strach, který jest spolu *příčinný i vážný*. Než i ten, přihlížíme-li bedlivěji, neničí vůle, nýbrž naopak pobádá ji jakožto pohnutka; strach právě staví konateli před oči čekané zlo, a konatel chtěje se tomuto zlu vyhnouti, jedná tak jak jednal, moha také jednati jinak; kdo tedy strachem veden ustanovil se na činu, učinil tak svobodně a dobrovolně, s úmyslem, aby od sebe odvrátil čekané zlo (S. Th. q. 6. a. 6. ad 1). Tím arciť jeho čin na příčetnosti ničeho neztrácí. S výkladem tím souhlasí praxe církve katolické, dle níž v dobách pronásledování křesťanů za odpadlíka považován byl i ten, kdo víru svou, boje se smrti neb muk, zapřel; jiný příklad: křivá přísaha zůstává hříchem, i když ze strachu byla vykonána. Zásada ta zvláště platí, soudíme-li na mravnost činu, tedy na jeho dovolenost nebo nedovolenost; vztahuje se však, ač ne vždy, i na platnost činu; tak n. p. platný jest slib vykonaný na tonoucím korábu nebo v těžké nemoci nebo v jiném nebezpečí života, a slibovatel nemůže později se vymlouvati, že by, nejsa v nebezpečí, jistě ničeho byl neslíbil, a že tudíž vázán není. Přidáváme: „ač ne vždy“, neboť pro obecné dobro mívají zákony lidské, církevní i světské, některá zvláštní ustanovení, dle nichž některé činy, pošlé ze strachu vážného nespravedlivě nahnaného, mohou příslušným soudem za neplatny býti prohlášeny; o tom jednati náleží vědám právním, pokud jde o soud vnější; než i podrobný díl naší vědy na příslušném místě k tomu přihlíží.

Ačkoli však strach, třeba i vážný, nedotýká se svobody a dobrovolnosti a tudíž i příčetnosti činu, přece jen, je-li

opravdu vážný, pro vnitřní soud vinu poněkud umenšuje. Jest zajisté jinak vinen, kdo s chladnou rozvahou hřeší, a jinak, kdo hřeší ze strachu; nelze říci, že by miloval hřích, kdo jenom ze strachu k němu se uchýlil. Z toho zajisté důvodu valně se mírnila vina Petrova, když zapřel Mistra svého, kdežto vina Jidášova marně by hledala omluvy.

Někdy, zvláště při náhlém a nenadálém nebezpečí, propuká strach takovou silou, že byť i jen na krátko, veškerou rozumovou úvahu udušuje, tak že člověk, jedná-li v té době, jedná bez rozmyslu a bez rozvahy. Tuť pak již nejedná se o pouhé pohnutí neb vzrušení mysli, nýbrž o předchozí vášeň (I., 62. 63.), jejížto náhlý výbuch veškerou úmyslnost a tudíž i příčetnost vylučuje. Tak se děje na př. při silném *zděšení neb leknutí.*

D. Násilí.

§ 22.

71. *Násilí* (vis seu violentia) jest vnější přinucení, vzešlé od osoby cizí proti vůli napadeného. Pravíme: „přinucení vnější“, jelikož násilí vztahovati se může jen na činy vnější, tělesné, a i to nikoliv na všechny (II. Makkab. 6, 18.); činy pak vnitřní vůbec násilí se vymykají,*) a nikoho nelze přinutiti, aby něco si představoval, nechce-li, aneb lásku vzbudil, má-li záští. Jinými slovy: násilí působí sice na tělo, nepůsobí však na svobodnou vůli. Násilím lze vynutiti hřích materiální, nikoli však formální.

Čin vnější, vynucený násilím proti vůli napadeného, nemůže se přičítati napadenému, poněvadž proti jeho vůli se děje; přičítá se však násilníku. Napadený a znásilněný nikterak nehřeší, ba násilí utrpené přičítá se mu jednak jakožto mučednictví, jednak jakožto vítězný a záslužný boj proti hříchu. Pohanský soudce hrozil sv. Lucii: „Jubebo te ad lupanar duci, ut te Spiritus Sanctus deserat“; ona však nelekajíc se vyhrůžky odpovídá: „Si invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam“. Brev. Rom. in festo s. Luciae, 13. Dec., lect. VI.

---

*) Máme na mysli pouze násilí člověkem páchané; můžeť (mimořádným způsobem) i ďábel nutiti, a pak podléhají mu nejen činy vnější, nýbrž i vnitřní rozkázané; avšak vnitřní činy vzbuzené ani ďábel ovládati nemůže.

Napadený jest povinen brániti se všemožně proti nespravedlivému násilí (neboť tím právě dokazuje, že násilí děje se proti jeho vůli), a v odporu tom alespoň potud setrvati, pokud jeví se nějaká, třeba i malá naděje na úspěšnost jeho. Zvláště však přiostřuje se tato povinnost odporu při násilí nemravném (a váže pod těžkým hříchem), jelikož při něm pro obecnou křehkost lidskou zavládá velmi blízké nebezpečí, že by znásilněný průběhem činu neodolal nezřízenému hnutí smyslnému a konečně snad v hříšné rozkoši zalíbení měl. Těžce tedy hřeší žena nemravně napadená, nebrání-li se ze všech sil a všemi možnými prostředky, křikem, vzpíráním se*) atd. Neomlouvá ani nebezpečí života s odporem spojené, ani předvídaná snad jeho marnost a bezúspěšnost.

Naproti tomu není hříchem nebrániti se, je-li násilí toho rázu, že při něm netřeba se báti ani vnitřního svolení ani pohoršení bližnímu daného, a je-li marnost a bezúspěšnost odporu předem již jista. Nehřešili tedy mučedníci davše se bez odporu vésti do chrámů pohanských, jen když sami nevztáhli ruky své, aby nasypali kadidla do ohně.

Část III.

Mravní součásti činu lidského.

§ 23. Přehled.

72. Chceme-li poznati mravnost nějakého činu lidského, jest nám třeba přihlížeti k oněm jeho součástem, kterými nabývá vztahu k řádu mravnímu, a jež z toho důvodu nazývati můžeme *mravními* (či spíše *mravnostními*) *součástmi* (principia, elementa, fontes moralitatis). Čítáme jich tré: 1. předmět, 2. okolnosti, 3. účel. Každá z těchto součástí má nebo alespoň může míti zvláštní vztah svůj k mravnímu řádu, tedy zvláštní mravnost svou, výslednicí pak jest *celková mravnost činu lidského.*

73. Dle zásady: „Omne bonum ex integra causa, malum e quovis defectu“, soudíme: Mravně dobrý jest onen čin, který dle všech svých mravnostních součástí shoduje se s řádem mravním. Mravně zlý jest onen čin, který byť i jen dle jedné mravnostní své součásti odporuje řádu mravnímu.

---

*) Že smí za takových okolností útočníka i nebezpečně raniti, anebo, nezbývá-li jí nic jiného, třeba i zabíti, vyloží se v dílu podrobném.

§ 24.

I. Předmět.

74. *Předmět* činu v mravním toho slova smyslu (objectum) čili *mravní předmět činu* jest sám čin v čiré podstatě své, myšlený beze všech přídatků nahodilých, vzešlých z osobnosti konatelovy neb okolností (ipsa actio in abstracto considerata). Příklady: Seznáme mravní předmět almužny, jestliže si odmyslíme vše to, co při činu, jejž almužnou nazýváme, pozměněno býti může, aniž by čin ten přestal býti almužnou, tedy konatele, obdarovaného, obnos, místo, účel atd., a vyměřujeme almužnu jakožto podporu nuznému udělenou. Podobně seznáme mravní předmět krádeže, jestliže si odmyslíme vše to, co vynecháno neb změněno býti může, aniž by to, co krádeží nazýváme, přestalo býti krádeží, tedy osobnost zlodějovu, drahocennost kradené věci, dobu atd., a vyměřujeme krádež jakožto bezprávné přivlastnění si cizího majetku.

Pozn. Z toho vidno, že předmět mravní jest jiný než předmět hmotný (jímž n. p. i při almužně i při krádeži mohou býti peníze); předmět mravní nejlépe poznáme výměrem.

75. Předmět činu může býti buď *mravně dobrý* nebo *mravně zlý* nebo *mravně nelišný*. Tato mravnost může pak býti předmětu buď již přirozená, spočívajíc v jeho přímém poměru k řádu mravnímu, tak že předmět ten sám sebou již jest mravně dobrý nebo zlý nebo nelišný, což jest *mravnost vnitřní čili zásadní* (moralitas intrinseca); anebo jest tato mravnost předmětu teprve přidána, spočívajíc na nějakém božském neb lidském zákoně, tak že předmět, jsa sám sebou čili po vnitřní mravnosti své nelišným, jen z vůle zákonodárcovy stává se mravně dobrým nebo mravně zlým, nebo zůstává mravně nelišným, což jest *mravnost vnější čili zákonná* (moralitas extrinseca). Než i tato vnější neb zákonná mravnost zahrnuje v sobě poměr předmětu k řádu mravnímu, ale jen poměr nepřímý, spočívající na přímém požadavku řádu mravního, dle něhož povinni jsme poslouchati zákonů právoplatně daných. Srov. Úvod § 2.

1. Příklady mravnosti vnitřní:

a) Činy vnitrně dobré: víra, naděje, láska, modlitba, almužna, evangelická rada;

b) činy vniterně zlé*): nevěra, rouhání, smilstvo, lež, krádež, vražda, vyhledávání hříšné příležitosti; i lehké hříchy mohou býti vniterně zlé (n. p. lež);

c) činy vniterně nelišné: maso jísti, pracovati, pohybovati se, klekati, choditi, ležeti, čísti, psáti.

2. Příklady mravnosti jen vnější:

a) Činy vně dobré: nedělní klid, půst;

b) činy vně zlé: jísti maso v pátek, těžká práce v neděli;

c) činy vně nelišné: psáti, čísti, choditi.

Jest úkolem podrobného dílu naší vědy, vykládati vnitřní i vnější mravnost jednotlivých předmětů.

76. Nesprávno jest, upírati mravnost vnitřní (tedy vnitřní rozdíl mezi dobrem a zlem) a připouštěti jen mravnost vnější (t. j. tvrditi, že dobrota neb zloba činů závisí jedině na vůli zákonodárcově). Jsouť zajisté činy vniterně dobré a činy vniterně zlé, rozdíl pak mezi nimi jest nezbytný a nezměnitelný, tak jako mravní řád sám, na němž se rozdíl ten zakládá. Když Bůh ustanovil stvořiti člověka tak, jak jest, nezbytnou nutností bylo třeba ustanoviti ten mravní řád, který jest; tak toho vyžadovala Boží dokonalost, moudrost, svatost, spravedlnost. Z nezměnitelnosti Boží pak vyplývá i nezměnitelnost mravního řádu. Je-li však mravní řád nezměnitelný, nemůže arciť dle něho něco býti dnes vniterně dobré, zítra pak vniterně zlé; rozdíl ten trvá tak dlouho, jako mravní řád sám. Zákon, a to i zákon božský, jest něco časového. Přimykáť se k řádu mravnímu, ale nemění ho; neníť zákon příčinou řádu mravního, nýbrž jeho výsledkem: ze zákona poznáváme mravní řád (I, 22.). Stará škola označovala to slovy: „Alia praecepta sunt, quia bona, alia bona sunt, quia praecepta, alia prohibita sunt, quia mala, alia mala sunt, quia prohibita“; první a třetí věta přihlíží k mravnosti vnitřní, druhá a čtvrtá k mravnosti vnější.

Ačkoli však mravnost vnitřní nezávisí na zákonu božském, přece jen pochází z vůle Boží. Z vůle Boží ustanoveno stvoření tvorů rozumných i nerozumných, a z téže vůle Boží dán jim příslušný řád. Proto je zcela správno říci, že jest mravně dobré to, co shoduje se s vůlí Boží, a že jest mravně zlé to, co se vůli Boží příčí. Rovněž tak správno jest říci, že plní

*) Doplněk tohoto rozvrhu: II., 23. 24.

vůli Boží, kdo žije životem upraveným dle mravního řádu, dle zákona Božího a právoplatného zákona lidského.

Cfr. S. Thomae Contra gent. lib. III. cap. 129. — Cathrein, Moralphilosophie, vol. I. p. 122. etc.; pag. 206 etc.

77. Pravidlo: *Čin lidský předmětem nabývá mravnosti, a to mravnosti podstatné a druhové* (moralitas essentialis et specifica).

Pravíme: „předmětem nabývá mravnosti," jelikož předmětem svým vstupuje čin v nějaký poměr k řádu mravnímu. Mravnost tu nazýváme „podstatnou", jelikož se od činu odděliti nedá, dodávajíc mu zvláštního rázu, vtírajíc se pozorovateli přede všemi ostatními. Jest pak mravnost ta „druhová", poněvadž dobrota neb zloba činu z předmětu čerpaná druhově se liší od každé jiné dobroty neb zloby.

Je-li předmět činu zlý, celý čin stává se zlým; je-li předmět činu dobrý, může čin býti dobrým, ač jestliže mravnost z okolností a účelu čerpaná ho nepokazí; při předmětu nelišném dlužno určovati mravnost ze součástí ostatních, z okolností a účelu.

§ 25.

II. Okolnosti.

78. *Okolnosti* (circumstantiae) jsou nahodilé vlastnosti činu, nenáležející k jeho podstatě; jsou to tedy vlastnosti, jež si můžeme odmysliti, aniž bychom tím podstatu činu změnili. Každý ve skutečnosti vykonaný čin má své okolnosti a musí je míti. Pro snazší přehled shrnujeme je v sedmero skupin dle Ciceronova verše: „Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando." Příklady:

Quis, osoba konatelova, zda jest to duchovní či laik, ženatý či svobodný, zda jest v stavu milosti či ve hříchu.

Quid, osoba neb věc, jíž se čin dotýká (tedy předmět hmotný), zda člověk zlomyslně poraněný jest duchovní či laik, zdaž pohoršení stalo se před mnohými osobami či jen před několika, zdaž ukradená věc jest posvěcená čili nic, je-li velké či nepatrné ceny.

Ubi, zda čin se stal na místě posvěceném, veřejném.

Quibus auxiliis, zda konatel čin sám vykonal neb jinému nařídil, zdaž ke hříchu zneužil věci svaté.

Cur značí účel činu, jejž však zde pomíjíme, poněvadž sám jest mravnostní součástí (I, 82).

Quomodo, zda s pozorností či z roztržitosti, zdaž bezelstně či obmyslně, zdaž z nevědomosti či ze zlomyslnosti, zda na úkor zákona.

Quando, zda dlouhou či krátkou jen dobu, zdaž v pátek, v neděli, ve svátek.

79. Některé okolnosti jsou pro mravnost činu zcela *nelišné*, n. p. kradl-li zloděj před půlnocí či po půlnoci, zda pravou či levou rukou. Jiné však okolnosti dotýkají se mravnosti činu; tak n. p. chválí Spasitel (Marc. 12, 43.) onu chudou vdovu, která do chrámové pokladnice vložila jen dva peníze, ale veškeren to majetek svůj. Pojíce se k předmětu a jsouce jeho doplňkem mají okolnosti vztah k mravnímu řádu, zvláště tenkráte, jsou-li to *okolnosti povinné* (circumstantiae debitae, I, II, q. 18 a. 3), jichž nedostatek se řádu mravnímu příčí. Pročež, chceme-li úplně seznati podstatnou a druhovou mravnost činu, nesmíme zůstati při pouhém předmětu, nýbrž jest nám přihlížeti i k oněm okolnostem, které k němu mravně se pojí, čili ku *předmětu okolnostmi oděnému* (objectum circumstantiis vestitum). Doplňujeme tudíž pravidlo svrchu (I, 77) uvedené takto:

80. Pravidlo: *Mravnost činu podstatná a druhová úplně se určuje ze předmětu okolnostmi oděného.*

Jest pak úkolem podrobného dílu naší vědy, při každém jednotlivém předmětu přihlížeti také k příslušným okolnostem. Zde, v díle povšechném, přihlížíme jen k oněm okolnostem, které ve svaté zpovědi udati se mají.

81. *Ve sv. zpovědi buďtež udány tyto mravní okolnosti:*

1. *Okolnosti druh hříchu měnící* (speciem mutantes, Concil. Trid. sess. XIV. cap. 5 et can. 7 de poen.), které buď hřích *z jednoho druhu do jiného přenášejí* (z krádeže stává se svatokrádež, ze smilstva cizoložství), nebo které ke druhu již jsoucímu *nový druh ještě přidávají* (smilstvo knězem spáchané). Rovněž udány buďtež i ony *těžce hříšné okolnosti*, které čin dobrý nebo alespoň nezávadný *mění v těžký hřích* (sv. přijímání ve stavu nemilosti). Avšak přistupuje-li ku předmětu mravně dobrému zevnější okolnost *jen lehce hříšná*, nekazí se tím sám dobrý čin, ale připuštění okolnosti té jest (samostatným) lehkým hříchem (roztržitost při modlitbě).

2. *Okolnosti tíži hříchu měnící* (speciem theologicam mutantes) t. j. hříchu přitěžující a polehčující (aggravantes et minuentes), tak že hřích jinak těžký v případě mění se v lehký,

a hřích jinak lehký v případě mění se v těžký; uvedeny jsou IV, 22.

Nejsme povinni udávati ve sv. zpovědi ony okolnosti, které hříchu sice poněkud přitěžují a polehčují, ale tak, že hřích těžký zůstává těžkým, lehký pak zůstává lehkým.

§ 26.

III. Účel.

82. *Účel* (finis) jest to, k čemu čin lidský směřuje. Může pak tento směr býti určen buď podstatou činu nebo vůlí konatelovou, a dle toho lišíme účel konu a účel konatelův.

Účel konu čili vnitřní (finis operis seu intrinsecus) jest to, k čemu čin podstatou svou, tedy sám sebou, nezávisle na vůli konatelově směřuje; n. p. vnitřním účelem almužny jest podpora nuzných. Takový účel jest již v mravním předmětu obsažen, tvoře jeho část, a nedá se od něho nikterak odděliti, má-li předmět podržeti podstatu svou. Proto také mravnost jeho nemůže býti jiná než mravnost předmětu, a netřeba nám k němu dále přihlížeti. Mluvíce o součásti mravnostní míníme jen *účel konatelův čili vnější* (finis operantis seu extrinsecus), jenž jest to, čeho konatel činem dosíci chce, k čemu tedy čin dle vůle konatelovy spěje. Účel konatelův může se krýti s účelem konu, n. p. uděluje-li kdo almužnu, aby nuzného člověka podporoval; může však konatel činem svým i jiný ještě účel zamýšleti, jehož voleným činem dosíci chce. Poněvadž pak tento účel konatelův (ať s účelem konu totožný ať od něho rozdílný) vede ho a pohání k jednání, nazýváme jej také *pohnutkou* (motivum). Příklady: někdo udílí almužnu ze soustrasti na podporu potřebnému, jiný ke cti a slávě Boží, jiný ze slibu, jiný ze zákona, jiný na pokání, jiný místo povinné náhrady, jiný na získání odpustků, jiný z ješitnosti, jiný aby se zbavil dotěrného prosebníka, jiný vida nezbytí, jiný k získání hlasů při volbách, jiný aby se dotřel do rodiny k děvčeti, jemuž nemravné nástrahy strojí atd. Jasno, že účel konatelův může míti jinou mravnost než předmět a účel konu, pročež právem náleží mezi součásti mravnostní.

83. Někdy se stává, že bývá konatel k činu veden nikoliv jedinou, nýbrž více pohnutkami, že tedy činem svým má na mysli více účelů; n. p. rolník zamýšlí cestu do města, aby tam

zařídil nějakou právní záležitost, synovi studujícímu opatřil byt, shlédl hospodářskou výstavu atd. Všechny tyto pohnutky mohou býti buď *rovnovážné*, anebo (což pravidlem bývá) *váhy nestejné*, v kterémžto případě jedna z nich převládá jakožto *pohnutka rozhodná* (causa motiva), sledující účel, jenž tím stává se *účelem hlavním* (finis primarius), kdežto ostatní pohnutky jsou pak jen *pohnutkami podpůrnými* (causae impulsivae), které sledují účely, jež proto stávají se *účely podružnými* (fines secundarii). Netřeba domívati se, že by všechny tyto pohnutky musily vznikati stejnou dobou; z pravidla vznikají postupně. A tu opět není třeba, by ona pohnutka musila býti rozhodnou, která je dle času první nebo dle citu nejsilnější nebo dle účinku nejpůsobivější; jest věcí rozumu, upraviti pořad pohnutek dle důstojnosti jejich (I, 93—98), a jest věcí svobodné vůle, povolovati jim, aby měly na činy příslušný vliv.

84. Účel, jehož konatel činem svým chce dosíci, který tedy dle jeho vůle má býti bezprostředným následkem jeho činu, sluje *účel nejbližší* (finis proximus). Někdy vůle konatelova při něm zůstává, někdy však tento účel nejbližší (maje ráz dobra prospěšného, I, 19. 20) jest jen prostředkem k dosažení jiného účelu, kterýžto snad třeba zase dalšímu účelu slouží atd. Vzhledem k činu všechny tyto další účely nazývají se *účely vzdálenými* (fines remoti). Poslední účel, jemuž všechny ostatní v řadě předcházející slouží, jest *účel konečný* (finis ultimus) čili *cíl*; účely jemu sloužící jsou *účely prostředeční* (fines intermedii). Účel zakončující řadu účelů k jednotlivému činu připiatých sluje *účel vztažně konečný* (finis relative ultimus); může však i ten dle vůle konatelovy sloužiti jinému obecnějšímu účelu, až konečně spočine jeho vůle při účelu, jenž již žádnému jinému nemůže sloužiti, a ten pak sluje *účel naprosto konečný* (finis absolute ultimus) anebo lépe prosloveno: *naprostý cíl*. Příklad: nějaký dělník, slíbiv věnovati do kostela svíci ke cti a slávě blahoslavené Rodičky Boží, pracuje po několik dní přes čas, aby peněz k tomu potřebných vydělal. Předmět činu a okolnosti: práce přes čas. Účely v řadě, jak jeden druhému slouží: a) vydělati peníze, b) koupiti svíci, c) darovati ji do kostela, d) tím vyhověti slibu, e) jenž směřuje ke cti a chvále Bohorodičky; *a* jest účel nejbližší, všechny ostatní *b—e* jsou účely vzdálené; *a—d* jsou účely prostředeční, *e* jest účel konečný, a to vztažně konečný, poněvadž se dá podříditi jiným účelům, totiž

získati si ochrany Královny nebes, a konečně dojíti blaha věčného; blaho věčné jest pak naprostým cílem konatelovým. Jiný příklad: chlípník zahořev nečistou náruživostí k chudé dívce, podporuje její matku, aby takto nabyl do rodiny přístupu a snáze dospěl svého cíle. Předmět činu a okolnosti: podporuje chudou vdovu. Řada účelů: a) získati si vdoviny přízně, b) nabýti přístupu do rodiny, c) míti příležitost k nekalým záměrům, d) ukojiti smyslnost; *a* jest účel nejbližší, *b—d* jsou účely vzdálené; *a—c* jsou účely prostředečné, *d* jest účel konečný, a to nejen vztažně, nýbrž i naprosto konečný.

85. Pravidlo: *Čin lidský účelem konatelovým nabývá mravnosti, jež vzhledem k činu jest nahodilá, vzhledem ke konateli však hlavní* (moralitas respectu actus: accidentalis, respectu agentis: principalis).

Pravíme: „nabývá mravnosti“, jelikož účelem konatelovým vstupuje čin v nějaký poměr k řádu mravnímu. Mravnost ta jest vzhledem k činu nahodilá, jelikož nenáleží k jeho podstatě, nýbrž závisí jedině na vůli konatelově, který by téhož činu mohl i k jiným účelům užiti; avšak právě proto jest vzhledem ke konateli tato mravnost hlavní, neboť vůle konatelova směřuje především k účelu, předmět pak jest mu jen prostředkem k dosažení tohoto účelu. Proto dí již Aristoteles: „Ille qui furatur, ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter, quam fur.“ Apud s. Thom. I, II q. 18 a. 6.

§ 27. Mravnost činu celková.

86. Chceme-li v nějakém zvláštním případě zkoumati mravnost některého činu lidského, nutno dle zásady I, 73 vyložené přihlížeti k součástem a srovnávati

a) mravnost předmětu oděného okolnostmi (I, 80),

b) mravnost účelu konatelova (I, 85).

Pozn. Nechtíce pojednání rozvláčeti, říkáme zkrátka „předmět“, míníce vždy „předmět okolnostmi oděný“; a podobně říkáme zkrátka „účel“, míníce vždy „účel konatelův“.

Předmět může býti dle mravnosti své buď dobrý nebo zlý nebo nelišný; podobně i účel může býti buď dobrý nebo zlý (o jeho nelišnosti srv. I, 99—101). Tím povstávají různá spojení, jež třeba jednotlivě probrati.

87. 1. *Předmět dobrý a účel dobrý plodí čin dobrý,* který se shoduje po všech součástech svých úplně s mravním řádem.

K dobrotě, vzniklé z předmětu, přistupuje nová dobrota, vzniklá z účelu: čin jest dvojnásob dobrý; na př. almužna udělená ze slibu.

88. 2. *Předmět zlý a účel zlý plodí čin zlý čili hřích*, který se příčí po všech součástech svých řádu mravnímu. Hřích ten zůstává hříchem lehkým, dokud i předmět i účel jsou jen lehce hříšnými; jakmile však buď předmět anebo účel anebo snad i oba jsou těžce hříšny, celý čin jest hříchem těžkým. V praxi pro sv. zpověď nutno přihlížeti k tomu, že zloba účelová může býti druhově rozdílna od zloby předmětové, že tedy ke hříchu z předmětu vzniklému přistupuje nový druhově rozdílný hřích vzniklý z účelu, který, je-li to těžký hřích, ve sv. zpovědi udán býti musí. Příklady: z marnivosti lháti (lehký hřích); lháti, aby bližnímu vážná škoda způsobena byla (těžký hřích); zraniti cestujícího, aby mohl býti oloupen (dvojnásob těžký hřích.)

89. 3. *Při předmětu nelišném nabývá čin své mravnosti dle účelu nejbližšího.* Při dobrém účelu celý čin jest dobrý, na př. procházeti se z poslušnosti, zpívati pro obveselení nemocného*); při zlém účelu celý čin jest zlý, na př. procházeti se z marnivosti, zpěvem naschvál někoho týrati neb vyrušovati, návštěva s nekalým úmyslem. V tomto druhém případě konateli přičítá se k vině jen zloba účelu, jež může býti buď těžkým neb lehkým hříchem; při sv. zpovědi netřeba udávati nelišný předmět, nýbrž jen zlý účel: marnivost, nelaskavost, nekalý úmysl. — Je-li nejbližší účel také nelišný, nutno pokračovati po řadě k účelům vzdálenějším, po případě k účelu vztažně konečnému.

90. 4. *Předmět dobrý a účel zlý plodí hřích,* a to těžký neb lehký dle toho, zda účel těžkou či lehkou zlobou stižen jest. Příklady: almužna udělená z marnivosti aneb za nekalým úmyslem. Mimo zásadu 1, 73. vyloženou platí zde i ten důvod, že vůle konatelova obrací se hlavně k účelu, a předmět dobrý jest jen prostředkem k dosažení tohoto účelu; proto ztrácí dobrý předmět veškerou zásluhu, které by se mu bylo při dobrém účelu dostalo. Pro sv. zpověď platí pravidlo v třetím bodu (I, 89) přidané.

---

*) Mateřská péče o nemluvně skládá se téměř všechna z takovýchto činů nelišných, které jsou sice malicherny, a přece posvěceny láskou mateřskou. Srv. naši něžnou vánoční píseň: „Chtíc, aby spal“ atd.

91. 5. *Předmět zlý a účel dobrý plodí hřích*, a to těžký neb lehký dle zloby předmětu. Mimo zásadu I, 73. vyloženou uvésti možno, že jest zajisté záhodno, aby dobrého účelu jen bezvadnými prostředky bylo dosaženo. Neplatí tedy ono mylné slovo: „Účel posvěcuje prostředky," a žádný katolický moralista neučil a neučí větě té, jak již často hodnověrně a přesvědčivě bylo dokázáno.*) Arciť nelze popírati, že dobrý účel poskytuje jakous takous, ale přece jen nedostatečnou výmluvu. Konatel, maje dobrý účel svůj na mysli, volí zlý prostředek, nemaje jiného po ruce, a po té stránce jest vina jeho poněkud menší, než kdyby byl jednal právě tak, ale bez dobrého účelu; ale přes to všechno hřích zůstává hříchem, a je-li to těžký hřích, i přes dobrý účel zůstává těžkým hříchem. Příklady: lháti, aby bližnímu poslouženo bylo; křivě přísahati, aby milovaná osoba před zkázou zachráněna byla; krásti na získání prostředků k almužnám; zabíti člověka smrtelně zraněného, aby se netrápil.

92. 6. Byl-li konatel k činu dobrému neb nelišnému veden *několika pohnutkami, z části dobrými, z části hříšnými,* lišíme:

a) Byla-li třeba jen *jedna* z těchto pohnutek (ať rozhodná ať podpůrná) *těžce hříšná,* mění se tím celý čin v *hřích těžký;* ve sv. zpovědi nutno zpovídati se z úmyslu těžce hříšného, o předmětu však (je-li dobrý neb nelišný) a o ostatních chvalitebných pohnutkách netřeba se zmiňovati.

b) Byla-li *rozhodná pohnutka lehce hříšná*, ostatní však dobré neb nelišné, přece mění se tím celý čin v *hřích lehký;*

---

*) Vada věty: „Dobrý účel posvěcuje prostředky" spočívá v její neurčitosti. Že dobrý účel prostředky *nelišné* „posvěcuje" (I, 89) a prostředky *dobré* ještě lepšími činí (I, 87), souhlasí úplně s učením katolickým, a i rozum stejně soudí. Ale nesprávno jest tvrditi, že by dobrý účel i *špatné* prostředky posvěcoval, ač právě převrácená filosofie tohoto světa s tím souhlasí a „svět" dle této zásady přečasto jedná. Žádný katolický učenec a arciť také žádný jesuita však tak neučil. Blaise Pascal byl první, který (ve svých provinciálních listech) jesuity z této nauky vinil, aniž však byl tvrzení své dokázal; po něm pak (jako nějakou suggescí uneseni) totéž tvrdí mnozí a mnozí, ale tázáni po dokladech mlčí, přes to, že již i značné ceny slíbeny těm, kteří by nějakých dokladů uvésti mohli. Srv. Matth. Reichmann S. J. Der Zweck heiligt die Mittel, Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria Laach," 1903. — P. Bern. Duhra T. J. „Bajky o jesuitech" (přeložili a doplnili Dr. J. Tumpach a Dr. A. Podlaha), Praha, 1902. str. 536—553.

chce-li konatel ze hříchu toho se zpovídati, stačí udati úmysl lehce hříšný.

c) Byla li rozhodná pohnutka mravně dobrá, a jen *některá z pohnutek podpůrných lehce hříšnou*, neztrácí čin na mravní dobrotě své, ale připojuje se k němu lehký hřích pohnutky podpůrné.

Příklady snadno se dají sestrojiti ze I, 82.

§ 28. Pohnutky činů lidských po své mravnosti.

93. Pohnutky činů lidských mohou býti rozmanité; dají se však snadno urovnati do několika málo skupin. Jsou buď *nadpřirozené*, založené na řádu nadpřirozeném a předložené *vírou;* anebo *přirozené*, založené na řádu přirozeném a předložené *rozumem.*

I. Pohnutky nadpřirozené.

94. 1. *Láska k Bohu,* jež jest nejvznešenější a nejšlechetnější pohnutkou, ať již láska přímá (k Bohu, božským osobám, Bohu-člověku), ať láska přenesená (k Rodičce Boží, andělům, svatým, duším v očistci, sláva Boží ve spasení duší nesmrtelných). Z ní vyvěrá *bázeň synovská* (timor filialis), jež děsí se hříchu nikoliv pro trest, nýbrž proto, že je to urážka Boží, největší zlo.

2. *Naděje na život věčný* jest pohnutka po vznešenosti své nižší než prvá, a proto také nemnozí pochybovali o dostatečnosti její (v. Kryštůfek, Dějiny církevní, Nový věk, str. 561), ale neprávem, neboť nezávadnost její prohlášena byla na sněmu tridentském, jenž (sess. VI. can. 31) dí: „Si quis dixerit, justificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur, a. s.“ Mnohé bludné věty, popírající oprávněnost této pohnutky, byly zavrženy.*) Všaktě náleží naděje k božským ctnostem, a proto již nemůže býti pohnutkou nedůstojnou.

*) Michaelis de Molinos propositio 7. damn. ab Innocentio XI. 1687: Non debet anima cogitare nec de praemio, nec de punitione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de aeternitate. — Prop. 10. damn. ab Alexandro VIII. 1690: Intentio, qua quis detestatur malum et prosequitur bonum, mere ut coelestem obtineat gloriam, non est recta nec Deo placens. — Prop. 13. Quisquis etiam aeternae mercedis intuitu Deo famulatur charitate si caruerit, vitio non caret, quoties intuitu licet beatitudinis operatur. Denzinger, Enchiridion 1094, 1167, 1170.

K témuž úsudku dospívá i náš rozum, neboť touha po blaženosti samým Stvořitelem vložena jest v naše srdce, ať nic nedíme, že člověk vydán jsa tolika pokušením sotva asi všem by odolal, kdyby ho nesílila naděje v nebeskou odměnu.

3. *Nadpřirozená víra*, zvláště pak světlem víry poznaná krása ctnosti a ohavnost hříchu, jakož i vůbec každá *nadpřirozeně vlitá* (*křesťanská*) *ctnost*, vybízející nás, abychom jednali tak, jak se na křesťana, přijatého syna Božího, sluší — jest pohnutka, jež se důstojně pojí k předešlým.

4. *Zákon Boží* zjevením poznaný a *zákon církevní* jsou pohnutky důstojné křesťana a šlechetné; obě jsou nadpřirozené, neboť zjeveným zákonem seznáváme nadpřirozený mravní řád, církevní pak zákon směřuje k nadpřirozenému blahu, a auktorita církve zakládá se na zjevení.

95. *Bázeň před peklem* čili *bázeň otrocká* (timor servilis), tak nazvaná na rozdíl od bázně synovské, někdy jest pohnutkou nadpřirozenou, někdy není, a dle toho jiná jest spasitelná, jiná hrubá bázeň před peklem.

a) *Spasitelná bázeň před peklem* (timor simpliciter seu materialiter tantum servilis) děsí se trestů věčných a zjevením vedena s hrůzou poznává ohavnost a nebezpečí hříchu; mysl s ošklivostí od hříchu se odvrací a dospívá k předsevzetí, vše vynaložiti na odvrácení hrozícího trestu; tím obrací se člověk vydatně na cestu spasení. Toť ona spasitelná bázeň, o níž sněm tridentský (sess. VI. can 8) dí: „per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccando abstinemus," a opět (sess. XIV. cap. 4. de poen.): „donum Dei et Spiritus sancti impulsus, non adhuc quidem inhabitantis sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat." Jest to pohnutka nadpřirozená*) vedoucí k lítosti nadpřirozené, nedokonalé sice, ale k svátosti pokání postačitelné; pohnutka úzce spřízněná s nadějí na život věčný.

b) *Hrubá bázeň otrocká* (timor serviliter seu formaliter servilis) děsí se pekla, nikoliv však hříchu; z ní nerodí se ošklivost hříchu, nýbrž jen nespokojenost, že peklo bezstarostnému hřešení vadí; vzdaluje snad od hříšného činu, netlumíc

*) Propositiones damnatae 1690 ab Alexandro VIII.: 14. Timor gehennae non est supernaturalis. 15. Attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis. Denzinger, Enchiridion 1171, 1172.

však nikterak ochoty k němu. Není to pohnutka nadpřirozená, jelikož vychází jen ze sobecké sebelásky; není to pohnutka šlechetná, jelikož lásku k Bohu přímo vylučuje; není to pohnutka člověka důstojná, jelikož jej po té stránce druží k nerozumnému zvířeti, jež prosto všeho mravného citu jen ran se bojí. Nevede k lítosti nadpřirozené, nejvýš snad jen k lítosti přirozené, anebo — k zoufalství; ke svaté zpovědi naprosto nestačí, nezahrnujíc v sobě předsevzetí, nehřešiti více.

Není vždy snadno, v jednotlivém případě rozpoznati, zda otrocká bázeň hříšníkova jest spasitelná či hrubá; pozná se teprve „po ovoci". Proto i sama hrubá bázeň otrocká může se státi prostředkem ke spasení; třeba jen, aby hříšník odvrhna to, co hrubou bázeň označuje, přilnavost totiž ke hříchu, vřadil to, co spasitelné bázni přísluší, totiž pevný úmysl, nehřešiti více: k tomu-li, podporován milostí Boží, dospěje, proměnil již hrubou bázeň otrockou ve spasitelnou.

Tím vyloženy jsou nadpřirozené pohnutky v obecných obrysech svých. Nesmí se arciť výkladu tomu rozuměti tak, jakoby jednotlivé pohnutky se vylučovaly, a vždy jen jedna z nich nastupovala; naopak, jsou mezi sebou úzce spojeny, a vespolek se velmi vydatně podporují, takže začasté konatel jedná veden několika pohnutkami nadpřirozenými, a třeba ani si toho není vědom, kterými. První místo mezi nimi náleží lásce; nejsme sice povinni jednati jen z lásky k Bohu, ale těžce by hřešil, kdo by tuto pohnutku kladně a výslovně (positive) chtěl ze svého jednání vylučovati. Tato slova mají však více theoretický než praktický význam, a zbytečno jest, hříchu toho se báti, jelikož každá pohnutka nadpřirozená již právě nadpřirozeností svou do jisté míry zahrnuje v sobě lásku k Bohu, i bázeň spasitelná; jediné hrubá bázeň (která však právě není nadpřirozená) kladně a výslovně lásku k Bohu vylučuje.

II. Pohnutky přirozené.

96. 1. Přirozená *láska k Bohu*, spořádaná *sebeláska*, rozumná *láska k bližnímu* (rodičům, dětem, sourozencům, choti, příbuzným, přátelům atd.), *láska k vlasti* a *péče o dobro obecné*, *zákon přirozený* rozumem poznaný, rozumem poznaná *důstojnost ctnosti* a *hanebnost hříchu*, vůbec vše, co nám na ruku dává zdravá *filosofická ethika*, jsou pohnutky, byť i jen přirozené, přece však šlechetné, člověka důstojné, mravně dobré.

Církev vždy této zásady hájila, a věty opačnému bludu hovící zavrhovala; tak na př. Alexander VIII. r. 1690 zavrhl tuto 11. větu: „Omne, quod non est ex fide christiana supernaturali, quae per dilectionem operatur, peccatum est.“ (Denzinger, Enchiridion 1168.) A právem; neboť uvedené přirozené pohnutky zakládají se na přirozeném řádu mravním, tudíž nikterak neodporují nadpřirozeným pohnutkám, naopak, dají se k nim dobře připojiti. Příklad: Střízlivost může býti pěstována z pohnutky nadpřirozené (že na křesťana jakožto přijatého syna Božího a dědice království nebeského tak se sluší), aneb z pohnutky přirozené (že důstojnost člověka jakožto rozumného tvora tak žádá); obě tyto pohnutky dobře se srovnávají a vespolek vydatně podporují; arciť dlužno pohnutce nadpřirozené pohnutku jen přirozenou podříditi (I, 6).

97. 2. *Statky časné*, život, zdraví, síla tělesná, blahobyt, životní pohodlí, svoboda, čest, dobré jméno atd., mají ráz *dober prospěšných*, jichž k vyšším účelům užiti můžeme a povinni jsme. Jim se příčí *nehody časné*, smrt, nemoc, tělesný neduh, chudoba, životní starosti a svízele, otroctví, vězení, pohana atd. Jest zcela přirozeno, že člověk prvých si přeje, po nich baží, druhých se děsí, vyhýbaje se jim; a tato dvojitá snaha bývá často pohnutkou jeho jednání. Pohnutka ta, sama sebou *nelišná*, nabývá mravnosti dle toho, k čemu člověk statků a dober časných užiti míní. Jest to pohnutka nezávadná, míní-li člověk užívati jich beze hříchu, jen jako dober prospěšných k dosažení vyšších účelů, jež vrcholí v konečném cíli slávy Boží a vlastní věčné blaženosti. Jest to pohnutka závadná, mravně nepřípustná, míní-li člověk užívati jich způsobem neshodujícím se s řádem mravním, a žádá-li si jich jedině za tím účelem, aby nabyl prostředků k životu rozkošnému. Nehřeší tedy, kdo vystříhá se hříchu pro nepříjemné jeho časné následky; na př. varuje-li se pokladník nepoctivosti, aby nepozbyl místa, anebo vystříhá-li se dívka neslušného obcování, aby nepřišla k hanbě,*) jen když neděje se tak *výlučně* pouze pro tyto nepříjemné následky. Ostatně mohou i tyto pohnutky velmi dobře spojeny býti s pohnutkami nadpřirozenými a při-

*) Prop. 62. Quesnelli damn. 1713 a Clemente XI. „Qui a malo non abstinet, nisi timore poenae, illud committit in corde suo, et iam est reus coram Deo.“ Denzinger, Enchiridion 1277.

rozeně dobrými, jen když každé se vykáže příslušné místo, t. j. aby nadpřirozené pohnutky převládaly jakožto pohnutky rozhodné, přirozené pak jen aby napomáhaly jakožto pohnutky podpůrné.

98. 3. *Zábava, záliba a rozkoš*, jež některé činy lidské provázejí (jako následek příčinu), bývají velmi často pohnutkou jednání lidského. Po mravnosti své mohou býti dobré nebo zlé (I. II. q. 34. a. 1. 2.). Rozkoše činů mravně zlých příčí se mravnímu řádu a jsou *mravně zlé*, majíce stejnou hříšnost (hřích těžký či lehký) s činy, jež doprovázejí; konatel, volí-li hřích, volí jej právě pro rozkoš (dobro zdánlivé), a to jedině pro rozkoš. Rozkoše činů mravně dobrých a rozkoše činů předmětem nelišných, ale k dobrému účelu směřujících, srovnávají se s řádem mravním a jsou *mravně dobré*; sama příroda připojila rozkoš k některým činům, aby nebyly opomíjeny, ač pro zachování celého lidského pokolení neb jednotlivců jeho potřebny nebo alespoň užitečny jsou. Nehřeší tedy, kdo s úmyslem dobrým konaje činy mravně nezávadné, užívá rozkoše s nimi spojené; ba nehřeší ani, kdo pro rozkoš a zábavu, po případě ze záliby takovýto čin koná, jen když (byť i nejasně) vědom si jest srovnalosti činu a rozkoše se řádem mravním. Avšak *hříšno* jest, a to hříchem lehkým, vyhledávati *rozkoš (jinak nezávadnou) jakožto samocíl* či, jak škola praví: *jednati výlučně pro pouhou rozkoš*;*) a pohnutka taková není důstojna člověka, tvora rozumného.

§ 29. Účel dle mravního řádu.

99. *Člověk jest povinen každý lidský čin svůj říditi k účelu ctnému.***)

Máť zajisté každý lidský čin svůj účel, sic jinak by nebyl činem lidským. Dobrem účelovým (I, 20) jest buď dobro ctné nebo dobro zálibné nebo dobro prospěšné. Než dobro

*) Propositiones damn. 1679 ab Innocentio XI. Prop. 8. Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini; quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui. — Prop. 9. Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali. Denzinger Enchiridion 1025. 1026.

**) Tak učí Thomisté; Skotisté však jsou náhledu opačného, upírajíce, že by zavazovala povinnost svrchu vyložená.

prospěšné může býti pouze účelem nejbližším, po případě i také vzdálenějším, avšak vždy jen prostředečným, nikdy konečným; neboť to právě jest ráz dobra prospěšného, že slouží k dosažení dober jiných. Může tedy cílem konečným (a to vztažně konečným) býti jen dobro ctné nebo dobro zálibné. Příčí však se řádu mravnímu, aby dobro zálibné bylo konečným cílem (samocílem) činů lidských (I, 98), a tak zbývá jediné dobro ctné jakožto dovolený konečný účel činů lidských; čímž dokázáno, že každý lidský čin dle mravního řádu směřovati má k účelu ctnému.

100. *Jak vyhoví člověk povinnosti té?* Není třeba, aby konatel výslovně zamýšlel nějaký ctný účel, jehož činem svým dosíci chce; stačí úplně, jestliže byť i jen nejasně poznává, že čin jeho s mravním řádem souhlasí čili že po žádné stránce se mu nepříčí. Tímto způsobem alespoň bytně (virtualiter) zamýšlí vnitřní účel, jemuž čin onen povahou svou slouží. (S. Alphonsi Theol. mor. lib. V. num. XLIV. ad fin.) Tak na př. netřeba při jídle neb pití soudobně zamýšleti výživu tělesnou, při dovolené a nevinné zábavě zamýšleti potřebné občerstvení mysli atd. Stačí úplně, jestliže konatel při těchto činech ví, že nehřeší; neboť tak směřuje čin jeho sám již ke svému vnitřnímu účelu (jímž právě jest výživa tělesná, občerstvení mysli), a stává se alespoň přirozeně dobrým. Ba může také (odnáší-li jej konatel k Bohu) i nadpřirozeně dobrým a záslužným se státi.

§ 30. Nelišnost činů lidských.

101. Předměty činů lidských mohou po mravnosti své býti buď dobré nebo zlé nebo nelišné (I, 75); nelze tedy pochybovati, že jsou činy lidské *předměty svými nelišné*, čili jak škola dí: v pomyšlení, *odtažitě nelišné* (in abstracto indifferentes), na př. procházeti se, psáti, čísti, kouřiti, baviti se atd. Můžeme si i některé okolnosti přimysliti, aniž by odtažitá nelišnost činu se změnila; na př. v zahradě za teplého počasí hodinu se procházeti atd. Zdaž však nelišným jest i *skutečný lidský čin*, t. j. čin nejen myšlený, nýbrž skutečně vykonaný, kde tedy dlužno v úvaze míti i konatele a cit jeho, učenci se nesrovnávají. V důsledku nauky I, 99. 100 vyložené tvrdíme dle sv.

Tomáše a sv. Alfonsa,*) že každý *vykonaný lidský čin* čili, jak škola praví, *čin osobní* (in individuo) *jest mravně buď dobrý nebo zlý, nikdy však nelišný*; tvrzení to pak tímto dokládáme důvodem: K úplné nelišnosti činu jest zapotřebí nejen nelišnosti předmětu a okolností, nýbrž i účelu. Po předmětu a snad i po okolnostech může býti čin nelišný, nemůže však jím býti po účelu svém, neboť buď účel konatelův shoduje se s řádem mravním dle požadavku I, 100 vyloženého, a pak jest účel ten ctný a mravně dobrý, a tudíž i čin, byť i dle předmětu a okolností nelišným byl, přece jen celkem je mravně dobrý; anebo účel konatelův neshoduje se s řádem mravním, pak mu chybí něco, co mu dle mravního řádu chyběti nemá, účel jest mravně zlý (byť i jen lehce hříšný), a čin sám celkem mravně zlý.

Aby však výklad ten nebyl mylně pochopen, dlužno připomenouti, že mluvíme o „činech lidských", úmyslných, úplně vylučujíce „činy člověka", jimž arciť žádné mravnosti přikládati nelze (jež však právě z téhož důvodu také těžko nelišnými zváti). Dále nebudiž přehlédnuto, že mluvíme jen o přirozené mravnosti činů lidských, nehledíce k jich nadpřirozené dobrotě a zásluze pro život věčný, o čemž vykládati náleží věrouce.

K lepšímu poznání nauky vyložené záhodno jest slyšeti i protidůvody, jež chceme v podobě námitek uvésti a vyvrátiti.

102. *Námitka 1.* V životě lidském často vyskytují se *nepatrné činy,* jež dle obecného názoru po mravní stránce své ani za dobré ani za zlé se nepokládají, tedy nelišnými jsou, na př. rukou hnouti, vous neb vlas si přihladiti, kouřiti, šňupati, oblékati se atd. Činy ty nejsou mravně zlé, sic jinak by byly dostatečnou látkou sv. zpovědi a svátostního rozhřešení, ale zajisté nikdo z činů podobných se nezpovídá, a žádný rozumný zpovědník by toho nedovolil; tytéž činy také nejsou mravně dobré, sic jinak by musily býti záslužny a mohly by býti předmětem slibů, ale podobné sliby byly by spíše výsměchem, než bohopoctou. Když tedy podobné činy nejsou ani zlé, ani dobré, nezbývá než prohlásiti je za nelišné.

Odpověď. Námitka přehlíží, že mnohé činy zde uvedené jsou jen „činy člověka" a nemají tudíž vůbec žádné mrav-

*) Thomisté vůbec všichni tak učili, Skotisté (alespoň někteří) odpírali; dnešní dobou všichni bohoslovci sledují v té věci náhled thomistický.

nosti; jestliže však podobné činy, byť i nepatrny a malicherny, jakožto „činy lidské“ vědomě se dějí a úmyslny jsou, pak přece směřují k nějakému účelu, který s mravním řádem buď souhlasí neb nesouhlasí, a dle toho jsou mravně dobré nebo zlé. Arciť jejich dobrota neb zloba není tak značná, jako snad u činů jiných, ale přece jen jest jakás. Věnuje-li na př. někdo přílišnou péči obleku svému a činí-li tak z marnivosti, jest to hřích, byť i jen lehký, ale duše po dokonalosti toužící i takového nepatrného poklesku litují a i rády se z něho zpovídají. Věnuje-li však někdo příslušnou péči svému obleku, poněvadž jest mu dostaviti se k představenému (na př. knězi ke svému biskupu), nebude nikoho, kdo by ústroj ten káral, naopak dlužno uznati, že tak žádá povinná úcta k vrchnosti; a směřuje-li celá ta návštěva k cíli mravně dobrému, směřuje k němu i každinká její část, tedy i ústroj šatů. Vždyť každý obsažitější lidský čin skládá se z několika (snad i mnohých) menších činů, které všechny spějí za cílem činu hlavního (tak jako ve stroji všechny jeho i nepatrné částky slouží témuž úkolu jako stroj sám); a je-li nějaký byť i nepatrný čin mravně dobrým, není překážky, proč by nemohl býti záslužným, ač vykonán-li za potřebných podmínek (I, 105); vždyť víme, že Spasitel i nejmenšími činy svými dobyl neskonalých zásluh. Pravda arciť, že podobné činy z pravidla nehodí se za předmět slibů; to však jen proto, poněvadž předmětem slibu nemůže býti pouhé „dobro“, nýbrž musí jím býti „lepší dobro“; ale opatrně připojujeme slůvko „z pravidla“, poněvadž za zvláštních okolností i takovýto nepatrný čin předmětem slibu býti může (srv. nazireat ve Starém zákoně.)

103. *Námitka 2.* Kdo popírá činy nelišné, musí důsledně popírati *rozdíl mezi zákonem a evangelickou radou*; neboť neposlechnouti evangelických rad a *nekonati dobro* jimi doporučené nelze nazývati „činem dobrým“, sic jinak bychom musili doznati, že i „nekonáním dobra“ lze získati si zásluh. Není-li pak činů nelišných, nezbývá než neposlechnutí evangelických rad prohlásiti za čin mravně zlý čili hřích, což však zase příčí se pravdě.

Odpověď. Námitka ta, hned v základu pochybená, zaměňuje svobodu protivy a rozdruženosti (I, 30), jakoby člověk měl volbu jen mezi dobrem a zlem, kdežto může voliti i mezi lepším a menším dobrem; tak n. p. panictví a manželství, ač se

vylučují, nestojí proti sobě jako dobro a zlo, nýbrž jako lepší a menší dobro. „Igitur et qui matrimonio jungit virginem suam *bene* facit, et qui non jungit, *melius* facit“. I Cor. 7, 38. Proto kdo nemíní říditi se radou evangelickou, nevolil „nekonání dobra“, nýbrž zvolil si *konání menšího dobra*, které, ač menším, přece jest dobrem. Přidejme, že volba menšího dobra může za určitých okolností a v určitém případu býti duši prospěšnější než volba dobra většího; n. p. předvídáme-li, že by síly naše ku provedení většího dobra nestačily (zajisté lépe jest žíti ve věrném manželství, než slíbiti panictví, ale nezachovávati je), anebo stává-li se volba vyššího dobra z vážných příčin nepřípustnou (syn obětuje svou touhu po životě řeholním, aby nemusil v bídu vydati svou starou, neduživou matku).

104. *Námitka 3.* Nauka vylučující činy nelišné a stanovící pouze činy dobré neb zlé — jest příliš přísná, jest schopna, aby duše zbožné znepokojovala; neboť při tom množství činů lidských nemožno jest všechny obraceti k účelům dobrým, a tak mnohý čin, který by jinak platil za nelišný, prohlášen musí býti za lehký hřích.

Odpověď s důstatek již podána I, 100, kde vyloženo, jak snadno může člověk činy své říditi k účelu ctnému; z výkladu toho pak vysvítá, že právě nauka námi hájená jest svobodomyslnější než opačná, jelikož dle ní mnohý čin, který by snad platil za nelišný, prohlašuje se již za skutek dobrý (nikoli však za lehký hřích).

§ 31. Čin dobrý a čin záslužný.

105. Mravně dobrý jest onen čin, který po všech součástech svých vyhovuje mravnímu řádu; čeho k tomu třeba, udává mravouka. Úkolem pak věrouky jest, učiti, kdy mravně dobrý čin stává se *záslužným pro život věčný* (meritum de condigno). Poukazujíce k učebnicím dogmatickým, udáváme zde jen u výtahu potřebné podmínky.

1. Se strany konatelovy třeba, aby týž byl mezi živými v životě vezdejším (in statu viae) a v stavu milosti posvěcující (in statu gratiae); skutky za těchto podmínek vykonané jsou skutky živé (opera viva). Skutky dobré, vykonané ve stavu těžkého hříchu, nejsou záslužny pro život věčný, jsou to skutky mrtvé (opera mortua); avšak nejsou bez zásluh vůbec,

můžeť jimi hříšník nabýti milostí ku pokání potřebných (meritum de congruo). Skutky živé ztrácí těžkým hříchem zásluhy své a stávají se z nich skutky umrtvené (opera mortificata), ale pokáním zase zásluhy jejich se oživují a jsou opět skutky oživenými (opera vivificata).

2. Se strany činu třeba, aby týž byl svobodný, mravně dobrý, nadpřirozený. Svoboda i mravní dobrota již s důstatek vyložena. Nadpřirozený čili nadpřirozeně dobrý jest onen čin, který byl vykonán popudem nadpřirozené aktuální milosti a z pohnutek nadpřirozených; po případě však stačí i pohnutka pouze přirozená, jen když jí nic nepřekáží, aby k vyššímu, nadpřirozenému účelu odnášena býti mohla. Jak se to děje, vykládá stať následující.

§ 32. Dobrý úmysl.

106. Každý, byť i jen přirozeně dobrý čin souhlasí s řádem mravním, a proto tíhne sám v sobě, po stránce materiální, ke slávě Boží; to však nestačí. Třeba také po stránce formální, aby konatel sám čin svůj ke slávě Boží nějakým způsobem odnášel, čili jak mluva obecná dí, aby vzbudil „dobrý úmysl“ (bona intentio). Při činech z nadpřirozené pohnutky konaných netřeba již žádného zvláštního dobrého úmyslu, jelikož sama tato nadpřirozená pohnutka čin s důstatek k Bohu odnáší; za to však zapotřebí jest činy konané z pohnutek jen přirozeně dobrých zvláště odnášeti k Bohu: tím se ony činy z řádu přirozeného povyšují do řádu nadpřirozeného, stávají se činy nadpřirozeně dobrými, a konány-li ve stavu milosti, i záslužnými pro život věčný.

Člověk povinen jest, všechny své úmyslné činy odnášeti k Bohu. Takové jest nyní obecné učení, že jest zde *povinnost*,*) kterážto se dá vyložiti ze slov apoštolových I. Cor. 10, 31. „Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliudquid facitis omnia in gloriam Dei facite“. Tato povinnost však váže pouze pod lehkým hříchem, jelikož zanedbávání její spadá spíše na vrub zapomenutí, nikoli však zlomyslnosti. Sv. Tomáš (I. II. q. 100 a. 10. ad 2.; q. 88 a. 1. ad 2) pak vykládá, že zákon ve slovech apoštolových obsažený není žádný zvláštní samo-

*) Tak učí Thomisté; Skotisté ve slovech apoštolských vidí jen radu.

statný zákon, nýbrž že zahrnut jest v přikázání lásky, jež velí *milovati Boha nade všecko, z celého srdce* (viz kn. VI).

Dostatečným způsobem odnáší člověk všechny činy své k Bohu, jestliže bývalým aktem lásky sebe a vše své k Bohu byl zařídil (sufficit, quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua ad Deum, I. II. q. 88 a. 1.); není tedy třeba, aby konatel každý čin zvláště (soudobně) anebo alespoň celou řadu jich (bytně) k Bohu odnášel. Ba učí mnozí, že již samým stavem posvěcující milosti (tedy i lásky k Bohu) všechny nezávadné činy lidské s důstatek k Bohu se odnášejí. Přece však radno jest, „dobrý úmysl" čas od času aktem lásky obnovovati, zvláště i z toho důvodu, že tím činy různých mravních ctností nabývají vznešeného rázu činů lásky, božské to ctnosti. Sv. Alfons radí (Theol. mor. lib. V. num. XLIV.), aby se tak dálo častěji za den, alespoň ráno. Kněz má k tomu vhodnou příležitost při brevíři, a to ve všech jeho částech (Deus in adjutorium ... Gloria Patri ...), ale zvláště při primě (Domine Deus omnipotens ... Respice in servos ... Dirigere et sanctificare ... Dominus nos benedicat ...); laik použij nějaké modlitbičky k tomu účelu sestavené (na př. Veliký katechismus str. 206), nebo zahrň úmysl svůj v modlitbě ranní (Otče náš — posvěť se jméno Tvé — buď vůle Tvá); nezáležíť zajisté na slovech, nýbrž jedině na směru vůle, na předsevzetí, ve všem žíti život křesťansky spořádaný, Bohu milý. Tou vůlí všechny nezávadné činy, i ty nejmenší, splývají v jeden veliký čin, život dle vůle Boží. „Omnia ad majorem Dei gloriam."

Odnášeti k Bohu dá se každý nezávadný, s řádem mravním souhlasný čin; vyloučen však jest každý, byť i jen lehký, ba i nejlehčí hřích. Celkové odnášení našich činů, učiněno-li jednou, nepřerušuje se jednotlivými lehkými hříchy (I., II. q. 88. a. 1. ad 2.), poněvadž se jimi neruší stav milosti posvěcující; ale arciť těžkým hříchem se ihned přerušuje celkové odnášení, poněvadž jím se ničí stav milosti posvěcující, stav lásky k Bohu: po těžkém hříchu třeba tedy dobrý úmysl znovu vzbuditi.

KNIHA DRUHÁ.

PŘIKÁZÁNÍ.

§ 1.

1. I. Nadpřirozené, věčné blaženosti dosáhne člověk, uvedl-li mravní život svůj v souhlas se řádem mravním; mravní řád pak poznává člověk z *přikázání*: i nelze mu tedy jinak dojíti k blaženosti věčné, leč zachovává-li přikázání. „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.“ Matth. 19, 17.

Přikázání (mandatum) jest závazné mravní pravidlo činů lidských.

Pravíme: „mravní pravidlo“, jelikož přikázání zakládá se na řádu mravním; díme: „činů lidských“ (I, 25), neboť přikázání dává se jen tvorům rozumným, svobodným, na nichž jest rozhodnouti se, zda chtějí či nechtějí daným přikázáním se říditi, kdežto tvorové nerozumní, nesvobodní nutně a nezbytně řízeni jsou řádem hmotným; přidáváme: „závazné“, chtíce tím naznačiti, že člověku nelze jinak podmíněného cíle svého (blaženosti věčné) dosíci, leč podrobí-li se přikázáním.

Přikázání nepříčí se svobodě lidské a neničí jí, nýbrž naopak předpokládá a potvrzuje ji, neboť právě přikázání poučuje člověka o vhodném způsobu, jak by svobody své k dosažení cíle svého měl užiti;*) ono mu ukazuje pravou cestu.

2. Přikázání ukládati přísluší v první řadě Bohu, jenž dávaje lidem přikázání v zákoně přirozeném a zjeveném, tím po části jeví onu neskonalou lásku svou, kterou pečuje o všechny rozumné tvory. V nevystihlé moudrosti své postavil Bůh ně-

*) Cfr. Leonis XIII. encycl. Libertas praestantissimum ddto 20. Junii 1888. Ord. list pražské arcidioec. 1888 str. 41.

které lidi v čelo společnosti lidské, aby (podobajíce se jemu i po té stránce) o poddané své pečovali. Aby tomuto úkolu mohli dostáti, přiřkl i jim právo dávati přikázání, a tak v druhé řadě přísluší i lidem některým od Boha k tomu oprávněným (zákonitým vrchnostem) ukládati přikázání. Dle toho pak lišíme přikázání Boží a přikázání lidská.

3. II. Každé přikázání, ať Boží, ať právoplatné lidské, plodí *povinnost* (officium); poddaný povinen jest vyhověti mu, a hřeší, nevyhoví-li mu. *Povinnost jest mravní, přikázáním uložený závazek.* Díme: „závazek", neboť cíle svého nedochází člověk cestou libovolnou, nýbrž povinnostmi označenou; kdo nechce vyhověti povinnostem svým, nedojde svého cíle. Ale přidáváme „mravní", abychom tím důrazněji vyznačili svobodu lidskou,*) kteráž se může povinnosti i opříti (t. j. hřešiti). Dodáváme: „přikázáním uložený", nečiníce rozdílu, zda jest to přikázání zákona přirozeného či zjeveného či lidského, abychom tím naznačili, že přikázání jest nezbytnou podmínkou povinnosti, takže bez nějakého přikázání nelze o povinnosti mluviti. Toť ten vztah mezi přikázáním a povinností; každé přikázání plodí nějakou povinnost, každá povinnost zakládá se na nějakém přikázání.

4. III. Přikázání dostává se poddaným buď v podobě *zákona* nebo v podobě *rozkazu.*

Pozn. Slova „zákon" užívá se nejen v mluvě obecné, ale i v názvosloví právnickém a mravoučném ve smyslu dvojím, a to:

1. ve smyslu jednotném, kde slovem „zákon" míní se jednotlivá přikázání, n. p. zákon: „Nezabiješ", zákon o nedělním klidu;

2. ve smyslu souborném, kde slovem „zákon" míní se celá skupina přikázání, buď původem nebo předmětem nebo jinou okolností souvislých, n. p. zákon přirozený, zákon zjevený, Starý a Nový zákon, zákon obřadní atd.

5. IV. *Zákon jest závazné, od oprávněného zákonodárce k obecnému blahu uložené a vyhlášené pravidlo lidských činů.***)

---

*) Povinnost neobmezuje svobody, ale ovšem volnost. Jest pak rozdíl mezi svobodou a volností; kdo se na př. zavázal k nějakému úkonu neb nekonu, nevzdal se nikterak své svobody, ale ovšem omezil svou volnost, jsa povinen, užiti své svobody tak, aby převzatému závazku vyhověl. Vyhověv závazku opět nabývá volnosti.

**) Lex est rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata. S. Th. I. II. q. 90. a. 4.

Z výměru toho vysvítá: kdo, komu, k jakému účelu a jak zákony dávati může. Ukládati může zákon jen oprávněný zákonodárce, a to jen svým poddaným. Pro celou společnost lidskou (jakož vůbec pro celý svět) jest zákonodárcem Bůh; komu v církvi, ve státu *) a v menších společnostech právo zákonodárné přísluší, vyloží se později. Zákon ukládá zákonodárce „poddaným", kteréhož slova užíváme zde v čísle množném, chtíce tím označiti, že zákon nedává se ani jednotlivci ani jednotlivcům, nýbrž celé společnosti čili „obci" jakožto sboru a jednotnému celku. Jednotliví pak poddaní potud jsou zákonem vázáni, pokud jsou členy obce, a vázanost jich přestává, jakmile přestanou býti členy obce. Poněvadž pak obec a společnost obyčejně vázána jest na jakési území, jest tím i zákon vázán na území (lex est territorialis). Zákon směřuje, alespoň směřovati má, ku blahu této společnosti čili k dobru obecnému (bonum commune); není tedy přímo účelem zákona dobro soukromé (bonum privatum) ani zákonodárcovo ani poddaných, ovšem však nepřímo, jelikož na dobru obecném i dobro soukromé závisí. Přidáváme ještě slůvko: „vyhlášené" (promulgata), poněvadž by zákon bez vyhlášky nemohl ani ve známost poddaných vejíti ani závaznosti nabýti (II, 71). Povahou svou jest zákon pevný a stálý; zákonodárce má vydávati zákony jen po zralém uvážení (ordinatio rationis, S. Th.), a nemá jich bez podstatného důvodu měniti. Smrtí zákonodárcovou zákon nepřestává vázati, poněvadž nevyšel od osoby zákonodárcovy, nýbrž od jeho úřadu; ale také nepomíjí zákon, umírají-li poddaní, neboť byť i jednotliví poddaní umírali, jiní nastupují na jejich místo a společnost trvá dále. Ještě budiž přidáno, že zákonodárcem může býti nejen jednotlivá osoba, nýbrž i celý sbor osob, arciť vždy jen jako mravní celek.

6. V. *Rozkaz jest závazné přání velitelovo, vyžadující na podřízeném nějaký úkon neb nekon.*

Z výměru toho poznáváme rozdíl mezi zákonem a roz-

---

*) V zákonodárství státním rozeznávají se zákony a nařízení; zákon vychází ze zákonodárných sborů s potvrzením panovníkovým, nařízení pak vychází od administrativních úřadů. Závaznost (po stránce povinnosti) obou jest stejná. V zákonodárství církevním toho rozdílu není, v zákonodárství božském pak jest vůbec nemožný.

kazem.*) Zákon vychází od oprávněného zákonodárce, rozkazovati však může každý, komu ze zákona nebo dle úmluvy právo to přísluší; na př. církevní neb světská vrchnost, veřejný úředník neb zřízenec, důstojník, otec, pán atd., což shrnujeme ve slově „velitel“. Rozkaz nedává se celé obci, nýbrž jen jednotlivému podřízenému (po případě několika podřízeným), a týká se jen jednoho, po případě několika činů. Také nesměřuje rozkaz k obecnému dobru, nýbrž k dobru soukromému, buď velitelovu neb podřízeného. I trváním svým liší se zákon a rozkaz; neboť závaznost rozkazu vypočtena jest pouze na jeden neb několik rozkázaných činů, a pomíjí smrtí velitelovou,**) smrtí podřízeného, a vůbec vším, čím poměr mezi velitelem a podřízeným přestává. Přidáváme však ve výměru „závazné“, poněvadž projevené přání velitelovo zavazuje podřízeného povinností, kterážto povinnost jest osobní, připoutaná na osobu podřízeného (praeceptum ossibus haeret).

§ 2. Rozvrh a předmět zákonů.

7. I. Sv. Tomáš Akvinský a mnozí jiní bohoslovci liší zákon věčný a zákony časné.

Zákon věčný (lex aeterna) jest odvěké, v Bohu bytující ponětí řádu mravního (I. II. q. 91. a. 1., q. 93. a. 1—6.); není tedy zákonem v tom smyslu, jak jsme jej vyměřili, jest však základem všech zákonů časných, jako mravní řád sám. — V plnosti své arciť nemůže nikým jiným poznáván býti, leč jedině Bohem a Svatými, kteří Boha v nebesích tváří v tvář vidí. Člověk zde na zemi poznává zákon ten jen částečně, a to skrze zákon přirozený a zjevený.

8. II. Věda naše hledí jen k *zákonům časným* (leges temporales), jež dle původu nejlépe rozvrhujeme na tři skupiny:

1. *zákon přirozený* (lex naturalis),
2. *zákon zjevený* (lex divina positiva),
3. *zákon lidský* (lex humana),

při čemž slova „zákon“ užíváme ve smyslu souborném.

---

*) Latinsky: „praeceptum“. Avšak moralisté latinsky píšící nejsou důsledni v užívání tohoto slova; někdy jim „praeceptum“ jest to, co nám „rozkaz“, jindy však to, co nám „zákon“ neb „přikázání“, n. p. „decem Dei praecepta“ nebo „quinque praecepta Ecclesiae“.

**) Jen některé rozkazy platí i po smrti toho, kdo je dal, n. p. závěti.

Zákon přirozený a zákon zjevený mají něco společného; oba dány jsou Bohem, a tím se liší od zákona lidského. Proto také možno jest oba shrnouti v jednu větší skupinu, kterou zkrátka nazýváme *„zákon Boží“* (lex divina). Ale i zákon zjevený a zákon lidský mají něco společného: oba dány jsou týmž způsobem. Oděny jsouce slovem, člověku se ukládají a dávají, a proto zovou se *„zákony uložené“* čili *„zákony dané“* (leges positivae); tím se liší od zákona přirozeného, jenž beze slov vštípen jest v srdce lidské, aniž by třeba bylo jej člověku ukládati neb dávati.

Zákon přirozený nepřipouští rozkazů ve smyslu II, 5. vyměřeném; ale při uloženém čili daném zákonodárství mají místo i rozkazy.

9. III. *Předmětem zákonů* (a rozkazů) jsou činy lidské, a to buď *úkony* (činy kladné) neb *nekony* (činy záporné); dle toho pak zákon stává se buď *příkazem* (lex affirmativa) nebo *zákazem* (lex negativa). Závaznost obou jest stejná; různý však je způsob, jak na poddaného *naléhají*. Příkaz (n. p. nedělní mše svaté, modlitby brevířové) naléhá jen za určitých okolností, a z pravidla přestává naléhati, jakmile úkonem mu vyhověno bylo. Zákaz (n. p. krádeže, lži) však naléhá vždy a nepřestává naléhati,*) i když mu po nějakou dobu vyhovováno bylo. Důvod této pravdy jest zřejmý. Člověk maje svobodu výkonu (I, 30) může buď jednati neb nejednati. Jen když jedná, povinen jest jednati dobře; ale vždy, ať jedná či nejedná, povinen jest stříci se zla. Stará škola to označila heslem: „Lex affirmativa obligat semper, sed non pro semper; lex negativa obligat semper et pro semper.“

§ 3. Přehled látky.

10. Následující rozpravu rozvrhujeme na dvě části; předmětem prvé jest zákon Boží, jenž jest buď přirozený nebo zjevený; předmětem druhé části jsou zákony lidské, při nichž, pokud toho třeba, chceme přihlížeti i k rozkazům. Aby pak pojednání nebylo příliš trhané, odloženy jsou některé společné otázky, hledící i k zákonu Božímu i k zákonu lidskému, též do části druhé.

---

*) To platí též o zákazech dočasných (n. p. pátečním postu), které alespoň po celý ten čas, na který dány jsou, naléhají.

Část I.

Zákon Boží.

I. Zákon přirozený.

§ 4.

11. I. *Zákon přirozený* (*lex naturalis*) *jest rozumem poznaný přirozený mravní řád.**)

Pravíme „přirozený mravní řád“, neboť zákon přirozený nepřihlíží k řádu nadpřirozenému, ač ho nikterak nevylučuje. Pravíme dále: „rozumem poznaný“, kladouce tím důraz na ono přirozené zjevení Boží, jehož účastným se stává člověk rozumovým poznáním svým, i bez zjevení nadpřirozeného.

O zákonu přirozeném mluví sv. apoštol, an (Rom. 2, 14. 15.) dí: „Cum enim gentes (národové mimožidovští), quae legem (zákon skrze Mojžíše zjevený) non habent, naturaliter (přirozeným způsobem poznavše) ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem (zákon nadpřirozený) non habentes, ipsi sibi sunt lex (zákon přirozený), qui ostendunt opus legis scriptum (vštípený) in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus in die, cum judicabit Deus occulta hominum.“

Původcem zákona přirozeného čili zákonodárcem jeho jest Bůh sám, jakož i Bůh sám jest původcem řádu mravního.

12. *Není tedy rozum lidský původcem zákona přirozeného*, jakoby člověk sám (autonomií rozumu, kategorickým imperativem) sobě zákony dával, sic jinak bychom dospěli k té nemožnosti, že by týž člověk v téže době byl zákonodárcem i poddaným zároveň; a také nutno by bylo uznati, že člověk právě tak, jako sobě zákon ten ukládá, i z něho se uvolniti, tedy dle libosti jím se říditi nebo i neříditi může, čímž by však právě zákon přirozený přestal býti zákonem závazným. Proto právem zavrhl Pius IX. v syllabu tuto 3. větu: „Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex*) et naturalibus suis viribus

---

*) Rozeznávejme: „zákon přirozený“ ve smyslu zde vyměřeném, a „zákony přírodní“ čili „zákony přírody“, o nichž mluví vědy přírodní.

**) Jak souvislost dosvědčuje, různý smysl mají podobná jinak slova apoštolova (ipsi sibi sunt lex = poznávajíce zákon) a slova věty v syllabu zavržené (sibi ipsi est lex = zákonodárce).

ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit.“ *Rozum lidský jest jen nástrojem*, kterým člověk zákon přirozený poznává, či jinými slovy: rozum lidský jest jen *hlasatelem* zákona přirozeného, asi tak, jako rozum také není původcem pravdy, nýbrž jen jejím poznavatelem.*)

Rovněž tak *klamno* jest, původ zákona přirozeného hledati *v úmluvě, v obyčeji, ve výchově*. Příčí se historické pravdě, tvrditi, že právo povstalo úmluvou. Jest sice pravda, že úmluvy mohou býti pramenem některých práv, nikoli však všech, a ještě méně práva vůbec; neboť úmluvy právě předpokládají pojem práva. Také nejapno jest tvrditi, že úmluvou stanoveno, co jest dobré a co zlé, neboť jednak takováto úmluva již předpokládá znalost rozdílu mezi dobrem a zlem, které by člověk bez zákona přirozeného míti nemohl, jednak by zajisté nebylo nemožno, novou úmluvou to, co posud bylo zlem, učiniti dobrem, tedy vraždu, krádež, cizoložství atd. úmluvou pasovati na skutky dobré. Ale ani obyčej a výchova nemohou býti původy zákona přirozeného, ač se nedá upříti, že obojí na poznání jeho značnou měrou působiti může; neboť i obyčeje i výchova podléhají mnohým změnám a jsou vůbec u různých národů za různých dob různé, kdežto zákon přirozený vždy a všude byl týž.

13. II. *Předmětem zákona přirozeného* jest vše to, co přirozený mravní řád k dosažení cíle člověku vytčeného i na úkonech i na nekonech vyžaduje. Zákon přirozený přikazuje neb radí činy vniterně dobré, zakazuje činy vniterně zlé a dovoluje činy vniterně nelišné. Hledí tedy zákon přirozený jen k přirozené, rozumem poznatelné vniterní mravnosti činů lidských (I, 75.).

14. III. *Zákon přirozený jest člověku vrozen;* nikoliv úkonem (per modum actus), neboť jsou lidé, kteří zákona přirozeného neznají (n. p. děti, blbci), nýbrž schopností **) poznati jej (per modum habitus); poznává pak člověk zákon přirozený, když

*) Podobenství: oko není příčinou věcí mimo nás jsoucích, nýbrž jen nástrojem, kterým vidíme.

**) Náš starší katechismus (approbovaný r. 1874) tuto pravdu případně vyjadřuje slovy: „Desatero přikázání jest zjeveným výkladem přirozeného zákona, kterýž Bůh každému člověku do svědomí vštípil“; nynější Velký katechismus (ot. 346) na témže místě praví: „svědomím poznati dává.“

přichází k užívání rozumu. Má totiž rozum lidský dvojí trvalou, nesmazatelnou schopnost (S. Th. I, q. 72. a. 12., I. II. q. 53. a. 1): jednu, aby poznával základní zásady pravdy, jichž pravost každému jest samozřejmá (n. p. „celek jest větší než část“), a to jest intellectus principiorum speculabilium; druhou, aby poznával základní zásady mravnosti, jichž oprávněnost každému jest jasna (n. p. „čiň dobře, varuj se zlého“), a to jest intellectus principiorum operabilium čili syntérésis.*)

Ze základních zásad vyvíjí člověk rozumováním bližší i vzdálenější důsledky, a tak poznává zákon přirozený.

Pozn. 1. Toto poznávání mravních povinností nazývá sv. Tomáš případně prohlášením zákona přirozeného (I. II. q. 90. a. 4. ad 1.): „Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.“

Pozn. 2. Poznání zákona přirozeného děje se dle obsahu, nikoliv dle slov; odívati obsah zákona přirozeného řečí a slovem jest druhou a novou prací rozumu lidského. Dobře tedy rozeznávejme dvojí tuto práci rozumu: 1. poznávati zákon přirozený po obsahu, 2. obsah ten slovy vyjadřovati.

Poněvadž pak rozum lidský zatemněn a bludu podroben jest, podléhá i poznání zákona přirozeného všem nedostatkům lidského rozumu; z toho pak vysvětlujeme si, že nepoznává každý člověk stejně jasně zákon přirozený, a že také nepoznává týž člověk stejně dokonale všechna přikázání zákona přirozeného. Touto zkušeností vedeni po příkladu sv. Tomáše (I. II. q. 93. a. 6) rozvrhujeme obsah zákona přirozeného do tří skupin, jež jsou: 1. základní zásady mravů, 2. obecná pravidla mravů, 3. podrobná pravidla mravů.

15. 1. *Základní zásady mravů* (universalia principia morum) jsou ony syntérési poznané pravdy, jichž oprávněnost každému člověku zdravého rozumu jest samozřejmá (viz svrchu). Příklady: Čiň dobré a varuj se zlého, Cti Boha, Nečiň nikomu, co nechceš, aby tobě bylo činěno. Tyto požadavky jsou každému známy, jakmile dochází k užívání rozumu, a byly by mu i bez zjevení známy.**)

16. 2. *Obecná pravidla mravů*, jichž známost člověk nabývá snadným závěrem ze zásad základních (conclusiones quaedam

*) Píšeme tak dle řeckého *συντήρησις*, což zčeštěno by značilo asi tolik, jako „soudozor“ či „spoludozor“; první, kdo tohoto slova ve významu svrchu vyloženém užil, byl sv. Hieronymus.

**) Tak tvrdíme proti traditionalismu.

propinquiores). Pravíme: „snadným závěrem“, poněvadž jsou to nejbližší důsledky zásad základních. N. p. uvažuje-li člověk o poměru svém k Bohu, snadno dospívá k poznání, že třeba mu v Boha věřiti, v něho doufati, jej milovati, jemu se klaněti; uvažuje-li o poměru svém k ostatním lidem, snadno chápe, že nelze mu žíti osaměle, že odkázán jest na společnost spolulidí, a to i na užší (rodinu) i na širší (obec). Po první stránce poznává své povinnosti k rodině (rodičů k dětem, dětí k rodičům), po druhé stránce rozšiřuje zásadu: „Nečiň nikomu, co nechceš, aby tobě bylo činěno“ v ten smysl, že nesmí vražditi, krásti, pomlouvati atd.*) I o těchto obecných pravidlech tvrdíme, že není obyčejně možno, aby člověku normálně vyvinutému zůstaly nepřekonatelně a nezaviněně neznámy, a pravdu tohoto tvrzení dosvědčuje obecný právní cit; ale přidáváme: „obyčejně“, připouštějíce, že někdy u lidí méně vyvinutých, ba snad i u vyvinutějších, po krátký nějaký čas, anebo za zvláštních klam podporujících okolností po delší dobu i nezaviněná nevědomost místa míti může. Tak na př. možno jest, že některé dítě, i když již přišlo k užívání rozumu, ještě po nějaký čas neví, že masturbace je hřích, poněvadž ještě na to upozorněno nebylo; anebo že divoch má za dovoleno, bez příčiny zabíti příslušníka kmene cizího, poněvadž od mládí k tomu veden byl. Zdá se, že v takové nezaviněné nevědomosti vězel Jefte (Jud. 11, 30), a dal by se úkaz ten tehdejším úžasným úpadkem mravního vědomí u národa israelského snadno vysvětliti.

17. *Podrobná pravidla mravů,* jichž známosti nabývá člověk složitějším rozumováním ze základních a obecných pravidel (conclusiones mediate remotae), jež tedy dlužno nazvati vzdálenějšími důsledky zásad mravních. Takovými jsou n. p. zákazy polygamie, lichvy, pohoršení, nebo příkaz navrátiti majiteli věc nalezenou atd. Tato podrobná pravidla mravů mohou snadno některému člověku zůstati neznámá, a to i nevědomostí nepřekonatelnou a nezaviněnou.**) Z nedokonalosti lidského rozumu dá se úkaz ten snadno vysvětliti, zvláště uvážíme-li,

*) Do této skupiny obecných pravidel mravů náleží celý dekalog až na některé menší okolnosti. Viz II. 28.

**) Reformátoři, Lovanští bohoslovci a Jansenisté popírali, že by tato nevědomost byla nezaviněná.

že ona podrobná pravidla jen obtížným rozumováním vyvoditi lze. A že tomu tak, dosvědčuje skutečnost, jelikož doposud se filosofům nepodařilo, sestrojiti jednotnou a souhlasnou ethiku; rozcházejíť se jejich mínění dosti silně v mnohých mravních otázkách, ba jsou i mnozí učenci, kteří na tom trvají, že to neb ono mravní pravidlo zákona přirozeného nedá se vůbec s jistotou ze základních zásad mravních vyvoditi.*)

18. Lze tedy snadno mysliti, že mnohý učenec neuznává za pravidlo zákona přirozeného, co jím skutečně jest, a obráceně, že mnohý učenec výmysly své anebo zákony jen positivní vyhlašuje za postuláty zákona přirozeného. A když i učencové tak snadno se mýlí, což teprve člověk filosofickému rozjímání nezvyklý? Nám katolíkům arciť netřeba míti obavy, že bychom nepoznávali zákona přirozeného v některé poněkud jen důležité části, jelikož týž v zákoně zjeveném jest obsažen; zjevením Bůh podporuje nedokonalý rozum náš, odívá zákon přirozený slovy, a dodává mu větší závaznosti. Však také křesťan, jenž přirozený zákon ze zjevení zná, přestoupením jeho těžšího hříchu se dopouští, než ten, kdo hřešil proti němu, nemaje zjevení a odkázán jsa jen k vlastnímu rozumovému poznání.

19. Neznalost zákona přirozeného, je-li nepřekonatelná, jest také nezaviněná a viny prosta; ani tato nevědomost sama, ani přestoupení zákona z ní vzešlé nepřičítá se za hřích. Alexander VIII. dne 7. prosince 1690 zavrhl tuto 2. větu: „Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.“

20. IV. *Závaznost zákona přirozeného.*

Zákon přirozený zavazuje všechny lidi, což vysvítá již z výměru jeho, an zákon přirozený není nic jiného, než rozumem poznaný přirozený mravní řád. Pravíme: „všechny lidi“, nelišíce, zdali člověk již k užívání rozumu přišel čili nic, anebo zdali užívání rozumu trvale či dočasně pozbyl. Jsou tedy zákonu přirozenému podrobeni: děti, blbci, blázni, bezvědomí, opilí, hypnotisovaní atd.; není dovoleno, osoby ty naváděti k něčemu, co by se zákonu přirozenému příčilo,

*) Tak na př. tvrdil Duns Scotus o monogamii, o nerozlučnosti svazku manželského a p.

na př. neslušným dotykům, rouhavým řečím, krádežím atd. Arciť lidé, nemající užívání rozumu, byli-li svedeni, nehřeší formálně (hřích jejich jest pouze materiální), ale hřeší formálně ti, kteří je ku přestoupení zákona přirozeného navádějí.

21. *Zákon přirozený zavazuje nezávisle na zákonu zjeveném.* Tuto pravdu popírá traditionalismus tvrdě, že veškeré náboženské i mravní poznání lidské pochází jen z positivního zjevení Božího. Ale popírá to neprávem; neboť národové, jimž se zvláštního zjevení nedostalo, byli by tak bez mravního zákona, a tím také bez veškeré mravní zodpovědnosti, což by se s cílem člověka nikterak nesrovnávalo.

22. *Zákon přirozený jest základem veškerého zákonodárství positivního i zjeveného.* Že zákony lidské o přirozený zákon se opírají, nepotřebuje důkazu, neboť zákon lidský nesmí spoléhati na brutální násilí; tím by daleko nedošel a obecnému dobru by neprospěl. Zákon lidský, jehož předmětem přečasto jsou činy, jichž násilím vynutiti nelze, musí spoléhati na poslušnost poddaných, tvorů svobodných; ta však jest přímo nemožnou bez přesvědčení o přirozeném právu zákonodárcově, vésti obec mu svěřenou. Kdo tedy popírá zákon přirozený, popírá také veškeru auktoritu lidskou a znemožňuje veškeré lidské zákonodárství. (Srv. II., 46. b.) Ale i zákony zjevené opírají se o zákon přirozený; praví sv. Tomáš (I., II. q. 99. a. 2. ad 1.): „Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem.“ Neboť dospívá-li člověk rozumem svým k poznání, že Bůh jest, důsledně dospívá i k poznání, že jest povinen, Bohu věřiti a zjevených přikázání jeho poslouchati.

23. V. *Zákon přirozený jest nezrušitelný a nezměnitelný*, tak jako sám mravní řád (srv. I., 76). Vniterní dobro a vniterní zlo nemůže měniti mravnost svou. Proto také zákon přirozený nepomíjí, nemůže býti odvolán a jiným nahrazen, nepřipouští žádné změny a žádného uvolnění. Také nemůže jedno z jeho přikázání druhému se příčiti a spor povinností jest z něho vyloučen; dispensovati ze zákona přirozeného nemůže nikdo, ani Bůh sám, tím méně arciť církev*) anebo některý člověk. Zákon přirozený nezná žádných výjimek.**)

*) Církev však může jakožto učitelka pravdy a nositelka zjevení zákon přirozený neomylně vykládati.

**) Analogie se zákony přírodními.

Avšak *předměty* některých přikázání zákona přirozeného mohou se měniti, a proto může se přihoditi, že některý předmět pozměněn vymyká se z oboru jednoho přikázání a spadá do oboru přikázání jiného. Proto není správně*) řečeno, díme-li, že „to neb ono přikázání zákona přirozeného za těch neb oněch okolností neváže“.

Chceme-li věc správně vyložiti, musíme říci: „Ten nebo onen předmět za těch a takových okolností vymyká se z oboru toho kterého přikázání atd.“ Na př. není správno, díme-li: „Přikázání ‚Nezabiješ‘ nezavazuje při nutné sebeobraně,“ nýbrž třeba vysvětliti, že není dovoleno, nevinného člověka zbaviti života, ale nespravedlivý útočník že není člověkem nevinným atd., a že při tak změněných okolnostech uplatňuje se přikázání o sebeobraně.

24. Řekli jsme: „Předměty *některých* přikázání zákona přirozeného *mohou* se měniti,“ jelikož není tomu tak u všech. Zvláště důležitým jeví se lišení to při *zákazech* zákona přirozeného, jimiž zakázány jsou *činy vniterně zlé* (1, 75). Jsou totiž činy vniterně zlé, jichž předměty za žádných okolností měniti se nemohou, a díme, že *zloba jejich jest naprostá;* patří k nim nejen některé těžké hříchy, na př. blasfemie, ale i některé lehké, na př. lež. Jsou dále předměty vniterně zlé, *jichž zloba jest podmíněna* některými měnitelnými okolnostmi, na př. právem bližního, a tudíž i změnou těchto okolností přestati může. Na př. zabití — nespravedlivého útočníka, uzmutí cizí věci — při právu na tajné odškodnění se. Do skupiny té patří také skutky zakázané pro nebezpečí s konáním jich spojené; nedovolenost jich přestává, jakmile jsme dovedli ono nebezpečí učiniti neškodným.

25. Neprávem někteří odpůrcové, chtějíce dokázati měnitelnost zákona přirozeného, uvádějí, že Bůh sám přikázal a tedy i dovolil, aby Abraham obětoval Isáka, aby israelité vzali Egypťanům zlato a stříbro, aby vyhubili národy kanaanské a p. Díme: „neprávem“, neboť Bůh, jsa neobmezeným pánem všech věcí stvořených a tudíž i života a majetku, může bez porušení práva kterémukoli pozemšťanu i život i statek odejmouti, nebo

*) Není to správné rčení, ale krátké a srozumitelné, a proto obecně i ve vědeckých spisech se ho užívá na místě správnějšího sice, ale rozvláčného výkladu.

po případě některému člověku nařiditi, aby tak učinil. (S. Th. I., II. q. 94 a. 5. ad 2.; I., II. q. 100. a. 8. ad 3.) Právě rozkazem Božím proměněny předměty tak, že již nespadaly pod přikázání „Nezabiješ“, „Nepokradeš“, a že podmíněná jejich zloba zanikla. Ale předměty zloby naprosté ani Bůh nemůže dovoliti; nepřipouštíť toho nezměnitelnost jeho.

II. Zákon zjevený.

§ 5.

26. *Zjevený zákon Boží (lex positiva divina) jest zákon, který Bůh ve svém zjevení člověku ze své vůle uložil k dosažení cíle nadpřirozeného.* Liší se tedy zákon zjevený od zákona přirozeného:

1. způsobem, jakým oba zákony dány jsou;
2. cílem, ke kterému vedou.

Původce však obou zákonů jest týž, Bůh sám.

Zjevený zákon Boží jest člověku vzhledem k řádu nadpřirozenému nezbytně potřebný, poněvadž by člověk nemohl bez něho řád nadpřirozený poznati. Vzhledem k řádu přirozenému není sice zákon zjevený nezbytný, avšak přece prospěšný, jelikož zjevení obsahuje v sobě i řád přirozený, a zjevením veden, uniká člověk všem těm bludům a pochybnostem, kterým by snadno propadnouti mohl, snaže se poznati přirozený mravní řád jen svým rozumem.

Dle doby, kdy byl dán, dělí se zákon zjevený na dvé, na Starý zákon a Nový zákon.

§ 6. **Starý zákon.**

27. *Starý zákon* objímá dobu až do příchodu Messiášova, a nazývá se podle toho také *zákon předkřesťanský;* podle prostředníka svého sluje *zákon mosaický.* Obsažen jest v oné části Písma svatého, která dle něho „Starým zákonem“ se nazývá. Jest to tedy *zákon, Bohem daný skrze Mojžíše národu vyvolenému, aby týž zvláštním způsobem na příchod Messiášův připraven byl.*

Starý zákon obsahuje v sobě přikázání trojího druhu: mravní, obřadní, vládní.

28. *Přikázání mravní* (praecepta moralia) jsou ona přikázání, která upravují poměr člověka k Bohu, k sobě, k bližnímu; nejpřednější mezi nimi místo zaujímá *dekalog* čili *desatero Božích přikázání.* Tato přikázání mravní *obsahují v sobě zákon přirozený* s malými jen positivními *dodatky.* *) Proto také nevázala jen židy, nýbrž (jakož i přirozený zákon sám) *všechny lidi* bez rozdílu, i ty, kteří nenáleželi národu vyvolenému. Nevázala jen v době starozákonní, nýbrž i po všechny budoucí věky. Že tomu tak, dosvědčují slova Spasitelova (Matth. 5, 17): „Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut prophetas; non veni solvere, sed adimplere"; a v témže smyslu učí církev na sněmu Tridentském (Sess. VI. can. 19): „Si quis dixerit . . . decem praecepta nihil pertinere ad christianos: a. s."

29. *Přikázání obřadní* (praecepta ceremonialia seu ritualia) jsou ona přikázání, která upravovala bohoslužbu národa vyvoleného. Účelem jich (S. Th. I. II. q. 103 a. 4) bylo předobrazovati budoucího Spasitele a vykupitelské dílo jeho; proto arciť pozbyla svého významu a závaznosti své, jakmile dílo vykupitelské bylo vykonáno (při smrti Kristově opona chrámová roztrhla se ve dví), a nahrazena byla obřadními předpisy novozákonnými tou měrou, že nyní již není dovoleno k starozákonným obřadům se vraceti. Sv. Augustin po té stránce rozeznává u starozákonných předpisů obřadních trojí období:

a) Období závaznosti, až do smrti Spasitelovy; v té době i sám Spasitel a apoštolové jeho řídili se předpisy těmi.

b) Období nelišnosti, jakožto období přechodné; obřadní zákon nevázal více a nebylo dovoleno kohokoliv, zvláště pak neofyty, k němu přidržovati (Act. 15, 28.). Avšak také nebylo hříchem, chtěl-li někdo (snad z piety nebo opportunity, Act. 16, 3.) jím se říditi, jen když nemínil jiným ukládati toho jha; tato doba čítá se obecně až do rozboření Jerusalema (r. 70. po K.).

c) Období nedovolenosti; zákon nový vchází v plné právo své. Vraceti se k zákonu starému v té době jest právě tolik,

---

*) V desateru jsou takové přídavky: a) zákaz modlářství, přejatý ze zákona přirozeného, rozšiřuje se zákazem zobrazení Hospodinova; b) povinnost, aby člověk ze svého času část nějakou věnoval službě Hospodinově, vyplývající ze zákona přirozeného, blíže se určuje dnem (sobota) a způsobem (sobotní klid). Z toho důvodu mohl také v Novém zákoně první přídavek býti vynechán, druhý pozměněn.

jako neuznávati zákon nový; proto také těžce by hřešil, kdo by z náboženských důvodů přidržeti se chtěl některého starozákonného obřadního přikázání, na př. o obětech, obřízce, nedovolených pokrmech atd. Přidáváme arciť: „z náboženských důvodů“, chtíce tím naznačiti, že hříšnost činů těch spočívá jen v pohnutce jich; nehřeší tedy, kdo na př. vepřového masa nechce požívati, poněvadž je má za nezdravé.

Než přes to všecko starozákonní předpisy obřadní nejsou pro nás úplně bez významu, zvláště po stránce asketické a meditační. Byť ne při dokazování, přece alespoň při vysvětlování mnohých našich povinností mohou nám vydatných prokazovati služeb, a sv. Otcové často jich k tomu cíli užívali. Na př. tělesná čistota Aronitů a levitů — duševní čistota katolických kněží, bezvadnost a dokonalost obětin — povinná péče o chléb a víno k Eucharistii atd.

30. *Přikázání vládní* (praecepta judicialia) jsou ona přikázání, kterými Bůh, jakožto král národa vyvoleného, upravoval státní a společenské poměry židovské (theokratie); měla tedy pro národ vyvolený tutéž platnost, jako v jiných říších zákony královské. Vázala pouze národ ten, a to potud, pokud sama jeho říše trvala; závaznost jejich však zanikala v té míře v jaké samostatnost národa židovského brala za své, a zanikla úplně, když „berla byla odňata od Judy“.

Lidské zákonodárství věků pozdějších přijalo z nich některá ustanovení, na př. přikázání o výživě těch, kteří oltáři slouží, o desátku atd.; v tom případě arciť závaznost jejich odvozuje se jediné z tohoto pozdějšího zákonodárství, nikoli z Písma svatého.

§ 7. Nový zákon.

31. *Nový zákon jest zákon, daný od Boha Spasitele veškerému člověčenstvu a prohlášený skrze apoštoly a jich nástupce.* Jest to tedy *zákon Kristův*, a proto se nazývá *zákonem křesťanským*, správněji *křesťansko-katolickým*. Poněvadž pak apoštolové a jejich nástupcové jej vyhlašují zároveň s evangeliem, nazývá se *zákonem evangelickým*. Dle účinků svých má však i jiná ještě jména: *zákon svobody*, *zákon Ducha svatého*, *zákon milosti*, *zákon víry*, *zákon lásky* atd. Obsažen jest (jako vůbec zjevení křesťanské) v Písmě svatém a v církevním podání. Nový zákon zahrnuje:

1. přikázání mravní o ctnostech,
2. přikázání obřadní o mši svaté a svátostech.

Přikázání vládní v evangeliích obsažena nejsou, leda bychom čítali ono jedno, jež velí poslouchati vrchností. Poněvadž totiž Nový zákon jest ustanoven pro veškeré člověčenstvo, nebylo lze, dáti taková přikázání vládní, která by byla vyhovovala všem dobám a všem okolnostem; pročež Spasitel přenechal vrchnostem duchovním a světským ukládati přikázání vládní různým poměrům příhodná.

K Novému zákonu možno čítati i rady evangelické, arciť jen potud, že se zákonem novým stejného jsou původu, nikoli však dle závaznosti.

Pozn. Nový zákon nesmí býti vykládán v tom smyslu, jakoby byl jen nějakou sbírkou předpisů, neboť předpisy, byť i nejlepší, nespomohly by člověku, kdyby se mu nedostávalo *milosti;* a té právě dostává se člověku skrze Nový zákon. Podstata Nového zákona spočívá právě v oné milosti Ducha svatého, jíž věrou ve Spasitele dosahujeme. Praví sv. Tomáš (I. II. q. 106. a 1): „Principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus"; a trochu níže pokračuje: „Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti et ad usum hujus gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova; de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda, quam circa agenda." Ponechávajíce však podstatu Nového zákona, jakožto zdroje milosti, dogmatice, obmezujeme se v mravouce jen na tyto předpisy novozákonné.

32. *Nový zákon zavazuje veškeré člověčenstvo.* Praví zajisté Spasitel (Matth. 28, 19): „Docete omnes gentes"; a po vůli Boží všichni lidé ke spasení věčnému povoláni jsou, Nový zákon pak jest nezbytnou cestou ke spasení: protož také všichni lidé, *i nekřtění*, povinni jsou zachovávati zákon Kristův, jakmile a pokud jej poznali.

33. *Nový zákon jest dokonalý;* nenastoupíť již na jeho místo žádný jiný zákon, tím méně arciť zákon dokonalejší.

Proto dí Spasitel (Luc. 21, 33): „Coelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt"; a Pius IX. zavrhl v syllabu tuto 5. větu: „Divina revelatio est imperfecta et idcirco subjecta continuo et indefinito progressui, qui humanae rationis progressui respondeat." Jsa integralní částí zjevení Kristova, má Nový zákon (i jakožto zákon) stejný s ním ráz; pročež nepřipouští žádné *změny*, jaká při lidských zákonech

nastati může, a někdy i musí. Rovněž nemístno jest mluviti o potřebě nějakého časového *pokroku* anebo přiměřeného *přizpůsobení se* (akkomodace). Důvod této pravdy leží na jevě. Spasitel, dávaje zákon svůj, přihlížel k nadpřirozenému cíli člověka, který přece za všech dob a okolností a u všech lidí jest týž, a nemůže býti jiný; nelze pak bez blasfemie za to míti, že by byl Spasitel nepostřehl všeho toho, čeho je člověku k dosažení nadpřirozeného cíle třeba, tak že by teprve v pozdější době ještě snad doplňky nějaké nebo i opravy byly nutny.

34. Svůj zákon (jakož i své zjevení) uložil Spasitel ve své *církvi křesťansko-katolické*, která tedy jediná neomylně obsah zákona Kristova *vyměřuje* (definuje), v případě pochybnosti *vykládá*, a konečně také rozhoduje, které předměty pod zákon Kristův spadají a které pod něj nespadají. Zdali církev katolická v zákoně Božím dispensovati smí, lépe a vhodněji se vyloží II., 98.

§ 8. Rady evangelické.

35. Ke svému zákonu připojil Spasitel *evangelické rady* (consilia evangelica), jež mají sloužiti lidem, toužícím po vyšším stupni mravní dokonalosti, aby cíle svého obtížněji sice, ale za to bezpečněji mohli dojíti. Zahrnul zajisté Spasitel do zákona jen to, čeho je nezbytně k dosažení věčné blaženosti třeba, a to přikázal pod hříchem, buď těžkým, buď lehkým. V *radách* však věřícím poskytl volné pole, aby na něm lásku svou a horlivost svou osvědčiti, a tím i nárok na vyšší stupeň blaženosti nebeské zasloužiti si mohli. Proto také rada nemá té závaznosti, jakou honosí se zákon, nýbrž jest ponechána vhodnému uznání jednotlivců, zda míní či nemíní jí použiti; odtud právě její jméno.

36. Mnohé a různé jsou rady, vedoucí po té či oné stránce k dokonalosti křesťanské, a nelze zajisté všecky je vypočísti; dají se však všecky srovnati do tří skupin, a to tak, že v každé skupině jedna rada vyniká nad ostatní, dodávajíc celé té skupině svého rázu.

Jsou pak tyto: 1. dobrovolná chudoba, 2. ustavičná čistota, 3. stálá poslušnost pod představeným duchovním, čili také, jak se obecně zkrátka jen uvádí: *chudoba*, *čistota*, *po-*

slušnost (paupertas, castitas, oboedientia). Poněvadž pak tyto tři rady z evangelií nám jsou známy, nazývají se *radami evangelickými.* *)

Z Písma svatého takto se dokazují: Když dle Matth. 19, 16. mladík onen se byl tázal, co čině, obdrží život věčný, odpovídá mu Spasitel: „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata“, a vykládá mu některá přikázání; když však mladík dále se táže: „Quid adhuc mihi deest?“, dává mu Spasitel v odpověď: „Si vis perfectus esse, vade, vende, quae habes, et da pauperibus . . . et veni, sequere me.“ Ležíť v těch slovech dobrovolná chudoba (vende, quae habes), poslušnost pod vedením Spasitelovým (sequere me), a nepřímo i ustavičná čistota, jelikož Spasitel a apoštolové ji zachovávali.

Než, kdybychom i nechtěli připustiti, že by ze slov Spasitelových dala se dovoditi rada čistoty, nic nevadí, neboť v téže kapitole čteme výklad Spasitelův o manželském rozvodu; a když učedníci míní, že by lépe bylo neženiti se (po případě nevdávati se), odpovídá Spasitel (Matth. 19, 11): „Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi, qui de matris utero sic nati sunt, et sunt eunuchi, qui facti sunt ab hominibus, et sunt eunuchi, qui se ipsos castraverunt propter regnum coelorum. Qui potest capere, capiat.“ Nutno ještě dodati, že „castrare se ipsum“ čili *εὐνουχίζειν ἑαυτόν* od rabínů za dob Kristových a pozdějších bylo užíváno ve smyslu: dobrovolně zachovávati čistotu (dokonalou), nikoliv však ve smyslu doslovném, jako Origenes to vykládal. Evangelická rada čistoty jest ještě podrobně vyložena v listu sv. Pavla I. Cor. 7 (celá kapitola), kde srovnává se manželství a panictví. Manželství jest dobré a souhlasí se zákonem mravním, ale lepší a dokonalejší jest panictví a bezženství; pozoruhodno však jest, jak apoštol přesně liší: „Praecipio non ego, sed Dominus“ a zase: „Ceteris ego dico, non Dominus.“ Výslovně praví v. 25.: „De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do“, končí pak úvahou, že dobře činí otec, jenž dceru svou provdá, nebo vdova, která po druhé se vdává, ale lépe, dokonalejší že jest zůstati v panenství nebo po smrti prvního manžela ve vdovství.

---

*) Tóma ze Štítného uvádí dvanáctero evangelických rad, mezi nimi arciť i ony tři nám obvyklé, ale nad to ještě jiných devět.

Vhodně upozorňuje sv. Tomáš, že trojí rada evangelická (lépe řečeno: trojí jich skupina) čelí trojímu hlavnímu pramenu všech pokušení (I. Jo. 2, 16); žádosti očí čelí dobrovolná chudoba, žádosti těla ustavičná čistota, pýše života poslušnost.

37. Katolická nauka o radách evangelických měla vždy dosti odpůrcův, a to v různých směrech. Někteří zajisté tvrdili, že zachovávání evangelických rad jest povinností, jiní zase upírali jich oprávněnost. Církev však vždy objasňovala pravdu, hájíc jí na obě strany. Bludaři prvního směru byli Apostolici, Enkratité, Manicheové, Pelagiani a p., proti nimž církev vždy hájila svobody jednotlivých věřících, učíc, že nikdo není povinen zachovávati evangelických rad, leč jenom ten, kdo se k tomu slibem byl zavázal. Bludaři druhého směru byli Wikleffité, reformátoři a p., proti nimž učí církev, že *život dle rad evangelických má větší cenu a zásluhu,* než prostě přidržovati se přikázání. O panenství máme přímý výrok církve, ana dí (Trid. sess. 24. can. 10): „Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius, manere in virginitate aut coelibatu, quam jungi matrimonio, a. s.“ O ostatních dvou radách církev se tak slavnostně nevyslovila; ale jak si jich váží, poznáváme ze zvláštní péče její o život řeholní, jenž právě na evangelických radách spočívá. Ostatně musí i sám zdravý rozum uznati, že rady evangelické jsou něco dokonalejšího, než pouhá přikázání; neboť rady předpokládají život dle přikázání (sice jinak by byly bezúčelny), a činí člověka dokonalejším. Tak na př. zajisté dobrým člověkem po stránce spravedlnosti jest, kdo přesně zachovávaje sedmé přikázání Boží, ani haléře cizího si nepřivlastnil; ale dokonalejším jest, kdo toto plně a nad to ještě i dobrovolnou chudobu si vyvoliv, předem již veškeré pokušení k přivlastnění si cizího majetku nemožným činí.

Část II.

Zákony lidské.

§ 9. Zákon lidský.

38. I. *Zákon lidský* (*lex humana*) *jest zákon vydaný oprávněnou vrchností lidskou.* Vzhledem k zákonodárci, který jej vy-

dává, liší se *zákon církevní* (lex ecclesiastica) a *zákon světský* (lex civilis); vzhledem ke způsobu, jakým zaveden byl, liší se *zákon psaný* (lex scripta) a *právoplatný obyčej* (consuetudo legitima).

Pozn. Někteří bohoslovci a právníci čítají k zákonům lidským též *mezinárodní právo* (jus gentium) čili právo na souhlasu, po případě na úmluvě národů se zakládající a přijaté. Stanovy jeho jsou dvojího druhu:

a) zásady práva přirozeného, dle něhož posuzují se vespolné poměry národů anebo rozhodují se jednotlivé případy v mezinárodním obcování sběhlé; n. p. že nemá se vésti nespravedlivá válka, že svobodný národ nemá býti v porobu uváděn, že otroctví má býti všude odstraňováno atd;

b) pravidla stanovená úmluvami nebo obyčejem nebo vespolnou potřebou národů; n. p. že poslové jsou nedotknutelní, že ve válce má se šetřiti majetku soukromého, že plavba po moři otevřeném jest každému volná a p. Sem náleží také všechny ony úmluvy, jež směřují k tomu, aby války pokud možno pozbývaly své krutosti, n. p. řecké amfyktionie, Genevská smlouva, spolek Červeného kříže, Haagské konference míru a p. Předmětem vědy naší jest právo mezinárodní jen potud, pokud *jednotlivým osobám* vyplývají z něho nějaké povinnosti.

39. II. Právo vrchnosti lidské, ukládati poddaným zákony (a dávati jim rozkazy), zakládá se na oné povinné péči, kterouž dle vůle Boží vrchnosti o blaho poddaných se mají starati (II, 2). Zákonodárce lidský není ve svém zákonodárném úřadě neobmezeným vládcem; praví sv. Tomáš (S. Th. I. II. q. 95. a. 2.): „Omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur; si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non est lex, sed legis corruptio.“ Proto povinen jest zákonodárce bedlivě o to pečovati, aby zákony jím vydané měly potřebné vlastnosti, sic jinak by nezavazovaly ve svědomí, Jsou pak to po stránce látečné čili materiální tyto vlastnosti: zákon budiž mravný,*) spravedlivý, možný, prospěšný; po stránce údobné čili formální: zákon budiž vyhlášen.

Zákon budiž tedy:

1. *Mravný* (honesta), t. j. neodpírejž řádu mravnímu anebo zákonu vyššímu. Veškeren zákon nabývá závaznosti své z vůle Boží, ke hříchu nemůže žádný zákon lidský právoplatně zava-

*) Rozeznávejme: zákon mravný a mravní (II, 54).

zovati; proto apoštolové (Act. 4, 19) odepřeli poslušnost veleradě, prohlašujíce, že více sluší Boha poslouchati než lidí.

2. *Spravedlivý* (justa), t. j. pocházejž od oprávněné vrchnosti, šetřiž práva poddaných, rozdělujž práva a povinnosti přiměřeně tak, jak toho dobro obecné vyžaduje. Pravíme: „přiměřeně"; není-li tudíž možno, aby všichni příslušníci téže obce měli stejná práva a stejné povinnosti, budiž obojí rozděleno tak, jak to obecnému dobru nejvíce prospívá, a budiž hleděno k tomu, že nároky na větší práva má ten, kdo má více povinností a více přispívá k dobru obecnému.

3. *Možný* (possibilis), t. j. přiměřený okolnostem místním i časovým, aby při plnění zákona nevyskytovaly se překážky nepřekonatelné, anebo aby břemena nebyla nesnesitelná. Tím arciť není řečeno, že by zákon nesměl vůbec žádných obtíží neb nepříjemností působiti, neboť každý zákon jest do jisté míry obtížným, a věci příjemné netřeba teprve přikazovati.

4. *Prospěšný* (utilis), t. j. prospěšný dobru obecnému, byť i prospěch jednotlivců tu a onde poškozoval. Nelze arci říci, že by obecnému dobru sloužil zákon, který jen několika jednotlivcům k dobru slouží, a při tom mnohem více jiným anebo ve větší míře škodí.

5. *Vyhlášený* (promulgata), t. j. zákonitou vrchností poddaným právoplatně ve známost uvedený, sic jinak by nenabyl žádné závaznosti (II, 71).

Zákonodárce jest ve svědomí vázán (a to zákonem přirozeným), aby zákony jím vydané měly všechny tyto vlastnosti; poddaní však nejsou oprávněni zkoumati, zda zákon nějaký skutečně tyto vlastnosti má. Patrno-li na první pohled, že zákon nějaký žádaných vlastností nemá, nebyl by závazný; v pochybnosti však dlužno za to míti, že jich nepohřešuje; opak musil by teprv býti dokázán.

§ 10. Zákon církevní.

40. *Zákon církevní* (*lex ecclesiastica*) *jest zákon vydaný církevní vrchností.*

I. *Spasitel dal své církvi pravomoc, vydávati zákony, bdíti nad jich zachováváním, a v případě neposlušnosti duchovními tresty stíhati provinilce.* To dokazujeme:

a) Písmem svatým; n. p. Luc. 10, 16: Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum, qui misit me. — Matth. 18, 17: Si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. — Act. 20, 28: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei. — II. Cor. 13, 10: Secundum potestatem, quam Dominus dedit mihi. — A mnohá jiná místa, zvláště ona, která se vztahují ku primátu;

b) tradicí, jež souhlasně a po všechna století pravomoc církve uznává;

c) různými vyneseními sněmů církevních a papežů;*)

d) praxí církve, která toto právo sobě vždy osobovala a je po všechna ta století vykonávala.

41. II. *Zákonodárná pravomoc v církvi svěřena jest jejímu sboru pastýřskému*, tedy papeži jakožto hlavě církevní a biskupům jakožto nástupcům apoštolů. Že tomu tak, zřejmě dokazují texty svrchu uvedené, jež nelze jinak než o sboru apoštolském a hlavě jeho, po případě o episkopátu a papeži vykládati. Mylné tedy jest mínění Jansenistů, Febronianů a některých modernistů, jako by byl Kristus zákonodárnou pravomoc odevzdal celému sboru věřících, tak že by papež s episkopátem vykonávali legislativu jen jako delegáti věřících.**) Na té věci ničeho nemění, že papež a někteří biskupové volbou docházejí svých úřadů. Volba, dílo lidské, tedy přirozené, nemá jiného účelu, než označiti osobnost budoucího hodnostáře; poslání však jest dílo Boží, nadpřirozené, a děje se samým Spasitelem.

42. III. *Zákonodárná pravomoc církevní jest nezávislá na pravomoci světské.* Jest to zásada samozřejmá, vyplývající z povahy pravomoci církevní a světské; spadáť do zákonodárství církevního vše to, co přispívá k nadpřirozenému cíli, kdežto zákonodárství světskému jest zase odevzdáno vše to, co slouží cíli přirozenému. Také svrchu uvedené texty biblické nelze jinak vyložiti než ve smyslu tom. Obšírněji II, 49.

43. IV. Zákony církevní jsou buď obecné nebo údělné. *Obecné zákony* (leges communes seu universales) jsou ony, které

---

*) Viz Denzinger, Enchiridion 423, 425, 427, 1367, 1567—1603, 1667 až 1683 (Concilium Vatic. sess. IV). Leonis XIII. Encycl. 1. Nov. 1885.

**) Srv. Pii VI. Const. „Auctorem fidei“ 28. Aug. 1794 Prop. 2 et 3. (Denzinger Enchir. 1365. 1366.) — Pii X. Encycl. „De modernistarum doctrinis“, 8. Sept. 1907, odstavec „de Ecclesia“.

uloženy jsou celé církvi, a proto zavazují každého pokřtěného člověka kdekoliv žijícího. *Údělné zákony* (leges speciales seu particulares) jsou ony, které nezavazují celou církev, nýbrž jen nějaký určitý úděl její, který bývá zpravidla nějakým územím (territorium) označen, takže zákon údělný jakožto *zákon krajinný neb místní* (lex localis) platí jen v příslušné krajině neb v příslušném místě (provincii, diecesi a p.); přidáváme „zpravidla", neboť mívají i různé korporace, n. p. řehole, kongregace, kapitoly atd. zákony své, rovněž údělné, jichž údělnost však není podmíněna místem závaznosti, nýbrž stavem poddaného, jelikož víží jen toho, kdo ku příslušnému sboru náleží.

1. *Zákony obecné*, pro celou církev platné, *smí ukládati pouze papež*, hlava církve; může tak učiniti buď na obecném sněmu církevním, nebo mimo sněm v osobě vlastní nebo skrze své zástupce a pomocí svých úřadů (římských kongregací), jichž pravomoc potud sahá, pokud jim od papeže udělena jest. Obšírnější výklad náleží kanonickému právu. Není však každý zákon papežem neb jeho zástupci vydaný již proto také zákonem obecným; můžeť býti zákonem jen údělným, byl-li vydán jen pro některý úděl církevní (n. p. některou diecesi neb řeholi).

2. *Zákony údělné*, závazné pro některý církevní úděl, smějí (mimo papeže) vydávati jen *oprávnění představení tohoto údělu*; i oni mohou zákony své vydávati buď pro celý svůj úděl, anebo pro menší jeho část.

a) Krajinné zákony vížící více než jednu diecesi ukládá *sněm provinciální* (po případě také nationální); arcibiskupové a primasové nemohou ukládati zákony v diecesích svých suffraganů.

b) *Biskup* vydává zákony pro svou *diecesi*, a to buď na sněmu diecesním, nebo mimo něj; v zastoupení biskupově a s jeho svolením, sdílí-li se s ním o tuto pravomoc, generální vikář. Uprázdnil-li se stolec biskupský, přechází pravomoc biskupská na kapitolu a kapitolního vikáře. Stejná s biskupy práva mají pro některá území někteří duchovní z delegace papežské, n. p. apoštolští vikáři, praelati nullius a p. (Bližší výklady v kanonickém právu.) Faráři nemají žádné zákonodárné pravomoci.

c) *V řeholích mužských* mohou oprávnění představení ukládati zákony; kteří představení jsou k tomu oprávněni,

v jakém rozsahu a jak (zdali v kapitole či také mimo ni), to ustanovují pravidla řádová, potvrzená apoštolskou stolicí. Mimo tyto přesně vytčené případy nemají řeholní preláti žádné legislativy, mohou však vydávati závazná nařízení a rozkazy (na základě řeholní poslušnosti). *V ženských řeholích* nepřísluší právo zákonodárné ani abatyši ani kterékoliv jiné představené; ale arciť mají (na základě řeholní poslušnosti) právo nařizovati a rozkazovati, čeho třeba.

44. Pozn. Zákonodárná pravomoc církve, zde vyložená, jež náleží k jejímu úřadu královskému čili pastýřskému, dobře budiž lišena od jiného úkolu, jí svěřeného, který náleží k úřadu prorockému čili učitelskému a v tom záleží, že církev povolána jest obojí zákon Boží, přirozený a zjevený, vyměřovati a neomylně vykládati (srv. II, 23, 34.). Mimo to některá přikázání Kristova obsahují jen jakési obecné zásady, které dopodrobna provésti uloženo jest církvi. A tak v zákonodárství církevním proplétají se zákony Boží a ryze církevní, a z pouhého slovného znění nedá se poznati, zda církev, vydávajíc nějaká nařízení, činí tak jakožto hlasatelka zákona Božího anebo jakožto zákonodárkyně ve své pravomoci. To lze někdy rozeznati jen dle obsahu, ač ne vždy bez obtíží. Tento rozdíl jest theoreticky velmi důležitý, zvláště když běží o změnu vydaných zákonů, prakticky však značného významu nemá; jsmeť povinni poslouchati nejen zákonů Božích, ale i církevních, a stejně hřeší, kdo neposlouchá Boha, jako ten, kdo neposlouchá církve.

§ 11. Zákon světský.

45. *Zákon světský (lex civilis) jest zákon vydaný a vyhlášený vrchností světskou.*

O pravomoci vrchností světských povstala během časů různá mylná mínění, oboustranně výstřední. Některá z nich upírala a upírají vrchnostem světským veškeru pravomoc, anebo alespoň ji přespříliš obmezují; jiná zase pravomoc vrchnostenskou přespříliš rozšiřují, ba i pro „státní omnipotenci“ horují. Pravda není ani na té, ani na oné straně; církev pak častěji byla nucena správné učení o vrchnostenské pravomoci vykládati a sem spadající bludy odsuzovati.

Učinil tak na př. sněm Kostnický (Denzinger, Enchir. 491, 493, 550); rovněž papežové ex cathedra několikráte promluvili rázné slovo, na př. Alexander VII. (Denzinger 999) nebo Pius IX. v syllabu. Nejnověji pak učinil tak Lev XIII. ve

známé encyklice „De civitatum constitutione christiana“ (Immortale) ze dne 1. listopadu 1885. Vedeni těmito výklady, poznáváme tyto pravdy:

46. I. *Vrchnosti světské od Boha mají pravomoc, aby ukládaly zákony a vydávaly nařízení o věcech světských a časných.*

Díme-li „vrchnosti světské“, míníme tím v první řadě samostatné (souverain) vladaře; k nim však řadí se dále všichni ti, jimž buď z vůle vladařovy nebo následkem právoplatných ustanovení a úmluv náleží moc zákonodárná. Jsou pak to nejen osoby fysické, nýbrž i mravní, zákonodárné sbory, ať již jejich pravomoc platí pro větší či menší obor, ať jest svrchovaná či podrobená vrchnosti vyšší; zkrátka: vrchností světskou míníme každého, kdo *právoplatně* smí zákony a nařízení vydávati, ale arciť také vylučujíce každého pouhého jen představeného nebo veřejného funkcionáře, který smí snad po případě něco rozkazovati, aniž by však z moci zákonodárné se těšil.

Díme dále, že takovouto pravomoc vrchnosti světské mají *od Boha*, a dokazujeme to jednak Písmem svatým, jednak rozumovou úvahou.

a) V Písmě svatém nalézáme mnohá místa, která pravdu naši utvrzují; zvláště však o tom svědčí místa dvě: Io. 19, 11: Non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper. — Rom 13, 1: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt . . . v. 5: Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram (pro časné nepříjemnosti), sed etiam propter conscientiam (poněvadž jest to věcí svědomí).

b) Člověk jest odkázán na společnost lidskou; sobě samému ponechán, nemohl by žíti životem hodným tvora rozumného, vyhověti všem povinnostem svým, dosíci cíle sobě vytčeného. Proto také dí sv. Tomáš: „Homo est animal sociale“ (I. q. 96. a. 4 et alibi).

Prvním potřebám vyhovuje život rodinný, nikoli však všem. Aby všem potřebám člověka mohlo býti vyhověno, jest zapotřebí společnosti větší, jež více rodin pojí k sobě, tedy *útvaru státního:* jediné v něm lze utvořiti život lidský, důstoj-

nosti člověka úplně odpovídající.*) Společnost však lidská netrvá a nedaří se, hodlá-li v ní každý jednotlivec kráčeti cestou svou, nic nedbaje ostatních a celku; společnost lidská dostojí jen tenkráte úkolu svému, je-li vedena duchem svorným a jednotným. Poněvadž pak této svornosti a jednoty nelze jinak docíliti, než podrobí-li všichni své mínění vůli jediného, předem již ustanoveného velitele, vyžaduje toho spořádanost společnosti, aby v ní někdo vévodil, a to nejen nezávaznou radou, nýbrž závazným zákonem a rozkazem.**) Vidno tedy, že přirozenost lidská nutně vyžaduje spořádané společnosti lidské, ta pak že nutně vyžaduje zákonodárné, v rukou náčelníkových spočívající pravomoci. Poněvadž pak vše to, čeho přirozenost lidská nezbytně vyžaduje, zakládá se na vůli Boží, docházíme k závěru, že vladařská pravomoc zakládá se na vůli Boží,***) jinak řečeno, že Bůh sám vladařům uděluje pravomoc, které k řízení obce své potřebují.†)

Pozn. Po té stránce podobá se pravomoc vladařova pravomoci otcovské, která také zakládá se na právu přirozeném a vůli Boží.

47. II. *Způsob, jakým vladař vlády své nabývá, a jakým ji vykonávati oprávněn jest, zaveden jest řádem lidským.*

V církevním zákonodárství stanoveno jest řádem Kristovým, kdo vládu v církvi vykonává a jakým způsobem se tak díti má; jinak však v zákonodárství světském, jež na řádě přirozeném založeno přirozeně se vyvíjí. Jedině autorita vladařova jest božského původu, vše ostatní však historicky se utváří. Zvláště pak dílem dějin jest i státní útvar (zda větší či menší, zda samostatný či na jiném závislý, zda monarchie

*) Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat: is enim necessarium vitae cultum et paratum, itemque ingenii atque animi perfectionem cum in solitudine adipisci non possit, provisum divinitus est, ut ad conjunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam, tum etiam civilem, quae suppeditare vitae sufficientiam perfectam sola potest. Leonis XIII. encycl.

**) Quoniam vero non potest societas ulla consistere, nisi si aliquis omnibus praesit, efficaci similique movens singulos ad commune propositum impulsione, efficitur, civili hominum communitati necessariam esse auctoritatem, qua regatur. Encycl.

***) Quae (auctoritas) non secus ac societas, a natura proptereaque a Deo ipso oriatur auctore. Encycl.

†) Ex quo illud consequitur, potestatem publicam per se ipsam non esse nisi a Deo. Encycl.

či republika), i způsob, jakým vladař moci nabývá (zda dědičnou posloupností či volbou), i způsob, jakým ji vykonávati smí (zda absolutně či konstitucionelně, zda doživotně či dočasně jen) atd. Zákon přirozený a vůle Boží nevyžaduje žádné zvláštní státní formy; shoduje se s každou, ač je-li schopna přispívati k obecnému blahu poddaných. *)

48. III. *Poměr mezi světskou vrchností a poddanými* lze označiti následujícími větami, jichž pravost ze zásad předeslaných vysvítá:

1. Poddaní jsou povinni poslouchati světských vrchností svých ve všem, co se nepříčí vůli Boží. Pravíme: „povinni jsou poslouchati“, neboť tak vyžaduje vladařská pravomoc; dodáváme: „co se nepříčí vůli Boží“, neboť vladařská pravomoc, sama na vůli Boží založena, nemůže nikterak proti ní vázati.

2. Hřeší, kdo proti vladaři neb zákonité vrchnosti osnuje vzpouru, a hřeší, kdo se jí účastní. Nespokojenost poddaných, byť i odůvodněna byla, není žádnou dostatečnou příčinou neposlušnosti. Pius IX. zavrhl v syllabu tuto 63. větu: „Legitimis principibus obedientiam detractare, immo et rebellare licet.“

3. Poddaní nehřeší, hájí-li svého prospěchu zákonitými a ústavními prostředky proti oprávněné vrchnosti, pokud se tak může díti, aniž by ublíženo bylo dobru obecnému.

4. Byl-li zákonitý vladař neoprávněným nápadníkem s trůnu svržen, aneb změněna-li převratem dosavadní státní forma v jinou (n. p. monarchie v republiku), tu třeba lišiti:

a) Pokud trvá boj mezi zákonitým vladařem a nápadníkem (anebo mezi starým a novým státním útvarem), zavázáni jsou poddaní zákonité vrchnosti, a povinni jsou státi při ní všemi silami; není jim dovoleno přidati se k nápadníku nebo podporovati jej.

b) Byl-li převrat již vykonán („hotová událost“), a není-li žádné naděje, že by starý řád opět v život uveden býti mohl, jsou poddaní povinni poslouchati nové vrchnosti; tak žádá

*) Jus autem imperii per se non est cum ulla reipublicae forma necessario copulatum: aliam sibi vel aliam assumere recte potest, modo utilitatis bonique communis reapse efficientem. Encycl.

blaho obecné, jelikož by obec bez vlády a poslušnosti jisté zkáze propadnouti musila.*)

49. *Poměr mezi církví a státem* vyplývá z úkolu, jejž Prozřetelnost oběma mocnostem svěřila. Církvi odevzdal Bůh pravomoc duchovní, aby věřící vedla k nadpřirozenému jich blahu; státu odevzdal Bůh pravomoc světskou, aby starati se mohl o časné blaho poddaných svých. Církvi přísluší, nařizovati vše, co souvisí s životem duchovním; státu přísluší, nařizovati vše, co může přispívati ku blahu časnému a spořádaným společenským poměrům. Církev má po ruce prostředky nadpřirozené, stát pak prostředky přirozené; proto *různí se a liší***) *pravomoc církevní a státní*, jsouc každá jiného rázu. Každá z nich má svůj přesně vyměřený a vymezený obor,***) každá z nich jest v tomto oboru svém *svrchovaná*, nejsouc podrobena pravomoci druhé. Žádná z nich nepotřebuje pro svá ustanovení ve svém oboru učiněná souhlasu mocnosti druhé, ale žádná z nich není oprávněna, potahovati před svůj soud záležitosti do oboru druhé mocnosti spadající. „Reddite, quae sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei, Deo, Matth. 22, 21. Marc. 12, 17. Luc. 20, 25.

Avšak poněvadž poddaní obojí pravomoci jsou tíž, záhubno by bylo, *odloučiti církev a stát*, naopak, dobro poddaných vyžaduje toho, aby *mezi církví a státem zavládla spořádaná shoda*, podobná oné, kterou ve člověku spojena jest duše s tělem. †) Proto také Pius IX. zavrhl v syllabu tuto 55. větu: „Ecclesia a statu statusque ab Ecclesia seiungendus est.“

Míněny jsou zde arciť státy, zbudované na základě křesťansko-katolickém, s obyvatelstvem v katolické víře sjednoceným. ††) Kde však různá náboženská vyznání v počtu při-

---

*) Hřeší vypuzený vladař, jestliže beznadějnými pokusy restitučním zbytečně v nebezpečí neb zkázu uvádí život a majetek svých bývalých poddaných.

**) Distinguitur ac differt. Encycl.

***) Utraque est in suo genere maxima: habet utraque certos, quibus contineatur, terminos, eosque sua cujusque natura causaque proxima definitos; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cujusque actio jure proprio versetur.

†) Itaque inter utramque potestatem quaedam intercedat necesse est ordinata colligatio: quae quidem conjunctioni non immerito comparatur, per quam anima et corpus in homine copulantur.

††) Encyklika má titul: „De civitatum constitutione *christiana*“.

bližně stejném vedle sebe žijí anebo katolíci v menšině jsou, spíše žadoucna jest *rozluka církve a státu*, tím asi způsobem, že stát o církev nikterak se nestará, ale jí také v ničem nepřekáží.

§ 12. Předmět zákona lidského.

50. I. *Předmětem* (objectum) lidského zákona může býti každý lidský čin obecným dobrem vyžadovaný, ať úkon, ať nekon; jsou tedy předmětem zákona lidského nejen činy vnitrně dobré neb zlé, nýbrž i činy vnitrně nelišné (I, 75), jež právě zákonem lidským pak nabývají své vnější mravnosti.

51. II. *Zákon lidský řídí jen činy budoucí*, t. j. po jeho vydání sběhlé, nikoli však minulé, t. j. činy, jež před jeho vydáním se udály;*) a právem, neboť pravidlo musí býti dříve, než to, co se jím říditi má. Proto nedopouští se viny a nepropadá trestu, kdo jinak jednal, než zákon žádá, *před* vydáním zákona; arciť vinen jest a trestu hoden, kdo *po* vydání zákona proti němu jedná. „Ubi non est lex, nec praevaricatio.“ Rom. 4, 15.

52. III. Zákon lidský může zakazovati i přikazovati *činy vnější, i tajné, a vše, čeho k úplnosti jich třeba jest.* Že zákon lidský může zakazovati i přikazovati činy vnější, jest samozřejmo. Přidáváme: „i tajné“, neboť i tajné činy mohou dobru obecnému prospívati neb ubližovati; okolnost pak, že čin nějaký snad zůstává tajným, nemění ničeho na jeho povaze, sic jinak bychom podkopávali veškeru mravnost, kdybychom chtěli připustiti, že zákon lidský tajné zločiny zakazovati nesmí. Přidáváme konečně: „a vše, čeho k úplnosti jich třeba“, míníce tím zvláště vnitřní úmysl a povinný vnitřní souhlas, kdykoliv k podstatě činu vnějšího jakožto nezbytně nutná část náleží; n. p. úmysl při přísaze, souhlas při svazku manželském, applikaci při mši svaté.

53. IV. Zákon lidský *nemá práva* přikazovati neb zakazovati *činy ryze vnitřní*, t. j. činy, jež v mysli konatelově zůstávají, nikterak na venek nevystupujíce. V té věci však poněkud lišíme. Že *zákonodárce světský* tohoto práva nemá, učí všichni souhlasně, **) k tomu poukazujíce, že blaho obecné nevyžaduje

---

*) Srv. O. z. o. § 5. (Obecný zákoník občanský § 5.)

**) Ob. zák. trestní § 11.

činů ryze vnitřních; žádá-li n. p. zákon státní, aby poddaní platili daně, anebo konali služby vojenské, stačí úplně, vyhovují-li poddaní zákonům těm činy vnějšími; činů vnitřních, n. p. aby poddaní rádi platili daně a ochotně ve vojště sloužili, stát vyžadovati nemůže, ale také nepotřebuje. *O zákonodárci církevním* však učenci v míněních svých se rozcházejí. Sv. Tomáš, sv. Alfons, katechismus římský, Benedikt XIV. a mnozí jiní (většinou), jichž mínění máme za důvodnější, tvrdí, že ani zákonodárce církevní nemá práva, zákony dávati o činech ryze vnitřních, jelikož činy ty se jeho dobledu naprosto vymykají, a on k dosažení úkolu sobě vytčeného takovéto pravomoci vůbec ani nepotřebuje. Někteří však (menšinou) míní, že přece jen církvi právo to náleží, jelikož Spasitel odevzdal jí pravomoc neobmezenou. Jisto jest, že v zákonodárství přesně církevním (II, 44), t. j. v zákonodárství, jež církev vydává z vladařské své pravomoci, nevyskytuje se žádný zákon, který by přikazoval činy ryze vnitřní; kde však církev činů ryze vnitřních vyžaduje, činí tak u výkladu zákona Božího, jakožto hlasatelka jeho; tak n. p. žádá lítost při svátosti pokání, víru v dogmata definovaná a p.

§ 13. Závaznost zákona.

54. Zákon lidský právoplatně vydaný zavazuje buď pod vinou, nebo pod vinou a trestem zároveň, nebo jen pod trestem. Zákony vížící pod vinou ve svědomí nazýváme *zákony mravními*, zákony pod trestem vížící (ať s vinou ve svědomí ať bez viny) slují *zákony trestními*; promluvíme nejprve o zákonech mravních, pak o zákonech trestních, a připojíme rozhovor o zákonech z domněnky vyšlých a o zákonech rušících.

I. Zákon mravní lidskou vrchností právoplatně vydaný zavazuje *pod vinou* ve svědomí; hřeší, kdo jej přestupuje, *hříchem buď těžkým, buď lehkým.* Jest úkolem podrobného dílu naší vědy, vykládati, které zákony pod těžkým, které pod lehkým hříchem zavazují. Zde uvádíme jen obecné zásady, hledíce k zákonům i božským i lidským.

55. Zda zákon nějaký zavazuje pod těžkým či jen pod lehkým hříchem, rozhoduje v první řadě předmět, a v zákonu Božím (přirozeném a zjeveném) jen tento; při zákoně lidském pak rozhoduje v druhé řadě ještě vůle zákonodárcova

1. *Předmět.* Je-li předmět zákona *) vážný a důležitý, zavazuje zákon pod hříchem těžkým; je-li však předmět jen nepatrný, zavazuje zákon pod hříchem jen lehkým. N. p. vražda, křivá přísaha, požívání masa v den postní, jsou hříchy těžké; lež, roztržitost v modlitbě, jsou hříchy lehké. Arciť důležitost neb nepatrnost předmětu nesmí býti jen o sobě posuzována, nýbrž dlužno přihlížeti i k účelu a okolnostem; tak n. p. pojísti sousto chleba jest o sobě předmětem nepatrným, ale přede mší svatou přece pod těžkým hříchem zakázáno; těžce by hřešil kněz, kdyby úmyslně nepřimísil před obětováním trochu vody, ač běží jen o několik kapek.

56. 2. *Vůle zákonodárcova.* Ta rozhoduje v druhé řadě, ale jen při zákonu lidském, potud, že zákonodárce lidský jest oprávněn ukládati zákon pod nižším závazkem, než jaký by dle předmětu příslušel. O tomto právu zákonodárcově nelze pochybovati, jelikož týž neukládá (jako zákon Boží) předměty k dosažení cíle naprosto nutné, a volno-li mu jest dle uznání zavazovati či nezavazovati, jest mu zajisté také volno, zavazuje-li, přestati na závazku nižším, zvláště jestliže i tento k dosažení jeho účelu stačí. Může tedy lidský zákonodárce předmět závažný dle svého uznání uložiti buď pod těžkým buď pod lehkým hříchem; a někdy se i doporučuje vázati jen pod lehkým hříchem, aby nemnožily se hříchy těžké. **) Avšak předmět naskrze nepatrný nemůže zákonodárce lidský ukládati pod hříchem těžkým (sic jinak by si osoboval právo, kterého ani Bůh pro sebe nevyžaduje), nýbrž jen pod hříchem lehkým.

Nepřidal-li zákonodárce lidský k zákonu svému žádného omezení, musíme za to míti, že chtěl, aby přiměřený poměr mezi předmětem a závazností (dle bodu 1.) byl uplatněn. Jinak možno ze slov, jimiž zákon svůj vyhlašuje, souditi na jeho úmysl o závaznosti. V církevním zákonodárství slova: „praecipio, jubeo, prohibeo, interdico, in virtute obedientiae“ atd. ukazují ve věci důležité na závazek pod těžkým hříchem; slova mírnějšího znění, n. p. „ordino, statuo“ atd. připouštějí případně závazek jen lehký.

---

*) Míní se tu předmět mravní, nikoliv hmotný; v. I, 74.

**) Tak možno také slibem ku věci důležité vázati se pod hříchem jen lehkým.

57. Chtíce tedy seznati, zda zákon nějaký zavazuje pod těžkým či lehkým hříchem, přihlížejme nejprve ku předmětu jeho, a je-li to zákon lidský, i k vůli zákonodárcově. Někdy také záhodno jest zkoumati, zdali a jaký trest na přestoupení uložen, neboť hrozí-li zákon značnými tresty, a není-li to právě zákon čiře trestní, lze z toho souditi na závazek pod těžkým hříchem. Zbývají-li však i potom ještě pochybnosti, nejlépe jest (zvláště při zákonu církevním) přidržeti se obecného výkladu učených a zkušených mužů. Jestliže mravouční odborníci buď všichni anebo po valné většině souhlasí u výkladu svém, prohlašujíce tuto věc za těžký, onu za lehký hřích, můžeme na tom přestati; zajisté že výklad jejich zákonodárcům církevním jest znám, a je-li chybný, jest to věcí zákonodárců, promluviti a nedopustiti, aby většina věřících vězela v klamu; mlčí-li však, jest to nejlepším znamením, že sami s obecným výkladem souhlasí.

58. II. Zákon lidský právoplatně vydaný může *zavazovati pod trestem*, t. j. ustanoviti, aby přestupníka stihl vyměřený trest, v kterémžto případě buď zákonodárce sám anebo jiný, právoplatně ustanovený soudce oprávněn, po případě i povinen jest, postarati se o to, aby vinník byl potrestán. Zákonodárci lidskému nutně toto právo přísluší, sic jinak by zákon jeho snadno pozbýval na vážnosti.

1. *Tresty zákonité* jsou druhu dvojího: Buď jsou to *tresty výhrůžné* (poenae ferendae sententiae), kterými zákon vyhrožuje, provinilec pak v ně upadá teprve po vynesení soudního rozsudku, jímž i trest se určuje; takovými jsou n. p. tresty obsažené v obecném zákoníku trestním; anebo jsou to *tresty zákonem uložené* (poenae latae sententiae), ve které upadá provinilec zpravidla již samým činem (ipso facto), i bez výroku soudního, a ve svědomí jest vázán, podrobiti se jim, i kdyby čin sám zůstal tajným; n. p. beneficiat z vlastní viny zanedbav brevíř povinen jest restituovati přiměřenou část příjmů obročních. Obšírnější výklad trestů obojího druhu náleží do církevního práva.

59. 2. Na otázku, zda možno i *nevědomky* propadnouti trestu, lišíme neznalost zákona a neznalost trestu.

a) *Neznalost zákona* jest buď nezaviněná nebo zaviněná. Kdo z nezaviněné nevědomosti jedná proti zákonu, není vinen (I. 61), a proto také ve svědomí není vázán, podrobiti se trestu. Pravíme: „ve svědomí“, pro soud vnitřní, nikoliv však před

lidmi, pro soud vnější; odsoudil-li tedy soudce, ať církevní ať světský, nedbaje této nevědomosti, provinilce k trestu, nezbývá mu, než přijmouti trest a podrobiti se jemu;*) a nemůže jinak býti, neboť veškeren trestní zákon stával by se illusorním, kdyby se při provádění jeho předem teprve provinilci dokazovati musilo, že zákon znal.

b) *Neznalost trestu* zákonem na provinění vyměřeného nikterak nezbavuje povinnosti podrobiti se trestu přiměřenému; provinilec ví, že jedná proti zákonu (neboť předpokládáme, že zákon zná, a jenom trest nezná), a zdravý rozum mu praví, že provinění nemůže zůstati bez trestu. Přidáváme však: „trestu přiměřenému"; neboť ukládá-li zákon na nepatrný čin tresty přílišné, nepřiměřené, není provinilec ve svědomí vázán podrobiti se trestům, jež ani tušiti nemohl.

c) Zvláštní, poněkud mírnější praxe zavládá při *neznalosti církevních censur*, jelikož jsou trestem zlomyslnosti a tvrdošíjnosti, které není při nevědomosti. Církevní censuře propadá jen ten, kdo věděl, že na čin jím spáchaný trest ten uložen jest; nepropadá jí však, kdo o ní nevěděl, třeba i jeho nevědomost byla překonatelná, lehkovážná, jen když není hrubá neb líčená. Hrozí-li se censurou „temerarie praesumentibus" nebo „consulto seu scienter agentibus", osvobozuje i hrubá nevědomost, nikdy však líčená.

Obšírněji o tom vykládati náleží kanonickému právu.

60. 3. *Zákon čiře trestní* (lex pure poenalis) jest zákon zavazující pouze pod trestem, nikoli však pod vinou; t. j. kdo neřídí se takovýmto zákonem, nehřeší (ani těžce, ani lehce), ale povinen jest, podrobiti se stanovenému *trestu*, či lépe řečeno *pokutě*. V zákonodárství přirozeném a zjeveném arciť nestává žádných čiře trestních zákonů, ale v zákonodárství lidském mohou býti z téhož důvodu, který již svrchu (II, 56) vyložen byl, že totiž zákonodárce lidský není povinen užiti plné své pravomoci, a vzdáti se může práva, vázati pod vinou, užívaje jen práva, vázati pod pokutou; a někdy i záhodno tak učiniti, aby se nemnožily hříchy.

V církevním zákonodárství jsou čiře trestní zákony velmi řídké; *stálými* takovýmito zákony jsou pravidla některých řeholí, jichž zakladatelé (n. p. sv. Dominik, sv. Ignác Loyola,

*) Ob. zák. občanský § 2. Ob. zák. trestní § 3.

sv. František Saleský, sv. Alfons Liguori) výslovně prohlásili, že pravidla řádů a kongregací jimi založených v oněch věcech, které nenáleží k podstatě života řeholního, jsou pouze zákony trestními. Právoplatným obyčejem mohou se zákony, zavazující až posud pod vinou a trestem, *dočasně* proměniti na zákony čiře trestní, ale nezůstávají jimi než potud, pokud doba k promlčení potřebná neuplynula (II, 110), n. p. zákon o šatu klerikálním.

Ve světském zákonodárství jsou čiře trestní zákony mnohem četnější. Bývají jimi n. p. všechny policejní zákony (ač jestliže porušením jejich neporuší se zároveň nějaký zákon mravní), zákaz o nošení zbraně, pokutování nedostatečně frankovaných dopisů nebo chybně kolkovaných listin, pokutování těch, kteří nechtějí přijmouti volbu na ně připadlou, pokuta za chození po zakázaných cestách atd.

61. III. *Zákon z domněnky.*

Často lidský zákonodárce neb soudce, nemoha nabýti jistoty o některých okolnostech, a přece maje se starati o dobro obecné, nucen jest vydávati zákony (po případě vynášeti rozsudky) na domněnce založené. Jestiť pak domněnka (praesumtio) okolnostmi odůvodněný úsudek o věcech pochybných. Dvojí jest domněnka: skutková a právní; obojí vyskytuje se jen v zákonodárství lidském, nemá však místa v zákonodárství přirozeném a zjeveném.

1. *Domněnka skutková* (praesumtio facti) má za to, že skutek nějaký se udál (po případě neudál); zákon neb rozsudek na skutkové domněnce založený váže ve svědomí jen tenkráte, souhlasí-li domněnka s pravdou; neváže však ve svědomí, neshoduje-li se domněnka s pravdou, a v tom případě platí: „Domněnka ustoupiž pravdě“ (praesumtio cedit veritati). Příklady: Cajus byl kdysi Titovi dlužen obnos nějaký a zaplatil jej; po smrti Titově žaluje syn jeho (nevěda o vyrovnání) Caja na zaplacení dluhu, a dokazuje nároky své, kdežto Cajus (ztrativ kvitanci a svědků nemaje) zaplacením vykázati se nemůže. Soudce maje dluh za prokázaný odsuzuje Caja k placení, veden domněnkou skutkovou; ve svědomí Cajus vázán není, podrobiti se výroku soudcově, a jestliže přece (přinucen snad hrozící exekucí) tak učinil, má právo, na synu Titově tajně se odškodniti. Jiný příklad: Nepravým svědectvím bylo dosvědčeno, že pes Virgilův pokousal a potrhal dobytče Agri-

kolovo, a Virgil odsouzen k náhradě škody; nezpůsobil-li škodu pes Virgilův, nýbrž cizí nějaký pes (aneb nezpůsobena-li vůbec škoda žádná), není Virgil ve svědomí vázán, platiti náhradu, a přece-li z přinucení zaplatil, smí se tajně odškodniti.

62. 2. *Domněnka právní* (praesumtio juris) přihlíží k obvyklému běhu věcí, a buď tuší nebezpečí pro dobro obecné (domněnka nebezpečí, pr. periculi), anebo tuší vinu ve skutku dokázaném (domněnka viny, pr. culpae). Zákon založený na domněnce právní má ráz chránivý, chtěje hned v zárodku odstraniti, co by dobru obecnému škoditi mohlo, a proto váže ve svědomí, a to vždy, i když domněnka s pravdou se nekryje. Sem spadají všechny zákony vydané na zamezení podvodů, které arciť i tam zavazují, kde (v jednotlivém případě) na podvod ani se nepomýšlí. Příklady: Kdo v stav manželský vstoupiti míní, povinen jest, podrobiti se prohláškám, i když nade všechnu pochybnost jisto jest, že ani překážky ani závady není. Knihy na index položené nesmí nikdo bez zvláštního povolení čísti, byť i pro svou osobu přesvědčen byl, že mu z četby nebezpečí nehrozí. Pokousal-li neb potrhal-li Virgilův pes dobytče Agrikolovo, povinen jest Virgil nahraditi škodu, byť i za svého psa nemohl; důvod jest ten, že Virgil, ač není vinen theologicky vinou mravní, přece jen jest vinen juridicky vinou právní (I, 41), účelem pak zákona užitého jest, aby majitelé psů na své psy byli opatrní; v tomto případě tajné odškodnění dovoleno není.

Pozn. Od domněnky právní liší se *fikce právní* (fictio juris) čili zákonité ustanovení, že právní důsledky nějakého neplatného úkonu za určitých přesně stanovených okolností mají býti takové, jakoby úkon ten platně se byl udál; n. p. děti zplozené z manželství neplatného, avšak alespoň s jedné strany bona fide uzavřeného, jsou po zákonu manželské.

63. IV. *Zákon rušící* (lex irritans) jest zákon, který prohlašuje, že čin nějaký, za určitých okolností vykonaný, buď hned s počátku sám sebou jest neplatný anebo alespoň soudním výrokem za neplatný prohlášen býti může. Veškeré zákonodárství obsahuje v sobě zákony rušící; jsou tedy v zákoně přirozeném (n. p. neplatnost manželství mezi synem a matkou), v zákoně zjeveném (n. p. neplatnost svátostí při nedostatečné materii neb formě), v zákoně lidském (n. p. manželství s překážkou uzavřené). Nám důležito jest věděti, ku kterým předmětům

hledí rušící zákony v zákonodárství božském a církevním; jsou to svátosti, přísahy, sliby obyčejné i řeholní, svazek manželský, smlouvy, volby církevních a řeholních představených, obročí. Jest to úkolem příslušných disciplin theologických, uvésti ve statích o těchto předmětech také příslušné zákony rušící.

Účelem zákonů rušících jest buď trestati vinu spáchanou, nebo pečovati o dobro obecné; dle toho lze je tříditi do dvou skupin.

Zákony první skupiny jsou dle povahy své zákony trestními latae sententiae, a provinilec jim propadá, jakmile se viny dopustil; n. p. restituci příjmů obročních propadá beneficiat, vynechal-li brevíř nebo zanedbal-li residenci. Samozřejmo jest, že nemohou stíhati nevinného.

Zákony druhé skupiny ku platnosti některých činů vyžadují určitých některých okolností, takže za nedostatku těchto okolností čin sám stává se po zákonu (pro soud vnější) neplatným. Mají ráz zákonů na domněnce právní založených, a stíhají každého, i toho, kdo bez viny neb nevědomky žádaných okolností zanedbal. Některé z nich mají účinek ten, že sám čin hned s počátku byl neplatným (n. p. manželství s překážkami). Jiné však jen dovolují, po případě i vyžadují, aby čin soudním výrokem za neplatný prohlášen byl (n. p. některé sliby a přísahy); tu pak dotyčný čin až do výroku soudního považuje se za platný (slib neb přísaha váže), a teprve po výroku soudním stává se neplatným (slib neb přísaha přestává vázati).

K zamezení podvodu a klamu zákon občanský často žádává ku platnosti některých činů jakési formality (n. p. při některých smlouvách, při závětích). Tážeme se, zda takovýto čin, po přirozeném právu platný, avšak po občanském právu z formálního nedostatku neplatný, váže ve svědomí. Odpovídajíce lišíme: čin takový (smlouva, závěť) váže ve svědomí, pokud soudce se o něm nevyslovil a neplatnost jeho neprohlásil; jakmile však soudce čin ten (smlouvu, závěť) za neplatný prohlásil, přestává závaznost ve svědomí, a třeba podrobiti se výroku soudnímu.

§ 14. Poddaní zákona církevního. *)

64. Zákon lidský zavazuje všechny své *poddané*, ale jen tyto (omnes et solos subditos); po stránce té liší se od zákona přirozeného a zjeveného, jenž zavazuje všechny lidi.

Zdaž však i zákonodárce vázán jest zákonem svým? Odpovídajíce lišíme. Členové sborů zákonodárných jsou podrobeni zákonům sbory těmi vydaným; jsou tedy biskupové podrobeni nálezům sněmů provinciálních, řeholní preláti vázáni jsou zákonem kapitolním. Samostatní zákonodárcové (na př. papež v církvi, biskup v diecesi) arci nemohou svými vlastními zákony tak býti vázáni, jako poddaní jejich; tolik však přece žádá na nich právo přirozené, aby již pro dobrý příklad sami také konali, co celé obci nařizují. Trestní zákony jimi vydané se jich netýkají (nikdo nemůže sebe sama nutiti a trestati), avšak v předmětech spravedlnosti směnné nemají před svými poddanými žádných předností míti.

65. I. *Zákonem církevním vázáni jsou, kdož byli křtem do církve přijati a k užívání rozumu dospěli.* Rozhodují tedy o poddanosti zákonu církevnímu dvě okolnosti: křest a užívání rozumu.

1. *Křest.* Nevěřící (infideles, pohané), židé a katechumeni nejsou vázáni zákony církevními (pokud je církev ze své vlastní pravomoci dává, II. 44), najmě nejsou zavázáni postiti se, světiti svátky církevní, spravovati se zákony o ryze církevních manželských překážkách atd. Naproti tomu kacíři, odpadlíci, rozkolníci a vyobcovaní vázáni jsou zákony církevními; jsouce křtěni, jsou i syny církve, byť neposlušnými; theoreticky dlužno za to míti, že církev má právo i jim ukládati zákony. Přidáváme: „theoreticky“, poněvadž v praxi lišíme. V plné přísnosti zachovává se vyložená zásada jen při oněch věcech, jež k obecnému dobru směřují, a veřejný řád upravují, zvláště při překážkách manželských, byť i jen církevním právem stanovených. **) V ostatních však věcech, které jsou rázu disciplinarního, anebo jen duchovnímu životu slouží,

---

*) V tomto § přihlížíme jen k zákonu církevnímu, odkazujíce pro poměry světské na příslušné zákoníky. Viz O. z. o. §§ 4. 33. 38. Tatáž poznámka platí i pro paragrafy následující.

**) Uzavírají-li nekatolíci, ať křtění ať nekřtění, manželství mezi sebou, nejsou vázáni obecným zákonem, dle něhož uzavříti se má sňatek před farářem a dvěma svědky. Decr. S. C. Conc. 2. Aug. 1907.

n. p. zachovávání postů, svěcení neděl a svátků, dlužno přidržeti se mínění mírnějšího, dle něhož za to máme, že nekatolíci nehřeší, neřídí-li se zákony těmi; jednak jest jim nevědomost omluvou, jednak lze předpokládati, že církev, aby zbytečně nemnožila hříchů, jinověrce zákony těmi vázati nemíní.

66. 2. *Užívání rozumu.*

a) *Děti* nedospěvší ještě k užívání rozumu*) nejsou vázány zákony církevními. Nehřeší tedy, jedí-li v pátek maso, neslyší-li v neděli mši svatou atd.; ale také nehřeší, kdo jim v pátek maso dává, anebo je v neděli do kostela neposílá (rozdíl mezi zákonem církevním a přirozeným neb zjeveným).

Kdy u dětí závazek uvedených zákonů církevních počíná, bohoslovci nesouhlasí. Někteří (S. Alph. Th. m. III. 270) učí, že doba povinnosti nastává, jakmile dítě k užívání rozumu dospělo, bez ohledu na to, jakého je stáří, tedy po případě před dokončeným sedmým rokem; jiní však učí, že doba povinnosti nastává tenkráte, kdy průměrem a zpravidla děti za obyčejných poměrů k užívání rozumu docházívají, a stanoví jakožto dobu, kdy závazek církevních zákonů počíná, dokončený sedmý rok, bez ohledu na to, že dítě snad již dříve užívání rozumu nabylo. Druhé mínění jest důvodnější a správnější. Doba, kdy dítě nějaké k užívání rozumu dojde, nedá se na hodinu nebo na den určiti, jelikož úkaz ten neděje se náhle, nýbrž pozvolna, a svědomití rodiče a vychovatelové byli by mnohým pochybnostem vydáváni, nemohouce rozhodnouti, zda již doba závaznosti (užívání rozumu) nastala či ještě nenastala; naproti tomu nikterak není obtížno udati, kdy dítě sedmý rok svůj dokončilo. Výkladu tomu nasvědčuje i výrok Poenitentiarie (ze dne 15. března 1837); míněním tím se katolíci obecně řídí, a mnohé katechismy**) výslovně tak učí. Pro naše krajiny (v Čechách) není žádné pochybnosti, kterého mínění bychom se měli přidržeti, jelikož po delší řadu let biskupové naši v postních mandátech svých ukládají zdrželi-

*) V mluvě církevní liší se děti (parvuli), kteréj eště k užívání rozumu nedospěly, a dorostlí (adulti), kteří již užívání rozumu nabyli.

**) Náš starší pražský katechismus (approbovaný 1874) vykládaje třetí přikázání církevní, výslovně praví: „od sedmi let stáří počínajíc“; novější katechismus z r. 1898 (Veliký katechismus, ot. 498) má neurčité rčení: „jakmile do rozumu přišel“.

vost od masitých pokrmů těm, kteří „sedmý rok věku svého již dovršili“.

Než i když katolík dospěl k užívání rozumu, vázán jest jenom těmi zákony, které jeho věku jsou přiměřeny; není však vázán zákony, které dospělejší věk buď výslovně ustanovují (n. p. újma) anebo rozumným způsobem předpokládají (n. p. výroční zpověď, velikonoční sv. přijímání). Církevnímu trestu zpravidla podléhají pouze *dospělí* (puberes), tedy mužové dovršivší čtrnáctý a ženy dovršivší dvanáctý rok života svého. *)

b) Lidé, kteří *trvale* užíváni rozumu zbaveni jsou, buď že ho vůbec nikdy nenabyli, anebo nabyvše ho, neštěstím zase ho pozbyli, tedy blbci a blázni nemající jasných dob, nepodléhají zákonům církevním, poněvadž závazku zákonného (vinculum rationis) nejsou schopni; nehřeší jednajíce proti církevním zákonům, a také nehřeší, kdo toho by byl příčinou, kdo by na příklad jim v pátek dával maso a v neděli jim přidělil těžkou práci (ač nezavdá-li tím pohoršení). Avšak lidé jen *dočasně* užívání rozumu zbavení, tedy poloblázni, blázni mající doby jasné, opilí, hypnotisovaní a vůbec všichni na krátký jen čas užívání rozumu pohřešující, podléhají zákonům církevním; přišedše totiž k užívání rozumu stali se poddanými zákona církevního, a krátké jen přerušení rozumové činnosti (podobně jako spánek) na tomto poměru ničeho nemění. Lidé ti jednajíce proti zákonu církevnímu v bezvědomí svém nehřeší sice formálně, nýbrž jen materiálně; ale hřeší, kdo je k tomu navádí, kdo n. p. opilému v pátek dává maso.

67. II. Poddaní, kteří v nějakém místě mají své řádné nebo mimořádné bydliště, slují *osadníci* tohoto místa (incolae); lidé, nemající v místě ani řádného ani mimořádného bydliště, slují *cizinci* (peregrini). Zná pak zákon církevní dvojí bydliště, řádné a mimořádné. **) *Řádného bydliště* (domicilium verum) nabýváme tam, kde jsme se navždy usadili, tedy s úmyslem stále zde přebývati. *Mimořádného bydliště* (quasidomicilium) nabýváme tam, kde jsme na čas se usadili, s úmyslem pře-

*) Dle O. z. o. § 21. jsou děti, kdož nedosáhli 7. roku; po 7. roce jest člověk ještě nedospělý; dospělým stává se (bez rozdílu pohlaví), kdo dovršil 14. rok, a zletilým čili plnoletým, kdo dovršil 24. rok života.

**) O. z. o. toho rozdílu nečiní; v této stati vůbec přihlížíme jen k zákonu církevnímu.

bývati zde po delší dobu, alespoň déle než půl roku.*) Zpravidla mívá každý jen jedno bydliště řádné; může však jich míti více, n. p. velmož bydlící v zimě v městě a letní dobou několik měsíců na tom, několik na onom místě venkova, jen když se tam občasně vrací. Manželka sdílí se o bydliště s manželem, děti s rodiči. Řádného i mimořádného bydliště pozbýváme, opouštějíce je s úmyslem, nevrátiti se. Kdo v nějakém místě se zdržuje s úmyslem, zůstati zde jen kratší dobu (méně než půl roku), jest v tom místě cizincem; nenabývá bydliště mimořádného, i kdyby náhodou pobyt svůj přes půl roku prodloužil; schází mu právě úmysl delšího pobytu. Kdo nemá žádného bydliště, ani řádného, ani mimořádného, jest *bezdomek* (vagus); takovými bývají trvale osoby *potulné*, které jezdí neb chodí za výživou světem (ač nemají-li domova); dočasně pak vypovězenci a vystěhovalci, kteří navždy své posavadní bydliště opustivše do nového domova ještě nedorazili.

Jest důležito věděti, *jakými zákony a jak vázáni jsou cizinci*; zvláště praktickou stává se otázka ta ve příčině postů a svátků. U výkladu pak rozhoduje hledisko dvojí:

1. příslušné zákony jsou (II, 43) buď obecné (vydané pro celou církev), anebo krajinné, po případě místní (vydané pro ten kraj, pro tu diecesi, pro to místo, kde cizinec se zdržuje);

2. obecné zákony mohou býti ještě v platnosti, anebo jsou buď ve vlasti cizincově, buď na místě jeho nynějšího pobytu zrušeny, po případě uvolněny.

68. 1. Hledíce *k zákonům obecným* uvádíme tato pravidla:

a) *Cizinci jsou vázáni zákony obecnými, platnými v místě jejich pobytu*, byť i zákony ty ve vlasti jejich neplatily, jsouce buď zrušeny buď dispensí uvolněny. Příklady: Čech dlící za čtyřicetidenního postu v Římě povinen jest postiti se dle obecného zákona, jak v Římě se děje,**) a není oprávněn, užiti dispense v Čechách udělené.***) Francouz přišedší na svátek Očišťování nebo Narození P. Marie do Čech povinen jest den ten světiti, ačkoliv ve vlasti jeho se nesvětí.

---

*) „majorem anni partem“ S. C. Off. 2. května 1877.

**) Si fueris Romae, romano vivito more;
si fueris alibi, vivito sicut ibi.

***) Smí však užívati dispense jemu osobně od domácího biskupa udělené.

b) *Cizinci nejsou vázáni zákony obecnými, zrušenými v místě pobytu,* byť zákony ty ve vlasti ještě platily. Je-li pak ze zákonů těch v místě pobytu udělena všeobecná dispense neb dáno obecné privilegium, mohou i cizinci přidružiti se k domácím a užívati dispense neb privilegia. Příklady: Říman zdržující se za čtyřicetidenního postu v Čechách nepostí se tak, jak v Římě se děje, nýbrž způsobem dispensí u nás dovoleným. Čech přišed na svátek Očišťování neb Narození Panny Marie do Francie není povinen svátky ty světiti, jelikož ve Francii jsou potlačeny.

c) *Kdo nějakému obecnému zákonu ve vlasti již vyhověl* a přichází do krajiny, kde týž zákon, ale teprve v pozdější době váže, není povinen, znovu vyhovovati zákonu. Příklad: Kdo v Čechách po středě popeleční, ale před Květnou nedělí, se vyzpovídal a Tělo Páně přijal, přišed na Květnou neděli do Italie (kdy tam teprve doba velikonoční povinnosti počíná), není povinen znovu svaté svátosti přijmouti.

69. 2. Hledíce k *zákonům krajinným a místním* uvádíme tato pravidla:

a) *Cizinci nejsou vázáni krajinnými zákony, platnými v místě pobytu* (jelikož nejsou poddaní); mohou se sice přizpůsobiti osadníkům, ale nemusí. Příklady: Čech přišed na Moravu ke dni sv. Cyrilla a Methoděje anebo do Vídně ke dni sv. Leopolda, není povinen světiti svátky ty (ač nezavdá-li pohoršení); cizinec přišed do Čech ke dni sv. Václava neb sv. Jana Nep. taktéž není povinen slyšeti mši sv. a zachovávati sváteční klid. Vyňaty však jsou z tohoto pravidla ony krajinné zákony, které pro cizince zvláště vydány jsou, n. p. různá nařízení o přihlášce, výkaze (litterae commendatitiae) atd.

b) *Cizinci nejsou vázáni krajinnými zákony vlasti své* (opustivše území, kde zákon zavazuje). Příklady: Čech dlící mimo Čechy není povinen světiti svátky sv. Václava nebo sv. Jana Nep., Moravan meškající mimo Moravu není povinen světiti svátek sv. Cyrilla a Methoděje.

70. Pravidla v obou bodech sub 1. b) a sub 2. b) uvedená platí i v tom případě, že někdo *vlast svou jedině za tím účelem opustil, aby nějaký ve vlasti platný, ale v cizině neplatný obecný neb krajinný zákon obešel* (in fraudem legis) a jeho závazku se vyhnul. Nehřeší, kdo tak jedná, alespoň *po zákonu nehřeší;* neboť poddaný jest sice povinen poslouchati zákona, ale není

povinen zůstati na místě závaznosti, obdobně jako služebník povinen jest věrně sloužiti pánu, ale není povinen zůstati ve službě. Přidáváme: „po zákonu“, poněvadž snadno hřeší pohoršením.*)

Avšak Apoštolská stolice může, uzná-li toho potřebu, v určitém některém případě ustanoviti, aby poddaný, který opustil vlast svou, chtěje obmyslně obejíti nějaký jen ve vlasti platný zákon, přes to přece i nadále tomuto ve vlasti platnému zákonu zůstal podroben; v případě takovém Apoštolská stolice prostě užívá vrchnostenského práva svého, které jí nade všemi křesťany přísluší. Takto však stalo se doposud jen ve dvou případech, a z těch jeden nyní jest bezpředmětným. První zákaz hledí k *reservátům diecesním*. Klement X. (1670) zakázal řeholním zpovědníkům, rozhřešovati ony kajícníky, kteří dopustivše se ve vlasti hříchu biskupovi zadrženého (reservátu biskupského) obmyslně opustili vlast svou a jinde se zpovídají s tím výslovným úmyslem, aby unikli pravomoci svého biskupa;**) kterýžto zákaz, ač v první řadě platí řeholníkům, obecně rozšiřuje se i na zpovědníky duchovenstva světského (II. 80). Druhý zákaz (vydaný S. C. C. 1626) hleděl k obmyslnému obcházení formy tridentské při sňatku manželském; stal se bezpředmětným po vydání dekretu S. C. C. ze dne 2. srpna 1907.

§ 15. Vyhláška a přijetí zákona.

71. I. *Vyhláška čili prohláška (promulgatio) jest veřejný právní úkon, jímž zákonitá vrchnost vydání zákona a zákon sám ve*

---

*) Prosper Lambertini, pozdější Benedikt XIV., vypravuje ve svých „Casus conscientiae“ tento případ z 18. století: Milánští diecesani (ritu ambrosianského) nepočínali čtyřicetidenní půst středou popeleční, nýbrž teprve I. nedělí (Invocavit); ale dni prosební byly jim přísnými posty. Tu pak zavládl nešvar, že v prvních kvadragesimálních dnech k Milánským přicházeli přátelé jejich ze sousedních diecesí (ritu římského), Milánští pak navštěvovali přátele své v cizích diecesích na prosebné dny; obojí návštěvy konaly se s úmyslem, vyhnouti se na několik dní povinnému jinak postu. Nešvar ten působil nemalé pohoršení, a proto císařovna Marie Terezie přísně jej zakázala.

**) Dobře pozorujme, že zákaz ten má na mysli jen ony kajícníky, kteří obmyslně vyhýbají se pravomoci svého biskupa; nehledí tedy k těm, kteří z nějakých jiných důvodů (n. p. cestujíce za obchodem neb zábavou, hledajíce zpovědníka neznámého, vyhýbajíce se svému obvyklému zpovědníku a p.) diecesi opustili. Ti mohou ze hříchů ve vlasti jejich zadr-

známost uvádí. Pravíme: „veřejný“, jelikož by jinak vydání zákona nemohlo vejíti ve známost poddaných; přidáváme „zákonitá vrchnost“, abychom tím vyhlášku jakožto právní úkon lišili od pouhých zpráv, jež cestou novinářskou nebo soukromou se dodávají. *Jakým způsobem* se má vyhláška díti, ustanovuje sám zákon, po případě zákonodárce; jeho věcí jest, voliti takový způsob, aby poddaní snadno známosti o vydaných zákonech *mohli* nabýti. Není však jeho věcí, pečovati o to, aby všichni poddaní i skutečně známosti zákona nabyli; toť starostí jejich; neznalost zákona vyhlášeného jich (alespoň pro soud vnější) neomlouvá (II, 59).

Pozn. Konstitucí ze dne 29. září 1908 ustanovil papež Pius X., aby promulgace papežských konstitucí a kongregačních výnosů dála se v „Acta Apostolicae Sedis“. Viz Ordinariatní list praž. 1908, č. 12.

Vyhláška jest nezbytnou podmínkou závaznosti zákona. Závaznost zákona lidského zakládá se na vůli zákonodárcově, který může nějaký zákon dle svého uznání buď vydati nebo nevydati. Avšak čin vůle, jímž zákonodárce o závaznosti rozhoduje, jest čin vnitřní, který by poddaným zůstal neznám, kdyby nebyl nějakým způsobem na venek projeven; z čehož již vyplývá požadavek, aby zákonodárce vůli svou nějakým způsobem na venek projevil. Než není každý projev vůle zákonodárcovy také již zákonem, nýbrž jen onen projev, kterým vázati a kterému ráz zákonodárný přiděliti chce. Pročež dále potřebí jest, aby zákonodárce také nějakým způsobem označil, kdy projev vůle jeho jest zákonodárný. Jinak řečeno: jest zapotřebí, aby označil, že vydává zákon; to pak právě děje se vyhláškou.*)

Proto tedy neplatí zákon již vydaný, ale dosud nevyhlášený; není jím poddaný vázán, byť i soukromou cestou známosti o budoucím zákoně nabyl. Platí však a zavazuje zákon již vyhlášený, byť i ještě v obecnou známost nebyl vešel; poddaný pak jest jím vázán, jakmile o vyhlášce právoplatně učiněné nabyl mravní jistoty. Počíná pak závaznost zákona *ihned* po vykonané jeho vyhlášce, leda že by snad vyhlášený zákon

---

žených, na místě pobytu však nezadržených, beze všeho rozhřešováni býti ač jsou-li jinak rozhřešeni hodni.

*) Rozkaz nepotřebuje žádné vyhlášky; stačí, dojde-li ve známost u toho, komu platí.

sám (nebo některé jiné právoplatné ustanovení) jinak ustanovoval.*)

72. II. *Přijetí zákona (acceptatio legis) jest ochota poddaných, říditi se zákonem právoplatně vydaným a vyhlášeným.* Díme-li „poddaných“, míníme tím obec po mravním celku svém; i přes odpor některých zpurných jednotlivců možno říci, že zákon jest přijat, řídí-li se jím valná většina obce.

Přijetí zákona není žádným právním úkonem a platnost zákona na přijetí nezávisí, sic jinak by veškera zákonodárná činnost byla illusorní; avšak přes to má přijetí nebo nepřijetí veliký význam. Přijetí zákona svědčí o jeho právoplatném vydání a zabraňuje nějakým budoucím pochybnostem ve věci té; nepřijetí pak jest zákonodárci vážným pokynem, aby zkoumal, zdali zákonu jeho nechybí některá potřebná vlastnost dle II, 39. A setrvají-li poddaní ve svém odporu, snadno může vydaný zákon pozbýti závaznosti své, zvláště mlčí-li zákonodárce k tomu (II, 111).

Zákon obecný, papežem neb jeho splnomocněncem vydaný, v platnosti své nikterak nezávisí na přijetí biskupů. Soudí-li však biskup, že některý nově vydaný, ryze disciplinární zákon pro jeho diecesi byl by neúspěšný nebo snad i škodlivý, jest nejenom oprávněn, nýbrž i povinen**) vyložiti Apoštolské stolici obavy své a je vylíčením místních poměrů odůvodniti; zatím, než dojde odpověď Apoštolské stolice, zastavuje se pro tuto diecesi závaznost zákona jinak obecného, a nedojde-li vůbec žádná odpověď, možno za to míti, že papež důvody biskupovy uznává a provedení zákona v této diecesi nežádá. Dojde-li však odpověď, nutno podle ní se říditi, a žádáno-li v ní, aby zákon i přes obtíže byl proveden, nezbývá než poslechnouti.

§ 16. Zákon pochybný.

73. Zákon, o jehož právoplatné závaznosti zavládá vážná a nepřekonatelná nejistota, nazývá se *zákonem pochybným* (lex dubia). Díme: „zavládá nepřekonatelná nejistota“, chtíce tím označiti, že nikterak nestačí, jestliže některý jednotlivec o platnosti toho kterého zákona pochybuje, ač snadno pochyb-

*) Pro zákony světské viz O. z. o. § 3. a zákon z 10. června 1869 (říšský zákoník).

**) Benedictus XIV. De synodo dioeces. 9, 8.

nosti své zbaviti se může, nýbrž třeba, aby nejistota byla obecnou a nepřekonatelnou, t. j. aby znalci a odborníci buď vůbec nevěděli, zda pro platnost zákona či proti ní vysloviti se mají, anebo aby část znalců a odborníků z nějakých důvodů hlasovala pro závaznost, část však jich z důvodů jiných proti závaznosti dotčeného zákona se stavěla. Díme dále: „vážná nejistota", chtíce tím říci, že nestačí jakákoliv, třeba i malicherná námitka proti závaznosti činěná, nýbrž že námitka ta na vážných důvodech zakládati se musí. Pochybné zákony*) vyskytují se v oboru každého práva, přirozeného, zjeveného, lidského; o nich díme a dokazujeme:

Zákon pochybný neváže (lex dubia non obligat); jinak řečeno: Z pouhého**) jen pochybného zákona nevzniká nižádná závaznost ve svědomí.

Větu předloženou nejlépe dokážeme po dílech, přihlížíme-li ke každému právu zvlášť.

a) V právu přirozeném není sice nepřekonatelná pochybnost při základních zásadách a obecných pravidlech mravních (II, 15. 16) vůbec možna; snadno však může býti při podrobných pravidlech mravů (II, 17), nejsou-li tato ve zjeveném slovu Božím nebo v církevním učení blíže vyložena. Vzniká nesouhlasem v mínění různých filosofů; ale jest jasno, že k uložení nějaké povinnosti nikterak nestačí autorita některého, třeba i věhlasného filosofa, jemuž jiní, snad rovněž věhlasní filosofové odporují, nedovede-li překonati všechny jemu činěné námitky („tantum valet, quantum probat"). Dodáváme: „nejsou-li ve zjeveném slovu Božím nebo v církevním učení blíže vyložena";

---

*) Název ten není zcela správný, neboť pozbývajíce závaznosti své, přestávají býti „zákony"; ale pro obdobnost ponechává se název ten.

**) Díme: „z pouhého jen pochybného zákona", abychom tím označili, že sporná povinnost může někdy přece naléhati, ale z titulu jiného. Jsou totiž případy, kde dovolenost či nedovolenost právě jen z toho kterého zákona vyplývá, čili jak škola praví: kde běží o prostou dovolenost či nedovolenost (III, 58); a v takových případech věta naše „Lex dubia non obligat" přichází k plné platnosti. Jsou však zase případy, kde omyl mimo materiální přestoupení zákona může míti ještě jiné, na formální mravnosti činu nezávislé, škodlivé následky (III, 59); tu běží často vedle pochybného zákona ještě jiný, jistý zákon, jenž zní: „pokud možno, má se zabrániti záhubnému následku případného omylu". Z tohoto souběžného jistého zákona (nikoli však z toho kterého zákona pochybného) vyplývá povinnost: „In dubio tutius est eligendum".

tu však dlužno dodati, že nelze mysliti, že by nám katolíkům (a arciť také katolickým filosofům) některá poněkud jen důležitá část přirozeného práva zůstala neznámou neb pochybnou (II, 18); nám může pochybnost vzniknouti jen o tom, zda ten který předmět pod ten který zákon spadá či nespadá (II, 24), a tu není sice pochybným zákon, ovšem však pochybna jest jeho závaznost (jedněmi hájená, druhými popíraná), a proto té závaznosti není. Tak n. p. nelze mluviti o povinnosti bratrského napomenutí, pochybuji-li pochybností nepřekonatelnou, zda v tomto určitém případě (hic et nunc) povinností tou vázán jsem či nejsem.

b) Zjevení Boží odívá se v Písmě svatém slovy lidskými, slovo lidské pak snadno připouští pochybnosti; nad to víme, že není celé zjevení Boží v Písmě svatém obsaženo a že v úplnosti své uloženo jest v živém slově církve. Není tedy nikterak vyloučena možnost, že někteří učencové vidí ve zjevení nějaký zákon, kdežto jiní učencové buď popírají, že by takový zákon ze zjevení dokázati se dal, anebo alespoň za to mají, že není tu uložen zákon, nýbrž pouze udělena rada; a pochybnost ta trvá, jestliže nebyl spor rozhodnut neomylným rozsudkem církevním. Takovýto sporný zákon neváže, *) neboť nelze mysliti, že by Bůh ukládal povinnosti, o nichž nemůžeme nabýti jistoty; ať nic nedíme, že také nelze mysliti, že by nás církev nechala v nevědomosti neb nejistotě o některém důležitém zákoně Božím, ač ví, že se vede o něm spor. Tak n. p. není povinností, že bychom se měli zpovídati z okolností jen čiře (t. j. beze změny specifického neb theologického druhu) hříchu přitěžujících (I, 81), ačkoliv někteří přísnější bohoslovci tak vyžadují. Lze arciť za to míti, že v právu božském jest asi jen málo zákonů, o kterých bychom my katolíci byli v nejistotě (II, 44); častěji však se vyskytuje, že pochybujeme, zdali ten neb onen případ pod ten který zákon božský spadá, a tu (jako v právu přirozeném) není sice pochybným zákon, ovšem však pochybnou jest závaznost jeho, a proto závaznosti té není. Tak n. p. pochybuji-li důvodnou pochybností, zdali jsem učinil ten a takový slib, nejsem slibem tím vázán.

Dlužno přidati, že při pochybné materii neb formě svátostí nelze mluviti o pochybném zákonu; tuť možno sice za-

*) Obdobně nejsme povinni věřiti, co nebylo církví definováno.

vésti dogmatický rozhovor o tom, zdali n. p. křest tou neb onou (pochybnou) materií udělený platí či neplatí; avšak nikterak nelze pochybovati o jistém a nepopíratelném zákonu, že křest se má udíleti vodou přirozenou (III, 63).

c) Nejčastěji vyskytují se pochybné zákony v právu lidském (hledíme zde arciť jen ku právu církevnímu, a to pouze pro soud vnitřní). Může pak nějaký církevní zákon dvojím způsobem býti pochybným: buď jest odůvodněná a nepřekonatelná pochybnost, zdali zákon takový s právoplatnou závazností byl vydán; anebo jest odůvodněná a nepřekonatelná pochybnost, zdali zákon kdysi vydaný jestě zavazuje či již nezavazuje (II, 106). Všichni bohoslovci souhlasí v tom, že pochybný zákon lidský neváže; jedině v tom se rozcházejí (aequiprobabilisté — probabilisté), kdy pochybnost lze pokládati za odůvodněnou. Ponechávajíce rozhovor o tomto druhém bodu na dobu pozdější, dokazujeme jen správnost naší věty takto:

α) Poddaný jest povinen poslouchati vrchnosti, vrchnost lidská však nesmí mu tuto povinnost znemožniti, nechávajíc své zákony v nejistotě; nechá-li však přece vrchnost své zákony v nejistotě a v pochybnosti, musíme dle přirozeného práva za to míti, že jimi poddané své vázati nemíní.

β) Zákon lze srovnávati s poutem (S. Thom. De ver. q. 17. a. 3); tak jako pouto neváže, leč dotýká-li se věci spoutané, tak i zákon neváže, leč dotýká-li se (nisi attingat) poddaného; tento dotyk však děje se vědomostí. („Attingit autem eum per scientiam; unde nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti.“) Pochybnost však není vědomostí, nýbrž nevědomostí.

74. Pozn. Poněvadž vyhláška jest nezbytnou podmínkou závaznosti zákona, nenabývá závaznosti *zákon pochybně vyhlášený* (lex dubie promulgata), t. j. zákon, o jehož správné vyhlášce zavládají podstatné a nepřekonatelné pochybnosti. Byl-li však zákon nějaký od poddaných přijat, nelze již více mluviti o pochybnosti, neboť právě ta okolnost, že poddaní jej přijali a jím se řídili, dosvědčuje, že hned s prvopočátku vše správným způsobem se dálo, anebo jestliže snad s počátku něčeho se nedostávalo, že to později bylo doplněno.

§ 17. Výklad zákona. Epikie.

75. Zákonodárce povinen jest pečovati o to, aby zákon jeho byl jasný. Zákon jest *jasný* (lex clara), není-li závažné pochybnosti o jeho smyslu. Poněvadž však zákon lidský dán jest řečí lidskou, která podléhá mnohým nedokonalostem, může snadno se státi, že slovné znění zákona není zcela jasné, a proto třeba jej *vykládati* (interpretari), t. j. vysvětliti smysl jeho. V této stati přihlížíme zejména k výkladu zákona církevního. *)

Rozdělujeme pak výklady buď dle obsahu nebo dle pramene.

76. Dle obsahu svého jest výklad buď přesný neb volný. *Výklad přesný* (interpretatio stricta) obmezuje význam jednotlivých slov a rčení tak, jak při nejmenším býti musí, a proto počet případů pod zákon spadajících spíše umenšuje; **) vkládá tedy v zákon jen to, co se z něho nutně vyčísti musí. *Výklad volný* (interpretatio lata) rozšiřuje význam jednotlivých slov a rčení tak, jak vůbec mysliti lze, a proto počet případů pod zákon spadajících spíše rozmnožuje; vkládá tedy v zákon vše to, co se z něho vůbec vyčísti může. Tak n. p. slovo „syn“ vykládá se přesně, míní-li se tím jen syn manželsky zplozený; vykládá se volně, míní-li se tím také syn adoptovaný nebo nemanželský nebo po případě každý přímý potomek. I přesnost i volnost mají své stupně, a mnohé slovo i rčení připouští třeba i více výkladů.

77. Dle pramene, z něhož pochází, jest výklad buď původní neb obvyklý neb učený.

Výklad původní (interpretatio authentica) vychází buď od zákonodárce samého (po případě od jeho nástupce), anebo od někoho, koho zákonodárce úřadem tím pověřil; ***) výkladu tomu arciť náleží přednost přede všemi ostatními dle zásady: „Quisque verborum suorum optimus est interpres“. Jest tedy původní výklad zákona sám zákonem. Obecné zákony církevní původně vykládati náleží římským kongregacím; výkladem sněmu tridentského výlučně †) pověřena jest Congregatio Concilii Tridentini Interpretum. (S. C. C.)

---

*) O výkladu zákonů občanských O. z. o. §§ 6—8.

**) Výklad „přesný“ není totéž jako výklad „přísný“.

***) Zákon Boží authenticky vykládá církev katolická.

†) Pius IV. bullou „Benedictus Deus“ ze dne 12. ledna 1564 „Super confirmatione Concilii Tridentini“ zakazuje pod přísnými tresty

Výklad obvyklý (interpretatio usualis) spočívá na obyčeji, jak se ten který zákon zachovává. Významem svým rovná se výkladu původnímu, neboť „Consuetudo optima legum interpres"; a nebude nám to zajisté divno, uvážíme-li, že právoplatný obyčej sám jest zákonem (II, 109). Poněvadž však obyčeje v různých krajinách a dobách mohou býti různé, může také obvyklý výklad zákona v různých krajinách a dobách býti různý, a skutečně někdy různý bývá (n. p. o postu, o nedělním a svátečním klidu a p.).

78. *Výklad učený* (intrerpretatio doctrinalis) jest výklad od učenců a odborníků podávaný. Není téže váhy, jako původní a obvyklý („Tantum valet, quantum probat"), an není ničím jiným než osobním míněním některého učence; nedá se však upříti, že souhlasný výklad všech anebo skoro všech odborníků nabývá veliké váhy a důvodnosti, ať pomlčíme o tom, že obecný výklad učenců nemůže církevní vrchnosti zůstati neznámým, a že tedy na ní jest, případný nějaký omyl opraviti.

Pravidla, jimiž se odborníci u vykládání zákonů říditi mají, nemohou býti v podstatě jiná než pravidla rozumného výkladu vůbec, a lze je shrnouti asi v tyto body:

1. Slova a rčení buďtež vykládána v přirozeném a sobě vlastním významu, i nelze od tohoto výkladu se uchýliti, leda že by k tomu nutily vážné důvody; máť se zajisté za to, že zákonodárce užívá slov a rčení v obvyklém jich významu. Nehledejme výjimky, kde jí zákon sám nestanoví, dle zásady: „Ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus"; n. p. povinnost restituovati za vynechaný brevíř neváže beneficiata v prvních šesti měsících; zákon neliší, zdali již před tím jiné nějaké beneficium měl či neměl, pročež vykládáme, že této shovívavosti dochází i ten beneficiat, který vzdav se jednoho obročí nastupuje jiné.

2. V pochybnosti o pravém smyslu přihlížejme k vůli zákonodárcově, k účelům zákona a k příčinám, pro které byl dán; dbejme ne tak litery, jako spíše ducha zákona; příklady: Matth. 5, 29. 30. 34. 39. atd.

3. Nevědouce, máme-li užiti volného či přesného vý-

---

vydávati kommentáře, glossy neb jiné výklady k vynesením sněmu tridentského.

kladu, řiďme se pravidlem: „Odia restringi, favores convenit ampliari“. Proto zákony o trestech buďtež vždy přesně vykládány, n. p. nesuďme na reservat, kde skutek hříchu jest pochybný anebo kde pochybno jest, zdali hřích zadržen; naproti tomu privilegia příznivá (II, 103) mohou býti vykládána volně.

79. 4. Zákon vydaný pro jeden případ *) smí býti u výkladu rozšířen čili přiložen na případ jiný jen tenkráte, jde-li o zákon mravní, a vyžaduje-li týž důvod v obou případech se vyskytující po spravedlnosti stejného rozhodnutí.

a) Pravíme: „jde-li o zákon mravní“, jak II, 54 vyměřen byl, čímž vylučujeme naprosto zákony trestní, jež se smí vždy jen přesně vykládati; pročež ani při totožných důvodech nesmí býti rozšiřovány na jiné v nich neobsažené viny. N. p. tresty stanovené na sodomii nevztahují se na bestialitu (S. Alph. Th. mor. III., 473).

b) Vyžaduje se úplná shodnost důvodů v obou případech; nelze tedy rozšířiti zákon nějaký na případy jen podobné, neboť jest věcí zákonodárcovou nařiditi, co v každém jednotlivém případě díti se má. N. p. dovolil li Leo XIII. indultem ze dne 26. února 1886, že v basilice lourdské při návalu kněží hned po půlnoci lze celebrovati, s tou však podmínkou, aby celebrant alespoň po 4 hodiny lačněl, nesmí se z indultu toho vyčísti, že by před půlnoční mší svatou o vánocích celebrant také tak dlouho (anebo snad i déle) lačněti musil.

80. c) Dán-li zákon pro nějaký případ z určitého důvodu, a opakuje-li se týž shodný důvod (adaequata ratio legis) v případě jiném, lze zákon daný pro případ prvý rozšířiti i na případ druhý; neboť jednal by zákonodárce nespravedlivě a nedůsledně, kdyby toho nechtěl. Tato zásada se uplatňuje v případech vzájemných, rovnocenných, souvislých, obdobných.

α) V případech vzájemných (in correlativis), kde obě strany mají stejné povinnosti a stejná práva. N. p. smí-li manžel odepříti debitum conjugale manželce cizoložné, smí i manželka odepříti je manželu cizoložnému; deváté přikázání Boží zakazuje cizoložné tužby nejen mužům, nýbrž i ženám.

β) V případech rovnocenných (in aequiparatis), kde zákon sám dva neb více předmětů prohlašuje za rovnocenné, takže co ustanoveno o jednom, platí i o druhém. N. p. v zákoně

*) Sr. O. z. o. § 12.

postním stejně platí vejce, mléko, máslo, sýr; zakázány-li ryby, jsou zakázána i jiná zvířata, mezi postní pokrmy čítaná, jako raci, ústřice, hlemýždi atd.

γ) V případech souvislých (in connexis), kde jedno bez druhého by nebylo úplné. N. p. kdo má právo pořizovati poslední vůli, má také právo přidávati kodicilly nebo ji měniti.

δ) V případech obdobných (in contentis), kde zákonité rozhodnutí nemá na mysli jen případ, nýbrž zásadu, tak že v tomto jednom rozhodnutí všechny obdobné případy obsaženy jsou. N. p. zákon Pia V., jenž dovoluje řeholnicím při požáru neb morové nákaze opustiti klausuru, platí také pro povodeň neb nepřátelský vpád; zákon Klementa X. zakazující řeholníkům absolvovati poenitenty obcházející reservat, platí i zpovědníkům kleru světského (II, 70); zákaz plynového světla na oltářích rozšířen i na světlo elektrické (Ord. list pražské arcidiec. 1902, č. 27, str. 105), a musí býti vykládán i o světle acetylenovém a podobném; páté přikázání církevní zakazující svatební veselí platí i o tanečních zábavách.

81. 5. *Epikie* (ἐπιείκεια, aequitas) čili přiměřenost jest mírný, blahovolný výklad, jímž soudíme, že pro zvláštní okolnosti určitý nějaký případ přes jasné slovné znění zákona přece pod něj nespadá. Není tedy ani tak výkladem, jako spíše domněnkou, že by zákonodárce v tomto zvláštním případě, kdyby o něm věděl, zajisté zákonem svým zavazovati nechtěl. Vždyť zákonodárci lidskému nelze všechny možné případy předvídati (S. Th. I. II. q. 96 a. 6) a pro ně příslušná opatření učiniti; snadno se tudíž může přihoditi, že zákon, který jinak obecnému dobru prospívá, v nějakém určitém případě stává se škodlivým anebo alespoň nad lidské síly obtížným, a dispense (snad pro nepřítomnost zákonodárcovu) žádati nelze; tu pak sluší míti za to, že by sám zákonodárce o zachovávání svého zákona nestál, ba ani státi nesměl. Sv. Tomáš (l c.) uvádí příklad: Kdyby v městě od nepřátel obleženém vydán byl přísný rozkaz, že brány musí zůstati zavřeny, bylo by to jen v obecný prospěch, a nebylo by dovoleno proti zákazu otevříti je; ale kdyby měšťané někteří nepřítelem pronásledováni dostihli bran a jen rychlým jejich otevřením by mohli býti zachráněni, aniž by tím obecné dobro v nebezpečí bylo uvedeno, zajisté nebylo by rozumno, vzhledem k zákazu bran jim neotvírati. Epikií soudíme, že v takovémto případě nejen

dovoleno, ale i povinno jest jednati proti slovnému znění zákona.*) Samozřejmo jest, že epikie jen v těch případech platnosti dojíti může, kde nelze uchýliti se k zákonodárci a poptati se po vůli jeho; kde však možno jest obrátiti se k vrchnosti, nemá epikie místa. Užiti lze epikie především při zákoně lidském, ana její oprávněnost právě na nedostatečnosti lidské se zakládá; lze jí užiti i při božském zákoně psaném vzhledem k nedostatečnosti lidské řeči, jíž se zjevení odívá; nemá však místa v zákoně přirozeném, jelikož přirozený zákon není dle slov, nýbrž dle obsahu svého v srdce lidské vštípen.

§ 18. Jakým způsobem má se zákonu vyhověti?

82. Stať následující nemá na mysli jen zákon lidský, nýbrž i přirozený a zjevený; mluví však o splnění zákona jen jakožto o předmětu činu (I, 74), nehledíc k účelu a pohnutce.

Jinak lze vyhověti zákazu, jinak příkazu (II, 9).

I. *Zákazu* vyhovujeme prostým nekonem, zdržujíce se činu zakázaného; netřeba ani úmyslu záporného (I, 38). N. p. nehřeší proti nedělnímu klidu, kdo v neděli nekoná těžkých prací, protože stůně, spí nebo jest opilý; nehřeší proti postu, kdo v pátek nejí masa, poněvadž ho nemá nebo z lakoty si ho koupiti nechce.

83. II. *Příkazu* vyhovujeme 1. činem lidským, vykonaným 2. v době určené.

1. *Činem lidským*, neboť zákon jest pravidlem činů lidských; vyhovujeme tedy příkazu, konáme-li vědomě a dobrovolně to, co konati příkaz velí. N. p. druhému přikázání církevnímu vyhovuje, kdo vědomě a dobrovolně v neděli mši sv. obcuje; nevyhovuje mu, kdo mezi mší sv. spí nebo jest opilý, kdo meškaje v kostele neví nebo nedbá, že se právě celebruje, kdo tělesným násilím v kostele držán mši sv. slyšeti nechce.

Více, než tuto udáno, příkaz na konateli nežádá; zvláště pak (blíže vysvětlujíce pravidlo podané) kasuisticky přidáváme:

a) Netřeba, aby konatel měl v úmyslu vyhověti zákonu. Jest sice takovýto úmysl pohnutkou přípustnou (I, 94), nikoli však jedinou; zákon nevyžaduje více, než aby vědomě a do-

*) Věc můžeme i jinak ještě vyložiti: naskytá se zde spor povinností, kde s pominutím zákona lidského povinni jsme vyhověti vyššímu zákonu Božímu, přirozenému.

brovolně vykonáno bylo, co velí; k tomu však není třeba úmyslu, vyhověti zákonu. Kdo n. p. v neděli, nevěda nebo zapomenuv, že jest neděle, slyšel mši sv. ze zbožnosti, nepotřebuje, seznav, že jest neděle, ještě jednu mši sv. slyšeti; zákon na něm žádá jen slyšení mše sv., nikoli však úmysl vyhověti církevnímu přikázání. Kdo jest povinen ze slibu nebo svátostního pokání pomodliti se nějaké modlitby, vyhoví povinnosti, pomodlí-li se je, na slib nebo pokání snad ani nepomýšleje (jen když modlitby ty neobrací na nějaký jiný úmysl). Kdo v době postní neb velikonoční vykonal sv. zpověď a přijal Tělo Páně, vyhověl čtvrtému přikázání církevnímu, byť i na ně vůbec nepomýšlel; i není povinen, vzpomene-li si později, znovu svátosti přijmouti. Kdo v době postní a velikonoční vícekráte svátosti přijímá, nepotřebuje jednu zpověď za výroční a jedno sv. přijímání za velikonoční označovati; podobně vyhověl témuž přikázání, kdo v době postní neb velikonoční svátostmi umírajících zaopatřen byl.

b) Kdo vědomě a dobrovolně koná to, co příkaz konati velí, vyhovuje zákonu i proti vůli své, t. j. vyhovuje mu, i když mu vyhověti nechce; neboť jest to věcí zákona, nikoli však poddaného, ustanovovati, co vyhovuje a co nevyhovuje zákonu. Příklady: Kdo na Boží hod vánoční slyšel „půlnoční“ mši sv. s výslovným úmyslem, že nikoliv touto, nýbrž až za dne „třetí“ mší sv. chce vyhověti příkazu svátečnímu, přes to nehřeší, jestliže na „třetí“ nejde. Kdo jakožto člen nějakého bratrstva na začátku postu přistoupil ke sv. svátostem s úmyslem, že nyní je přijímá jako člen bratrstva, ale že dostojí velikonoční povinnosti své teprve o svátcích, přece nehřeší, zůstává-li později při této jediné zpovědi.

c) Netřeba, aby úmysl konatelův kryl se s účelem zákonodárcovým; neboť zákon žádá jen přikázaný čin, dle zásady: „Nespadá pod zákon účel zákona“ (Finis legis non cadit sub praecepto). Ač předním účelem zákona postního jest sebemrtvení, přece vyhovuje zákonu postnímu i ten, kdo (jinak zdržuje se masitých pokrmů) volí si chutná a lahodná postní jídla. Arci že pravidlo to platí jen v případech, kde účel zákonodárcův jakožto jeho účel vnější (I, 82) od přikázaného činu lze odděliti, aniž by trpěla podstata činu; jinak však jest, kde účel zákonodárcův jakožto účel vnitřní s přikázaným činem tak úzce jest spojen, že by čin bez něho byl zmařen.

Tak na p. nevyhovuje se čtvrtému přikázání církevnímu svatokrádežnou zpovědí, jelikož přikázání to právě za tím účelem vydáno jest, aby věřící alespoň jednou do roka očistili se od těžkých hříchů, čehož zpovědí svatokrádežnou dosíci nelze.

d) Netřeba, aby konatel byl ve stavu milosti posvěcující,*) ač nepatří-li tato vytčeně k činu přikázanému. Zákonu vyhovuje i ten, kdo konaje čin přikázaný, jiným souběžným činem hřeší; n. p. hříšník platně v neděli slyší mši sv., hříšný kněz platně modlí se brevíř; kdo při nedělní mši sv. poddal se necudným myšlenkám, přece vyhověl přikázání církevnímu (ale arciť proti čistotě hřešil).

e) Kdo z rozkazu koná to, co zákon velí, vyhovuje zákonu (neboť rozkaz jeho svobodné vůli nepřekáží); příklady: nedělní mše sv. neb výroční zpověď z rozkazu rodičů, vychovatelů, pěstounů, mistrů, pánů, chlebodárců a jiných představených. Po případě vyhovuje zákonu i čin násilím vynucený, ač jestliže konatel jeho, jakmile k činu dojde, odporu svého se vzdá a změniv úmysl svůj, nyní chce to vykonati, co vykonati jest dlužen.

84. 2. *V době určené.*

Příkazy nezavazují v každé době, nýbrž jen za určitých okolností (n. p. příkaz o vyznání víry) anebo v určitých dobách (n. p. příkaz o nedělní mši sv.). Sem pak spadají i některé dočasné zákazy, t. j. zákazy, které jen v určitých dobách zavazují (n. p. nedělní klid, páteční půst).**) Pravidla příslušná jsou tato:

a) Nelze vyhověti zákonu, dokud nepočala doba závaznosti; n. p. nevyhovuje, kdo nedělní mši sv. slyší v sobotu, kdo přistupuje ke stolu Páně před Popeleční středou (a na tom pro ten rok zůstává), kdo by chtěl vykonati svátostní pokání, prve než mu uloženo bylo, kdo by před přijetím subdiakonatu se pomodlil sextu a nonu atd.

b) Závazku budiž vyhověno během doby určené; n. p. ku přijímání přistoupiž katolík v době velikonoční, jak se v diecesi počítá. Kde zákon žádné určité doby nestanoví, budiž mu vyhověno, jakmile pohodlně tak státi se může, n. p. svátost-

*) Viz úvodní slova tohoto paragrafu.

**) Jest však rozdíl ten, že příkaz daný pro určitou dobu přestává vázati, jakmile se mu vyhovělo, kdežto zákon daný pro určitou dobu váže po celou tu dobu a teprve s vypršením jejím přestává vázati.

nímu pokání, slibu. Zdali jest dovoleno odložiti vykonání nařízeného skutku a na jak dlouho, vykládá díl podrobný.

c) Nebylo-li zákonu vyhověno v době určené, rozeznávejme, jaký byl účel zákonodárcův při stanovení doby. Týž může býti dvojí: buď chce zákonodárce α) dobu povinnosti vymeziti, nebo β) výkon povinnosti urychliti. Zákony s prvým účelem vymezují dobu povinnosti (ad finiendam obligationem) a jsou dány s tím úmyslem, aby naše činy v určitých dobách nabyly zvláštního rázu době té přiměřeného; sem spadá svěcení neděl a svátků, páteční půst, újma vigilií, brevíř jednoho dne atd. Kdo takovému zákonu ve vymezené době nevyhověl, hřešil; avšak po uplynutí lhůty vyměřené již nemůže zanedbaný úkon neb nekon doháněti, nejsa k tomu ani povinen ani oprávněn. Zákony s druhým účelem chtějí výkony přikázané urychliti (ad urgendam obligationem); cílem jejich jest výkon sám, a vzhledem k možné netečnosti poddaných vyměřuje se lhůta, ve které povinnosti vyhověno býti má. Výkon jest věcí hlavní, doba však pouze věcí vedlejší; proto kdo zákonu v době vyměřené nevyhověl, hřešil, není však povinnosti své prost, nýbrž i nadále jí vázán zůstává. Sem spadá výroční zpověď a velikonoční sv. přijímání. Vykládati, které zákony náleží skupině prvé a které náleží skupině druhé, připadá podrobnému dílu naší vědy.

85. Pozn. Církevní zákonodárství o lačnosti, brevíři, postu nedělním a svátečním klidu atd. čítá den od půlnoci do půlnoci; o určování půlnoci*) a všech ostatních i nočních i denních hodin rozhodnuto takto: „Cuicunque autem licitum est, tam in jejunio naturali servando quam in divino officio recitando (a obdobně při všech na hodině závislých výkonech), sequi vel tempus verum, quod indicat horologium solare (hodiny sluneční), vel tempus medium (místní čas střední udávaný hodinami strojovými správně jdoucími), vel tempus legale (čas středoevropský)“ S. Poen. 18. Junii 1873. 29. Nov. 1882; S. C. C. 12. Julii 1893; S. Off. 11. Aug. 1899. — Dovoleno také říditi se veřejnými místními hodinami (na věži, na radnici a p.), jimiž se obyvatelé místa při projednávání svých záležitostí řídí, byť i nebyly úplně spolehlivé (S. R. C. 7. Aug. 1875). Je-li takovýchto veřejných hodin v místě více, jež v časovém udání se různí, a nelze li hned snadno poznati, které z nich „jdou špatně“ a které „jdou dobře“, dovoleno říditi se kterými-

*) Nejen půlnoci vůbec, nýbrž každé jednotlivé půlnoci zvlášť, tak že smím půlnoc určiti dnes tím, zítra jiným, pozejtří třetím atd. způsobem,

koliv dle zásad důvodnosti (quot horologia, tot auctores); S. Alph. Th. mor. VI., 282. Ještě dlužno přidati, že půlnoc nastává prvním úderem hodin bicích, nikoliv snad až posledním.

§ 19. Spád a spor povinností souběžných.

86. Snadno se stává, že v téže době naléhají na člověka dvě (nebo i více) povinnosti z různých zákonů vzešlé, jimž oběma (všem) má vyhověti; takovéto povinnosti nazýváme *souběžnými*, a případ ten sluje *spádem souběžných povinností* (concursus officiorum). Pravidla, jimiž při spádu povinností říditi se jest, jsou tato:

1. *Jediným činem* lze vyhověti dvěma (neb více) různým souběžným povinnostem, vyžadují-li obě (všechny) *týž předmět z téže pohnutky;* kdo činu nevykoná, hřeší hříchem pouze jediným Příklady: mše sv., připadá-li svátek na neděli; půst, spadá-li vigilie a kvatembr; brevíř povinný z titulů svěcení a obročí. Vyžadují-li však souběžné povinnosti *týž sice předmět, ale z různých pohnutek*, nelze jim vyhověti činem jediným, nýbrž třeba jich *tolik,* kolik různých povinností spadá, a kdo neposlouchá, dopouští se tolika hříchů, kolik povinností zanedbal; n. p. půst zpovědníkem uložený anebo k získání odpustků vyžadovaný nemůže býti položen na pátek neb vigilii postní.

2. *Různými, avšak současnými činy* lze vyhověti povinnostem souběžným, jsou-li činy vyžadované takovými, že současně konány býti mohou, aniž by jeden druhému v jeho podstatě vadil; n. p. slyšíce v neděli povinnou mši sv. můžeme zároveň modliti se brevíř neb uložené svátostní pokání.

3. Nemohou-li výkony, souběžnými povinnostmi vyžadované, současně býti konány, nezbývá než položiti každý z nich na dobu jinou, ale tak, aby postupně oběma (nebo všem) povinnostem vyhověno bylo; pořad pak ponechán jest libovůli konatelově, leda že by jedna z těch povinností byla neodkladnou, v kterémžto případě budiž arciť nejprve vyhověno povinnosti neodkladné, a pak ostatním odkladným v době příhodné.

87. 4. Naléhají-li dvě souběžné a neodkladné povinnosti, jimž však současně vyhověti nelze, poněvadž by výkon požadovaný povinností jednou vadil výkonu požadovanému povinností druhou, nastává zdánlivý *spor povinností* (collisio officiorum); pravíme: „zdánlivý“, neboť závaznost všech zákonů

odvozuje se z vůle Boží (II, 7), ta pak nemůže sama sobě odporovati. Prozrazuje tedy zdánlivý spor dvou povinností, že jenom jedna z nich skutečně zavazuje, druhá však pouze závaznou býti se zdá, ač jí není; a jde o to zjistiti, která povinnost zavazuje a která nezavazuje, čili, jak se obyčejně, avšak nesprávně říká: která z nich jakožto „vyšší“ předchází (převládá), tak že ta druhá, jakožto „nižší“, jí ustoupiti musí.

Celkem platí tato pravidla:

a) Zákazu ustupuje příkaz; n. p. není dovoleno lháti ani ve vlastní ani v cizí prospěch.

b) Zákonu přirozenému ustupuje zjevený, n. p. odvrácení škody vlastní neb cizí dovoluje rušiti nedělní klid; jiný příklad Matth. 5, 22. 23. Zákonu Božímu přirozenému neb zjevenému ustupuje lidský, n. p. započatá mše sv. budiž dokončena i při porušené lačnosti; jiný příklad Act. 4, 19.

c) Zákonu vyšší lidské vrchnosti ustupuje zákon nižší vrchnosti; n. p. zákonu papežovu ustupuje zákon biskupův. Ve věcech církevních zákonu církevnímu ustupuje světský; ve věcech ryze světských zákonu světskému ustupuje církevní.

d) Závazku spravedlnosti ustupuje povinnost lásky; n. p. povinnost platiti dluhy jest přednější než povinnost almužny.

Pravíme, že „celkem platí tato pravidla“, nikoli však veskrze a vždy; musímeť přihlížeti ku mnohým okolnostem, jež někdy velí převrátiti pořádek udaný. N. p. vojín zavedený na stráž musí setrvati na stanovisku svém i s nebezpečím vlastního života; v tom případě totiž „zákon nižší“ (rozkaz důstojníkův) slouží dobru obecnému, jež výše stojí, než dobro soukromé (zachování vlastního života). Důkladněji o tom pojedná na příslušných místech díl podrobný.

§ 20. Jak pozbývá zákon své závaznosti.

88. Zákony mohou pozbýti své závaznosti buď jen po části anebo po celém rozsahu svém, a to z různých příčin. Některé z příčin těch uvolňují jen jednotlivcům, jiné pak celé obci.

Jednotlivcům uvolňují v závazku: 1. nevědomost, 2. nemožnost, 3. dispense, 4. privilej, 5. odchod z území.

Celé obci uvolňuje v závazku: 1. pominutí neb dosažení účelu zákonem zamýšleného, 2. zrušení, 3. právoplatný obyčej.

Příčiny prvé a druhé skupiny se liší: prvé uvolňují jednotlivci, ale zákona se nedotýkají, druhé však uvolňují obci, a zákon jimi zaniká.

O nevědomosti jednáno I, 61; II, 59. O odchodu z území jednáno II, 70. Zbývá nám ještě úkol ostatní příčiny pořadem probírati.

§ 21. Nemožnost.

89. I. *Nemožnost* zákonu vyhověti (impotentia) jest buď naprostá neb mravní.

1. *Naprosto nemožným* stává se výkon zákonem přikázaný tomu, komu se nedostává potřebných fysických sil (impotentia physica); n. p. nemocný nemůže jíti do kostela, slepý kněz nemůže čísti brevíř. Naprostá nemožnost osvobozuje ze zákona dle zásady: „K nemožnostem nelze přidržovati“ (Ultra posse nemo tenetur); osvobozuje pak naprostá nemožnost vždy, i hříchem zaviněná a předvídaná, ač jestliže hřích upřímným pokáním byl smazán (I, 50).

90. *Mravně nemožným* stává se výkon zákonem přikázaný tomu, kdo by sice fysickými silami vystačil, ale jen se značnou pohromou neb škodou (cum gravi damno) na životě neb zdraví neb majetku neb cti, anebo alespoň s pravděpodobným nebezpečím takovéto pohromy neb škody; vůbec jen se značnými obtížemi a s nadobyčejným napětím sil (impotentia moralis). Volíme slůvko: „značné“, neboť v případě našem velmi padá na váhu, že žádá se výkon síly poddaného téměř vyčerpávající; nemíní se nikterak menší nějaké nepohodlí nebo menší nějaká škoda, neboť jakousi obtíž téměř každý zákon ukládá (II, 39). Není tedy mravní nemožnost nemožností v pravém toho slova smyslu, nýbrž jen v přeneseném.

Mravní nemožnost takto vyměřená někdy zbavuje, někdy nezbavuje závazku.

91. a) *V zákoně přirozeném*: Zákaz práva přirozeného zavazuje vždy, a povinni jsme vyhověti mu i s největší obtíží a škodou; n. p. není dovoleno lháti ani na odvrácení nebezpečí smrti. Příkaz práva přirozeného také zavazuje vždy; než snadno se stává, že přistoupivší nahodilá a značná obtíž neb hrozící pohroma předmět činu tak mění, že týž nespadá pod příkaz, jehož se týče (II, 23). N. p. příkaz bratrského napomenutí ne-

váže, dá-li se jen s velikými obtížemi neb značnou škodou provésti; správněji řečeno: bratrské napomenutí za takovýchto okolností není předmětem tohoto příkazu.

92. b) *V zákoně zjeveném*: Značná obtíž neb hrozící pohroma někdy tolik působí, že nejsme povinni zákonu v celé míře vyhověti; po případě nás celého závazku zbavuje. Tak učí souhlasně všichni bohoslovci, odvolávajíce se na nesmírnou lásku Boží, která zajisté nežádá na svých tvorech skutků spojených s přílišnou námahou neb značnou pohromou, zvláště an sám Spasitel nás ujišťuje (Matth. 11, 29): „Jugum meum suave est et onus meum leve". Tak n. p. dovoleno jest upustiti od materielní úplnosti sv. zpovědi, je-li možna jen se značnou škodou kajícníkovou neb zpovědníkovou (Skočdopole, Přír. kn. past. boh. II, 286. Pecháček, Zpov. 144); dovoleno jest porušiti nedělní (sobotní) neb sváteční klid, aby vlastní neb cizí škoda odvrácena byla (Luc. 14, 5). — Přidáváme slůvko: „někdy", označujíce tím, že toho druhu ulehčení není nižádným pravidlem, nýbrž spíše jenom jakousi na epikii založenou výjimkou, a dobře napomíná Lehmkuhl (Theol. mor. I, 156): „At certe non temere, sed considerate in hac re procedendum est." Tak n. p. ani nebezpečí smrti nám nedovoluje, zapříti víru.

93. c) *Zákon lidský* zpravidla nezavazuje, nelze-li mu jinak vyhověti leč s nepřiměřenou obtíží neb značnou škodou neb vážným nebezpečím; neboť nesluší se, aby zákonodárce lidský, nepřihlížeje ke křehkosti poddaných, sily jejich až na nejvyšší míru napínal (zvláště jelikož i sám zákon přirozený a zjevený v podobných případech někdy úlevy dopřává), leda že by zvláštní důvod vykonání nařízeného skutku i přes všechny obtíže a nebezpečí vyžadoval. Tak n. p. zákon o postu nebo nedělní mši sv. nezavazuje toho, kdo má vážné obavy, že by postem neb návštěvou kostela své zdraví uváděl v nebezpečí. — Přidáváme však: „leda že by zvláštní důvod atd." Takový pak zvláštní důvod má místa:

α) Kdykoliv by přestoupení zákona vyznívalo ve formální pohrdání Bohem neb církví neb vírou neb zákonodárnou pravomocí. Tak n. p. člověk nemocný smí v pátek jísti maso, obávaje se, že by postem zdraví jeho utrpěti mohlo; ale žádá-li se na něm, aby v pátek maso jedl na doklad, že není katolíkem, nebo že autoritou církve pohrdá, nesměl by tak učiniti, i kdyby tím v jistou smrt se vydával. Srv. Eleazar, II. Maccab. 6, 18.

Však také v takových a podobných případech již neběží jen o ten který zákon lidský, nýbrž hlavně o jiný vyšší zákon práva přirozeného a zjeveného.

β) Kdykoliv blaho obecné toho žádá, aby i přes největší obtíže, byť i s nebezpečím života, vykonáno bylo, co lidský zákon velí; n. p. vojín nesmí opustiti stráž svou, byť i jistá smrt mu hrozila. Však i v takových případech nejde jen o zákon lidský, nýbrž o zákon práva přirozeného, neuváděti v nebezpečí blaho obecné (srv. II, 87).

Zásady zde obecně jen vyložené na příslušných místech důkladněji probírá díl podrobný.

94. II. Nemožnost vyhověti zákonu jest buď úplná neb částečná. *Nemožnost úplná* (impotentia totalis) vztahuje se na přikázaný zákon v celém rozsahu, takže týž vůbec není možným; příklady uvedeny v odstavci prvém. *Nemožnost částečná* (impotentia partialis) vztahuje se jen na část přikázaného výkonu, takže týž po části jest možný, po části však nemožný. Při takovéto jen částečné nemožnosti jest nám lišiti a k tomu přihlížeti, lze-li možnou část od celku odděliti, aniž by pozbývala rázu zákonem jí vtištěného. Je-li tomu tak, jsme povinni zákonu alespoň po této možné části vyhověti; nedá-li se však část ta od celku odděliti, aneb pozbývá-li oddělena rázu zákonem jí vtištěného, nejsme ani k této (jinak možné) části zavázáni. Příklady: Kněz, který nemůže modliti se celý brevíř (snad že ho nemá), ale může modliti se některou hóru (snad že ji zná po paměti), jest povinen dostáti své povinnosti, pokud může, poněvadž každá hóra jest celkem oddělitelným a má v sobě ráz officia; přestává však jeho závazek, zná-li jen nějaké nepatrné částky (n. p. Pater noster, Ave Maria, Credo a p.), které se neoddělují a odděleny také již ráz officia nemají.*) Kdo v den přísného postu pro zákonité důvody nucen jest jísti maso, povinen jest alespoň učiniti si újmu; kdo ze zákonitých důvodů újmy jest prost, povinen jest alespoň zdržeti se masitých pokrmů, neboť zdrželivost a újma se od sebe oddělují, obě pak mají v sobě ráz postu.

95. III. *Zda hřeší, kdo činem jinak nelišným sám si předmět některého zákona znemožňuje?*

---

*) Innocenc XI. zavrhl r. 1679 tuto 54. větu: Qui non potest recitare matutinum et laudes, potest autem reliquas horas, ad nihil tenetur, quia major pars trahit ad se minorem.

Nařízený zákonem předmět můžeme si znemožniti*) buď úkonem, působíce si překážku před tím nebývalou, anebo nekonem, ponechávajíce překážku již jsoucí, ač bychom ji snadno mohli odstraniti.

Odpovídajíce na položenou otázku, uvažujme,

1. zda jedná se o zákon božský neb lidský. *Hřeší*, kdo vědomě sám si znemožňuje předmět nařízený *zákonem božským* (přirozeným neb zjeveným), neboť zákon Boží velí to, čeho k dosažení cíle nezbytně třeba; překážeti zákonu Božímu jest tedy právě tolik, jako překážeti svému vlastnímu věčnému blahu. N. p. hřeší, kdo zúmyslně zůstává v nevědomosti o náboženských svých povinnostech, kdo samoděk zbavuje se možnosti vyzpovídati se a p. Běží-li však jen o zákon lidský, uvažujme dále

2. zda konatel znemožnil si předmět zákonem lidským přikázaný s přímým úmyslem, vyhnouti se zákonu nepříjemnému, anebo zda bezelstně veden byl úmyslem jiným. V prvním případě: *hřeší*, kdo *chtěje se vyhnouti* některému zákonu lidskému, *obmyslně* sám si zákon ten znemožňuje, neboť již i úmysl protiviti se zákonu, jest hříšný, a nemožnost vyhověti zákonu musí se konateli jakožto zamýšlený následek jeho jednání přičítati (I, 47). N. p. hřeší, kdo v den újmy si vyhledává nějakou namáhavou práci (kterou by jinak snad nekonal), jen aby újmy šetřiti nemusil. V druhém však případě, byl-li konatel veden jiným bezelstným úmyslem, a nezamýšlel-li zákonu se vyhnouti, uvažujme

3. zda povinnost zákonem vyměřená již v přítomnosti naléhá, anebo zda teprve ve vzdálenější budoucnosti vázati bude.

a) Naléhá-li povinnost *v přítomnosti* (k níž však čítáme nejen nynější okamžik, nýbrž i dobu nejblíže příští), tuť

α) *hřeší, kdo bez vážných důvodů* znemožňuje si povinnost již již naléhající;

β) *nehřeší, kdo maje vážne důvody*, povinnost ze zákona lidského vzešlou třeba již již naléhající si znemožňuje.

Žádá zajisté i zákon lidský, aby poddaný vyhovoval mu dle svých sil, a zvláště v době závaznosti se vší pílí k tomu přihlížel, aby nebylo žádných (s jeho strany) překážek; proto

*) Moralisté po latinsku píšící formulují tuto otázku těmito slovy: An liceat apponere vel non tollere causas legis adimpletionem impedientes? Rozeznávají pak causas impedientes i. e. causas ex impotentia procedentes, et causas dirimentes, i. e. excessum e territorio.

zajisté hřeší, kdo bez vážných důvodů povinnost již již naléhající sám si znemožňuje. Poněvadž však jde jen o zákon lidský, jenž z pravidla nevyžaduje věcí k dosažení cíle nezbytně nutných, nesluší se, aby zákonodárce lidský chtěl volnost poddaných tak upoutati, že by všeho se musili vystříhati, co jen poněkud jeho zákonu vadí, i když jim *vážné* důvody radí vykonati čin, který v následcích svých té které povinnosti překáží; neboť v tom případě znemožnění výkonu zákonem žádaného není zamýšlené, nýbrž pouze připuštěné. Kdo n. p. v neděli ráno neb v sobotu večer, kde tedy povinnost nedělní mše sv. již již naléhá, podniká cestu nějakou, jíž si slyšení mše sv. sám znemožňuje: hřeší, činí-li tak jen k vůli výletu; nehřeší, spěchá-li, aby umírajícího otce ještě za živa zastihl.

b) Je-li závazek toho rázu, že teprve *ve vzdálenější budoucnosti* se uplatní, netřeba již nyní všeho se varovati, co by mu později snad překážeti mohlo; nemá zajisté zákonodárce lidský práva, aby až do té míry poutal volnost poddaných, že by nuceni byli při všem úzkostlivě uvažovati, zdali následky činu nyní vykonaného nebudou někdy ve vzdálené budoucnosti omezovati úkon lidským zákonem vyžadovaný (argumentace obdobná jako svrchu). Proto *nehřeší*, kdo nyní něco koná, čím by povinnost ze zákona lidského vzešlá ve vzdálené neb alespoň vzdálenější budoucnosti znemožniti se mohla. Tak n. p. nehřeší, kdo v pondělí, byť i jen pro zábavu, nastupuje delší cestu, která mu znemožní příští neděli slyšeti mši sv.

Někdy arciť bývá trochu těžko rozhodnouti, jaké časové mezery třeba, aby se smělo mluviti o „vzdálenější budoucnosti“; v těch a podobných případech rozhoduje jednak důležitost zákona, jednak také ustálený, obvyklý názor. Vzhledem k nedělní mši sv. lze ještě ve čtvrtek říci, že zákon naléhá ve vzdálenější budoucnosti (S. Alph. Theol. mor. III, 301 ad fin.). Důkladnější rozhovor o těchto předmětech náleží do dílu podrobného.

96. IV. Co třeba činiti, *předvídá-li někdo, že nebude moci později vyhověti zákonu*, kdežto by mu nyní vyhověti mohl? Odpovídajíce lišíme, zda doba, v níž závazku vyhověti lze, již počala či ještě nepočala.

1. Počala-li doba závazku, jsme povinni vyhověti zákonu, kdy můžeme, a předvídáme-li, že později nám to bude nemožno, povinni jsme vyhověti mu již nyní. Příklady: kdo v neděli ráno

předvídá, že by později nemohl slyšeti mši sv., jest povinen slyšeti ji hned ráno, může-li; kdo na počátku doby velikonoční předvídá, že později mu nebude možno přijmouti svaté svátosti, má tak učiniti hned, pokud může; předvídá-li kněz, že odpoledne nebude moci dokončiti svůj brevíř, učiniž tak dopoledne.

2. Nepočala-li ještě doba závaznosti, nejsme povinni vyhověti zákonu. Příklady: vědouce, že nebudeme moci v neděli slyšeti mši sv., nejsme povinni slyšeti ji v sobotu; kněz, předvídá-li, že zítra nebude moci modliti se brevíř, není povinen anticipovati matutinum a laudes. Srv. II, 84. 104.

§ 22. Dispense čili prominutí.

97. I. *Dispense čili prominutí jest výkon, jímž oprávněná vrchnost v jednotlivých případech závazek zákona uvolňuje.*

Právo dispensační jest nutným doplňkem práva zákonodárného, a samo blaho obecné vyžaduje možnost dispense; bez ní by zákon lidský snadno mohl překážeti obecnému dobru, ba snad je i zničiti. Jest zajisté původcem zákona lidského jen člověk, jenž v omezenosti své není s to, aby uvážil všechny možné, přítomné i budoucí okolnosti, anebo předvídal všechny možné zvláštní případy. Není tedy vyloučena možnost, že by zákon lidský, jinak prospěšný obecnému dobru, v jednotlivém nějakém případě záhubným byl (Srv. Dan. 6, 15). Vyžaduje toho tudíž dobro obecné, aby zákonodárce sám anebo oprávněný zástupce jeho měl po ruce prostředek, jímž by závaznost zákona pro tento jednotlivý případ uvolnil, aniž by tím zákon (jinak prospěšný) odvolával; to pak právě děje se dispensí.

Ač však dispense nutně doplňuje zákonodárství lidské, přece jen vydává mu jakési nechvalné svědectví, a jest zcela jasno, že častá dispense vrhá na jednotlivé zákony podivné světlo, neboť čím častěji zákon selhává, tím pochybnější jest jeho dobrota; a když by případy vyžadující dispense nabývaly vrchu nad případy pravidelnými, nezbývalo by než odstraniti zákon a nahraditi jej jiným. Proto dispense nazývá se „vulnus legis“; jako četná poranění ničí život, tak četné dispense podkopávají váhu zákona.

98. Z těchže důvodů však, z kterých možnost dispense v zákoně lidském se vyžaduje, z těchže důvodů ze zákona Božího

se vylučuje. To platí naprosto v zákoně přirozeném, ve kterém dispense vůbec není možná; a to platí též v zákoně zjeveném alespoň v těch přikázáních, ve kterých vůle Boží nejen závazek určuje, nýbrž i okolnosti stanoví, za kterých závazek nastává. A nelze jinak souditi; vždyť zákon Boží dán jest zákonodárcem nejvýš moudrým, vševědoucím, před jehož zrakem vyložen jest veškeren svět od počátku až do konce, který umí uvážiti vše, co vůbec možno jest, který nemůže se mýliti: i bylo by to přímým rouháním, chtíti tvrditi, že by některý zákon Boží nevyhovoval účelu svému.

Jsou však v zákoně Božím některá přikázání, jichž závazek pochází z vůle Boži, ale okolnosti, za kterých závazek nastává, stanoví si člověk sám; n. p. závaznost slibu zakládá se na vůli Boží, ale nastupuje jen u toho, kdo slibem se zavázal. Tu závazek jest výplodem dvojího ustanovení, božského a lidského; po božském původu svém jest zákon ten, jako každý jiný zákon Boží, bezvadný, ale pro lidský původ svůj může zákon ten v nějakém ojedinělém případě býti překážkou věčného spasení; i vyžaduje toho blaho člověčenstva, aby závaznost zákona pro tento ojedinělý případ směla býti uvolněna. V tom smyslu mluvíme o *dispensi v zákoně Božím*, kteráž však, přísně vzato, není dispensí v zákonu, jejž Bůh dal, nýbrž spíše dispensí v závazku, jejž člověk dobrovolně na se vzal; jest tedy takováto dispense úplným neb částečným navrácením volnosti zadané. Jsou pak dle souhlasného učení bohoslovců tyto předměty zákona Božího, v nichž dispensováno býti může: votum, juramentum; matrimonium ratum nondum consummatum, matrimonium infidelium (stal-li se jeden z manželů křesťanem), minister sacramenti confirmationis, residentia episcoporum.*)

Kdo smí v uvedených případech dispensovati? Jelikož nelze nám o dispensi ucházeti se u Boha, nýbrž jen u člověka, nutno jest, aby některý člověk pravomocí tou opatřen byl; dispensatorem tím však nemůže býti nikdo jiný, než zástupce Boží a Kristův na zemi, papež, jenž v první řadě povolán jest, vésti věřící ke spasení a odstraniti vše, co by jim v dosažení cíle vaditi mohlo. Což ostatně vysvítá i ze známých slov Matth. 16, 18. Bezpečným vůdcem v té otázce jest nám praxe

*) V těch případech nehodí se název „vulnus legis“.

církve katolické; víť zajisté církev nejlépe, zdali a ve kterých předmětech zákona Božího hlava její dispensovati smí.

Pozn. 1. Někteří bohoslovci liší v prominutelných (dispensabilia) předmětech zákona Božího; učí totiž, že papež dispensovati smí pouze ve slibech a přísahách, kde jménem Božím smí člověku vrátiti zadanou volnost, v ostatních však prominutelných předmětech že nedispensuje, nýbrž jen jakožto nejvyšší učitel církve prohlašuje (declarat), že za takovýchto okolností a v tomto případě předmět, jehož se týče, pod zákon Boží nespadá. Ve věci se arciť lišením tím ničeho nezmění, neboť praktický výsledek jest stejný.

Pozn. 2. Dispense jakožto „vulnus legis“ jest „odiosa“, pročež v případu pochybnosti smí jen přesně vykládána býti; právo dispensační jest „favor“ a smí i volně vykládáno býti.

99. II. *Pravomoc dispensační* (potestas dispensandi) jsouc doplňkem pravomoci zákonodárné přísluší v první řadě zákonodárci, jenž vyzbrojen touto *řádnou pravomocí dispensační* (jurisdictio ordinaria) nejen v zákonech svých, ale i v zákonech předchůdcův a jemu podřízených zákonodárců může dispensovati. Poněvadž však často bývá obtížno, ba i nemožno, přímo u zákonodárce o dispens se ucházeti, a poněvadž by zákonodárce z pravidla nestačil při tomto úřadě svém (neboť zákon vydává se jen jednou, ale dispense z něho udělovati bývá častěji třeba), žádá toho dobro obecné, aby mimo zákonodárce někdy i jiné ještě osoby *mimořádnou čili delegovanou pravomocí dispensační* (jurisdictio delegata, odkázaná, přenesená) opatřeny byly. Některé osoby deleguje zákon sám, a osoby ty již úřadem svým nabývají práva dispensovati v některých zákonech zákonodárce vyššího (jurisdictio quasiordinaria); některé pak osoby deleguje zákonodárce, čině je svými zástupci vůbec (jurisdictio vicaria, náměstná), nebo dávaje jim alespoň podílu na své dispensační pravomoci, buď v celku, buď v části, buď pro všechny, buď pro některé jen případy. Zákonodárce řádnou jurisdikcí opatřený smí delegovati, držitel pravomoci delegované zpravidla nesmí subdelegovati; právo to mu přísluší jen tenkráte, je-li delegován „ad universitatem causarum či casuum“, nebo byl-li delegován od Apoštolské stolice, anebo jestliže mu právo subdelegace výslovně uděleno bylo. Bližší podrobnosti o tom vykládati přísluší právu církevnímu.

1. *Papež* smí dispensovati

a) ve všech zákonech církevních, i v oněch, jež dali apoštolové jakožto biskupové, pravomocí řádnou;

b) v některých svrchu (II, 98.) uvedených přikázáních zákona Božího pravomocí mimořádnou (náměstnou).

2. *Biskup* smí dispensovati

a) ve všech zákonech diecesních a v zákonech sněmu provinciálního, pokud dispensování z nich není výslovně sněmu vyhrazeno, pravomocí řádnou;

b) v některých zákonech obecných pravomocí mimořádnou.

Smí pak biskup*) dispensovati jenom své poddané, diecesány, kteří mají v diecesi jeho své řádné neb mimořádné bydliště. Smí také dispensovati i lidi potulné a bezdomé, právě v diecesi meškající, poněvadž by jinak nikoho neměli (mimo papeže), kdo by je směl dispensovati. Z pravidla však nemůže biskup dispensovati jednotlivé cizince, jelikož nejsou poddanými jeho; přidáváme: „z pravidla“, neboť při naléhavé potřebě (jako při postu a nedělním klidu) a pro kratší dobu smí i cizince dispensovati; cizinci však smí užívati obecné dispense v diecesi udělené (II, 68).

3. *Faráři* dle obecného práva dispensovati nemohou; v některých však krajinách (a tak i u nás v Čechách) buď právoplatným obyčejem anebo delegací mají právo dispensovati v postu a nedělním (svátečním) klidu, ale jen jednotlivé farníky a na kratší dobu.

4. *Řeholní představení* mohou jednotlivé podřízené své dispensovati, nikoli však celou kommunitu; řádová ustanovení blíže určují jejich pravomoc.

Pozn. Kdo má dispensační pravomoc řádnou, anebo třeba jen odkázanou, ale pro celou kommunitu platnou, smí i sebe sama dispensovati, kdykoliv je mu nemožno obrátiti se na svého představeného, a případ rychlého vyřízení vyžaduje; sic jinak byl by hůře na tom než poddaní jeho.

100. III. *Platnost dispense* (validitas dispensationis).

Platnou jest dispense, vyhověl-li i udělovatel i žadatel jistým podmínkám, jež tuto vykládáme:

1. Dispense jest platna, jestliže *udělovatel*

a) má *právo* dispensovati (II, 99);

b) má-li *úmysl* dispensovati, a tento úmysl svůj dostatečným způsobem *projevuje*. Platí tedy také dispense mlčky udělená, jen když s důstatek projevená; n. př. poručí-li biskup žebráku v pátek podati jídla masitá; ba platí i dispense strachem vy-

*) Sede vacante má právo to kapitolní vikář.

nucená, neplatí však dispense domnělá (I, 35) a podložená (I, 36), t. j. domněnka, že by zákonodárce zajisté dispensoval, kdyby poměry znal (zda tu lze užiti epikie, viz II, 81);

c) má-li *rozumné důvody*; než touto podmínkou jest (pro platnost dispense) vázán jedině ten, kdo dispensuje z pravomoci mimořádné (tedy také papež, dispensuje-li v zákoně Božím). Kdo však dispensuje ve vlastním zákoně aneb z pravomoci řádné, nepotřebuje ku platnosti žádných důvodů; dispense jeho i bezdůvodně udělená jest platná, ale arciť nedovolená. Díme-li „rozumné důvody“, nemáme na mysli takové příčiny, jaké samy sebou již závazku sprošťují, nýbrž důvody přiměřené a vážné, dle moudrého uvážení vrchnosti.

Důvody bývají obyčejně rázu dvojího:

α) důvody rozhodné (causae motivae), které při udělování dispense rozhodují (dispense uděluje se pro tyto důvody);

β) důvody podpůrné (causae impulsivae), které sice k udělení dispense nestačí, ale přidány k důvodům rozhodným napomáhají.

2. Dispense jest platna, jestliže *žadatel*

a) uvádí pravdivé důvody rozhodné (desit obreptio),

b) věrně vykládá všechny okolnosti, jež po přání vrchnosti uvésti má (desit subreptio).

V případě, že by důvody žadatelem vyložené nesrovnávaly se s pravdou, platí tyto zásady:

a) Platí dispense, udělena-li na pravdivé důvody rozhodné a vylhané důvody podpůrné.

b) Platí dispense, udělena-li na důvody rozhodné z části pravdivé, z části vylhané, je-li jen pravdivým alespoň jeden důvod rozhodný.

c) Neplatí dispense, udělena-li na důvody rozhodné veskrze vylhané.

d) Platí dispense, udělena-li na rozhodné důvody, jež byly v době žádosti vylhané, avšak v době udělení jsou pravdivé.

e) Neplatí dispense, udělena-li na rozhodné důvody, jež v době žádosti byly pravdivé, avšak v době udělení (všechny) nepravdivými se staly.

f) V pochybnosti o pravdě nebo povaze důvodů má se za to, že dispense již udělená platně udělena byla.

101. IV. *Dovolenost dispense* (liceitas dispensationis) vyžaduje tytéž podmínky jako platnost, s tím jediným rozdílem, že na

každém udělovateli (bez rozdílu, ať řádnou ať mimořádnou pravomocí opatřen jest) se vyžaduje, aby měl rozumné důvody. Kdyby tedy představený, opatřený řádnou pravomocí, dispensoval beze všech důvodů, dispensoval by sice platně, ale v případě tom by i udělovatel i žadatel hřešili (hříchem lehkým).

102. V. *Dispense trvá,*

1. *pokud jí udělovatel neodvolal.* Odvolání se strany udělovatele má se díti jen z rozumných důvodů; dispensator delegovaný vůbec ani nemůže bez dostatečných důvodů dispensi odníti; dispensator řádný může sice i bez důvodů platně odníti dispensi, ale jednaje tak hřeší (lehce); smrtí dispensatorovou neruší se a neodvolávají dispense jím udělené;

2. *pokud žadatel se jí nevzdal*; přestává však dispense teprve, když resignace žadatelova od oprávněné vrchnosti byla přijata;

3. *pokud trvá důvod,* na který dispense udělena byla; přestává však dispense, jakmile důvod ten úplně pominul; přidáváme „úplně“, neboť trvá-li důvod byť i jen po části, trvá i dispense; n. př. kdo dispensován byl z postu pro chatrné zdraví, zůstává v dispensi, i když zdravotní stav jeho poněkud se polepšil, pozbývá však dispense, jakmile se úplně uzdravil; v pochybnosti, zda důvod pominul či nepominul, dispense trvá dále;

4. *pokud trvá doba,* na kterou dispense udělena byla.

Dána-li dispense pouze pro jeden případ (n. př. prominuto-li v překážce manželské) a ukončen-li případ ten (na př. uzavřen-li sňatek), nemůže se dispense ani odvolati ani vrátiti.

§ 23. Privilej.

103. I. *Privilej*) čili výsada (privilegium) jest stálá, zákonodárcem udělená nebo právoplatným obyčejem nabytá milost.*

Rozvrh privilegií:

1. Privilegium jest buď osobní neb věcné. Privilegium *osobní* (personale) uděluje se osobě přímo, n p. pravomoc rozhřešovati z reservatů; osobní privilej přestává smrtí osoby vyznamenané, na nikoho nepřecházeje. Privilegium *věcné* (reale) spojeno jest s věcí neb úřadem neb stavem, i smí ho užívati jen majitel věci neb úřadu neb příslušník stavu, n. p. právo

*) Říkáme: *to* privilegium nebo *ten* privilej.

pontifikalií spojené s některými hodnostmi; věcné privilegium přechází na dědice a nástupce a pomíjí se zánikem věci neb úřadu. Je-li užívání privilegia vázáno na nějaké určité místo, nazývá se privilegium *místní* (locale).

2. Privilegium jest buď *dočasné* (temporale), vyměřeno-li jen na nějakou určitou dobu, n. p. na několik let, anebo *stálé* (perpetuum), uděleno-li na „věčné“ časy anebo alespoň bez obmezení času.

3. Privilegium jest buď protiprávní nebo mimoprávní. Privilegium *protiprávní* (contra jus) zbavuje obdařeného povinnosti zákonem vyměřené (n. p. exemce z pravomoci biskupské); privilegium *mimoprávní* uděluje mu právo, které by mu po pouhém zákonu nepříslušelo (n. p. církevní i světská vyznamenání). Privileje protiprávní smí zákonodárce jen svým poddaným platně udíleti; privileje mimoprávní smí udíleti i cizím; než toto právo bývá často ztenčeno. Tak n. p. nesmí biskup duchovním cizí diecese udělovati vyznamenání neb tituly bez vědomí a svolení jejich příslušného Ordinaria (S. C. C. 16. Sept. 1884. Ord. list. arcid. pražské, 1885 č. 19), a řády cizozemské nesmí býti přijaty a nošeny bez svolení panovníkova.

4. Privilegium jest buď tíživé nebo příznivé. Privilegium *tíživé* (onerosum) jest ono, které majiteli svému sice přeje, ale při tom ostatní poddané tíží, n. p. osvobození od berně, přirážek, povinných dávek atd. Privilegium *příznivé* (favorabile) jest ono, které majiteli svému přeje, aniž by někoho jiného tím tížilo, n. p. právo nositi synodalie neb expositorium. Všechny protiprávní privileje čítají se jako tíživé, zvláště ve výkladu, neboť platí pravidlo: všechna privilegia protiprávní a všechna privilegia tíživá buďtež přesně vykládána; jenom privilegium, které jest mimoprávní a příznivé spolu, smí volně vykládáno býti (II, 78).

104. II. *Nikdo není povinen užívati privilejí mu udělených, alespoň po stránce zákona*; n. p. kněz není povinen anticipovati matutinum a laudes (srv. II, 96); přidáváme „po stránce zákona“, neboť snadno může přistoupiti nějaký jiný důvod, který velí, užiti privileje, ať dobro obecné, ať láska k bližnímu, ať snaha, vyhověti zákonu již již naléhajícímu (II, 84), jemuž by jinak vyhověti nebylo lze. Příklady: Zpovídá-li se kajícník z reservatů a má-li zpovědník pravomoc rozhřešovati z nich, jest povinen užiti svého privilegia; má-li nemocný privilej

soukromé oratoře, a snadno-li najde kněze, který by mu v neděli nebo ve svátek sloužil mši sv., jest povinen*) užiti tohoto privilegia, jelikož by jinak zákonu, jehož závaznost již počala, vyhověti nemohl.

105. III. *O trvání privilejí* rozhodují v první řadě slova, jimiž byly uděleny; z nich snadno poznati lze dobu trvání; vypršela-li lhůta, zanikl i privilej. Majitel privileje smí se ho vzdáti, je-li to privilej ryze osobní, t. j. jen jeho osobě k jeho prospěchu propůjčený; nemůže však (ani pro svou osobu) vzdáti se privilejí propůjčených stavu jeho. Tíživý privilej hyne, nebylo-li ho po takovou dobu použito, jaká ku promlčení stačí. Zákonitá vrchnost může privilej odvolati, čímž týž přestává; děje se tak buď pro dobro obecné nebo k zamezení zneužití, někdy i z trestu (n. p. ztráta vyznamenání, doktorátu, šlechtictví atd.).

§ 24. Zánik zákona lidského.

106. Trojí jest příčina, pro kterou zákon lidský zaniká, t. j. přestává vázati obec (II, 88): 1. pominutí neb dosažení účelu zákonem zamýšleného, 2. zrušení zákona, 3. právoplatný obyčej. Pravíme: „zákon lidský“; zákon přirozený nepodléhaje změně nemůže zaniknouti, a pokud zákon zjevený zanikl, vyloženo II, 29. 30.

107. I. *Zákon lidshý zaniká, jakmile dosaženo účelu jím zamýšleného, anebo příčina, pro kterou vydán byl, úplně pominula,* neboť potom již jest zákon bezúčelným (cessante causa cessat effectus); n. p. oratio imperata pro pluvia pozbývá závaznosti, když dosti napršelo, a tu netřeba čekati, až bude odvolána. Přidáváme: „úplně“, neboť pominula-li ona příčina jen po části, tak že po části ještě trvá, zůstává i zákon v platnosti své; tak n. p. pobožnost nařízená na vyprošení míru a odvrácení moru trvá ještě v závaznosti své, byl-li sice mír uzavřen, ale zuří-li ještě mor. Nepřestává závaznost zákona, jestliže jednotlivec domnívá se (anebo třeba je-li přesvědčen), že pro něho jakožto jednotlivce zákon jest bezúčelný a bezdůvodný, neboť zákon ukládá se celé společnosti a přihlíží k potřebám jejím; dokud tedy není bezúčelným a bezdůvodným pro celou obec, zavazuje i každého

*) Tak učí sv. Alfons (Th. m. III, 324) a s ním mnozí jiní; odchylného mínění jest Ballerini-Palmieri vol. I, 556 a Noldin, De praeceptis Dei et Ecclesiae, 266.

jednotlivce (srv. II, 62). Tak n. p. zákaz čísti knihy na index položené váže i toho, kdo se domnívá, že čtení jich by mu neškodilo; a nezbytno tak rozsouditi, sic jinak lidský zákon snadno by se stal illusorním, an by skoro každý jednotlivec dovedl se tímto způsobem z něho vymaniti.

108. II. *Zákon lidský zaniká zrušením čili odvoláním se strany zákonité vrchnosti.* Může pak zrušení to býti buď *úplné* (abrogatio), nebo jen *částečné* (derogatio). Právo rušiti a odvolávati zákony náleží podstatně k pravomoci zákonodárné (srv. II, 97); i bezdůvodné zrušení zákona platí, avšak zákonodárce jest alespoň ve svém svědomí vázán, aby osvědčeného zákona bez příčiny nerušil, neboť častým měněním trpí vážnost zákona lidského. Způsob, jakým se zákon nějaký odvolává, může býti dle poměrů různý. Buď zákonodárce zřejmě prohlásí, že ten který zákon pozbývá platnosti své,*) což jest zrušení přímé, anebo stává se tak jiným pozdějším zákonem, který dřívějšímu odporuje, což jest zrušení nepřímé; v zákonech církevních druhý způsob častěji se vyskytuje. Při tom však třeba toho dbáti, že zákon obecný neruší opačných zákonův údělných neb krajinných, leda že by se výslovně o nich zmiňoval.

III. Zákon lidský zaniká právoplatným obyčejem.

§ 25. Obyčej.

109. I. *Obyčej čili zvyk* (consuetudo) má v lidském zákonodárství veliký význam, což již z toho vysvítá, že první psané zákony lidské byly jen sbírky a záznamy stávajících již obyčejů. Některé pak obyčeje (nikoli však všechny) během časů staly se i závaznými čili právoplatnými. Proto vyměřujeme: *Právoplatný obyčej jest právo nepsané, častými a veřejnými úkony vzniklé.* Církevní zákonodárství ponechává obyčejům mnoho volnosti, aby různým poměrům různých národů náležitě vyhověno býti mohlo.**)

Dle rozsahu svého jsou obyčeje obecné, všude zachovávané, a obyčeje údělné, po případě krajinné a místní, které se zachovávají v některém údělu, kraji, místě.

---

*) O. z. o. § 9.

**) O. z. o. § 10. dovoluje jen v těch případech přihlížeti k obyčeji, kde zákon sám se ho dovolává.

110. Dle poměru obyčeje k zákonu lišíme trojí obyčej: dle zákona, mimo zákon, proti zákonu.

1. *Obyčej dle zákona* (juxta legem) souhlasí se zákonem psaným; jím zákon již vydaný v život se uvádí, je-li pochybný, nabývá jistoty, je li nejasný, vykládá se jím dle zásady: „Obyčej nejlepším zákona výkladem“ (consuetudo optima legum interpres). Zvláště krajinné obyčeje jsou po té stránce důležity, jelikož některé zákony, n. p. o nedělním klidu, jen dle nich vykládány býti mohou.

2. *Obyčej mimo zákon* (praeter legem) vztahuje se na úkony, kterých zákon ani nepředpisuje ani nezakazuje; je-li předmětem jeho nějaký dobrý skutek, nazývá se „zbožným obyčejem“, n. p. obyčej, každého dne slyšeti mši sv., modliti se „Anděl Páně“ a p. Někdy takovéto obyčeje nabývají závaznosti a stávají se zákony (obyčeje právoplatné), někdy však zůstávají pouhými zbožnými obyčeji, aniž by někoho zavazovaly.

3 *Obyčej proti zákonu* (contra legem) jest v přímém odporu proti stávajícímu psanému zákonu. Někdy takovýto obyčej jest zlozvykem (abusus), n. p. obyčej v některých rodinách zavedený, nepostiti se; zlozvyk, byť i sebe starší, nemá žádných právních následků, jest to jen dlouhá řada hříchů. Někdy však protizákonný obyčej má své právní následky, odnímaje závaznosti zákonu protivnému a ruše jej, stávaje se tedy právoplatným. V postupu, v jakém zákon pozbývá závaznosti a obyčej nabývá oprávněnosti, dlužno lišiti trojí období. Ti první, kteří jednají proti zákonu a obyčej protizákonný „zavádějí“, hřeší a mohou, ač je-li trest nějaký vyměřen, trestáni býti: zákon platí i pro soud vnitřní i pro soud vnější. Pozvolna pozbývá zákon závaznosti své ve svědomí, pro soud vnitřní, ale nepozbývá jí pro soud vnější; kdo jedná proti zákonu, veden vznikajícím obyčejem, nehřeší, ale po případě může trestán býti: zákon stal se na čas čiře trestním (II, 60). Třetí konečně období jest, kde zákon již ani pro soud vnitřní, ani pro soud vnější nezavazuje, a kde obyčej stal se plně právoplatným: kdo se jím řídí, ani nehřeší ani nemůže býti trestán. Příklady; požívání masa v sobotu, civilní šat duchovních.*)

---

*) Máme na mysli obyčeje, které vznikly protivením se zákonu. Časem však také vznikají obyčeje z opakování dispense, jimž lid pak přivyká. U mnohých obyčejů jest vůbec těžko říci, kdy a jak vznikly, jen to možno konstatovati, že jsou.

111. II. *Některé obyčeje stávají se právoplatnými* (jak již řečeno), buď nové závazky zavádějíce nebo staré odstraňujíce, nikoli však všechny; jen ony obyčeje stávají se právoplatnými, které všem *potřebným podmínkám vyhovují.* Lze pak tyto podmínky urovnati do tří skupin:

1. *Předmět* obyčeje budiž takový, aby mohl býti předmětem lidského zákona. Nikdy však nemůže obyčejem uplatněno býti, co by zákonodárce lidský nemohl právoplatně ukládati nebo dovolovati; nemůže tedy zavládnouti obyčej proti zákonu přirozenému neb zjevenému, nýbrž jen proti právu lidskému.

2. Obyčej budiž zaveden celou *obcí* neb alespoň většinou její (nikoliv tedy jen jednotlivými nespokojenými poddanými), a to

a) nepřetržitou řadou svobodných a veřejných činů; díme „nepřetržitou“, alespoň tak dlouhu, než se obyčej ustálí; obyčej však se neustálí, jestliže vrchnost se mu protivuje, anebo obec sama od něho upouští. Díme: „svobodných“, neboť činy pošlé z násilí neb strachu neb nevědomosti nikdy neuvádějí právoplatných obyčejů v život; díme: „veřejných“, jelikož by jinak nebylo možno sledovati vývoj obyčeje;

b) s úmyslem právního účinku; tedy při obyčeji mimo zákon s úmyslem zavázati se, při obyčeji proti zákonu s úmyslem uvolniti se; tak n. p. povstala povinnost brevíře v některých řeholích; nelze však i přes trvající obyčej dokázati povinnost modliti se „Anděl Páně“, poněvadž věřící činí tak jen ze zbožnosti.

3. Obyčej budiž zaveden za *souhlasu* zákonité vrchnosti; souhlas ten jest buď osobní nebo zákonem podložený.

a) Souhlas osobní (consensus personalis) nastupuje, jestliže zákonodárce o vznikajícím obyčeji *ví* a jej buď výslovně schvaluje anebo alespoň se mu neprotivuje, ač by snadno mu čeliti mohl (qui tacet consentire videtur); za takových okolností obyčej již po několika málo případech nabývá platnosti.

b) Souhlas zákonem podložený (consensus legalis) má místa, jestliže zákonodárce o vznikajícím obyčeji neví, ale obyčej dle všech ostatních potřebných podmínek se vyvíjí; za takovýchto okolností zákon sám (ex fictione juris) podkládá zákonodárci úmysl, že nemíní protiviti se rozumnému zákonitě vyvinutému obyčeji. K vývoji obyčeje však nutna jest v tomto

případě *lhůta promlčecí* (praescriptio), jež při zákonech církevních trvá z pravidla 10 let (s. Alph. Th. mor. I, 139).

112. III. Právoplatný obyčej má ráz lidského zákona a může, jako každý lidský zákon, býti změněn nebo zrušen. Ruší pak se obecný obyčej později vydaným zákonem obecným. Údělný a místní obyčej neruší se zákonem obecným, leda že by zákon obecný k některému údělnému neb místnímu obyčeji výslovně hleděl (jej výslovně jmenoval), aneb alespoň měl klausuli: „non obstante qualibet consuetudine contraria“; neboť zákonodárce obecný nezná všech údělných a místních obyčejů, a tolik přece ví, že mnohý údělný a místní obyčej za svých přiměřených okolností obecnému dobru mnoho prospívá; proto nelze za to míti, že by zákonodárce obecný rušiti chtěl, čeho nezná. Avšak zákon biskupský, daný pro celou diecesi, ruší všechny příčící se obyčeje místní; neboť má se za to, že biskup svou diecesi a zavládlé v ní obyčeje zná. Obyčej trvající „od nepaměti“ (immemorialis), trvající t. j. déle než 100 let, neruší se pouhou klausulí „non obstante“, nýbrž musí býti výslovně jmenován a zakázán.

KNIHA TŘETÍ.

SVĚDOMÍ.

§ 1. Svědomí jakožto úkon rozumový.

1. *Svědomí (conscientia) jest soud o mravnosti vlastních činů.* Pravíme: „soud“, čímž označujeme svědomí jakožto úkon rozumový; soudíme pak o mravnosti, t. j. o mravní dobrotě nebo mravní zlobě (po případě mravní nelišnosti) *vlastních činů svých*, čímž svědomí liší se od posudku kasuistického.

Činy naše náleží buď budoucnosti buď minulosti; svědomí hledící k činům budoucím jest svědomí předchozí, svědomí hledící k činům minulým jest svědomí následné.

2. I. *Svědomí předchozí (conscientia antecedens) jest praktický soud o mravnosti vlastního zamýšleného činu.* *)

Soud o mravnosti děje se dle poznaného přikázání, jež konatel na zamýšlený vlastní čin svůj přikládá čili vztahuje (applicat). Srovnání přiloženého přikázání a zamýšleného činu děje se v podobě úsudku čili syllogismu, ve kterém poznané přikázání jest návěstí vyšší, zamýšlený čin návěstí nižší, a závěr z obou těchto návěstí vyplývající jest výrok svědomí konatelova. Příklad: Návěst vyšší: v neděli povinen jsem slyšeti mši svatou; návěst nižší: dnes jest neděle; závěr: dnes jsem povinen slyšeti mši svatou.**) — Tak vysvětlujeme si dvojí, jinak zdánlivě nesrovnatelný úkaz. S jedné strany pochopujeme

*) Judicium seu dictamen practicum rationis, quo judicamus, quid hic et nunc sit agendum ut bonum aut vitandum ut malum. S. Alph. Theol. mor. I, 2.

**) Nebudiž namítáno, že konatel není si vědom tohoto syllogismu: však podobně každý člověk zdravého rozumu myslí logicky, aniž by mnohý zákonů logických znal.

onu neodolatelnou sílu svědomí, kterouž hlas jeho člověku se vnucuje, ať týž chce či nechce; člověk nucen jest uznávati pravdivost soudu svědomím proneseného právě tak, jako nucen jest uznávati správnost každého jiného úsudku, jenž vycházeje ze správných návěstí správným jich spojením k soudu dospívá.*) S druhé strany však také pochopujeme, že svědomí, jsouc úkonem rozumu, přes svou neodolatelnou sílu není neomylným, jelikož rozum lidský i v poznání podložených návěstí i ve spojení jich snadno se může mýliti a bludu propadnouti.

3. Soud svědomím vynesený jest téhož rázu, jako zákon ve vyšší návěsti uvedený; svědomí *přikazuje, zakazuje, radí* anebo jen prostě *dovoluje,* dle toho, zda návěst vyšší obsahuje příkaz, zákaz, radu anebo (v nedostatku zákona) prohlašuje volnost. Přikázání v návěsti vyšší, jakožto soud spekulativní, hledí ke všem činům téhož druhu a zavazuje všechny poddané své; svědomí však jakožto soud praktický hledí již jen k jednotlivému, právě zamýšlenému činu konatelovu. Přikázání jest všem společno, svědomí však má každý člověk své.**)

4. Poněvadž tedy svědomí není ničím jiným, než applikací poznaného přikázání na jednotlivý zamýšlený čin, vyplývá z toho, že *svědomí má tutéž závaznost, jako samo přikázání,* a jelikož závaznost všech přikázání konečně pochází z vůle Boží (II, 7), *má zajisté i svědomí z vůle Boží svou závaznost.*

5. Hledíce ke všem těmto vývodům, opakujeme (I, 22): *Přikázání jest vzdáleným, svědomí však nejbližším pravidlem mravů.* Důsledky pak z druhé polovice této poučky plynoucí jsou:

6. 1. *Není dovoleno neposlouchati svědomí přikazujícího nebo zakazujícího; hřeší, kdo jedná proti příkazu neb zákazu svého svědomí.* Správnost této věty poznáme, uvážíme-li, že svědomí jest jen applikací zákona, jemuž protiviti se není dovoleno; a je-li hříchem jednati proti zákonu, jest tím spíše hříchem

*) Ale zdaž ozývá se svědomí před každým zamýšleným činem? Odpovídáme: Zajisté! Nesmí nás nikterak klamati, že některý člověk hříchům navyklý hlasu toho neslyší; neslyší ho, poněvadž ho slyšeti nechce, a snaží se pro okamžik ohlušiti jej různými jinými zúmyslně vyvolanými dojmy, zvláště vášní a náruživostí. Pravíme: „pro okamžik“, neboť na delší dobu svědomí utlumiti anebo je naprosto umlčeti člověku nelze.

**) Podobenství: předměty kolem nás jsou nám všem společny, ale každý je vidíme zvláštním na sítnici naší utvořeným obrazem.

jednati proti zákonu poznanému a na čin přiloženému. „Omne, quod non est ex fide (= svědomí), peccatum est.“ Rom. 14, 23. Přidáváme však: „příkazujícího nebo zakazujícího“; neboť radí-li pouze svědomí, jest závaznost jeho tatáž, jako rady vůbec (II, 35), a prostě-li dovoluje, jest konateli ponecháno na vůli, zdali a jak jednati chce.

7. 2. *Svědomí předchozí, a jen toto, rozhoduje o formální mravnosti zamýšleného činu.* Jest zajisté svědomí pravidlem mravů, a to pravidlem nejbližším; proto také rozhoduje o mravnosti, jež jeho světlem posouzena jeví se jakožto mravnost formální čili podmětná (I, 23). Přidáváme však: „jen toto“; neboť jednak nezbytno jest, aby pravidlo bylo časově dříve, než věc jím řízená, tomu pak právě tak jest při svědomí předchozím (kdežto n. p. při svědomí následném tomu tak není). Víme dále, že vůle směřuje ku předmětu dle člověkova rozumového poznání (I, 27), jež rozhodně čin předcházeti musí, sic jinak by čin vykonaný nebyl žádným lidským činem, a tudíž by ani přičítán býti nemohl; přidejme k tomu ještě, že každý lidský čin ihned, jakmile po vnitřní stránce své dokonán byl, nabývá mravnosti své (I, 44), která mu již zůstává a ničím nadále změněna býti nemůže.

8. 3. *Vina i zásluha lidského činu před Bohem jest taková, jakou se jevila ve svědomí předchozím*; neboť vina a zásluha před Bohem řídí se jen dle formální, nikoli však dle materiální mravnosti činu lidského. Kdo tedy poznával čin nějaký ve svědomí předchozím jakožto těžký hřích a přece jej vykonal, hřešil těžce; kdo nějaký čin ve svědomí předchozím poznával sice jakožto hřích, ale jen lehký, hřešil lehce; a kdo konečně ve svědomí svém zamýšlený čin svůj poznával jakožto skutek dobrý, vykonal skutek dobrý a po případě i záslužný.

9. II. *Svědomí následné (conscientia consequens) jest soud o mravnosti a následcích činů vykonaných.* Díme: „o mravnosti“, což se děje právě tak v podobě úsudku čili syllogismu, jako ve svědomí předchozím. Přidáváme však: „o následcích“, a po té stránce jeví se svědomí následné buď jako dobré nebo jako zlé svědomí. Buď totiž vykonaný čin souhlasí s přikázáním, a tu svědomí jakožto *dobré svědomí* naplňuje duši blahým citem, že povinnosti vyhověno; anebo vykonaný čin příčí se poznanému přikázání, a tu svědomí jakožto *zlé svědomí* připo-

míná konateli následky tohoto hříchu, zvláště však naplňuje jej obavou budoucích trestů, věčných i časných. Jest tedy i následné svědomí úkonem rozumovým, téže neodolatelné síly, jako svědomí předchozí, jenže po jiné stránce; svědomí předchozí ukazuje člověku jeno povinnosti, svědomí následné však předvádí mu následky vykonaného činu, odměnu či trest. A právě v té nepopíratelné pravdě, že Bůh jest spravedlivý soudce, který dobré odměňuje a zlé tresce, že jest věčnost, v ní pak nebe a peklo, leží neodolatelná síla svědomí následného,*) jež člověku nedá pokoje, až upřímným pokáním zbavil se hříchů svých**) a tím i jejich následků.

10. Obírá se tudíž nejen předchozí, ale i následné svědomí mravností činů vlastních, neboť nelze jinak vynésti soud o následcích činu, než na základě soudu o mravnosti; proto však přece *svědomí následné není žádným pravidlem mravů*, ani nejbližším, ani vzdáleným, a nemůže jím býti, jelikož pravidlo mravů časově musí čin předcházeti, svědomí následné však (jak již jeho název praví) časově po činu následuje.

11. Jelikož k úsudku i ve svědomí předchozím i ve svědomí následném přibírají se tytéž návěsti, a z nich tímže způsobem závěr vyplývá, nelze jinak čekati, než že *svědomí předchozí i následné ve svém soudu o mravnosti činu úplně souhlasí.* Z pravidla se také skutečně tak děje, nikoli však vždy; neboť nejsou právě řídky případy, kde *soudy svědomí předchozího a následného jsou v rozporu.* Rozpor ten jeví se dvojím způsobem; buď že čin ve svědomí předchozím označený jakožto bezhříšný jeví se pak ve svědomí následném jakožto hřích, anebo obráceně, že čin ve svědomí předchozím označený jakožto hřích jeví se pak ve svědomí následném jakožto čin bezhříšný. Úkaz ten jest velmi důležitý, jelikož nade vši pochybnost dosvědčuje, že buď ve svědomí předchozím anebo ve svědomí následném, ať již ve stanovení návěstí ať ve spojení jich, stala se nějaká chyba, jelikož ze dvou odporujících si soudů pouze jeden může býti správným; a jest nutno seznati, kde se ta

*) I svědomí následné dá se, jako předchozí, na nějaký čas utlumit ale arciť naprosto umlčeti je nelze.

**) Užíváme zde čísla množného („hříchů svých"); svědomí předchozí přihlíží vždy jen k jedinému, a to zamýšlenému činu, svědomí následné však přihlíží zcela přirozeně ke všem minulým činům, zvláště pak ke všem dosud nesmazaným těžkým hříchům.

chyba stala, a proč vůbec soud v následném svědomí změněn byl.*)

Někdy pak lze nalézti důvody změny té, někdy však nikoliv.

1. *Dostatečným důvodem pro změnu* soudu ve svědomí následném může býti lepší poznání zákona nebo zralejší uvážení případu. Jest přirozeno, že pozdější poznání a uvážení následkem zkušeností nabytých považujeme za správnější prvého;**) avšak *formální* mravnost činu vykonaného se tím nikterak nemění; pouze o jeho *materiální* mravnosti nabýváme správnějších názorů, které nám arciť velmi prospívají, abychom pro budoucnost podobných omylů se vystříhali. V tom světle budiž posouzeno, jestliže někdo *po vykonaném činu* nahlíží do různých mravoučných nebo jiných děl, nebo zkušených mužů se doptává, a potom na základě toho vynáší soud, zda hřešil či nehřešil; neníť následné, nýbrž jen předchozí svědomí nejbližším pravidlem mravů. To mějž také na mysli zpovědník, je-li kajícník v pochybnosti a táže-li se, zda tím a tím činem hřešil či nehřešil; zpovědník jest povinen, poučiti ho pro budoucnost, ale také zároveň musí se ho zeptati, jaké mínění měl *on* (kajícník) o dovolenosti činu svého v předchozím svědomí, a to arciť rozhoduje ve stanovení hříchu či nehříchu.

2. *Beze všech rozumných důvodů mění* soud svůj ve svědomí následném člověk úzkostlivý či skrupulósní; změna pak děje se vždy v tom směru, že úzkostlivec, vykonal-li čin nějaký, přesvědčen jsa o jeho správnosti, potom (někdy ihned, někdy teprve po delší době) počíná o jeho dovolenosti pochybovati, aniž by však pro pochybnost svou vůbec nějaký důvod (alespoň nějaký rozumný důvod) uvésti mohl. Jest to chorobný stav duše, nikoli však akt rozumový (III, 17). Úzkostlivci útěchou budiž zásada, že o mravnosti činu roz-

---

*) Přihlížíme zde arciť jen k těm případům, kde soud *skutečně* změněn byl; neboť velmi často se stává, že člověk před činem raději naslouchaje vášním a náruživostem svým, vyhýbá se hlasu svého svědomí, a pak po činu nemoha více vzdorovati, alespoň tím se vymlouvá, že svědomí dříve mu ničeho nevyčítalo, kdežto nyní mu čin vykonaný vyčítá. Samozřejmo, že tomu není tak; svědomí i dříve zrazovalo, ale člověk ho nechtěl slyšeti.

**) Ačkoli tomu tak býti nemusí; nebyl-li rozum neomylný ve svědomí předchozím, není jím ani ve svědomí následném.

hoduje jen svědomí předchozí jakožto nejbližší pravidlo mravů, nikoli však svědomí následné.

12. Pozn. Z tohoto výkladu o svědomí předchozím a následném snadno poznáme, co máme souditi o rčení, že *svědomí jest hlas Boží, v duši člověka se ozývající.* Do jisté míry jsou slova ta oprávněna, neboť svědomí jest úkonem rozumovým, rozum pak jest darem Božím, jejž nám Bůh k tomu udělil, abychom jím poznávali pravdu a zákon Ale naprosto mylné by bylo, domnívati se, že svědomím účastníme se nějakého přímého zjevení; tomu všemu již odporuje možnost bludu a omylu ve svědomí. Rovněž tak nesprávno by bylo, prohlašovati svědomí za *hlas anděla strážce nebo svatých našich patronů;* nikoliv, neboť svědomí jest hlas našeho rozumu; ale arciť mohou anděl strážný a svatí naši patronové skrze ně na nás působiti. — Jasno jest, že *svědomí není žádnou mohutností* (non est potentia, S. Th. I, q. 79. a. 13) jako rozum a svobodná vůle, nýbrž jen úkonem mohutnosti; pročež nesprávno jest, svědomí přímo k nim řaditi. Svědomí není žádným *vrozeným trvalým stavem,* jako n. p. syntérése, od kteréž dobře budiž lišeno. Také by bylo chybno, stotožňovati svědomí se *zákonem přirozeným,* což zřejmo ze statí o obou těch předmětech jednajících. *Předchozí svědomí není ani zákonem ani zákonodárcem,* ale arciť přikládá poznaný zákon k činu. *Následné svědomí není žádným vnitřním soudcem,* tím jest jedině Bůh, ale arciť jest ohlasem soudu Božího.

§ 2. Svědomí jakožto trvalý stav rozumový.

13. Svědomí jsouc úkonem rozumovým může (jako každý jiný rozumový úkon) vyznamenávati se obzvláštní bystrostí a správností, ale může také trpěti omylem a bludem; rozum pak schopen jsa zdokonalení i seslabení, může ve směru i příznivém i nepříznivém *nabýti zvláštního trvalého stavu* (habitus acquisitus), jejž v mluvě obecné rovněž *svědomím* nazýváme, ale od úkonu rozumového dobře lišiti musíme. V tom smyslu mluvíme o *zdokonaleném a pokaženém svědomí.*

14. I. *Zdokonaliti* lze svědomí (jakožto trvalý stav rozumový) po stránce dvojí: aby bylo bdělé a útlé. *Svědomí bdělé* (c. vigilans) ozývá se vždy, kdykoliv je toho třeba, zvláště před činem. *Svědomí útlé* (c. tenera) poznává každý, i ten nejmenší hřích, označujíc jej dle pravdy tu za těžký, tu za lehký, ale vždy, i kdyby z nejlehčích byl, jakožto skvrnu duševní;*)

*) Nebudiž nikterak zaměňováno svědomí útlé se svědomím úzkostlivým.

ozývá se po činu a vzbuzuje v člověku snahu, smazati vinu spáchanou. Svědomí vycvičené po obojí stránce té jest *svědomí zdokonalené* (c. timorata) a šťastný jeho majitel jest *člověk svědomitý*. Nabýváme ho častým rozjímáním, každodenním zpytováním, hodným přijímáním svatých svátostí, vůbec ctnostným a křesťanským životem. Pozbýváme ho životem vlažným a tím spíše hříšným.

15. II. *Pokažené* svědomí (jakožto trvalý stav rozumový) trpí některou vadou (po případě i několika vadami), dle níž pak nabývá různého pojmenování.

1. *Svědomí dřímající* (c. dormiens) jest onen děsný stav duše, k němuž snadno dospívá člověk hříšnému životu oddaný; během času hřích nad ním nabývá vždy větší a větší vlády, hlas svědomí víc a více umlká, svědomí pak samo již jest *bezcitné* (sopita) a *otupělé* (hebetata), ba konečně i *zatvrzelé* (cauteriata, I. Tim. 4, 2.).

16. 2. *Svědomí volné čili široké* (c. laxa) z nedostatečných a nicotných důvodův omlouvá činy, jakoby byly bezhříšné anebo jen lehkými hříchy. „Lata porta et spatiosa via est, quae ducit ad perditionem, et multi sunt, qui intrant per eam.“ Matth. 7, 13. Odstínem svědomí volného jest *svědomí farisejské*, jež nedostatek po straně jedné chce nahraditi nemístným přebytkem po straně druhé. Člověk jím stižený, nevšímaje si hříchů těžkých, za to pilně hledí si některých pouze zevnějších zvláštních skutků; oddávaje se dlouhým (z pravidla roztržitým) modlitbám a pobožnostem libuje si v malichernostech a opovrhuje jinými, kteří na těchže malichernostech nelpí; žije životem zdánlivě nábožným, maje cílem to, co pouze prostředkem k životu Bohu milému býti má; často přijímá svaté svátosti, ale bez užitku; chce sloužiti Bohu, ale i světu a rozkoši své. — Svědomí volné pochází z nevědomosti zaviněné a líčené (I, 55), která konatele nikterak neomlouvá (I, 61); následky z ní vzešlé přičítají se konateli v plné míře (I, 47). V pochybnosti dlužno rozhodnouti v neprospěch konatelův (III, 73); n. p. pochybuje-li konatel volného, po případě farisejského svědomí, zda těžce či lehce hřešil, dlužno za to míti, že těžce hřešil; pochybuje-li, zda vůbec hřešil, dlužno rozhodnouti, že hřešil, neboť zajisté, kdyby byl nehřešil, ani ta pochybnost byla by se v něm nezrodila. Srv. Skočdopole, Přír. kn. past. bohosloví, 2. vyd. II. 426. Učeb. kn. 433. Pecháček, Zpovědnice, 274.

I zatvrzelého i volného svědomí může člověk zhostiti se snadno; sám jest jeho příčinou a sám je odstraní upřímným pokáním, po případě úplnou generální zpovědí a pevným předsevzetím, žíti napotom životem v pravdě křesťanským.

17. 3. *Svědomí úzkostlivé čili vrtošivé* (c. scrupulosa) vidí povinnosti a hříchy, kde jich není. Člověk úzkostlivý s nedůvěrou jen soudí o činech zamýšlených, obávaje se, aby nehřešil, s bázní pak vzpomíná činů již vykonaných, přesvědčen jsa, že jimi se dopustil těžkého hříchu, ale sám neumí ani jediný důvod bázně své udati; soud svůj o činech vlastních snadno mění, ač neví proč; o vykonaných zpovědích stále pochybuje, a nejraději by je opět a opět opakoval. Tento stav pak nejeví se jen tu a onde při některém ojedinělém činu, nýbrž vždy a všude; a zatlačen-li i na kratinkou dobu, brzo zase v tomže, ba snad i horším stupni se vrací. Úzkostlivost z pravidla působena bývá vlivy cizími, zevnějšími, a příčiny její mohou býti rozmanité, n. p. pokušení ďábelské, tělesná choroba, podráždění nervů, ochablost po těžké nemoci, bázlivá mysl, obcování s lidmi úzkostlivými, vedení úzkostlivým zpovědníkem neb vychovatelem, četba spisů asketických přemrštěně přísných; někdy však úzkostlivec sám zavinil stav svůj nerozumným studiem mravouky a kasuistiky, anebo předchozím rozmařilým a smyslným životem,*) ba někdy snad i líčenou úzkostlivostí, z níž pak (jaksi trestem) skutečná úzkostlivost se vyvinula. Úzkostlivost jest velmi povážlivá nemoc duševní, následky jsou smutné, nebezpečí veliká; úzkostlivec nenalézá klidu, modlitby a skutky dobré se mu znechutí, pokrok ve ctnosti stává se mu nemožným, důvěra jeho klesá, a na konec buď v pomatenosti mysli propadá zoufalství anebo ztráceje všechnu naději oddává se životu prostopášnému. Poněvadž příčiny úzkostlivosti obyčejně neleží v úzkostlivci samém, nýbrž mimo něj, není tak snadno zhostiti se tohoto stavu; třeba k tomu pevné vůle, oddané pokory, nezlomné důvěry v Boha, rozumného vedení zpovědníkem, ale arciť také poslušnosti k němu. Úzkostlivec mějž pevné předsevzetí, že nechce hřešiti, rázně se odhodlejž k činu, jejž za dovolený

*) Nezřídka vyskytují se osoby, které jednak zdají se býti velmi úzkostlivými, ale jinak zase velmi snadno upadají ve hříchy těžké, zvláště venerické. Míti je za úzkostlivce, byl by osudný klam, spíše dlužno souditi na farisejské svědomí.

uznal, ale nepřemýšlejž pak mnoho o skutcích svých, přesvědčen jsa, že formální mravnost činu závisí jen na svědomí předchozím, nikdy však na svědomí následném. Jak s úzkostlivci zpovědník zacházeti má, viz: Skočdopole, Přír. kn. past. boh. 2. vyd. II, 432. Uč. kn. 435. Pecháček, Zpovědnice, 266.

§ 3. **Přehled látky.**

18. Mluví-li se o svědomí, nutno vždy přihlížeti k souvislosti, abychom poznali, zda míní se tím úkon rozumový (§ 1.) nebo nabytý trvalý stav (§ 2.). K zamezení všeho nedorozumění budiž předem vytčeno, že v mravouce přihlížíme k svědomí *jen jakožto úkonu rozumovému*, a tu *jen k svědomí předchozímu*, o němž tedy v následujících paragrafech výlučně vykládáme. Svědomí v tomto smyslu vyměřeno jest nejbližším pravidlem mravů. Má-li však toto nejbližší pravidlo mravů člověku býti spolehlivým vůdcem na cestě k dosažení určeného cíle, třeba jest, aby dvěma honosilo se vlastnostmi: 1. svědomí budiž *pravdivé*, 2. svědomí budiž *rozhodné;* tím také označen předmět následujících dvou částí.

Část I.

Svědomí pravdivé.

§ 4.

19. I. *Pravdivým sluje ono svědomí* (*conscientia vera*), *jehožto soud s mravním řádem souhlasí,* jež tedy přikazuje, zakazuje, dovoluje, co skutečně přikázáno, zakázáno, dovoleno jest. Doděláme se ho, vyvíjíme-li z pravdivých návěstí správný závěr.*) Jest nejbližším pravidlem mravů, a v plné míře o něm platí, co III, 4—8, vyloženo; zvláště pak povinni jsme poslouchati pravdivého svědomí, kdykoliv něco přikazuje neb zakazuje, i hřeší, a to buď těžce buď lehce, kdo jedná proti příkazu neb zákazu pravdivého svědomí.

20. II. *Bludným sluje ono svědomí* (*conscientia erronea*), *jež omyl vydává za pravdu.* Příčinou jeho bludu a omylu jest vždy

*) Svědomí, jež z *daných* návěstí vyvíjí správný závěr, sluje *svědomí správné* (conscientia recta); jest tedy správným nejen svědomí pravdivé, ale i svědomí nezavinile bludné.

nějaká chyba v návěstích připuštěná, neb ve spojení obou návěstí učiněná; nejčastěji vyskytuje se chyba v návěsti vyšší, buď že kladouce do ní nepravdivý příkaz neb zákaz volnost svou přespříliš omezujeme, buď že přehlížejíce příkaz neb zákaz nám neznámý volnost svou přespříliš rozšiřujeme. Řidší bývá chyba, jíž se dopouštíme v návěsti nižší tím, že podloženého případu a zamýšleného činu nepochopili jsme dosti správně; nejřidší pak bývá chybné spojení obou návěstí.

Blud a omyl rovná se nevědomosti (I, 52), v našem případě nevědomosti rušivé (I, 53), kteráž dle toho, zda jest nepřekonatelnou či překonatelnou (I, 55), stává se buď nezaviněnou nebo zaviněnou (I, 57); i lišíme tudíž svědomí nezavinile bludné a svědomí zavinile bludné.

21. III. *Svědomí nezavinile bludné* (conscientia invincibiliter erronea) pochází z nevědomosti nepřekonatelné a tudíž i nezaviněné. Důležito jest zkoumati, zda může býti pravidlem mravů i takovéto svědomí, ač výrok jeho s pravdou a mravním řádem *) nesouhlasí. A tu rozhodně odpovídáme:

Svědomí nezavinile bludné má stejnou závaznost, jako svědomí pravdivé.

Praví zajisté Spasitel (Io. 15, 22): „Si non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non haberent“; a nelze jinak souditi, neboť vůle konatelova nese se k předmětu dle konatelova poznání, t. j. vůle konatelova směřuje ku předmětu, ne dle toho, jakým předmět *jest*, nýbrž dle toho, jakým jej konatel *poznává*. Přidejme, že nevědomost konatelova jest nepřekonatelná, že konatel tedy o ní vůbec ani neví, anebo tušil-li ji, pilně a upřímně se snažil dojíti pravdy, ale přes své přičinění pravdy nedošel, že tudíž nevědomostí svou vinen není a proto za ni pykati nemůže. Spekulativně jen lišíme svědomí pravdivé a svědomí nezavinile bludné; prakticky konatel tak neliší a lišiti nemůže, an i ten, jehož svědomí nezavinile se mýlí, pevně za to má, že svědomí jeho jest pravdivé. Proto i při svědomí nezavinile bludném platí a platiti musí zásady III, 4–8 vyložené. Zvláště pak povinni jsme poslouchati ho, kdykoliv nám něco přikazuje neb zakazuje (ačkoliv to v pravdě

*) *Výrok* svědomí takového nesouhlasí sice s řádem mravním, ale *povinnost, poslouchati* výroku tohoto, jest v mravním řádě obsažena a tudíž s ním souhlasí.

přikázáno neb zakázáno není), a nejednajíce podle jeho hlasu hřešíme; naproti tomu, ponechává-li nám volnost (ačkoli ve skutečnosti volni nejsme), nehřešíme, řídíce se jím. A tak konatel, jenž ze svědomí nezavinile bludného skutek jinak materiálně hříšný má za dovolený, ba snad i za přikázaný, jednaje dle svého svědomí nehřeší, nýbrž získá si i zásluhu, a naopak hřešil by, kdyby jednal proti svému svědomí.

Příklady: Kdo se nezavinile domnívá, že jest povinen splniti přísahu nebo slib Bohu učiněný i tenkráte, slíbeno-li něco zlého (jako Jefte), anebo že jest povinen pomoci svému otci každým prostředkem, a třeba i lží — nehřeší, jedná-li dle svého svědomí, ale hřešil by, kdyby jednal proti němu. Kdo jest pevně přesvědčen, že jeho nekatolická víra jest pravá, katolická však nepravá, nehřeší, zůstává-li ve své víře, ale hřešil by, kdyby od ní (snad pro sňatek) odstoupil. — Kdo se domnívá, že hříchem jest nectíti chleba (n. p. šlapati po něm), a přece tak činí, hřeší. Kdo se domnívá, že jest těžkým hříchem vynechati ranní neb večerní modlitbu, a přece ji vynechá, těžce hřeší. Kdo se domnívá, že říkáním (kouzlem) nějakým může bližnímu ublížiti a říkání toho proto užívá, hřeší těžce.

22. IV. *Svědomí zavinile bludné* (conscientia vincibiliter erronea) pochází z nevědomosti překonatelné a proto zavinilé. Liší se od svědomí nezavinile bludného tím, že konatel o nevědomosti své dobře ví anebo ji alespoň tuší, aniž by dbal, jak jest to jeho povinností (I, 58), o její odstranění. Svědomí zavinile bludné nemůže býti pravidlem mravů, jest jen pramenem hříchů.

1. *Hřeší, kdo se řídí svědomím zavinile bludným dle něho jednaje,* neboť on sám dobře zná svou nevědomost anebo alespoň ji tuší, a jest zodpovědným za všechny hříchy z ní vzešlé (I, 61), on ví, že se vydává v nebezpečí hříchu, a nečině ničeho na jeho odvrácení, tím dokazuje, že mu na hříchu či nehříchu nic nezáleží, že si milosti Boží neváží, že výše cení pohodlí své, než život dle vůle Boží.

2. *Hřeší, kdo jedná proti příkazu neb zákazu svého zavinile bludného svědomí,* neboť ač svědomí jeho jest bludné, ač konatel o jeho pravdě velice pochybuje, přece jen nemá jistoty, že by příkaz neb zákaz jeho svědomí nebyl skutečným příkazem neb zákazem; i v zavinile bludném svědomí jeví se mu zákon, a byť i špatně poznaný, přece jen poznaný a proto

závazný. Přidejme, že konatel nemaje jiného nejbližšího pravidla mravů, přece jen odkázán jest ke svému byť i bludnému svědomí; celkem pak těžšího hříchu se dopouští, kdo jedná *proti* svému zavinile bludnému svědomí, než ten, kdo jedná *dle* něho.

3. Jelikož tedy při zavinile bludném svědomí ani není dovoleno říditi se jím, ani není dovoleno protiviti se mu, nezbývá než *opraviti je*, a to *před činem*. Opravíme pak svědomí bludné a odstraníme nevědomost svou, užijeme-li prostředků I, 59 uvedených. Jedná-li se o seznání povinností našich, zajisté nám dostačí prostředky ty; kdyby však nevědomost i dále trvala, dlužno ji míti za nepřekonatelnou, a svědomí pod jejím vlivem stojící jest nezavinile bludné.

Příklady: Kdo přísahou (jako Herodes) nebo slibem Bohu učiněným se zavázal k vykonání nějakého zlého činu (vraždy, loupeže a p.), a dobře věda, že přísahou neb slibem hřích ten hříšnosti své nepozbývá, přece také myslí, že by vázán byl, hřeší, ať čin ten vykoná, ať nevykoná. Kdo ví a zná, že souboj jest těžkým hříchem, a při tom se domnívá, že jest jeho svatou povinností, pomstíti uraženou čest otcovu třeba i hříšným soubojem, hřeší, bije-li se, a hřeší také, nemstí-li uraženou otcovu čest.

23. Zásady zde vyložené o svědomí buď zavinile nebo nezavinile bludném platí jen pro soud vnitřní, před Bohem, tedy pro posouzení mravnosti formální. Pro soud vnější, zvláště pak pro tresty, platí zásady uvedené II, 59, kde jest vyloženo, zdali a jak propadá trestu, kdo zákon nevědomky přestoupil, formálně však nehřešil. Nastal-li z bludného svědomí opačný případ, že totiž někdo se domnívá, že zákon přestoupil, ačkoliv ve skutečnosti tomu tak není (hřešil formálně, nikoli však materiálně), nepropadá žádnému trestu, neboť trest položen jest jen na skutečné, nikoli však na domnělé přestoupení zákona.

24. V. Zvláštním odstínem bludného svědomí jest *svědomí zmatené* (conscientia perplexa), jež zdánlivě sevřeno mezi dvěma nesrovnatelnými, spornými povinnostmi (II, 87) domnívá se, že hřeší, ať té ať oné vyhoví, jelikož tím nezbytně druhou povinnost zanedbává. Čítáme je k svědomí bludnému, poněvadž pochází rovněž z nevědomosti, jelikož konatel neumí si rozuzliti

zdánlivý spor povinností. Při zmateném svědomí řiďme se těmito zásadami:

1. Sečkejme s jednáním na tak dlouho, až jsme buď sami spor povinností rozuzlili anebo, nejsme-li toho schopni, alespoň někoho jiného na radu se tázali; nejednejme v nevědomosti, abychom se nevydávali v nebezpečí hříchu.

2. Nelze-li čin na tak dlouho odložiti, volme to, co zdá se nám býti menším zlem a menším hříchem; ne snad v úmyslu tom, že bychom chtěli voliti hřích byť i menší, nýbrž v úmyslu voliti, co dobru bližším se zdá.

3. Nedovedeme-li však ani rozeznati, co by bylo menším zlem, volme to, co se nám příhodnějším býti zdá (ať to ať ono), jsouce přesvědčeni, že nehřešíme, nemohouce ani překonati nevědomosti své ani odložiti čin svůj.

Příklady: Ošetřovatel slouže nemocnému nemůže v neděli jíti do kostela a neví, čeho má nechati, zda posluhy či mše svaté Syn věda o vlastizrádných záměrech otcových neví, má-li či nemá-li jej udati.

Část II.

Svědomí rozhodné.

§ 5. Přehled.

25. Rozhodnost jest zvláštním odstínem jistoty, právě tak jako nerozhodnost jest zvláštním odstínem pochybnosti; prve tedy, než o rozhodnosti promluvíme, jest nám jednati o jistotě a pochybnosti.

§ 6. Jistota.*)

26. Poznání naše bývá snadno podrobeno omylům a bludům; někdy však některé naše poznání pojí se s přesvědčením, že v tomto případě se nemýlíme, a takovéto poznání jest *jisté* (cognitio certa), i vyměřujeme tudíž: *Jistota* (*certitudo*) *jest pevné přesvědčení, že to které naše poznání jest omylu a bludu prosto.***)

*) Pospíšil, Filosofie, str. 33. Kadeřávek, Psychologie, str. 197, Egger, str. 167, Liberatore, Institutiones, I, str. 112.

**) Není tedy jistota úkonem rozumovým, nýbrž trvalým stavem; rovněž tak pochybnost a důvodnost.

Jest tedy rozdíl mezi pravdou a jistotou; poznání mé jest pravdivé, *je-li* bludu prosto; poznání mé jest jisté, jsem-li *přesvědčen*, že jest bludu prosto. Pravda jest objektivní, jistota subjektivní; pravda vylučuje blud, jistota vylučuje obavu bludu. Není tedy jistota sama sebou dokladem pravdy, neboť mé poznání může býti jisté, ač snad není pravdivé (jako n. p. soud svědomí nezavinile bludného).

Jistotu můžeme děliti: dle řádu, v němž se nabývá, dle důvodů, z nichž vyplývá, a dle stupně, k němuž dospívá.*)

27. 1. Dle řádu, v němž se nabývá, jest jistota buď *nadpřirozená* buď *přirozená*; v řádu nadpřirozeném nabýváme jistoty zjevením a milostí, v řádu přirozeném důvody a rozumováním. Jistotou nadpřirozenou věříme vše, co Bůh zjevil a co církev katolická nám k věření předkládá, a víra ta jest nadpřirozená, Bohem vlitá ctnost; ve vědách a v každodenním životě vládne jistota přirozená (pokud jí dosíci lze).

28. 2. Dle důvodů, z nichž vyplývá, jest jistota buď metafysická, buď fysická, buď mravní.

a) Jistota *metafysická* vyvěrá z rozboru představ a pojmů, z výměrů a úsudků; metafysickou jistotou víme, že kruh jest kulatý, že celek jest větší než část a p. Odrudou metafysické jistoty jest jistota logická a mathematická.

b) Jistota *fysická* vyvěrá ze známosti zákonů přírodních; fysickou jistotou víme, že kámen do vzduchu vržený padne k zemi, že každý člověk jednou umře a p.; odrudou jistoty fysické jest jistota empyrická.

c) Jistota *mravní* zakládá se na auktoritě a svědectví; tak věří dítě své matce, tak my nabýváme jistoty (mravní) z hodnověrných listin; jistota historického badání jest odrudou jistoty mravní.

Pozn. 1. Jistota po důvodech mravní nemusí býti menší než jistota metafysická neb fysická, ba začasté bývá i větší a pevnější. N. p. dítě věří matce spíše než jakýmkoliv učeným výkladům; člověka nezvyklého rozumovému zkoumání spíše přesvědčí záruka mužů hodnověrných, než vědecký rozbor.

Pozn. 2. Jistota *po důvodech mravní* (z rozvrhu druhého) a jistota *po stupni mravní* (z rozvrhu třetího) dobře buďtež lišeny. Rozvrh druhý náleží noëtice (filosofii), rozvrh třetí mravouce (theologii), a jest to nepříjemná vada názvosloví filosoficko-theologického, že týž název („mravní“ jistota) při-

*) Čtvrtý rozvrh dle předmětu odkládáme na příhodnější místo III, 47.

kládá se dvěma, z části sice shodným, ale z části různým pojmům. Abychom zabránili všemu nedorozumění, uvádíme předem, že v této knize přidržíme se důsledně názvosloví moralistům obvyklého; kde tedy nadále mluvíme o „mravní“ jistotě, budiž název ten vykládán jen o mravní jistotě ve smyslu theologickém čili o jistotě po stupni mravní, kterou hned z následujícího rozvrhu seznáme.

29. 3. Dle stupně, k němuž dospívá, jest jistota buď naprostá, buď mravní.

a) *Jistota naprostá* (certitudo absoluta) jest pevné přesvědčení, že v tom kterém našem poznání se nemýlíme a také mýliti se nemůžeme; vylučuje tedy naprostá jistota nejen obavu omylu, ale i obavu možnosti omylu.*) K ní dospívá člověk zvláště v řádu nadpřirozeném poučen zjevením;**) ale i v řádu přirozeném lze jí někdy nabýti (nikoli však v každém oboru). Tak naprostou jistotou poznáváme některé samozřejmé nepopíratelné pravdy, některá logická pravidla a p.

30. b) *Jistota mravní* (certitudo moralis) jest pevné přesvědčení, že v tom kterém našem poznání se nemýlíme, aniž bychom však možnost omylu upírati mohli; vylučuje tedy mravní jistota obavu omylu, připouští však možnost jeho.

Mravní jistoty nabýváme zkoumáním *důvodů* (argumenta), pro nějakou větu buď námi samými sebraných nebo někým jiným nám předložených. Platny arciť jsou jen *důvody vážné* (argumenta solida), které jsou schopny, přiměti rozumného člověka k přisvědčení (quae movent assensum viri prudentis); jsou-li tyto důvody tak důrazné, že zaplašují všechnu obavu omylů, nabýváme *mravní jistoty úplné* (certitudo moralis stricta), nedovedou-li však důvody uvedené všechnu obavu zaplašiti, nabýváme jen *mravní jistoty neúplné* (certitudo moralis lata). Příklady: Zručný počtář má jistotu o správnosti svých výpočtů; dokončiv výpočet nějaký jest si jist správnosti výpočtu, nikoli však úplně, úplnou stává se jeho jistota teprve, až když výpočet svůj přepočítal a přezkoušel. — Svědčí-li o nějaké události několik svědků, a souhlasí-li všichni ve výpověděch

---

*) I jistota naprostá jest jen subjektivní; majíce jistotu naprostou *přesvědčení* jsme, že se mýliti *nemůžeme*, tím však není nikterak řečeno, že objektivně mýliti se nemůžeme. Příkladem buď mínění dřívějších dob, že slunce pohybuje se po obloze, země pak že jest nehybná.

**) Jistota zjevením nabytá jest dle řádu nadpřirozená, dle důvodů mravní, dle stupně naprostá.

svých, nabýváme jistoty úplné; jestliže se však jeden z nich uchyluje ve své výpovědi poněkud od ostatních, máme o souhlasné výpovědi ostatních již jen neúplnou jistotu.

Obava omylu vplíživší se v mravní jistotu naši může dle poměrů býti menší nebo větší; dle toho také stupně neúplné jistoty mohou býti rozmanité. Čím více vzmáhá se obava omylu, tím více klesá mravní jistota, nemizí však, dokud obava omylu spočívá jen na důvodech malicherných; spočívá-li obava omylu na důvodech vážných, přestává jistota mravní, a na její místo nastupuje pochybnost.

31. Jest zcela přirozeno, že člověk se snaží nabýti vědění jistého; zvláště však důležito jest mu nabýti jistoty, má-li dle poznání svého rozhodovati neb jednati. Nejžádoucnější arciť jest jistota naprostá, a jelikož jí v řádu přirozeném zřídka kdy lze nalézti, alespoň jistota úplná; ježto však není vždy možno k ní dospěti, velmi často nezbývá člověku, než přestati na jistotě neúplné, tu větší, tu menší. Zcela důsledně tedy tážeme se: Jaké jistoty potřebuje člověk, aby na jejím základě rozumně mohl jednati a rozhodovati? Zdravý rozum nám odpovídá, že to záleží jediné na důležitosti a významu onoho jednání neb rozhodování. Čím důležitější a vážnější jest předmět, tím větší jistoty třeba hledati, a v nedostatku jejím nezbývalo by, leč zdržeti se jednání neb rozhodování, neboť nebylo by rozumno, odhodlati se k činům dalekosáhlým bez dostatečné záruky zdaru. Při předmětech méně důležitých však není třeba děsiti se, že nelze nabýti dostatečné jistoty. Špatně by to slušelo rozumnému člověku, kdyby na každý nepatrný čin tímže způsobem se chtěl připravovati, jako na čin velevážný; na to by nestačily jeho síly, a snadno by se mu mohlo přihoditi, že by při činech méně důležitých ostražitostí přílišnou unaven nedovedl dostáti svému úkolu ve vážné chvíli. Jde-li n. p. o život nebo o celé jmění, vyžaduje člověk rozvážný, prve než se k činu odhodlá, jistoty úplné; týž spokojí se s jistotou poměrně menší, běží li jen o část jeho jmění; jde-li však jen o několik haléřů, nebude se děsiti, ani kdyby žádné jistoty neměl. Proto případně dí Aristoteles (l. I. Ethic.): „Indisciplinatum est in unaquaque re certitudinem quaerere ultra exigentiam materiae: aeque enim vitiosum est persuadentem quaerere mathematicum et moralem quaerere demonstrantem.“ Souhlasí sv. Tomáš, an vykládaje slova filosofova (II. II. q.

70. a. 2.) dí: „Certitudo non est similiter quaerenda in omni materia. In actibus enim humanis,*) super quibus constituuntur judicia et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia; et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat.“ A podobně dí sv. Antoninus: „Est disciplinati, in unaquaque re certitudinem quaerere juxta exigentiam materiae.“

§ 7. Pochybnost.

32. Jistotě příčí se *nejistota čili pochybnost* (dubium) jakožto *nedostatek jistoty a obava omylu*; maje dva sobě navzájem odpírající soudy na vybranou, neví rozum, kterému by měl přisvědčiti, jelikož nedovede rozeznati, který by z nich byl pravý a který mylný. I pochybnost rozvrhujeme různým způsobem, a to dle pramene, z něhož vyvěrá, dle stupně, k němuž dospívá, a dle stálosti, kterouž trvá.**)

33. 1. Dle pramene, z něhož vyvěrá, jest pochybnost buď planá nebo důvodná. *Pochybnost planá čili prázdná* (d. negativum) nemá ani pro klad ani pro protiklad nějakých důvodů, ***) a proto nekloní se ani na jednu ani na druhou stranu.†) Ve vědě máme takovéto pochybnosti o všech našemu badání nepřístupných předmětech (n. p. zda jest Mars obydlen či není); i v životě obyčejném často se nám přihážejí, nemohou však a nesmějí býti závadou v jednání a rozhodování našem, neboť nesluší se na člověka rozumného, aby přihlížel k planým a bezdůvodným pochybnostem.††)

Pochybnost důvodná (d. positivum) jest ona, která i pro klad i pro protiklad má vážné důvody, obojí pak toho rázu, že samy o sobě vábí člověka rozumného k přisvědčení, ač přece nejsou s to, aby vyvrátily důvody strany opačné.

---

*) Roz. ne ve všech, nýbrž jen v některých, n. p. super quibus atd.

**) Čtvrtý rozvrh po předmětu III, 48.

***) Někdy však vykládáme také pochybnost planou čili prázdnou v ten smysl, že pro jednu stranu svědčí důvody postačitelné, pro druhou stranu však žádné, a rozum přece zbytečnou obavu omylu chová; tento stav nelze zváti pochybností, nýbrž spíše úzkostlivostí.

†) Tak jako žádná z misek na váze neklesá, jsou-li obě prázdny.

††) V následujících řádcích pochybnost planou či prázdnou úplně pomíjíme, hledíce jen k pochybnosti důvodné.

34. 2. Dle stupně, k němuž dospívá, jest pochybnost buď přesná buď částečná. *Pochybnost přesná* (d. strictum) jest tam, kde důvody kladu i protikladu jsou úplně anebo alespoň přibližně*) stejny. *Pochybnost částečná* (d. latum) jest tam, kde jedné straně svědčí důvody závažnější a četnější, aniž by však dovedly vytlačiti důvody strany druhé. Nazýváme ji částečnou, poněvadž při ní rozum sice mimoděk kloní se ke straně se závažnějšími důvody, avšak nikterak se nemůže zhostiti značné ještě obavy omylu; pochybnost tedy částečně zaniká, částečně však ještě trvá. Jest samozřejmo, že obava omylu a spojená s ní pochybnost tím více slábne, čím slabší jsou důvody strany odpírající, a v téže míře roste jistota; zůstává však potud neúplnou, pokud nebyly všechny opačné důvody vyvráceny.

35. 3. Dle stálosti, kterou trvá, jest pochybnost buď překonatelná nebo nepřekonatelná. Pochází pochybnost z nevědomosti (jako jistota z vědomosti); jelikož pak nevědomost může býti buď překonatelnou nebo nepřekonatelnou (I, 55), nutno i pochybnost tímže způsobem tříditi. *Pochybnost překonatelná* (d. vincibile) jest ona, kterou buď vlastním zkoumáním nebo poptávkou u zkušených osob (I, 59) při upřímné vůli a snaze odstraniti lze. Tak n. p. snadno zaplašíme pochybnost, zda ve zdejší diecesi kvatembrové soboty jsou dny přísného postu či pouze dny újmy, zda dnes právě jest kvatembrová sobota, zda půlnoc ještě nenastala či již minula atd., jestliže při první pochybnosti nahlédneme do postního mandátu, při druhé do kalendáře a při třetí podíváme-li se na hodiny, po případě zeptáme-li se osob vědoucích to, co my nevíme. Avšak jsou některé pochybnosti, které ani při nejupřímnější vůli a snaze sebe bedlivějším zkoumáním a svědomitou poptávkou nelze odstraniti; to pak jsou *pochybnosti nepřekonatelné* (d. invincibilia). Lišíme je opět na dvé: některé pochybnosti jsou naprosto nepřekonatelné, jiné pak jen vztažně nepřekonatelné.

Pochybnosti naprosto nepřekonatelné (dubia absolute invinci-

---

*) Rozum *podobá se váze*, na jejíž miskách leží závaží čili důvody; proto také zcela správně díme, že „uvažujeme“, zkoumáme-li důvody. Avšak rozum *není váhou*, na které i zlomek gramu jazýčkem hýbe; rozumové v duchu „uvažování“ děje se tímže způsobem, jako v ruce „potěžkávání“, a tak jako při potěžkávání váhu předmětu umíme udati jen přibližně, tak i při rozumovém uvažování jen přibližně cítíme váhu důvodů a rozdíl její.

bilia) jsou ony, které proto překonány býti nemohou, poněvadž *vědění lidské vůbec* doposud tak daleko nedospělo. Jsouť ve všech vědách jakési „otevřené“ otázky, t. j. předměty, o nichž jednotliví učenci mají různá mínění a uvádějí různé důvody, aniž by však jedna strana dovedla přesvědčiti druhou; jsou takové sporné otázky i ve vědách theologických, a jsou i v mravouce katolické, arciť jen v těch částech a odstavcích, ve kterých nečerpáme vědomosti své ze zjevení, nýbrž z rozumování lidského. Označujeme je rčením: „theologi in hac re non concordant“; a zajisté nezbývá nám, než abychom prozatím zůstali na nepřekonatelnosti jejich a nedomnívali se, že nám se rázem podaří rozluštiti spornou otázku, o jejíž definitivní rozluštění po tolik dob tolik učenců marně se namáhalo.*)

Pochybnosti vztažně nepřekonatelné (dubia relative invincibilia) jsou ony, které *pro zvláštní okolnosti právě nyní* se naskytující překonány býti nemohou; kdo n. p. v noci neví, zda dvanáctá již minula či neminula, nemoha se nikoho zeptati a nemaje hodin, vězí v pochybnosti vztažně nepřekonatelné.

Pozn. K pochybnostem vztažně nepřekonatelným řadíme také *pochybnosti zaviněné*, t. j. pochybnosti, které kdysi snadno překonány, ba snad i zamezeny býti mohly, ale nyní následkem nedbalosti neb nedopatření konatelova rozuzleny býti nemohou; n. p. neopatrností smísil kněz hostie konsekrované s nekonsekrovanými a nyní jich nerozeznává. O zaviněné pochybnosti jakožto následku viny platí obecné pravidlo, vyložené I, 50.

§ 8. Důvodné mínění.

36. I. Při sporných otázkách, které nás nezajímají jinak než jen svou vědeckostí, zůstáváme ve stavu pochybnosti; je-li však při nějaké sporné otázce mimo vědeckost súčastněn i náš

*) Přes to však dlužno k tomu poukázati, že i naprostá nepřekonatelnost nějaké pochybnosti jest vždy jen dočasná, t. j. pochybnost ona jest právě nyní, na ten čas nepřekonatelnou; tím není řečeno, že by povždy nepřekonatelnou zůstati musila. Dějiny nám uvádějí mnohé a mnohé příklady, kde v tom či onom oboru theologickém vážný zavládl spor, tou dobou nepřekonatelný, později však přece překonaný, buď autoritativním rozhodnutím nebo pozvolným upravováním sporné půdy a sblížením se nesvorných duchů. Mnohé otázky, které kdysi hýbaly světem, nyní již náleží jen historii, a mnohé otázky nyní vyvolávají ohnivou polemiku, o kterých se našim předchůdcům ani nezdálo, a (dá Bůh) našim nástupcům opět zdáti nebude.

zájem,*) rozhoduje již nejen rozum, nýbrž i vůle, kteráž vedena zájmem tím volí buď klad nebo protiklad,**) tak že člověk přidav se ve sporu na stranu jednu, této přisvědčuje, aniž by však dovedl zbaviti se obavy omylu: člověk ten má své *mínění*. Jest tedy mínění (opinio) *onen stav rozumu a vůle, v němž přilnuvše k jedné ze dvou sporných vět, jí přisvědčujeme, aniž bychom dovedli zbaviti se obavy omylu* Při výměru tom dlužno však míti na paměti, že mluva obecná i vědecká slovem „mínění“ neoznačuje jen onen právě vyměřený stav, nýbrž v přeneseném smyslu také samu onu větu zvolenou, k níž lneme.

Má tedy mínění (jakožto stav) i s jistotou i s pochybností něco společného, mnohem více však s pochybností než s jistotou. Subjektivně a ve své formě mínění *podobá se jistotě* (ale jen „podobá se“), jelikož již lne k jedné z obou sporných vět; objektivně však a v podstatě své *neliší se mínění od pochybnosti*, nemohouc potlačiti obavu omylu. Proto správně dí sv. Alfons (Theol. mor. I, 20): „Dubium positivum fere semper coincidit cum opinione probabili.“ Mýlil by se tedy, kdo by se domníval, že mínění leží jaksi uprostřed mezi jistotou a pochybností, lišíc se od obou jenom stupněm a tvoříc mezi nimi přirozený přechod.

37. II. Jen *mínění důvodné****) nabývá významu, neboť nesluší se na rozumného člověka, aby ze dvou protikladných vět vy-

---

*) Ve vědách může to býti zájem náboženský, vlastenecký, příbuzenský, majetkový a p.; v naší vědě jest to vždy *zájem volnosti naší.*

**) Samozřejmo jest, že těch sporných vět může býti více než dvě, nejčastěji však bývají jen dvě; v naší vědě spor volnosti a povinnosti (licet — non licet). Z toho důvodu v následujících odstavcích přihlížíme vždy jen k dvojici sporných mínění, a smíme tak učiniti, jelikož pravidla naše se nemění, střetne-li se i více vět ve sporu.

***) Překládám latinské slovo „probabilis“ dobrým a starým českým slovem „důvodný“, které již našim předkům známo bylo (Jungmannův Slovník, díl I. str. 513, kde citováni jsou: Komenský, Bratrská bible, Veleslavín, Letopisy Trojanské atd.), a mnohem lépe připadá, než nové, dle dvojsmyslného německého „wahrscheinlich“ zavedené názvy: „pravděpodobný, pravdozdajný, věrojatný“ atd. Viz o tom můj článek v Časopise katol. duchovenstva 1887, str. 193. Čech zajisté dobře rozeznává pojmy: „důvodný“ (lat. probabilis) a „pravděpodobný“ (lat. verosimilis), pojmy to, které mají sice dosti společného, ale nekryjí se. Tak n. p jest pravděpodobno (a nikoliv důvodno), že zítra bude pršeti nebo bude hezky; jest důvodno (a nikoliv pravděpodobno), že není třeba před sedmým rokem děti přidržovati k postu. Pravděpodobnost, o které jedná mathematika, jest

bíral si jednu, veden pouze zájmem, nikoli však přesvědčením; a jen na základě důvodů lze přesvědčiti se. Vyměřujeme: *Mínění důvodné* (*opinio probabilis*) *jest mínění opírající se o důvody jež jsou schopny člověka rozumného přiměti ku přisvědčení.*

Váha důvodů, svědčících nějakému mínění, tvoří jeho *důvodnost* (probabilitas).

38. Nejvíce váží důvody, z nichž vyvěrá jistota naprostá, tedy definice obecných sněmů církevních a výroky papežů ve věcech víry a mravů ex cathedra pronesené, vůbec formální princip naší vědy. Jiné důvody plodí jen jistotu mravní, a to ve vyšším neb nižším stupni. Lišíme pak důvody vnitřní a vnější.

Důvody vnitřní (argumenta interna) jsou důvody čerpané jednak z materiálního principu naší vědy (z Písma svatého a tradice), jednak z rozumového rozebírání a uvažování. Jest věcí vědy, zkoumati je dle vážnosti i dle případnosti. Dokazují přímo větu předloženou anebo alespoň o to se snaží; soubor jejich plodí *důvodnost vnitřní.*

39. *Důvody vnější* (argumenta externa) zakládají se na svědectví věhlasných katolických theologů a učenců. Tu však třeba lišiti.

Důvodem v pravém toho slova smyslu mohou býti svědectví katolických theologů a učenců jen v těch případech, kde všichni nebo téměř všichni čelnější spisovatelé (o věci nějaké píšící) v mínění svém souhlasí, tak že mínění jimi hájené stává se *míněním obecným* (sententia communis). Nelzeť zajisté mysliti, že by církevní vrchnost neznala poučky obecně hlásané, a byla-li by poučka ta bludnou, že by neopravila bludu všeobecně šířeného; při čemž arciť předpokládáme, že oprava tohoto bludu spadá do oboru kompetence církevní (srv. II, 57). Proto také souhlas obecný, ať ve věcech víry, ať ve věcech

---

jiná, než důvodnost, o které jedná mravouka; pravděpodobnost poznává se ze statistických dat získaných zkušeností a dá se velmi často označiti čísly (zlomky), důvodnost vyvěrá z důvodův a nedá se číselně označiti. Arciť nelze upříti, že někdy pravděpodobnost a důvodnost spadají v jedno a že někdy pravděpodobnost napomáhá důvodnosti (III, 71). Němec má pro oba pojmy jen jediný výraz „wahrscheinlich“, a překladem příliš otrockým zanesen tento nedostatek i do terminologie české. Mimochodem řečeno, i německý výraz „wahrscheinlich“ jest dosti nešťastně volen; však také praví Linsenmann (Moraltheologie, § 37): „Nur sollte conscientia probabilis nicht mit wahrscheinliches Gewissen übersetzt werden.“

mravů,*) již není pouhým míněním, nýbrž plodí mravní jistotu, někdy úplnou. Pravíme: „všichni nebo téměř všichni“, neboť souhlasu nikterak nevadí, jestliže ten neb onen spisovatel v mínění svém se odchyluje, zvláště je-li to autor řádu podřízeného; ba i je-li jich více, ale počtem poměrně přece málo, nelze ještě říci, že by tím souhlas učenců katolických byl porušen.

Jinak však má se věc, jsou-li spisovatelé katoličtí ve dva tábory (neb i více) rozštěpeni; tuť *svědectví jednotlivých spisovatelů* (byť i mezi nimi byli učení a zbožní autoři) nejsou důvody v pravém toho slova smyslu, nýbrž nejvýše snad „argumenta ad hominem“. Jména věhlasných těch mužů proto nás vábí ku přisvědčení, poněvadž si myslíme, že mužové tak učení a věhlasní dobře uvažují svá tvrzení a nesnadno se mýlí (zvláště jsou-li odborníky); avšak úkaz, že jiní, snad právě tak učení a věhlasní mužové přidržují se mínění opačného, vybízí nás k opatrnosti, abychom nedali se vésti *jen autoritou* („jurare in verba magistri“). Přes to nelze upříti, že autorita učenců, kteří nějaké mínění hájí, dodává mu jakési váhy, a autorita všech přivrženců nějakého učení jest jeho *vnější důvodností.*

Vnitřní a vnější důvodnost úzce souvisí, tak jako příčina a přirozený její následek; neboť hájí li některý spisovatel nějakého mínění, má pro ně své důvody a uvádí je.

40. *Vědecká rozprava a vědecké zkoumání* přihlíží v první řadě k důvodnosti vnitřní, a potom teprve v druhé řadě (jaksi na zkoušku a na doklad) k důvodnosti vnější; důvodnost vnitřní bez vnější snadno obstojí, ale důvodnost vnější bez vnitřní byla by planá. Vyjímáme jediné obecný souhlas všech katolických učenců, neboť již sám ten souhlas jest silným důvodem, proti kterému jest těžko zápoliti; jinak však, tedy v případech, kde bohoslovci mezi sebou nesouhlasí, nesmí věda dáti se unášeti důvodností pouze vnější (neboť tu by zkostnatěla); více než *jméno* autorovo, a třeba to byl i slavný autor, platí jí důvod autorem uvedený.**)

---

*) Ale jen ve věcech víry a mravů, nikoli však v oborech jiných; byloť kdysi i u theologů obecným míněním, že země stojí a slunce kolem ní se točí.

**) Slovy těmi nemíníme nikterak zlehčovati význam důvodnosti vnější, který jí v *praktickém životě* v plné míře náleží. Komu vědecké

41. Vědecké zkoumání, má-li býti hodno jména svého, nezbytně *přihlížeti musí k důvodům obou stran* („audiatur et altera pars"); slyšeti jen důvody strany jedné a dle nich si tvořiti posudek, bylo by nevědecké a vůbec rozumného člověka nedůstojné. Vnitřní důvody kladu i protikladu, zvláště jsou-li téhož rázu, buďtež pozorně srovnávány, a budiž k tomu přihlíženo, zda některý důvod strany jedné nevyvracuje se anebo alespoň neseslabuje se některým důvodem strany druhé; *) značná a zřejmá převaha důvodnosti na straně jedné uvádí v silné podezření důvodnost téhož rázu a způsobu strany druhé; ale i důvody rázu a způsobu různého buďtež uvažovány dle důkaznosti své, a nikoliv jen číselně (dle „punktů") počítány. I při vnější důvodnosti bylo by pochybeno, spoléhati jen na počet autorů tomu neb onomu mínění svědčících. Platí i zde: „Vota non sunt numeranda, sed ponderanda". Nezapomínejmež, že novější autor opisuje ze staršího, a nezapomínejmež, že pravdu nelze odhlasovati; ta chce býti dokázána.

42. *Vážně důvodné mínění* (opinio solide probabilis) jest ono, které založeno na vážném, nevyvráceném důvodu, ani samo v sobě, ani v logických důsledcích svých neodporuje Písmu svatému neb tradici neb zdravému rozumu.

43. III. Sporná mínění mravoučná mohou býti srovnávána buď dle bezpečnosti, buď dle důvodnosti, buď dle obecnosti své.

1. *Mínění sporná srovnávána dle bezpečnosti své.* — Předmětem každého téměř sporu na poli mravoučném jest nějaká (kladná neb záporná) povinnost; jedno z obou mínění povinnost tu ukládá (favet legi), druhé pak ji popírá (favet libertati). Kdo vyhovuje nějaké povinnosti, řídě se míněním prvým a domnívaje se, že jest vázán povinností spornou, v případě omylu zbytečně sice se namáhal, ale povinnosti neporušil. Kdo však, řídě se míněním druhým a háje volnost svou, sporné povinnosti si nevšímá, v případě omylu alespoň materiálně povinnost porušuje. Z toho důvodu mínění horující pro povinnost nazývá

---

zkoumání není přístupno, odkázán jest právě na důvodnost vnější, a třeba mu jen k tomu hleděti, aby si vybral autory dobré, po případě snad i jednoho pouze autora („lectorem unius libri timeo"), ale spolehlivého.

*) Podobenství: Výrok dvou hodnověrných svědků má velikou váhu a plodí snadno mravní jistotu, pokud jen k němu přihlížíme; ale váhy té značně ubývá, stojí-li proti němu nesrovnatelný výrok dvou jiných, rovněž hodnověrných svědků.

se *míněním bezpečnějším* (opinio tutior), mínění pak zastávající se volnosti *míněním méně bezpečným* (opinio minus tuta). Pojmenování to, ač obvyklé, není vždy správné, neboť hodí se jen v případech, v nichž může povstati z omylu (i nezaviněného) nějaký škodlivý následek (III, 59), nehodí se však na případy, kde položena jen otázka prosté dovolenosti či nedovolenosti (III, 58); tu mnohem spíše by se zamlouvalo lišiti *mínění přísnější* a *mínění volnější*.

44. 2. *Mínění sporná srovnávána dle důvodnosti své.* — Váha důvodnosti může býti oboustranně stejná nebo nestejná. Má-li klad neb protiklad stejnou aneb přibližně stejnou důvodnost, tak že převaha není na žádné straně, anebo je-li na některé straně, tak že jest převaha jen nepatrná, slují obě *mínění stejně důvodná* (opiniones aeque probabiles vel aequiprobabiles). Lze-li však na jedné straně pozorovati převahu důvodů, nazývá se ono mínění, jež se jimi honosí, *míněním důvodnějším* (opinio probabilior), kdežto opak jeho jest *mínění méně důvodné* (opinio minus probabilis), kteréžto však mínění proto přece ještě vážně důvodným býti může, zvláště jsou-li na každé straně důvody různého rázu. Je-li převaha důvodů na jedné straně zřejmá a značná, jest mínění jimi podporované *míněním značně důvodnějším* (opinio notabiliter probabilior), čímž opak jeho stěží jen vážné důvodnosti uhájí (III, 41). Svědčí li pak jedné straně důvody velmi vážné, tak značné, že důvody opaku proti nim téměř mizí anebo malichernými se stávají, máme *mínění veledůvodné* (opinio probabilissima), a jeho opak jest již jen *slabě důvodný* (tenuiter, dubie probabilis), ba snad i *bezdůvodný* (improbabilis). Jest tedy mínění stejně důvodné tolik jako pochybnost přesná, kdežto mínění důvodnější odkazuje k pochybnosti částečné, mínění veledůvodné pak rovná se jistotě neúplné.

45. Již sama důvodnost jest rázu subjektivního (srv. III, 26). Nazývám mínění nějaké důvodným, poněvadž důvody jeho na *mne* působí tíhou a váhou svou. Tím spíše pak *subjektivní jest převaha důvodnosti; já* mám ono mínění za důvodnější, které důvody svými na *mne* více působí. Po uvážení důvodů nemohu říci, které z obou mínění důvodnějším *jest*, mohu jen říci, které z obou mínění *já za důvodnější mám*. Tím si vysvětlíme úkaz ne právě příliš řídký, že jeden spisovatel má za důvodnější klad, druhý však má za důvodnější protiklad. Z té příčiny také není správno, prohlašovati některé mínění za důvodnější *jen*

proto, že některý, byť i věhlasný, autor je za důvodnější pokládá.

46. 3. *Mínění sporná srovnávána dle obecnosti své.* — Hájí-li všichni nebo téměř všichni bohoslovci nějakého mínění, nazýváme je *míněním obecným* (opinio communis); jsou-li však bohoslovci rozštěpeni ve dva tábory, jsou obě mínění buď *stejně obecná*, anebo jedno mínění jest *obecnější* *) (communior), druhé pak *méně obecné* (minus communis).

§ 9. Rozhodnost a rozpak.

47. Po předmětu svém jest *jistota buď spekulativní nebo praktická* Spekulativní jistotou trvale známe různé pravdy a události, praktickou jistotou v jednotlivých případech víme, co jest nám k dosažení nějakého účelu činiti. V oboru naší vědy jistotou spekulativní známe přikázání jakož i případy, k nimž přiložena býti mají; praktickou jistotou víme, jak v tom kterém jednotlivém případě jest nám jednati, abychom se vystříhali hříchu. Spekulativní jistota vylučuje obavu omylu, praktická jistota vylučuje obavu hříchu z omylu vzešlého. Praktickou jistotu jinak také zveme *rozhodností.* Vyměřujeme tedy: *Rozhodnost jest pevné přesvědčení, že přítomný případ po jeho dovolenosti či nedovolenosti správně posuzujeme.* Obor spekulativní jistoty jest věda (certitudo scientiae), obor praktické jistoty čili rozhodnosti jest svědomí (certitudo conscientiae). *Svědomí jisté* (conscientia certa) čili správněji: *svědomí rozhodné jest soud o dovolenosti či nedovolenosti zamýšleného činu, prostý obavy jak omylu tak i hříchu z omylu vzešlého.*

Soud ve svědomí pronesený jest výsledek úsudku, jehož vyšší návěst dodává poznané přikázání, nižší návěst zamýšlený čin. Je-li i vyšší i nižší návěst spekulativně jista, jest jistým i závěr a svědomí jest rozhodné. Rozhodnost svědomí vyplývá tedy přímo z jistého přikázání a dobře poznaného případu.

48. Jako jistota, tak i *pochybnost* jest po předmětu svém *buď spekulativní nebo praktická.* Spekulativně pochybujeme o různých poučkách (hypothesách) a nezaručených událostech, prakticky pochybujeme (jsme na rozpacích), nevíme-li, jak za

*) „Obecnější“ tedy není více než „obecné“; také „stejně obecné“ jest jen polovina toho co „obecné“.

těchto okolností jest nám jednati. V oboru naší vědy může spekulativní pochybnost zavládati buď o povinnosti nebo o podloženém případu. *Povinnost jest pochybná* (dubium juris), nejsme-li s to, bychom přesně určili, zda touto povinností vázáni jsme či nejsme. *Podložený případ jest pochybný* (dubium facti), nevíme-li, zda přítomný případ pod dotčený zákon spadá či nespadá. Ani pochybná povinnost ani pochybný případ nehodí se za návěst úsudku, neboť je-li jen jedna z obou návěstí pochybná, nelze již sestrojiti úsudek a z něho závěr; a kdybychom přece chtěli dle obvyklé formy z jedné pochybné a jedné jisté návěsti vyvoditi závěr, bude sám závěr ten pochybný, a to v téže míře pochybný, jako pochybná jest návěst. Výsledkem jest praktická nejistota, praktická pochybnost, jinak řečeno: *rozpak.* Vyměřujeme tedy: *Rozpak jest onen stav konatelův, ve kterém ani na dovolenost ani na nedovolenost zamýšleného činu souditi nedovede.* Škola pak praví, že v takovémto stavu konatel má *svědomí nerozhodné čili rozpačité* (conscientia dubia). Pojmenování to není správné, jelikož rozum konatelův ve stavu rozpaku nepronáší vůbec žádného soudu, tedy svědomí nerozhodné neb rozpačité není vůbec žádným svědomím,*) nýbrž nedostatkem svědomí. Jako se tedy příčí jistotě pochybnost, tak rozhodnosti příčí se rozpak.

O svědomí rozhodném a nerozhodném pronášíme a dokazujeme tyto dvě věty, obsahem úzce souvislé:

49. I. *Jen rozhodné svědomí smí býti nejbližším pravidlem mravů.*

K formální dobrotě činu lidského nezbytno jest přesvědčení konatelovo, že čin jeho souhlasí se řádem mravním. Takovéto přesvědčení mu dává jen svědomí rozhodné; proto k formální dobrotě činu lidského nezbytno jest svědomí rozhodné, svědčící o dovolenosti činu bez obavy omylu a hříchu.

50. II. *Není dovoleno, jednati při svědomí rozpačitém.*

Konatel svědomí rozpačitého, nemoha rozsouditi dovolenost či nedovolenost činu svého, nesmí jednati, ač dbá-li hříchu a následků jeho. Kdyby přes to přece jednal, projevoval by

*) Správnější by bylo říci: „konatel nemá žádného svědomí“; jelikož však obyčejně výrazem tím naznačujeme něco jiného (svědomí zatvrzelé), zůstáváme při tomto obdobném, ač nesprávném názvu školském, jako i mathematika obdobně, ač nesprávně mluví o číslech negativních, imaginárních, komplexních.

svrchovanou netečnost, zda Boha uráží či neuráží, zda hřeší či nehřeší, zda milosti Boží pozbývá či v přátelském svazku s Bohem setrvává. Nemiluje zajisté života tělesného, kdo bez příčiny jej v nebezpečí vydává; podobně neváží si života duchovního, kdo hotov jest ztratiti jej. Ale právě tato netečnost a lhostejnost, tato, ať tak díme, k Bohu nešetrnost sama již jest hříchem; hřeší tedy, kdo při rozpačitém svědomí jedná. Po té stránce jest svědomí rozpačité poněkud podobno svědomí zavinile bludnému; ale jen podobno, neboť vinou je překonává. Může zajisté konatel při svědomí zavinile bludném dovolávati se alespoň tohoto (ač omylného) hlasu, při svědomí rozpačitém mu odpadá i tato slabá výmluva.

51. Kdo při rozpačitém svědomí pochybuje, zda zamýšlený čin jest hříchem či není, konaje jej hřeší; kdo pochybuje, zda zamýšlený čin jest těžkým či lehkým hříchem, konaje jej hřeší těžce.

52. Příklady svědomí rozhodného i rozpačitého. — Návěst vyšší: v této diecesi jsou kvatembrové soboty jenom dny újmy, bez zdrželivosti; návěst nižší: dnes jest kvatembrová sobota; závěr: dnes smím jísti maso, jsem však povinen zachovati újmu. Pochybnost o povinnosti: nevím, co v této diecesi postní mandát nařizuje o kvatembrových sobotách; výsledek: nevím, zda dnes, v kvatembrovou sobotu, smím či nesmím jísti maso. Nedovedu-li překonati pochybnost o povinnosti a tím i rozpak odstraniti, nezbývá, než zdržeti se masitých pokrmů, sic jinak bych hřešil. Pochybnost o případu: nevím, zda dnes jest kvatembrová či jiná sobota; výsledek: nevím, zda mám či nemám si učiniti újmu; nedovedu li poučiti se o pravdě a tím i rozpak odstraniti, nezbývá, než učiniti si újmu, sice jinak bych hřešil.

53. Jelikož pouhá důvodnost v podstatě své od pochybnosti nikterak se neliší (III, 36), nemůže věta pouze důvodná ani do návěsti vyšší ani do návěsti nižší býti přibrána, a děje-li se přece tak, závěr z tohoto úsudku plynoucí jest jen důvodný, pochybný; svědomí pouze důvodné jest tedy významem svým totéž jako svědomí rozpačité. Z toho plyne: *Není dovoleno, jednati při svědomí pouze důvodném.*

Pozn. Moralisté při této větě zdánlivě se rozcházejí, jelikož někteří při svědomí důvodném (conscientia probabilis) nedovolují jednati, jiní však (n. p. sv. Alfons, Theol. mor.

I, 40) dovolují; ale rozpor jest pouze zdánlivý, jelikož každá strana jinak vykládá pojmenování „conscientia probabilis“. Ti, kteří vykládají „conscientia probabilis“ jakožto svědomí pouze důvodné, jež nedovedlo z důvodnosti dodělati se rozhodnosti (a tím smyslem béře se i výklad náš), nedovolují jednati při svědomí pouze důvodném, a to zcela důsledně. Jiní však (a mezi nimi svatý Alfons l. c.) vykládají „conscientia probabilis“ jakožto svědomí, jež na základě mínění důvodného přibráním zásad přemítných dospělo k rozhodnosti, tedy vlastně svědomí již rozhodné, a proto také důsledně dovolují při něm jednati. Není tu tedy ve věci žádného rozporu.

§ 10. Svědomí upravené.

54. Z návěstí spekulativně jistých vychází jen rozhodný výrok svědomí,*) každý pak rozpak zakládá se na nějaké spekulativní pochybnosti neb pouhé důvodnosti. Tážeme se nyní, jak si máme počínati, vyskytuje-li se v přibraných návěstech nějaká spekulativní pochybnost neb pouhá důvodnost.**) Tu především důležito jest rozeznávati, zda pochybnost jest překonatelná či nepřekonatelná (III, 35).

55. I. *Pochybnost překonatelná* vychází z nevědomosti překonatelné a lze se jí týmiž prostředky zbaviti. Vězíme-li tedy v pochybnosti překonatelné, odložme zatím zamýšlený čin a vynasnažme se (upřímně a účinně) nabýti potřebných vědomostí; dovedeme-li to, rázem pochybnost zmizí, na její místo nastoupí jistota, čímž nabudeme rozhodného svědomí; rozhodnost ta pak jest *rozhodnost přímo nabytá* (certitudo directa). V případu III, 52. uvedeném stačí nahlédnouti do postního mandátu a do kalendáře, po případě zeptati se někoho, kdo to ví. Arciť není vždy tak pohodlno překonati nevědomost, ale nelze jinak než podrobiti se nutnosti té. Nechtěl-li by neb nedbal-li by kdo tak učiniti, nezbývalo by mu než říditi se zásadou: „In dubio tutius est eligendum“, t. j. pochybuje-li, zda nějaký čin jest dovolen či není, nekonati ho, a pochybuje-li, zda čin nějaký jest přikázán či není, vykonati jej.

56. II. *Pochybnost nepřekonatelná* vychází z nevědomosti nepřekonatelné, kterou nelze odstraniti. Jelikož však člověk

*) Neděje-li se tak, jest to neklamným znamením úzkostlivosti.

**) Nechtíce řeč zbytečně šířiti, mluvíme nadále jen o pochybnosti zahrnujíce v ní také pouhou důvodnost, jež zpravidla rovná se pochybnosti nepřekonatelné.

někdy i přes nepřekonatelnou pochybnost jednati musí a v rozpaku jednati nesmí, nezbývá, než obejíti nějak nepřekonatelnou pochybnost, což se může díti jen způsobem, že nepoložíme do úsudku oné nepřekonatelné pochybnosti, nýbrž nějakou jinou, mimo úsudek ležící *zásadu pomocnou*, čili, jak škola říká, *zásadu přemítnou* (principium reflexum), kterouž pak rozhodneme, zda vůbec a jak nám jednati jest. Příklad: Soudce maje vynésti rozsudek nad obžalovaným, zkoumá jeho vinu neb nevinu, věda, že obžalovaný, je-li vinen, má býti odsouzen, je-li nevinen, má býti propuštěn; rozsudek jeho řídí se dle dokázané viny či neviny obžalovaného. Nelze-li však ani vinu ani nevinu obžalovaného dokázati, a nelze-li také rozsudek na pozdější dobu odložiti, uchyluje se soudce v této nepřekonatelné pochybnosti k zásadě přemítné: „In dubio favendum est reo", a propouští obžalovaného „pro nedostatek důkazů", čímž arci pochybnosti o jeho vině či nevině vůbec ani se nedotýká. Rozhodnost, k níž touto cestou dospíváme, sluje *rozhodnost nepřímo nabytá* (certitudo indirecta); zoveme ji tak, poněvadž nenabýváme jí přímo přibráním zákona v návěsti vyšší a případu v návěsti nižší, nýbrž nepřímo přibráním zásady přemítné mimoúsudkové. Dovedl-li pak konatel i přes nepřekonatelnou pochybnost přibráním některé zásady přemítné, po případě užitím některé důvodnostní soustavy (III, 67) dospěti k rozhodnému výroku ve svědomí svém o dovolenosti či nedovolenosti zamýšleného činu, pravíme, že *upravil svědomí své* (formavit conscientiam suam), a svědomí jeho jest *svědomí upravené* (conscientia formata).

57. Při úpravě svědomí za nepřekonatelné*) spekulativní pochybnosti běží spolu dvě otázky, z nichž jedna hledí k formální, druhá k materiální stránce činu. Obě ty otázky, ač úzce souvislé, přece jen dobře musí býti lišeny. Po stránce formální zavládá obava hříchu, po stránce materiální zavládá obava omylu a možných následků jeho. Obava hříchu úpravou svědomí úplně se zaplašuje, jelikož nezavinile nevědomé přestoupení zákona přičítati se nemůže; avšak po stránce materiální dále ještě trvá obava omylu a možných jeho následků.

*) Jen při nepřekonatelné pochybnosti (a pouhé důvodnosti) lze mluviti o úpravě svědomí a nepřímo nabyté rozhodnosti přibráním zásad přemítných neb soustav důvodnostních; při překonatelné pochybnosti má místa jen odstranění nevědomosti a rozhodnost přímo nabytá.

Jest pak mravním úkolem rozumného konatele, aby o svém činu uvažoval nejen po stránce formální, ale i po možné stránce materiální „juxta exigentiam materiae“ (III, 31), zvláště aby se tázal, jaké následky může míti nezaviněný (a po případě i nevědomky připuštěný) omyl.

58. 1. *V některých případech nahodilý, nezaviněný omyl nemá jiného následku, nežli že zákon byl materiálně přestoupen.* Kdo n. p. z nezaviněné nevědomosti nebo nezaviněným omylem v pátek jedl maso nebo někomu jinému k pojedení je předložil, formálně nikterak nehřešil; zákon o postu byl sice materiálně porušen, ale ten nesouhlas se zákonem (materiální hřích) nemá žádných jiných následků. Nezaviněný omyl jest v tomto případě *naprosto neškodný*; škola označuje ty a podobné případy heslem: „*otázka prosté dovolenosti či nedovolenosti*“ („agitur de solo licito vel illicito“). Samozřejmo jest, že ve všech takových otázkách úplně stačí potlačiti obavu hříchu formálního, čehož přibráním některé zásady přemítné neb užitím některé důvodnostní soustavy snadno docíliti lze.

59. 2. *V některých případech omyl nahodilý, byť i nezaviněný, má mimo materiální nesouhlas se zákonem ještě zvláštní škodlivé neb alespoň nebezpečné následky*; tu pak nezaviněný omyl k formálnímu hříchu přičítati se nemůže, ale formální nehříšnost zhoubným následkům nikterak nezabrání. Kdo n. p. nezaviněným omylem požil otráveného pokrmu anebo někomu jinému k jídlu jej předložil, snad pro tento omyl formálního hříchu bude prost; tím však nikterak nezažehnal *zhoubných následkův omylu*, jemu i bližnímu hrozících. Škola takovéto případy označuje heslem: „*následek škodlivý, na formální mravnosti činu nezávislý*“ („imminet periculum damni vel mali ab honestate actionis distincti“). Jasno jest, že ve všech takových případech má konatel vedle povinnosti, střežiti se formálního hříchu, ještě povinnost druhou, neméně závaznou*): přihlížeti k možným škodlivým následkům omylu a dle možnosti jim zabrániti (I, 48). Pouhé zaplašení praktického rozpaku zde nestačí; tuť „juxta exigentiam materiae“ třeba jest i příslušné spekulativní jistoty, a to v témže stupni, jak toho exigentia materiae vyžaduje. Nelze-li pak této jistoty dosíci, nezbývá, než říditi se heslem: „In dubio tutius est eligendum“.

---

*) Viz pokrajní poznámku ku II, 73.

60. Těmito úvahami vedeni rozhodneme: Mám-li podezření, že mému postnímu pokrmu přimíšen byl nějaký masitý odvar, vynasnažím se především, abych o věci té nabyl jistoty; nelze-li však pochybnost překonati, ale nelze-li také přimíšení odvaru masitého dokázati, není třeba, abych jídlo odložil, smím je požívati a i jiným je předložiti, zvláště radí-li mi snad jiné ještě důvody, abych tak učinil. Mám-li podezření, že do přichystaného pokrmu omylem přidáno něco jedovatého, vynasnažím se nabýti jistoty; nelze-li nabýti úplné jistoty, zničím pokrm, neboť nesmím ho ani sám požívati ani jiným k požívání jej předložiti.

61. *Vážnost a důležitost předmětu* (exigentia materiae) není vždy stejná. Rozhoduje o tom v první řadě, jaké dobro omylem v nebezpečí uvedeno býti může; čím drahocennější dobro, tím větší opatrnosti třeba; možno však v opatrnosti v té míře povolovati, v jaké klesá cena dobra v nebezpečí uvedeného. V druhé řadě rozhoduje okolnost, zda lze škodu způsobenou napraviti čili nic; pochopitelno, že větší opatrnosti třeba, hrozí-li škoda nenapravitelná, kdežto při nebezpečí škody napravitelné lze dle moudrého uvážení v opatrnosti povolovati, a to někdy i dosti značně.

§ 11. Nebezpečí zhoubného omylu.

62. Pravidlo: *Ve všech případech, ve kterých omyl, byť i nezaviněný, má (neb míti může) v zápětí nějaký škodlivý, na mravnosti činu nezávislý následek, smíme jednati jen majíce úplnou, nebo alespoň poměrům přiměřenou jistotu. Nelze-li nám této nabýti, povinni jsme říditi se míněním bezpečnějším.*

Není tedy dovoleno říditi se v takovýchto případech míněním pouze důvodným, anebo nedbati vážných pochybností.

Bohoslovci pro snazší přehled urovnávají všechny případy sem spadající do tří skupin, jež označují hesly: 1. svátosti, 2. vlastní nezadatelné dobro, 3. jisté a nepopíratelné právo bližního.

Pozn. Škola nazývá tyto případy: „exceptiones probabilismi“ nebo také „limitationes probabilismi“. Název ten není zcela správný, poněvadž nejsou ani výjimkami ani obmezováním pravidla, nýbrž jen rozumnými důsledky. Tu a onde setkáváme se s názorem, jakoby tato „omezení“ byla „diktována“ od papežů; správno jest, že lze je positivně vyčísti

z papežských rozhodnutí, ale není správno, že by jen z těchto papežských rozhodnutí vyčísti se daly. Jsou spíše postulátem zdravého rozumu; nejsou to tedy papežská nařízení, nýbrž papežská poučování.

63. I. *Při svátostních úkonech jsme povinni říditi se učením církve katolické a spoléhati jen na události a okolnosti mravně jisté; nelze-li dodělati se jistoty naprosté neb úplné, jsme povinni přidržeti se mínění bezpečnějšího, byť i méně důvodného.*

Papež Innocenc XI. zavrhl r. 1679 tuto 1. větu: „Non est illicitum, in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti". Zvláště bedlivě přihlížeti jest k materii a formě svátosti, závisíť od nich platnost její; kdyby pak svátost neplatně udělena byla, trpěl by přijímatel značnou, někdy i nenapravitelnou škodu na své duši. Přidržujeme-li se mínění důvodného sice, ale méně bezpečného, vydáváme přijímatele v nebezpečí takovéto pohromy, a nebezpečí to nemizí ani tenkrát, jestliže by mínění důvodnější, ale méně bezpečné nám přisvědčovalo.

Příklady: Při křtu z nouze uděleném není dovoleno sáhnouti jen po nejbližší tekutině a touto křtíti, ač snad některý bohoslovec křest touto tekutinou udělený má za platný a jeho mínění jest důvodné; dlužno užíti vody přirozené. — Není dovoleno ke mši svaté užíti hostií, o kterých nemáme jistoty, že jsou upečeny z čisté mouky pšeničné; není dovoleno, užíti vína, o němž pochybujeme, zda jest přirozené.

64. Někdy však sám zdravý rozum velí, umírniti se ve snaze po úplné jistotě a spokojiti se jistotou poměrům přiměřenou.

a) Při svátostních úkonech smíme užíti mínění sporného, třeba i méně důvodného, kdykoliv jím blahu bližního lépe (nebo alespoň pravděpodobněji) posloužíme, než přísným přidržením se mínění úplně bezpečného (neboť jsou svátosti pro lidi, nikoli však lidé pro svátosti); ale pak jest radno, uděliti svátost s podmínkou (sub conditione). Příklad: Není-li přirozené vody po ruce, pokřtíme umírající dítě třeba i materií spornou, jakou právě máme, neboť zajisté lépe jest, aby bylo pokřtěno byť i jen pochybně, než aby s jistotou nepokřtěno zůstalo; pokřtíme je však (z úcty ke svátosti) s podmínkou (si materia est valida), načež, když voda přirozená byla přinesena a dítě ještě žije, pokřtíme je opět; jelikož však ne-

víme, zda jest první křest platný či neplatný, pokřtíme je opět s podmínkou (si nondum es baptizatus).

b) Lze užíti mínění byť i jen důvodného, a netřeba odepříti udílení svátosti pro nedostatek úplné jistoty, zavládla-li pochybnost o věc, kterou církev doplniti může a v případu nezaviněné nevědomosti doplniti chce (Ecclesia supplet). Tak n. p. lze z příčin důležitých slyšeti svaté zpovědi cum jurisdictione probabili (Pecháček, Zpovědnice, str. 57), absoluce pak udílí se bez podmínky.

c) Není třeba, aby kněz, vyhledávaje jistoty při udílení svátostí a při mši svaté, byl přespříliš úzkostlivým; úplně stačí, počíná-li si po lidsku a rozumně. Zvláště při svátostech, jež se opakují, musí začasté přestati i na jistotě jen neúplné, jestliže nabytí úplné jistoty jest spojeno s velikými obtížemi a nepříjemnostmi. Tak n. p. nelze na knězi žádati, aby hostie sám si pekl aneb víno sám z hroznů lisoval (Cfr Lehmkuhl I, 83); úplně stačí, svěří-li pečení hostií lidem spolehlivým a odebírá-li víno ze spolehlivého pramene.

65. II. *Jest nám přidržeti se mínění buď jistého nebo alespoň bezpečnějšího, kde běží o naše vlastní nezadatelné dobro.*

Nejvyšším a naprosto nezadatelným dobrem jest naše věčná blaženost, jež ničím nahrazena býti nemůže. „Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua?“ Matth. 16, 26. Pročež není dovoleno oddati se míněním jen důvodným nebo pochybným, kde jde o blaho věčné; tuť třeba hledati takové jistoty, jaká vůbec možná jest, dle zásady: „Nulla nimia securitas, ubi periclitatur aeternitas“. (Obšírněji o povinnosti té jedná díl podrobný na příslušných místech v knize VIII. a IX.) Poněvadž pak ku blaženosti věčné sotva dojde, kdo svou vlastní vinou mešká mimo církev katolickou, není dovoleno opustiti víru svou pro mínění jen důvodné neb pochybné. Innocenc XI. zavrhl tuto 4. větu: „Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili“. (I o této látce obšírněji jedná díl podrobný v knize VI.)

Po blaženosti věčné největším dobrem člověka jest život a zdraví; i o tato dobra máme pečovati, a v péči té takové jistoty vyhledávati, jaká jim přísluší (podrobněji v knize VIII.).

66. III. *Jsme povinni přidržovati se mínění jistého neb alespoň bezpečnějšího, kde toho vyžaduje jisté a nepopíratelné právo bližního.* Má zajisté bližní náš, někdy ze zákona, někdy ze smlouvy (ať zřejmě ať mlčky uzavřené), na nás jisté a nepopíratelné právo, abychom dle možnosti toho kterého (zákonem neb smlouvou označeného) prospěchu jeho hájili a jeho případnou škodu odvraceli. Povinnosti té nevyhovíme, spoléháme-li na mínění jen důvodné nebo pochybné, že by to které nebezpečí tu nebylo; tuť zapotřebí jistoty, a to takové jistoty, jaké důležitost předmětu vyžaduje. Přidáváme však arciť: „dle možnosti“, neboť byť i bližní náš měl na přičinění naše jisté a nepopíratelné právo, přece na nás nemůže žádati více, než seč jsme. Příklady: Domnívá-li se myslivec, že to, co se v roští hýbe, jest zvěř, přece nesmí po tom střeliti, dokud jistě neví, co to jest mohl by to býti člověk, jenž má právo, aby života jeho bylo šetřeno. Má-li železniční strážník podezření, že na trati jemu svěřené něco jest v nepořádku, nesmí se uspokojiti míněním třeba i důvodným, že to asi nic nebude, anebo přestati na ledabylé přehlídce; povinností jeho jest neustati, dokud neví, zda trať jest volná či není. Vojín na stráži, pozoruje-li něco podezřelého, nesmí ukonejšiti se myšlením, že obava jeho jest bezdůvodná, nýbrž jest povinen jednati tak, jak mu návod jeho velí. Hlídač, jemuž svěřen noční dozor (ponocný), nesmí se domnívati, že se tak snadno nic nestane; onť má všude pečlivě dohlížeti atd. I o těchto předmětech promluví se obšírněji na místech příslušných v dílu podrobném.

§ 12. Rozhodnost přemítná.

67. *I v otázkách prosté dovolenosti či nedovolenosti* jest nám snažiti se, abychom, pokud možno, dospěli ke spekulativní jistotě alespoň mravní, byť i neúplné, a na základě jejím ve svědomí rozhodný soud pronesli. V nepřekonatelné však pochybnosti nelze na člověku žádati více, než aby *jednal rozumně* (secundum rectam rationem I, 24) a by rozumným důvodem „juxta exigentiam materiae“ veden rozhodl se buď pro povinnost nebo pro volnost. Najmě nemůže býti nikdo vázán, aby jen pro nepřekonatelnou spekulativní pochybnost vždy volil stranu „bezpečnější“, jednak proto, že by podobným požadavkem ukládala se břemena nesnesitelná, ba i nemožná (III. 75), jednak

proto, že v otázkách prosté dovolenosti či nedovolenosti obě strany jsou stejně „bezpečné“ a jen o mínění „přísnějším a mírnějším“ řeč může býti (III, 43). Konatel tedy nepřihlíží již ke spekulativní pochybnosti beztoho nepřekonatelné, nýbrž snaží se rozumnou úvahou nalézti si pravidlo v daných poměrech přiměřené, jsa přesvědčen, že rozumně jednaje vyhovuje povinnostem svým seč jest, a že nějaký případný nezamýšlený a nezaviněný omyl z nepřekonatelné nevědomosti vzešlý se mu přičítati nemůže. Tím dospívá k praktickému rozhodnému soudu o dovolenosti či nedovolenosti zamýšleného úkonu či nekonu, tedy k svědomí rozhodnému. Jest to *rozhodnost nepřímo nabytá* (III, 56), kterouž nazýváme také *rozhodností přemítnou* (certitudo reflexa), poněvadž k ní přemítáním dospíváme.

Škola ukazuje nám dvojí způsob, kterým lze v otázkách prosté dovolenosti či nedovolenosti přes nepřekonatelnou spekulativní pochybnost k praktické rozhodnosti dospěti: 1. pomocí zásad přemítných, 2. užitím některé soustavy důvodnostní. Každá jednotlivá zásada přemítná hledí k jednotlivé pochybnosti nějakého určitého rázu, soustavy důvodnostní hledí k pochybnostem vůbec.

§ 13. Zásady přemítné.

68. *Zásady přemítné* (principia reflexa) jsou krátké průpovědi z praktického života a jeho zkušenosti čerpané,*) označující obyčejný myšlenkový chod, jímž rozumný člověk v pochybnostech soudí ne-li na jistotu, tedy alespoň na pravděpodobnost,**) a z pravděpodobnosti na důvodnost v oboru mravním. Zásady přemítné nejsou tedy *žádnými závaznými pravidly* mravů, nýbrž jen jakýmsi *ohlasem rozumného myšlení*;***) po té stránce velmi se jim podobají t. zv. „regulae juris“, známé z římského a kanonického práva, ba některé zásady přemítné a některé „regulae juris“ i slovným zněním souhlasí.

---

*) Zásady přemítné jsou v naší vědě tím, čím jsou v životě obecném *přísloví*.

**) Dobře dbejme rozdílu mezi pravděpodobností a důvodností (pokrajní poznámka k III, 37).

***) Proto také arciť nebude nám divno, že různí učenci, n. p. aequiprobabilisté a probabilisté, v užívání různých zásad přemítných se rozcházejí.

Zásady ty slují zásadami přemítnými, poněvadž rozumovým přemítáním (per reflexionem) jich nabýváme a užíváme, a poněvadž jest věcí zdravého rozumu, v určité záhadě uvážiti, lze-li vůbec nějaké zásady přemítné užíti a které, a jak a ve které míře jí užíti lze.

Chceme-li zásady přemítné přehledně si urovnati, bude záhodno rozděliti je v několik skupin, a každé skupině nejráznější toho druhu zásadu v čelo položiti; pohodlnému citování jich dobře poslouží, označíme-li každou z těchto vévodících zásad zvláštním jménem. Vévodící zásady přemítné jsou: 1. zásada volnosti, 2. zásada držebnosti, 3. zásada obvyklosti, 4. zásada bezpečnosti. — Uvádíme je ve znění latinském a nepřekládáme jich, neboť škola je zná jen v latinském proslovení, a přeloženy také by pozbyly své rázovitosti, ať nic nedíme o tom, že některé z nich doslovně přeložiti nelze.

69. I. Zásada volnosti: „*Lex dubia non obligat*"; jinak také: „*Lex incerta non potest inducere certam obligationem*"; nebo: „*Non est imponenda obligatio, nisi certo de ea constet*". Zásada ta, jejížto správnost byla již II, 73 vyložena i dokázána, dobře slouží k rozuzlení pochybnosti o zákonu, tedy v návěsti vyšší, arciť jen při otázkách prosté dovolenosti či nedovolenosti; platí pak nejen při zákonu lidském, ale i při zákonu božském (viz l. c.). Tak n. p. nejsme povinni ve sv. zpovědi udávati ony okolnosti, které těžkému hříchu značně přitěžují, ale druh jeho nemění, ačkoliv někteří přísnější bohoslovci tak žádají. Kdo právem pochybuje, zda slib nějaký učinil či neučinil, není jím vázán. Nemohou-li se učenci v tom srovnati, zda ten či onen pokrm v pátek jest zakázán, můžeme ho v pátek klidně požívati.

Je-li zákon sám celkem jistý a jen část jeho pochybná, zavládá zásada volnosti alespoň v této části a zní: „*In dubio, quod minimum, tenendum est*". To platí zvláště o pochybné míře závazku jinak jistého. Kdo n. p. slíbiv pomodliti se několik růženců nevzpomíná si, zda ku pěti nebo sedmi růžencům se zavázal, jest povinen jenom pěti růženci. Ponechává-li zákon míru trestu soudcovu uvážení, a je-li týž v pochybnosti, zda by měl přiřknouti větší či menší míru trestu, jest mu rozhodnouti se pro menší trest.

Zásada nejmenší míry platí jen v těch případech, ve kterých běží o věci nepříjemné neb tíživé, nikoli však tam,

kde běží o věci příjemné a užitečné; tu naopak platí zásada: „*In dubio favores sunt ampliandi, odia restringenda*“. Jak zásady té při výkladu dispense a privilegia užíti lze, bylo již na příslušném místě vyloženo.

70. II. Zásada držebnosti: „*In dubio melior est conditio possidentis*“. Jinak také: „*In dubio standum est pro eo, pro quo stat praesumtio*“. Toť zásada v právu majetkovém velmi důležitá, přirozeným právem přímo požadovaná, nikým nepopíraná, neboť zajisté zdravý rozum nám radí, nemáme-li jiných důvodů, domnívati se, že držitel nějaké věci jest také jejím majitelem, a teprve potom dovoluje zdravý rozum upustiti od této domněnky, když někdo jiný než držitel nároky své uplatnil a dokázal; proto „*In dubio actori* (*žalobníku*) *incumbit probatio*“. — Po příkladu některých starších autorů*) přenáší sv. Alfons zásadu držebnosti z oboru právního na obor mravní (Theol. mor. I, 26) a považuje každou přesnou pochybnost za *spor mezi volností a závazkem*,**) kdež rozhodnouti jest ve prospěch té strany, která právě jest v jakémsi držení (quasipossessio) a jejíž právo potud platí, pokud druhá strana nedokáže úplně svého nároku. Je-li tedy přesná pochybnost (mínění stejně důvodné), zda zákon byl vydán a prohlášen, jest volnost v držení a nejsme povinni říditi se zákonem pochybným (čímž zásada držebnosti v tomto případě spadá se zásadou volnosti v jedno); je-li však jisto, že zákon byl vydán, prohlášen a přijat, ale nejisto, zda byl odvolán či dispensí uvolněn, jest závazek v držení, a povinni jsme říditi se zákonem tím.***)

---

*) Sporer (Theol. mor. tract. I. n. 75) praví, že zásada uvedená má místo nejen „in materia justitiae“, nýbrž také „in materia aliarum legum et virtutum“, uvádí na doklad řadu jiných stejně učících autorů, a končí „Est jam communior et recepta sententia“.

**) Moralisté po latinsku píšící užívají výrazů „libertas“ a „lex“; bylo by však chybno, kdybychom výrazy ty zčeštiti chtěli slovy: „svoboda“ a „zákon“, neboť ani svoboda ani zákon nemohou z držení svého nikdy býti vytlačeny, ovšem však volnost a závazek. Srv. II, 3. pokrajní poznámka.

***) Tak učí aequiprobabilisté a část probabilistů starších; jiná část starších probabilistů a všichni probabilisté novější (zvláště z druhé poloviny století 19.) rozhodně popírají držebnost závazku proti volnosti a tvrdí, že pro různost poměrů právních a mravních nelze zásadu právní beze všeho přenášeti na obor mravní, leda jen „quoties de publico ordine seu de bono publico conservando agitur“ (Lehmkuhl I, 108). Dle učení proba-

Příklady: Kdo pochybuje v noci ze čtvrtku na pátek, zda půlnoc již minula či ještě neminula, smí požívati masitých pokrmů; kdo pochybuje, zda již dovršil či ještě nedovršil 21. rok svého věku, není povinen činiti si újmy; kdo pochybuje, zdali to a to pokání mu bylo uloženo, zdali ten a ten slib učinil, není povinen dostáti pochybnému závazku; kdo pochybuje, zda jest od půlnoci lačen či není, smí sloužiti mši sv., jíti ke stolu Páně — neboť ve všech těch případech jest volnost v držení.*) Kdo pochybuje z pátku na sobotu, zda půlnoc již minula či ještě neminula, nesmí jísti masa; kdo pochybuje, zda mu již minulo či ještě neminulo 60 let, jest povinen újmou; kdo určitě ví, že mu to neb ono pokání bylo uloženo, že ten neb onen slib učinil, ale pochybuje, zda také vykonal, co mu pokání neb slib ukládá, jest povinen určité povinnosti určitým výkonem dostáti,**) leda že by snad z jiných důvodů (zásadou obvyklosti) nabyl alespoň neúplné jistoty, že povinnosti své již se zhostil.

71. III. Zásada obvyklosti: „*In dubio judicandum est ex ordinarie contingentibus*". Zásada ta, jež sloužívá k rozuzlení některých pochybností o podložených případech (tedy v návěsti nižší), zakládá se na zkušenosti, že to, co obvykle se děje, snáze uniká naší pozornosti, než neobvyklá výjimka,***) a že tedy v pochybnosti obvyklost jest pravděpodobnější než výjimka. Událostí obvyklých hrubě ani nedbáme, události výjimečné utkví v paměti naší; podobně také události obvyklé z pravidla se nezaznamenávají, o událostech výjimečných spíše nalezneme záznamy. Obecná zásada obvyklosti v různých okolnostech vyznívá v různé zásady podružné:

---

bilistů jest zákon stejně pochybný, ať již jest pochybnost o tom, zda vůbec kdy vázati počal, anebo ať jest pochybnost o tom, zda již vázati přestal; v obou případech užívají jedině zásady volnosti: „Non obligat lex dubia, sive dubie lata, sive dubie abrogata". Probabilisté vykládají tedy pojem „lex dubia" šíře než aequiprobabilisté, jimž jen „lex dubie lata" jest „lex dubia". Srv. II, 73, c.

*) Tak rozhodují i aequiprobabilisté i probabilisté.

**) Tak rozhodují aequiprobabilisté, nikoli však probabilisté, kteří v těchto případech dovozují pochybnost závazku a rozhodují ve prospěch volnosti, vedeni heslem: „Non est imponenda obligatio, nisi certo de ea constet".

***) Navyklí tikotu hodin nástěnných nepozorujeme, jdou-li, ale ihned pozorujeme, zastaví-li se.

72. 1. *„In dubio factum non praesumitur, sed probetur.“* Míní se tím arciť událost (factum) ojedinělá, výjimečná, od obvyklosti se uchylující; takováto událost výjimečná nesmí se jen předpokládati, tu jest dokázati („Quod non est in actis, non est in mundo“). Zvláště pak uplatňuje se zásada naše, když jde o nějaký zločin („Delicta non praesumuntur“) nebo alespoň o hříšný čin („Nemo praesumitur malus, nisi probetur“); má zajisté každý člověk právo na svou dobrou pověst a smí žádati, aby nebyl pro pouhé podezření již za špatného pokládán. „In dubio favendum est reo.“)

73. 2. *„In dubio praesumitur factum, quod regulariter fieri consuevit.“* Zde (na rozdíl od pravidla předešlého) míní se událost v pravidelném běhu věcí obvyklá, obyčejná. Tak n. p. máme za to, že dítě dokončivši 7. rok také již přišlo k užívání rozumu, poněvadž obvykle tak bývá; kdo při brevíři byl roztržitým a ocitl se na konci žalmu neb hóry, nevěda, zdali i prostředek říkal, smí dle obvyklosti za to míti, že říkal celý žalm neb celou hóru, ač nepřeskakuje li obyčejně nic a nepřehazuje.

Praktického významu nabývá zásada obvyklosti, pochybuje-li někdo, zda hříchem nějakým se provinil, zvláště zdali měl zalíbení v nějaké hříšné myšlence nebo zdali k ní svolil; dlužno totiž dobře uvážiti, *kdo* pochybuje (S. Alph. Theol. mor. VI, 476) Je-li to člověk svědomitý a bohabojný, jenž každého těžkého hříchu se děsí, anebo kajícník, který upřímně hříchů svých litovav s pevným předsevzetím započíná nový život, dlužno za to míti, že nehřešil anebo alespoň že těžce nehřešil, neboť hřích, zvláště těžký hřích a rozhodné odvrácení se od Boha jest pro duši Boha milující něco tak hrozného, že není možno, aby to nepozorovala (Hinc Dominus dixit s. Theresiae: Nemo me amittit, nisi certo id cognoscat. S. Alph. l. c.). Je-li to člověk hříšnému životu, zvláště však hříchům venerickým navyklý, v myšlenkách necudných rád se kochající, dlužno za to míti, že i tenkráte zvyku svému hověl, v myšlence zalíbení měl, ke hříchu svolil; neboť v jeho stavu zapotřebí jest jakési námahy, aby pokušením odpíral, a na tuto námahu, na tento boj a odpor proti pokušení zajisté by se pamatoval.

74. 3. *„In dubio standum est pro valore actus.* Zásady té se užívá, kde událost sama jest jista a nepochybna, ale pochybuje se jen o její platnosti či neplatnosti; má se totiž za to,

že tehdáž dálo se vše tak, jak se díti mělo, a že nějaká případná nepravidelnost již tehda byla by zpozorována a vytčena. Proto nelze neplatnost činu hotového jen tvrditi, ta musí býti dokázána, jinak má se čin za platný. Předem máme tedy za platný: udělený křest, manželský sňatek, řeholní slib, vykonanou volbu a p.

75. IV. Zásada bezpečnosti: *„In dubio tutius est eligendum“*. Zásada bezpečnosti liší se povahou svou od zásad předešlých; tyto nadržují volnosti, ona však závazku. Ostatních zásad lze užíti jen v určitých případech, ale pak právem; zásada bezpečnosti hodí se sice na všechny pochybnosti, ale ne vždy jako zásada, někdy jen jako rada, ba tu a onde i jako škodlivá rada. Proto nejen ve vlastním duchovním životě svém, ale zvláště při vedení duší dobře jest nám lišiti.

1. Ve všech § 11., III, 62—66 uvedených případech jsme povinni říditi se zásadou bezpečnosti, ať již běží o naše vlastní pochybnosti, nebo o vedení duší nám svěřených.

2. Kdo tone v rozpaku praktickém nevěda, jak by se z něho vymanil, a nemaje, s kým by se poradil, zdržiž se činu na tak dlouho, dokud rozpak trvá; je-li však k činu nucen, řídiž se zásadou bezpečnosti. Zvláště nutno tak jednati při každém rozpaku vzešlém z pochybnosti překonatelné (III, 55); ale někdy i při rozpaku vzešlém z pochybnosti nepřekonatelné, nedovedl-li konatel upraviti si svědomí své.

3. V ostatních případech smí se každý říditi při svém jednání zásadou bezpečnosti jakožto radou, ale jen pro svou osobu, pokud tím neškodí ani sobě ani jiným. Tato věta jest dosti nebezpečna, zvláště těm, kdo by jí dobře neporozuměli. Pravíme: „v ostatních případech“, míníce tím otázky prosté dovolenosti či nedovolenosti, v pochybnosti nepřekonatelné. Díme dále: „smí“ ... „jakožto radou“, neboť arciť nelze brániti člověku, chce-li dobrovolně podrobiti se břemenům, jež mu jinak ukládána býti nemohou (III, 67); ale i v tom dlužno vystříhati se výstřednosti, neboť důsledným prováděním zásady bezpečnostní snadno se vyvíjí úzkostlivost, zbytečně se vyčerpávají síly, ztrácí se chuť na životě zbožném; a nejsou řídké případy, že obhájce zásady té vida, že dle ní vždy a všude říditi se nemůže, přestává se jí říditi vůbec, a to i tam, kde by se jí říditi měl. Pochopitelno, že přidáváme: „jen pro svou osobu“; neboť dejme tomu, že by někdo měl právo (ač i to

popíráme) škoditi sobě, přece jistě nemá práva škoditi jiným; proto zvláště zpovědníci, duchovní správcové a rádcové, představení, rodiče atd. vedouce duše sobě svěřené dobře uvažujtež, zdali v případě jejich soudu předloženém zásada bezpečnosti jest na místě či není. Veliké nespravedlnosti by se dopustili, ba snad by i těžce hřešili, kdyby ukládali zásadu bezpečnosti svěřencům svým na nepravém místě, snadno by je vehnali do svědomí bludného, a kdyby tito neuposlechli (nebo nemohli poslechnouti), do formálního hříchu, ba snad do věčné záhuby, kdyby odjinud nepřišla pomoc. „Et vobis legis peritis vae, quia oneratis homines oneribus, quae portare non possunt, et ipsi uno digito vestro non tangitis sarcinas.“ Luc. 11, 46.

§ 14. Dějiny soustav důvodnostních.

76. Jelikož zásady přemítné nejsou žádnými závaznými pravidly, nýbrž jen ohlasem rozumového uvažování (III, 68), snadno si vysvětlíme, že učenci dosti značně se rozcházejí v rozhodování, kdy a jak jednotlivých těch zásad užíti by se mělo vytvořily se tak během časů různé *soustavy důvodnostní* (systemata probabilistica seu systemata probabilitatis) čili, jak škola je (arciť nesprávně) nazývá, *soustavy mravní* (systemata moralia). Vyměřuje pak škola takto: *Soustava mravní (důvodnostní) jest soubor pravidel, jimiž při nepřekonatelných pochybnostech spekulativních lze dospěti k praktické rozhodnosti ve svědomí.*

77. Každá soustava důvodnostní, ať ta či ona, jest dílem ryze a veskrze lidským, výronem lidského uvažování. Nebude nám tedy divno, že byly doby vědy křesťanské, kdy o těchto soustavách se nemluvilo; náležíť soustavy důvodnostní teprve posledním třem stoletím. Přihlížíme-li však k základní myšlence, která proráží ve všech soustavách důvodnostních, alespoň v těch, které před tváří církve a vědy obstály, musíme uznati že nauka důvodnostní jest velmi stará, tak stará, jako lidské filosofování samo. Jádro bylo již hned s počátku, pojmenování a vyhranění dálo se během časů (a dosud snad ještě není úplně hotovo). Jádrem pak všech oprávněných důvodnostních soustav jest myšlenka důvodné volnosti, „*In dubiis libertas*“, požadavek svobodného a myslícího člověka, aby ve věcech záhadných a sporných směl dle důvodů jemu se zamlouvajících

utvořiti si mínění své, jeho se přidržeti, jím se říditi. Takto-li věc pojímáme, rádi připouštíme, že již i v Písmě svatém (zvláště v epištolách Pavlových) nalézáme počátek, ba jádro křesťanského probabilismu, ač míníme-li jen věc, nikoli však slovo.*) Nejinak bylo v literatuře patristické. Svatým Otcům dobře byla známa myšlenka důvodné volnosti, a nebylo by těžko uvésti značný počet citátů sem spadajících,**) a již i slovo „probabile“ vyskytuje se v tom smyslu, v jakém my mu rozumíme,***) ačkoliv se ho užívá velmi často (ba snad i častěji) i v jiném ještě smyslu. Ke spisovatelům prvních věků řadí se (mimo jiné učence) i sv. Tomáš Akvinský, jehož známá věta „Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti“ (De verit. q. 17. a. 3) došla obecného souhlasu. Že se bohoslovci otázkou důvodné volnosti tehdáž ještě nezabývali tak důkladně, lze vysvětliti tím, že otázka ta nebyla jim naléhavou; stala se však naléhavější, když do rámce mravouky katolické pojata i kasuistika a rozhodnutí různých učenců v jednotlivých případech se rozštěpovala, kde někteří přísněji, jiní mírněji si počínali. Tu také myšlenka odůvodněné volnosti vždy víc a více se ustáluje; tak n. p. již sv. Antoninus († 1459) učí, že nelze prohlásiti těžkým hříchem, co není jistě a nepochybně zakázáno.

78. *Bartholomaeus de Medina* Ord. Praed. († 1581) jest první, který myšlenku probabilistickou slovy oděl a systematicky dovodil (proto také školou mu dán název: „parens probabilismi“); učinil tak r. 1577 vykládaje Summu sv. Tomáše (I. II. q. 19. a. 6). Vyloživ rozdíl mezi *opinio* a *dubium* a poznamenav, že není dovoleno říditi se míněním, o němž pochybujeme, dovozuje, že jest dovoleno při stejné důvodnosti říditi se míněním kterýmkoliv, a dotknuv se svátostí (kde bezpečnější cestou kráčeti jest) nadhazuje si otázku, kterou sám nazývá „magna quaestio“: Utrum teneamur sequi opinionem

*) Slovo „probabilis“ vyskytuje se ve Vulgatě dvakráte, jednou ve Starém a jednou v Novém zákoně (II Tim. 2, 15), ale vždy v jiném smyslu, než my je vykládáme. V klassické latině „probabilis“ nemá ustáleného významu, ale i v našem významu jest latinským filosofům již dosti obvyklé.

**) Ve století 17. učinil tak Christian Lupus O. s. Aug. ve spise: „De antiquitate et legitimo usu sententiae probabilis“.

***) S. Augustinus, De serm. Dom. II, 7, 25 (Ex Müller, ed. VI, p. I. pg. 295). Viz také: Brev. Rom. 1. Aug. lectio IX. Sermo s. Gregorii Naz.

probabiliorem relicta probabili, an satis sit, sequi opinionem probabilem? Vyvrátiv některé námitky konečně rozhoduje: Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit.

Že Bartholomaeus neproslovil žádné nauky nové, nýbrž jen případnými slovy oděl starou nauku uznanou, nejlépe poznáváme z té ochoty, kterou formulace jeho všeobecně přijata byla. Již na sklonku 16. století byla to sententia communior, a sám Gonzalez, jenž probabilismu nepřál, přiznává se, že až do r. 1656 téměř všichni bohoslovci s ním drželi. Nejen dominikáni (z jichž řádu Bartholomaeus byl), ale i jesuité horlivě se ho zastávali a pilně ho v kasuistice užívali.

Avšak Bartholomaeova formulace nebyla ještě nikterak dílem hotovým, nýbrž bylo třeba ji důkladně propracovati, a tu dálo se při probabilismu, co při každém lidském díle se děje: jednak byl význam jeho přeceňován a jednak zase podceňován: chybovalo se per excessum i per defectum.

79. Jeden výstřední směr navykl si „probabile“ vykládati právě tak jako „certum“, a v důsledku dopoustěl se dvojí chyby: připouštěl důvodnost i v nepravé míře i na nepravém místě. Připouštěl důvodnost v nepravé míře, pokládaje již dosti nepatrnou důvodnost za dostatečnou; připouštěl ji na nepravém místě, uče, že nauka důvodné volnosti má místo vždy a všude (tedy i v případech v § 11. vytčených). Směr ten nazván *laxismus* a již 17. století čítalo dosti značný počet laxistů; náleží k nim také učený, i v našich českých dějinách důležitý Jan Caramuel z Lobkovic (* 1606, † 1682), jejž svatý Alfons nazývá „princeps laxistarum“, a někteří jiní. Nesmíme však snahu jejich vykládati zlým úmyslem; úmysl jejich byl dobrý, chtěliť zvláště proti jansenistům dokázati, že není těžko, zaříditi život svůj dle zákona Božího.*)

80. Jiný výstřední směr postavil se na stanovisko opačné, probabilismu přímo nepřátelské; proto také přívrženci jeho zváni jsou *antiprobabilisté.* První nával **) proti probabilismu

*) Ryzost jejich úmyslu poznati lze z toho, že všichni, jež zveme laxisty, bez odporu a bez odkladu podrobovali se rozhodnutím církevním (což o antiprobabilistech nelze obecně napsati) a že sami namnoze žili životem ctnostným.

**) Ojediněle vyskytuje se myšlenka ta také již dříve. Tak n. p. uvádí kardinál d'Annibale, že Antonius Cordubensis r. 1572 hájil thesi:

vyšel od *jansenistů*, mezi nimiž vynikají zvláště Blaise Pascal (pověstný svými „provinciálními listy“ z r. 1656, † 1662), Sinichius († 1666), Wendrock (pravým jménem Nicole, † 1695) a jiní. Byli k odporu svému téměř nuceni; vždyť první jejich větou byla these: „Aliqua Dei praecepta hominibus . . . sunt impossibilia“; ale probabilismus právě tuto jejich větu prakticky potíral, dokazuje, že přikázání nejsou člověku žádným nesnesitelným jhem. Odtud jejich zuřivý boj! K nim pak se přidali i někteří katolíci, ale z důvodu naprosto jiného; bojíce se totiž zvláště směru laxního, zanevřeli i na pramen jeho a zavrhovali veškerý probabilismus. Heslem jejich byla jediná zásada: „In dubio tutius est eligendum“, a proto system jejich zván byl *tutiorismus*, jinak také *rigorismus*. Dlouhého trvání neměl, alespoň mezi katolíky brzy vyhynul, zvláště po roce 1690, kdy papež Alexander VIII. základní thesi tutiorismu zavrhl; ani *zmírněný tutiorismus* (tutiorismus mitigatus) neudržel se dlouho, živoře téměř jen u professorů Lovaňské university.

81. Mnohem houževnatěji držel se jiný system, jenž také antiprobabilistickým se nazývá, ač neprávem; jest to *probabiliorismus*, system na katolické půdě vyrostlý. I jemu byly kamenem úrazu výstřelky mnohých probabilistů či spíše laxistů; uznávaje jednak do jisté míry oprávněnost důvodné volnosti, ale přece zase nechtě přistoupiti plně na tuto myšlenku, postavil heslo: „Tenenda est sententia legi favens, nisi opposita libertati favens sit probabilior“, a odtud také jeho jméno. Liší se od probabilismu hlavně tím, že žádá, aby mínění osvobozující mělo větší důvodnost; ale rozdíl není pouze quantitativní, jak by se zdálo, nýbrž také qualitativní. Probabiliorismus totiž nepřipouští rozhodnosti nepřímo nabyté, nýbrž uznává jen rozhodnost přímo nabytou, míní však, že větší důvodnost již téměř se rovná jistotě a že tedy větší důvodnost ku přímému nabytí rozhodnosti stačí. Přívrženci jeho psali v druhé polovici století sedmnáctého, po celé století osmnácté, až daleko do století devatenáctého. Náleželi k nim v první řadě dominikáni (dle přání jejich generální kapitoly z roku 1656), františkáni (na gener. kapitole r. 1762), theatini, augustiniani, někteří jesuité (ale jen málo jich, n. p. Gonzalez), jednotliví

„In dubiis semper partem tutiorem tenendam esse“, a že jeho spis přiměl Bartholomaea formulovati svou thesi tak, jak ji formuloval. Lehmkuhl, Probabilismus vindicatus, pag. 8.

členové jiných řádů, četní duchovní světští, mezi nimi na prvním místě klerus francouzský (conv. gener. cleri gallicani 1700), a celá řada universit. Zvláště tyto zasazovaly se o šíření jeho, zavazujíce přísahou před promocí své doktorandy, že jen dle probabiliorismu učiti budou. K šíření jeho přispěla arciť také církevní censura některých laxních vět.

82. Ačkoliv totiž spory probabilistické nedotýkají se přímo pravd zjevených, přece byla Apoštolská stolice nucena zasáhnouti do sporů těch, zvláště za tím účelem, aby zamezila výstřednosti obojím směrem vyrážející. Tak nejprve *Alexander VII.* výnosem ze dne 24. září 1665 zavrhl 28 vět, jichž počet dekretem ze dne 18. března 1666 rozmnožil na 45 vět (Denzinger 972—1016). Potom *Innocenc XI.* výnosem ze dne 2. března 1679 opět zavrhl 65 vět (Denzinger 1018—1082).*) Konečně pak zasáhl do sporů probabilistických ještě *Alexander VIII.*, ale jen jedinou (a to 3.) větou mezi 31 větami zavrženými výnosem ze dne 7. prosince 1690. Jest velmi důležito, abychom k těmto výnosům pilně přihlíželi, ač chceme-li pronésti soud o oprávněnosti těch kterých soustav probabilistických.

83. Z mnohých stran pojímaly se výnosy papežů Alexandra VII. a Innocence XI. tak, jakoby byly namířeny proti probabilismu. To rozhodně třeba popírati; nejvýše snad mohlo by se připustiti, že jsou namířeny proti laxismu. Úmysl obou papežů těch byl, zavrhnouti některé příliš volné a tím právě mravnímu životu nebezpečné nauky; praví Alexander VII. v dekretu svém takto: „In rebus ad conscientiam pertinentibus modus opinandi irrepsit alienus omnino ab evangelica simplicitate, sanctorumque patrum doctrina, et quem si pro recta regula fideles in praxi sequerentur, ingens irruptura esset christianae vitae corruptela“. Avšak žádná věta nedotýká se probabilismu a vůbec žádného probabilistického systemu. Alexandrem VII. zavržená věta 27. nedovoluje rozšířiti důvodnost vnější přespříliš,**) Innocencem XI. zavržená věta třetí

*) Na žádost Gonzalezovu nařídil 3. července 1680 týž papež Innocenc XI. generálu jesuitů, aby všem členům a professorům svého řádu dovolil, když by chtěli, hájiti probabilismus.

**) Alex. VII. damn. 27. Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constet, rejectam esse a Sede apostolica tamquam improbabilem.

vůbec nepřipouští důvodnosti nepatrné;*) tím se nikterak nedotýká systemu, nýbrž jen rozhoduje, že nepatrná důvodnost nedostačuje k získání rozhodnosti. Dále pak ještě Innocencem zavržená věta 1. (v. III, 63) a po případě i věta 4. (v. III, 65) zakazuje zanášeti důvodnost na pole nenáležité, jako jsou svátosti a víra, patrně z toho důvodu, že v těch věcech nejde již jen o pouhou otázku dovolenosti či nedovolonosti, nýbrž o škodlivý, na formální mravnosti činu nezávislý následek. Zavržení těchto čtyř vět čelí tedy přímo proti laxismu, jenž navykl si užívati důvodnosti i v nepravé míře i na nepravém místě. Všechny ostatní věty těmito papeži censurované mají ráz ryze kasuistický, t. j. opravují příliš volná posouzení jednotlivých případů, a čelí tedy laxismu již jen nepřímo. Než mezi řádky lze i více ještě vyčísti; neboť censurou některých vět zakazuje se prohlašovati *mylné* mínění za *„probabile“* (tak n. p. Alexandrem VII. zavržená věta 40., Innocencem XI. zavržená věta 2., 6., 35., 57. atd.), právě tak, jako v jiných větách zakazuje se k *mylnému* mínění přidati *„licet“* nebo *„possum“*; z toho zajisté nevysvítá úmysl, odsouditi myšlenku důvodné volnosti, nýbrž spíše naopak úmysl, očistiti ji od některých vad.**)

Jinak však dlužno pojímati Alexandrem VIII. zavrženou větu třetí, jež zní: „Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam“. Zavržením tím dotčen jest tutiorismus v podstatě své a tudíž rovněž zavržen, jelikož tvrdil, že v každém rozpaku dlužno říditi se zásadou bezpečnosti, a ani nejvyššího stupně důvodnosti (opinio probabilissima) nepřipouštěl. Někteří jeho přívrženci, chtějíce zachrániti svou nauku a při tom vyhnouti se censuře Apoštolské stolice, zmírnili system svůj, prohlašujíce heslem svým větu: „In dubio sequenda

*) Innoc. XI. damn. 3. Generatim, dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.

**) Mezi větami Innocenci XI. k censurování předloženými byla také tato: „Licitum est sequi opinionem minus probabilem, quae vere sit probabilis“; avšak Innocenc XI. této věty nezavrhl, vůbec o ní žádného soudu nepronesl. — Linsenmann, Moraltheologie, § 38. 2. Stejně jednal již dříve Alexander VII., jenž (vyzván, aby posoudil probabilismus a po případě odsoudil) rozhodnutí po radě kardinála Pallaviciniho odložil, až by věc zraleji uvážena býti mohla. Ter Haar, Dekret des Papstes Innocenz XI., str. 37.

est opinio legi favens, nisi opinio libertati favens sit probabilissima"; důvodem jim bylo, že opinio probabilissima jest již totéž jako certitudo moralis. System ten nazván *tutiorismus mitigatus*, ale nezasluhuje přídavku svého, neboť i jemu dlužno totéž vytýkati, jako tutiorismu plnému; však také mezi katolíky dlouho se neudržel a brzy pominul (III, 80).

84. Od těch dob (tedy zvláště na sklonku 17. a v celém 18. století) dělili se moralisté na dva tábory, tábor přísnějších probabilioristů a tábor mírnějších probabilistů.*) Avšak ani jeden ani druhý tábor nebyl jednolitý, v tom i onom byly opět odstíny přísnější a mírnější. Probabilisté dokazovali obyčejně system svůj trojí větou: Licet sequi opinionem libertati faventem, a) si opinio legi favens est minus probabilis, b) si opinio pro utraque parte est aeque probabilis, c) etsi opinio legi favens sit probabilior. Probabilioristé se zastavovali již při první větě, druhé a třetí odpírajíce; ale i z probabilistů někteří zastavili se při větě druhé, jiní pak pokročivše ku větě třetí, neopominuli dodati: „Dummodo opinio libertati favens sit vere et solide probabilis", a dovozovali, že míněni nějaké může býti důvodné, byť i mínění opačné mělo pro sebe značnější důvodnost.**) Jiní pak ani toho dodatku nepřidávali, majíce každou důvodnost za oprávněnou.

85. V tom stadiu byl spor, když na kolbiště vstoupil *sv. Alfons Liguori*, jehož epochální význam pro vědu mravoučnou již v úvodu s dostatek vyložen byl. Vyučen v systemu probabilioristickém počal světec ten v duchovní správě jím se říditi; ale záhy poznav jeho škodlivost, přestoupil do tábora probabilistického. Nepřidal se k jeho nejmírnějším zastáncům, ba nesouhlasil ani s těmi úplně, kteří se ubírali střední cestou, jelikož ani jejich nauka ho úplně neuspokojovala (nebylať ještě s dostatek odůvodněna a propracována); šel spíše svou vlastní cestou, ale neukvapoval se, dlouhá léta pracoval na úkolu,

---

*) Alespoň některá jména obou táborů nalezne čtenář v úvodu § 9. III. Seznam všech svatým Alfonsem citovaných spisovatelů obsahují Haringerem C. SS. R. v Řezně vydaná díla sv. Alfonsa, kde při každém autoru (znaménkem nebo poznámkou) udáno jest, kterému táboru náleží; některé takovéto údaje obsahuje též Hurterův Nomenclator.

**) Rádi užívali tohoto srovnání: Dvě místnosti jsou osvětleny; v každé hoří dostatečný počet svící, ale v první více než v druhé; proto přece jest i druhá dostatečně osvětlena.

jejž si byl vytkl. V prvních vydáních svých světoznámých prací nechtěl o důvodnostní otázce definitivně rozhodovati; obmezil se jen na to, že potíral soustavu probabilistů týmiž důvody, jako i probabilisté činívali, a v tom smyslu (ale jen v tom smyslu) jest mu probabilismus „sententia nostra". Teprve r. 1762 dohotovil system svůj,*) který arciť po látce nebyl nový a nemohl jím býti,**) ale po údobě byl nový, světcem propracovaný a odůvodněný. Sám jej nazývá *probabilismus moderatus* nebo *aequiprobabilismus* a doznává (Dichiarazione del sistema): „Triginta circiter annis de hac materia innumeros legi auctores, tam rigidos quam benignos; et infra hoc tempus indesinenter a Deo lumen quaesivi, ad statuendum systema, quod tenere debeam, ne errem. Tandem systema meum statui."

Vůdčí myšlenkou systemu Alfonsova jest, dbáti rozdílu mezi pochybností částečnou a přesnou. Při spekulativní pochybnosti částečné, kde důvody jedné strany značně převládají nad důvody strany druhé, jedná rozumně, kdo se řídí stranou důvodnější; při spekulativní pochybnosti přesné, kde důvody obou stran jsou v rovnováze, rozhoduje zásada držebnosti.

Pozn. Někteří moralisté tvrdí, že sv. Alfons byl probabilistou. Nelze mi nikterak přidati se k tomuto mínění, naopak mám jedině za správné, že sv. Alfons probabilistou nebyl a že systemem jeho není prostý probabilismus.***) Nelze sice upříti, že ze spisů světcových vydaných *před r. 1762* probabilismus snad lze vyčísti, avšak nesmíme přehlédnouti, že system světcův teprve v uvedeném roce byl úplně propracován. Světec až do té doby mluvil s jakousi reservou, a teprve v šestém vydání své morálky system svůj, nyní již propracovaný, vyložil. Není správno, odvolávati se na jeho spisy před r. 1762 vydané; každý zajisté učenec chce, aby jeho mínění bylo posuzováno dle *novějších* jeho děl a vydání (vždyť proto díla svá opravuje), a zajisté totéž právo náleží i sv. Alfonsu. Přihlížíme-li však ke spisům *po r. 1762* vydaným, nalézáme tam system od obyčejného probabilismu odchylný. Nejsou sice rozdíly značné

*) Breve dissertazione del' uso moderato del'opinione probabile. 1762.

**) Půdu sv. Alfonsu upravili asi tito spisovatelé: Hartmann S. J., Rassler S. J., Mayr S. J., Biner S. J, Kresslinger O. M., Schmier O. S. B., Amort a j.

***) Na důkaz toho uvádí aequiprobabilisté, že světec jakožto biskup odpíral zpovědní jurisdikci i probabilioristům i obhájcům probabilismu tehdáž obvyklého, a dokládají fakt ten různými citáty z jeho listů. Viz n. p. Ter Haar, Das Decret etc. str. 118.

(v. III, 96), ba aequiprobabilismus a prostý probabilismus jsou si dosti blízky, mnohem bližší, než kterákoliv jiná soustava důvodnostní se sousední soustavou svou,*) ale přece jsou nějaké rozdíly. — Jiní spisovatelé, kteří nemohou popříti rozdíl obou systemů a přece ze sv. Alfonsa probabilistu učiniti chtějí, tvrdí, že světec byl v srdci probabilistou, ale otevřeně k probabilismu se nehlásil, jednak proto, že probabilismus tehdáž netěšil se valné pověsti, jednak proto, že sv. Alfons bál se o svou kongregaci, aby nepřišla v podezření, že přidržuje se „jesuitské morálky" (Göpfert, I, 184). S tímto výkladem žádný upřímný ctitel sv. Alfonsa souhlasiti nemůže. Víme ze životopisu jeho, jakou důvěrou v Boha byl vždy proniknut, víme, že žádných obtíží a nebezpečí se nelekal, a víme také, jak neupřímnost a přetvářka se mu hnusila. — I táži se udiveně: K čemu tyto snahy, ze sv. Alfonsa udělati probabilistu? Snad na odůvodnění prostého probabilismu? (Lehmkuhl I, 87 a jiní.) To by byl zajisté slabý system, který by jen autoritou světcovou krýti se mohl a bez ní neobstál! Ostatně, ač sv. Alfons byl aequiprobabilistou, přece i nadšený jeho ctitel a následovatel, chce-li, smí a může býti probabilistou. Také nikterak není závadno a nedůsledno, dovolávají-li se učenci probabilističtí *při jednotlivých větách* a kasuistických rozhodnutích autority sv. Alfonsa.

86. Učení sv. Alfonsa razilo si cestu pomalu; v prvních asi 40 letech po smrti jeho jen tu a onde některý spisovatel ke spisům jeho přihlížel. Ba probíráme-li literaturu oné doby, pozorujeme, že mnohý z tehdejších moralistů neznal nejen spisů, ale snad ani jména sv. Alfonsa; za to v mnohých, i katolických pracích na výsost byli velebeni „přísnější", t. j. janseničtí moralisté, a káráni „laxní kasuisté", t. j. probabilisté. Místo dosavadních táborů dvou rozštěpili se katoličtí moralisté na tábory tři: probabilioristů, aequiprobabilistů, probabilistů; ale počtem svým probabilioristé opanovali pole, jsouce daleko četnější, než druhé dva tábory dohromady. Zvláště však kněží francouzští z celé duše lpěli na probabiliorismu; až teprve Gousset (* 1792, † 1866 jakožto kardinál a arcibiskup remešský) dopomohl sv. Alfonsu k zaslouženému právu. Učenec ten, ač byl professorem mravouky, přece asi do r. 1828 neznal spisů světcových, a řídil se, ač s nechutí, probabiliorismem; avšak seznav Liguoriova díla, ihned k nim přilnul a přiměl svého tehdejšího biskupa, kardinála de Rohan, aby sv. Poenitentarii předložil ony známé dva dotazy (zda professor theo-

*) Proto také název „*probabilismus* moderatus".

logie a zda zpovědník smí se říditi učením Alfonsovým), k nimž dne 5. července 1831 vydána ona věhlasná příznivá odpověď již v úvodu opsaná.

87. A od těch dob, pozvolna sice, ale stále ubývalo probabiliorismu přívrženců. S počátku ještě probabilioristé svatému Alfonsu poněkud odpírali, majíce za to, že učení jeho jest příliš mírné; ale proti approbaci Apoštolské stolice snaha jejich neobstála; neboť je zajisté jasno, že by bylo zbytečno probabiliorismem ukládati si břemena větší, když inoffenso prorsus pede lze upraviti si cestu ke spasení při břemenech menších. Proto také poslední probabilioristé byli jimi již jen dle jména, jelikož systemu probabiliorismu hájili, avšak v díle podrobném (ve speciálce) a v kasuistických rozhodnutích rádi sv. Alfonsem se řídili. V poslední čtvrtině století devatenáctého bylo jich již jen poskrovnu; tu a tam učil ještě nějaký professor probabiliorista, ale morálka probabilioristická již nevyšla žádná. A směle můžeme tvrditi, že dnes, na počátku století dvacátého, již žádný moralista, ani spisovatel ani učitel, probabiliorismu se nepřidržuje, že tedy probabiliorismus naprosto s kolbiště odstoupil a za přemožený považován býti může. Náleží již jen dějinám. Zásluha pak, že byl přemožen, náleží jedině sv. Alfonsu a jeho spisům od příslušných míst approbovaným.

Zůstaly tedy tábory jen dva, aequiprobabilistů a probabilistů.

88. Avšak ani probabilisté neubránili se vlivu sv. Alfonsa. Pravíme: „probabilisté“, nikoliv „probabilismus“, čímž míníme jednotlivé spisovatele, nikoli však jejich soustavu. Podrževše základní větu starých probabilistů (že v otázkách prosté dovolenosti či nedovolenosti, rozcházejí-li se mínění, dovoleno jest přidržeti se mírnějšího, jen když je důvodno, byť i mínění opačné bylo důvodnější), snažili se jen přesně formulovati, kdy mínění lze nazvati vážně důvodným (solide probabilis); v podrobné pak části (ve speciálce) v hojné míře využitkovali zásady, jež (následkem uvedených již approbací) mezi moralisty se ustálila a zní: „Auctoribus dissentientibus sufficit auctoritas s. Alphonsi ad deobligandum.“ Ale proti některým příliš horlivým stoupencům světcovým zcela správně stáli na tom, že obráceně netřeba bez odporu přisvědčiti, kde sv. Alfons ukládá povinnosti, a jiný, také klassický autor, míní, že takovéto povinnosti není. Díme: „zcela správně“, neboť jednak

nelze známé applikace jiným způsobem vykládati, ale jednak také v některých approbacích těch výslovně přidáno, že lze říditi se nejen sv. Alfonsem, nýbrž i jinými osvědčenými autory.

89. V dějinách probabilismu seznali jsme celkem šest systemů, které, urovnáme-li je dle přísnosti a počínáme-li nejpřísnějším, abychom končili nejmírnějším, takto po sobě následují:

1. tutiorismus absolutus seu rigorismus absolutus seu antiprobabilismus;
2. tutiorismus mitigatus seu rigorismus mitigatus;
3. probabiliorismus;
4. aequiprobabilismus seu probabilismus moderatus seu systema s. Alphonsi;
5. probabilismus absolutus seu solidus;
6. laxismus.

První a poslední soustava zanikla, byvši církví zavržena; druhá a třetí soustava zanikla, nemohouc před tváří vědy obstáti; vládne tedy již jen soustava čtvrtá a pátá.

90. Bylo-li prve (III, 86) řečeno, že ve století devatenáctém katoličtí moralisté dělili se na tři tábory, dlužno udání v ten smysl doplniti, že právě devatenáctý věk čítá několik spisovatelů, kteří nenáležejíce žádnému z těchto tří táborů kráčeli cestou svou. *Bonal**) uznává oprávněnost probabilismu jen při zákoně lidském, kteřto při zákoně božském (přirozeném i zjeveném) platiti má aequiprobabilismus. *Rosmini-Serbati***) připouští platnost aequiprobabilismu jen při zákoně lidském a zjeveném, avšak při zákonu přirozeném má platiti probabiliorismus nebo tutiorismus. *Martinet* hájí právo volnosti in dubio de cessatione legis, ale nepřipouští minus tutam et simul certo minus probabilem. Všichni tito alespoň přidržují se myšlenek tu od aequiprobabilistů tu od probabilistů propracovaných. Samostatnější již jest *Potton,* který sestavil soustavu de ratione sufficienti et de majori commodo vel incommodo.***) Ale nejsamostatněji počíná si *Linsenmann* (Dr. Fr. Xaver, pro-

---

*) Institutiones theologicae 1879.

**) Antonin hrabě Rosmini-Serbati, italský filosof, zakladatel kongregace della Carità, † 1855, vydal r. 1840 Trattato della conscienza.

***) Až potud všechna udání nad čarou vyňata jsou z „Göpfert, Moraltheologie," I, 176; udání pod čarou čerpána z „Wetzer a Welte, Kirchenlexikon".

fessor v Tubinkách, později biskup v Rothenburgu † 1898), který ve své „Moraltheologie“ r. 1873 vydané (§ 38 ad fin.) odsuzuje všechny probabilistické systemy, a každou pochybnost prohlašuje za spor mezi „Vernunft“ a „Gesetzesbuchstaben“ čili mezi „Vernunftgesetz“ a „positives Gesetz“ (tedy kollisi mezi dvěma zákony), tak že lze každou takovouto pochybnost rozuzliti týmiž pravidly, kterými řešíme spor povinností.

§ 15. Mravní soustavy zavržené.

91. I. *Tutiorismus absolutus* čili *rigorismus**) *absolutus*, jinak také *antiprobabilismus* zvaný. Zaujímal stanovisko všem důvodnostním naukám nepřátelské a učil, že v každé, i částečné pochybnosti dlužno říditi se zásadou: „In dubio tutius est eligendum.“ Heslem jeho bylo: „Aut certitudo aut tutius.“ Nepřipouštěl tedy žádného, ani nejvyššího stupně důvodnosti, chtěl vždy a všude jen jistotu, a to ještě jistotu úplnou. Nelze upříti, že by toto stanovisko bylo správné, kdyby člověk vždy a všude jistoty docíliti mohl; ale právě proto, že člověk při obmezenosti své nemůže vždy a všude jistoty dosíci, stává se rigorismus velmi záhubným, jelikož ukládá povinnosti již i tam, kde jen nějaký zdánlivý stín její se jeví. Jest sice pravda, že *někdy* jsme povinni říditi se zásadou bezpečnosti (§ 11.), avšak rigorismus čili tutiorismus právě té chyby se dopouští, že závaznost této zásady rozšiřuje na *všechny* pochybné případy vůbec. Alexander VIII. zavrhnuv thesi „Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam“ (III, 84) zavrhl tím zároveň i tutiorismus; neboť mínění veledůvodné, ač jistotě velmi se blíží, ba za některých poměrů i za (neúplnou) jistotu považováno býti může, přece nesmí se obecně s jistotou zaměňovati**), a byť i veledůvodné, přece jen z hranic důvodnosti nevychází. Ukázal tím tedy Alexander VIII. zcela jasně, že jest nesprávno, veškeru důvodnost odsuzovati. A zajisté, nelze jinak rozhodnouti; neboť

*) Slova toho často se užívá v jiném ještě smyslu, nesprávném; mnozí totiž nazývají rigorismem to, co by měli jen zváti svědomitostí (III, 14); že takovýto „rigorismus“ zde není míněn, jest samozřejmo.

**) Kdyby n. p. šlo o to, zda pokrm nějaký jest otráven či není, a mínění veledůvodné by bylo, že otráven není, kdežto pro škodlivost jeho byl by jen důvod velmi slabý, přece bychom nesměli důvodu toho si nevšímati.

a) rigorismus odporuje duchu evangelickému, odporuje lásce Kristově; praví Spasitel (Math. 11, 30): „Iugum meum suave est et onus meum leve“, ale ve světle rigorismu jeví se zákon býti hořkým jhem a nesnesitelným břemenem.

b) Rigorismus jest cizí duchu svatých Otců a církevních spisovatelů, kteří, byť i pro čistotu mravů horlili, přece nikdy neschvalovali neumírněných nauk přemrštěných zelotů; za to však jest rigorismus velmi blízek mnohým sektám od církve zavrženým, které právě v ponuré, ničím neospravedlněné přísnosti si libovaly.

c) Rigorismus jest nebezpečný životu křesťanskému, neboť žádá věci nemožné, vydává zbožné duše na pospas různým bezdůvodným úzkostem, ujímá veškeru radost a spokojenost, množí formální hříchy, vhání do zoufalství, aedificat ad gehennam. Poněvadž pak jest naprosto nemožno rigorismem říditi se ve *všech* případech života, rigorista snadno počíná si vybírati, a drže se rigorismu při činech na venek zřejmých a veřejných, tím spíše povoluje bezuzdnosti při činech tajných, nikým nekontrolovaných, ba někdy i při činech netajných. Dějiny dosvědčují, že nejhorlivější zastánci rigorismu nikterak si nezasloužili názvu osob svatých. Srv. III, 75.

92. II. *Laxismus* čili *probabilismus illimitatus.* Není to žádná pravá soustava, nýbrž jen neoprávněné provádění soustavy až do krajnosti; proto také někteří raději a správněji jej nazývají *probabilismus depravatus.* Laxisté sami se čítali k probabilistům, a rovněž odpůrcové probabilismu rádi na úkor jeho laxisty k němu přidružují; probabilisté však, alespoň ti, kteří se drží rozumného probabilismu, nikdy laxistů za své neuznávali a vždy rozhodně proti tomu se ohražovali, že chyby výstředních stran jim se přičítají. Nelze tedy vykládati *soustavu* laxistů, ale arciť *chyby* laxistů, a ty se berou dvojím směrem (III, 79):

a) Po důvodnosti vnitřní dovoleno jest říditi se míněním nějakým, jen když poněkud, byť i jen slabě důvodným jest, bez ohledu na sebe větší důvodnost protikladu; po důvodnosti vnější lze důvodným nazývati každé vůbec někým hájené mínění, i když ho hájí jen jediný, a třeba i mladší nějaký autor, ba někteří laxisté docela i tvrdili, že každé mínění potud je důvodné, pokud jeho opak není nade vši pochybnost s úplnou jistotou dokázán. Při takovém výměru důvodnosti arciť

snadno leccos prohlašovali za dovolené, co zdravá mravouka nikdy připustiti nemůže a nesmí.

b) Dovoleno jest říditi se míněním, byť i jen důvodným právě tak jako míněním jistým, vždy a všude, v každé látce (in quacunque materia), i tenkráte, kde mimo dovolenost a nedovolenost běží ještě i o jiné zájmy.

Papežové Alexander VII. a Innocenc XI. zavrhli řadu vět (III, 82), čímž také tato pochybená výstřednost laxistů (pseudoprobabilistů) byla zavržena. Alexander VII. počíná dekret svůj těmito slovy (Viva, Theses damnatae, init): „Sanctissimus D. N. audivit non sine magno animi sui moerore, complures opiniones christianae disciplinae relaxat vas et animarum perniciem inferentes, partim antiquas iterum suscitari, partim noviter prodire; et summam illam luxuriantium ingeniorum licentiam in dies magis excrescere, per quam in rebus ad conscientiam pertinentibus modus opinandi irrupsit alienus omnino ab evangelica simplicitate sanctorumque patrum doctrina, et quem si pro recta regula fideles in praxi sequerentur, ingens irruptura esset christianae vitae corruptela“. Dále pak udává důvod svého výnosu, chtěje varovati „oves sibi creditas ab ejusmodi spatiosa lataque, per quam itur ad perditionem, via“.

A zajisté, jest se nám přiznati, že jen těmto laxistům děkuje mravouka katolická, jíž se také někdy přezdívá „mravouka jesuitská“, onu nezaslouženou pověst, kterou nepřátelé naši rádi šíří; zvláště však kasuistika stala se všem „horlitelům“ kamenem úrazu. Na neblahých následcích tohoto úkazu pranic nemění, že právě ti, kteří nad „jesuitskou kasuistikou“ jakožto „příliš volnou“ nejvíce se uráží, sami ani tak nežijí, jak by třeba bylo, aby jen „volné“ mravouce „laxistů“ vyhovovali. Dějiny zřejmě dosvědčují, že káraný „laxus opinandi modus“ v mravech katolíků („in praxi“) *nikdy kořenů nezapustil**) a tedy přímo neuškodil; ale nepřímo uškodil velmi mnoho.

§ 16. Mravní soustavy zaniklé.

Soustavy v předešlém paragrafu jmenované zanikly následkem censury církevní; k nim se druží ještě další dvě

---

*) Sami laxisté na sobě nikdy nauku svou prakticky neprováděli, a vedli namnoze život bohabojný, ba i svatý; oni chtěli jen usnadniti cestu ku věčnému spasení.

soustavy, jež censurou církevní postiženy nebyly, ale přes to přece udržeti se nedovedly. Jsou to:

93. I. *Tutiorismus mitigatus* čili *rigorismus mitigatus*. Zasluhuje jen, aby byl nazván „systemem z nouze“, neboť jeho přidrželi se všichni katoličtí rigoristé, kteří nechtěli vzdáti se rigorismu, ale přece vyhnouti se chtěli censuře papežově; proto povolili, ale jen potud, pokud jim censura velela. Učením jejich bylo: „In dubio invincibili tenenda est sententia tutior, nisi opinio legi favens sit probabilissima“. Důvodem pak jim bylo, že vždy dlužno hledati jistotu nebo bezpečnost; jistotu poskytuje ještě opinio probabilissima, nikoli však mínění důvodnosti nižší, n. p. probabilior, aequeprobabilis, minus probabilis. Ač system ten censurou církevní stižen nebyl, přece se neudržel, jelikož prakticky od strohého rigorismu nikterak se nelišil a měl v zápětí tytéž zhoubné následky jako onen. Vědecky ho nikdo nebral vážně, a to pro jeho nedůslednost, neboť system ten staví se rozhodně do tábora antiprobabilistů, upíraje vůbec oprávněnost mínění důvodnému; a přece zase musil ji přiznati mínění veledůvodnému, tedy mínění přece jen v mezích důvodnosti uloženému; proto také není divno, že záhy zanikl.

94. II. *Probabiliorismus*. Jest to system na katolické půdě vyrostlý; čítal (jak již vyloženo) četné stoupence, ba v některých dobách zdálo se, jakoby sám chtěl opanovati pole. Žádná zavržená věta se ho nedotýká ani přímo, ani nepřímo, a přece náleží již jen dějinám. Učení jeho lze krátce shrnouti v tuto větu: Kdykoliv při nepřekonatelné pochybnosti v otázkách prosté dovolenosti či nedovolenosti stojí proti sobě dvě mínění, smíme se přidržeti mínění volnějšího jen tenkráte, je-li *důvodnější* (probabilior) než mínění opačné. Nepřipouští tedy probabilioristé oprávněnost mínění rovně neb méně důvodného. Soustavu svou dokazovali probabilioristé takto: Není-li možno získati jistoty a dojíti pravdy úplné, vyžaduje toho zdravý rozum, abychom snažili se alespoň přiblížiti se k pravdě, pokud možno; ale jen větší důvodnost dává člověku subjektivní přesvědčení, že dospěl blíže ku pravdě. Námitku, že pouhá větší důvodnost nikterak nezažehnává nebezpečí omylu, jelikož i mínění důvodnější může býti klamným, mínění pak méně důvodné může býti správným, odmítají probabilioristé, uznávajíce sice objektivní nebezpečí omylu, ale poukazujíce na to, že důvodnost má vý-

znam subjektivní, jakož vůbec celý soud svědomí jest jen subjektivní. Subjektivně však nelze člověku jinak, než přisvědčiti jediné tomu, co má více důvodů než opak; nelze přisvědčiti straně, která vykazuje méně důvodů, jelikož to by bylo proti rozumu, a při důvodech obapolně stejných rozum lidský nevychází z pochybnosti a z rozpaku; i nemůže tedy žádné straně přisvědčiti. Jestliže při všem tom konatel, řídě se míněním důvodnějším, přece jen se mýlil, nelze mu toho přičítati; on pro svou osobu učinil, co učiniti mohl, a z nemožného odpovídati nemůže.*)

Probabiliorismus snaží se tedy nabýti rozhodnosti přímo; zásad přemítných užívá jen na podporu důvodů. Jímá mysl svou zdánlivou jednoduchostí a svědomitostí, a přece zanikl, a nikdo se již k němu nepřiznává. Jsou pak toho příčiny dvě, jedna oekonomická, druhá vědecká. Oekonomická příčina vyložena již III, 87; approbací sv. Alfonse jeví se probabiliorismus zbytečným. Vědecká příčina pak jest tato: probabiliorismus důsledně vede a vésti musí k tutiorismu, v praxi ho bez velkých škod užívati nelze. *Jen vyškolený odborník dovede rozpoznati*, které z opačných dvou mínění jest důvodnější a které méně důvodné; ale často ani vyškolený odborník není s úkol ten, jelikož snad jiná důvodnost po důvodech vnějších a jiná po důvodech vnitřních se jeviti může, ať nic nedíme o tom, že důvodnost snadno se mění, jakož skutečně dnes mnohá mínění platí za důvodnější, která kdysi za méně důvodná brána byla, a obráceně. Nedovedeme-li však rozpoznati, které z obou mínění jest důvodnější, nezbývá leč uchýliti se k zásadě bezpečnosti, jelikož (dle probabiliorismu) mínění stejně důvodné žádné oprávněnosti nemá. Spekulativně tedy vyjímá se probabiliorismus velmi vážně, prakticky však z pravidla (alespoň v převážném množství případů) selhává a vhání do rigorismu. Tím pak uvaluje na sebe všechny ty výtky, které rigorismu se činí; a proto nebude nám divno, že mnozí mužové, učení a svatí, byli li v něm vychováni, rádi se ho zřekli, jakmile v duchovní správě pracovati počali.

§ 17. Mravní soustavy dovolené.

Chceme li slůvko „dovolené“ přesně vykládati, nezbylo by, než mezi soustavy dovolené umístiti i probabiliorismus,

*) Rietter (professor v Mnichově), Breviarium der Ethik, Řezno (Pustet) 1866; snad poslední probabiliorista mezi spisovateli.

ba snad i tutiorismus mitigatus; nečiníme tak, poněvadž obě již zanikly. Uvádíme tedy v tomto paragrafu mezi dovolenými soustavami jen ty, které podnes ještě v učeném světě mají své přívržence, a to jsou dvě: aequiprobabilismus a probabilismus.

95. I. *Aequiprobabilismus* čili *probabilismus moderatus*, system *sv. Alfonsa de Liguori* (Theol. mor. I, 55—89), byť i ne po celé věci, tedy alespoň po formě. Lze jej asi takto vyložiti: *)

Kdykoliv v otázkách prosté dovolenosti či nedovolenosti, při pochybnosti nepřekonatelné, stojí proti sobě dvě mínění, přihlížejme především, zda jedno z nich je důvodnější, či zda obě jsou asi stejně důvodná.

1. Je-li jedno z těchto mínění značně důvodnější (notabiliter probabilior), vítězí proti mínění méně důvodnému, bez ohledu, zda přeje volnosti či závazku.

2. Jsou-li obě mínění asi stejně důvodná, tu

a) v pochybnosti, zda zákon vůbec jest, vítězí mínění, jež svědčí volnosti;

b) v pochybnosti, zda pominul již závazek zákona kdysi jistě vydaného, vítězí mínění svědčící zákonu.

Dokazuje pak aequiprobabilismus učení své takto:

Ad 1. Je-li jedno z obou mínění značně důvodnější, není již žádné přesné pochybnosti; naše pochybnost jest pouze částečná, při té pak rozum, ač nedovede se zhostiti obavy omylu, přece jen mimoděk kloní se tam, kde vidí důvody závažnější a četnější. Nelze upraviti svědomí příklonem k mínění méně důvodnému; ale také nelze uchýliti se k zásadám přemítným, jelikož těch lze užiti jen v pochybnosti přesné.

Ad 2. Jsou-li obě mínění stejně důvodná, uplatňuje se zásada držebnosti. a jest nám přihlížeti, zda volnost či zda závazek v držení jest. V pochybnosti, zda jest nějaký zákon vůbec, jest volnost v držení, a zákon, který nedovede nárok svůj na závaznost dokázati, musí ustoupiti. V pochybnosti, zda závazek zákona pominul, jest zákon kdysi jistě vydaný se závazkem svým v držení, volnost tedy nevítězí, a jest nám říditi se zákonem.

---

*) Ve výkladu sledujeme nejlepšího autora aequiprobabilistického, jímž jest *Marc* (P. Clemens Marc, C. SS. R. Institutiones morales I, 87—108). Výklad Müllerův není dosti jasný a správný. Nejčelnější autoři aequiprobabilističtí jsou Marc, Müller, Aertnys, Gousset, Scavini, P. Hilarius a j.

96. II. *Probabilismus*, který někdy na rozdíl od předešlé soustavy nazývá se *prostý probabilismus* (probabilismus absolutus) nebo i *vážný probabilismus* (probabilismus solidus), kteréhož posledního názvu stoupenci jeho rádi užívají, aby se tím lišili od laxismu.*) Učení jejich dá se asi takto vyložiti:

Kdykoli v otázkách prosté dovolenosti či nedovolenosti, při nepřekonatelné pochybnosti, ve prospěch volnosti mluví mínění vážně důvodné, lze se jím říditi, byť i mínění závazku nadržující bylo důvodnější.

Dokazují pak probabilisté učení své takto: Mluví-li proti zákonu nějaké důvodné, a to vážně důvodné mínění (opinio vere et solide probabilis), tu již nelze zákon ten nazývati jistým, nýbrž přísluší mu název zákona pochybného; ale zákon pochybný neváže, a v případě takovém dovoleno jest užívati volnosti. Nevadí, že důvody závazku svědčící jsou snad větší a četnější; ty nedodávají zákonu potřebné jistoty; té by mu dodaly jen tenkráte, když by dovedly umlčeti vážné důvody proti závazku mluvící, ale toho právě nedovedou. Dlužno však dobře pamatovati, že jen vážná důvodnost proti závazku svědčící jej v pochybnost uvádí; nedosahuje toho důvodnost ledabylá, která vůbec ani jména důvodnosti nezasluhuje. Jest tedy potřebí důvodnosti takové, která k přisvědčení nakloňuje člověka soudného a rozumného; a kdo na základě takových důvodů jedná, jedná rozumně (qui probabiliter agit, prudenter agit).

§ 18.

97. Předchozími úvahami vedeni dospíváme k přesvědčení, že dle nynějšího stavu vědy mravoučné jsou jen dvě soustavy, k nimž možno přihlížeti: aequiprobabilismus a probabilismus. Dlouhou dobu veden byl spor mezi přívrženci obou táborů (a nelze podnes říci, že by byl ukončen), které z obou soustav dáti přednost; samozřejmo, že každý autor hájí soustavy svojí a zavrhuje druhou. K otázce té pak v poslední třetině století devatenáctého přidal se ještě spor jiný, zvláště mezi jesuity a redemptoristy vedený, zanášející se otázkou, zda sv. Alfons učil probabilismu prostému či systemu jinému.

---

*) Nejčelnější autoři probabilističtí novější doby jsou: Gury, Ballerini, Palmieri, Lehmkuhl (P. Augustin Lehmkuhl, S. J. Theologia moralis, I, 73—118), Noldin, Göpfert a j.

V čele jesuitů stál Antonius Ballerini, professor kolleje římské, který r. 1866 morálku Guryovu znovu vydal a četnými poznámkami opatřil,*) redemptoristé pak vydali r. 1873 (cura et studio quorumdam theologorum e Congregatione SS. Redemptoris) spis „Vindiciae Alphonsianae". Při těchto dvou spisech nezůstalo, a spor o obou otázkách byl veden nejen v řeči latinské, ale i v řečech jiných; veden však s obou stran veskrze vědecky, nikdy nezabíhaje do osobností, veden byl tak, jak na muže vědy se sluší. Ke sporu přidali se i jiní učenci z kleru světského i řeholního; později poněkud utuchl, úplně však skončen dosud není, a tu a tam ještě zaznívá v literatuře mravoučné výstřel nějaký z toho či onoho tábora.**)

Po našem soudu nepřísluší druhé otázce, zda sv. Alfons byl aequiprobabilistou či prostým probabilistou, takový význam, jaký se jí přikládá, neboť o ceně mravní soustavy nerozhoduje jméno jejího původce, nýbrž mravní soustava sama, a approbace sv. Alfonsa neplatí jeho soustavě, nýbrž jeho učení.

Jinak odkazujeme čtenáře k III, 85, pozn.

Avšak první otázkou se obírati jest vážnému moralistovi nezbytno, jest mu bez předsudků přistoupiti k otázce té a sine ira et studio, beze zření ke směru, v němž vycvičen byl, srovnávati oba systemy, aby dobře poznal, co mají společného a čím se liší.

Tu pak seznáme, že společného mají velmi mnoho, rozdíly pak mezi nimi že nejsou tak značny, jak by na první pohled se zdálo. Mezera mezi aequiprobabilismem a prostým probabilismem jest mnohem menší, než mezera mezi aequiprobabilismem a probabiliorismem, anebo než mezera mezi prostým probabilismem a laxismem. A rozdíly mezi oběma jmenovanými soustavami jsou spíše rázu spekulativního, méně pak praktického, ba v praxi téměř mizí.

---

*) Z těchto poznámek čerpal promotor fidei (in causa concessionis tituli Doctoris in honorem s. Alphonsi) své objekce.

**) Nejslovutnější spisovatelé, kteří na tomto poli v posledním desítiletí změřili síly své, jsou: De Caigny O. S. B., Mandonnet O. P., Ter Haar C. SS. R., Aertnys C. SS. R., Wouters C SS. R., (který probabilismus nazývá minusprobabilismem), Jansen C. SS. R., Noldin S. J., Cathrein S. J. Lehmkuhl S. J., Arndt S. J. a j.

Rozdíl mezi aequiprobabilismem a prostým probabilismem lze označiti heslem dvojím, jež zní: 1. mínění důvodnější, 2. držebnost zákona.

1. *Mínění důvodnější* (opinio probabilior). Aequiprobabilismus nedovoluje, probabilismus však dovoluje říditi se míněním méně důvodným ve prospěch volnosti svědčícím, proti důvodnějšímu pro závazek svědčícímu. Zdá se, jakoby nebylo možno tento nesouhlas urovnati, ale zdá se to jen. Neboť aequiprobabilismus, horuje-li, aby se uplatnilo mínění důvodnější, míní tím jen mínění značně důvodnější, jehož převaha nad protikladem jest zřejmá a nepochybná (certe et sine ulla haesitatione . . . notabiliter probabilior. S. Alph. Theol. mor. I, 56), nechce však důvodnějším zváti mínění, které jest jen poněkud důvodnější („parum pro nihilo reputatur", S. Alph. Theol. mor. I, 55); není-li převaha na jedné straně zřejmá a značná, pokládá aequiprobabilismus obě sporná mínění za stejně důvodná (opiniones aeque vel fere aeque probabiles). Probabilismus připouští v úvahu jen mínění vážně důvodná, člověka rozumného k přisvědčení vábící; má-li mínění takové proti mínění důvodnějšímu obstáti, nemůže převaha tohoto důvodnějšího mínění býti značná, neboť nelze mysliti, že by proti značné a zřejmé převaze protikladných důvodů ještě nějaké mínění důvodností svou rozumného člověka k přisvědčení mohlo vábiti.*) A tak v tomto bodu aequiprobabilismus a vážný probabilismus spekulativně (v traktátu o svědomí) se rozcházejí, ale prakticky (ve speciálce) se shodují.

2. *Držebnost zákona* (possessio legis). Aequiprobabilismus uznává v přesné pochybnosti držebnost zákona na úkor volnosti, probabilismus nepřipouští držebnost zákona dávaje volnosti průchod. Abychom i zde rozdíl obou soustav vystihli, zkoumejme, jakým způsobem může závazek zákona pominouti.

---

*) P. Noldin S. J., probabilista, píše v „Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theol." 1896, pag. 685 takto: „Wo in der Moral zwei Meinungen sich gegenüber stehen, von welchen die mildere wahrhaft probabel genannt werden kann, werden die Dinge in der Regel so liegen, dass für beide Meinungen gleiche oder fast gleiche Gründe sprechen; und wenn man genötigt ist, die Gründe der für das Gesetz stehenden Meinung als bedeutend stärker anzuerkennen, wird ein vorsichtiger Theologe in der Regel nicht mehr wagen, die mildere Meinung als sicher und solid probabel zu bezeichnen."

Volnosti zákonem upoutané může člověk dvojím způsobem opětně nabýti:

a) svým vlastním přičiněním, vyhověl-li závazku (II, 3. pozn. pokrajní); tak n. p. jsem prost pro dnešní den závazku brevíře, když jsem povinnosti po té stránce vyhověl;

b) cizím vlivem, zanikl-li zákon a závazek jeho (II, 106); tak n. p. nejsem vázán v Čechách v sobotu se postiti, jelikož právoplatným obyčejem pozbyl zákon ten závaznosti.

Může tedy pochybnost o závazku zákona (kdysi vydaného) dvojím způsobem povstati:

a) pochybuji (nevím), zda jsem povinnosti své již vyhověl či nevyhověl, n. p. zda jsem, octnuv se na konci hóry, celou tu hóru se pomodlil;

b) pochybuji (nevím), zda zákon nějaký buď zákonodárcovým uvolněním neb právoplatným obyčejem zanikl či v závazku ještě trvá, n. p. zda daný kdysi rozkaz biskupův de oratione imperata ještě platí či již neplatí.

V pochybnostech třídy první z pravidla dospíváme k rozhodnému svědomí ve prospěch volnosti zásadou obvyklosti (III, 71), kterouž v takových případech aequiprobabilismus nesporně uznává; a tak obě soustavy k témuž výsledku dospívají, jenže různou cestou (jedna zásadou obvyklosti, jedna zásadou volnosti). Po té stránce opět tedy není prakticky žádného rozdílu mezi aequiprobabilismem a probabilismem.

V pochybnostech třídy druhé, t. j. *v přesné pochybnosti* (*při stejně důvodných míněních*), *zda zákon kdysi vydaný nyní již přestal či nepřestal vázati* (*in stricto dubio de abrogatione legis*) stojí aequiprobabilismus pro závazek, probabilismus pro volnost, a to jest *jediný bod, v němž nelze aequiprobabilismus a probabilismus srovnati* ani spekulativně ani prakticky. Pozorujme však, že aequiprobabilismus na té přísnosti své trvá jen „v přesné pochybnosti“ a od ní ihned upouští, jakmile volnosti nasvědčuje mínění značně důvodnější, byť i k jistotě nedospělo; ale právě při otázkách o zániku zákona zřídka kdy lze mluviti o *přesné a nepřekonatelné* pochybnosti, a kde se s ní setkáváme, obyčejně dlouho netrvá: buď zaplaší sám zákonodárce*)

*) Jen při *lidském* zákoně může nastati pochybnost, zda již zanikl či ještě trvá (II, 106).

výkladem svým veškeru pochybnost, anebo (neučiní-li tak) nastupuje promlčení po uplynutí zákonité doby.

§ 19.

98. Nepřihlížíme-li k soustavám od církve zavrženým, neobmezuje církev nikterak volnosti učenců ve volbě soustavy mravní. Zaniklé, vědou odsouzené mravní soustavy nyní již nemají žádných stoupenců; ze zbývajících však ještě dvou soustav (aequiprobabilismus a prostý probabilismus) může každý učenec dle uznání svého tu neb onu si zvoliti. S. Rit. C. výnosem ze dne 21. června 1871 výslovně rozhodla, že approbace spisů sv. Alfonsa nesmí se vykládati v ten smysl, jakoby církev chtěla rozhodovati mezi aequiprobabilismem a probabilismem. A zajisté, bylo by velmi žádoucno, kdyby i moralisté toto stanovisko církevní si osvojili a hájíce soustavy své na paměti měli, že nejsou oprávněni z chyby viniti a kaceřovati přívržence soustavy druhé. Vždyť tak, jak dnes věda stojí, nedovede ani ta ani ona strana zvítěziti nad stranou protivnou a odpůrce své přesvědčiti. Majíce rozhodovati o přednosti té či oné soustavy, vězíme v přesné nepřekonatelné pochybnosti, kde s té i s oné strany mluví důvody vážné; z toho vyplývá logický důsledek, že každá strana, ač chce-li sama věrna zůstati svému vlastnímu systemu, musí respektovati system strany opačné jakožto stejně a vážně důvodný.

Má tedy každý katolický učenec volnost přidati se dle uznání svého k té či oné soustavě; zdaž však k některé z nich přidati se musí?

Někteří moralisté tak tvrdí (n. p. Lehmkuhl I, 76), domnívajíce se, že jest to požadavkem zdravého rozumu, aby každý při rozhodování o spekulativních pochybnostech řídil se nějakou stálou normou, a tou že může býti jen probabiliorismus nebo aequiprobabilismus nebo probabilismus, dle toho, jakou důvodnost kdo při rozuzlení pochybnosti má za dostatečnou. Nelze nám přisvědčiti tomuto mínění; neboť povinnost taková (která, mimochodem řečeno, jest jen lex dubia, a to silně dubia) mohla by vázati jen učence, a to ještě jen odborníky (moralisty), a těch je přece mezi katolíky velmi poskrovnu; ostatní věřící, kteří soustavy důvodnostní ani dle jména neznají, přece nemohou býti k volbě nuceni. Avšak ani pro učence

nelze této povinnosti dokázati; ať nic nedím, že by to byl jediný případ, kde by učenec katolický ze dvou mínění, jež církev trpí, jedno si *musil* vybrati. Stačí snad jen k tomu poukázati, že i učenci katoličtí (a to odborníci) až do 16. století o soustavách probabilistických nepsali a nevěděli, a že i později někteří učenci (III, 90) kráčeli cestou svojí, aniž proto byli káráni. —

Zvoliv si jednu soustavu neukládá si tím katolický učenec nižádného závazku, zvláště pak není nikterak povinen, setrvati při soustavě zvolené. Zajisté jest mu volno, kdykoliv opustiti tábor posavadní a přejíti do tábora opačného; sv. Alfons sám tak učinil a mnozí jiní věhlasní učenci.

99. Ještě větší volnost, než při volbě soustavy, zavládá při volbě jednotlivých kasuistických mínění. Zde již nečiníme rozdílu mezi odborníkem a neodborníkem, neboť i člověk neučený může sporná mínění posuzovati po důvodnosti jejich, a činí tak, třeba i nejsa si vědom úkonu svého; arciť že přibrané důvody řídí se dle předběžného vzdělání, a tu věřící většinou asi (ba snad i převážnou většinou) řídí se důvodností vnější, dávajíce se vésti slovem svého zpovědníka, duchovního rádce, kazatele, nebo důvěřujíce oblíbeným svým autorům. Není však žádné povinnosti, abychom, pokud pochybnost mezi dvěma spornými míněními jest jen spekulativní, k jednomu z nich se přidali a při něm setrvali; ale arciť nutnost nám rozkazuje, voliti jedno z obou mínění, přišla-li doba prakticky jednati, a tu pak volno nám říditi se tím neb oním míněním, jen když obě mínění jsou stejně, po případě vážně důvodná. Vodítkem nám bývá náš zájem, tedy volnost naše nebo některý jiný náš prospěch.

100. Řídivše se jednou (neb i vícekráte) některým důvodným míněním, nejsme nikterak vázáni, abychom i napotom týmže míněním se řídili; smíme v jiném případu, radí-li nám tak náš zájem, řídili se míněním třeba opačným. Neníť v tom ani nedůslednost ani nemravnost, neboť ani o jednom ani o druhém mínění nemáme jistoty, a lze zcela dobře mysliti, že to i ono mínění jest oprávněno a správno, ale arciť každé v jiném případu; my však nevíme, ve kterém případě které mínění přiléhá. Příklad: V místě jsou dvojí veřejné hodiny, jež někdy v chodu svém se rozcházejí, aniž by bylo lze udati, které jdou z nich dobře a které špatně; jest mi dovoleno říditi se kterýmikoliv (II, 85), jednou těmi, po druhé těmi, dle

toho, které udání časové zdá se mi býti výhodnějším. Jiný příklad: Ustanovuje-li mne závěť z jakýchsi formálních nedostatků sporná za dědice, smím (aniž bych hřešil) užiti dědického práva a hájiti ho, a jindy opět, vylučuje-li mne z dědictví závěť třeba z těchže formálních nedostatků sporná, smím (aniž bych hřešil) žádati za zvrhnutí její; smím tedy dvojího různého mínění (platnost a neplatnost závěti) užiti ve dvou od sebe oddělených aktech. Důvod leží na jevě: i v prvém i v druhém případě zavládá pochybnost nepřekonatelná, komu náleží právo dědické; víme jen tolik, že nemůže náležeti oběma stranám; ale zda oprávněnou stranou jsem já či protivník, nevím ani v prvém ani v druhém případě, a proto smím se přidržeti mínění mně svědčícího. — Není však dovoleno užiti dvou sporných mínění při jednom a témže aktu, anebo při dvou aktech tak souvislých, že tvoří jediný celek, vím-li, že tímto jednáním najisto *nějaký* zákon překročím, jenže nevím který.*) N. p. ustanovuje-li mne závěť z nějakých formálních nedostatků sporná za dědice a ukládá-li mi zároveň povinnost, vyplatiti nějaké legáty, nesmím (háje platnost závěti) nastoupiti dědictví a zároveň (háje neplatnost závěti) odepříti vyplacení legátů; neboť takto jednaje vím určitě, že jsem jednal proti zákonu, jen že nevím kde; buď jest závěť platná nebo není, jedno nebo druhé, nikoli však obé; je-li platná, smím nastoupiti dědictví, ale musím také vyplatiti legáty, a nevypláceje jich ubližuji legatářům a hřeším; není-li platná, nepotřebuji sice legátů vypláceti, ale sám také dědictví si nesmím osobovati, a přivlastniv si je ubližuji dědici ze zákona (ab intestato) a hřeším.

101. Důležito jest zpovědníku, aby věděl, jak jednati ve zpovědnici, rozchází-li se buď soustavou nebo míněním s kajícníkem svým, zvláště však přidržuje-li se zpovědník mínění přísnějšího, kajícník pak mínění mírnějšího. Upravil-li kajícník svědomí své dle mírnější soustavy důvodnostní anebo dle mírnějšího důvodného mínění, jest zpovědník povinen uznávati tuto úpravu, byť i pro svou osobu přidržoval se přísnější soustavy a za správné měl přísnější mínění; neboť když sama církev každému v té věci ponechává úplnou volnost, nesmí

*) V té věci, jako vůbec v tomto odstavci aequiprobabilisté a probabilisté úplně souhlasí.

zpovědník volnosti ubírati. Praví sv. Alfons (Theol. mor. III, 669): „Confessarius non est judex controversiarum, prout est summus pontifex, sed tantum judex dispositionis poenitentium et satisfactionis injungendae.“ Jednal by tedy zpovědník nespravedlivě, kdyby, ať již domluvami nebo snad i odpíráním absoluce, chtěl přiměti kajícníka ku přesvědčení svému anebo mu ukládal, pro budoucnost ustoupiti od mírnějšího mínění a přísnějším se říditi.

Avšak nejen když kajícník sám si již svědomí upravil, nýbrž i když na radu se táže, lépe učiní zpovědník, užije-li mínění mírnějších, arciť důvodných: jest to rozhodně bezpečnější, jelikož takto od kajícníka spíše vzdaluje nebezpečí formálního hříchu; a jest to i spravedlivější, jelikož kajícník, ač sám neumí si vybrati, přece jen má právo na mínění mírnější. Ostatně může zpovědník kajícníkovi předložiti i mínění přísnější, jsou-li mu spasitelná, avšak nečiň toho nikdy ve formě rozkazu, nýbrž vždy jen ve formě rady, a výslovně přidejž, že kajícník nikterak nehřeší, nemíní-li se říditi těmito dokonalejšími pravidly. Sv. Alfons ve věci té uvádí výroky dvou světců (Theol. mor. I, 83), sv. Bonaventury a sv. Chrysostoma, kteréžto výroky měl by každý zpovědník dobře uvážiti. Praví sv. Bonaventura: „Cavenda est conscientia nimis larga et nimis stricta; nam prima generat praesumtionem, secunda desperationem . . . . prima saepe salvat damnandum, secunda e contra damnat salvandum“. A sv. Chrysostomus dí: „Nonne melius est propter nimiam misericordiam rationem reddere, quam propter crudelitatem? Ubi enim pater familias largus est, dispensator non debet esse tenax; si Deus benignus est, ad quid sacerdos ejus austerus? Vis apparere sanctus? Circa vitam tuam esto austerus, circa alienam benignus.“ A jinde (VI, 605) vypravuje sv. Alfons, že sv. Odilo, kárán z přílišné mírnosti ve zpovědnici, odpověděl: „Etiamsi damnandus sim, malo tamen de divina misericordia, quam ex duritia damnari“.

KNIHA ČTVRTÁ.

HŘÍCH.

§ 1. Přehled.

1. Nejprve jest nám vyložiti výměr a rozvrh hříchu, a zvláště přihlížeti k rozdílu hříchu těžkého a lehkého, což učiníme v části prvé, jednajíce o hříších vůbec; tak jeví se býti část ta jen jakýmsi pokračováním knihy prvé, s níž navzájem se doplňuje. Pak promluvíme v části druhé o druhu a počtu hříchů, zvláště těžkých. V části třetí seznáme ony vnitřní hříchy, jichž předmětem jest nějaký jiný vnější hřích, a v části čtvrté konečně přihlédneme k pramenům, z nichž hřích vyvěrá, čili k nebezpečím hříchů, jimiž jsou pokušení a zlá příležitost.

Část I.

O hříších vůbec.

§ 2. Pojem a rozvrh hříchu.

2. I. *Hřích jest vědomé a dobrovolné přestoupení zákona Božího.*

Pravíme: „vědomé a dobrovolné“, označujíce tím, že hřích jest čin lidský, dobrovolný, svobodný, a proto k vině přičítatelný. Pravíme dále: „přestoupení“, míníce tím uchýlení se od vzdáleného a nejbližšího pravidla mravů. Pravíme: „zákona“, zahrnujíce tím arciť také i nařízení, vůbec každé přikázání. Přidáváme konečně: „Božího“, poněvadž každý zákon a každé přikázání zakládá se na vůli Boží; nemíníme zde tedy jen zákon Boží, ať přirozený ať zjevený, nýbrž i každý právo-

platný, ve svědomí závazný zákon lidský, ať vydán byl vrchností církevní nebo světskou.

3. Jest tedy ve hříchu stránka dvojí, jiná po předmětu, jiná po podmětu.

Hřích po předmětu čili *hřích látečný* (peccatum *materiale* jest každé skutečné přestoupení zákona Božího, i takové, které se děje nevědomky a nedobrovolně, n. p., požívá-li někdo masitých pokrmů, nevěda, že jest dnes den postní anebo že pokrm jest masitý. *Hřích po podmětu* čili *hřích dobný* (peccatum *formale*) jest úmysl konatelův, přestoupiti zákon závazný, n. p. požívá-li někdo v pátek pokrmů, o nichž se domnívá, že jsou masitými (ač jimi nejsou), anebo, požívá-li úmyslně masitých pokrmů v den, jejž má za postní, ač jím není. Shledáme-li obě tyto stránky v nějakém hříchu, jest to *hřích úplný* čili *hřích dokonalý* (peccatum plenum seu perfectum), n. p. požívá-li někdo vědomě a dobrovolně masitých pokrmů v den postní. Mravouka, vykládajíc zákon (vzdálené pravidlo mravů), přihlíží předně ke stránce látečné čili materiální; svědomí (nejbližší pravidlo mravů) posuzuje stránku dobnou čili formální.

4. Z pojmu hříchu vysvítá jeho *ohavnost,* zvláště uvážíme-li jej po stránce formální; jest neposlušností, nevděkem, nespravedlností, křivdou proti Bohu, jest urážkou Boha. Arciť není to urážka dle výkonu (effective), jelikož člověk nemůže Bohu nikterak uškoditi, ale jest to urážka dle úmyslu (affective), jelikož člověk hříchem jeví své nepřátelství proti Bohu. Hřích jest konečně i nerozumem a pošetilostí, jelikož člověk hříchem nejvíce škodí sobě samému. — Co zde řečeno, platí o každém hříchu, po výtce však zvláště o hříchu těžkém. Obšírněji o tom rozjímá křesťanská asketika a mystika (n. p. S. Ignatii exercitia spiritualia v příslušných meditacích).

5. II. Hříchy lze různým způsobem rozvrhovati. Věrouka liší hřích *dědičný* (originale) a *osobní* (personale); hřích dědičný jest onen hřích, s kterým každý člověk se rodí, osobní pak onen, jehož se jednotlivý člověk dopouští. Táž věrouka a s ní mystika liší dále *hříšný čin* (peccatum actuale) čili *čin hříchu,* t. j. čin, jímž člověk přestupuje zákon Boží, a *hříšný stav* (peccatum habituale) čili *stav hříchu,* následek hříšného činu, t. j. onen stav, v němž se člověk hřešivší nalézá a jenž jeho duši potud hyzdí, pokud čin hříchu nebyl upřímným pokáním

vymazán. Pochází-li tento stav ze hříchu těžkého, nazýváme jej *stavem nemilosti* čili *stavem těžkého hříchu*, na rozdíl od stavu milosti posvěcující.

6. V mravouce nepřihlížíme ani ke hříchu dědičnému, ani ke hříšnému stavu, nýbrž jediné ke *hříchu osobnímu jakožto činu*, a jen k tomu hodí se výměr IV, 1. uvedený. Dělí se pak osobní hřích různým způsobem.

1. Dle zákona porušeného jest hřích buď *dopustný* (commissionis), jímž přestoupen byl zákaz, n. p. porušení nedělního klidu, anebo *opustný* (omissionis), jímž přestoupen byl příkaz, n. p. zameškání mše svaté v neděli. Srv. II, 82. 83.

2. Dle způsobu, jímž hřích byl vykonán, jest buď *myšlenkový* (cordis), n. p. zlá žádost, nebo *slovný* (oris), n. p. pomluva, nebo *skutkový* (operis), n. p. svatokrádež. Ten rozvrh míníme, říkajíce v Confiteor: „Quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere.“ Hříchy myšlenkové slují jinak *hříchy vnitřní* (peccata interna), hříchy slovné a skutkové slují *hříchy vnější* (peccata externa).

3. Dle řádu, jemuž odporují, jsou hříchy buď *proti Bohu*, příčící se úctě Bohu zvláště povinné, n. p. nevěra, nebo *proti sobě samému*, porušující mravní řád v ovládání sebe sama, n. p. nestřídmost, nebo *proti bližnímu*, porušující povinnosti k jiným, n. p. závist.

4. Dle předmětu jest hřích buď *tělesný* (carnale), n. p. smilstvo, anebo *duševní* (spirituale), n. p. pýcha, dle toho, zda více tělo nebo více duch při hříchu pracuje.

5. Dle původu pochází hřích buď *ze zaviněné nevědomosti* (ignorantiae) nebo *z křehkosti* (infirmitatis) nebo *ze zlomyslnosti* (malitiae).

6. Dle přičítatelnosti jest hřích buď *jen materiální*, nebo *jen formální*, nebo materiální i formální zároveň čili *úplný* (srv. IV, 3).

7. Dle provinění svého jest hřích buď *těžký* (grave) nebo *lehký* (leve); rozvrh ten, pro praxi zvláště důležitý, vyžaduje obšírnějšího výkladu.

§ 3. Hřích dle viny.

7. Sám zdravý rozum tomu nasvědčuje, že nejen dobré skutky, nýbrž i hříchy jsou velmi rozmanity; a tak jako zá-

sluhy různých dobrých skutků jsou nestejné, rovněž tak nestejné jsou viny různých hříchů. Protož divno jest, jak mohli někteří bludaři a přemrštěnci*) blouzniti o stejné vině všech hříchů. Právem nejednou zavrhuje církev**) učení jejich. Však již i svaté Písmo zřejmě prohlašuje různou vinu hříchů; tak Spasitel, srovnávaje vinu Pilátovu a židů, praví (Io 19, 11): „Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet". Jsou pak texty, které vztahovati se mohou jen na těžké hříchy (n. p. Rom. I, 32. Qui talia agunt, digni sunt morte; I. Io 3, 14. Qui non diligit, manet in morte), a jiné texty,***) které lze vztahovati jen na hříchy lehké (n. p. I. Io 1, 8. Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est; Jac. 3, 2. In multis enim offendimus omnes).

8. Hříchy těžké a lehké liší se od sebe i podstatou i následky svými.

V podstatě různí se hřích těžký od lehkého nejen quantitativně, nýbrž i qualitativně (species theologica). Zloba *těžkého hříchu* po materiální stránce jest hrubé porušení řádu mravního ve věci důležité; mnohem více však váží jeho stránka formální, dle níž hříšník *ví* (nebo alespoň se domnívá), že zamýšleným činem hrubě porušuje mravní řád (že tedy dle téhož řádu propadá trestům přiměřeným), avšak i přes toto vědomí své přece neváhá protiviti se řádu mravnímu a takto protiviti se i Bohu, jen aby došel splnění žádosti své. Takto hříšník cení sebe výše než samého Boha a přetíná svazek lásky, svazek milosti, který jej s Bohem pojí. Jest tedy těžký hřích úplné, dobrovolně vykonané odvrácení se od Boha. Proto také hrozné jsou následky jeho: on ničí milost posvěcující, odnímá všechny až doposud pro život věčný získané zásluhy, znemožňuje získání zásluh nových, a nebyl-li před smrtí pokáním smazán, vydává konatele mukám věčným. Jiná naproti tomu jest zloba *hříchu lehkého*; ač i lehký hřích mravnímu řádu se protiví, přece děje se tak buď jen v míře nepatrné (což člověku hřešícímu dobře

*) Baji 20. propositio: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam.

**) Conc. Trid. Sess. XIV. cap. V.

***) Některé katechismy (n. p. Velký kat. 769) řadí k nim Prov. 24, 16 (Sedmkrát padne spravedlivý a povstane), což není správné; v textu tom není řeč o hříchu lehkém, nýbrž o bezvýslednosti nástrah spravedlivému chystaných.

jest známo), anebo (byť i ve vážné věci) alespoň při neúplném poznání a svolení. Tu není možno, aby spravedlivý a zároveň i milosrdný Bůh takovýto lehký a malý hřích stejným způsobem trestal jako hřích těžký, zvláště není možno, aby jej trestal odnětím milosti své a tresty věčnými. Arciť, že ani lehký hřích nemůže zůstati bez trestu přiměřeného, časného.

9. Ještě nutno přidati, že i ve hříších těžkých i ve hříších lehkých jsou rozmanité stupně zloby. Tak lze tedy říci, že některý těžký hřích jest těžší než jiný těžký hřích, t. j. že zloba a vina prvého jest větší než zloba a vina druhého. A podobný poměr jest i mezi hříchy lehkými. Naše věda se zabývá (v díle podrobném) tu a tam touto otázkou, ač dlužno uznati, že badání takové praktického významu nemá. Avšak nadmíru důležito jest seznati, zdali nějaký hřích jest hříchem těžkým neb lehkým, a to jednak proto, abychom věděli, zdali ještě jsme či již nejsme v stavu milosti, a jednak proto, abychom věděli, z čeho jsme povinni se zpovídati.*)

§ 4. Hřích těžký neb smrtelný.

10. *Těžký neb smrtelný hřích* (peccatum grave vel mortale) *jest vědomé a dobrovolné přestoupení zákona Božího ve věci důležité.* Nazýváme jej těžkým hříchem, přihlížejíce k jeho podstatě a zlobě; nazýváme jej smrtelným, přihlížejíce k následkům jeho, jež veškeren duševní život ubíjí.

Z výměru poznáváme, že člověk dopouští se těžkého hříchu, přestupuje-li zákon 1. ve věci důležité a vážné, 2. vědomě a dobrovolně. Hřeší těžce, jen když obě tyto podmínky se sbíhají; schází-li jedna z nich, hřích již není těžkým.

11. 1. *Ve věci důležité a vážné* (materia gravis). Následky hříchu těžkého a zvláště tresty jeho jsou takové, že laskavý a dobrotivý Bůh nemůže je na člověka uvaliti pro věc nepatrnou, nýbrž jen pro věc důležitou a vážnou, t. j. pro věc, kterou konatel sám dle svého dobrého přesvědčení jako důležitou a vážnou poznává a poznávati musí. Po té stránce poučuje zákon člověka, aby věděl, co pod těžkým hříchem přikázáno a zakázáno jest (II, 55, 56); v naší vědě zanáší se úkolem tím

*) Protestanté neuznávají svátosti zpovědi, a proto také jejich mravouky nedbají příliš rozdílu mezi hříchy těžkými a lehkými; v mravouce katolické bylo by hrubým nedostatkem, nedbati tohoto rozdílu.

díl podrobný. Škola pak pro snazší pochopení, která věc by váźnou a důležitou byla, dělí těžké hříchy na dvě skupiny: na hříchy veskrze těžké a na hříchy případem těžké.

12. a) *Hříchy veskrze těžké* (peccata gravia e toto genere suo) jsou ony, které v každé jednotlivé části předmětu*) svého, i v té nejmenší (ač dá-li se předmět vůbec děliti), tedy veskrze, jsou prosáklé specifickou zlobou svou; poněvadž pak při těchto hříších i v nejmenší části předmětu jeví se tatáž zloba, jako v předmětu celém, praví škola o nich, že *nepřipouštějí předmětu nepatrného* (non admittunt parvitatem materiae), t. j. že jsou hříchy těžkými, byť i v nejmenší míře vykonány byly. Příklady: záští proti Bohu, nevěra, rouhání, křivá přísaha, smilstvo atd.

13. b) *Hříchy případem těžké* (peccata gravia e genere suo non toto seu e genere simpliciter) jsou ony, které při nepatrném předmětu pozbývají valně na zlobě své; stávají se hříchy těžkými jen tenkráte, když předmět jejich dostoupil jakési určité míry; nedostoupil-li však předmět míry té, nedopouští se konatel hříchu těžkého, nýbrž jen lehkého. Škola o nich praví, že *připouštějí předmět nepatrný* (admittunt parvitatem materiae). Toho druhu jsou téměř všechny hříchy proti spravedlnosti, n. p. krádež, zranění, pomluva, ale i hříchy proti některým jiným ctnostem, n. p. nedodržení újmy, vynechání menších částí při brevíři a p.

Pozn. Dá se snadno mysliti, že bohoslovci v udání, co asi již jest materia gravis, někdy nesouhlasí. Avšak i když souhlasí, nesmíme si určení materiae gravis vykládati tak, jakoby mělo označovati přesnou hranici, která dělí hřích těžký a lehký jako pohraniční čára dvě království; takovéto určování chce hranici tu vždy jen přibližně udávati. Jestliže n. p. díme, že pro krádež spáchanou na člověku středních stavů materia gravis jest 5 korun, nedíme tím, že by krádež 4 K 99 h byla jen hříchem lehkým a uzmutím dalšího haléře stala by se již hříchem těžkým; smysl jest spíše ten: krádež dosahující obnosem svým *asi* 5 K jest již dle obecného úsudku značnou, a sám konatel, ač soudí-li rozumně a nepředpojatě, nemůže obnos 5 K míti za obnos nepatrný.

14. 2. *Vědomě a dobrovolně.* Nesrovnává se zajisté se spravedlností Boží, přísně trestati člověka, přestoupil-li zákon nevědomky a nedobrovolně; vždyť člověk jen činem lidským

*) Zde a v následujících řádcích míníme předmět mravní; v. I, 74.

může se prohřešiti, zajisté však není činem lidským čin nevědomky a nedobrovolně vykonaný. Jest pak čin vědomým, věděl-li a pozoroval-li konatel, co činí; čin jest dobrovolným, vykonal-li jej konatel svobodně, nejsa k němu nucen. Pojednavše o věci té obšírně již v knize prvé, přidáváme na vysvětlenou jen ještě některé poznámky:

a) Nejen pozornost soudobná (advertentia actualis), ale již i pozornost bytná (advertentia virtualis) stačí ke hříchu těžkému, t. j. stačí, že konatel kdysi o hříšnosti toho kterého činu byl poučen a nyní svého konání, byť i jen nejasně (in confuso), vědom si jest. Tak n. p. těžce hřeší, kdo přivyknuv životu vlažnému, v pátek jí maso nebo v neděli zanedbává služby Boží; není mu omluvou, že hříchu nedbá, ale dosti na tom jest, že ví, že jest dnes pátek nebo neděle.

b) Konatel nesmí se vymlouvati, že činem svým nemínil urážeti Boha, nýbrž že zamýšlel něco zcela jiného (n. p. rozkoš); výmluva ta neplatí, neboť konatel věděl, že účelu svého nemůže jinak dojíti než hříchem. Proto právem zavrhl Alexander VIII. (r. 1690) tuto větu: „Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum.“

§ 5. **Hřích lehký neb všední.**

15. Hříchy, které nedosahují zloby a viny hříchu těžkého, nazýváme *hříchy lehkými či všedními.* Nazýváme-li je „lehkými“, jest toto pojmenování oprávněno jen u srovnání s hříchy těžkými, zvláště co se následků týče; mylno by však bylo, „lehký hřích“ míti za věc zcela nepatrnou, neboť i on škodí duši naší a jest po těžkém hříchu největším zlem. Také název „všední“ není zcela správný a jest jen přiznáním naší slabosti. Mnohem případnější jest latinský název „veniale“, jelikož takovýto hřích (ač nepřidají-li se k němu hříchy těžké) i bez svátosti pokání odpuštěn býti může, a také jednou, ať na tomto ať na onom světě, jistojistě odpuštění dojde.

Hříchy lehké liší se od těžkého buď předmětem anebo způsobem výkonu, někdy i obojím. V prvním případě (dle

předmětu) vyměřujeme jakožto hřích lehký či všední každé *přestoupení zákona Božího ve věci nepatrné;* v druhém případě (dle způsobu výkonu) vyměřujeme jakožto hřích lehký či všední každé *přestoupení zákona Božího vykonané s nejasným poznáním a neúplným souhlasem*; škola vykládá, že takovéto přestoupení zákona zmírněno jest na hřích lehký *„z neúplného výkonu“* (ex imperfectione actus).

16. 1. Hřích nějaký zůstává v mezích hříchu lehkého *předmětem svým*, je-li týž *nepatrný a nedůležitý* nebo alespoň *méně důležitý*. Takovým pak jest předmět buď sám v sobě nebo případem.

a) *Předmět sám v sobě nepatrný* a nedůležitý (méně důležitý) vězí v oněch hříších, kterým lze jen malou zlobu vytýkati, které tedy jen v malé míře mravní řád porušují, jakými n. p. jsou: lež, zvědavost, marnivost a p. Hříchy takové nazýváme *veskrze lehkými* (peccata venialia e genere suo), a to proto, poněvadž nemohou vzrůsti na hříchy těžké, leda že by se k nim připojila nějaká vnější okolnost (§ 6.); jest úkolem dílu podrobného udávati, které hříchy jsou veskrze lehké.

b) *Předmět případem nepatrný* vězí v oněch hříších, které, kdyby byl předmět vzrostl na nějakou určitou míru, samy by se staly hříchy těžkými (IV, 13), ale právě proto, že předmět jejich nedosáhl míry té, hříchy těžkými býti nemohou. Příklad: krádež několika haléřů. Jest úkolem dílu podrobného při každém těžkém hříchu udávati, zda připouští předmět nepatrný a co ještě smí býti pokládáno za předmět nepatrný.

17. Hřích předmětem lehký zůstává lehkým hříchem, i když s jasným poznáním a úplným souhlasem vykonán byl.

18. 2. Hřích nějaký zůstává v mezích hříchu lehkého *způsobem, jakým vykonán byl;* míníme zde poznání (v rozumu) a souhlas (ve vůli).

a) *Poznání jest nejasné,* není-li si konatel činu svého úplně vědom, jakož snadno se stává při polobdění neb roztržitosti.

b) *Souhlas jest neúplný,* vyšel-li čin z přenáhlení, z okamžité vášně, ze snaživosti smyslné za odporu snaživosti nadsmyslné a p.

Důkladněji o obém pojednáno již v knize prvé, zvláště I, 33 a j. Jak si počínati v pochybnosti, zda souhlas byl úplný či neúplný, vyloženo III, 73.

19. Hřích vykonaný s nejasným poznáním neb neúplným souhlasem (tedy při neúplném výkonu) zůstává lehkým hříchem, i když by po předmětu za těžký hřích pokládán býti měl.

20. 3. Byl-li hřích předmětu nepatrného vykonán za nejasného poznání neb neúplného souhlasu, zmírňuje se jeho zloba dvojnásob.

21. Vykládáme-li o hříchu lehkém, jest nám také přihlížeti k *nedokonalostem* (imperfectio). Jsou pak (tak učí mystika a askese) nedokonalosti dvojího směru: a) nedokonalostí jest nedbati rad nezávazných a nekonati dobrých skutků jinak možných, b) nedokonalostí jest mimovolné a nezamýšlené provinění ve věci veskrze nepatrné. Asketika, chtíc nás vésti k dokonalosti, arciť důtklivě nás vybízí, dle sil stříci se nedokonalostí; schází však na scestí, překročuje-li míru. Zvlášť nutno si pamatovati, že *nedokonalosti nejsou žádnými hříchy*, ani lehkými, proto také pouhé nedokonalosti nemohou býti látkou svátostného rozhřešení, kdežto lehký hřích, třeba jen jediný, může býti látkou sakramentální absoluce.

§ 6. Obměna hříchu a viny.

22. I. Na činu jednou vykonaném nelze již ničeho měniti (quod factum, infectum fieri nequit), a tudíž také hřích spáchaný žádným již nepodléhá proměnám. Čin při výkonu bezhříšný nemění se během času v hřích, a čin hříšný může sice býti během času odpuštěn, nikoli však v čin nelišný neb dobrý proměněn; také nelze očekávati, že by dnes vykonaný těžký hřích zítra pozbyl na své vině a stal se hříchem lehkým, nebo že by vina dnes vykonaného hříchu lehkého zítra vzrostla na vinu hříchu těžkého. Mluví-li tedy moralisté *o obměně hříchu a viny* (mutatio peccatorum), volili výraz poněkud nepřípadný, neboť nemění se hřích (čin), nýbrž měřítko hříchu (při činech různých). Může zajisté čin, o němž naše věda (v díle podrobném) učí, že jest těžce hříšný, pro nějaké nahodilé okolnosti a v nějakém určitém případě (in agente) býti hříchem jen lehkým; a podobně může čin, o němž naše věda učí, že jest pouze lehce hříšný, pro nějaké nahodilé okolnosti a v nějakém určitém případě (in agente) býti hříchem těžkým. Okolnosti tyto arciť nutno ve sv. zpovědi udati, jak již I, 81 bylo vyloženo.

23. 1. Objektivně těžký hřích stává se v případě lehkým hříchem:

a) pro nepatrný předmět,

b) pro nejasné poznání neb neúplný souhlas,

c) pro svědomí nezavinile bludné.

24. 2. Objektivně lehký hřích stává se v případě těžkým hříchem:

a) pro svědomí bludné (ať zavinile, ať nezavinile),

b) pro zamýšlený aneb alespoň předvídaný těžce hříšný následek, jímž může býti:

α) těžce hříšné pohoršení,

β) vážné poškození bližního na životě, zdraví, jmění, cti, dobrém jméně a p.,

γ) blízká příležitost těžkého hříchu;

c) pro těžce hříšnou zlobu konatelovu, který čin jen pod lehkým hříchem zakázaný koná

α) s úmyslem těžce hříšným nebo

β) z dovršené pýchy a úporného vzdoru vůči zákonu neb zákonodárci (formalis contemtus legis vel legislatoris), aby tím dal na jevo, že zákonem neb zákonodárcovým úřadem pohrdá; než v těchto dvou posledních případech nutno věděti, že nemění se hřích objektivně lehký na těžký, nýbrž že spíše ke hříchu lehkému přistupuje nový hřích těžce hříšného úmyslu neb smýšlení.

25. II. Člověk dopouští se mnohých všedních hříchů, a tu jest blízka otázka, zdali by zlé účinky a viny několika nebo mnoha všedních hříchů nevydaly tolik, jako jeden těžký hřích, asi tak, jako více menších položek sečteno vyrovná se jedné položce větší. Odpovídajíce přihlížíme k rozdílu IV, 16. vyloženému a díme:

1. Různé hříchy veskrze lehké nemohou splynouti v jeden celek a tudíž nemohou srůsti v jeden těžký hřích, ať je jich sebe více. Důvodem jest, že nelze samy jejich předměty v jediný celek sloučiti; proto také nevelí církev zpovídati se ze hříchů lehkých, ani v tom případě, že by počet jejich valně byl vzrostl. Praví sv. Tomáš (S. Th. I. II. q. 88. a. 4): „Omnia peccata venialia de mundo non possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis; quia peccatum mortale habet reatum poenae aeternae, peccatum autem veniale reatum poenae temporalis.“ Důkaz ten má ráz důkazu

mathematického: trest za těžký, třeba jen jediný těžký hřích jest nekonečný, věčný; trest za lehký hřích jest jen konečný, a ten násoben sebe větším, ale přece vždy jen konečným počtem hříchů lehkých vydá součinem trest ohromný sice, ale přece jen konečný. V tom smyslu také dí sv. Alfons (Theol. mor. lib. III. 130): „Melius est permittere innumera venialia quam unum mortale.“

2. Hříchy mající předměty případem nepatrné.

a) Jsou-li to hříchy různých druhů, nesrůstají; důvod jest týž, jako v bodu prvém: jich různorodé předměty nemohou splynouti v jeden celek.

b) Jsou-li to hříchy téhož druhu, mohou srůsti. Pravíce „mohou srůsti“ naznačujeme, že někdy srůstají, někdy nesrůstají, dle toho, zda samy jejich předměty v jeden celek se pojí či nepojí. Tak n. p. pojí se snadno v jeden celek různé malé obnosy téže osobě jedním zlodějem ukradené, nebo různé menší poruchy ujmy během jednoho dne, nebo několik menších výpustků v jednom officiu a p. V takovýchto případech (jež vykládati náleží dílu podrobnému) škola mluví o *srůstání lehkých hříchů* (coalitio peccatorum venialium); tento způsob mluvení jest méně případný, neboť nesrůstají vlastně lehké hříchy, nýbrž jen předměty jejich v jediný předmět té velikosti, že již nepatrným nemůže býti zván, a ten právě plodí vinu těžkou.

Část II.

Druh a počet hříchů.

§ 7.

26. Pro svatou zpověď jest potřebno lišiti těžké hříchy dle druhu a počtu, jak zřejmě vysvítá z Conc. Trid. sess. 14. cap. 5 et can. 7 de poen. Jednáme tedy nejprve o lišení hříchů druhovém a pak o lišení hříchů početném.

§ 8. **Druhy hříchů.**

27. Hříchy liší se od sebe druhově; máť zajisté každý hřích svou zvláštní zlobu a dle té jest umístěn v příslušném *druhu* (species). Vypočítávati hříchy dle druhů náleží do podrobného

dílu; zde lze uvésti jen obecná a povšechná pravidla tohoto lišení.*)

28. I. Druhově liší se ony hříchy, které se příčí *ctnostem druhově rozdílným.* Každá ctnost má zajisté svou zvláštní dobrotu, kterou se od jiných ctností liší, jelikož každá z nich zvláštním způsobem k řádu mravnímu přiléhá; však právě proto také hříchy jim se příčící druhově musí býti lišeny. Příklad: Nevěra, zoufalství, nenávist, křivá přísaha, krádež — jsou hříchy druhově rozdílné, poněvadž druhově rozdílny jsou ctnosti: víra, naděje, láska, nábožnost, spravedlnost. Snadno se stává, že jeden čin odporuje dvěma neb více ctnostem (I, 81. 88) a že tedy zahrnuje v sobě dva neb více druhově různých hříchů; n. p. souložení kněze s vdanou příbuznou (luxuria, sacrilegium, adulterium, incestus).

29. II. Druhově liší se ony hříchy, které se příčí *téže sice ctnosti, ale v různých předmětech;* neboť nejen způsobem svým přiléhá ctnost k řádu mravnímu, nýbrž i předmětem. Proto by nestačilo, kdyby snad někdo chtěl se jen zpovídati, že se prohřešil proti spravedlnosti, nýbrž nutno udati, zdali se tak stalo krádeží, loupeží, pomluvou, potupou, vraždou atd., neboť různí se od sebe: majetek, osobní nedotknutelnost, dobrá pověst, čest, život atd.

30. III. Druhově liší se ony hříchy, které se příčí *téže sice ctnosti a v témž předmětu, ale různým směrem, to jest buď přebytkem nebo nedostatkem* (per excessum vel per defectum), neboť samy tyto směry různým způsobem příčí se mravnímu řádu; tak n. p. druhově liší se lakomost a marnotratnost, poněvadž prvá se příčí štědrosti nedostatkem, druhá přebytkem.

31. IV. Stává se někdy, že týž čin jest předmětem různých lidských zákonů (příkazů i zákazů); tu dlužno uvážiti, zdali se tak děje z téhož či z různého formálního důvodu (II, 86). Mají-li oba neb všecky uvedené zákony týž formální důvod, hřešící dopouští se jen jednoho hříchu; n. p. zanedbal-li řeholník-subdiakon svůj brevíř, dopustil se jen jednoho hříchu (a otázka

*) Bohoslovci nesouhlasí u výkladu, v čem druhový rozdíl hříchů se zakládá. Sv. Tomáš (I, II, q. 72 a. 1) přihlíží k předmětům hříchů, Scotus ke ctnostem, jimž se jednotlivé hříchy příčí. Sv. Alfons (Theol. mor. lib. V, 32) má výklad Scotistů za jasnější a snadnější, ale dí, že celkem obojí výklad se shoduje.

o druhovém rozdílu odpadá). Je-li však každý zákon z jiného formálního důvodu vydán, dopouští se hříšník tolika hříchů, kolik zákonů přestoupil; kdo se n. p. zavázal slibem, po celý týden se postiti, dopustil by se dvojího hříchu, kdyby v pátek do té doby připadající jedl maso.

Pozn. Všecka *nařízení* a všecky *rozkazy* představených ve věcech jinak nepřikázaných zavazují z jediného formálního důvodu, z poslušnosti. Proto stačí, zpovídati se z neposlušnosti proti představeným, a netřeba uváděti předmět neposlušnosti té.

§ 9. **Počet hříchů.**

32. Zpovídajíce se, povinni jsme udati *počet těžkých hříchů* (omnia et singula peccata, Conc. Trid. sess. 14. can. 17. de poen.). Nestačí tedy vyznati se, *kterých* těžkých hříchů jsme se dopustili, ale třeba též vyznati se, *kolikráte* tím neb oním těžkým hříchem jsme se provinili; lehkých hříchů povinnost ta se netýká.

Hřích jest mravní čin, a proto počet hříchův udává se počtem mravních činů; mravní čin však někdy kryje se s činem fysickým, jindy pak buď více fysických činů splývá v jeden mravní celek, anebo jeden fysický čin drobí se na více mravních částí.

Chceme-li hříchy čítati, jest nám přihlížeti jednak k činům samým, jednak k předmětům jich.

§ 10. **Hříchy čítány dle činů.**

33. Rozeznávejme:

1. hříchy veskrze vnitřní,
2. hříchy vnitřní ku vnějším směřující,
3. hříchy vnější.

34. 1. *Hříchy veskrze vnitřní,* t. j. hříchy, které nikterak na venek nevystupujíce a k žádnému vnějšímu skutku nesměřujíce, v duši (tedy uvnitř) počínají a přestávají. Pravidlo: *Tolik hříchů, kolik zakončených vnitřních činů.* Trvá-li totiž hříšná myšlenka po delší dobu, nelze za to míti, že by trvala bez přerušení; ale každým takovýmto přerušením (ať již děje se po vůli ať proti vůli hříšníkově) zakončuje se hřích až potud sběhlý, a navrácením se k hříšné myšlence nový opět hřích počíná. Tím se množí počet hříchů (ač snad neroste vina). Pro praxi (ve sv. zpovědi) pamatujme si: Může-li hříšník počet

vnitřních hříchů určitě udati (zvláště je-li jich málo), udá jej; ví-li jej jen přibližně, pomáhá si slůvkem „asi“ nebo číslovkami neurčitými (n. p. několikráte, častěji a p.); trval-li ve hříšných myšlenkách po delší dobu (n. p. několik dní neb déle), učiní nejlépe, udá-li tuto dobu a připojí-li, zda často myšlenky ty přerušoval. To zpovědníku stačí, a na hříšníku také nelze více žádati.

35. II. *Hříchy vnitřní k vnějším směřující* (hříšné úmysly) pravidelně splývají s vnějšími činy v jeden mravní celek čili ve hřích jediný, a stačí zpovídati se ze hříchu vnějšího, jelikož týž již i hřích vnitřní v sobě zahrnuje. Pravíme „pravidelně“, neboť i takové vnitřní hříchy mohou přerušovány a obnovovány býti, zvláště hostí-li je duše po delší dobu. K tomu přihlížeje, míní sv. Alfons (Theol. mor. V, 39), že jediný čin vůle (impetus unius actus) sotva déle potrvá než dva neb tři dni, a že tedy, setrval-li někdo ve hříšném úmyslu po více dní, zpovídaje se má udati i dobu trvání úmyslu svého (obdobně jako při hříších veskrze vnitřních).

36. III. *Hříchy vnější* snáze lze čítati, jelikož v nich čin fysický a mravní pravidelně se kryjí; nebudiž však přehlédnuto, že duší činu jest jeho úmysl a cíl, a tak snadno více fysických činů splývá jednotným úmyslem v jediný čin mravní, a naopak změněný úmysl množí počet činů mravních. Příklady: Kdo v pátek jí maso k obědu a k večeři, hřeší dvakrát (dvojí fysický čin). Různé přípravy k vraždě, třeba i více fysickými činy vykonané, splývají s vraždou v jediný hřích, vycházely-li z jediného hnutí mysli (jediný čin mravní); každé však odvolání původního úmyslu zakončuje hřích až potud sběhlý a vrácením se k němu*) počíná nový hřích (přerušení činu mravního). Kdo s počátku měl v úmyslu přestati na hříchu mírnějším (zranění, necudné doteky) a potom při konání jich vášní dal se unésti k činům silnějším (zabití, souložení), dopouští se dvou hříchů (změněný úmysl).

§ 11. Hříchy čítány dle předmětů.

37. O počtu hříchů nezřídka rozhoduje *předmět látečný čili hmotný*,**) jelikož čin sám se v účincích svých zmnohonásob-

*) Pouhé obnovení nebo posilnění úmyslu nemnoží tedy počet hříchů.

**) Předmět látečný čili hmotný dobře budiž lišen od předmětu mravního (I, 74).

ňuje, dotýká li se několika látečných, celkových předmětů. Platí pravidlo:*) *Tolik hříchů, kolik celkových, od sebe oddělených předmětů* (Tot sunt peccata, quot sunt objecta totalia). Který pak předmět celkovým zván býti má, rozhoduje jednak názor obecný, jednak také (a to popředně) úmysl hříšníkův; tak i více předmětů snadno splývá v jeden „předmět celkový", byl-li úmysl hříšníkův řízen na „souhrn", nikoli však na předměty jednotlivé (Lehmkuhl I, 243). I zde budiž opětně připomenuto, že nemluvíme o velikosti viny, nýbrž jedině o počtu hříchů spáchaných.

Kasuistické příklady: Kdo několik lidí okradl, dopustil se tolika hříchů, kolik jest okradených osob; avšak jednoho hříchu se dopustil, kdo okradl jednu společnost neb obec. — Kdo přimíchav jedu do jídla, celou rodinu otrávil, dopustil se tolika hříchů, kolik jest otrávených osob, neboť jeho nepřátelský úmysl směřoval proti každé osobě zvláště. Kdo zločinně způsobil vyšinutí vlaku, hřešil jediným hříchem, neboť jeho nepřátelský úmysl namířen byl proti všem cestujícím souhrnem. Kněz zpovídaje ve stavu těžkého hříchu, dopouští se tolikrát sacrilegia, kolikrát absolvuje;**) jediného však sacrilegia dopouští se, když více osobám současně podává Tělo Páně (cum unum sit convivium, S. Alph. Theol. mor. V, 50).

Část III.

Hříchy vnitřní.

§ 12.

38. Hříchy vnitřní nezřídka mylně se posuzují. Míníť někteří, že vůbec ani nelze myšlenkou se prohřešiti, jiní pak připouštějíce zodpovědnost myšlenek mají za to, že ve vnitru jen hříchy lehkými proviniti se mohou; proto také mnozí ze hříchů vnitřních ani se nezpovídají (jakoby IX. a X. přikázání ani nebylo), a teprve zpovědník nucen jest otázkami doplniti

*) V té věci bohoslovci se poněkud rozcházejí. Cfr. S. Alph. Theol. mor. V, 45.

**) Bohoslovci nesouhlasí; někteří míní, že zpovídaje a absolvuje několik poenitentů po sobě (na jedno „posezení" ve zpovědnici) jen jediného hříchu se dopouští.

jejich neúplné vyznání. Ba i z těch, kteří vědí, že hříchy vnitřními lze se těžce prohřešiti, mnozí neznají jich nebezpečí. Tridentský sněm (sess. 14, cap. 5. de poen.) dí: „Nonnunquam animam gravius sauciant et periculosiora sunt iis, quae in manifesto admittuntur.“ A zajisté vnitřní hříchy jsou velmi nebezpečny, ba časem i nebezpečnější než hříchy vnější; neboť snáze se jich dopouštíme, majíce k nim vždy a všude příležitost, méně jich dbáme, lehce jim přivykáme, těžce odvykáme. Lákavost jejich neutuchá ani v hodince smrti; kde jiné hříchy téměř již jsou nemožny, možna jest ještě hříšná myšlenka, a právě ta může duši naši uvésti v záhubu.

O jednotlivých hříších vnitřních, pokud jednotlivým ctnostem se příčí (na př. nevěra, zoufalství, záští atd.), jedná díl podrobný. Úkolem dílu povšechného jest probírati ony vnitřní hříchy, jichž zloba v tom leží, že předmětem jich jest některý vnější hřích. Poněvadž pak tento vnější hřích může náležeti trojí době: budoucí, minulé, přítomné, lišíme také trojí vnitřní hřích: hříšnou žádost, hříšnou radost, hříšnou zálibu.

§ 13. Hříšná žádost.

39. *Hříšná žádost* (desiderium pravum) pokračuje trojím stupněm: jakožto hříšné přání, hříšné chtění, hříšný úmysl. *Hříšné přání* či *hříšná žádost neúčinná* (desiderium pravum inefficax) přestává na pouhé touze po hříchu, aniž by se snažila uskutečniti ji. *Hříšné chtění* čili *hříšná žádost účinná* (desiderium pravum efficax) zahrnuje v sobě snahu uskutečniti, po čem mysl touží. Vrcholem pak účinné žádosti té jest *hříšný úmysl* (propositum pravum), jímž člověk již odhodlán jest přikročiti k uskutečnění zamýšleného zla. Příklad: Nešťastná manželka časem si myslívá, jak by se jí ulehčilo, kdyby manžel její zemřel; myšlenka taková není sice hříšnou, jest však nebezpečnou, snadno totiž zplodí hříšné přání, aby manžel nějak zahynul. Z toho snadno vyrůstá hříšné chtění a manželka uvažuje o prostředcích, jimiž by manžela zbaviti se mohla; odtud pak již jen krok jest k úmyslu usmrtiti jej.

40. Pravidlo: *Hříšná žádost jest hříchem téhož druhu a téže viny jako vnější hřích, k němuž se nese.*

Pravíme: „Hříšná žádost jest hříchem,“ nelišíce, zda žádost jeví se jen jako pouhé přání, či již jako chtění a úmysl, neboť

zlá žádost směřuje k zlému a příčí se tudíž řádu mravnímu; proto také poslední dvě přikázání v desateru zakazují zlé žádosti. Díme dále: „téhož druhu“, což dokazují slova Spasitelova (Mat. 5. 28): „Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo.“ A nelze jinak souditi, neboť právě předmět žádosti jest pohnutkou její. Ale nejen k předmětu, nýbrž i k okolnostem dlužno při určování druhu přihlížeti, neboť žádost směřuje k předmětu určitému, jejž nelze si mysliti bez okolností; pročež n. p. žádost po nedovoleném souložení druhově se mění, je-li žádaná osoba svobodná, neb provdaná, nebo Bohu zaslíbená, nebo příbuzná a p. Na to sluší při sv. zpovědi pamatovati. Díme konečně: „téže viny“, t. j. je-li předmět žádosti těžkým hříchem, jest i žádost sama již těžkým hříchem; těžkým tedy hříchem již jest hříšné přání, těžším hříšné chtění, a ještě těžším hříšný úmysl, jenž k hříšnému činu již úzce přiléhá (I, 44).

41. Moralisté na tomto místě přetřásají otázku, zda dovolena jsou *podmíněná přání věcí zakázaných*, n. p. „přál bych si, abych směl atd.“, nebo „kéž by dovoleno bylo atd.“, nebo „jak rád bych atd., kdyby to nebylo hříchem“. Jest to tedy žádost věci zakázané s podmínkou, že by byla dovolena. Odpovídajíce na otázku položenou rozeznáváme, jakého rázu jest předmět zakázaný, přihlížejíce k rozvrhům I, 75. a II, 24. uvedeným. Díme:

a) Hřeší, kdo si přeje, aby dovoleny byly a bez hříchu konati se směly předměty vnitřně a naprosto zlé; neboť přáním svým vzpírá se proti přirozenému zákonu a tedy i proti původci jeho, Bohu. Hřeší tedy, kdo n. p. si přeje, aby nebylo šestého přikázání, po případě aby bylo dovoleno necudným skutkům se oddávati.

b) Nehřeší sice, kdo si přeje, aby předmět podmíněně zlý zbaven byl své zloby a dovoleným se stal, ale vydává se snadno v nebezpečí jiných hříšných myšlenek a při nejmenším jsou jeho přání alespoň zbytečná, n. p. kéž bych směl tohoto zbůjníka dle vůle potrestati (jej zabíti); kéž bych směl zbytečné statky pobrati bohatým a poděliti jimi chudé.

c) Nehřeší, kdo si přeje, aby byl dovolen čin vnitřně nelišný a jen z vůle zákonodárcovy zakázaný, po případě, kdo si přeje, aby ten neb onen (positivní) zákon buď vůbec nebyl

vydán, anebo alespoň nyní neplatil; n. p. kéž by dnes nebyl půst, kéž by dnes nebyla neděle; kéž bychom nebyli vázáni brevířem, coelibátem.

§ 14. Hříšná radost.

42. *Hříšná radost* (gaudium peccaminosum) přihlíží k minulému hříchu neb hotovému zlu a těší se z něho; na věci nemění, kým hřích byl vykonán nebo jak zlo povstalo.

43. Pravidlo: *Hříšná radost jest hříchem téhož druhu a téže viny jako předmět její.*

Pravíme: „Hříšná radost jest hříchem"; neboť zajisté schvaluje zlo, kdo se z něho těší. Pravíme dále: „téhož druhu jako předmět její", čímž arciť míníme předmět okolnostmi oděný (I, 79); neboť hříšná radost se nese ke zlu, jak vykonáno bylo, i s okolnostmi, n. p. raduje-li se někdo z toho, že podařilo se mu svésti řeholnici. Díme konečně: „téže viny", t. j. těžkým hříchem jest radovati se z těžkého hříchu, a nerozhoduje, zdali jest to hřích formální neb materiální, z něhož se těšíme. Nezřídka bývá hříšná radost blízka záští a škodolibosti.

44. Pozn. 1. Kdo se hříchy svými *vychloubá*, pravidelně hřeší nejen chloubou, ale i hříšnou radostí ze hříchů vykonaných.

45. Pozn. 2. Hříšné radosti úplně se rovná a tímže způsobem hříšná jest *nelibost* (*lítost*) z toho, *že hřích nějaký nebyl vykonán nebo zlo nějaké bylo odvráceno.*

46. Pozn. 3. Tážeme se, zda hřeší, *kdo lituje, že ten který dobrý skutek vykonal.* Odpověď různí se dle toho, čeho lítost se týče; hřešil by zajisté ten, kdo by litoval dobrého skutku proto, že jest to skutek dobrý (hřích to asi dosti řídký), nehřeší však, kdo jen toho lituje, že z dobrého skutku (n. p. slibu) vznikly mu obtíže, nepříjemnosti, pokušení a p.

47. *Kasuistické otázky.*

Ot. 1. Zdaž dovoleno jest *radovati se ze zlého skutku pro jeho dobrý následek?* Odpověď: *Není* dovoleno, neboť ani zamýšlený, tím méně arciť nahodilý dobrý výsledek neodnímá zlému skutku hříšnosti jeho; proto právem zavrhl (1679) Innocenc XI. tuto 15. thesi: „Licitum est filio, gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas."

48. Ot. 2. Zdaž dovoleno jest radovati se *z dobrých následků hříšného skutku?* Odpověď: Radost taková není hříšnou,

ač zůstává-li jen při dobrých následcích a nepřechází-li na skutek sám. Tak i církev na Bílou sobotu se raduje: „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemtorem.“ Smí tedy dědic těšiti se, že dědil po smrti svého příbuzného, nebo úředník, že postoupil po smrti svého předchůdce, nebo soused, že nastala bezpečnost po násilné smrti známého lupiče, nebo křesťan, že církvi nastal klid, když byl zapřisáhlý její nepřítel zavražděn a p.; dlužno však bedlivě se stříci, aby radost taková nepřešla ve schvalování zločinné příčiny.

49. Ot. 3. Zda dovoleno jest libovati si ve *způsobu*, jímž hřích nějaký se koná nebo vykonán byl? Odpověď: O sobě (per se) nelze proti takovéto zálibě a zábavě ničeho namítati, jelikož předmětem jejím není sám čin, nýbrž způsob jeho. Tak i v evangeliu (Luc. 16, 8) čteme: „Et laudavit dominus villicum iniquitatis, quia prudenter fecisset.“ Není tedy hříšno s potěšením čísti o dovednosti, s jakou zloděj lup vykonal nebo spravedlnosti unikl; není hříšno, baviti se posloucháním směšných přezdívek. Odpověď však přece jen počínáme opatrným rčením „o sobě“, chtíce tím naznačiti, že takové zábavy nejsou vždy neškodny. O sobě řečeno: Není hříšno, baviti se vtipnými anekdotami obsahu oplzlého, čerpáme-li zábavu jen ze vtipu, nikoli však z předmětu neslušného; ale nebezpečnou a pohoršlivou přece jen jest takováto zábava, ať nic nedíme o tom, že celý „vtip“ mnohé takovéto anekdoty právě jen na její oplzlosti se zakládá.

§ 15. **Hříšná záliba.**

50. *Hříšná záliba* (delectatio morosa) jest rozkoš ze hříšných představ obrazivostí vyluzených čerpaná. Latiník nazývá ji „morosa“ (záliba prodlévavá), poněvadž obrazivost při hříšné představě „prodlévá“ (k čemuž však kratinká doba stačí); konatel pak, zanášeje se*) vysněnou představou, má tutéž (aneb alespoň skoro tutéž) rozkoš, jako kdyby skutečným předmětem se bavil. Případnější názvy byly by tedy: *„hříšná obrazivost“*, *„hříšná představa“*; obecná mluva, užívajíc širšího názvu „hříšná myšlenka“, z pravidla míní hříšnou zálibu.

---

*) Míníme arciť jen dobrovolné kochání se v přeludech hříšné obrazivosti, jež jest hříchem; nemíníme však mimovolná, prvá hnutí obrazivosti (I, 65 atd.).

51. Pravidlo: *Hříšná záliba jest hříchem téhož druhu a téže viny jako předmět její, obrazivostí vykouzlený.*

Pravíme: „jest hříchem“, neboť má zalíbení v tom, co Bohu se nelíbí; pravíme dále: „téhož druhu a téže viny“, neboť o druhu a vině rozhoduje předmět, který je stejný i ve skutečnosti i v obrazivosti; proto nestačí, zpovídati se jen ze hříšných myšlenek, nýbrž i předmět jejich musí býti udán (pomsta, chlipnost a p.), po případě i blíže určen. Míníme arciť předměty vnitřně zlé, nikoli však předměty jen zevně zlé; tak n. p. není hříchem v pátek kochati se vysněnou chutí masitého jídla.

52. Při hříšné žádosti a hříšné radosti rozhodují také *okolnosti*, pokud druh hříchu mění. Zdaž však i při hříšné zálibě okolnosti mohou měniti druh hříchu? Bohoslovci nesouhlasí, dávajíce někteří kladnou, jiní zápornou odpověď. Obecnější, správnější a veledůvodné (S. Alph. Theol. mor. V, 15) jest mínění záporné, že totiž *okolnosti při hříšné zálibě nemění druhu hříchu*, ač nejsou-li samy předmětem záliby, neboť obrazivost (fantasie) není nucena přijmouti předmět tak, jak týž jest, i s okolnostmi. Jsouc neobmezenou vládkyní, vykouzlí si předmět, jak se jí líbí, jak ji baví, a nepřihlíží k okolnostem pro rozkoš nelišným; tak n. p. vilník představuje si jen, co ho dráždí, a stranou nechává okolnosti sňatku, slibu atd., a proto také není povinen zmiňovati se o nich ve sv. zpovědi. Stůjž zde však, co dí sv. Alfons na jiném místě (Homo apost. III, 48.): „Haec opinio speculative loquendo est valde probabilis; sed in praxi dico, sine dubio esse explicandas in delectatione omnes objecti circumstantias, quia in illa adest periculum proximum desiderii pravi peccandi cum hujusmodi persona.“

53. *Otázka kasuistická:* Zda hříchem jest, v myšlenkách se zalíbením prodlévati při činu nyní sice hříšném, ale kdysi (buď v minulosti, buď v budoucnosti) dovoleném?

Odpovídáme: Jest to hřích, neboť obrazivost pracuje v přítomnosti, a ta rozhoduje; nyní jest čin ten hříchem, a proto také je hříchem, kochati se představou jeho. Hřeší tedy snoubenci a osoby ovdovělé, kochajíce se představou budoucího neb minulého souložení; podobně hřeší, kdo se zálibou vzpomíná si na necudné doteky, jež kdysi konal neb trpěl, nevěda (tehdáž), že jsou hříšné (n. p. jako dítě), a neomlouvá ho, že tehdáž formálního hříchu se nedopouštěl; zcela jistě dopouští se ho nyní.

Část IV.

Nebezpečí hříchu.

§ 16. Pokušení.

54. *Pokušením* (tentatio) nazýváme vše to, co nás ke hříchu láká. Pokouší nás ďábel, svět, zlá žádostivost. Pokouší nás *ďábel,* an rozněcuje naši obrazivost a smyslnost; pokouší nás *svět*, t. j. lidé, bydlící v něm, zlým příkladem, zlou společností, špatným vlivem, slovem, písmem, zlou příležitostí (o níž pak podrobněji jedná paragraf následující). Pokouší nás vlastní naše *zlá žádostivost*, jež dle slov apoštolových (I. Io 2, 16) opět jest trojí: žádost těla (opilství, obžerství, smilstvo), žádost očí (nádhera a bohatství), pýcha života (marná sláva). Nejřidší asi bývají pokušení od ďábla pocházející,*) častější již jsou pokušení od světa, nejčastější však pokušení, vzešlá z vlastní naší zlé žádostivosti. Ostatně jest zcela zbytečno, ba někdy přímo i škodlivo, pátrati, odkud to které pokušení přichází; lépe jest, pokud možno, nedbati ho, ale k tomu pracovati, abychom je přemohli a jeho se zbavili. Od Boha nepochází žádné pokušení, a bylo by rouhavé mysliti něco takového; Bůh však je připouští, aby nás zachoval v pokoře a bdělosti, aby nás utvrdil v dobru a dal nám příležitost, získati si zásluh pro život věčný.

Ponechávajíce obšírnější rozhovor o pokušeních a prostředcích proti nim asketice, vykládáme jen některé sem spadající pravdy.

55. 1. *Není hříchem, pokoušenu býti.* Tak učí církev přímo Conc. Trid. sess. V, 5.,**) ale i nepřímo, ana 50., 51. a 75. větu Bajovu***) zavrhla. Však i rozum tak soudí, dobře věda,

*) Jest to nesprávné, připisovati každé pokušení ďáblu; netřeba mu příliš se namáhati, máť vydatné pomocníky ve světě a — v nás samých.

**) Trid. V, 5. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit, quae quum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet; quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.

***) Bajus, 50. Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces. 51. Con-

že nemůže býti hříchem, co z vůle člověka nevychází. Nesmí nás másti, že apoštol (Rom. 6, 12. 7, 8.) zaměňuje výrazy „concupiscentia“ a „peccatum“; záměnu tu církev s důstatek v citovaném prohlášení vysvětluje.

56. 2. *Jest hříchem těžkým,* ***vyhledávati*** *pokušení ke hříchu těžkému,* neboť každé pokušení uvádí nás v nebezpečí hříchu; kdo však se neděsí nebezpečí těžkého hříchu a úmyslně v ně se vydává, dokazuje tím, že neváží si milosti Boží (podobně jako neváží si života, kdo se zbytečně v nebezpečí smrti vydává). Pročež není dovoleno vyhledávati pokušení, ani za jalovou výmluvou, jakobychom chtěli cvičiti se v ctnosti. Pravíme však: „ke hříchu těžkému“; neboť kdo vydává se v pokušení hříchu jen lehkého (který milosti Boží neničí), z pravidla nehřeší, nejvýše snad by se provinil lehce.

57. 3. *Jest hříchem těžkým,* ***bez dostatečného důvodu připustiti*** *na sebe pokušení ke hříchu těžkému.* Pravdu této poučky dokážeme tímže rozumováním jako v bodu předešlém; kdo si milosti Boží váží a jí pozbýti nechce, zajisté upřímně se vynasnaží, aby se vyhnul každému nebezpečí ztratiti ji. Přidáváme: „bez dostatečného důvodu“, neboť

58. 4. *nehřeší, kdo* ***veden důvodem dostatečným připouští*** *na sebe pokušení, třeba i ke hříchu těžkému.* Pravíme: „připouští“ (což jest něco jiného než „vyhledává“), tedy pokušení nevyvolává, ale také se mu nevyhýbá; arciť že rozum žádá, aby jen z dostatečné příčiny tak se dálo (právě tak jako nerozumno a hříšno jest, bez dostatečného důvodu připouštěti nebezpečí života), t. j. aby úkon neb nekon, z něhož by nám pokušení vzejíti mohlo, byl nezbytný nebo alespoň přiměřeně prospěšný. Nehřeší tedy zpovědník, lékař a p., jenž jde za povoláním svým, ačkoliv předvídá, že mu z toho snad vzejdou hnutí smyslná. Netřeba přidávati, že jest povinen starati se o to, aby takovému pokušení nepodlehl.

---

cupiscentia, sive lex membrorum et prava ejus desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia. 75. Motus pravi concupiscentiae sunt, pro statu hominis vitiati, prohibiti praecepto: Non concupisces; unde homo eos sentiens, et non consentiens, transgreditur praeceptum: Non concupisces, quamvis transgressio in peccatum non deputetur.

§ 17. Příležitost ke hříchu.

59. I. *Příležitost ke hříchu* (occasio peccati) jest vnější okolnost s nebezpečím hříchu spojená (tedy zvláštní druh pokušení). S různého hlediska různým způsobem se rozvrhuje.

1. Příležitost jest buď blízká nebo vzdálená. *Příležitost blízká* (occasio proxima) jest ona, která (dle zkušenosti) obyčejně ke hříchu svádí, n. p. společný byt se souložnicí; *příležitost vzdálená* (occasio remota) jest ona, která by sice mohla ke hříchu svésti, ale (dle zkušenosti) obyčejně nesvádí, n. p. slušný rozhovor se ženou slušnou.

2. Příležitost jest buď naprostá nebo vztažná. *Příležitost naprostá* (absoluta seu per se) jest ona, která vlastní povahou svou (každému) bývá nebezpečna, n. p. návštěva u prodajné ženštiny. *Příležitost vztažná* (relativa seu per accidens) jest ona, která (jinak jsouc neškodna) jen určitým některým osobám pro jejich zvláštní náklonnost ke hříchu bývá nebezpečnou, n. p. opilci hospoda, rváči pranice. Může tudíž tatáž příležitost dle různých poměrů jednomu býti vztažně blízkou, jinému vztažně vzdálenou.

3. Příležitost jest buď dobrovolná nebo nutná. *Příležitost dobrovolná* (voluntaria) jest ona, která závisí jedině na vůli člověka súčastněného, jenž by ji mohl snadno odstraniti a jí se vystříhati, n. p. zúmyslný pohled na předměty necudné. *Příležitost nutná* (necessaria) jest ona, která se z vůle súčastněného vymyká. Jest buď nezbytně nutná nebo mravně nutná. *Příležitost nezbytně nutná* (physice necessaria) jest ona, která z fysických příčin odstraněna býti nemůže; v ní n. p. vězí mladík uvězněný s nestydatými druhy. *Příležitost mravně nutná* jest ona, která fysicky by mohla býti překonána, ale jen se hříchem anebo s velikou obtíží a škodou; v té n. p. vězí vojíni, manželé, údové rodiny, řeholníci atd., vyplývá-li jim příležitost ke hříchu z jejich stavu, jejž bez jiného hříchu opustiti nemohou; anebo zpovědníci, lékaři, služebníci, hostinští atd., kteří by nebezpečného svého zaměstnání jen s obtíží neb škodou vzdáti se mohli. Příležitost mravně nutná, která jen se hříchem opuštěna býti může, ve všem rovná se příležitosti nezbytně nutné.

4. Příležitost jest buď stálá nebo hledaná. *Příležitost stálá* (praesens seu continua seu in esse) jest ona, kterou má člověk

stále po ruce, aniž by ji teprve hledati musil, n. p. společná domácnost se souložnicí, nebezpečná kniha ve vlastní knihovně. *Příležitost hledaná* (absens seu interrupta seu in fieri) jest ona, kterou člověk nemá sice vždy po ruce, ale kterou snadno vyhledati může, n. p. vykřičená místnost, veřejná knihovna.

Pozn. O hříšné příležitosti srv.: Skočdopole, Přír. kn. past. boh. II. vyd. II, 385. 720. Uč. kn. boh. past. 365. 394. Pecháček, Zpovědnice, str. 247. Brynych, Zpovědníkův úřad soudcovský, „Čas. katol. duch.“ 1883, str. 521.

60. II. *Pravidla.*

1. *Nehřeší,* kdo se vydává v příležitost *hříchu lehkého* anebo v ní setrvává. Jsouť zajisté příležitosti ke hříchu lehkému tak četné, že jest naprosto nemožno všech se stříci a na všecky dbáti; není toho třeba, jelikož hřích pouze lehký neodnímá milosti posvěcující.

2. *Nehřeší,* kdo se vydává ve *vzdálenou* příležitost hříchu (třeba i těžkého) anebo v ní setrvává. Jsou zajisté i takovéto příležitosti tak četné, že dle slov apoštolových (I. Cor. 5, 10: alioquin debueratis de hoc mundo exiisse) jen odchod z tohoto světa by nás jich zbavil; nad to vzdálená příležitost skrývá v sobě jen nepatrné nebezpečí.

3. *Těžce hřeší, kdo vyhledává blízkou příležitost k těžkému hříchu anebo v ní dobrovolně trvá* (nerozhoduje, zda jest to příležitost naprosto blízká neb vztažně blízká); neboť týž buď vyhledává pokušení ke hříchu těžkému (IV, 56), anebo moha je odstraniti, neodstraňuje ho (IV, 57), tedy těžce hřeší. Tohoto těžkého hříchu dopouští se konatel ihned, jakmile nebezpečí blízké příležitosti pozoruje a přece ho neodstraňuje; dopustil se ho, i když příležitost sama ke hříchu nevedla. Pro praxi si pamatujme: Kdo se dobrovolně vydával v blízkou příležitost hříchu, n. p. smilstva, ale v příležitosti nehřešil, zpovídaje se udejž, že tuto hříšnou příležitost vyhledával; kdo v takovéto blízké příležitosti hřešil, dosti učiní, vyzná-li se jen z hříchu smilstva, jelikož vyhledávání příležitosti a hřích smilstva pojí se v jeden mravní celek.

Poenitent, trvající dobrovolně v příležitosti blízké a stálé, z pravidla nemá dostati rozhřešení, dokud příležitosti té neodstraní. Výjimkou jen (ale arciť slíbí-li, že příležitost odstraní) může býti rozhřešen: a) v nebezpečí smrti, b) když nutně

ihned rozhřešení potřebuje (n. p. snoubenec), c) když jeví neobyčejnou lítost.

Poenitent, trvající v dobrovolné příležitosti blízké, ale jen hledané, je-li jinak disponován, a slibuje-li, že nadále příležitosti se vystříhá, může po prvé rozhřešen býti; ba i po opětovaném hříchu může několikrát absoluce dojíti, jen když alespoň jakési polepšení u něho se jeví.

4. Kdo vězí *v blízké příležitosti nezbytně nutné* (kterou vůbec anebo alespoň bez hříchu opustiti nemůže), nehřeší sice (vynuceným) setrváním v ní, ale jest povinen přičiniti se ze všech sil svých, aby tuto blízkou příležitost neškodnou učinil a tím ve vztažně vzdálenou proměnil; prostředky pak, kterými za Boží pomoci tohoto cíle dojíti lze, jsou: častá modlitba, rozjímání o posledních věcech člověka, časté přijímání sv. svátostí a p. Při hříších proti šestému přikázání cum complice velmi prospívá, nikdy nebýti solus cum sola.

Poenitent, vězící v takovéto příležitosti a užívající prostředků jmenovaných, může býti i vícekráte rozhřešen.

5. Kdo vězí *v blízké příležitosti mravně nutné* (kterou bez velikých obtíží nebo bez veliké škody opustiti nemůže), smí v ní prozatím setrvati, ale jest povinen ihned přičiniti se, aby ji neškodnou učinil.

Po dobu tu může býti (při opětovaném pádu) i vícekrát rozhřešen. Kdyby však zkušenost ukázala, že přes veškeré namáhání hříšník vždy a vždy opět k starému hříchu se vrací, nezbývalo by než jediné: třeba i s největším nepohodlím a značnou škodou opustiti nebezpečnou příležitost. Tak velí Spasitel podobenstvím o vyňatém oku a uťaté ruce neb noze (Matth. 5, 29. 18, 8), a zpovědník by musil poenitenta k tomu přiměti po případě i odpíráním absoluce.

KNIHA PÁTÁ.

CTNOSTI A NEPRAVOSTI.

§ 1. Trvalé stavy.

1. Ctnosti i nepravosti jsou *trvalé stavy* (habitus) čili trvalé, ustálené vlastnosti duševní.*) Obyčejně uvádějí se**) dvojí stavy trvalé: buď *bytové* (essentiales) čili vlastnosti náležející samé bytosti, n. p. milost posvěcující, zdraví tělesné; anebo *konavé* (operativi) čili vlastnosti náležející mohutnostem, n. p. zručnost, dovednost, i duševní i tělesná. Ctnosti i nepravosti náležejí ke stavům konavým; ctnost jest konavý stav mravně dobrý, nepravost jest konavý stav mravně zlý.

Trvalé stavy konavé (pokud nám o nich jest řeč) slouží lidskému konání, a to buď mravně dobrému nebo zlému; sídlí v mohutnostech (facultates) duševních. Podmětem trvalých stavů čili nositelem jich jest duše, nikoliv tělo, neboť duše koná; čímž arciť nepopíráme, že k některým činům nezbytně zapotřebí jest těla jakožto nástroje. Stavy konavé udílejí nositeli svému možnost, aby některý čin snadno a se zalíbením konal; jsou-li dobré, zdokonalují mohutnost. Směřuje-li mohutnost k činům různých druhů, může v téže mohutnosti sídleti více trvalých stavů konavých. Díme-li „trvalých“, nemíníme tím, že by duše jich vůbec pozbýti nemohla, nýbrž jen, že duše

*) S. Th. I. II. q. 49—54. Liberatore, Inst. phil. II. pg. 269. Egger, Prop. phil. theol. pg. 555. Kadeřávek, Psychologie, o držebnostech str. 319. Obšírněji o stavech trvalých pojednati náleží do psychologie; my zde jen opakujeme, čeho třeba věděti pro nauku o ctnostech a nepravostech.

**) Rozvrh ten není všude přijat; jsouť bohoslovci a filosofové, kteří uznávají jen stavy konavé jakožto „stavy“ v pravém slova smyslu, řkouce, že stavy bytové jen neprávem stavy (habitus) se nazývají.

jich tak snadno nepozbývá; trvalé stavy *) vznikají, ale zase ustávají, slábnou, ano i zanikají (o čemž později).

2. Původem svým dělí se trvalé stavy (i bytové i konavé) na tré; jsou buď vrozené,**) buď nabyté, buď vlité.

1. Stavy *vrozené* (innati), jež každému člověku již vrozeny jsou, n. p. schopnost poznávati základní zásady pravdy a mravnosti (II, 14).

2. Stavy *nabyté* (acquisiti), jichž člověk nabývá, často konaje činy téhož nebo alespoň podobného druhu; výsledkem jejich jest, že člověk takové činy potom snadno a se zálibou koná, ba že jim (někdy snad až i k nezbytnosti) přivyká. Škola označuje jich působení větou: „Habitus acquisiti supponunt posse et dant facile posse“, t. j. nejprve třeba, aby člověk těch kterých činů vůbec schopen byl (supponunt posse); častým jich konáním nabývá zvláštní zručnosti a dovednosti (dant facile posse); příklad: zručnost hudebníkova. Ke stavům nabytým náleží ctnosti řádu přirozeného a nepravosti; neboť nejen v činech mravně dobrých, ale i v činech mravně zlých lze nabýti zručnosti a dovednosti.

3. Stavy *vlité* (infusi) čili *nadpřirozené*, jichž nelze nabývati cvikem, jež však nadpřirozenou cestou do duše se „vlévají“; roztřiďují se opět na dvé:

a) stavy *nahodile vlité* (per accidens infusi), jimiž Bůh zázračně uděluje člověku vlastnosti a dovednosti, jichž by týž i přirozeně (arciť nikoliv tak rychle a dokonale, ale přece alespoň do jisté míry bez zázraku) mohl nabýti; n. p. dar řečí;

b) stavy *podstatně vlité* (per se infusi), jimiž Bůh člověku dává možnost působivosti v řádu nadpřirozeném (supernaturaliter agere), tedy získati si zásluh nadpřirozených. Škola označuje jich působení větou: „Habitus per se infusi dant ipsum posse“, ve kteréžto větě slůvko „posse“ znamená možnost žití nadpřirozeného. Aby pak Bůh takový stav v duši lidskou vlíti mohl, nadal ji *mohutností poslušenskou* (potentia obedi-

---

*) Nepopíráme, že název „trvalý stav“ jest jakýmsi pleonasmem, jelikož samo slovo „stav“ již značí to, co „stává“, tedy také trvá. Odhodlal jsem se k přídavku „trvalý“ jen vzhledem k tomu, že českým slovem „stav“ tlumočí se nejen „habitus“, nýbrž i „status“.

**) Někteří filosofové nazývají je „přirozenými“ (naturales); vyhnul jsem se názvu tomu, aby nebyly snad zaměňovány se ctnostmi řádu přirozeného.

entiae, S. Th. III. q. 11. a. 1.), kteroužto mohutností tvor rozumný (tedy člověk) z řádu přirozeného k řádu nadpřirozenému může býti povznesen. Z výkladu toho patrno, že stavy podstatně vlité mohou býti jen mravně dobré; k nim náležejí ctnosti vlité čili nadpřirozené.

Předeslavše tuto úvahu o stavech trvalých, jednáme nyní nejprve o trvalých stavech mravně dobrých, tedy o ctnostech, a pak o trvalých stavech mravně zlých, tedy o nepravostech.

Část I.

Ctnost.

§ 2. Výměr a rozvrh ctnosti.

3. *Ctnost jest trvalá a účinná způsobilost duševní k životu mravně dobrému.*

Slovo „ctnost“ znamená tolik co „čestnost“, a právem se ho užívá ve smyslu našem, neboť po výtce jest to ctnost, která člověku cti dodává. Jestiť pak ctnost: trvalá způsobilost čili schopnost, tedy trvalý stav duševní, a poněvadž umožňuje život mravně dobrý, jest to stav konavý. Mohou totiž konavé stavy býti trojího druhu: některé (jako právě ctnosti) umožňují jen činy dobré, jiné (a to jsou nepravosti) podporují jen činy zlé, jiných pak (n. p. výmluvnosti) užiti lze dle vůle člověka i k dobrým i ke zlým činům. Slovy „k životu mravně dobrému“ s důstatek označujeme, že ctnosti lze hledati jen v třídě prvé. Tak výměr náš obsahem (ač ne právě slovy) vystihuje výměr sv. Tomáše, jenž dí (I. II. q. 55. a. 4): „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur“, ale připojuje ve výkladu, že by lépe bylo, místo „qualitas“ položiti „habitus“. Pročež mnozí krátce jen vyměřují: *Virtus est habitus operativus bonus.*

Život mravně dobrý jest onen, jenž s řádem mravním se shoduje; poněvadž pak dvojí jest mravní řád, přirozený a nadpřirozený, jsou i také ctnosti dvojí: ctnosti řádu přirozeného čili nabyté, a ctnosti řádu nadpřirozeného čili vlité. Rozvrh ten se shoduje také s rozvrhem trvalých stavů v předešlém paragrafu, jelikož ctností vrozených a nahodile vlitých není.

I. Ctnosti řádu přirozeného čili nabyté.

§ 3. Výměr a rozvrh.

4. *Ctnost řádu přirozeného čili nabytá* (virtus ordinis naturalis seu acquisita) *jest trvalá a účinná, vlastní námahou získaná náklonnost k životu mravně dobrému.*

K výměru ctnosti vůbec přidáváme zde slova: „vlastní námahou získaná". Člověk nabývá ctnosti či spíše ctností (v čísle množném) častým opakováním skutků téhož nebo alespoň podobného druhu, a to nejen úkonů, nýbrž i nekonů; cvičením se v nich nabývá jakési zručnosti a dovednosti, tak že skutky ty napotom koná snadno a se zálibou, přivyká jim, a duševní jeho způsobilost takto získaná jeví se jakožto náklonnost ke konání skutků těch, tedy jakožto náklonnost k životu mravně dobrému. Proto také nazývá se takováto ctnost „nabytou". Táž jest „ctností řádu přirozeného", neboť nepřihlížíme-li k tomu, že ke každému dobrému skutku zapotřebí jest (Sprinzl, Dogmatica, pag. 164. 166) milosti úkonné (gratia actualis) nebo alespoň léčivé (medicinalis), spadá ctnost jinak úplně v řád přirozený: původ — činy lidské, cíl — blaženost přirozená, pohnutka — shoda té které ctnosti a skutků jejích se zákonem přirozeným.

Ctnosti v řádu přirozeném odnášejí se buď ke zdokonalení rozumu nebo ke zdokonalení snaživosti, a proto rozpadávají se ve dvě skupiny, jsouce buď ctnostmi rozumovými nebo ctnostmi mravními.

§ 4. Ctnosti rozumové.

5. I. *Ctnosti rozumové* (virtutes intellectuales) zdokonalují rozum, aby poznával pravdu. Již staří řečtí filosofové a po nich i křesťanští ethikové čítali patero rozumových ctností, mezi nimi tré zkumných a dvé výkonných.

1. *Zkumné ctnosti* (virtutes speculativae) jsou: rozumnost, vědomost, moudrost.

a) *Rozumnost* (intellectus) vede k poznání prvních zásad (principů).

b) *Vědomost* (scientia) zdokonaluje rozum k poznání a k odůvodnění důsledků z prvních zásad plynoucích.

c) *Moudrost* (sapientia) zdokonaluje rozum k uvažování o posledních příčinách.

Nejprve nabývá člověk rozumnosti, jíž k ostatním dvěma ctnostem zkumným (a oběma výkonným) nezbytně třeba; vědomost buduje na rozumnosti, moudrost pak dílo jejich dovršuje; poněvadž však poslední příčinou všeho jest Bůh, vede dokonalá moudrost k Bohu.

Rozumnost a moudrost jest jen jedna, vědomosti však mohou dle různých předmětů svých býti různé.

2. *Výkonné ctnosti* (virtutes practicae) jsou: umění a opatrnost.

a) *Umění* (ars) uschopňuje člověka, aby dovedl prací svou vyrobiti díla, dle příslušných pravidel a přiměřeně dokonalá; jsou pak umění buď *umění řemeslná* (artes mechanicae) nebo *umění svobodná* (artes liberales).

b) *Opatrnost* (prudentia) zdokonaluje rozum, aby dovedl říditi činy lidské, v souhlas je uváděti s pravidlem mravů, a stříci se při tom obou výstředností, i přebytku i nedostatku (excessus et defectus). Ve výkonech svých bývá opatrnost podporována třemi sdruženými ctnostmi, jež sv. Tomáš (I. II. q. 57. a. 6., II, II. q. 51.) po příkladu Aristotelově nazývá: eubulia, synesis, gnome, a jež bychom po česku snad zváti mohli: rozšafnost, soudnost, prozíravost. Z nich eubulia (rozšafnost) dovede dobře poraditi sobě i jiným, synesis (soudnost) správně posuzuje činy lidské dle pravidel obecných, gnome (prozíravost) správně soudí i tam, kde přes pravidla obecná nutno posuzovati s hlediska vyššího, n. p. kde třeba užiti epikie (II, 81.).

6. II. Jest nám nyní zkoumati, zdali uvedené trvalé stavy skutečně také zasluhují názvu „ctností“ a zdali jimi jsou. Tu pak dlužno doznati, že rozumnost, vědomost, moudrost a umění (tedy všechny tři zkumné a z výkonných první) jsou sice trvalé a účinné dovednosti vlastní námahou získané, ale že jim chybí důležitá značka ctností, vyjádřená v našem výměru slovy: „náklonnost k životu mravně dobrému“, a sv. Tomášem žádaná: „quo bene vivitur, quo nemo male utitur“. Hledíce k rozvrhu V, 3. uvedenému řadíme jmenované dovednosti do třetího druhu stavů konavých, jichž člověk dle vůle své i k dobru užiti i ke zlu zneužiti může. To platí zvláště o různých uměních, i řemeslných i svobodných; jsou to sice *dobra*, nikoli však *ctnosti*, a dostává-li se jim někdy tohoto názvu, děje se tak jen ve smyslu nevlastním.

7. III. Naproti tomu *opatrnost* a ctnosti s ní sdružené právem zasluhují názvu ctností. Jsouť to stavy trvalé a účinné, vlastní námahou získané, zdokonalují rozum a učí jej říditi činy lidské dle zákona mravního, vedou tedy k životu mravně dobrému, i nelze jich zneužiti k činům mravně zlým; opatrnost pak řídí nejen činy, ale i všechny ctnosti mravní (viz násl. § 5.), udržujíc je i sebe v pravém ústředí, čímž stává se jejich údobou čili dobou (forma). Právem tedy i opatrnosti i ctnostem k ní přidruženým náleží název „ctností".

Sídlem opatrnosti a ctností sdružených jest rozum.

Pozn. Opatrnost a ctnosti s ní sdružené stojí jaksi uprostřed mezi rozumovými a mravními. S rozumovými mají společné sídlo v téže mohutnosti, v rozumu, shodují se tedy dle podmětu (subjectum); s mravními mají společný úkol, život mravně dobrý, shodují se tedy dle předmětu (objectum). Praktická snaha přihlíží předně ke společnému úkolu, a tím se vysvětluje, proč katechismy (n. p. Veliký kat. 810) opatrnost čítají mezi ctnosti mravní.

§ 5 Ctnosti mravní.

8. *Ctnosti mravní* (virtutes morales) zdokonalují snaživost ke konání mravního dobra. Snaživost (appetitus) jest dvojí: vyšší čili vůle (appetitus rationalis) a nižší čili snaživost smyslná (appetitus sensitivus).

Některé mravní ctnosti zdokonalují *vůli*, aby řídila činy dle hlasu správného rozumu; upravují tedy poměr člověka k jiným bytostem; náleží k nim *spravedlnost* (justitia) a ctnosti s ní sdružené:

nábožnost (religio),
uctivost (pietas),
šetrnost (observantia),
poslušnost (obedientia),
kajícnost (poenitentia),
pravdomluvnost (veracitas),
věrnost (fidelitas),
vděčnost (gratitudo),
štědrost (liberalitas),
milosrdenství (misericordia),
přívětivost (affabilitas),
zdvořilost (comitas),
přiměřenost (aequitas).

Jiné mravní ctnosti zdokonalují *snaživost smyslnou*, aby nepřekážela vůli poslouchající správného rozumu. Snaživost smyslná jest dvojí: Snaživost žádostivá (appetitus concupiscibilis), jež žádá si dosíci dobra a uniknouti chce zlu, a snaživost roznícená (appetitus irascibilis), jež přemáhá a odstraniti chce překážky, vadící v dosažení dobra nebo v unikání zlu.

Snaživost žádostivou zdokonaluje *mírnost* (temperantia) a ctnosti s ní sdružené:

pokora (humilitas),
tichost (mansuetudo),
laskavost (clementia),
slušnost (modestia),
způsobilost (eutrapelia),
učelivost (studiositas).

Snaživost roznícenou zdokonaluje *statečnost* (fortitudo) a ctnosti s ní sdružené:

trpělivost (patientia),
setrvalost (perseverantia),
velikomyslnost (magnanimitas).

Obě tyto skupiny upravují poměr člověka k sobě samému.

Spravedlnost a ctnosti s ní sdružené řídí vůli a sídlí v ní; mírnost a statečnost se ctnostmi sdruženými řídí vášně, nesídlí však v nich, nýbrž rovněž ve vůli, jež má býti vládkyní vášní. Tak jest vůle sídlem všech mravních ctností.

Pozn. Ve výpočtu hlavních ctností od Platona a Aristotela souhlasí téměř všichni filosofové a veskrze všichni křesťanští theologové; poněkud jinak jest při ctnostech sdružených, jichž někteří více, jiní méně čítají. A není divu; neboť předměty jednotlivých sdružených ctností jsou si podobny a příbuzny, a proto jest těžko (ať nedíme nemožno) přesně je oddělovati a tříditi; tím však také stěžuje se druhové oddělování ctností. Ve výpočtu svrchu podaném přidržovali jsme se sv. Tomáše.

9. Ctnosti mravní jsou skutečnými ctnostmi, jimž název ten právem náleží, neboť mají všechny značky výměru svrchu V, 3. 4. uvedeného, a v podstatě nelze mravních ctností k činům mravně zlým zneužiti. Pravíme: „v podstatě“, majíce na mysli, že i mravní ctnost, byť ne podstatou, přece alespoň mírou svou z mezí mravního řádu vybočiti může.

10. Mravní řád totiž mimo podstatu určuje mravním ctnostem také ještě míru, i jest věcí správného rozumu usouditi, jaká

míra (modus) každé mravní ctnosti sluší; může pak čin lidský z míry té vybočiti buď *přebytkem* (per excessum), nebo *nedostatkem* (per defectum). Že nedostatek některé ctnosti jest vadou, netřeba dokazovati; tak n. p. pravdomluvnosti příčí se lež. Ale i přebytek ctnosti snadno stává se vadou („omne nimium vertitur in vitium"), je-li přebytek ten nepříslušný, ctnost by se jím měnila v „pactnost"; tak n. p. špatně pochopil závazek pravdomluvnosti, kdo svěřená mu tajemství bez potřeby prozrazuje. Jest úkolem opatrnosti bdíti, aby mravní ctnost nevybočila z povinné míry. Tak *každá mravní ctnost zůstává na ústředí svém* („in medio virtus"). Netřeba zajisté přidávati, že slovem „ústředí" nemíníme *stejnou* vzdálenost od přebytku a nedostatku, nýbrž díme jen, že pravá ctnost leží *mezi* přebytkem a nedostatkem.

§ 6. Svaz ctností.

11. Bohoslovci a spisovatelé asketičtí mluvíce o *svazu ctností* (connexio virtutum), rozeznávají svaz povšechný a svaz případný.

Svaz ctností povšechný (generalis connexio virtutum) působí, že v duši buď zároveň všecky se vyskytují anebo zároveň všecky chybí („buď všecky, buď žádná"). Jen *dokonalé mravní ctnosti* jsou ve svazu povšechném. Jest pak dokonalou ona ctnost, která člověka řídí, aby za všech a jakýchkoliv, i přes míru nepříznivých a obtížných okolností, a přese všecka pokušení, vždy a všude skutky té které ctnosti řádně, ochotně a snadně vykonával. Povšechný svaz dokonalých ctností vyplývá z úkolu opatrnosti; nelze mysliti si dokonalou ctnost bez dokonalé opatrnosti (jakožto údoby), dokonalá však opatrnost vypěstuje nejen jednu, nýbrž všecky dokonalé mravní ctnosti.

Z pravidla arciť sotva kdy se v životě lidském setkáme s ctnostmi dokonalými, pouze v řádě přirozeném nabytými; mnohem častěji vyskytují se *ctnosti nedokonalé* čili prosté náklonnosti k dobru, zvykem získané; ty pak připouštějí jen *případný svaz ctností* (specialis connexio virtutum), jímž některé ctnosti s některými jinými rády se pojí. Takový (případný jen) svaz s dostatek se vysvětluje příbuzností a souvislostí

předmětů; tak některé ctnosti razí cestu jiným,*) některé, sídlíce s jinými v téže mohutnosti, s nimi vespolek se podporují (n. p. střídmost a čistota), některé, majíce společné heslo, jen předmětem se různí (n. p. spravedlnost a ctnosti sdružené) a p. Obšírněji o tomto předmětu jednají různé spisy asketické.

§ 7. Ctnosti hlavní čili stěžejné.

12. Bližší neb vzdálenější příbuznost jednotlivých ctností vybízí nás, urovnávati je ve skupiny, a to nejlépe dle pouček V, 7. 8. vyložených; do skupin těch dají se snadno vřaditi i jiné, tam snad neuvedené ctnosti. V každé takovéto skupině vyniká nad jiné jedna ctnost a dává celé skupině zvláštní ráz; proto záhy již ustálil se obyčej, míti je za *ctnosti hlavní čili stěžejní* (virtutes principales seu cardinales). Jsou jimi: *opatrnost, spravedlnost, mírnost, statečnost.* Jejich název „hlavní ctnosti“ nesnižuje nikterak ostatních ctností na „vedlejší“ (máť zajisté každá ctnost krásu a důstojnost svou), nýbrž jen označuje důležitost jich předmětů; názvem pak „stěžejné ctnosti“ chceme vysloviti, že celý mravní život na nich jako na stěžejích spočívá a kolem nich se točí.

K tomu přihlížejíce, někteří spisovatelé výměr hlavních ctností rozšiřují a předmět jejich takovou měrou stanoví, že ctnosti ty ovládají nejen obor svůj, nýbrž i celou skupinu; pojímáme-li je v tomto širším smyslu, jsou jim ostatní ctnosti podřaděny jakožto druh (species) rodu (genus) svému.

§ 8. Změna ctností nabytých.

13. Mluvíce o změně ctností nabytých, máme na mysli jen *ctnosti nedokonalé;* o těch pak platí tyto poučky:

1. V přirozeném řádě *nabývá* člověk ctností pilným konáním těch kterých dobrých skutků; nestačí skutek jediný (nebo jen několik málo jich), třeba cvičiti se.

---

*) *Brev. Rom.* Comm. Abb. II. loco, Hom. s. Augustini: De fundamento cogita humilitatis. — Com. pl. Mart. II. Hom. s. Ambrosii: Prima beatitudo parens quaedam generatioque virtutum. — Vigil. Apost. Hom. s. Gregorii: Multae virtutes ex una caritate generantur. — Dom. Quinquag. Ex libro s. Ambrosii: Virtus ordine prima, quae est fundamentum ceterarum.

2. Nabytá ctnost může *mohutněti.* Nemohutní rozšířením (extensivně), nýbrž jen prohloubením (intensivně); praví sv. Tomáš (I. II. q. 66. a. 1): „Quicunque habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia, ad quae se temperantia extendit.“ Nerozšiřuje se tedy obor ctnosti, ale ctnost sama se zdokonaluje, postupujíc od nižšího stupně k vyššímu.*) Čím však mohutní ctnost nabytá? Bohoslovci odpovídajíce nesouhlasí. Scotisté tvrdí, že nabytá ctnost mohutní každým svým dobrým skutkem. Thomisté však po příkladu svého mistra (I, II. q. 52. a. 3) učí, že ctnost nabytá mohutní jen tenkráte, konáme-li skutky, přiměřené nabytému již stupni („intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus vel etiam superexcedat“); že však nemohutní, ba že naopak spíše by ubýti jí mohlo, přestáváme-li na skutcích, neodpovídajících dovednosti již nabyté.**)

3. Ctnosti nabyté *slábnou,* neužíváme-li jich (jako vůbec i jiné nabyté dovednosti, po delší dobu zanedbávané, slábnou). Sv. Tomáš (I, II, q. 53. a. 3) dí: „Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est, quod proveniant multae passiones et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per (diuturnam) cessationem ab actu.“ Přidejme, že déle trvajícím zanedbáváním některé ctnosti připravujeme půdu hříchům jí se příčícím.

4. Ctnosti nabyté *zanikají* v té míře, v jaké vznikají nepravosti jim se příčící; neboť nemohou býti v duši vedle sebe dva stavy přímo sobě odporující. Dlužno však věděti, že nepravost nevzniká hned prvním hříchem, ba ani druhým a snad i několikátým (V, 35.); proto také nezaniká nabytá ctnost hned prvním (a po případě i několikátým) jí odporujícím hříchem***) a může i při něm ještě trvati („virtus humanitus ac-

*) Vědomosti a umění mohou mohutněti oběma směry, i rozšířením i prohloubením; učíce se n. p. nějaké vědě, můžeme i novým věcem se přiučovati i vědění již nabyté zdokonalovati.

**) Asketové to rádi označují heslem: Kdo nestoupá, klesá.

***) Náš dřívější diecesní katechismus (pro národní školy, 1876, str. 118) vykládá tuto pravdu takto: „Může i ctnostný časem pochybiti a klesnouti; avšak proto nepřestává býti ctnostným, jen když chyby své hned želí, ji napraviti a v ctnosti pokračovati hledí.“

quisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis,« I, II. q. 63. a. 2. ad 2.), neboť stav nevytlačuje se činem, nýbrž zase jen stavem („habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus,« ibid.).

Pozn. Stoa, Cicero, Seneca a mnozí protestantští theologové učí, že ve ctnostech není žádného rozdílu a žádného stupňování. Nauka ta odpírá zkušenosti. Pozorujeme-li více ctnostných osob, poznáváme, že ten tou onen zase jinou ctností vyniká; pozorujeme-li život jediného člověka, seznáme, že dnes tu, zítra onu ctnost pěstuje, a ta že jednou k většímu, jindy k menšímu dospívá stupni.

II. Ctnosti řádu nadpřirozeného čili vlité.

§ 9. Výměr a rozvrh.

14. *Ctnost řádu nadpřirozeného čili vlitá* (virtus ordinis supernaturalis seu infusa) *jest trvalá, účinná, Bohem vlitá schopnost křesťanského a pro věčnou blaženost záslužného života.*

Shodují se tedy ctnosti řádu přirozeného i nadpřirozeného v tom, že i ty i ony jsou trvalé a účinné způsobilosti k životu mravně dobrému. Avšak liší se mezi sebou původem, pohnutkou, působností.

a) Původem: Ctnosti nabyté vznikají častým konáním těch kterých dobrých skutků, tedy činy lidskými; ctnosti vlité vlévají se nám zároveň s milostí posvěcující, tedy vznikají činem Božím. Proto také vyměřuje sv. Tomáš ctnost vlitou (I, II. q. 54. a. 4.): „bonus habitus mentis, quo recte vivitur, quo nemo male utitur, quem Deus in nobis sine nobis operatur.“

b) Pohnutkou: Pohnutka ctností nabytých vyvěrá z přirozené počestnosti a účelnosti dobrého skutku; na př. střídmost v řádě přirozeném vystříhá se nemírnosti, jelikož táž kalí rozum, ničí zdraví, zahazuje důstojnost lidskou; trpělivost v řádě přirozeném snáší nezbytné svízele, vidouc že tyto odporem jen se zvyšují. Pohnutka ctností vlitých vyvěrá z nadpřirozeného úkolu uloženého „civibus sanctorum et domesticis Dei“ (Ephes. 2, 19); n. p. střídmost v řádě nadpřirozeném vystříha se nemírnosti, chtíc v porobu uvésti tělo, aby se neprotivilo snahám vyšším; trpělivost v řádě nadpřirozeném neštítí se bolestí a útrap nezasloužených, jelikož jimi alespoň poněkud se podobáme Spasiteli.

c) Působností: Ctností nabytou vyzbrojen koná člověk dobré skutky snadno a se zálibou; ctností vlitou opatřen dobývá si zásluh pro život věčný.

15. *Které jsou ctnosti vlité?* Bohoslovci odpovídajíce nesouhlasí, jelikož i Thomisté i Scotisté kráčejí svou zvláštní cestou (jak později šíře vyložíme). Sledujíce šlepěje Thomistů takto uvažujeme:

Poměr řádu přirozeného k nadpřirozenému (I, 6) zračí se i v činnosti obou řádů. Vše, co v řádu přirozeném jest mravně dobré, musí (arciť specificky zdokonaleno) býti i v řádu nadpřirozeném.

Vyloučíme-li tedy ze seznamu ctností ony (rozumové) dovednosti, kterým název ctností nepřísluší (V, 6), a obmezíme-li seznam ten pouze na ony, které v řádu přirozeném vedou k životu mravnímu,*) jest jasno, že právě tytéž ctnosti musí býti i v řádu nadpřirozeném. Zná tedy i nadpřirozený řád čtyři hlavní ctnosti a ostatní ctnosti s nimi sdružené. Poněvadž však ctnosti jmenované přihlížejí jen k předmětům stvořeným, nemůže řád nadpřirozený, jenž člověka přímo k Bohu vésti má, na nich přestati; má tedy řád nadpřirozený mimo (či lépe řečeno: nad) ctnosti jmenované ještě ctnosti jiné, ctnosti božské.

Zná tedy nadpřirozený řád dvojí ctnosti:

a) ctnosti božské (víra, naděje, láska), a

b) ctnosti křesťanské čili mravní vlité (opatrnost, spravedlnost, mírnost, statečnost a ctnosti s nimi sdružené).

§ 10. Ctnosti božské.

16. I. *Ctnosti božské* (virtutes theologicae seu divinae) *jsou nadpřirozeně vlité ctnosti, jichž i předmětem i pohnutkou jest Bůh nadpřirozeně poznaný.*

Nazýváme je ctnostmi božskými, neboť

a) sám Bůh jest jejich předmětem a pohnutkou jejich činnosti;

b) sám Bůh jest jejich původcem, an nám je při ospravedlnění našem zároveň s milostí posvěcující vlévá;

---

*) S toho hlediska slují ctnostmi mravními, a po té stránce jest i opatrnost ctností mravní. V. 7.

c) známe je jen ze zjevení Božího, a jiným způsobem bychom jich ani nemohli poznati (S. Th. I, II. q. 62. a. 1).

17. II. *Jsou tři božské ctnosti: víra, naděje, láska.* Tak čteme v Písmě svatém, jež (I. Cor. 13, 13.) dí: „Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; major autem horum est caritas.“ Tak učí i ústní podání, tak učila církev po všechny věky trvání svého. Jsou pak tři,*) a jen tři, ani více ani méně, neboť právě tří jest třeba a ty stačí, abychom správně v řádě nadpřirozeném vedeni byli k Bohu, cíli svému. Vírou Boha nadpřirozeně poznáváme, nadějí k němu spějeme, láskou s ním se pojíme. Základem jest víra, jež osvěcuje náš rozum a zdokonaluje naše poznání (S. Th. I, II. q. 62. a. 4). Bez víry není ani naděje ani láska možna; na víře nejblíže zbudována jest naděje, jížto směřuje člověk k Bohu jakožto dobru svému (I, 19); a na obou těchto ctnostech, na víře a naději, zbudována jest láska, kteroužto člověk směřuje k Bohu jakožto dobru naprostému. Užíváme-li slova „zbudování“, nebudiž to vykládáno o postupném vznikání božských ctností, neboť všechny tyto tři božské ctnosti vznikají jakožto trvalé stavy současně vléváním; ale při činech jim odpovídajících lze mluviti o postupu, neboť nejprve věříme, pak doufáme a konečně milujeme.

18. III. Zdaž leží tři božské ctnosti *v ústředí* (V, 10), jako ctnosti mravní? Že lze prohřešiti se proti nim nedostatkem (nevěřiti, nedoufati, nemilovati), nepotřebuje důkazu; i zkoumáme jen, zda i přebytkem proti nim prohřešiti se lze. Odpovídajíce lišíme a přihlížíme jednak ku předmětu, jednak ku podmětu (S. Th. I, II. q. 64. a. 4) ctností těch. Předmětně (předmětem jest Bůh) nelze nikterak hřešiti přebytkem, neboť ani nestačíme silou svou, abychom v Boha věřili, v něj doufali, jej milovali tak, jak zasluhuje. Ale vina může vzniknouti podmětně (podmětem jsme my), zatahuje-li člověk do oboru božských ctností, co tam nepatří, n. p. vykládá-li nezjevené věci za zjevené, nebo doufá-li od Boha, co Bůh neslíbil, anebo chce-li z lásky k Bohu vykonati něco hříšného.

19. IV. Úkony božských ctností jsou rázem svým *činy vzbuzené* (actus eliciti, I, 29), jelikož ve vůli započaly, v téže vůli se dovršují a dokonávají. Jsou *činy vnitřní*, jelikož celé v duši se dějí; připojuje-li se k nim nějaké zevnější znamení, jímž

*) Ctnosti božské nemají žádných ctností sdružených.

na venek se projevuje, co v duši uvnitř se děje, stávají se zároveň *činy vnějšími*, ale i při vnějším činu jádrem jest čin vzbuzený. „*Vzbuditi víru, naději, lásku*“ (elicere) znamená tedy: vnitřním činem osvědčiti ctnosti ty.

Ke vzbuzení božských ctností není třeba, aby člověku ctnosti ty již byly vlity; může tedy i hříšník (v stavu hříchu těžkého) vzbuditi božské ctnosti, ba víme z učení církevního (Trid. sess. VI. cap. 6. can. 3), že právě vzbuzení božských ctností jest nezbytnou podmínkou, aby člověk dorostlý ospravedlněn býti mohl. Avšak ani ve stavu nemilosti nejsou úkony božských ctností bez nadpřirozeného rázu; neboť jednak hříšníci věří, doufají, milují, litují „excitati divina gratia et adjuti“, a činí tak „cum praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio“ (l. c.), jednak úkony ty schopny jsou vésti hříšníka k ospravedlnění, a tudíž i k cíli nadpřirozenému.

20. V. *Poměr milosti posvěcující k božským ctnostem.* Víra, naděje, láska jsou tři, druhově různé ctnosti, o čemž není mezi bohoslovci žádného rozporu; avšak rozcházejí se vykládajíce poměr mezi milostí posvěcující a láskou. Scotisté tvrdí, že milost posvěcující a láska pojmem svým se kryjí, a na doklad uvádějí, že obé sídlí ve vůli a že Písmo svaté na několika místech lásce připisuje tytéž účinky, které má i posvěcující milost. Správnějším však zdá se nám býti mínění Thomistů, že milost posvěcující a láska podstatně se různí; vždyť milost posvěcující jest stav bytový, udělující duši nadpřirozené bytí, kdežto ctnosti vlité (a tudíž i láska) jsou stavy konavé sídlící v mohutnostech, zdokonalujíce je k nadpřirozené působnosti. Jest pak milost posvěcující ke ctnostem vlitým a tudíž i k lásce v témže poměru, jako duše k mohutnostem: duše liší se od mohutností, ale působí skrze ně. Tím také s dostatek se vykládají uvedená místa ze svatého Písma (ať nic nedíme o tom, že jiné zase texty milost a lásku liší).

§ 11. Potřeba božských ctností.

21. I. U výkladu, čeho třeba k dosažení blaženosti věčné, liší škola dvojí potřebu a dí, že jest jiná *potřeba z nezbytu* (necessitas medii) a jiná *potřeba z příkazu* (necessitas praecepti).

1. *Potřebno z nezbytu* čili *nezbytně potřebno* jest vše to, bez čeho blaženosti nebeské vůbec dosíci nelze, co tedy i ne-

zaviněně zanedbáno věčnou blaženost ničí; n. p. pokání po těžkém hříchu.

2. *Potřebno z příkazu* jest vše to, co pod těžkým hříchem přikázáno jest; zaviněně zanedbáno maří blaženost věčnou, jelikož každý těžký hřích z věčné blaženosti vylučuje; nezaviněně zanedbáno neškodí, jelikož nelze nezaviněně hřešiti; n. p. přijetí svátosti biřmování.

22. II. *Tři božské ctnosti jsou k životu věčnému nezbytně potřebny;* neboť

1. nemožno jest člověku, dojíti nadpřirozeného cíle bez dostatečné přípravy na této zemi; příprava ta pak žádá, aby člověk Boha nadpřirozeně poznával, k němu jakožto cíli svému směřoval, a s ním již na této zemi co nejúžeji se spojoval;

2. božské ctnosti jsou s posvěcující milostí nerozlučně spojeny i vznikem i ztrátou; bez milosti posvěcující však do blaženosti věčné vejíti nelze.

§ 12. Ctnosti křesťanské.

23. S milostí posvěcující vlévají se v duši nejen ctnosti božské, nýbrž i jiné ctnosti k mravnímu životu vedoucí, jež tudíž slují *vlité ctnosti mravní**) (infusae virtutes morales) čili *ctnosti křesťanské***) (virtutes christianae). Tak učí sv. Tomáš (I, II. q. 63. a. 3.), jemuž zdá se že nasvědčuje sněm vienneský***) a katechismus římský.†) Scotisté popírají, že jsou nějaké mravní ctnosti vlité, po případě, že by mezi vlitými a nabytými bylo rozdílu. Odkazujíce k úvaze V, 14 vyložené a dále sledujíce učení thomistické, vykládáme takto poměr mravních ctností nabytých a vlitých:

24. 1. Obojím mravním ctnostem, i nabytým i vlitým, odpovídají tytéž dobré skutky a příčí se tytéž hříchy. Škola praví: materiálně mravní ctnosti obojího řádu se shodují.

25. 2. Jinak působí mravní ctnosti nabyté a jinak vlité; nabyté ctnosti dodávají nám dovednosti a náklonnosti v konání

---

*) mezi něž arciť zahrnujeme i opatrnost se ctnostmi sdruženými.

**) Veliký katechismus 796 vykládá pojem křesťanských ctností šíře, a čítá k nim i ctnosti božské.

***) conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes. Denzinger 411.

†) p. II. cap. 2. q. 39. Huic (gratiae) autem additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur.

těch kterých dobrých skutkův a sílí nás v překonávání různých překážek a obtíží, vlité ctnosti pak povznášejí skutky ty na skutky záslužné. Škola praví: formálně mravní ctnosti obojího řádu se liší.

Poznáváme tudíž, že ctnosti nabyté a křesťanské vespolek se doplňují; ani ty ani ony nejsou zbytečny. Mravní ctnosti nabyté dodávají nám sice dovednosti v konání dobrých skutků, ale zůstávají samy o sobě v řádě jen přirozeném. Mravní ctnosti vlité činí skutky naše záslužnými, ale zručnosti v dobru nám nedodávají (leda jen v míře nepatrné); proto také praví katechismus římský (p. II. cap. 2. q. 40): „non sine magna difficultate et labore".

26. 3. Ctnosti nabyté (arciť jen některé) mohou býti v duši bez vlitých, ctnosti vlité mohou býti v duši bez nabytých; vlitou ctností nevyhlazuje se nabytá nepravost, ta se vyhlazuje jen úporným bojem proti ní.

§ 13. Svaz ctností řádu nadpřirozeného.

27. Svaz ctností řádu nadpřirozeného jest *povšechný*; neboť s milostí posvěcující zároveň všechny se vlévají, a s touže milostí posvěcující zároveň všechny (až na víru a naději) zanikají.

Poměr mezi ctnostmi božskými a ctnostmi křesťanskými dle sv. Tomáše (I, II. q. 63. a. 3.) vykládáme takto: Ctnosti řádu přirozeného, i rozumové i mravní, získané opětovanými činy lidskými, pocházejí z jistých přirozených, v nás bytujících principů, z přirozené snahy rozumu po poznání pravdy a z přirozené náklonnosti vůle po dosažení dobra. V řádě nadpřirozeném, kde tyto principy nestačí, zastupují místo jejich božské ctnosti, dané nám od Boha, abychom spěli k cíli nadpřirozenému; jest tedy v řádě nadpřirozeném poměr božských ctností ke křesťanským ctnostem týž, jako v řádě přirozeném poměr vyložených principů k ctnostem nabytým.

28. Ctnosti božské více platí než ctnosti křesťanské (II, II. q. 23. a. 6.), neboť ctnosti božské dotýkají se Boha samého, ctnosti křesťanské jen tvorů. Mezi božskými ctnostmi první místo náleží lásce, neboť víra spěje k Bohu jakožto pravdě, naděje spěje k Bohu jakožto dobru našemu, láska pak spočívá v Bohu samém. „Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum

quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed caritas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat; et ideo caritas est excellentior fide et spe et per consequens omnibus aliis virtutibus" (l. c.). Bez lásky vůbec nemůže býti žádných ctností (ibid. a. 7), a proto jest láska všech vlitých ctností *údobou* (forma, ibid. a. 8). Ona řídí činy všech ostatních ctností, aby směřovaly k životu věčnému, působí, že činy ctností ostatních jsou záslužny ke spasení věčnému, dává tedy ctnostem křesťanským nadpřirozeného rázu. Z toho důvodu jsou všechny ctnosti, nejen vlité, nýbrž i nabyté, jen tenkráte *dokonalé a údobné* (formatae), jsou-li úzce spojeny s láskou; jinak, bez lásky, jsou *nedokonalé a neúdobné* (informes). V řádě nadpřirozeném mohou jen dvě ctnosti býti neúdobné: víra a naděje; všechny ostatní vůbec zanikají, jakmile by neúdobnými státi se měly. V řádě přirozeném arci snadno mohou býti ctnosti neúdobné; jsou to nabyté ctnosti hříšníkovy.

Pozn. V řádě přirozeném možno mluviti o „ctnostech" v čísle množném, poněvadž každá jednotlivá ctnost vzniká, mohutní, slábne, zaniká, oddělena od ostatních; podobenství: sbírka různých věcí zde a onde nabytých. V řádě nadpřirozeném nelze jednotlivé ctnosti oddělovati, a snad by bylo správnější, mluviti o křesťanské „ctnosti" v čísle jednotném; podobenství: kořen a z něho vyrůstající rostlina jakožto organický celek. Brev. Rom. Vig. apost. Hom. s. Gregorii: „Ut enim multi arboris rami ex una radice prodeunt: sic multae (= omnes) virtutes ex una caritate generantur."

§ 14. Změna vlitých ctností.

29. 1. Ctnosti řádu nadpřirozeného *vlévají* se ospravedlněnému zároveň s milostí posvěcující. O ctnostech božských vysloveno tak (Trid. sess. VI. cap. 7): „In ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem." O ctnostech mravních učí tak Thomisté (V, 23.). Proto v definici slova: „quem Deus in nobis sine nobis operatur", kterážto slova sv. Tomáš (I, II. q. 55. a. 4. ad 6.) blíže vykládá: „sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus".

2. Ctnosti řádu nadpřirozeného *rozmnožují se* stejným způsobem a stejnou měrou, jako i milost posvěcující se rozmnožuje.

3. Ctností vlitých *neubývá* ani neužíváním jich ani hříchy všedními jim se příčícími, jelikož hříchy těmi neubývá lásky a milosti; ale hříchy všední přece škodí, jelikož jednak k těžkým připravují, jednak mohou ploditi nepravosti (nabyté).

4. Ctnosti vlité *zanikají* zároveň s posvěcující milostí každým těžkým hříchem; zůstává však (nebylo-li hřešeno nevěrou neb zoufalstvím) v duši ještě neúdobná víra a naděje. Bylo-li hřešeno zoufalstvím, zaniká i naděje, ale zůstává neúdobná víra; bylo-li hřešeno nevěrou, zaniká i víra. Důvod: Lásce příčí se každý těžký hřích; víře však a naději příčí se jen nevěra a zoufalství (II, II. q. 24. a. 12. ad 5). Že může býti víra bez ostatních ctností, dokazuje Trid. sess. VI. cap. 6.: „fides, nisi ad eam spes accedat et caritas“, a can. 28. „Si quis dixerit ... per peccatum grave et fidem semper amitti etc.“ Že naděje může existovati neúdobná, poznáváme ze zavržené 57. věty Quesnellovy: „Non est spes in Deo, ubi non est amor Dei“ (Denzinger 1272).

5. Po dosaženém odpuštění těžkých hříchů s milostí posvěcující opětně všechny zaniklé ctnosti řádu nadpřirozeného duši se vlévají, a zbývající ctnosti neúdobné opětně údobnými se stávají.

§ 15. Dary Ducha svatého.

30. Zároveň s milostí posvěcující a ctnostmi řádu nadpřirozeného vlévají se v duši ospravedlněnou *dary Ducha svatého* (dona Spiritus sancti). Scotisté mají za to, že dary ty nikterak se neliší od ctností vlitých; Thomisté však (S. Th. I, II. q. 78. a. 1.) učí, že jsou to trvalé, od ctností vlitých rozlišné stavy. Učení jejich sledujíce díme: *Dary Ducha svatého jsou trvalé vlité stavy, které člověku dodávají schopnosti, aby na vnuknutí Ducha svatého ochotně dbal a vznešenější skutky ctností konal.* Jsou ke spasení věčnému potřebny (a. 2.), zvláště k životu dokonalejšímu, a Benedikt XIV. (De servorum Dei beatificatione) učí, že jen z nich vyvěrá *ctnost hrdinná* (virtus heroica), která pomáhá, by člověk jí obdařený ochotně, přesně a zálibně, způsobem nadobyčejným (expedite, prompte et delectabiliter supra communem modum) skutky té které ctnosti vykonával. Konatelem (agens) jest člověk spíše ve ctnostech, darem Ducha svatého spíše dává se vésti. „Quicunque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.“ Rom. 8, 14.

Čítáme sedmero*) darů Ducha svatého dle Is. 11. 2. „Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis. Et replebit eum spiritus timoris Domini. Z darů těch (a. 4.) čtyři zdokonalují rozum: dar rozumu, rady, moudrosti, umění; tři zdokonalují snaživost: dar pobožnosti, síly, bázně Boží. Nesmí nás másti, že v pojmenování jednotlivých darů opakují se pojmenování, jichž jinde již užito (Srv. I, 62. pozn. pokrajní); snadno však se vyhneme každému nedorozumění, neopomeneme-li vždy přidati slůvko „dar“.

Vykládáme pak jednotlivé dary Ducha svatého tímto způsobem:

Dar moudrosti pomáhá nám poznávati Boha v jeho velebnosti a dokonalosti, abychom jej nade všecko milovali.

Dar rozumu pomáhá nám vnikati ve smysl pravd zjevením poznaných.

Dar rady pomáhá nám v pochybnostech a těžkých případech voliti to, co Bohu se líbí.

Dar síly pomáhá nám přemáhati veškeré obtíže na cestě ke spasení nám překážející.

Dar umění pomáhá nám poznávati, čeho třeba k dosažení blaženosti věčné.

Dar pobožnosti pomáhá nám ctíti Boha myslí dětinnou.

Dar bázně Boží pomáhá nám z lásky k Bohu všeho hříchu (zvláště těžkého) pečlivě se střežiti.

Pozn. Bohoslovci různým způsobem odnášejí jednotlivé dary Ducha svatého k jednotlivým ctnostem, ale ve snaze své valně se rozcházejí.

§ 16. Blahoslavenství. Ovoce Ducha svatého.

31. Scholastikové hovoříce o ctnostech, mluví také o blahoslavenstvích a ovoci Ducha svatého; výslovně však udávají, že obé nejsou trvalé stavy, nýbrž skutky, a že tedy nemohou ke ctnostem čítány býti.

I. *Blahoslavenství* (beatitudines) jsou vynikající úkony ctností a darů Ducha svatého, které přímo čelí duchu světa,

*) Počet ten asi není předem určen (jako n. p. svatých svátostí), nýbrž spíše jen školou ustálen (arciť již od dob sv. Otců). Sedmerý počet odpovídá Septuagintě a Vulgatě; hebrejský originál označuje dva dary (pietas a timor Domini) jediným názvem (jir'at Jahve).

a proto zvlášť uzpůsobují pro království nebeské. V kázání na hoře (Matth. 5, 3—10.) hlásá Spasitel osmero blahoslavenství, při jiné příležitosti (in loco campestri, Luc. 6, 20—22.) uvádí čtvero blahoslavenství. Neodpírá však jedno místo druhému, jelikož zde i onde jen hlavní rozdíly mezi královstvím nebeským a světem označeny jsou. Brev. Rom. Com. plur. Mart. II. Hom. s. Ambrosii. Jest pak osmero blahoslavenství:

1. Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum.

2. Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.

3. Beati, qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.

4. Beati, qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur.

5. Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.

6. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.

7. Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.

8. Beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum.

II. *Ovoce Ducha svatého* (fructus Spiritus sancti) jsou některé dobré skutky (počtem 12), jež apoštol Gal. 5, 19—23 chválí, zavrhnuv napřed skutky těla (opera carnis). Píšeť: „Manifesta sunt autem *opera carnis*, quae sunt: fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessationes et his similia, quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. *Fructus autem Spiritus* est: caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. Adversus hujusmodi non est lex.“

Část II.

Nepravost.

§ 17. Nepravost.

32. *Nepravost* (vitium) *jest trvalá náklonnost ke zlému, získaná opakováním téhož neb podobného hříchu.* Není tedy žádná vrozená nepravost, tím méně pak vlitá; každá nepravost jest nabytá.

Vznik nepravosti jest tento: Častým opakováním hříchu zmenší se nechuť ke zlému; pozvolna vzniká hříšný návyk (I, 68), jenž přechází v nepravost. Nezbaví-li se člověk záhy tohoto zlého stavu, vyvrcholí tento snadno v zatvrzelost.

Liší se tedy od nepravosti:

a) nezřízená žádostivost, kteráž, povstalá ze hříchu dědičného, každého smrtelníka tísní;

b) hříšný čin, jenž někdy k nepravosti vede;

c) hříšný stav, t. j. stav duše po těžkém hříchu;

d) vášeň, která jest nelišná a i k dobru i ke zlu vésti může.

33. Každá nepravost příčí se některé ctnosti; jedné však ctnosti příčí se obyčejně více nepravostí (a hříchů), jelikož proti každé ctnosti prohřešiti se můžeme i různými předměty i různým směrem (IV, 29. 30.).

34. Nabytá nepravost ruší v duši onu nabytou ctnost, které se příčí, obě vespolek se vylučují a nemohou tudíž v duši společně sídliti. Člověk má buď jednu nebo druhou, po případě žádnou (dokud totiž ještě ani jedné ani druhé nenabyl).

Každý těžký hřích ničí všechny vlité ctnosti, a proto tím spíše při nepravosti lze souditi na zánik ctností vlitých. Pravíme: „lze souditi“, ale jen do té doby, pokud nebyl hřích pokáním smazán; pak se vrátí duši ctnosti vlité, avšak nepravost v ní dále ještě trvá (V, 26) a musí teprve značnou námahou vymýtěna býti. Nemysliž tedy hříšník, že rozhřešením napraví se vše, co hříchem bylo pokaženo; máť hřích (či spíše hříchy) mimo různé jiné následky v zápětí snadno i nepravost, které ani absoluce ani odpustky neodčiní.

Není hříchem, býti v nepravosti, neboť hřešiti lze jen činem, nikoli však stavem;*) ale člověk v nepravosti vězící jest arci povinen potírati ji.

Nejen ve hříších těžkých, ale i ve hříších lehkých lze získati nepravost, na př. lhaním, klením a p.

35. *V nepravost neupadá člověk hned prvním hříchem, k tomu jest jich třeba více.* Kolik?

---

*) Velmi často označují se nepravosti týmž pojmenováním, jako jich úkony; aby bylo zabráněno všemu nedorozumění, račiž čtenář při čtení dílu podrobného míti na paměti, že vytýkajíce těžké neb lehké hříchy, vždy míníme úkony těch kterých nepravostí, tedy činy, nikoli však jejich stavy.

Jest jasno, že nelze odpověděti určitým číslem, ba ani povšechným pravidlem; rozhodujíť tu mnohé a různé okolnosti. Někdy vzniká nepravost až teprve po velikém počtu hříchů, někdy několik jen málo hříchů již ji plodí, právě jako návyk. Snáze upadáme v nepravost při hříších spojených s rozkoší, zvláště smyslnou; snáze zvykáme hříchům vnějším než vnitřním. Na váhu padá, jakou silou vůle k jednotlivým činům lne, jaká je povaha a letora hříšníkova, jaký jeho způsob života, tělesná nálada, vznětlivost, novým věcem přístupnost a p. Příkladem vykládá sv. Alfons (Homo apost. tr. 22. n. 8): „Quinque vices in mense jam possunt malum habitum constituere in aliquo vitio peccati externi, modo inter ipsas aliquod intervallum intercedat. Et in materia fornicationum, sodomiarum et bestialitatum multo minor numerus habitum potest constituere, qui e. g. semel in mense fornicaretur per annum, bene hic habituatus esse potest.“

36. Jakožto stavy nabyté i *nepravosti podléhají změnám*; mohutní opakováním hříchů, slábnou však již pouhým ustáním v nich, zanikají důsledným vystříháním se hříchu a cvičením se ve ctnosti opačné.

37. Jako ctnosti, tak i *nepravosti jsou v jakémsi svazu*, arciť jen *případném*. Tak některé nepravosti jsou základem a zdrojem jiných (hříchy hlavní) nebo alespoň jim razí cestu (n. p. lež podvodům), některé příbuzenstvím svým rády k jiným se přidružují (Ubi Bacchus ibi Venus) a p. Důkladněji o tom rozmlouvají spisy asketické.

§ 18. Některé druhy hříchů a nepravostí.

38. Jednajíce o hříších a nepravostech připojují katechismy výčet některých hříchů a nepravostí, jež uvádějí pod názvem „druhy hříchů“ (Vel. kat. 771), a to:

1. sedmero hlavních hříchů,
2. šestero hříchů proti Duchu svatému,
3. čtvero hříchů do nebe volajících,
4. devatero cizích hříchů.

39. I. *Hlavní hříchy* (peccata capitalia). Nazýváme je hlavními hříchy či lépe hlavními nepravostmi (vitia capitalia) nikoliv proto, že by byly těžší než jiné nebo zvlášť těžké (vždyť některé z nich jsou hříchy jen lehkými!), nýbrž proto, že každý z nich jest hlavou, počátkem (caput), jinak zobrazeno kořenem,

pramenem mnoha jiných hříchů. Čítáme jich sedmero: pýcha, lakomství, smilstvo, závist, nestřídmost, hněv, lenivost.

40. II. *Hříchy proti Duchu svatému* (peccata contra Spiritum sanctum). Ve smyslu slov Spasitelových Mat. 12, 31. označuje škola některé hříchy a zplozené jimi stavy jakožto rouhání proti Duchu svatému čili hříchy proti Duchu svatému; jsou pak to hříchy zvláštní zloby tak způsobilé, že stav jimi zplozený (třeba hned po prvním úkonu) duši uzavírá přístupu milosti (jejímžto dárcem jest Duch svatý), čímž odpuštění hříchů těch se znemožňuje. Praví Spasitel (l. c.): „Ideo dico vobis; omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus, Spiritus autem blasphemia non remittetur. Et quicunque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei: qui autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.“ „Neodpustitelnost“ (irremissibilitas) hříchů těch (jakožto úkonů) zaviněna jest zarputilostí a nepřístupností stavů jimi zplozených a zatvrzelostí duše, která *nechtíc* se obrátiti neobrátí se. Nejsouť to hříchy křehkosti, nýbrž hříchy zvýšené zlomyslnosti, a to zlomyslnosti veskrze důsledné, kterou by milost Boží skoro jen zničením svobody překonati mohla. Sv. Tomáš (II, II. q. 14. a. 3) dí: „Irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea, per quae fit remissio peccatorum.“ Připojuje však: „Per hoc tamen non praecluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.“ A zajisté, dovede-li člověk zvláštním působením milosti Boží a silnou vlastní námahou vymaniti se ze stavu zlomyslného, stává se opět přístupným dalšímu působení milosti Boží, a pak (ale teprve pak, po překonání tohoto stavu) může dojíti odpuštění hříchu, tak jako každého hříchu jiného.

Čítáme šestero hříchů proti Duchu svatému:

1. zúmyslně na milosrdenství Boží hřešiti,
2. nad milosrdenstvím Božím zoufati,
3. poznané zjevené pravdě odpírati,
4. bližnímu svému milosti Boží nepřáti,
5. k spasitelnému napomínání se zatvrditi,
6. v životě nekajícím úmyslně (do konce) setrvati.

41. III. *Hříchy do nebe volající* (peccata in coelum clamantia) jen nahodile tak se zovou, poněvadž o každém z nich v Písmě svatém čteme, že volá k nebi o pomstu. Čítáme jich čtvero:

1. úmyslná vražda (Gen. 4, 10), 2. němý neb sodomský hřích (Gen. 18, 20), 3. utiskování chudých lidí, vdov a sirotků (Exod. 22, 22. Eccli 35, 18), 4. zadržování neb ujímání mzdy dělníkům (Jac. 5, 4.).

O jednotlivých hříších I, II, III promluví díl podrobný na příslušných místech.

42. IV. *Cizí hříchy* (peccata aliena); tak slují ne snad proto, že by vina jejich s nás na někoho jiného anebo s někoho jiného na nás padala, nýbrž proto, že za spolupůsobení naší vůle ve vnější své části někým jiným vykonány byly. Lépe by tedy bylo říci: »*spolupůsobení při cizím hříchu*“ (cooperatio ad peccatum) neboli „*hříšný soukon*“. Čítáme devatero cizích hříchů (ač bychom jich snad více čítati mohli) dle veršíků:

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus.

Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Prvních šest hříchů provádí se úkonem, poslední tři nekonem. I k nim díl podrobný se vrátí.

Pozn. Katechismy (n. p. Vel. kat. 793) čítají rovněž devatero cizích hříchů, ale trochu jinak je uvádějí (raditi, veleti, svoliti, ponoukati, vychvalovati, tajiti, netrestati, podíl bráti, hájiti) Jest samozřejmo, že rozdíl jest nepatrný a na váhu nepadá.

Tiskové omyly.

Str. 95. ř. 15. před Bázeň polož 5.
„ 99. „ 2. zd. místo cit čti cíl.
„ 113. „ 27. před Podrobná polož 3.
„ 113. „ 29. místo mediate čti mediatae.
„ 223. „ 4. zd. místo probabilismus čti probabiliorismus.
„ 226. „ 3. místo probabilistů čti probabilioristů.
„ 229. „ 1. místo applikace čti approbace.

OBSAH:

Předmluva. Strana

Úvod.

§ 1. Katolická mravouka 3
§ 2. Předmět a pramen katolické mravouky 4
§ 3. Poměr mravouky k ostatním vědám theologickým 5
§ 4. Poměr katolické mravouky k ethice filosofické 7
§ 5. Mravouka jinověrců 10
§ 6 Prospěch a důležitost mravouky katolické 11
§ 7. Kasuistika 14
§ 8. Mystika a asketika 17
§ 9. Dějiny katolické mravouky 19
§ 10. Mravoučná literatura česká 29

Katolické mravouky díl první čili povšechný.

Přehled povšechného dílu katolické mravouky 43

Kniha první. Mravnost činů lidských.

§ 1. Přehled knihy prvé 45

Část I. Mravní dobro a mravní zlo.

§ 2. Cíl člověka 45
§ 3. Mravní řád 47
§ 4. Dobro a zlo vůbec 49
§ 5. Dobro a zlo předmětem baživosti a štítivosti 53
§ 6. Mravnost 55

Část II. Příčitka.

§ 7. Čin lidský a čin člověka 57
§ 8. Svoboda 59
§ 9. Čin dobrovolný 61
§ 10. Úmysl 63
§ 11. Příčetnost činů lidských 64
§ 12. Vnitřní a vnější část činu 65
§ 13. Příčitka následků 67
§ 14. Příčetnost neúplná 70
§ 15. Nevědomost 70
§ 16. Nevědomost 73

Strana
§ 17. Nevědomost 74
§ 18. Vášeň, žádostivost, návyk 75
§ 19. Vášeň, žádostivost, návyk 77
§ 20. Vášeň, žádostivost. návyk 79
§ 21 Strach a bázeň 80
§ 22. Násilí 83

Část III. Mravní součásti činu lidského.

§ 23. Přehled 84
§ 24. Předmět 85
§ 25. Okolnosti 87
§ 26. Účel 89
§ 27. Mravnost činu celková 91
§ 28. Pohnutky činů lidských po své mravnosti 94
§ 29. Účel dle mravního řádu 98
§ 30. Nelišnost činů lidských 99
§ 31. Čin dobrý a čin záslužný 102
§ 32. Dobrý úmysl 103

Kniha druhá. Přikázání.

§ 1. 105
§ 2. Rozvrh a předmět zákonů 108
§ 3. Přehled látky 109

Část I. Zákon Boží.

§ 4. Zákon přirozený 110
§ 5. Zákon zjevený 117
§ 6. Starý zákon 117
§ 7. Nový zákon 119
§ 8. Rady evangelické 121

Část II. Zákony lidské.

§ 9. Zákon lidský 123
§ 10. Zákon církevní 125
§ 11. Zákon světský 128
§ 12. Předmět zákona lidského 133
§ 13. Závaznost zákona 134
§ 14. Poddaní zákona církevního 141
§ 15. Vyhláška a přijetí zákona 146
§ 16. Zákon pochybný 148
§ 17. Výklad zákona. Epikie 152
§ 18. Jakým způsobem má se zákonu vyhověti? 156
§ 19. Spád a spor povinností souběžných 160
§ 20. Jak pozbývá zákon své závaznosti 161
§ 21. Nemožnost 163
§ 22. Dispense čili prominutí 167
§ 23. Privilej 172
§ 24. Zánik zákona lidského 174
§ 25. Obyčej 175

Strana

Kniha třetí. Svědomí.

§ 1. Svědomí jakožto úkon rozumový 179
§ 2. Svědomí jakožto trvalý stav rozumový 184
§ 3. Přehled látky 187

Část I. Svědomí pravdivé.

§ 4. 187

Část II. Svědomí rozhodné.

§ 5. Přehled 191
§ 6. Jistota 191
§ 7. Pochybnost 195
§ 8. Důvodné mínění 197
§ 9. Rozhodnost a rozpak 203
§ 10. Svědomí upravené 206
§ 11. Nebezpečí zhoubného omylu 209
§ 12. Rozhodnost přemítná 212
§ 13. Zásady přemítné 213
§ 14. Dějiny soustav důvodnostních 219
§ 15. Mravní soustavy zavržené 230
§ 16. Mravní soustavy zaniklé 232
§ 17. Mravní soustavy dovolené 234
§ 18. 236
§ 19. 240

Kniha čtvrtá. Hřích.

§ 1. Přehled 244

Část I. O hříších vůbec.

§ 2. Pojem a rozvrh hříchu 244
§ 3. Hřích dle viny 246
§ 4. Hřích těžký neb smrtelný 248
§ 5. Hřích lehký neb všední 250
§ 6. Obměna hříchu a viny 252

Část II. Druh a počet hříchů.

§ 7. 254
§ 8. Druhy hříchů 254
§ 9. Počet hříchů 256
§ 10. Hříchy čítány dle činů 256
§ 11. Hříchy čítány dle předmětů 257

Část III. Hříchy vnitřní

§ 12. 258
§ 13. Hříšná žádost 259
§ 14. Hříšná radost 261
§ 15. Hříšná záliba 262

Část IV. Nebezpečí hříchu.

§ 16. Pokušení 264
§ 17. Příležitost ke hříchu 266

Strana

Kniha pátá. Ctnosti a nepravosti.

§ 1. Trvalé stavy 269

Část I. Ctnost.

§ 2. Výměr a rozvrh ctnosti 271

1. Ctnosti řádu přirozeného čili nabyté.

§ 3. Výměr a rozvrh 272
§ 4. Ctnosti rozumové 272
§ 5. Ctnosti mravní 274
§ 6. Svaz ctností 276
§ 7. Ctnosti hlavní čili stěžejní 277
§ 8. Změna ctností nabytých 277

II. Ctnosti řádu nadpřirozeného čili vlité.

§ 9. Výměr a rozvrh 279
§ 10. Ctnosti božské 280
§ 11. Potřeba božských ctností 282
§ 12. Ctnosti křesťanské 283
§ 13. Svaz ctností řádu nadpřirozeného 284
§ 14. Změna vlitých ctností 285
§ 15. Dary Ducha svatého 286
§ 16. Blahoslavenství. Ovoce Ducha svatého 287

Část II. Nepravost.

§ 17. Nepravost 288
§ 18. Některé druhy hříchů a nepravostí 290