

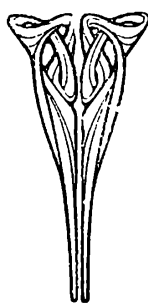
O NEBI.

NAPSAL

P. FRANTIŠEK ŽÁK T. J.

SPIS OBDRŽEL MIMOŘÁDNÝ PŘÍSPĚVEK Z KARLACHOVY
NADACE.

SCHVÁLENO NEJD. K. A. ORDINARIÁTEM V PRAZE.



PRAHA 1911.

CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKÁRNA A NAKLADATELSTVÍ V. KOTRBA.

Předmluva.

Tato práce, chtějíc v bohoslovných částech podati učení církevních spisovatelů, jest v nich značnou měrou dílem kompilačním. Za základ má spis Lessiův „De summo bono“. Při mnohých citátech, přejatých ze spisů Suareza, Petavia a pod., nebylo lze nahlédnouti do originálu; věhlasná auktorita takových spisovatelů ručí zajisté za správnost.

Látka z knihy obsahuje z veliké části dohady, při nichž jest značná volnost v míněních; než auktor podřizuje všecky své úsudky auktoritě církevní a zavrhuje vše, v čemkoli by se od ní uchýlil.

Auktor snažil se psáti tak, aby také neodborníci ve filosofii a theologii mohli jej snadno čisti; některé náměty, které samy sebou jsou těžké a tajemné, nebylo ovšem možno napsati s průzračnou snadností.

Auktor nemá jiného přání, než aby mysl čtenářů obrátil na krásný cíl, který Bůh dal člověku, a vzbudil po něm vroucí touhu a upřímnou snahu. Všem přeje, ovšem i sobě, aby blaženosti, již nebem zoveme, šťastně dosáhli.

V Praze na den sv. Ignáce 1910.

Úvod.

O řádě přirozeném a nadpřirozeném.

Mluvíme tak často o tom, co jest přirozené a co nadpřirozené, že třeba, abychom podrobně stanovili výměr a dosah obou těchto řádů. Učiníme tak přehledně a úhrnem. Osvětlíme hlavně základ, proč jmenujeme něco nadpřirozené.¹⁾

Mluvíme-li o tom, co jest přirozené, mluvíme o věcech stvořených, t. j. o stvořených podstatách a co k nim náleží. K přirozenosti patří především bytnost každé stvořené věci. *By t n o s t* je to, čím každá věc ve svém rodě a druhu je to, co je. Jest jedna, nerozdílná a nezměnitelná.²⁾ Ani Bůh nemohl jí jinak učiniti, nežli jak jest, anaf jen tak odpovídá své ideji. Bůh může stvořiti dokonalejší bytnost, ale pak je to něco jiného; chce-li učiniti čtverec, nemůže mu dáti pět hran.³⁾ Člověk dle své bytnosti jest *rationale animal*; jakmile něco z toho by chybělo nebo se změnilo, není to již bytnost člověka. Proto nazývají se bytnosti věci „nutné (*necessariae*), nezměnitelné a věčné“.

Přirozeností nazýváme bytnost věci, pokud jest základem (*principium*) činnosti. Každá bytnost musí nezbytně míti to, co jí náleží, aby mohla býti dle toho, co je, také činna.⁴⁾ Tak k bytnosti člověka patří život vegetativní, smyslový a rozumový. Když Bůh chtěl stvořiti člověka dle ideje *animal rationale*, musil mu dáti tento trojí život, nebo jinak ho nemohl vůbec stvořiti. Kdyby nebyl vegetativní nebo smyslový nebo rozumný, nebyl by už člověkem, zmizela by bytnost „*animal rationale*“.

Bůh tedy dle své moudrosti musil každou věc stvořiti dle její bytnosti a přirozenosti (*natura*). A tak také učinil. Každý tvor odpovídá své bytnosti a dle ní žije nebo jest činným. Z toho následuje důležitá pravda, že řád stvořený a řád přirozený se kryjí, že je to totéž.

Každá věc, když existuje, má jistou individuálnost, nebo neexistuje jako rod nebo druh, nýbrž jako individuum. Lidství

¹⁾ Pracováno dle P. Schradera: *De triplici ordine*, Vindob. 1864. —

²⁾ Srv. Aristoteles, *Metaph.* 4 c 2. — ³⁾ Sv. Tomáš, 1 q 25 a 6. — ⁴⁾ C. G. 3, 29 n 3.

je toliko v tom nebo onom člověku, neexistující samo o sobě jako lidství.¹⁾ Jednotlivci mohou mít v hranicích svého druhu menší a větší dokonalost. Člověk zůstává člověkem, nechť má v rámci své bytnosti větší nebo menší dokonalost, více nebo méně darů. Avšak tato dokonalost musí být taková, aby svého cíle dosáhnouti mohl. *Natura non deficit in necessariis*, dí známé axioma scholastické.²⁾ Toto vše jest věcem přirozené. Věci stvořené (*res naturales*), dí sv. Tomáš,³⁾ dosahují toho, k čemu jsou od Boha určeny (*ordinatae*), vlastními pohyby a činnostmi. Proto mají odpovídající sobě vlohy a schopnosti, které patří k jich přirozenosti; kdyby jich neměly, neodpovídaly by své ideji. Tyto vlohy, schopnosti a síly mohou ovšem opět v hranicích druhu být rozdílné, menší a větší, slabší a silnější. Však nikdy nemůže se státi, aby činnost stvořené podstaty šla přes hranice její bytnosti, přirozenosti a vlohy. Sv. Tomáš dí,⁴⁾ že nic nejedná nad svou sílu (*nihil agit ultra suam virtutem*).

Opět vidíme, že řád stvořený a řád přirozený se kryjí.

Proto dary přirozené nejmenují se milostí.⁵⁾ Ani stvoření člověka nejmenuje se milost, poněvadž milost se uděluje vždy někomu, osobě, ale stvoření stalo se z ničeho. Všecky svrchu uvedené dary žádá pojem bytnosti té které věci; jsou jí nezbytny, má-li být tím, co její přirozenost žádá.⁶⁾ Proto i konkurs boží nazývá se přirozený, poněvadž bez něho nemohla by věc být činna a měla by tudíž své dary marně, mrtvě.⁷⁾ Milost v přísném smyslu slova nazývá se to, co jest nad přirozenost jakékoli konečné věci nebo bytnosti a co vyžaduje ke své přiměřené existenci. Milost běře se často v širším smyslu, na př. i dar věci přirozené a pod.⁸⁾ V přísném smyslu kryje se s pojmem „nadpřirozenost“.

Tak lze rozeznávat i dvojí řád, přirozený a nadpřirozený. K přirozenému patří, co věc buď musí mít, nebo má mít nebo co může mít v hranicích své bytnosti. Ptáku jsou křídla přirozená, rybě ploutve, andělu duchovost a rychlost. Kdyby některý tvor měl mimořádnou dokonalost, která však nevybočuje z hranic druhů, jest přirozená. Co může vyplynouti ze sil přírodních přirozeným shlukem jich, byť to bylo i mimořádné, jest přirozené. Teprve co jest za touto hranicí, jest nadpřirozené.

Nadpřirozené a přirozené jsou pojmy různorodé. Všecky dary přirozeného řádu mají Boha za stvořitele, vyplývají bezprostředně nebo prostředně ze stvoření a původ jejich jest „z ničeho“. Nadpřirozené dary tohoto charakteru nemají. Bůh je sice jich původce, ale nikoliv jako stvořitel přírody, nebo nevyplývají ze stvoření a nemají charakter *ex nihilo*. Každá věc, kterou Bůh stvoří, jest něco, co mimo Boha existuje, co má svou stvořenou bytnost, přirozenost, síly a vlohy. Proto každá podstata jest nekonečně rozdílná od Boha, omezená a konečná a ohraničená, náleží

¹⁾ Sv. Tomáš, *De ente et ess.* c 4; *In. 1. dist.* 19 q 15 a 1; 1 q 85 a 2 ad 2 a j. — ²⁾ 1. 2 q 5 a 5 ad 1. — ³⁾ 1, 2 q 114 a 1. — ⁴⁾ 1, 2 q 114 a 2. — ⁵⁾ Suarez, *De grat. prolg.* 3 c 2 n 4. — ⁶⁾ 1. 2 q 111 a 1 ad 2. — ⁷⁾ Soto, *De nat. et grat.* 1 c 3. — ⁸⁾ 1. 2 q 110 a 1.

k světu nebo k vesmíru, jest časná, dává plody sobě odpovídající. Nadpřirozená věc jest něco, co jest výše, nežli všechno to, co jsme jmenovali. Není tak z ničeho, jako stvořené podstaty, není tak mimo Boha, jako tyto, není tak ohraničená jako ony. Je tedy něco, co má s bytostí boží zvláštní podobnost, co je rodu více božského nežli stvořeného, něčeho, co z bytnosti boží plyne, co celým řádem (toto genere) se různí od věcí země a všehomíra.

Učený muž má větší sílu ducha nežli muž prostý; ale jest přirozená. Anděl má většího ducha nežli člověk, ale jest přirozený, jsa vzhledem k člověku pouze vyšší, totiž relativně. Nadpřirozené absolutně je to, co převyšuje všechno, co je stvořené. Anděl je tvor, tedy patří do řádu přirozeného. Jedině Bůh jest nestvořený, i jest nadpřirozené jen to, co z něho plyne, co jest božské, co jest jen jemu vlastní, co nemá tak úplně charakter ex nihilo jako tvorstvo. Milost boží posvěcující jest nadpřirozená, je tedy něco, co toto genere převyšuje tvorstvo, jest něco božského.¹⁾

Tak mluví sv. otcové, vykládající různými obraty, že nadpřirozené je to, co netvoří žádnou bytnost stvořenou, z ní nevyplývá, není její, jí nezachovává a pod.

Sv. Basil²⁾: posvěcení není bez Ducha sv. Ani andělé nejsou svatí svou přirozeností, nýbrž dle řádů svých mají míru posvěcení od Ducha, které nad jich podstatu dává jim mimořádnou dokonalost, totiž podílem na Duchu sv.³⁾ A dokládá dále, že z této milosti volají sláva Bohu⁴⁾ a jméno Ježíš.⁵⁾ Dle něho jest tedy nadpřirozené, co převyšuje bytnost i andělskou. Sv. Athanasius⁶⁾ dovozuje, že Ježíš jest proto „přirozený“ Syn boží, poněvadž jako Bůh „z přirozenosti božské jest“; my jsme adoptivní, že do ní jsme adoptováni.⁷⁾ Nadpřirozené věci tedy od Boha, zvlášť mimo přirozenost jsou dány. Sv. Řehoř Naz.⁸⁾ praví, že všechna dokonalost v Synu božím jest přirozená a nikoliv milost.⁹⁾

Sv. Cyrill Alex.¹⁰⁾ dí, že přirozenost lidská (u Krista, o němž jest řeč) nemůže mít svou svatost sama ze sebe, ale že ji má „jako“ přirozenou a vlastní, poněvadž jest s Bohem, Slovem spojena, kterému jest svatost ta vlastní.¹¹⁾ Svatost je tedy jen Bohu vlastní a přirozená, nalézá-li se u člověka, není mu vlastní a přirozená, ale z vně přidaná z řádu božského.

Sv. otcové užívají rčení na př. že Duch sv. člověka svým darem povyšuje nad člověka, tak že poznává, čeho nevěděl,¹²⁾

1) Srv. Petavius, De Deo 1 c 6. — 2) De Sp. s. — 3) διὰ τῆς κοινωνίας τοῦ πνεύματος. — 4) Luk. 2, 14. — 5) I. Kor. 12, 3. — 6) Con. Arian. or. 4. — 7) Ὁ μὲν γὰρ λόγος ὡς ἴδιος ἐν τῷ πατρὶ ἐστὶ τὰ δὲ γενητὰ, ἐξωθεν ὄντα, προσκεῖται, ὡς τῇ μὲν φύσει ἀλλότρια. — 8) Or. 24. — 9) οὐ γὰρ ὡς ἐπίκτητα δώσεις, ἀλλ' ὡς ἀπ' ἀρχῆς συνπαρόχοντα, καὶ λόγῳ φύσεως ἀλλ' οὐ χάριτος — ἐπίκτητα, co není z přirozenosti. — 10) De Trin.; dial. 7. — 11) Διὰ τὸ μὴ οἰκοθεν ἔχειν δύνασθαι τὴν ἀνθρώπον φύσιν τὸν ἁγιασμόν. Ἐνεστί γὰρ τοῦτο τῇ γε ἀληθῶς θεία τε καὶ ὑπὲρ πάντα φύσει ἥς ἐπέπερ ἐστὶ καρπὸς ὁ λόγος, ἔξει δὴ πῶς πάντως ὡς ἴδιον ἐν ἐαντῷ τῆς τεκούσης αὐτὸν φύσεως τὸν ἁγιασμόν. — 12) Cyrill., hier. cat. 16 n 16 — ὑπὲρ ἀνθρώπον βλέπει ἃ μὴ ᾔδει.

že z moci víry může vykonati věci nad lidskou sílu jdoucí.¹⁾ Slovo „nadlidskou“ (ὑπὲρ ἀνθρώπων) rozumějí absolutně, t. j. rozumějí tím poznání a moc jediné Bohu vlastní.²⁾ Jest ještě jiných rčení toho druhu hojně.

Sv. otcové mluví přímo o nadpřirozeném jako o božském. Sv. Řehoř Naz., bohoslovec zvaný, nazývá obraz nadpřirozenosti přímo Bohem. Budeš Bohem učiněn, povýšen skrze něho (Krista), který sestoupil, praví.³⁾ Před tím mluvil o tom, že nemůže se člověku státi nic čestnějšího, jako s Bohem se sjednotiti a tím Bohem se státi.⁴⁾ Mínil lidskou přirozenost v Kristu, která spojením s Bohem byla obožena (deificata). Něco takového žádné stvořené přirozenosti nepřisluší, i je to nadpřirozené, jest udělení darů, jež pouze Bohu jsou vlastní. Sv. Athanasius dí, že Bůh se stal člověkem, aby nás bohy učinil . . . , abychom byli pokolení svaté a účastní jeho přirozenosti božské.⁵⁾ Ve svém spisu „De incarnatione“ dí různými obraty totéž, pravě, že Bůh se stal člověkem, abychom my stali se (γίνονται) syny božími, že se nazývá synem člověka, narodiv se z Panny, abychom my se jmenovali syny Boha dle Jan, 12.⁶⁾ Podíl na bytnosti boží jest podíl na jeho kráse, jest přetvoření, jest vtištění jakési božské formy v posvěcení a ospravedlnění skrze Ducha sv., skrze kterou září v naší duši charakter bytnosti boží, jest vytvoření v nás Krista, okrášlení nadpřirozeným tvarem (species).⁷⁾

Nadpřirozené znamená u sv. otců též spojení s Duchem sv. Sv. Basil dí⁸⁾: kdo byl od něho očištěn a vrátil se k prvotní kráse a tím obnovuje jaksi starou formu královského obrazu v čistotě, může přiblížiti se k Duchu sv. On ukáže ti, jako když slunce najde čisté oko, v sobě obraz Neviditelného.⁹⁾ V blaženém patření na tento obraz uvidíš nevýslovný pravzor krásy. On učiní ty, kteří s ním sjednocení mají, duchovní.¹⁰⁾ A jako čistá a jasná těla dotekem paprsku stávají se nad míru skvoucí a jiné světlo ze sebe šíří, tak i duše, které Duch sv. ozářil, stávají se duchovní a na jiné milost šíří . . . Odtud podobnost s Bohem . . . odtud, že se Bohem stáváš.¹¹⁾ Duchem sv. rozumějí sv. otcové třetí božskou osobu.

¹⁾ L. c. 17 n 37 — ποιῆς καὶ τὰ ὑπὲρ ἀνθρώπων. — ²⁾ Cyrill. Alex., De Trin. dial. 6 — τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐννοιῶν ἀνθελέσθαι κελεύει, τῇ θεῇ πον πάντως ἀπονέμων φύσει τὸ εἶδέναι μόνῃ καὶ καθ' ἑαυτὴν ἅπερ ἂν ἔλοιτο κληροῦν; In. Is. 4 ov 2; Basil., ep. 16 ep. 1. 1. — ³⁾ Or. 36. theol. IV p. 592 s. μᾶλλον δὲ θεϊκῶς, ἵνα γένῃ θεὸς κάτωθεν ἀνελθὼν διὰ τὸν κατελθόντα δι' ἡμᾶς ἀνωθεν. — ⁴⁾ ἢ θεῷ πλακῆναι καὶ γενέσθαι θεὸν ἐκ τῆς μίξεως. — ⁵⁾ Ep. ad Adelph. 1 p. 730 — γέγονε γὰρ ἀνθρώπος, ἵν' ἡμᾶς ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ. ἵνα τὴν ἡμῶν πλανηθεῖσαν γέννησιν εἰς ἑαυτὸν μετενέγκῃ καὶ γενώμεθα λοιπὸν γένος ἁγίον καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως. — ⁶⁾ ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ Ἀδάμ θνητὸν ὄντες υἱοὶ τοῦ θεοῦ γένωνται — I. p. 697, 992, 996. — ⁷⁾ Sv. Cyrill, In Is. IV. o 2 — μορφοῦνται γε μὴν ἐν ἡμῖν ὁ Χριστὸς ἐνιέντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος θεῖαν τιὰ μόρφωσιν, δι' ἁγιασμοῦ καὶ δικαιοσύνης. Οὕτω γὰρ, οὕτω ταῖς ἡμετέραις ἐμπρέπει ψυχαῖς ὁ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ καὶ Πατρός α j. — ⁸⁾ De Spir. n. 23. — ⁹⁾ ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου. — ¹⁰⁾ τῇ πρὸς ἑαυτὸ κοινωνίᾳ πνευματικὸς ἀποδείκνυσιν. — ¹¹⁾ ἢ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις θεὸν γενέσθαι.

Z těchto a mnohých jiných míst jest jasno, že sv. otcové nadpřirozeným (milost) nazývali to, co převyšuje všecko stvořené, co se k němu má jako různorodý opak, co toto genere se od tvorstva liší. Bůh jest původcem nadpřirozených darů ne jako tvůrce ex nihilo, ale jako ten, který je sdílí ze své nestvořené bytnosti. V té míře, v jaké tvorové na nich účast mají, uskutečňuje a jeví se v nich vedle řádu přirozeného řád nadpřirozený. Nadpřirozené dary, dané člověku, jsou dary vlastní Bohu, od stvořených věcí úplně rozdílné, specificky a formou jsou z řádu božského; proto obožují toho, kdo je má (deificant, deiformes reddunt), dávají mu specifickou podobnost s Bohem. Rozumí se samo sebou, že žádná stvořená bytost sama ze sebe nemůže učiniti nadpřirozený kon, že na nic nadpřirozeného nemá sama ze sebe práva; může míti jen schopnost, aby nadpřirozené dary přijala.

Pozdější spisovatelé církevní píší podobně. Sv. Jan Dam.¹⁾ udává, že rozdíl mezi přirozeným a nadpřirozeným je týž jako mezi stvořeným a nestvořeným. Přirozené dary jmenuje ty, které člověk má ze stvoření a zachovávání; nadpřirozené ty, které mimo to člověka s Bohem spojují, totiž podíl na jeho bytnosti (nadpřirozený obraz boží a Duch sv.).²⁾ Sv. Anselm popisuje spravedlnost jako lidskými silami nedostižitelnou,³⁾ jako dar přirozenosti lidské nepovinný (indebitus), přirozenost staví v protivu s milostí; z oné plynou přirozené dary, z této nadpřirozené, ony nezbytně, tyto dobrota boží dává.⁴⁾ Tyto dary jsou nebeské, nikoliv pozemské, božské, nikoliv lidské, nikoliv z pozemských nebo z ničeho stvořené.⁵⁾ Tyto dary jsou nad všecku sílu rozumu a vůle, plynou jen z moci boží, jsou vyšší nežli veškerý stvořený řád.⁶⁾ Co je takové, patří k přirozenosti boží, ⁷⁾ která jest nad všeliké tvorstvo.⁸⁾ Čím vyšší jest přirozenost boží nežli přirozenost lidská, tím důstojnější jest Syn boží nežli syn lidský.⁹⁾ Kristus jest přirozený Syn boží, kdo v něm jest pokřtěn, spojen je s Bohem, (associatur Deo) a žije v něm,¹⁰⁾ a tak k podobnosti boží vystupuje.¹¹⁾ Podobně na mnohých místech, z nichž jest patrno, že nadpřirozené dle něho je to, co převyšujíc všecko stvořené, je řádu božského.

Sv. Tomáš dí, že nadpřirozené je to, co přirozené síly převyšuje, co převyšuje přirozenost lidskou, co převyšuje přírodu, co převyšuje přirozenost každého tvora,¹²⁾ co jen Bohu jest vlastní, co jest z moci boží, co jest přirozenosti stvořené přidáno, na co nemá žádného práva, co jest dobrovolně dáno.¹³⁾ Milost jest dar nadpřirozený,¹⁴⁾ kterým člověk má podíl na přirozenosti božské

¹⁾ De Fide ort. III. c. 15 a IV. c. 13. — ²⁾ ἵνα ἡμᾶς καθάρῃ καὶ ἀφθαρτίῃ καὶ μετόχους πάλιν τῆς αὐτοῦ καταστήσῃ θεότητος totiž Kristus. — ³⁾ Dial. de cas. dial. c. 15 a c. 27. — ⁴⁾ De conc. Virg. et orig. pecc. c. 10; Dialg. cur Deus homo 2 c. 5. — ⁵⁾ Srv. Cur Deus homo, i. c. 9., 2. c. 16 a j. — ⁶⁾ Srv. Proslg. c. 9, c. 25; Cur Deus homo, 1. c. 2. — ⁷⁾ De concep. Virg. et orig. pecc. c. 11. — ⁸⁾ Monolog c. 79. — ⁹⁾ De Fid. Trín. c. 5. — ¹⁰⁾ Dialg. de cas. diab. c. 7. — ¹¹⁾ Hom. in Matt. 15 9. — ¹²⁾ C. G. 3 c. 147 n. 1—3; 1. 2 q 109 a 3 ad 2, a 7 ad 3; q 110 a 2 ad 2. — ¹³⁾ Tamže, Suarez, de grat. prolog. III. c. 2 a 4 s. — ¹⁴⁾ q 114 a 2.

(consors divinae naturae), jest adoptován za syna božího;¹⁾ v ní Duch sv. přebývá v člověku.²⁾ Milost je tedy participatio quaedam divinae naturae,³⁾ je tedy dar nadpřirozený, který žádná stvořená bytost nemůže sobě dáti,⁴⁾ je to deificatio, nadpřirozená podobnost s Bohem, větší dílo nežli stvoření světa.⁵⁾ Stvoření má cílem dobro přirozené, milost dobro věčné, podíl na Bohu (gratia terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, creatio autem coeli et terrae terminatur ad bonum naturae mutabilis).

Však dosti. Je tedy mezi tím, co jest přirozené a nadpřirozené, rozdíl nesmírný. Jeví se v zákoně přirozeném a nadpřirozeném, v Písmě zjeveném,⁶⁾ v tom, jak Bůh přijímá něco buď k přirozené odplatě nebo k odplatě věčnou blažeností od těch, které adoptoval za syny.⁷⁾ Zvláště jeví se tento rozdíl v různém podílu na Bohu.⁸⁾ Ačkoliv ve stvoření udělení darů jest svým způsobem skvělejší, jest dar, kterým Bůh v milosti se sděluje, nekonečně větší. Láska, která se k nám jeví v tom, že Bůh zvedá nás ad participationem divini boni, jest zcela zvláštní⁹⁾ a jiná, než ta, kterou dává dary přirozené. Dále jest nesmírný rozdíl, jak Bůh jest věcem přítomen.¹⁰⁾ Obecným způsobem jest přítomen všemu svou bytností, mocí a jako příčina v účincích; zvláštním způsobem jest přítomen v rozumných tvorech jak poznáný v poznávajících a milovaný v milujících, nebo poznáním a láskou dostupuje tvor až k samému Bohu; proto se dí, že v něm (tvoru) bydlí jako v chrámě. (Rozuměj nadpřirozené poznání a milování vírou a láskou a patřením v nebi.) Řád přirozený odnáší se k Bohu jako tvůrci, řád nadpřirozený jako dárce milosti.¹¹⁾

Rozdíl mezi přirozeným a nadpřirozeným je tedy jiný, vyšší, kontradiktornější, nežli na př. mezi hmotou a duchem stvořeným, neboť hmota a duch stvořený náležejí do říše tvorstva a řádu přirozeného, kam nadpřirozené nenáleží. Milost ovšem jest kvalita stvořená, ale nenáleží mezi tvorstvo, nejsouc žádnému tvorovi povinnou, nejsouc podstatou, a znamenajíc mimořádný podíl na Bohu jest ze řádu nestvořeného a věčného. Duch sv., který s ní jest člověku dán, jest mimo to Bůh. Nadpřirozené jest absolutně vyšší než všechno stvořené, tak že kdyby rozum lidský rostl nad rozum andělský do nekonečna, nebyl by svou podstatou nadpřirozený, nepřekročil by hranici přirozena. Teprve když dostane podíl na božské dokonalosti, překročí ji.¹²⁾

Bůh je stvořitelem všech bytostí a opatřuje je zároveň vším, čeho jim k přiměřenému žití dle bytností a ideí jejich třeba. To jest řád přirozený, ontologický, skutečný, podivuhodný, nesmírný, počínaje od atomu až k vesmíru.

Vedle něho jest řád nadpřirozený, ontologický a reální jako řád přirozený, nádhernější a velikolepější nežli tento, záležející ve

¹⁾ q 114 a 3. — ²⁾ Tamže ad 3. — ³⁾ a 112 a 1. — ⁴⁾ Tamže. —

⁵⁾ De Verit. q 27 a 2; a 3 ad 1. — ⁶⁾ Sv. Anselm, De volunt. Dei c 2. —

⁷⁾ Sv. Bonaventura, In 2 d 29 a 1 q 1. — ⁸⁾ Sv. Tomáš, 1. 2 a 113 a 9. —

⁹⁾ 1. 2 q 110 a 1. — ¹⁰⁾ Sv. Tomáš, 1 q 43 a 3. — ¹¹⁾ Srv. Lessius, De perf. div. 9 c 5. — ¹²⁾ Srv. De Aguire, Theol. s. Ans., I., p. 225.

všech darech, které tvorům dle jich přirozenosti nepřislušejí (indebita), ale darem mu jsou přidány, které nepatří k přirozenosti žádného tvora, nýbrž jedině k přirozenosti božské, které tedy obrozují a proměňují a povyšují jej k životu (dle rozumu a vůle) vyššímu, nežli jest všeliký život stvořený, k životu, jaký (dle poznání a vůle) je toliko v Bohu, kterým přijat jest za syna božího a dědice slávy nebeské, v níž tyto dary a život z nich plynoucí dochází uvrcholení ve spojení s Bohem skrze bezprostřední patření na něj a milování jeho. Těmito dary jsou hlavně posvěcující milost a božské ctnosti. Je to nadpřirozené světlo v rozumu a nadpřirozená svatost v duši. Jimi žije člověk život vyšší nežli dle své přirozenosti, život podobný tomu, který jest v Bohu, život nestvořený a věčný, božský. Světlem víry (v nebi světlem patření) poznává Boha tak, jak Bůh jest, jak Bůh sám sebe poznává; vírou ovšem nedokonale, ale přece nekonečně výše nežli přirozeně. Bůh jest skrze milost v rozumu jako poznáný v poznávajícím tak, jak jest sám v sobě. A poněvadž každé poznání vtiskuje vloze obraz předmětu, tak že vložka má na předměte podíl, je mu podobna, jej požívá viděním: jest Bůh tak, jak jest, vtištěn do vlohy lidské a vloha má s ním zcela novou podobnost a jej zcela novým, Bohu vlastním způsobem požívá. Světlo milosti je stvořené, ale silou svou jest božské, dávajíc člověku moc, dosáhnouti jej poznáním, — zde ovšem nedokonalým — jaké má Bůh. Je tedy poznání božskou vírou a v nebi poznání světlem slávy vyšší, než kterékoliv poznání Boha stvořené; je takové, jakého žádná stvořená vloha sama ze sebe není schopna, k jakému svou přirozeností není a nemůže býti určena. Že tím vzniká zcela jiné spojení mezi člověkem a Bohem, než jaké máme z přirozeného poznání, soudíce z přírody na tvůrce, jest patrné, nebo rozum uchvacuje Boha světlem víry neskonale dokonaleji. Svatost nadpřirozená je také zcela jiná nežli svatost přirozená. Svatost přirozená jest správný poměr k Bohu dle zákona přirozeného. Je to poměr tvora k tvůrci, sluhy k Pánu. Mysleme si tvora tak dokonalého, jaký vůbec jest možný, tento poměr zůstane. Milost boží jej podstatně mění. Člověk v milosti boží jest k Bohu v poměru ne jako tvor a sluha, ale jako adoptovaný syn boží. Milost jest jako adoptační listina, jest něco konečného, ale její síla jest nekonečná, dávajíc podíl na právech nekonečných, jsouc příčinou s Duchem sv., který s ní jest spojen, lásky, kterou Bůh člověka miluje jako svého syna, tedy podobně jako miluje věčného Syna, sebe; jsouc příčinou, že i láska člověka k Bohu není láskou tvora a sluhy, ale láskou syna.

Je tedy patrné, že milost a božské ctnosti a Duch sv. přenášejí člověka ze stavu přirozeného, stvořeného, konečného do stavu nadpřirozeného, božského, nezaslouženého, že stav nadpřirozený jest podíl na darech nestvořených, věčných, na Bohu, stav převyšující nekonečně veškerý obor věcí stvořených, že se řád

přirozený kryje se stvořeným a nadpřirozený s nestvořeným. Krátce milostí boží máme účast na Bohu, na jeho bytnosti, životě, dobrech, zde nedokonale, v nebi dokonale.

Proto mluví Písmo v rčeních: že spravedlivý jest jedno v Kristu, že jest v Bohu jako Kristus a Bůh¹⁾ mezi sebou, že kdo se přidrží Boha, jest jeden s ním duch,²⁾ že jest účasten božského přirození,³⁾ že má s Bohem obecenství,⁴⁾ obecenství s Otcem, Synem a Duchem sv.,⁵⁾ že má smysl, aby byl v pravém Synu jeho,⁶⁾ že zůstává v Bohu a Bůh v něm,⁷⁾ že má Syna má život,⁸⁾ že není zrozen z krve, ale z Boha,⁹⁾ že jest synem božím.¹⁰⁾ Proto také církev se modlí při obětování: Bože, který jsi důstojnost lidské podstaty divně založil a divně ji obnovil, dej nám skrze tajemství této vody a vína jeho božství býti účastnu, kterýs člověčenství našeho ráčil se účastna učiniti. Při praefaci na nanebevstoupení Páně: který . . vzat jest do nebe, nechť nám dá býti účastnu jeho božství. Při sekretě na neděli 4. po sv. Duchu: Bůh, který skrze obcování na tomto tajemství nás účastny jsi učinil jediného nejvyššího božství . .

Proto učí sv. Tomáš,¹¹⁾ že milostí a b. ctnostmi máme podíl na bytnosti boží, čehož přirozenými silami nemáme, sv. Jan Dam.,¹²⁾ že máme podíl na božství P. Ježíše,¹³⁾ Petavius,¹⁴⁾ Thomassinus,¹⁵⁾ Suarez,¹⁶⁾ že Duch sv. bezprostředně do duše vlévá božskou lásku a pod. dle Řím. 5, 5; 8, 9; Gal. 6, 6; I. Kor. 3, 16 a j., sv. Tomáš,¹⁷⁾ že duše v milosti užívá nejen dobra stvořeného, nýbrž požívá božské osoby samé (non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur), sv. Cyrill Alex.,¹⁸⁾ že spravedlivý Bohem jest, t. j. z Boha zrozený,¹⁹⁾ Eusebius Caes.,²⁰⁾ že milost působí jako kvas, čině člověka nebeským a duchovním,²¹⁾ sv. Augustin, že milost tvoří princip nového, spasitelného žití,²²⁾ Leontius Byz.,²³⁾ že jako Kristus dle člověčenství byl obožen (deificatus), tak i člověk, zde nedokonale, v nebi dokonale, t. j. má jakousi formu božství podílem na něm.²⁴⁾

To stačí. Přirozené je tedy jakákoliv stvořená substance, vše co ji tvoří, co z ní plyne, co jí přísluší, aby měla, a to substance existující i jakkoliv možná.

Nadpřirozené je to, co přísluší pouze Bohu, co toliko jemu jest vlastní. A Marek napsal²⁵⁾: Svět jako úhrnek předmětů zákonně spojených a podávaných možné zkušenosti, sluje příroda ve hmotném smyslu. To, co nenáleží k oněm předmětům, jest

¹⁾ Jan 17, 21. — ²⁾ I. Kor. 6, 17. — ³⁾ 2 Petr. 1, 4. — ⁴⁾ 1 Jan. 1, 6. — ⁵⁾ 1 Jan 1, 3. — ⁶⁾ 1 Jan 5, 20. — ⁷⁾ Jan 3, 24; 4, 12; Jan 6. 57. — ⁸⁾ 1 Jan 5, 12; 2 Jan 9. — ⁹⁾ Jan 13; 1 Jan 3, 9; 1 Petr 1, 23. — ¹⁰⁾ Řím 8, 16; 9, 8; Ef. 5, 1; 1 Jan 3, 1 n. — ¹¹⁾ 1. 2 q 110 a 3 n. — ¹²⁾ De Fide ort. 4 c 13. — ¹³⁾ τῆς Ἰησοῦ θεότητος μεταλαμβάνομεν. — ¹⁴⁾ De Trin. 8 c 3. — ¹⁵⁾ De inc. 6 c 10. — ¹⁶⁾ De Trin. 11 a 12 a j. — ¹⁷⁾ 1 q 43 a 3 ad 1. — ¹⁸⁾ Explan. in Luc. c. 6. — ¹⁹⁾ υἱοὶ θεοῦ χρηματίζουσι ἐκ θεοῦ ἐγγενήθησαν. — ²⁰⁾ Comm. in Luc. 13, 20. — ²¹⁾ οὐράνιος καὶ πνευματικός. — ²²⁾ De Grat. Ch. c 13. — ²³⁾ Cont. Nest. 4 n 23 s. — ²⁴⁾ τὸν ἀνθρώπον ἀποθεώσαντος. — ²⁵⁾ Základ filos., 273.

kromě přírody neb nadpřírodno neboli nadpřirozeno. — Přísně vzato, je to jen tehdy správně, vezmeme-li slovo příroda = stvořené jsoucno vůbec. Člověk je tedy pozdvižen do nadpřirozeného stavu, když dostane účastenství na darech, které jsou pouze Bohu vlastní, na př. poznávat a milovat a požívat Boha tak, jak on sebe poznává, miluje, požívá. To se může dít nedokonale i dokonale, jen když je to z jeho řádu. Dejme tomu, že by někdo dostal poznání Boha, jaké má anděl svým přirozeným andělským rozumem (ne patřením v milosti). Bylo by veliké, ale nikoliv nadpřirozené, nýbrž poznání stvořené. Člověk, poznávající Boha božskou ctností víry, byť i méně dokonale než anděl, má poznání nadpřirozené, neboť je to poznání světlem božím, je to podíl na poznání, které má Bůh sám o sobě, na poznání nestvořeném. Totéž dlužno říci o lásce, o žití přirozeném a nadpřirozeném.

Tím jsme zajisté veliké toto tajemství s důstatek osvětliti. Učinili jsme tak proto, že o věci stále bude řeč.



I.

Jsoucnost nebe.

Nebe jest posledním cílem člověka.

Nebem rozuměti dlužno dvojí: Boha a blaženost z dosažení Boha plynoucí. Obé jest posledním cílem, a to Bůh prvotným, blaženost druhotným, nebo tato plyne z dosažení Boha.

Zde život míjí jako vlna hladká,
a mladost trvá jenom okamžik,
let myšlenky má každá radost sladká,
i lásky slast jen blesku chvatný mžik.
Ó moudrý! K zdroji blaha řid' své zraky,
k světlému božství ducha upoutej,
tak z moře žití prchnou temné mraky
a šťastně přepluješ vln dravý rej.

Bhartrihariš, indický Šalomoun.
(Bohlen 133.)

Moudrost poslední a nejvyšší jest prohlédati na poslední konec, na věčnost. Ó by moudří byli, rozuměliť by tomu, prohlédali bý na poslední věci.

Komenský, Drobné spisy. Zoubek, p. 86.

1. Každý člověk chce býti dokonale šťastným.

Kdyby nebylo pravda, že každý chce býti dokonale šťasten, měli bychom zajisté filosofy, kteří by o tom pochybovali; ale není jich. Všichni souhlasí, že člověk chce býti šťastným.

Ze starých filosofů nejpřednější byli Plato, Aristoteles, Cicero. Plato klade ve svých rozhovorech Sokratovi často tuto pravdu do úst. Začínaje kterýsi rozhovor, dí ústy Sokrata, že je třeba, aby začali něčím, v čem všichni souhlasí; a za toto „něco“ prohlásili větu: každý člověk chce býti šťasten.¹⁾ To po něm později opakoval při podobné příležitosti Cicero.²⁾ Aristoteles snažil se při všech svých rozpravách, aby položil jim pevný základ, doložený zkušeností. Tímto základem jest mu pud po dokonalém štěstí.³⁾ Stoikové, asketové pohanské doby, prohlásili blaženost za cíl člověka.⁴⁾ Podobně mluví Kant.⁵⁾ Praví: Býti šťastnu jest žádost každé rozumné, však omezené bytosti, a tudíž nevyhnutelným důvodem jeho žádací mohutnosti. Proto usuzuje Kant nezbytnost jsoucnosti boží. Kdežto ve své mravovědě Bohem pyšně pohrdl, vztahuje zde po něm, jak se mu Schopenhauer posmívá, dodatečně ruku, aby obdržel od něho zpropitné za svou ctnost. Pessimista Schopenhauer dí⁶⁾: Člověk chce stůj co stůj zachovati svůj život, osvoboditi jej od bolů, chce co možná největší množství blahobytu a každý požitek, jehož je schopen. Spencer praví⁷⁾: Žádná škola nemůže se vyhnouti tomu, aby za nejvyšší mravní cíl nepostavila . . . : ukojení, radost, blaženost. Prof. Hilty píše⁸⁾: Štěstí jest klíčem všech našich myšlenek. Každý je hledá pro sebe, mnozí hledají je, nemohouce ho sami dosíci, společně. Jest posledním důvodem všeho učení, snažení, všech státních a církevních zařízení . . . Štěstí jest cílem člověka, nebo šťastným chce býti stůj co stůj . . . Není nic, v čem by všichni lidé tak souhlasili, jako v hledání štěstí. Tak mluví Köstlin,⁹⁾ tak Zeller.¹⁰⁾ Komenský nazývá takový sklon pudem, jenž jest nám vrozen, jsa součástí naší přirozenosti. K pudům patří touha po dobru vlastním.

¹⁾ Stát, I. a j. — ²⁾ Fin. V. 28, 86. — ³⁾ Polit. 7, 13. — ⁴⁾ Diog. Laert. VII., 27. — ⁵⁾ Krit. d. prakt. Vernunft, 123 s. — ⁶⁾ Die beiden Grundprobleme der Ethik, II., 196. — ⁷⁾ Tatsachen der Ethik, p. 50. — ⁸⁾ Das Glück, p. 179. — ⁹⁾ Gesch. d. Ethik, I., 18. — ¹⁰⁾ Vorträge u. Abhandl., III., 209; Grundriss der Geschichte der griech. Philos., p. 180.

Volí-li člověk někdy jinak, t. j. co není k jeho blahu, činí tak omylem jsa šálen. A přeje si, aby cele mu dobře bylo, . . . a to přeje si, by bez konce bylo; odtud děsí se smrti. Vůbec by blaženým se nestal, nikdo nemůže žádati; i po smrti touží ti, kteří si jí žádají, ze samolásky.¹⁾ Také Krejčí uznává pud sebezáchovy, jež u člověka nazývá uvědomělou snahou po blaženosti; řídí život člověka neodolatelnou nutností, s počátku nevědomě, postupem vývoje vědomě.²⁾ Slovo „vědomě“ dlužno snad bráti „s vědomou neodolatelnou nutností“, nebo „vědomě“ t. j. svobodně a „nutnost“ by si jinak odporovala. Krejčí tvrdí tu více nežli jest pravda, neboť dle něho nebylo by lze obětovati své štěstí časné (jiného nezná) za jiného. Tatáž nutnost hnala by člověka po požitcích, kde pravého blaha není, které ho učiní nešťastným!

Co hlásá filosofie, tomu učí nás také zkušenost. Co řídí všechny kroky lidské? Vědomá nebo nevědomá touha po štěstí. Sv. Tomáš Akv. nazývá ji kořenem všeho chtění, nebo cokoliv vůle chce, chce proto a potud, poněvadž a pokud se jí zdá dobré, a poněvadž ukojuje poněkud její žízeň po dobru.³⁾ Proto již sv. Augustin napsal⁴⁾: Všichni jsou za jedno, že všichni lidé chtějí býti šťastni. A vypravuje, jak Mimus slíbil v divadle, že při budoucím představení řekne každému, čeho si přeje. I sešlo se mnoho zvědavých, žádajících si zvědět, uhodne-li, čeho si žádají. Mimus řekl jim: Všichni chcete lacino kupovati a draze prodávati. Jiný řekl, že všichni chtějí býti chváleni. Sv. Augustin kárá je, pravě, že jest mnoho spravedlivých, kteří nic nepoctivého si neřádají. Kdyby byli řekli, praví, všichni chcete býti šťastni a žádný nechce býti z vás nešťasten, byli by řekli něco, co všichni uznávají. To jest všem lidem dostatečně známo.⁵⁾ Býti šťastnu je tak veliké dobro, dí jinde, že dobří i zlí si ho žádají.⁶⁾ Věru je tomu tak. Zeptej se vlastního srdce, a poví ti, že chce býti šťastno. Jako květina touží po světle a teple, tak srdce lidské touží po radosti a štěstí, a to po štěstí dokonalém. Někdo myslí, že ho najde v bohatství, i shání se po bohatství; jiný, že ho najde v rozkoších, i oddává se jim; jiný opět v něčem jiném. Ještě se nenašel člověk, který by sobě chtěl zlé. I když si život bere, činí tak, aby ušel zlu, tedy aby dosáhl nějakého dobra.

Důvod tohoto obecného zjevu jest, že vůle, mohutnost žádací, může chtít jen to, co se jí zdá dobré, žádoucí. Každá mohutnost směřuje k tomu, co jest jejím předmětem, co ji zdokonaluje. Nejvyššími mohutnostmi člověka jsou mohutnost poznávací a žádací. Předmět mohutnosti poznávací jest pravda, předmět mohutnosti žádací dobro. Proto přirozeně touží vůle po dobru. A poznává-li něco za větší dobro, také více si ho žádá; volí-li menší dobro, má k tomu jiné důvody. Prohlašovati však takovou volbu za nutnost, determinism, jak činí popírači svobody

¹⁾ Panegyř., IX., 31; a j. — ²⁾ Filos. přítomnosti, 457. — ³⁾ 1, 2 q 1 a 6. — ⁴⁾ De civit. D., 10, 1. — ⁵⁾ De Trin., 13, 3 a 4. — ⁶⁾ Enarr. in Psalm 118, 21.

vůle,¹⁾ jest ovšem neporozumění celé věci. Nejvyšší dobro je tedy nejvyšším předmětem žádací snahy. Různá malá dobra může člověk z důvodů, které mu je v jistých okolnostech nečiní žádoucí, nemilovati a nechtíti; může voliti svobodně menší dobro. Ale to neplatí o dobru svrchovaném nebo o dobru vůbec; toho nemůže nemilovati a nechtíti. Blaženost, dokonalá a svrchovaná blaženost, jeví se jako největší dobro, a proto nezbytně pro všechny jest žádoucí. Mnozí nevědí, kde jest a jak ho lze dosíci, ale všichni si ho žádají. Jednotlivá dobra zjevují se jako cesta k němu nebo jeho části.

Dokonalou blaženost žádají si všichni nezbytně, tak že nelze ji nechtíti nebo ji nenáviděti; není v nejvyšším a dokonalém dobru nič, co by se mohlo nelíbiti, nýbrž všechno v něm jest žádoucí. Člověk může na nejvyšší blaženost nemysleti, ale když na ni myslí, když jako nejvyšší jeho dobro se mu zjeví, nemůže jí nemilovati.

Skutečně jest d o k o n a l á blaženost posledním cílem všeho snažení. Už Plato ve svých rozhovorech na to Sokratem poukazuje. A když mu bylo namítáno, že mnozí vědí, že jen spravedlnost dává pravé štěstí, že však přece po spravedlnosti se nesnaží, odpovídal dobře a obšírně, že činí tak proto, poněvadž snaha ta vyžaduje často námahy a sebezapření, ale oni zaujati jsouce okamžitými dobry, často nepravými, námahy se štítí. Klamou se v předmětech dobra a blaženosti, ale jednají přece z touhy po blaženosti. I hříšné věci žádají si lidé jen proto, že se jim zdají žádoucí, dobré. Sv. Augustin dí²⁾: I ten, který oddává se smyslnosti a sebe tím ničí, hledá v tomto hříchu štěstí, a má se za nešťastna, nedochází-li ukojení. Kdo shromažďuje statky, činí tak, nechť se to děje jakýmkoliv způsobem, aby byl šťasten. Kdo vraždí nepřítelé, kdo touží po vládě, kdo ukojuje svou krutost, kdo se těší z cizího neštěstí, ve všech zločinech hledá štěstí.

Nikdo také nespokojí se dosaženým dobrem, ale žádá si hned zase jiného, nebo jednotlivá dobra jeví se toliko jako nepatrné části dobra velikého, dokonalého. Proto se jim zdá, že čím více dosáhnou jednotlivých dober, tím více přiblíží se k dobru dokonalému, a budou šťastnější. Kdo má bohatství, žádá si cti; kdo má této, žádá moci; kdo má i této, opět jiná dobra si vymýšlí. Při tom ovšem netřeba stále mysliti na cíl, na svrchovanou blaženost, ale ve skutečnosti není snaha po jednotlivých dobrech nic jiného nežli snaha po onom. Také stavitel nemyslí na celý dům, jež staví, při každé cihle, kterou klade; ale ve skutečnosti vše činí za účelem, aby vystavěl dům.

Plato dokazuje ve svých rozhovorech, ač upřílišuje, že spravedlnost, dokonalost a blaženost se kryjí, t. j. že spravedlivý muž jest zároveň blažený a naopak, a že nespravedlivý nemůže býti blažen. Podobně učí také křesťanská filosofie. Dokonalá

¹⁾ Krejčí, Svob. vůle a mravnost, p. 15 n. — ²⁾ In Psalm. 118 s 1.

blaženost je také největší dokonalost člověka¹⁾ a naopak. Poněvadž člověk má přirozenou snahu po dokonalosti, má také přirozenou snahu po nejvyšším dobru, po blaženosti.

Nechť tedy zeptáme se filosofů, nebo denní zkušenosti, nechť nahlédneme do vlastního srdce nebo dle lidské přirozenosti věc rozebíráme, vždy dospějeme k témuž výsledku: člověk nezbytně a vždy touží po blaženosti. V nitru je nesmrtelný pud po štěstí, jeho bytost, zvláště jeho mohutnosti žádací, jsou od přírody tak utvořeny, že nezbytně hledají své dobro a štěstí, a to dobro a štěstí veliké, nekonečné, nesmrtelné. Nikdy není člověk tak kliden, že si ničeho nežádá. Koho nenapadne tudíž otázka: Je taková blaženost, kterou člověk má, jest spokojen a po ničem již netouží? Jest dobro nekonečné, které tuto blaženost s to jest skytnouti? Jest možno dosíci jich? Srdce každého člověka vědomě či nevědomě po nich volá. Bude toto volání uspokojeno?

Schneider píše²⁾: Vládnoucím pudem, který každým srdcem hýbe, je tužba po dokonalé a proto věčné blaženosti. Blaženost jest potřebou každého srdce lidského. Pro ni pracuje dělník a továrník, učenec a umělec; kvůli ní nosí panovník korunu na hlavě nebo ji odkládá; po ní se snaží ctnostný i zločinec . . .

Bude ukojena?

¹⁾ Srov. Bonaventura. In 4 d. 49 q 2 n 1. — ²⁾ Das and. Leben, 73.



2. V čem záleží dokonalá blaženost?

Každá snaha, každý přirozený pud jest jako ruka sloupu na křižovatce ukazující cestu, jest jako veslo, které lodi dává směr, jest jako kazatel řkoucí, nejsi u cíle, ale jdeš k němu. Chápeme, že touha a snaha po blaženosti nemůže býti cílem, nebo cíl znamená dosažení, klid, požívání. Ale poněvadž v každé povaze lidské bez výjimky tato snaha jest, soudíme právem, že jest do ní vštípena, aby vedla k cíli, a že tímto cílem jest dokonalá blaženost.

Také zvířata mají jakýsi pud po spokojenosti; avšak vidíme, že mezi ním a lidskou touhou jest veliký rozdíl. U zvířat nejde tento pud dále, nežli po okamžitém uspokojení na př. hladu. I pud pohlavní jest řízen pevnými fysickými zákony, čele pouze k zachování druhu. Zvíře není také sobě účelem, ale jeho cílem jest, sloužiti člověku. Dr. J. Pospíšil píše: Poněvadž dobro rozkošné slouží (u zvířat) zároveň zachování jak individuálního života zvířecího tak i celého druhu, je též vždy dobrem přirozeně příslušným. Zvíře, snažíc se dosíci dobra rozkošného, dochází touže snahou zároveň dobra přirozenosti své příslušného .. Toto dobro příslušné jest posledním cílem zvířete.¹⁾ Mnozí vůbec upírají zvířatům duši a život s ní souvisící.²⁾ Pak by bylo více strojem, řízeným čistě fysickými a fysiologickými zákony. Zcela jinak jest u člověka. Člověk nemá svůj cíl v žádném jiném tvor, nýbrž má sám v sobě cíl svůj, ovšem tak, že ho jen v Bohu dosíci může. Člověk je tvor rozumný, jehož intelligence vztahuje se na všechno, co jest předmětem poznání, a jehož vůle touží po všem, co jest dobré. Proto nespokojuje se jednotlivým dobrem, nýbrž chce dobro veškeré, dobro nekonečné, a pravdu veškerou, nekonečnou. Cílem není mu jednotlivé dobro, nýbrž blaženost vůbec, kterou vidí jedině v dosažení dobra nekonečného. Prozřetelnost boží nevztahuje se pouze na celý lidský rod, ale na každého jednotlivce zvlášť, aby dosáhl posledního cíle.³⁾ Příroda, která svými zákony ukazuje nám plány prozřetelnosti božské, chrání u zvířat jen celý druh, kdežto jedinci hynou hned, jakmile druhu již neslouží, na př. trubci u včel; u člověka tak býti nemůže.

¹⁾ Kosmologie, p. 1042 n. — ²⁾ Srov. Špaldák T. J., Člověk a zvíře p. 27. — ³⁾ Sv. Tomáš Akv. C. Gent. 3, 113.

Svrchovaná blaženost jeví se tedy jako cíl nejen pro celý rod lidský, nýbrž i pro každého člověka. Mohu říci: cílem zajíce jest, aby ho lovec zastřelil a snědl, nebo zvířata jsou pro lidi. Ale směšné by bylo říci, že zajíc v tom nalézá svou blaženost. U člověka jest jinak. Každý jednotlivý člověk má pud po dokonalé blaženosti, a tato jest cílem každého. Kdo prohlašuje blaho společnosti za cíl a blaho jedince, bere člověku jeho samostatnost, činí, abychom mluvili uvedeným svrchu příkladem, ze společnosti lovce a z člověka zajíce. Blaženost jest něco čistě vnitřního, osobního, individuálního, jsou to životní (vtomné) kony naše. Společnost může býti soupříčinou těchto konů, ale nemusí; člověk může je buditi i jinak. Cílem člověka může tedy býti pouze to, co ony blaživé kony ve svrchované míře v něm buditi jest s to. Kdyby blaho celku toho i dovedlo, přece nebylo by blaho celku cílem jedince, ale naopak, posledním cílem bylo by blaho jednotlivce a celek by mu sloužil jako prostředek.

V čem záleží dokonalá blaženost? Pravidelně uvádí se výměr, který dal Boëtius, a jenž zní: Status omnium bonorum congregatione perfectus,¹⁾ t. j. stav souhrnem všech dober dokonalý. Sv. Augustin dí podobně, že jest plnost všech žádoucích věcí.²⁾ Aristotelovi jest blaženost nejvyšším cílem všech činů, po kterém se snažíme pro něj samý a k vůli němuž vše ostatní žádáme.³⁾ Cicero⁴⁾ definuje blaženost jako souhrn všech dober, jenž prázděn jest všech zel, a to stále a bez bázně.⁵⁾ Sv. Tomáš dí, že jest dokonalé dobro, v němž člověk poznává, že jej uspokojuje.⁶⁾

Dokonalá blaženost záleží tedy v tom, aby člověk byl prost všeho zlého, aby měl všechna dobra, která uspokojují dokonale všechnu jeho touhu, a aby si byl jist, že tento stav bude věčně trvati. Není dokonale blažen, kdo jest sice prost zel, ale nemá všechna dobra, po nichž touží, nebo každá neukojená touha jeví se jako zlo. Rovněž není plně blažen, kdo nemá jistoty, že svého štěstí nikdy neztratí.

Tato blaženost jest především něco subjektivního a záleží v uspokojení, které plyne z onoho stavu. To jest vlastní blaženost, nebo jak říkají filosofové, blaženost formální.⁷⁾

Ale rozumí se samo sebou, že jest podmíněna objektivním dobrem, z kterého požívání osobní blaženost plyne. Svrchované dobro činí blaženým, ale blaženost sama, blaženost vlastní jest u s p o k o j e n í, které z onoho plyne.⁸⁾ První věcí v blaženosti jest nejvyšší dobro a druhou teprve dosažení jeho, nebo bez prvé nebyla by druhá možná. Prvním cílem lidským je tedy blaženost objektivní, t. j. nejvyšší dobro, druhým blaženost subjektivní.⁹⁾

¹⁾ De consol. phil. 3, 2. — ²⁾ De civ. Dei 5, zač. — ³⁾ Eth. 1, 1094. — ⁴⁾ Tuscul. V., 10, 28. — ⁵⁾ Srov. Tusc. V., 14, 40; Lael. 13, 45. — ⁶⁾ 1^a q 26 a 1. — ⁷⁾ Sv. Tom. 1^a 2^a q 8 a 1. — ⁸⁾ Becanus, theolog. schol. 2 tr. 1 c 1 q 1. — ⁹⁾ Srov. Kadeřávek, Fil. mrav., p. 18.

Činí se rozdíl mezi blažeností přirozenou a nadpřirozenou. Ona odpovídá cíli přirozenému, tato cíli nadpřirozenému. Přirozený cíl a blaženost odpovídají přirozenosti lidské nepovýšené do stavu milosti. Nadpřirozený cíl a blaženost odpovídají přirozenosti lidské povýšené do stavu milosti, stavu nadpřirozeného. Bůh určil lidstvo k cíli a blaženosti nadpřirozené, která jest ne-skonale vyšší. Nemusil tak učiniti, poněvadž člověku dle jeho bytnosti odpovídá jen cíl přirozený. Bůh tak učinil z lásky. Tím však cíl přirozený přestal býti cílem.

Lidská snaha a tužba po štěstí, která všemu lidstvu jest společná, týká se blaženosti vůbec. Ten, kdo neví nic o nadpřirozeném cíli, cítí ji zrovna tak jako ten, který ví, že cílem naším jest patření na tvář boží.

Dosíci posledního cíle svého a dosíci blaženosti jest totéž. Proto je tak důležité, znáti svůj cíl a řídit k němu svůj život. Komenský dí v Pravidlech života moudrého: Kdykoliv co činiti budeš, k účelu prohlédej a k účelu tomu prostředky vyhlídej. Cokoli dobrým býti usoudíš, k tomu směřuj jako k cíli svému. Až, nejvyšší moudrost jest prohlédati na poslední konce. Mojžíš, chystaje se k smrti, mezi jiným pravil k národu svému¹⁾: Ó by moudří byli a rozuměli a k posledním věcem prohlédali!

Než kdo přihlíží správně ke konci? Ten zajisté, který hledá svrchovanou blaženost tam kde jest, v onom dobru, které ji dává, a který jde k ní tou cestou, jež k ní vede. O blaženosti, mající charakter posledního cíle, platí filosofické axioma: *media in tantum sunt bona, in quantum participat finem*. Člověku jeví se štěstí, které dávají jednotlivá dobra časná, jako zrnka z oné veliké, dokonalé blaženosti. Jsou jimi skutečně, ale jen tehdy, jsou-li dobré skutečnými a nikoliv falešnými a klamnými. Fysické zlo stává se dobrem, slouží-li k cíli, nebo z něho přibírá dobrotu; jest potom rovněž prostředkem k blaženosti. Dokonalou blažeností časná dobra nejsou, poněvadž jeví se právě jen jako části její. Také souhrn jich dokonalé blaženosti nemůže dáti. Žádné z jednotlivých dober nemá známky, které dle výměru svrchu daného dokonalá blaženost musí míti. Žádné není prosto zel, žádné plně neuspokojuje a žádné není věčné. Souhrn všech časných dober znamená také souhrn zel s nimi spojených, rovněž není trvalý; ostatně není možný a neuspokojuje. Touhu po blaženosti nemohou uspokojiti, píše Schneider.²⁾ Všecka mají kouzlo své, pokud jsou vzdálena; ulovena byvše, ztrácejí ho. Zisk vytoužených millionů ochlazuje, požitek žádaných rozkoší přesycuje, ulovená čest žene po nové cti. Veselost nás užírá, dí Montaigne.

¹⁾ 5 Moj. 32 29. — ²⁾ D. and. Leben, 73 n.



3. Blaženost musí býti dosažitelná.

Nepravíme, že každý musí blaženosti dosáhnouti; pravíme jen, že musí býti dosažitelná. Musí býti dosažitelná, poněvadž se jeví jako cíl, k němuž člověk pudem po štěstí přirozeně jest řízen. Sv. Tomáš Akv. dí,¹⁾ že přirozená, t. j. v lidské přirozenosti obsažená tužba nemůže býti marna. Zároveň jest jisto, že mnozí jí dosáhnou. Nebo co jest dosažitelné a po čem všichni přirozeně se nesou, toho mnozí jistě také dosahují. To nám praví náš rozum, náš cit, celá naše přirozenost. Tomu učí naše zkušenost, nebo vidíme, že všady, kde jest účelnost, je také účel, že kde něco k cíli směřuje, ten cíl také existuje. Rovněž vidíme, že účel bývá dle jistého pořádku dosažen. Ant. Marek²⁾ dí, kde mluví o nesmrtelnosti duše, správně: Vlohy a moci člověka dají se ustavičně zvelebovati; a toť jest účel člověka; člověk by svého účelu nedosáhl, kdyby podle duše nebyl nesmrtelný, jelikož zde na zemi jeho vlohy k nejvyššímu stupni dokonalosti dosáhnouti nemohou; i zmizela by účelnost při člověku a toliko při něm samém. Kdekoliv jest účelnost, tam vládne rozum. Říci, že rozum něco zřídí účelně k nějakému cíli, který neexistuje, jest odpor; rozum stanoví nejprve cíl a pak dle něho vše řídí. Svět tento, dí Štítný,³⁾ jest jako obecné všem knihy jakés, kteréž jsou psány boží rukou, t. mocí boží a moudrostí. — Vidíme-li tedy účelnost v přírodě, již odpovídá skutečný cíl, musíme tak souditi o pudu po štěstí.

Kdyby tedy dokonalé blaženosti nebylo, kdyby nebylo dobra, které ji dává, nebo kdyby cíl a dobro nebyly dosažitelné, následovalo by z toho mnoho důsledků, jichž nikterak připustiti nelze. Tak by přirozenost lidská celou svou bytostí, tak by veškeré lidstvo k něčemu tíhlo jako k cíli, a tento cíl by pro ně neexistoval nejsa vůbec nebo nejsa dostižitelný. Byl by tu pud po něčem, čeho není. To jest rána do tváře veškeré účelnosti, kterou v přírodě vidíme. To jest přímo odpor. Lidstvo podobalo by se bláznů, který se žene za fantomem, za mátohou. Takový nelad nelze připustiti. Něsomněno předšestvovala cjel. Jmeno ona preždě vsego byla pridumana pervym izobrazetateľom . . . praví mezi jiným N. Eleonskij,⁴⁾ vykládaje výborně jsoucnost boží z účelnosti.

¹⁾ 1 q 75 a 6. — ²⁾ Základ. filos., p. 261. — ³⁾ Řeči besed. Stejskal, 53. — ⁴⁾ Osnov. bogosl., 24.

Dále bychom se právem tázali, jaký má tedy člověk cíl? Jakou pravdu skýtá pak vnitřní poznání? Proč jest v našem nitru pud po dokonalém štěstí? Jakou to divnou hádankou byl by člověk! Má pud k zachování pokolení, a účel jeho se plní. Má smysly, a ony slouží svým účelům, má rozum k poznání pravdy, a on jí poznává. Nemusím-li tedy nezbytně souditi z pudu po štěstí na dosažitelnost blaženosti, jakým právem soudím pak, že pud pohlavní jest k zachování pokolení, zrak k vidění? Toto vše bylo by něco čistě nahodilého. Že se lidé množí, bylo by nahodilé; že oko vidí, bylo by nahodilé; že rozum poznává pravdu, bylo by nahodilé. Do jakých důsledků bychom přišli! Nezbytně tedy soudíme, že pud po blaženosti má svůj dosažitelný cíl. Jednotlivá dobra, jež člověka oblažují, jsou zřejmým důkazem, že jest dobro a že jest dosažitelné, které ukojí jeho pud po „dokonalé“ blaženosti.

Dále byl by člověk nejpolitovánímhodnější bytostí tvorstva. Zvíře najde svůj pokrm, ukojí svůj pud, a jest spokojeno. Nemá mysl o věčnosti a nesmrtelnosti, o blaženosti nemá pojmu, žije ode dne ke dni, ano ještě méně, od hodiny k hodině. Jedině člověk má touhu po věčné pravdě, celé pravdě, jedině on má žádost štěstí stálého, dokonalého, věčného. Nikdy není duše jeho nasycena, stále touží a žene se vpřed. Není-liž politování hodný? Netropila-li si příroda, tvoříc jej, z něho šašky? Dobře dí Cathrein:¹⁾ Právem mohli bychom se tázati Darwinistů, — a to na základě jich zásad, — co má člověk z toho, že v boji o život zvíťazil, když si tím dobyl jen toho, aby byl politovánímhodnější nežli všechny ostatní tvorové?

Dále vidíme, že zvíře své pudy všechny skutečně ukojuje; nic mu v tom nebrání. Fysické zákony tak je mimo to řídí, že zůstávají ve svých mezích. U člověka je tomu jinak. Člověk jest pod mravním zákonem a svobodou. Jeho pudy ukájením spíše rostou, mnohé smí ukájeti jen za jistých podmínek, vždy jest mu třeba nad sebou bdíti, nezřízenostem meze klásti. Mezi zvířaty není ani opilců, ani smilníků, ani zlodějů. Člověk musí rozumem a vůlí vládnouti nad nižší svou přirozeností, nikdy do syta jí neukojí a ukojiti nesmí a nemůže. Kdyby tedy nebylo konečné a dokonalé blaženosti, odpovídající touze po ní, nikdy by vůbec uspokojení nenašel, nenašel by ho neukájením, nenašel by ho ani ukájením svých pudů; věčně plul by mezi Scyllou a Charýbdou. Tento zákon mravní, kterým člověk nad sebou vládne, byl by hádankou. Vyloží-li si jej člověk v duchu: užívej tak, abys všeho zažil co nejlépe a nejdéle, klesne pod úroveň mravnosti. Dá-li mu ušlechtilější základ, bude mu často zříkati se mnohých dober, různých blah; bráti na sebe povinnosti spojené s bolestnými oběťmi; a přec má v sobě pud po blaženosti! Nelze říci také, že toto zřeknutí oblažuje. Tomu odporuje skutečnost. I když

¹⁾ Moralphilosophie, I., 88.

takové zřikání se dobra děje se pro vyšší cíl, jest nemilé, ač s ním spojena jest naděje na dosažení vyššího a osobního blaha.

Soudíme tedy právem, že jest dobro, které dává dokonalou blaženost, a že jest dosažitelné. Filosofové z toho dokazují, že jest Bůh. Zároveň ukazují, že jest člověk bytost svobodná a mravná. Tím, že nad sebou panuje, svým pudům vládne, že je podřizuje zákonům mravním a cíli poslednímu, zachovává v nitru onen soulad, který v přírodě dán je zákony fysickými. To vše by nemělo smyslu, kdyby blaženosti jako posledního cíle nebylo, nebo kdyby nebyla dosažitelná.

Zde položme si ještě otázku, jak blaženost jest dosažitelná. U zvířat této otázky není, nebo jednak nemají pojmu o dokonalé blaženosti majíce pouze smyslovou žádostivost, která obecných pojmů tvořiti není s to, jednak jdou neodvratnou, přesně vykázanou cestou fysických zákonů. Přijde čas, vznikne pud, a zase potom zajde. Vše je tu jako na provázku, a cest, kterými jdou, jest jen málo. Jinak člověk. Člověk jest malý svět pro sebe. Celá příroda jest v něm jako v bodu soustředěna, a k tomu přistupuje rozum a vůle. Na všechny strany jest svoboden, i jeho pudy jsou mnohem nevázanější.

Jest patrné, že člověk nemůže a nesmí býti lodičkou bez vesla, kterou každá vlna zmítá. Vždyť n. p. ukájením některého pudu, jak nižší žádostivost k němu vede, může ho učiniti nešťastným, přivéstí jej tedy zrovna k opačnému cíli! Nezřízené ukájení touhy po blaženosti není tedy k ní cestou. Kdo jde opačným směrem, nepřijde k cíli. Kde jest pravidlo, které v tomto chaosu lidských tužeb, přání, pudů, hnutí nižších a vyšších ukáže člověku cestu?

Patrně třeba je tu pořádku, a ten jest možný jen podřízením nižšího pod vyšší. Nejvyšší v člověku jest rozum a vůle. Ty tedy musí býti vládci. A jak musí vládnouti? Jejich cílem musí býti hlavní cíl, k hlavnímu cíli musí řídití všecko ostatní.¹⁾ Vše co je nižší, musí býti jen jako nástroj v rukou vyšších. Na žádný způsob nesmí býti nižší vlohy od vyšších ve svém působení neodvisly, dokonce pak nesmí nad vyššími panovati.²⁾ Člověk jest jednotný celek, jest jedna přirozenost s mnohými vlohami. Jako v stroji nemůže jedno kolo pracovati tak a jiné jinak, nýbrž jedna ústřední síla všem musí dávatí souladné, doplňující se působení, tak i v člověku, ano v něm tisíckrát více rozum a vůle jako nejvyšší síly musí všechny vlohy v něm řídití, nad nimi vládnouti a svému cíli je podřadovati.

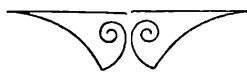
Takovým způsobem se stane možno, že člověk ukájí pud po štěstí řádně, dobry pravými a jde vstříc blaženosti jako poslednímu cíli.

Pěknou myšlenku pronáší Méric.³⁾ Mluví o útrapách, které člověku činí, že neproniká k záhadám svého určení a cíle. A dí: Máme v sobě jakýsi nepřemožitelný pud, poznati své vlastní určení.

¹⁾ Sv. Tomáš Akv. C. G. 3, 25. — ²⁾ Sv. Tomáš 1. 2 q 2 a 5. — ³⁾ Život na onom světě 171.

A jelikož tato potřeba cítí se i co do času i co do prostoru všeobecně, souhlasí též všickni lidé v tom, že spočívá v lidské přirozenosti samé, a ne snad v nějaké bezuzdné žádosti: příčinou a zdrojem jejím je tedy sám původce naší přirozenosti. Z toho tedy, že Bůh stvořil duši lidskou s tímto pudem, jež každá duše v sobě má, vyplývá nepopíratelně, že jí Bůh dal také prostředky, aby muky tyto mohla zmírniti nebo dokonce rozluštiti a zapuditi. K těmto slovům lze dodati, že Bůh dal člověku nejen prostředky k rozluštění, ale že takovéto poznané určení musí též býti. Musí býti takové, aby nejvznešenější ideály lidské uspokojilo, nebo jsou s tímto pudem spojeny.

Nyní jest otázka, kde dlužno tuto blaženost hledati. Záleží toliko v řádném užívání dober časných? Snad v některém z nich, nebo v jich souhrnu? A jestliže nikolív, musí býti ještě jiné dobro dosažitelné, které ji dává, nebo jinak pud po blaženosti nebyl by nikdy plně ukojen. Všecky snahy, nalézti tento cíl na zemi, ukázaly se marny; duch lidský tíhne k věčnosti. Může jím býti tedy jen Bůh.



4. V čem hledali mnozí blaženost.

Už jsme řekli, že blaženost a poslední cíl se kryjí. Otázka po cíli života je také otázkou po blaženosti.

Touto otázkou lidé vždy se zabývali. Lactantius uvádí desatero mínění, která od starých filosofů byla pronesena o nejvyšším dobru lidském.¹⁾ Práví: Epikur míní, že summum bonum, nejvyšší dobro, záleží v rozkoši duše (in voluptate manimi); Aristippus v rozkoši těla; Calliphon a Dinomachus v čestnosti spolu s rozkoší (in honestate cum voluptate); Diodorus v potírání bolesti; Hieronymus, býti prostu bolesti; Peripatetikové v dobrech duše, těla a bohatství; Herillus ve vědění; Zeno, v žití dle přirozenosti; Stoikové v ctnosti; Aristoteles v čestnosti a ctnosti. Markus Varro dí u sv. Augustina,²⁾ že mínění filosofů o nejvyšším dobru lze tolikrátě smísiti, že dostaneme 288 různých mínění.

Z moderních praví Paulsen,³⁾ že nejvyšší dobro, které žití lidskému dodává cenu, záleží v přirozeném vykonávání všech životních činností, které tomu kterému tvorů odpovídají. Spencer⁴⁾ za největší dobro pokládá co možná největší souhrn dober. Schopenhauer⁵⁾ a Hartmann⁶⁾ mají za nejvyšší dobro to, aby absolutno se zbavilo zla bytí. Kant⁷⁾ dí, že nejvyšší dobro záleží v svatosti a blaženosti. Svatost záleží v souhlase s mravním zákonem, a blaženost v tom, aby všechno šlo nám po vůli. Svatost však jest nedostižna; nesmrtelná duše musí ustavičně po ní se snažiti. Blaženost dá souhlas s mravním zákonem. Tento souhlas může způsobiti jen Bůh. Krejčí prohlašuje za cíl života: žiti a dáti žiti.⁸⁾ Ve Filosofii přítomnosti⁹⁾ udává za cíl člověka ve světě jevů „žiti a moci žiti“ a pokračuje: „moci žiti je tolik, co mravně žiti“, t. j. „člověk musí mravně jednati, aby mohl žiti“. Pochybujeme, že Krejčí přesvědčí chorého, že cílem jeho žití jest žiti jako chorobný t. j. svůj život, byť i mravný. Divná to hádanka života. Mravně jednati a žiti není totéž, nebo ono jest bližší určení tohoto. Lze žiti a přece jednati nemravně, aspoň

¹⁾ Divin. institut. 3, 7. — ²⁾ De Civ. D. 19. 1. — ³⁾ System der Ethik 1, 242. — ⁴⁾ Tatsachen der Ethik, § 31. — ⁵⁾ Die Welt als Wille, II., 695. — ⁶⁾ Das sittl. Bewusstsein. — ⁷⁾ Krit. der prakt. Vernunft, 243 n. — ⁸⁾ Leben und leben lassen. Řeč na sjezdu volných myslitelů. — ⁹⁾ P. 457.

dle pojmu mravnosti, jaký má dosud lidstvo. „Žítí“ jest faktum, cíl k němu přistupuje. Mravně žítí vpadá ovšem pod cíl života. Krejčí eskamotáží slov a pojmů chce nezralé čtenáře obelstít; jiného smyslu jeho fráze nemají. Masaryk hlásá jakýsi humanismus, Durdík měl názor křesťanský.¹⁾ V nejnovější době za nejvyšší dobro bývá prohlašován pokrok osvěty nebo pozemské blaho lidstva.

Mínění starých lze uvést na tři hlavní skupiny. Hlavou první je Epikur, který dle Lactantia hledal nejvyšší dobro v blahu duše, dle Cicerona v blahu těla. Lze jej pokládati za zástupce starých filosofů starých a nových, kteří vidí blaho v časných dobrech. Dle Persia: *carpamus dulcia: nostrum est Quod vivis: cinis et manes et fabula fies*. Na náhrobcích epikurejců v Římě stávalo napsáno: Narodil jsem se, nevím proč, žil jsem, nevím nač, umřel jsem, nevím zač. Jen to je moje, co jsem snědl a vypil — *quod edi, bibi, mecum habeo*. Překrásně je popisuje sv. Písmo: Stín pomíjející jest čas náš . . . a nikdo se nenavrátil. Pojďmež tedy a požívejme dobrých věcí, kteréž tu jsou . . . drahým vínem a mastmi naplníme se, a ať nemine nás květ času. Korunujme se růžemi, prve než zvadnou. Nižádná nebud' rozkoš, kteréž bychom neokusili.²⁾ Hlavou druhé skupiny lze míti Stoiky, řkoucí, že záleží v žití podle přirozenosti a rozumu,³⁾ t. j. v ctnostech. Tyto ctnosti jsou ovšem často velmi divné věci. Mají také i v naší době zástupce různých směrů, mezi které lze počítati poněkud Kanta, Paulsen, Masaryka, Krejčího a jiné. Třetí skupině jest náčelníkem Plato a hlavně Aristoteles. Plato viděl největší dobro v připodobňování se Bohu, Aristoteles v dokonalém uplatnění nejvyšších vloh na nejvyšším předmětě, t. j. v rozjímání o věcech božských doprovázeném konáním ctnosti.⁴⁾ V moderní době převládá u tak zvaných lepších duchů mínění, že cílem života jest pracovati na pokroku osvěty. Nejvyšší dobro není tu nic, co by bylo dosažitelné jednotlivci, nýbrž je to dobro sociální, týkající se celého lidstva jako celku; jednotlivec tu mizí, ač nedůsledně právě na individuálnost kladou velikou váhu.

Žádné časné dobro není s to, aby uspokojilo touhu po štěstí, také souhrn všech dober toho učiniti nemůže. Žádné z nich, ani jich souhrn není a nemůže býti posledním cílem, žádné není trvalé, žádné není takové, aby bylo prosto všeho zlého, mnohá dobra časná jsou mnohým očividně nedostižitelná. Však konečné dobro, které má přivoditi úplné ukojení touhy po blaženosti, musí býti prosto všeho zlého, musí býti trvalé, musí býti tak veliké, aby uspokojilo, a musí býti všem dosažitelné.

Takovým dobrem nejsou rozkoše tělesné. Cicero dí o nich v Catonu: božský Plato nazývá rozkoš pokrmem zel, nebo jím lidé bývají chytáni jako ryby udicí. Míst, v kterých Cicero žití

¹⁾ O životních názorech slavných mužů — srv. Eucken, *Lebensansich.* —

²⁾ Moudr. 2, 5 n. — ³⁾ Justus Lipsius, *Manuduct.* 2, 14 s. — ⁴⁾ *Ethik.* 1, 7; 10, 6 n.

rozkošem oddané odsuzuje, jest velmi mnoho.¹⁾ Přirovnává takové lidi zvířatům, poukazuje, že k vyššímu jsme zrozeni. Líčí, jak rozkoše činí život bídným a j.²⁾ Seneca dává v třetím listě, že povolovati rozkoši jest začátek všech zel. Rozkoš zaslepuje, že člověk nevidí krásu ctnosti a ohavnost neřestí, a vůli kazí, dávajíc jí zalíbení v ošklivostech. Oddávati se rozkošem přivádí do mnoha jiných hříchů a člověka opovržení hodným činí. Rozkoš nezvelebujeme vyšší část v člověku, totiž rozum a vůli, nýbrž bludným poznáním a ošklivým předmětem lásky je kazí. Rozkošnický člověk nemá zalíbení ve státech vyšších, ale v tom, co jest zvířecí a nízké. Odtud staré slovo básnické: *Epicurus de grege porcum.*³⁾ Člověk rozkošem oddaný jest vždy člověk sprostý a nízký a zvířecí.

Kdyby rozkoš byla cílem člověka, bylo by nejen dovoleno, ale přímo přikázáno hledati ji všady a ve všem, co rozkoš skýtá. Všeliká nečistota, opilství, krádeže, loupeže, vraždy, všecko by bylo nejen dovoleno, ale přikázáno přirozeným zákonem. Tak skutečně jednají ti, kteří tyto zásady hlásají. Nečiní tak ovšem důsledně, ale jedině proto ne, že to není možné. Nelze namítnouti, že i tu třeba žíti mravně a rozumně, nebo kde tělesné rozkoše jsou cílem, nevládne rozum nad tělem a ethika nad činy, nýbrž naopak; rozkoš určuje vše. Nietzsche skutečně nezná ani dobra a zla, ani bližního. Zlo bylo by jedině to, co ruší rozkoš; ovšem také vše by bylo dobrem, co ji dává. Bližní měl by jen potud význam, pokud slouží rozkoši. Všechno důvtip lidský nezbytně šel by za cílem, jiné co nejlépe k vlastní rozkoši využítkovati a sobě co největší rozkoš zabezpečiti. Materialisté, vidouce tyto důsledky, utíkají se „k blahu celku“; avšak tím jednají nedůsledně a vlastní svůj názor ruší.

Kdyby rozkoš byla cílem a nejvyšším dobrem, žil by člověk proto, aby jedl, pil, smínil a pod. Pud pohlavní nebyl by pro zachování pokolení lidského, ale pro rozkoš. Vidíme také, že lidé těchto zásad hledají v jídle a pití především rozkoš, a to tak, že si i kazí zdraví, že tedy účel pokrmu převracují; dále že hovoří smyslností nepřirozeně a tak, aby plod byl zamezen a zmařen. Tím převracuje se veškerý pořádek přírody, ač sami jednají důsledně.

Kdo rozkoš činí svým cílem, činí ji svým bohem, nebo uznává ji za nejvyšší cíl a zákon žití, jimž všecko ostatní dlužno podrobiti. Tímto bohem jest mu břicho a venuše. Dle toho, jaké kdo si klade cíle, určuje se jeho cena. A malý jest, kdo malý má cíl, dává Svat. Čech. Tento bůh se mu na konec špatně odnění, nebo jeho blaho skončí v rozervanosti, v nemocích, v bídách. To vůbec bez degenerace není možno, nebo v člověku není idea dobra, která chtějí nechtějí vynutí si „bezuslovnoje do-

¹⁾ N. p. Off. I., 30, 106; Cat. m. 12, 39; Lael. 9, 32; 6, 20; Fin. II. : 33; Off. I., 30, 105 a j. — ²⁾ Tusc. V., 15, 43; 6, 15; 25, 45; III. 2, 4 a j. — ³⁾ Horat. Epist. I., 4.

stoinstvo i cenu, tak čto vyše dobra on ničeho ne mozet predstavit“. Proto chtěj nechťej slouží měrkoju pri opredělenija dostoinstva vsego, čto ego okružajet i čto nachoditsja v něm samom. A hned ztratí člověk cenu, jakmile v něm „osutstvujut (chybí) elementy dobra“ a místo mravních důvodů zavládnou „egoističeskije motivy“.¹) To je všelidský zákon, ukazuje Eleonskij, neodvislý na vzdělanosti, pokroku a pod.

Rozkoš nemůže vůbec býti cílem žití, nebo žádné tělesné rozkoše trvale neuspokojují, zanechávají ošklivost, časem stanou se vůbec nemožnými. Potom člověk neměl by již žádného cíle, ale byl by bezúčelným. Co jest bezúčelné, jest zbytečné. I musil by býti zavražděn nebo sám sebe zabít. Ale to není žádná rozkoš. Bezúčelní by byli všichni slabí a nemocní a chudí, kteří rozkoši hověti nemohou, i musilí by, důsledně vzato, býti odstraněni se světa.

Rozkoš tělesná tedy nemůže býti cílem žití, nebo není s to, aby dokonale oblažila. Rozkoš zaslepuje, ničí ctnost, strhuje do zločinů, tělo a duši vysiluje, člověka zneuctívá, zvířatům jej připodobňuje. Život jest práce a ne zábava *ὁ δὲ βίος πρᾶξις, οὐ ποιησις ἐστίν*, praví Sokrates u Platona. Není výskáním Euhoe Bacche! Rozkoše tělesné jsou blahem nejnižšího druhu a proto nedokonalé, jež nejsou vůbec s to ukojiti, jsou spojeny s nečistotou, ošklivostí, hanbou, přivádějí nemoce, boly a přesycení. Rozkoše přemnohým jsou nedosažitelný, a všem jen z části dosažitelný; i nemohou býti cílem a blažeností člověka vůbec. Právem dí Cicero v Catonu: Není většího moru pro člověka nad rozkoš tělesnou. Z ní zrady vlasti, veřejné revoluce a tajné úmluvy. Není zločinu, k němuž rozkoš nevede. Cizoložství a krve-smilstva z ní pocházejí. Nic není vznešenějšího, co člověk od Boha přijal, nad rozum; a rozkoš jest jeho největší nepřítelkou. Kde vládne rozkoš, není střízlivosti a ctnosti. Kdo vášní jest zmitán, nic rozumného není s to mysliti; kdyby dlouho trvala, světlo rozumu by uhasila. Sv. Písmo podivuhodně po uvedených svrchu slovech uvádí důsledky rozkošnického názoru na život: Naše síla buď nám pravidlem spravedlnosti (t. j. libovůle). Oklamejme spravedlivého, nebo se protiví skutkům našim, potupou a trápením zkoušejme ho k smrti nejohavnější odsudme ho...²)

Jen nízké povahy prohlašují rozkoš za cíl života; však žel, že i jiní, ač tak nečiní, žijí, jakoby cílem skutečně byla. Následky pozdě učí je, jak se sklamali, a netoliko jednotlivci, nýbrž i celí národové. Förster píše: Uprostřed úspěchů ducha nabyt materialismus hrozná moci nad naším životem a naší duší; uprostřed všeho vědění rozšiřuje se stále hrubší nevědomost o tom, co jest dobré a co zlé, a není nahodilé, že ve věku elektriky vznikla Nietzscheova filosofie „za hranicí dobra a zla“.³) Solovjev píše: Cestu přírody t. j. ukojení našich zvířecích pudů pokládati za

¹) Eleonskij, l. c. 29—42. — ²) Moudr., 2, 11 n. — ³) Schule u. Charakter, p. 7.

poslední zákon našeho života znamená povýšiti vraždu a sebe-vraždu na zákon a na věky se smířiti s říší smrti. „Žij podle přírody“ (roz. pudů) znamená: zabíjej jiné a sebe. Zvíře v člověku bezděky se podrobuje takovému osudu, ale lidské srdce nemůže se s tím smířiti, nebo má záruku jiného života.¹⁾ Viktor Hugo²⁾ dí: Požívati — jak smutný to cíl a jak bídná to ctižádost! Zvíře požívá!

Sv. Augustin dí: Tím, co očím našim se zdá krásné, chuti sladké, čichu příjemné, hmatu měkké, poskvřňujeme duši svou, hováme-li podobným rozkošem způsobem nedovoleným, buď že jsou zakázány, nebo že jdouce za vášněmi nesledujeme ušlechtilého cíle; tu se plní slovo prorokovo, že smrt vstoupila okny našimi t. j. smysly do nás.³⁾ Je to také smrt vyšších mravních snah, nebo tělo žádá proti duchu, jak dí sv. Pavel.⁴⁾ Život rozkošnický jest vždy smrt ducha nebo aspoň smrt mravní dokonalosti. Rozkoše vůbec nedávají trvalého a povznášejícího blaha. Proslavený Faber dí: Kdo chce býti radosten, musí býti umrtven; kdo je umrtven, jest šťasten štěstím s nebe.⁵⁾ Žítí rozkošem jest právě opak ušlechtilé umrtvenosti a vlády nad sebou.

¹⁾ Relig. osnov. žiz., Úvod. — ²⁾ Bídníci, III., str. 440. — ³⁾ Lib, 50 hom., hom. 35. — ⁴⁾ Gal. 5, 17. — ⁵⁾ Nejsv. Svát. Olt., p. 221.



5. V čem ještě hledají mnozí blaženost.

Jiní hledají cíl života v dosažení moci a slávy. Díváme-li se na ten shon vůkol po trochu uznání a vlivném postavení, věru se zdá, jakoby přemnozí všechny síly a schopnosti své k tomuto cíli vynakládali. U pohanů zřízení státní a církevní bylo takové, že největší odměnou za ctnost, udatnost, řečnictví, státnický věhlas byla sláva. Nic většího, dí Cicero,¹⁾ nelze člověku na zemi dosíci nad slávu. Však za poslední cíl života nepokládali ji ani pohané. Nejen Sokrates, Plato, Cicero, ale i menší myslitelé dovedli se povznést na vyšší stupeň mravnosti. Tak Pythagoras sešel se prý s vládcem Leontem, který ho žádal, aby mu vysvětlil, co jest filosofie. Pythagoras odpověděl: Život lidský podobá se velikému trhu nebo hrám olympickým. Jsou tu prodavači a kupci, kteří výdělků a zisku hledají, kteří statky a slávou se obohatiti chtějí. Avšak dostavuje se sem též třetí druh lidí, diváci: ti pohlížejí a bedlivě pozorují, co se děje. Tak se to má i v životě lidském. Většinou lidé hledají bohatství a cti, stálý pohyb a ruch všude spatřujeme, zimničně jeden za druhým se honí, a málo je těch, kteří jaksí se vzpamatují v tom zmatku ruchuplném a šumném, málo těch, kteří nade vše milují a oblibují si pozorování, zkoumání přírody a poznání pravdy. To jsou milovníci moudrosti, to jsou praví filosofové.²⁾ Myšlenka podobná u starých často se opakuje; jí podoben jest obsah Komenského „Labyrintu světa“, ovšem křesťanským pietismem zbarvený.

Sláva, zvláště sláva z ctností, jest vyšší dobro nežli rozkoš, ale cílem lidského žití býti nemůže, aniž dáti dokonalé blaženosti.

Projevy cti jsou něčím zevnějším, které člověka vnitřně nečiní lepším, vždyť mohou býti i dělané a falešné. Jsou pravdivy, když odpovídají ctnostem a zásluhám, které člověk má. Jakmile čest jest větší nežli osobní hodnota poctěného, jest nepravdiva. Kdo po větší cti touží, než jaké zasluhuje, jedná nezřízeně, lživě, neoprávněně. Kdyby čest byla cílem, záležela by blaženost v lichocení, které způsobuje. Šťastným byl by jen ten, který ustavičně se tomuto omamujícímu kouzlu oddává. To jest nedůstojné a nemravné, byť i čest, z které se těší, skutečně byla pravdiva a zasloužena. Ostatně není to ani fysicky možno. Voltaire, jež každý

¹⁾ Pro Archia poëta. — ²⁾ Cicero, Tusc. disp. V., 3, 8.

cizí úspěch činil nešťastným, pravil sám o sobě, že oslavami, které se mu v divadle dály, byl tak zhnusen, že se mu převracel žaludek.¹⁾ Je-li čest nezasloužena, je toto kochání se v ní ničemno. Stále jen na sebe mysliti a o své cti nebo ctnosti a zásluze rozjímati, jest potupno.

Sláva tato nemůže býti cílem, nebo má všechny známky prostředku k cíli a nikoliv cíle. Zároveň má známku hrubého sobectví, nebo sláva právě jenom kocháním se v ní stává se rozkoší. Avšak prostředek není a nemůže býti cílem. Cílem může býti jen dobro, které samo v sobě jest žádoucí, dobro objektivně svrchované, nezávislé na choutkách změnlivých lidí, a nezávislé na subjektivní náladě. Takovým dobrem čest není, nebo jest předně závislá na mínění lidí, jest věc imaginární. Co si žádá ten, který touží po cti? Aby lidé měli o něm krásné mínění, aby žil v jejich myslech ozářen světlem. Ale to jest snaha marnivá a klamná. Kdo včera byl slaven, dnes jest potupen: nad to mínění lidí často jest falešno a nepravdivo. Proto dí apoštol²⁾: Mně za to nejmenší jest, abych od vás souzen byl, aneb od lidského soudu, ... neb kdo mne soudí, Pán jest. A poukazuje na Boha, který zjeví skryté soudy srdcí. Pojem spravedlnosti žádá, aby každému dostalo se té cti, které zasluhuje. Štěstí ze cti plynoucí je také závislé na osobní náladě. Není šťasten, kdo není s mírou cti, které se mu dostává, spokojen; často pak čest nebudí blaho, ale trýzeň, poněvadž jiné příčiny činí ji dvojnásobně trpkou, n. p. nemoc, nesnáz a p.

Čest nemůže býti cílem člověka, poněvadž žádost její může býti hříšna. Kdyby byla cílem, všechno snažení lidské musilo by se k ní odnášeti jako k nejvyššímu zákonu, jako k poslední, nejvyšší metě. Kdyby sláva byla cílem, každý nezbytně k ctižádosti by dospěl, ano ctižádost byla by oprávněna. Sv. Tomáš nazývá ctižádostivým (nezřízeně), když někdo hledá cti, které nezaslouží, když nevztahuje, nedává jí Bohu (non referendo in Deum), když jest mu čest cílem.³⁾ Nezbytně by dospěl k těmto mravním vadám, kdo slávu by si učinil cílem života. Sv. Jan Zlat. dí, že ctižádost zaslepuje rozum, že jest ze všech tyranů největším.⁴⁾ Sv. Tomáš Akv. nazývá ji se sv. Řehořem královnou všech neřestí.⁵⁾ Sv. Bernard dí, že jest jemné zlo (subtile malum), tajný jed, skrytý mor, zosnovatelka lstí, rez ctností a j.⁶⁾ I ctižádost v dobrém se zvrátí, nebo roste a se množí i konáním dobra. Proto bývá neřestí lidí duchovních, vynikajících, nikoliv špatných, píše sv. Jan Zlat.⁷⁾ Sláva jako cíl vede nezbytně k ctižádosti a ctižádost k nanačeným tuto mravním vadám. Nemůže býti cílem, co člověka mravně snižuje, byť ho i na venek povyšovalo. Všecka krása uvnitř! Nemluvě o tom, že tato zásada sama sebou jest hnusná, že budí ctižádost a mnoho jiných hříchů a vad, často ani nesmí býti cílem. Kdoby n. p. zachránil jinému žití hlavně proto, aby za to byl oslavován, nebo dával almužnu chudým, aby získal čest, jednal by

¹⁾ Beissel S. J., Voltaire s. 7. — ²⁾ I. Kor. 4, 3. — ³⁾ 2. 2 qu 191 a 1. — ⁴⁾ Ah. 43 ad pop. ant. — ⁵⁾ 2. 2 qu. 132 at. 4 et qu. 162 a 8. — ⁶⁾ In ps. 90. — ⁷⁾ Hom. 15. in Matt.

očividně hříšně, farizejsky. Kdybychom věc dále probírali, ukázalo by se, že veliká většina činů lidských, i krásných, ztratila by zrovna tím všecku mravní cenu, že byly konány s úmyslem po cti. Svatí otcové nazývají ctižádost právem lupičem. Sv. Basil píše: Prchejme před ctižádostí, něžnou lupičkou dobrých skutků, příjemnou nepřítelkyní duše, molem ctností, lichotivou zlodějkou dobrého, jež dává nám jed, medem libosti smíšený, jenž zabíjí náš rozum.¹⁾ Avšak to, co jest posledním cílem, musí býti takové, aby při všech činech mohlo býti cílem a dodávalo právě tím všem, i nepatrným činům, mravní hodnoty.

Sláva nemůže býti cílem lidstva, poněvadž není všem dosažitelná. Kolik velikých básníků, hudebníků, umělců, vynálezců došlo slávy teprve po smrti. Poněvadž se nemohou již kochati v myšlence na svou čest a také dříve se jí kochati nemohli, nemajíce slávy, nedostihli účelu svého žití.

Sláva! Čest!

Na kříži umírá Kristus v potupě a haně jako zločinec. — V divadle „Oblak“ Aristophanových leje se dravý posměch do obecenstva: Sokrates, nejmoudřejší muž athenský, který Alcibiadovi zachránil v bitvě život, který povznesl se nad pověry pohanské, jest sesměšňován. Postoupil, aby řehtající se Athénané mohli porovnávat skutečnost s parodií. — O čest, býti rodištěm Homerovým, hádá se sedm měst. On chodil prý světem pěšky, přednášival své verše, aby neumřel hladu, na zítřek mysle s bázní. — Velbloudi, obtěžkaní vzácnými dary, hledají toho, který svými zpěvy oblažoval lid, až závist ho vypudila do vyhnanství. Karavana blíží se městu, v němž našel útulku. Právě otevírá se brána a z ní vychází průvod pohřební. Je to Firdusi, hledaný pěvec, jež pochovávají. — Afričan s tlustými pysky a hrubým výrazem ve tváři žebře u paláce krále portugalského. Bez grošů, které vyžebrovává, zemřel by pán, jehož jest otrokem, básník Luisiady, Comoens, hladu; nyní má nádherný pomník. Za mřížemi sedí 20 let muž, bledý jako smrt. Práví o sobě: Učinil jsem jeden z největších objevů světa. Kdo je ten muž, táží se žalárníka? Blázen! Práví, že lze parou jezdit. Je to Š. de Caus, jenž odkryl sílu páry a jehož Richelieu nepochopil. — Columba vítají zvony a dvůr mu jde vstříc. Za krátko muž, jenž odkryl zemi zlata, má železné okovy na ruku a přeje si je mít do hrobu; i objevený díl světa dostal jméno po jiném. — Galilei nahlédl hlouběji do zákonů všehomíra, a svět nevědecký i vědecký se mu posmívá. — Ke kolu na hranici přivazují dívku. Víra a nadšení její vrátily vlasti energii a čest. Zapalují hranici a lid volá: Jeanne d'Arc, čarodějnice! Voltaire v ohavné „La pucelle“ ji potupuje řečí, jaké jen vyvrhel jest schopen. — Na Thingu ve Wiborgu pálí dánská šlechta zákony krále, přítele lidu; král sedí 27 let v žaláři. Christian II., jeden z největších mužů Dánska, opouští nevděčnou vlast. Poslední pohled vrhá na ostrov Hveen. — Tycho de Brahe prchá z nevděčné vlasti,

¹⁾ Const. monast. c. 11.

která významu jeho nepochopuje; hrob má v Praze v kostele Týnském. — Božena Němcová, aby nezahynula bídou, utíká se k dobročinnosti Štulcově. — Cesar Franck, vedle Beethovena prý největší skladatel světa, nedošel uznání nikdy. A kam dáme většinu lidí, kteří slávy nemají, kteří necítí po ní v sobě vůbec touhy? Jsou bezúčelně na světě. Co jest bezúčelno, nemá právo existence. Příroda sama také bytosti ničí.

Největší slávy požívají velicí dobyvatelé, velicí králové, velicí spisovatelé. Dobyvatelé vykoupili si ji často vražděním, hrozným sobectvím, ukrutnou panovačností. Básníci dobyli si ji často hnusným lichocením vášním lidu, reklamou, nemravností. Králové mají slávu často málo závidění hodnou. Jedna třetina panovníků, kteří žili, zahynula buď vraždou, nebo sebevraždou, nebo v žaláři a ve vyhnanství. O těchto praví Lessius,¹⁾ že sláva královská přináší tolik povinností a závazků, že věru není snadná. Není nic těžšího, jako konati dokonalou spravedlnost. Velikým otroctvím jest velké štěstí, dí Seneca.²⁾ Bdění knížete chrání spánek poddaných, jeho práce chrání jejich odpočinek, jeho starosti chrání radosti jejich. Král — a nejen král, nýbrž každý, který postaven jest na svícnu — má těžkou povinnost dobrého příkladu. Jejich hříchy jsou mnohokráte těžší, jejich zodpovědnost mnohokráte větší. Jimi klesá často národ a říše. Král a první představení budou se z mnoha zodpovídati jednou před Bohem. Proto praví kniha Moudrosti³⁾: Protož slyšte, králové, a rozumějte, . . . nebo dána jest vám moc od Pána a síla od Nejvyššího, kterýž tázati se bude na skutky vaše, zpytovati bude myšlení vaše . . . Chatrnému zajisté propůjčuje se milosrdenství, ale mocní mocně muky trpěti budou . . . Silnějším silnější nastává trápení. Král a vznešení představení jsou nejvíce v nebezpečí zapomenouti sebe souditi, jinými pohrdati, do osidel bohatství a vášní upadnouti, hříchy za dovolené pokládati, lichotníky dávat se klamati, poučení a napomenutí nepřijímat, sebe za cíl poddaných míti. Lessius rozvádí šíře tyto myšlenky a praví: Věru nebezpečna jest chvála, a spíše báti jest se jí, nežli po ní toužiti. A sv. Jan Zlatouústý⁴⁾ dí: Nemyslíš na to, jak nebezpečny jsou chvály? Lehce svádějí k marné slávě, k pýše, k opovržení jinými, k zaslepenosti. Jak hrozný jest pád těch, které sláva zničila!

Sláva nemůže tudíž býti cílem života. Pravdivě a výmluvně píše sv. Bernard: Odkud pochází tvá sláva, nečistý prachu? Snad ze svatosti života? Nikoliv. Duch posvěcuje, ne tvůj duch, nýbrž Duch sv. Či stkvíš se divy a zázraky? Než tvé ruce jsou jenom nástroje, zázraky dějí se mocí boží. Snad lichotiš si pro přízeň lidskou, které lahodným jazykem si dobýváš? Ale Kristus dal ti ústa a moudrost. Co jest jazyk tvůj, nežli péro písařovo? A i ten je ti toliko půjčen. Svěřená hřivna bude od tebe žádána i se ziskem.⁵⁾

¹⁾ De summo bono 25. — ²⁾ Ad. Polyb. c. 26. — ³⁾ 6, 2. — ⁴⁾ In c. 12. Matth., hom. 40. — ⁵⁾ Serm. 13 in Cant.

6. V čem ještě hledají mnozí blaženost.

Snaha po bohatství zdá se u mnohých cílem, který zaujímá veškeré jich myšlení a cítění. Bohatství, zdá se, dává všecko, co srdci jest žádoucí, požitky těla a duše, moc a slávu, vše. Emerson praví: Býti bohatým znamená míti vstupenku k veledílům, jakož i k vynikajícím lidem všech národů. Znamená to míti moře následkem cestování, činiti návštěvy horám, Niagaře, Nilu, poušti, Římu, Paříži, Cařihradu, navštěvovati obrazárny, knihovny, zbrojnice, továrny. — Boháč, pravil Saadi, všude bývá očekáván a všude jest domovem. Svět náleží tomu, kdo má dost peněz, aby jím prošel. Dostaví se na pobřeží skvostná loď a udělá mu podlahu, pokryje kobercem bouřlivý Atlantický oceán a učiní jej uprostřed hrozných bouří luxuriózním hotelem. Peršané říkají: Pro toho, kdo nosí boty, jakoby celá země pokryta byla kůží...¹⁾ Kdo jest politováníhodnější, nežli žebrák, který s hladem klade se na bídné lože, který jest vyhoštěn z lesklých salonů a ze všech požitků zpříjemňujících život? Kdo jest opovrženější, nežli národ chudáků? Jen otročí jiným. Bohatství podmíněn jest pokrok osvěty, bohatství činí život člověka důstojným, v bohatství obsažen jest klíč ke všemu, bohatství je tedy cílem žití pozemského. Je to řeč nevěry. Ale i kdyby nebylo Boha, statky vezdejší nemohly by býti cílem, který člověku má dáti blaženost.

Statky nemohou býti cílem, poněvadž jsou zřejmě pouze prostředkem k jiným cílům. Jest vnitřní odpor v tom, aby bylo cílem, co jest prostředkem. Jen lichvář žádá si snad bohatství pro bohatství; všichni ostatní jen proto, co skýtá. Přirozené statky jako pole, domy, stáda a j. žádáme si proto, poněvadž dávají pokrm, šat, byt a podobné věci. Umělých statků, zvláště peněz, žádáme si, abychom si jimi různé příjemnosti opatřili. Všecky statky jsou tudíž jen prostředkem k cíli, a nikoliv cílem. A nejsou ani jediným ani jistým prostředkem. Ale dobro, které jest cílem, musí samo sebou dávat dokonalou blaženost, a nikoliv jako prostředek, jsouc žádoucí pro svou vnitřní dokonalost.²⁾

Bohatství a statky prospívají více tělu a mu slouží. Však jen částečně, nebo ani ony nemohou mu dáti sílu, zdraví, krásu,

¹⁾ Životospráva p. 85. — ²⁾ Sv. Tomáš C. G. 3, 26; 1. 2 q 2 a 1.

bystrost smyslů, dlouhý život. Duši prospívají málo. Bohatstvím nikdo nestává se ani spravedlivým, ani moudrým, ani ctnostným. Nemůže býti posledním cílem a blažeností dobro, které jen nižší části lidské prospívá, a to nedokonale.

Také bohatství není pro všechny dostupno. Nikdo sice není vyloučen, ale zkušenost ukazuje, že jen velmi malá část ho dosahuje. Všem ostatním zbyla by po něm pouze marná touha a námaha. Veliká většina lidí byla by bezúčelně na světě a nemohla by vůbec cíle dojíti. To však odporuje pojmu posledního cíle, který musí býti všem stejně přístupný.

Dále musí býti poslední cíl takové dobro, které čím více ho žádáme, nás tím více zdokonaluje. Avšak při bohatství není tomu tak. Čím větší jest po něm touha, tím stává se člověk pravidelně špatnější, až upadá třeba v lakotu a lichvářství. Sv. Augustin dí, že touha po bohatství jest jedem lásky, t. j. jedem, který ušlechtilé snahy v nás otravuje.¹⁾ Sv. Jeronym vypravuje, že filosof Krates Thebský, plavě se do Athen na studia filosofická, hodil peníze své do moře pravě: Pryč s tebou, ošklivá lakoto, chci tě v moři utopiti, abych v tobě se neutopil.²⁾ V listě k Pavlinovi dodává, že Krates učinil tak proto, poněvadž se domníval, že ctnosti a bohatství nemůže míti zároveň, čímž ovšem upřílišil. Kdyby bylo posledním cílem, bylo by sobectví a lichvářství nejvyšším mravním skutkem, přibližujíc člověka nejvíce k cíli. Kořen všeho zla jest žádostivost, praví apoštol.³⁾ Pak by vlastně i krádež a loupež, jež obohacují, byly ctnostmi, nebo vše, co vede blíže k poslednímu cíli, jest nezbytně dobré.

A ptejme se: Je to pravda, že bohatství a statky dávají dokonalou blaženost? Což je to možné, aby někdo k štěstí svému nežádal, leč diamantové prsteny, nádherné koberce, pole a luka, rozkošnické stolování? Kdo tak mluví, nemá o ušlechtilých zřídlech, jež prýští se v lidských srdcích, ani potuchy. A podíváme-li se, jak se bohatství nabývá a udržuje, vidíme, že je tu plno nesnází, námah, starostí, bázní a mnoho jiných zel. A jaké to boje o jeho zachování! Jaké zločiny často! A jak dlouho trvají? Někdy shroutí se celá budova v jediný den. A to že je ta blaženost, jež plně ukojiti má lidské srdce? Bohatství bývá někdy více tyranem nežli štěstím. Také jeho dobra nejsou taková, jak se z dále zdají. Všecko zevšední. Jakž má to, čehož si dříve žádal člověk, oblaciní jemu.⁴⁾ Kde zdraví a práce a hlad nejsou kuchaři, ani nejvzácnější tabule nedává rozkoše. Známo jest slovo bohatého lorda, který pravil, že by jen jednou v životě si přál takový apetit, jaký má jeho kočí. Čest, kterou dává bohatství, jest koupená, jest dým, který se rozplyne, ba promění v tím větší potupu, zmizí-li statky. Jen dobré skutky, které boháč koná, dávají mu skutečnou a cennou chválu; však ctnosti duše jsou mnohem vzácnější a cennější nežli zevní skutky dobročinění.

¹⁾ Lib. 83 quaest. qu. 36. — ²⁾ Lib. 2. c. Jovin. — ³⁾ I. Tim. 6, 10. — ⁴⁾ Štítný, Řeči bes., p. 278.

Vzpomeňme také na nepřátele bohatství, na lichotníky, závistníky a lupiče. Bratr bratra nenávidí často do krve pro trochu bohatství. Jaká tu nebezpečí! Nebezpečí pro duši jsou ještě větší. Vznešení filosofové pohanští jako Sokrates nehnali se za bohatstvím, a Plato ve svých rozhovorech opět a opět útočí na sofisty proto, že moudrostí svou hledí vydělávati peníze. Kristus pravil¹⁾: Běda vám, bohatí, nebo máte potěšení své. A opět²⁾: Jak ne snadně, kdož peníze mají, vejdou do království božího. Snáze jest zajisté velbloudu skrze jehelní ucho projíti, nežli bohatému vejíti do království božího. A sv. Pavel dí o těch, kteří se shání po bohatství, že upadají v osidla ďáblova.³⁾ I Seneca praví,⁴⁾ že je těžko, nebýti bohatstvím pokaženu,⁵⁾ že mnozí, které pro bohatství pokládáme za šťastné, jsou ubozí, nečistí, hanební, obílené stěny. To není, dodává, solidní a opravdová blaženost. A kdo nevidí, jak bohatství přivádí tisíce lidí do hanby a předčasného hrobu? Göthe dobře dí: Boháčem měl by býti jen ten, kdo bohatství rozumí.

Nechť tedy jsou výhody bohatství jakékoliv, posledním cílem býti nemůže, dokonalého blaha neposkytuje. Sv. Bernard dobře dí: Bohatství s námahou se nabývá, se starostmi zachovává, s bolestí ztrácí.⁶⁾ I pohané se posmívali: Kdo má dost málo stříbra při sobě, obává se, cestuje v noci, všude mečů a kopí, chvěje se, vida stín pohybující se třtiny při měsíci.⁷⁾ Bohatství často je trní, dí sv. Řehoř.⁸⁾ Jednou musí je člověk opustiti. Těžce se s nimi loučí, kdo v nich viděl svůj cíl a své blaho. Zůstane mu z nich toliko rakev, snad nádherná, ale přece jen rakev.

Podobně nemohou býti cílem dary a statky těla, jako krása, síla, mladost a žití vůbec. Vše musí nasaditi na př. vojn ve válce, z které vrací se snad jako mrzák. Nemoce a bídy nelze se světa odstraniti.

¹⁾ Luk. 6, 24. — ²⁾ Luk. 18, 24. — ³⁾ 1 Tim. 6, 9. — ⁴⁾ Ep. 20. — ⁵⁾ De prov., finis. — ⁶⁾ Serm. de convers. ad cleric. c. 12. — ⁷⁾ Juven. Sat. 10. — ⁸⁾ Mor. I 2 c 27.



7. Také vnitřní dobra duše nejsou cílem žití lidského.

Vědy skýtají rozkoš tomú, kdo se jim oddal, v pravdě podivuhodnou. Aristoteles dí, že jako není vznešenější činnosti nad činnost poznávací, tak také není vznešenější radosti na zemi.¹⁾ O P. Caraffovi se vypravuje, že když dle klášterního zvyku přišel bratr se podívat, spí-li již a zhasl-li světlo, pravil, hned, hned, jen ještě tuto větu dopíšu. Za nějaký čas zase přišel fráter. Caraffa pravil totéž. Ale vždyť není již doba ke spaní, nýbrž ku vstávání, řekl bratr. Podivil se učenec. Noc minula, aniž by toho byl pozoroval; tak byl zabrán do vědy.

Přece však ani poznání věcí tělesných a duchovních zde na zemi není cílem člověka, není jeho nejvyšším dobrem a dokonalou blažeností.

Rozum a vlohy duše vůbec jsou prostředky, jimiž duchovní dobra, n. p. pravdu si osvojujeme. Poznání není tedy cílem, nýbrž cestou k cíli. Poznání předpokládá předmět. Jen svrchovaná pravda může ukojiti poznávací vloh u lidskou, a jen svrchované dobro vloh u žádací; nebo schopnost naše poznávací a žádací není omezena, ale jde do nekonečna. Žádné poznání tedy není s to, aby dokonale oblažilo člověka, jehož předmět jest ohraničený, konečný. A pozorujeme-li poznání samo, vidíme, že jest nedokonalé. Tisíce je tajemství o věcech i hmotných, jichž rozlušiti nedovedeme.

Jaké jest naše poznání? Pramen jeho jsou naše smysly. Co však poznávají smysly? Toliko vnějšek, vlastnosti, případy; poznání podstaty věcí zůstává nedokonalé. Než i to, co smysly postřehujeme, zahaleno je temnotami. Nevíme, co jest světlo, barva, teplo, zima, chuť, zvuk, elektřina, tíže, neznáme tisíce jiných věcí. A co tu klamů, jimiž smysly jsou vysázeny.²⁾ Cicero dí³⁾: *ad sapientiam adhuc mortalis nemo est consecutus*. Sokrates měl se proto za moudřejšího všech, poněvadž nedokonalých vědomostí lidských byl si vědom. Odtud jeho: vím, že nic nevím. A poně-

¹⁾ Ethik. 10, 7. — ²⁾ Srv. v Mautner-Markhof, Eine Moderne Weltanschauung, Úvod. — ³⁾ Lael. 5, 18; 2, 7; Tusc. II., 22, 51 a j.

vadž neznáme dokonale ani vlastnosti, jež smyslům podléhají, neznáme také dokonale podstatu věcí, to, co vlastně jsou. Však neznáme-li bytnost a podstatu věcí, neznáme to hlavní, to, co jsou. Proto lze říci, že není na světě ani jediné věci, kterou bychom dokonale poznávali. Nikdy neuspokojí poznání, které není dokonalé. A věda sama vyznává, že mnohé věci, a to ty nejdůležitější, nevysvětlí. Jsem jako dítě, které sedíc na břehu moře dívá se na nepřehlednou hladinu, pravil Newton.¹⁾ Co v ní tajemství! A já vidím tajemství nade mnou, tajemství kolem mne a tajemství ve mně. S Platonem vzdechl po světle, které by ji osvítilo.

A kolik jest lidí, kterým jest dáno hlubší poznání věcí přírodních? Kolik těch, kteří se vůbec mohou věnovati studiu? Či má jen několik vyvolenců důstojný cíl životní, a všichni ostatní jsou toliko němým stádem? Kolikráte jsme už řekli, že cíl poslední, cíl žití lidského jako takového musí býti pro všechny.

Poznání věcí hmotných nezdokonaluje člověka tak, aby vůbec mohlo slouiti nejvyšším dobrem třeba jen lidí několika, nebo předmět poznání není takový. I kdyby někdo znal všechny věci hmotné a znal je dokonale, nesmírné a nemožné toto poznání nebylo by nejvyšším dobrem, nebo jsou to předměty omezené, ano jsou nižšího řádu, nežli duše sama. A blaho, které takové poznání by skytlo, neplynulo by ani z věcí samých, jak důmyslně dí sv. Tomáš,²⁾ nebo pravda v nich obsažená je toliko odlesk, malý odlesk jakési veliké, nekonečné, podstatné pravdy. Nezbytně bude duch dále toužiti, jsa si vědom, že má jen něco málo pravdy, něco málo blaženosti; bude toužiti po oné nekonečné pravdě a zdroji všelike pravdy. Tímto poznáním byl by duch, abych tak řekl, teprve podrážděn, nebo poznávací jeho vloha jest neomezená a roste, čím více jest cvičena. Poznání věcí hmotných není tudíž největším dobrem.

Než snad může jím býti poznání věcí pomyslných a duchovních? Také nikoliv, nebo poznání toto jest ještě nedokonalejší nežli poznání smyslové, jsouc na tomto závislé. Naše poznání je tu většinou jen analogické. Ani o duši, tím méně o duchu máme přímé poznání. Naše poznání jest o nich jen asi takové, jaké má slepý o barvách, jež mu někdo objasňoval. Podstata duchovní, nerozsažnost, schopnost pronikatí vše, býti prostu tíže a jiné toho druhu věci jsou pro nás víc než polovičním tajemstvím. A kdyby na krásně tajemný svět duchovní byl odhalen, kdybychom viděli myšlenky, jich vznik, city a jich povahu, podstaty věcí hmotných i duchovních, ani toto nevýslovné poznání nebylo by dobrem nejvyšším. Všecky tyto předměty mají pravdu, krásu a dobro přijaté, které jako u věcí hmotných jsou odleskem pravdy, krásy a dobra nekonečného, jiného. Tím větší vzplanula by v takovém člověku po nich touha a žádost. Jeho duch nebyl

¹⁾ Brewster, Newtons Leben 283. — ²⁾ 1. 2 q 3 a 6.

by v klidu. Ale kde není klid, kde jest snaha dále, tam není cíl, tam není blaženost dokonalá. Nebudú-li připuštěn k pravdě, nestálo pro mne za to, abych se narodil, dí Seneca.¹⁾

Než snad záleží tedy konečný cíl člověka v konání mravních ctností! Tak učil Seneca a mnozí stoikové, pravě, že největším dobrem člověka jest, býti spravedlivým, střízlivým, udatným, trpělivým, pohrdavým k věcem a osudům časným. Kantovci byli neúnavní v chvalořečích na ctnost jako nejvyšší dobro lidské, a jejich slova, kterými potupují ty, kteří nesdílí jich mínění, jsou ostrá a fanatická. Vědomí, že jsme dobře jednali, jest mravní cíl žití, praví n. p. Giżycki, ono dává klid a štěstí, je nikdo nemůže nám vzíti.²⁾ Strauss dí, že stojí teprve v předsíni mravnosti, kdo potřebuje naděje na věčnou odměnu ke konání dobra... Blaženost není odměna za ctnost, ale záleží v ctnosti samé.³⁾

Konání ctností jest ovšem dobro všem dostižné. Kant dovede o povinnosti a ctnosti tak pěkně mluvit, že se zdá, jakoby nic lepšího nebylo; on ovšem uznával Boha. Nevěřci neuznávající Boha myslí na konání přirozených ctností; i oni dovedou své názory tak lahodně podávat, že lehce svedou. Přece však dlužno říci, že ctnost není nejvyšším dobrem a posledním blaženým cílem.

Jak jsme svrchu pravili, pokládal Aristoteles za nejvyšší dobro „činnost nej přednější vloh y o nejvznešenějším předměť, Bohu“⁴⁾ doprovázenou ctností. Ptáme se, jest konání přirozených ctností takovou činností? Nikoliv. Přirozené ctnosti stojí na nejnižším stupni mezi ctnostmi. Nadpřirozeně s Bohem nesjednocují; nesměřují-li ani přirozeně k Bohu, nesjednocují s Bohem vůbec. A dle zásady nevěrců, neuznávajících Boha, a dle zásady těch, kteří dí, že ctnost jen pro ctnost konati máme, Bůh jest vyloučen. I nejvyšší přirozená ctnost a největší jich počet — jest dobro omezené.

O ctnosti lze mluvit jako bytelné, zjednané schopnosti, nebo jako o činnosti. Ale v žádném případě není nejvyšším cílem. Myslíme-li si ji jako bytelnou schopnost (habitus), musíme říci, že není cílem. Žádná schopnost není cílem, nýbrž jest k tomu, aby vedla k činnosti. Co by byla platná člověku schopnost viděti zrakem, kdyby nikdy neotevřel oči? Cíl schopnosti viděti jest činnost zraku, vidění. Tak i při ctnosti. Tak získaná vloh a není cílem. Myslíme-li si ctnost jako činnost vloh y, jako skutky ctnostné, bývá často spojena s takovými obtížemi, že málo lidí učinilo by ten onen skutek ctnostný, kdyby nebylo jiného důvodu, než že ctnost máme konati pro ctnost. Kdo by se n. p. obětoval službě malomocných, nemaje jiného důvodu, leč že je to pěkné! Z těch, kteří tuto zásadu hlásají, neučinil tak dosud žádný. Dále jest patrné, že jednotlivý skutek nebo i více skutků, jimiž jedna ctnost

¹⁾ Quaest. nat. perf. — ²⁾ Moralphilos., 115. — ³⁾ Der alte und neue Glaube, 84. — ⁴⁾ Eth., 10, 7.

jest vykonávána, není nejvyšší dobro, největší dokonalost. Je toliko jako zrnko nebo kapka. Ale proto také nemůže dáti dokonalou blaženost, nýbrž na nejvýš zrnko blaženosti. A jsou lidé, kteří by měli všechny ctnosti a všechny je osvědčovali? Jsou-li, jest jich zajisté velmi málo. Jen tito byli by tedy dokonalí a blažení, dosahující cíle lidského žití. Dokonale blaženými by býti nemohli, nebo přirozenými ctnostmi není říše ctností vyčerpána. Dále, kdo jest blažen dokonale, je stále blažen. Aby tedy těchto několik lidí bylo stále blaženo, musili by ustavičně osvědčovati své ctnosti činností, nebo jen v této, jak řečeno, jest cíl, nikoliv v habituelní vloze. To však sotva jest možno, a tak jako zhasne světlo přerušením elektrického proudu, zhasla by každou nečinností blaženost, nebo se zastavila.

Chvalozpěvy na konání ctnosti pro ctnost samu jsou podezřelé, básnické, jimž skutečnost neodpovídá. Jest přesvědčení všeho lidstva, vyjma ony filosofy, že konání ctností není cílem, ale prostředkem k uctívání vyšší bytosti, k dosažení odměny časné a věčné, k připodobnění se Bohu. Všecky státy odměnami, zvláště poctami, povzbuzovaly k ctnosti, a činí tak dosud. Všady výchova mládeže zařízena byla a jest na této zásadě. Proto veškeré dějiny odporují mínění stoiků starých a nových. Dobře pravil Cicero (Pro Archia) těmto filosofům, že i oni na knihy, kterými hlásají své učení, píší svá jména, a tak samy sebe vyvracují! Ctnost sama sebou nemá síly, aby pohnula vždy ke skutkům ctnostným. Platí tu staré: *video meliora proboque, deteriora sequor.*¹⁾ Plato dle své nauky o ideách pravil sice, že kdybychom ctnost viděti mohli, každý by ji miloval. Kdybychom její vznešenou krásu viděti mohli, měla by ovšem veliký vliv a moc. Ale právě proto, že jest pomyslná, této moci nemá. Mnohem silnější jest kouzlo hmotné, bázeň před nebezpečím a obtížemi, vzbuzená vášeň. To jest filosofií a skutečností obecně uznaná pravda. To, co působí na smysly, jest silnější. Často ani myšlenka na odměnu a trest nejsou s to, aby přemohly smyslné kouzlo. Kterak potom měla by tuto moc míti pomyslná krása ctnosti, poetické výlevy, psané bez zřetele na skutečnost! Jen nesoudný neznalec života může tak mluvit.²⁾

Dále vidíme všude v přírodě a činnosti lidské, že bytosti nejdou za tím účelem, aby se ukájely svou činností, nýbrž činnost směřuje vždy k něčemu dalšímu. Neklíčí zrno proto, aby mělo rozkoš v klíčení, nesvíti slunce proto, že je to pěkné, nepohybují se tělesa nebeská proto, že se jím soulad jejich líbí. Každá činnost v přírodě má další účel. Ani ten slavík nezpívá proto, aby se bavil krásou svých zvuků. A pozorujme činnost lidskou. Maluje malíř proto, že pohybování štětcem na plátně jest milo a krásno? Hraje houslista proto jen, že hra jest mila a krásna? Nikoliv, nýbrž řídí svou činnost ještě k jinému cíli. Totéž dlužno tedy říci také o vykonávání ctností. A je tomu skutečně tak. Nechť si jen každý

¹⁾ Ovid. — ²⁾ Srv. Schneider, D. and. Leben, 98—112.

vyzná pravdu a pozná, že nekoná ctnostný skutek jen pro jeho krásu a dobro, ale že s ním spojuje vždy další účel. To jest přirozené a lidské. Tyto účely mohou býti ovšem různé, může to býti touha po dokonalosti, cti, po odměně časné a věčné; ale vždy při tom některý další účel skutečně jest.

Že tomu tak, jest patrné zvláště tehdy, když ctnostné skutky jsou těžké, nemilé, protivné, při nichž není nižádné rozkoše a útěchy, které mají celý zevnějšek tvrdý a nepříjemný. Láska k vlasti jest zajisté krásná ctnost, celý svět ji chválí, tisíce se jí zasvěcují. V národech, v nichž z vlastenectví kyne zisk, všechno mu slouží. A nyní podívejme se na národ utlačovaný. Kolik má vlastenců? Není tam ctnost vlastenectví stejně krásná? Ba jest krásnější, ryzejší, očištěnější. Kolik advokátů, učitelů a jiných občanů na Slovensku miluje svou řeč, pracuje pro svůj národ? Advokáty lze na prstech spočítati, učitelů nelze ani pět napočítati; toliko kněží jest více. Což kdybychom myslili na ctnosti, které žádají dlouhého sebezapření, n. p. snášení žaláře, vrtochů nemocných, surovost tyranů, vady manželů a j. Patrné, že ctnost svou krásou a dobrotou nemá síly, aby byla dostatečnou pohnutkou u lidí vzdělaných, nerci-li u lidu prostého. Právem tázal by se každý na konci žití, co že vlastně z něho má. Co mi prospěla má ctnost? Nikdo ji neviděl, kdybych se byl řídil prospěchem, a to i poctivě, byl bych mnohem dále, lidé mi vyčítali, že jsem blázen — co mi to nyní prospívá? Umru, a jest konec. I řekne si, že byl hlupák, a místo blaha a rozkoše bude mít v srdci lítost nad neuznáním své ctnosti a nad neúspěchem žití. I Plato, který Sokratovi tak často dává do úst, že dobro pro dobro máme konati, veden myšlenkami právě naznačenými, přichází na konec nezbytně k požadavku spravedlnosti bohů, k odměně a trestu po smrti.

A člověk ctnostným žitím zasluhuje odměny. Komu jím slouží? Sobě, svému pohodlí, svému štěstí? Zde na zemi zajisté ne. Příjemnější jest, seděti v nádherném divadle při omamujících zvucích hudby, nežli poslouchati den po dni, rok po roku pláč malomocných a vymývati jich rány. Slouží tedy někomu jinému. Slouží světu? Zajisté, ale svět neodmění, nebo o nejkrásnějších a nejtěžších ctnostech neví nebo jich vůbec nectí. Svět odměňuje, co jest lesklé a třpytné. Komu slouží tedy? Slouží jistě dobru a krásnu. Slouží tomu tajemnému zákonu mravnímu a tím také jeho zákonodárci a vládci. Slouží spravedlnosti a počestnosti, slouží Bohu, jehož ideje ve světě uskutečňují. Sluší se tedy, aby byli za to odměněni... A jako není nečestno vojínu, sluhovi, státníku žádati za věrnou službu odměnu, tak nečestno není, očekávat od Boha. Takový vládne zákon, který vůkol sebe vidíme, zákon o právu a povinnosti, službě a odměně, zásluze a uznání. Je to zákon rozumný, a jest nerozumno, nezneuznávat ho pro falešný jakýsi idealism.

Někteří praví, že je to sobectví, konati ctnost pro věčnou odměnu. Věnovati se nemocným z lásky k Bohu, abychom mu byli

jednou blízcí a s ním v blaženosti spojení, bylo by sobectví! Není to snad nejčistší láska, ale nazvati to sobectví znamená, neznati pojmu sobectví. A věnovati se nemocným je ctnost, i když se děje z naděje na věčnou odměnu; sobectví jest neřest, která nezřízeně slouží jen sobě a všech jiných užívá jen jako nástrojů k svému pohodlí, své cti, svému obohacení a p.

Jisto je tedy, že ani konání mravních ctností není dobrem nejvyšším, nejposlednějším cílem a svrchovaným blahem, uspokojením lidské touhy po štěstí.



8. Také pokrok není největším dobrem a cílem.

Kant stanovil za cíl člověka věčný pokrok v ctnosti, věčný, poněvadž dokonalá svatost není dosažitelná. Ctnost na zemi jest plnění „zákon pro zákon“. Kant jako člověk věřící položil tento věčný pokrok, tuto neukončitelnou snahu po svatosti — a tím ovšem také po blaženosti — do života posmrtného. Poněvadž svatost není nikdy dokonalá, není jí ani blaženost. Moderní vývojovci a sociální eudaimonisté vidí tento cíl jen na zemi, nebo po smrti už nic není. Záleží v pokroku a blahu lidstva.

I Kantův cíl jest nemožný, nebo není cílem vůbec. Viktor Hugo dí: Nemůžeme si mysliti ani člověka jako východiště, ani pokrok jako cíl¹⁾ — leč je-li pokrok totéž co Bůh, vykládá dále. Nekonečná snaha, nekonečný pokrok nejsou cílem, nýbrž cestou k cíli. Tomu, kdo koná cestu, nejsou cílem kroky a chůze, ale to, kam chce dojít. Jest podivno, jak Kant, duch filosofický, takového filosofického odporu mohl se dopustiti. U sv. Tomáše²⁾ mohl se poučiti, že kdekoliv něco jest účelně zařízeno, posledním cílem je to, jehož dosažením přestává další snaha. Lékař chce uzdravit nemocného; když toho dosáhl, neléčí jej dále. Není-li cíle pro činnost, musí jíti do nekonečna; to však jest absurdní. Nic se nepohybuje k tomu, čehož dosíci jest nemožno. Kdyby tedy činnost neměla cíle, ale měla jíti do nekonečna, vůbec by ani nezačala. Tuto nemožnost hlásá Kant. Při snažení po pravdě je tedy cílem nikoliv tato snaha, nýbrž nalezení a požívání pravdy; snaha jest pouze cesta k tomu. Dle Kanta jest cílem právě tato snaha.

Pouhá snaha neuspokojuje. Jsou prý lidé, kteří ustavičně staví. Co vystavěli, zase rozboří, aby mohli opět stavěti. Jim nezáleží na postavení budovy, nýbrž jen na ukojení snahy stavěti. Ale toto počínání jest bláhové. Komu byla by cílem jen snaha po pravdě, tomu by na pravdě vůbec nezáleželo. Tak nikdo nejedná a nesmýšlí, vyjma člověka podivína. Kdo se snaží, chce dosíci cíle. Dle Kanta nikdo ho nedosáhne, nebo progres jest nekonečný. Nikdo tedy nedojde klidu a uspokojení, ale bude stále toužiti dál. To není cíl. To jest práce Tantalova nebo Sisyfova, a ti neměli ze své práce, marné práce, žádného blaha.

¹⁾ Bídňici, III., str. 441. — ²⁾ C. G. 3, 2.

Kantovým dobrem touha srdce po štěstí nebyla by tudíž nikdy ukojena; než ona chce býti ukojena, jsouc očividně snahou po cíli, po něčem, co jest a co jest dosažitelné. Nelze namítnouti, že Kantova snaha po svatosti, byť i nekonečná, jest spojena se vzrůstající stále blažeností, a že tato blaženost dostatečně uspokojuje. Jistě neuspokojuje dokonale, nebo potom blaženec dále by nešel, ale zůstal by v požívání svého blaha. Že jde dále, jest důkazem, že uspokojen není. Dle psychologické zkušenosti roste touha tím více, čím více se jí dostává pokrmu, jsouc jako oheň, který tím více plápolá, čím více se přikládá. Snaha, která by nerostla zvyšováním blaha, přestávala by jako koule, v níž hybná síla ochabuje. Kde snaha roste, tam menší se klid a požívání blaha. Blaženost a cíl Kantův jest chimérou svůdnou, ale nehodnou opravdového myslitele. Ke Kantovcům dlužno přičísti také pravoslavné filosofy, kteří mluví, byť i poněkud jinak, o stálém pokroku blažených v nebi.¹⁾

Ostatně dle Kanta každý bez výjimky nastupuje po smrti tuto cestu k svatosti a blaženosti. Tím odpadá nezbytná sankce mravního zákona. Světec a vrah šli by touže cestou.²⁾ Kantovo učení jest nebezpečné, porušujíc pojem spravedlnosti, která žádá odměnu a trest. Odporuje si, aby ten, který celým životem až k smrti šel drahou ctnosti opačnou, od cíle odvádějící, náhle smrtí obrácen byl na cestu k cíli, k ctnosti, k blaženosti. Je-li pokračování žití po smrti, musí odpovídati cestě žití. Odporuje si, aby ten, který řídil se převrácenými pudry, došel téhož cíle, jako ten, který osvíceným rozumem nad sebou vládl.

Ve smyslu Kantově, ale nejen individuálně, nýbrž i společensky, dlužno asi rozuměti slovům Dastichovým³⁾: Nejvyšším dobrem by bylo rozvinutí veškerého lidského života ve smyslu ideí a sice nejen vzhledem k jednotlivci dle ideí základních, nýbrž vzhledem k celku společnosti dle ideí společenských, tak že řecká ethika s pravdou se potkala tvrdíc, že mravní rozvoj státního života jest dovršení ethického života. (Dastich nazývá ctnost souhlas vůle s ideami, jež rozvádí.) Pravda ovšem jest, že cílem života jest rozvoj celého člověka, ale tak, že směřuje a vede k poslednímu cíli.

Moderní nevěrci, pantheisté a materialisté popírají život po-smrtný. Jim největším dobrem jest pokrok osvěty zde, který stotožňují s blahem lidstva. Dle nich nelze vlastně mluvit o cíli a blahu jednotlivce, neboť jednatel mizí v celku a jest pouze pro celek, pro lidstvo. Jeho dobro, jeho mravní cena, jeho blaženost může záležeti jen ve spolupůsobení na blahu celku,⁴⁾ a v účastenství na spolupožívání dober celku.⁵⁾ Tento názor provádí různými směry. Způsob, jak to činí, jest očividně poesie, romantismus, lesklá frázovitost, pyšné odsuzování jiných. To

¹⁾ Litt. Slavorum, I., p. 120. — ²⁾ Meyer, Instit. juris moral., I., p. 40. —

³⁾ Ethika, p. 359. — ⁴⁾ Schleiermacher, Über den Begriff des höchsten Gutes. — ⁵⁾ Ziegler, Sittl. Sein u. sittl. Werden, 12 s.

bývají pravidelné známky, jimiž se nepravda odívá. V tomto náhledě jest celá spousta hrubých bludů.

Tento názor předpokládá, že člověk jest cílem sám sobě, že jest svým jediným pánem. Boha není. Vše to se velkopansky předpokládá a nedokazuje; vše ostatní se pyšně odmítá. Je-li Bůh, jest posledním cílem všeho, nebo je tvůrcem a Pánem všeho.¹⁾ Zároveň snižuje tento názor člověka na pouhý prostředek na prospěch celku. Jednotlivec sám o sobě nemá více ceny, leč pokud slouží lidstvu a jeho pokroku. Tak člověk jest svrchovaným svým pánem, nejvyšší bytostí, a zároveň není ničím, jsa absolutně podržén jiným lidem, máje v pokroku lidstva svůj cíl. Zdaliž lze si mysliti hrubšího odporu? Kdo nevěří v Boha nebo kdo jest sám sobě svrchovaným pánem, ten i společnost má za nic; ten bude ji jen potud respektovati, pokud ona jemu slouží, a nebude se pokládati za její bezvýznamný atom, jak široce a přesvědčivě na příkladech dovozuje Kathrein.²⁾

Jaký význam měli by tu tisícové lidí, kteří nemohou se starati o pokrok lidstva? Politování hodní lidé! Nemají cíle, není pro ně blaženosti. Však i veškeré lidstvo bylo by ubohé. Jednou zastaví se světový stroj, zmrzne a život na něm pomine. A nezastaví-li se, bude jistě na věky prost a zbaven všeho žití.³⁾ Proč se snažilo? Pro nic. Všecko vezme bídný konec. A je to vůbec pravda, že lidstvo v osvětě pokračuje? Jednotlivé jeho části jistě ne. Dějiny vypravují nám, že byly poruchy, které pokrok na staletí zastavily, na př. protestantská reformace. Pestalozzi praví, že může některý věk učiniti v poznání pravdy veliký pokrok, ale v chtění dobra býti velmi pozadu. Jaký účel měli lidé této doby na zemi? Büchner dí, že muži pokroku pohled do budoucnosti skýtá nesmírnou útěchu. Jak nádherné budou její vymoženosti!⁴⁾ To je tak rozumné, jako kdyby před sto lety, kdy nebylo drah, někdo ve svých souženích, bolestech, pronásledováních těšil se tím, že jeho pravnuci budou jezdit po železnici.

Pokrok, namnoze problematický, není s to, aby vedl k ctnosti, těšil v utrpení, ukojil touhu po blahu. Rozhlédneme-li se po světě, vidíme, že pokrok slouží vlastně jen jednotlivcům. Úžasné rozmnožení zločinů a sebevražd dosvědčuje, že nečiní lid šťastnějším ani lepším. Huysmans zvolal⁵⁾: Ach, Bože, — a potom se naše století vyvyšuje a pyšní? Jednoho slova má plná ústa: pokrok! Čeho? Nenašli nic velikého v tomto století. Nic nepostavili a vše zničili. — Co našlo toto století; toť falšování potravin, sofistické plodiny. V tom bylo mistrem. — Podobně mluví tisíce jiných. Něco pravdy na tom jest. Komenský zle káral učenou bezbožnost, dovozuje z ní všeliká zla.⁶⁾ Že bych se měl zřící blaha, zdraví, dáti zastřeliti pro pokrok, nikdo mne nepřesvědčí, řekne každý upřímný nevěrec. Nechť pokrokář přistoupí k nemocnému a řekne

¹⁾ Sv. Tomáš C. G. 3, 17. — ²⁾ Ergänzh. zu Stimmen aus M. Laach, sv. 75. — ³⁾ Epping, Der Kreislauf, 91; Braun, Kosmogonie, 340. — ⁴⁾ Der Fortschritt in Natur u. Geschichte, 36 n. — ⁵⁾ Là Bas, Odvalil, p. 25. — ⁶⁾ Prod. pans., 16.

mu: Vaše nemoc je tak zvláštní a zajímavá, že by nebylo ani dobře, abyste se uzdravil. Budu na vás ve prospěch lidsiva vaši nemoc studovati. Těšte se, že skrze vás učiní věda pokrok. Nemocný bude otevírati oči. Co jest mu do libůstek lékaře; on chce zdraví. A čím se má těšiti při smrti? Tím, že budou z něho atomy, které dají vznik blátu, květinám, zvířatům, jak dí Lubbock! Čím mladý zločinec, který jest na celý život odsouzen do žaláře? Snad tím, že lidstvo pokračuje v pokroku, jemuž on byl na překážku? Což nemá také on v srdci touhu po štěstí?

Jest věru s podivením, že taková nesolidní hra, taková neupřímnost, veškeré zkušenosti ve tvář bijící, může nabýti významu a vlivu. Což jest jiného, nežli pláštěm sobectví a nemravnosti, velikou sociální lži. Každý člověk cítí, že jest jedincem, samostatnou bytostí, která pro sebe si žádá blaženosti, cíle, dobra. Kdybychom si byli vědomi, že máme se všemi lidmi jedinou společnou duši, že tvoříme nejen organismus, ale že jsme jedinou fysickou bytostí, ještě by to mělo nějaký smysl. Ale my jsme si zrovna opaku vědomi. „Naše individuální srdce“ chce býti šťastno, chce dojíti cíle. Proto deklamace o pokroku lidstva jako o největším dobru jsou v naprostém odporu s naším sebevědomím. Kdybychom nebyli hned při narození opatřeni vědomím nesmrtnosti, píše Humboldt,¹⁾ byli bychom vrženi v bídu.

Krejčí praví, mluvě o pudu po blaženosti,²⁾ že z něho rodí se sympathie (patrně Schopenhaurovská, viz jeho System ethiky 227; než tento muž znal aspoň ještě spravedlnost jako první základ mravnosti), která umožňuje soužití ve společnosti. (Ubohá společnost!) Jako život jedince jest částí života celku, tak i jeho osobní blaho jest částí blaha celku, jest podmíněno blahem celku. V tom jest princip mravnosti. Vývoj mravnosti jest dokonalejší a dokonalejší si uvědomování přirozené nutnosti (roz. po blaženosti) ovládající život člověka a řídící jej v souhlase s životem celku (roz. k blaženosti celku a tudíž i vlastní). Dle Krejčího dlužno si mysliti, že jest jeden veliký život; každý člověk má z něho kus. Jest jedno velké blaho, blaho celku; každý má z něho kus. Čím ono jest větší, tím větší jest kus, který každý má. Kdo ty kusy rozděluje, nelze viděti; rovněž ne, jakým způsobem. Má každý tolik blaha, kolik z celku uchvátí nebo snad na kolik k němu sám přispívá? Pravda ovšem jest, jednotlivci přispívají k blahu celku a štěstí obecné opět zpětně působí na jednotlivce. Ale život člověka není částí, nýbrž samostatným celkem. Může býti blažený celek na př. v jedné zemi, a přece mohou býti jednotlivci zcela nešťastní; rovněž naopak. Část a podmínka není totéž. Divný to věru cíl! Nejdříve má člověk způsobiti blaho celku, a pak toto blaho oblaží jej. Ostatně platí i tu, co svrchu bylo řečeno. Naše doba jest slavena jako doba pokroku, a to pokroku, který se řídí Bebelovým: Chceme míti nebe na zemi; nebe po smrti ponecháváme vrabcům. Zvýšil tento pokrok bla-

¹⁾ Briefe an eine Freundin, II., 270. — ²⁾ Fil. přít., 457.

ženost lidstva? Povzneslo se rozumově a mravně? Slyšme některé vynikající muže, a to muže z tábora pokrokového.

Fr. W. Förster píše: Oslavujeme náš věk, poněvadž telegrafem a telefonem, drahami a parními loděmi lidi spojil tisícerými svazky — ve skutečnosti zrovna tyto věci nás více sobě odcizily, nebo v udýchaném shonu moderního života nemáme poklidu, abychom o sobě a bližních svých přemýšleli, i stáváme se ve vzájemném styku zaslepenější a rozčilenější — vzdalujeme se od vnitřní sebranosti, v které jedině jest mír s jinými lidmi. Odkrýváme severní točnu, otevíráme temné pevniny, prosvěcujeme paprsky všecky kosti lidské, — ale uprostřed tolika objevů vniterně jsme zchudli, k prozkoumání lidské duše nemáme nových osnov a naše orgány k odkrytí vnitřního člověka s jeho potřebami a tužbami zhrubly spíše nežli se zjemnily. Denně nové prostředky se vynalézají k ukojení, ale požadavky předstihují požadavky, a tak poměr mezi žádostí a dostiženým je tíž — pouze schopnost uskrovniti se se ztratila.¹⁾ A tento divoký shon má býti cílem? Vždyť to nemá smyslu! Ukazuje touhu po blaženosti? Nikoliv, nýbrž ji dráždí, dráždí až k horečnosti a nervositě.

R. Eucken popisuje moderní kulturní život, který vidí smysl života a tudíž i jeho cíl jen zde, asi takto: Nesmírný ruch, neklidný shon, vášnivé předhánění se a vzájemné furiantství, život namířený proti sobě a jiným, žádné vnitřní problémy, žádné vnitřní pudivé síly, málo čistého nadšení a ryzí lásky, nýbrž ve všem lesklá chvástavost, sobectví i při statečné práci, při tom člověk se svými libůstkami a vrtochy nejvyšším soudcem nad tím, co jest dobré a zlé, pravdivé a nepravdivé, touha po přízni lidské a po pouhém zdání (Schein): to vše dává při předstírání ideálních cílů a při lživé hře s ideálním smýšlením vnitřní nepravdivost, odpornou licoměrnost a duchovní lživost s prázdnotou.²⁾ Eucken mluví tu o moderním pokroku, který sliboval nebe na zemi. V téže knize píše: Nikde život, který by odměňoval práci a námahu, jež člověk vynakládá na skvěle vyvinutou kulturu. . . S jakými nadějemi pozdravili jsme vzdělanost, jež chtěla býti kulturou jen vezdejšíností (Daseinskultur); život tyto naděje zničil a v opak obrátil. Místo štěstí trpké spory, nekonečné starosti a námahy.³⁾

Blouznilo se, že krása a všeliký aesthetický požitek naplní život moderního člověka blahem, stupňujíc jeho kulturní rozvoj na výši, o které ani Řekům se nezdálo. Než co píše Chamberlain, rozhodný stoupenec pokroku? Dí: Krása zmizela z našeho života. Není snad dnes divokého národu, a jistě není národu polovzdělaného, který by neměl více krásy vůkol sebe a více souladu ve svém životě, nežli hrubé massy tak řečených kulturních Evropanů.⁴⁾ A vybájené štěstí? Tíž autor píše: Zdá se mi, že naše 19. století bylo nejbolestnější všech známých dob, a to hlavně

¹⁾ Jugendlehre, p. 1 n. — ²⁾ Der Sinn u. Wert des Lebens, p. 154. —

³⁾ Sinn u. Wert des Lebens, p. 67. — ⁴⁾ Grundlagen des 19. Jahrh., I., 32.

náhlým rozvojem stroje.¹⁾ Fr. W. Förster dí: Náš smích je temný, naše nejbujnější veselí jest umělkované a více omamuje nežli oblažuje. . . Co jest radost, již nevíme.²⁾ Popisuje na mnohých místech této zajímavé knihy bědy, které na lidstvo uvalilo materialistické snažení moderních dob a odvrácení ducha a srdce od věčného cíle. R. W. Emerson píše: Obyvatelstvo našich velikých měst jest bezbožné, materialistické, neznající žádných svazků, bratrských pocitů, nadšení. To nejsou lidé, nýbrž chodící hlad a žízeň, vtělené horečné sny a žádosti. Jak mohou jen lidé žít, jsouce tak úplně bez cíle! Když dosáhli svých malicherných tužeb (Pfefferkornziele), udržuje je, jak se zdá, už jen vápno v jich kostech, nebo nemají důstojného účelu. Nevěřil už v duchovní vesmír, v mravní svět. Věřil v chemii, jídlo a víno, v bohatství, mechaniku, parní stroj, elektrickou baterii, turbíny, šicí stroje a veřejné mínění, ale nikoliv v božské příčiny.³⁾ Hilty, jehož kniha o štěstí učinila takový rozruch, dí: Veliká část veselosti, zvlášť veselosti tohoto světa, slouží u dospělých jen k tomu, aby na několik hodin zapomněli, co by jinak nebyli s to snést, co je jindy naplňuje hlubokým zármutkem, někdy až k zoufalství. Z toho žijí divadla, koncertní síně a jiná místa zábav. . . Důvod, vyhledávati společnost, jest, aby nebyli sami se svými myšlenkami. I alkohol slouží téměř cíli. Lidé vědí, že jest sladkým jedem, ale chtějí jej, aby se omámili.⁴⁾ Nemají štěstí. S ním souhlasí i vážný vědec Lange. Píše: Co se nám zdá hlučnými nebo nerozumnými radovánkami (někdy i horšími), jest namnoze jen následek přílišné, vyčerpávající a otupující práce, jelikož stálým shonem po zisku pozbývá člověk schopnosti radovati se čistě, ušlechtilé a klidně.⁵⁾ Ruskin dí, že hlučné radovánky jsou vždy odděleny jen tenkou stěnou od tupého zoufalství. Nietzsche dí, že matkou rozpustilosti není radost, ale bezútěšnost. K tomu přidejme na potvrzení, že v době největšího rozmachu moderního pokroku v posledních 50 letech rozmnožily se sebevraždy v Evropě o 400 proc., kdežto obyvatelstvo vzrostlo jen o 60 proc. A tento pokrok má býti cílem lidstva, jenž ukojí jeho pud po blaženosti? Právě stupňovaný shon po rozkoších ukazuje, že není ukojen, nebo ukojení znamená klid, blahé požívání.

Než dosti. Široce píše o pokroku jako cíli lidstva Cathrein.⁶⁾ Podotýkáme jen, že jako jednotlivá dobra tělesná a duchovní, která jsme dosud vypočítali, nejsou s to, aby učinilo člověka blaženým, tak ani souhrn jich není největším dobrem. Již z toho důvodu není to možno, poněvadž není nikoho, kdo by je všecka měl. Mnohá jsou taková, že má-li je jeden, mnozí jiní právě tím jsou jich zbaveni. A kdyby to bylo možno, a měl je všecka, blažeností by nedala. Celému světu jsem vládl, pravil císař Severus při smrti,⁷⁾ a celý svět mne neuspokojil. A Alexander,

¹⁾ Grundlagen des 19. Jahrh., II., p. 837. — ²⁾ Christentum u. Klassenkampf, p. 247. — ³⁾ Seid fröhlich u. weise, p. 49 n. — ⁴⁾ Das Glück, III., 119. — ⁵⁾ Gesch. des Material., II., p. 456. — ⁶⁾ Moralphilos., 109 n. — ⁷⁾ Weiss, Weltgeschichte, III. sv.

slyše, že jsou ještě jiné světy na hvězdách, plakal žalem, že jich nemůže dobýt. Ptal se sv. Augustin¹⁾ moře, uspokojí-li ho, a ono řeklo, že nikoliv. Ptal se hvězd, a dostal tutéž odpověď. A potom učinil památný výrok, že nenalézá duše pokoje, leč odpočine-li v Bohu, dobru nejvyšším, dobru pro všechny. Pravá filosofie jest jediné pravá známost Boha a jeho skutků, dí Komenský.²⁾ Ve svém Labyrintu viděl víc umění nežli v knihovnách světa.³⁾

Svat. Čech píše v „Dagmaře“ :

Takto člověk na té špetce hlíny
zámyslů svých tichou přízi splétá,
k výšinám tu směle vlákno metá,
tu se spouští vážně do hlubiny,
utkává síť vtipně rozepiatou,
aby lapil mouchu štěstí zlatou,
a mní, že ten výtvar jeho pile
všemu předčí v lepotě a síle,
Než, ach veškerá ty lidská snaho
žízni moci, bohatství a slávy,
trudná péči o pozemské blaho,
zpupnosti, již plamen vášně tráví,
jak jste marné, bídné bez podstaty,
jak jste nicotné, ať opřádáte
na výsluní zdaru prestol zlatý,
neb své nitky v temné sluji tkáte!
Krůpěj žalu na pleť vaši skane,
a již to tam přástvo protrhané,
jeden vánek lidských snah a činů
zfoukne vzdušnou bledou pavučinu.

¹⁾ Vyznání 1, c 1. — ²⁾ Did. c. XXV. — ³⁾ Lab. světa a ráj srdce 395.



9. Na světě není možná dokonalá blaženost.

Blaženosti na světě není. To ukazuje skutečnost. Kdo byl šťastnější a skvělejší nad Šalomouna? A přece naříkal,¹⁾ marnost nad marnost a všechno jest marnost. Viděl jsem všechno, co se děje pod sluncem; a hle, všechno jest marnost a trápení ducha. Gothea slavili jako nejšťastnějšího smrtelníka. Odpověděl, že jeho 75letý život nebyl, leč práce a námaha, a že neměl čtyř šťastných neděl.²⁾ Alexander Humboldt pravil na konci svého slaveného života: Život jest největší nesmysl. Osmdesáte let se snažíš a bádáš, a na konec musíš si doznati, že jsi ničeho se nedobádal a ničeho nedosáhl. Kdybychom aspoň věděli, proč jsme na světě! Ale vše jest hádankou; největší štěstí jest, býti tupcem.³⁾

To jest pochopitelné. Blaženost jest stav, který prost jest všech zel a naplněn všemi žádoucími dobry. Takový stav jest však na zemi nemožný.

Vrchlický⁴⁾ porovnává život s krčmou. Mladost, sežloutlý věnec z chvoje, tvoří štít; hostinským jest bol; sklepníci naděje, jejíž číše bezedné zanechávají žluč a ocet, jež někdy se v lásku zakuklí a líbáním jako jedovaté hádě otráví; muzikanti jsou vášně, po nichž následuje spleen a šílenství; zlé svědomí je kocour, přadoucí hrozné dumy; teta nemoc se přibelhá, tak že co počalo s výskáním, končí v pláči; na konec přijede rytíř s hnáty v erbu; zvon pomluvy vyzvání na cestu do věčnosti.

Pohledme na své tělo. Již svou přirozeností jest následkem dědičného hříchu podrobena rozmanitým bolům a na konec smrti. Při přednášce řekl professor lékař, pozbyvší víru, veřejně: Když jsem poznal, jakým nemocem podrobena je tělo lidské, přestal jsem věřit v Boha, nebo Bůh, který by takového bídného tvora stvořil, byl by ukrutný. Tento lékař byl ovšem raněn velikou slepotou ve věcech víry, zapomínaje, že nemoci nejsou od Boha, ale z hříchu; než o těle lidském řekl pravdu. A známý filosof Hartmann volal v posledním spise Boha rouhavě na soud, za to, že člověka stvořil tak bídného. I on měl sebe obviniti a nikoliv Boha, ale mluvil pravdu, naříkaje na bídy lidské, leda že upří-

¹⁾ Kaz. 1, 2. 14. — ²⁾ Goethes Gespräche mit Eckermann 1, 76. —

³⁾ Memoiren I., 365. — ⁴⁾ Z hlubin.

lišoval, Schopenhauer vyličil lidskou bídu velmi dovedně. Dí na př.: Život jeví se ustavičným klamem v malém a velkém. Co slíbil, nedá, leč že nás chce poučiti, jak málo žádoucím je to, co jsme si přáli. Kouzlo dálky ukazuje nám ráje, které zmizí jako optické klamy. Štěstí leží vždy buď v budoucnosti nebo minulosti; přítomnost je temnota. Život jest kšeft, který výloh nekryje.¹⁾ Na slovo Straussovo, aby náboženství nahrazeno bylo kultem krásných umění, odpověděl Duboi-Reymond, že by ho pozval do sálu, kde jest mnoho žen rakem stížených.²⁾

Také sv. Písmo vyznává, že život lidský nemá blaženosti. Job dí³⁾: Člověk narozený z ženy, krátký živ jsa čas, naplněn bývá mnohými bídami. A porovnává jej s květem, se stínem, s lodí, s letem ptáka. Plní se na něm trest, v potu tváře budeš jísti chléb svůj.

Jeho rozum jest omezený. Málo víme o věcech v nás a vůkol nás, ještě méně o Bohu, předmětu našeho štěstí; při tom upadáme z bludu do bludu. Dějiny lidstva nejsou, řekl Pascal, leč potýkání s bludy. Kdo zavrhl pravdy zjevené, neví teprve nic, jsa v temnu i co se týče nejdůležitějších otázek. Věda, dí Brunetière,⁴⁾ nedala nám odpověď, odtud jsme, co jsme, kam jdeme; a nedá jí. Ignoramus et ignorabimus, zní okřídlené slovo Duboi-Reymondovo. Křesťan ví tu sice více, ale i on ví jen to nejnutenější. A co stojí práce jen málo vědomosti. Proto velicí vědci vyznamenávali se velikou pokorou, následující příkladu Sokrata, řkoucího, vím jen, že nic nevím.

Vůle naše jest slabá třtina. Jaký to ustavičný boj, chceme-li jí vládnouti nad nezřízeností těla. Pýcha, nenávisť, závist, bolest, hněv a steré jiné vášně nepřestávají na nás útočiti. Přidejme k tomu boje politické, boje zbraněmi, hrozné spousty zločinů — všechno to jsou neúprosní svědkové, že není na zemi klidu, pokoje, štěstí, spokojenosti, blaha. Každá sebevražda, dí právem R. Vrba, jest výkřikem zraněného srdce; zajisté také poblouzením ducha.

Nepřátele máme také v přírodě. Horko, zima a všechny zhoubné přírodní zjevy řítí se co chvíli jako laviny na člověka, aby mu způsobily bolest, nemluvě ani o práci, která jest potřebná k uhájení života.

Však netřeba šířiti se slovy. Jisto jest, že na světě není dokonalého blaha. Co prospěje člověku jeho vznešená postava, jeho duch, sídlící za důmyslným čelem, co umění, kterým přírodu si podmaňuje, co vůle, kterou nade tvory vládne, není-li jiného štěstí nežli pozemského? Jest bídňější nežli zvíře, nebo mnohem více cítí touhu po štěstí, sílu bolu, marnost před smrtí. Ano, smrt k němu volá: Není-li za mnou nic, všechno tvé snažení bylo marno; lépe, kdybys byl nežil. Štítný, vykládaje, proč se nesluší

¹⁾ Die Welt als Wille u. Vorst., II., p. 46 s. — ²⁾ Durdík, Rozpr. fil., 176. — ³⁾ Job, 14, 1 n. — ⁴⁾ Bauquerout de la science 21.

světa milovat,¹⁾ praví: A jest zjevné zlé do světa troje. Jedno jest, že vždy hyne, druhé, že lidí svými milovněky, třetí, že hříchem je zahubuje. I co je tak pevné zde na světě, aby nezahynulo? co je tak dobré, by se k němu něco zlého nepřimísilo. Co dá libého, skoro odejme; ač utěší, tudiež zarmútí; ač povýší, jednož svrže a dá v posměch nepřátelóm. Dá zdravie, krásu, jednéž přijde nemoc, bolest, starost. . . I tot jest neřád tohoto světa. . . Na přední straně prvního listu, před samým proslovem, připsán jest v rukopise verš: *Cur homo letaris et in cibis delectaris? Quia tu cadaver eris et forsan cras morieris.*²⁾

Jest možno, aby nebylo jiného blaha? Jest možno, aby touha po štěstí, na které duše lidská se těší, byla marna a klamná? Ne, to není možno. Musí býti dobro nejvyšší, které s to jest ukojiti přirozenost lidskou, jinak člověk jest nejen hádankou, ale je vnitřním odporem, je zlovolnou hříčkou přírody, je nejbídnější tvor na světě. Tímto dobrem jest Bůh.

Někdo by mohl namítnouti, že může Bůh dáti blaženost jako odměnu již v tomto žití. Může dáti jakousi blaženost, a mnozí svatí, zdá se, že ji měli. Ale dokonalé blaženosti dáti nemůže, poněvadž jest odměnou za žití, za práci, za boj. Dříve tedy musí býti tyto skončeny; to děje se smrtí. A poněvadž odměna záleží v nesmrtelnosti a v nebeské oslavě, není na tomto světě vůbec možna.

Nedokonalá blaženost jest možna. Jest možna skrze mnohé dary, které život podává. Avšak tu dlužno činiti důležitou poznámku. Jen tehdaž mohou dary časné skýtati část pravé blaženosti, pohlížíme-li na ně jako na přípravu k poslednímu cíli a jako cestu k němu. Bez této známky různá dobra mají nepatrnou cenu. Platí o nich vše, co jsme dosud řekli. Jsou neúplná, chvilková, dráždí; i nemohou uspokojiti. Dále jsou doprovázena různými boly a strastmi, které jsou větší nežli dobra, a proto význam těchto snižují. Zcela jinak má se věc, odnášíme-li dobra i zla k poslednímu cíli. Tu i zlo, mimo hřích, má charakter dobra, může býti zásluhou. Tu všecko z posledního cíle nabývá určitou dobrotu; tu všecko jest odleskem dobra nekonečného a vede k němu. Všecko obsahuje v sobě část dobra nekonečného i může skýtati částečnou, solidní a pravou blaženost. Blaženost konečná jest v nich, jak dí bohoslovci, in radice nebo dispositive obsažena. Kdo jí z tohoto chleba andělského, touží více jísti.³⁾ V čem záleží blaženost? Předně v božských ctnostech víry, naděje a lásky, a za druhé v ostatních ctnostech, které z nich vyplývají. Vírou, nadějí a láskou připodobňujeme se Bohu a spojujeme se s ním, pokud je to na zemi možno. A poněvadž Bůh jest nejvyšší dobro, stáváme se tím do jisté míry blaženými. Však více snad ještě, nežli spojením, jež děje se vírou a láskou,

¹⁾ Kn. nauč. kr., 113. — ²⁾ Srov. též Řeči besed., p. 147. — ³⁾ Dante, *Ráj*, začátek.

blažení jsme nadějí, věduce, že milostí boží a plynoucím z ní synovstvím božím máme právo a jistotu na blaženost věčnou. V tomto smyslu blahoslavlil Kristus chudé duchem, plačící, milosrdné a jiné.¹⁾

Jest patrné, že ani tato blaženost na světě není dokonalá. Je to sice blaženost, která in radice obsahuje blaženost konečnou, ale způsob, kterým v nás se uskutečňuje, jest nedokonalý. Jest možná, že spravedlivý, byť i chudý nebo nemocný nebo pronásledovaný, jsa spravedlivým, t. j. v milosti boží a ctnostmi ozdobený, jest šťastný, ano že jest šťastnější nežli nespravedlivý, zahrnutý dary pozemskými. Je to možné, ba je to jisté a přirozené. Nebo tento má blaženost klamnou a falešnou, onen má podíl na blaženosti pravé, konečné. Ale není dokonalá, nebo toliko přípravou k blaženosti dokonalé. Než pravda jest, že jediné spravedliví mohou býti skutečně na zemi blaženi, ovšem nedokonale, a čím jsou spravedlivější, tím více jimi jsou, nebo tím větší podíl mají na blaženosti konečné, která obsažena jest v darech přirozených a nadpřirozených. Nespravedliví nemají na ní podílu žádného, poněvadž dary, jimiž se těší, nejsou ve vztahu k dobru nejvyššímu. V žití svatých čteme často, že oplývali velikou blažeností, a to často právě v největších svízelních.²⁾ I tato blaženost by byla klamná a lživá, kdyby nebylo Boha, dobra nejvyššího, nebo z něho právě plyne. Však tito svatí i v tomto případě byli šťastnější, nežli nevěřící, neznající Boha. Byli by v klamu, ale v šťastném a oblažujícím klamu, doprovázejícím je až ke hrobu.

Na světě tedy není dokonalé blaženosti. Není jí pro spravedlivé, tím méně pro jiné. Svatopluk Čech divně sice překroutil smysl slov „na počátku slovo bylo“, právě, že jen pouhé slovo zbylo, žádaje od světa a od lidí věcí nemožných; ale právě tím doznává, že plná dokonalost a plné blaho nejsou zde možny. Dí-li na konec, vyjmenovav své tužby, „kdy jen láska bude místo práva, zbraní lomoz na vždy oněmí, a kdy vskutku Bohu v nebi sláva, pokoj bude lidem na zemi?“ odpověď zní: dokonale nikdy! Není dokonalé blaženosti.³⁾ Sněm vienneský (1311 až 1321), patnáctý to sněm obecný, odsoudil blud, že člověk může dosíci plné blaženosti na světě, takové jako v nebi.⁴⁾ A poněvadž pud po štěstí nemůže býti marný, jest dobro nejvyšší, které s to jest vyplniti tuto touhu. Avšak vyplněna může býti toliko po smrti. Štítný končí své Besední řeči slovy: Ó jak se divně tam obráží a rozmnožuje radost z radosti! A tak každý pln radosti bude a té útěchy, ježto jest Bůh připravil těm, kdož jej milují. Vzdychal David po té radosti, ač i mnoho máje zde zboží tohoto světa a řka: I co je toho, bych v nebi neměl, kdybych byl s tebou. A čemu jest mi kromě tebe býti na zemi? A jakžkoli mnoho měl krmí k svému stolu, však pravil: Teprv se nasytím, když se

¹⁾ Mat. 5. — ²⁾ Görres, Mystik, I., p. — ³⁾ Modlitby k Neznámému, konec. — ⁴⁾ Denzinger, Euch. symb., 474.

ukáže tvá chvála i kdy přijdu a ukáži se před obličejem božím. V tom toužení i mluvil: Ej, hoře, jak se jest prodlilo mé bezbydlí! Pro tu věčnou a divnou radost žádal sv. Pavel, by rozlouče se s tělem, byl s Kristem. Jehož nám dopomáhej Otec, Syn i Duch svatý. Amen.

Blaženost musí býti věčna, a člověk musí býti si jist, že jest věčna. Na světě není věčnost. Na světě jest smrt. A čím kdo více žije pro svět, tím více žije pro smrt. Je to pěkná myšlenka VI. Solovjeva, jenž píše: Slova: „ukoj potřeby a náklonnosti své přirozenosti, toť jediná cesta k blaženosti“ nemají smyslu, nebo nejhlavnějšího pudu, stále žítí, přirozenost nesplní; příroda dává smrt. Říci: „žijeme pro život“ nemá rovněž smyslu, nebo „života vůbec“ nikde není, nýbrž všude potkáváme se s touhou a přechodem k něčemu jinému, a jen v smrti je trvalost a nezměnitelnost.¹⁾ Ale člověk jest patrně stvořen pro nesmrtelnost. Proslavený přírodopyskár Beer nejednou rozebírá myšlenku, že veškeré zařízení zvířat jest vytvořeno jen pro svět a k němu směřuje, ale člověk že má schopnosti, které tíhnou k nekonečnu, daleko za tento svět a vesmír. Vidí nejhlavnější, absolutní rozdíl mezi všelijakým tvorstvem a člověkem jako Aristoteles v tom, že člověk jest bytost náboženská, zvláště pak v tom, že s člověkem nezbytně spojena je touha po osobní, individuální nesmrtelnosti. Že člověk osobně neboli individuálně jest nesmrtelný, dokazuje důmyslně úvahou o přírodě. Uvedme několik jeho myšlenek. Práví: Pohled na nižší tvory živočišné utvrzuje nás v přesvědčení, že lidský duch dále se bude vyvíjeti (roz. po smrti). Čím vyšší totiž bytost, tím větší jest její osobní individuální cena a tím menší jest její odvislost od hmoty. Hvězda poslouchá toliko zákonů hmoty. Krystal podléhá vlastnímu zákonu, kterým se tvoří, ale nemůže sám vytvořiti nový krystal; může toliko svůj tvar zachovati. Bylina má už vyšší individualitu; dle zákonů jí daných může zploditi novou bylinu; avšak jest vázána ke hroudě; jejím světem jest místo, na které padlo semeno její. Zvíře má opět dokonalejší individualitu, nebo cítí a žádá, t. j. pocítuje vlivy, kterými okolí na ně působí. Tento vnějšek má široké hranice, nebo zvíře vidí a vnímá na velikou vzdálenost. Také může, jsouc vyvinuto, místo své volně měniti; avšak přes hranice této naší země jeho snaha nejde. Člověk má vedle smyslné přirozenosti ještě povahu duchovou. Duch lidský není však už vázán toliko na tento náš svět. Duchem svým stojí člověk ve styku s celým tvorstvem a jeho duchovou příčinou. Jen on má potřeby náboženské, touhu po nekonečném a věčném. Tato okolnost jest nejhlubší a nejrozhodnější rozdíl mezi ním a zvířetem; jediné člověku dána jest víra. Proto jeho jsoucnost nemůže býti přikována pouze k zemi: myšlenka na nesmrtelnost jest zároveň prvním projevem nesmrtelnosti (roz. skutečné nesmrtelnosti). Tak pozorování přírody vede k témuž učení, které

¹⁾ Relig. osn. žizni, Úvod.

sv. Písmo vyjadřuje svým prostým, dětským způsobem. Nad to víra nás ujišťuje, že potom, po smrti, budeme teprve v pravdě občany všehomíru.¹⁾ Tím ovšem není řečeno, jakoby duše lidská proto mohla přirozeným pokrokem a rozvojem svých sil dospěti ke všeliké pravdě a všelikému dobru a tak býti svrchovaně blažena. To by bylo také neporozuměti slovům věhlasného přírodopytce. To by byl také zřejmý blud, jenž n. p. na sněmu vatikánském byl odsouzen.²⁾ Myšlenku jím vyjádřenou, kteréž podobnou pronesl Pasteur při svém vstupu do akademie francouzské, uchvacuje jí všechny přítomné, rozebírá filosoficky veliký filosof moderní doby D. Mercier. Píše: Věda vrací se k teleologickému (účelnému) pojmání světa, tohoto velikého principu aristoteleské filosofie. Pokrok biologie jasně ozřejmil existenci obecného zákona a určitých vztahů mezi orgány a jich činností, t. j. mezi existencí údu nebo živé bytosti a existencí odpovídající účelné činnosti jich. Jakmile jest odkryt orgán, byť měl sebe menší stupeň života, nepochybuje přírodopytce, že tento orgán má své funkce a podmínky k nim. Zbývá mu jen vyzkoumati, jaká je tato činnost (předmět její), a za kterých podmínek se uskutečňuje. Najde-li orgány zakrnělé nebo počátečné, jichž úkolu nezná, soudí, že buď sloužily dříve nebo sloužití budou k něčemu, že buď odpovídaly dříve něčemu, co zmizelo, nebo že se přizpůsobí okolí novému. Na tomto základě buduje se vývojová theorie.

Otázka po lidském cíli je tudíž otázkou, jsou li v nás formy života, které žádají nesmrtelnost, které by byly marny a zbytečny, kdyby jí nebylo.

Takové formy života v nás jsou. Jsou jimi myšlení, láska, snahy mravní, veškerý vyšší lidský život. Vše to zůstalo by neukončeno, a to tím více, čím více by se zdokonalovalo a očišťovalo, kdyby smrtí vše se skončilo. Dobře píše Piat³⁾: Naše myšlení není ukončeno, jako u zvířat, určitou dobou a prostorem, ale přelétá všechny hranice a míří k absolutnu, Nechť jest činností směrem kterýmkoli, vždy směřuje k nesmrtelnému, věčnému. Láska žádá nekonečno. Příroda jest příliš chuda, než aby ji nasýtily; aspoň na konci svých reflexí duše to poznává... Žádá-li si duše absolutno, existuje také a jest jejím cílem. Jest v nás něco, co neumírá. Život mravní žádá věčnosti. Aby člověk měl sílu plniti povinnost, je třeba, aby byla někde vlast spravedlnosti, která odměňuje svobodnou snahu; na světě této spravedlnosti není

Proto jest nemyslitelné, aby účelnost, o níž svědčí nižší tvary života, pro vyšší jeho tvary neplatila.⁴⁾ Tak Mercier.⁵⁾ Solovjev dí: Duše má dvě křídla, touhu po nesmrtelnosti a touhu po pravdě neboli mravní dokonalosti.

¹⁾ Reden, I., 223 n. — ²⁾ Can. 3. de fide cath. Denzinger: Euch. symb. 1808. — ³⁾ Destinée de l'homme p. 147. — ⁴⁾ Srv. Van Weddingen, éléments raisonnés de la religion, vyd. 8. p. 444. — ⁵⁾ Psychologie, II., p. 351.

Tak bytost člověka sama pro nesmrtelnost jest utvořena. Proto svět nemůže jí dáti pravého blaha a nemůže býti jeho cílem. Dále píše Mercier: Každá vlohá má svůj vlastní (formální) předmět, n. p. rozum pravdu, vůle dobro, zrak barvy, sluch zvuky; tento předmět je tudíž jejím cílem. Člověk má tedy tolik cílů, kolik má vloh. Ale člověk tvoří jednu celistvou bytost, které slouží její vlohy jako prostředky. Cíle těchto vloh nejsou tedy posledním cílem, nýbrž toliko prostředky k cíli celé bytosti a přirozenosti lidské. Můžeme také říci, že jsou to částečné cíle, z nichž skládá se cíl celku. Nejvyššími vlohami lidskými jsou rozum a vůle. Vzhledem k poslednímu cíli mají tedy největší význam. Ostatní vlohy organické a smyslové mohou míti v něm jen takové účastenství, v jakém rozum a vůle jich budou potřebovati. Otázka po posledním přirozeném cíli člověka záleží tedy vlastně v otázce po konečné činnosti rozumu a vůle. Poznání rozumu musilo by býti (roz. aby člověk byl blažen) svrchovaně dokonalé, tedy nejdokonalejším poznáním vlastního předmětu rozumu, totiž bytnosti všech věcí, jich vlastností a zákonů, jich nejhlubších příčin, zvláště příčiny prvé, poznáním analogickým duchů a Boha, krátce syntetickým poznáním všeho prvotní příčinou. Toto poznání zve se moudrost (filosofie). S ním přirozeně spojena jest činnost vůle, láska Boha jako příčiny a cíle světa hmotného a mravního. Z toho plyne přirozeně blaženost.¹⁾

Ani tato přirozená blaženost není zde možná.

Ještě přidány budtež slova dra. Pospíšila: Zde na světě nemůže býti člověk úplně blažen, poněvadž jeho poznání a láska Boha žádá na něm mnohých obětí. Teprve tenkrát, až bude na Boha patřiti tvář v tvář, bude touha jeho po blaženosti nasycena úplně. Poněvadž člověk nad poznání a lásku Boha vyšší a dokonalejší činnosti není schopen, proto své přirozené blaženosti dochází, když Boha ze tvorstva dobrovolně poznává a miluje, t. j. když Boha dobrovolně jako Tvůrce oslavuje.²⁾ Ovšem velmi, velmi nedokonale. Jen věčnost může dáti plnou blaženost přirozenou i nadpřirozenou. Jen tam jest cíl člověka.

Jest nebe, nebo jest postulátem bytosti lidské, její touhou po dokonalém štěstí.

Rybář chytil, vypravuje Anderson, rybku. Pust mne, prosila rybka, vyplním ti všecko. Ať místo mé chalupy stojí tedy zámek, žádal rybář. Jdi, odpověděla rybka, stane se. Skutečně, na místo chatrče palác a žena ustrojena jako kněžna. Byli šťastni, velmi šťastni. Ale šlechtici smáli se jich selským pohybům a zvykům. Jdi k jezeru, řekla žena, a rci rybce, že chceš býti králem a já královnou. Stalo se. Byli šťastni, velmi šťastni. Uběhl rok. Královna zatím zpozorovala, že jiní mocnáři mají větší nádheru nebo mocněji panují. Jdi, řekla k muži, k jezeru a žádej rybku, ať jsi králem nejprvnějším, nejmocnějším, králem nade všechny krále.

¹⁾ Psych., II., 356. -- ²⁾ Kosmologie, 734.

Stalo se. Byli šťastni, velmi šťastni. Však někdy chtěla králová si vyjetí, než pohoda byla špatná, tak že se zachladila; jindy opět hrálo slunce až nemilosrdně; pak zase byl vítr, který uváděl v nepořádek krásný její klobouk. Byla nespokojena. Jdi k jezeru, pravila ke králi, a řci rybce, že žádáš, abych mohla dělati počasí podle vůle své jako Pán Bůh. Král šel. Když vyslovil přání; zažblunkla rybka a ta tam. Na břehu stála opět chatrč, on byl rybářem a žena jeho rybářkou.



10. Bůh jest nejvyšším dobrem člověka.

Palacký vypravuje dojemně o smrti Ladislava Pohrobka, českého krále. Myslím, pravil před smrtí, že mi Bůh dá život věčný, nebo život můj nebyl tak zlý. Rád opouštím věci časné, nebo získám věci božské. Jíří z Poděbrad dal se při těchto slovech do pláče.

Věru i štěstí královské není ničím. Jen Bůh jest blaženost naše. Bůh určil člověka pro nebe, a proto dal mu pud po štěstí, aby jej pamatoval, že není pro svět, nýbrž pro Boha. Sv. Bernard dí, že duše lidská může býti časnými věcmi zaujata, ale nikoliv nasycena.¹⁾ Tomáš ze Štítného píše: Bůh jest všeliké dobré, v něm jest plnost všeho dobrého. — Je také v Bohu všechna krása, všechna sličnost, všechna slušnost; a což zde nebo v nebesích jest které krásy nebo slušnosti, to jest vše od Boha a v samém Bohu... Ač zde vidíme libého něco, uzmíme při všem nedostatek, a na to je Bůh tak zjednal, aby domyslem toho došel člověk, že, chce-li bez nedostatku mieti utěšení, v stvoření toho nenalezl, ale v samém stvořiteli... lepší a libější stvořitel všeho, ač libé a dobré jest, co je stvořeno. Vše pomine. on nikdy nepomine. Ó duše rozumná!... miluj Boha!²⁾ To cítí duše lidská, a proto bezděky obrací se s nadějí k Bohu. I se strastmi, ba i s hříchem spojil Bůh své milosrdenství, nebo tím, že nás bídými činí, obracují mysl naši k dobru nekonečnému. A jen Bůh je tímto dobrem; jedině on může ukojiti všechny vlohy naše a žádosti jejich.

Náš rozum jest sice věc stvořená a tudíž omezená, ale má jednu vlastnost, která jde do nekonečnosti, jsa tím věcí v pravdě podivuhodnou. Jeho schopnost poznávací nemá hranic. Nejen že po pravdě touží, a to po dokonalé pravdě, ale může přijímati pravdu za pravdou, aniž by se naplnil nebo nasýtil. Nádobu může pojmouti jen jistou část vody, obraznost a jiné hmotné smysly se unaví a naplní; rozum nikoliv. Předmět rozumu není jen jsoucno to neb ono, nýbrž jsoucno vůbec, všechno jsoucno. Proto může jej uspokojiti tak, aby již dále nehledal, nebádal, se nesnažil, toliko všechna pravda. Veškerou, nekonečnou pravdou je

¹⁾ Super Matth. 19, 27. — ²⁾ Knihy nauč. křesť., p. 209.

toliko Bůh. Jako řada čísel vpřed jest bez konce, a my i k nejvyššímu číslu nové přidati můžeme, tak rozum lidský poznáv kterýkoliv počet konečných pravd může toužiti po pravdě další. A činil by tak a nikdy by se neukojil, kdyby nebylo Boha a Bůh nebyl pro něho dosažitelný. Ale Bůh jako pravda všechna s to jest, aby jej ukojil. Rozum má tu vlastnost, že bádá po příčinách věcí, a nespokojí se, dokud nepozná posledních příčin. Vidíme to nyní na vědě. Okázale se vzdává otázky po poslední příčině, říká, nic o ní nemůžeme vědět, a proto ji vypouští ze svého oboru.¹⁾ Bůh jest cizincem ve vědě. A přece nemá věda pokoje; chtěj nechtěj vrací se opět a opět k otázce o první příčině. Poslední příčinou všeho jest Bůh, i pozná-li rozum Boha dokonale, spočine v něm jak v středu, od něhož všechno vychází a k němuž se všechno vrací. O všech těchto věcech důkladně a pěkně psal již Cicero, o neukojitelné touze po pravdě,²⁾ jak Bůh jest všechna moudrost,³⁾ jak člověk má Boha poznávati a následovati,⁴⁾ jak má mysliti na život věčný.⁵⁾ Podobně mluví o touze vůle.

Druhá duchová mohutnost čtověkova jest vůle. Předmět vůle jest dobro, a to netoliko jednotlivá dobra, nýbrž dobro vůbec. Jednotlivá dobra ji neuspokojují, nýbrž spíše dráždí po nových dobrech. Bůh jest dobro nekonečné a zdroj všech dober. Proto Bůh může uspokojiti vůli, a jedině on je s to ukojiti ji. Zde jest výklad k tajemné snaze po štěstí v srdci lidském. Bůh mu dal žádostivost do nekonečna, jako dal rozumu poznávací schopnost nekonečnou, aby vedl je k sobě. Učinil jsi nás, Pane, pro sebe, a nepokojno jest srdce naše, až odpočine v tobě, dí sv. Augustin, jak svrchu jsme uvedli.

Sv. Tomáš Akv. vykládá tuto dvojí myšlenku ještě jiným, duchaplným způsobem. Kdekoliv vidíme účelně zařízenou soustavu, jest jeden hybatel původce pohybu všech podřízených hybatelů a dává jim cíl. Duše pohybuje ruku, aby vzala hůl a hůl aby uhodila. Duše začala pohyb a dala mu cíl. Vesmír je takovouto obrovskou soustavou. Bůh ji stvořil, dal jí pohyb, určil jí cíl. Toto vše vložil do přirozenosti tvorů a do zákonů, jimiž jsou řízeny. Který jest cíl jejich? Aby měli podíl na jeho dobrotě. Jeho láska dala věcem bytnost a bytí. Všecky věci jsou bytností svou pravdivy a dobré, majíce podíl na jeho pravdě a dobru. Proto nezbytně mají jakýsi pud po pravdě a dobru, po tom zdroji pravdy a dobra, kterými jest on. Tento pud nejvíce se jeví v člověku, a to v jeho rozumu a vůli, v rozumu, který hledá pravdu, a ve vůli, která hledá dobro; ostatní bytosti je aspoň nějakým způsobem zjevují a tak člověka, k jehož službě jsou, k Bohu vedou. Takovým způsobem jest v celém všemíru jakýsi velikolepý kruh, který z Boha vyšel a k Bohu vede.⁶⁾ Bůh je tedy posledním cílem člověka.

¹⁾ Mareš, Fysiologie, I., 26. — ²⁾ Fin. V., 18, 48; Tusc. I., 19, 44; Fin. V., 20, 55; IV., 2, 4; I., 1, 2; III., 11, 37 a j. — ³⁾ Acad. I., c 8; N. D. II., 31, 79; Acad. II., c 7 a j. — ⁴⁾ N. D., II., 14, 37; Tusc. II., 20, 46 a i. — ⁵⁾ Ad. Att., X., 8; a j. — ⁶⁾ In 4 disp. 49 q 1 a 3.

Moderní nevěrci mluví o pokroku lidstva jako nejvyšším dobru ; Kant vidí je v nekonečném pokroku svatosti a blaženosti. Mluvili jsme o tom výše. Obě mínění jsou nerozumna, ale jest v nich jakési tušení pravdy, ovšem nevěrou zkomolené. V rozumných tvorech jest skutečně pud po zdokonalení a pokroku. Avšak jeho příčina a cíl jest mnohem hlubší a vyšší, jak důmyslně vykládá sv. Tomáš.¹⁾ Všecky tvory, zvláště člověk, jsou stopy nebo obrazy božími, podobiznami jeho dokonalosti. Kdyby podobizna mohla mluvit, řekla by, že jest jejím přáním, aby svému vzoru byla co nejpodobnější, nebo tím by se stala dokonalejší. Tak i pud tvorstva po zdokonalování záleží v tom, že svému vzoru, Bohu, chce býti, byť na mnoze nevědomky, podobnější, tak býti dokonalejší a míti větší podíl na jeho pravdě a dobru. Tím hlásají všecky věci slávu boží, tím zvláště člověk žije svému cíli, totiž oslavuje Boha, stává se mu pravdou, dobrem, ctnostmi podobnější. Nebo čím stává se člověk Bohu nejvíce podobným? Jeho obrazem jest přede vším svou duší, její vlohou poznávací a žádací, rozumem a vůlí. Cílem a blažeností člověka jest, aby Boha co nejdokonaleji poznával a miloval. Až jej pozná, až věčná, nekonečná pravda bude předmětem jeho poznání, a to dokonale, že jeho rozum splyne jaksi s rozumem božím, bude mu nejpodobnější, bude sám nejdokonalejší. Až jeho vůle bude míti za předmět lásky Boha, až splyne jaksi s jeho nekonečnou svatostí, bude mu nejpodobnější a bude nejdokonalejší. Pak ovšem bude nekonečně blažena, nebo bude odleskem božím. Pouze tehdy, když Bůh jest cílem pokroku, má lidská snaha po pokroku dokonalý cíl, není chimerou, jest pochopitelná. Bez Boha jest zoufalstvím.

Bůh je střed, k němuž všechno tíhne. Touha člověka po blaženosti jest gravitačním zákonem srdcí. Jako tělesa nebeská pohybují se kolem svých sluncí, která jsou jich středem, jim dávají světlo a teplo, je udržují v rovnováze, tak Bůh jest sluncem, světlem a teplem srdcí lidských. Všichni lidé touží po bozích, pěl Homer.²⁾ Touha po štěstí je touha po domovu, kterou si odnesl vyhnanec z vlasti. Ona udržovala Odyssea při všech jeho dobrodružných potulkách světy a moři. Kéž bych viděl aspoň dým vystupující z rodného domu, vzdychl si nejednou. Tato touha po pravé vlasti živí v lidstvu víru, obracejíc jich zory k nebesům. Mnozí hledají ukojení její v radostech pozemských, ale časem dozrají všichni z nich, že se klamali. Sokrates měl za to, že učení není leč rozpominání na to, co narozením v duši bylo zatemněno. To jest blud. Avšak pravda jest, že v člověku rodí se mysl po Bohu. V boji o život ustupuje, než k stáří, kdy svět ztrácí omamujícího vlivu, se zase vrací. Svět srdce nenaplnil. Vyššího dobra jest k tomu třeba. Du Prel dí : Z materialistického základu jeví se život vezdejší, rozplývá se v bázi před smrtí a s perspektivou na mohylu pro ty, jež milujeme, jako brutální

¹⁾ C. G., 3 c 25. — ²⁾ Odyss. 3, 48.

děj přírody.¹⁾ Neumru všecek, nebo nejsem jen hmota, pěl Horác.²⁾ Jest nesnesitelné, aby člověk se vši prací ducha beze sledu zmizel, píše i Schopenhauer.³⁾

Bůh jest nejvyšší dobro, a tudíž cíl člověka objektivní, prvotní. Subjektivní blaženost plyne ze spojení s Bohem.⁴⁾ Pěkně dí dr. Michelis⁵⁾ : Nebe jest cílem každého živoucího a toužícího člověka ; kdo myslí, chce, kdo má sebevědomí a jest činný, má cíl, a tento cíl, myšlenka na dosažený cíl, jest jeho nebe. Dítě má své nebe ještě v bezprostředním citu svého bytí ; studující ve vědě, tovaryš v mistrovství, milující v dosažení milované osoby, ale to jest pomíjející nebe. Co nám dala víra, jest jistota dosažení věčného cíle pro každého člověka a veškerenstvo. To tkví hluboce v duši všech.

Boudreaux S. J.⁶⁾ praví : Rozum, zjevení a zkušenost šestitřicetiletá spojují se, aby hlásaly, že dokonalého štěstí na zemi není. Nelze ho nalézt ve tvorech ; nebo nemají schopnosti, aby nám je dali. Nelze ho nalézt ve vykonávání ctnosti ; nebo Bůh ve své moudrosti ustanovil, aby ctnost získávala nám zásluhu, ale nikoliv požitek dokonalého blaha na zemi. Avšak dal nám své slovo, že dá těm, kteří na zemi jej milují a mu slouží, život věčný . . Záleží v užívání Boha, ve vidění jeho, a po zmrtvýchvstání v dokonalém ukojení každé rozumné tužby naší přirozenosti. Spojení s Bohem děje se poznáním a milováním. Cesta k tomuto cíli jest oslavování Boha. Bůh stvořil vše ku slávě své, prohlásil sněm vatikánský. Tato oslava boží děje se poznáním Boha a připodobňováním se jemu milostí a ctnostmi. Tato oslava boží jest, jak patrné, zároveň největší rozumový a mravní pokrok člověka na zemi. V nebi se dovrší. Žítí pro slávu boží je totéž jako rozumově a mravně se zdokonalovati. Sláva boží a blaženost lidská jsou dvě strany téže věci. V nebi rozumové a mravní připodobnění se Bohu jest největší. Proto tam sláva boží z nás jest nejdokonalejší, a zároveň blaženost nebešťanů jest největší a konečná. Podobné myšlenky často rozváděl u nás Palacký, ač jeho víra nebyla dogmatická. Filosofii nazval nauku ideí, čili správu člověckého života k božnosti.⁷⁾ Božnost pak jest „srodnost a podobnost Bohu, čili účastenství přírody boží a obraz bytu božského ve člověku“. ⁸⁾ Božnost neboli podobnost Bohu jest mu stěžejným pojmem filosofie (praktického života) ; Bůh obraz svrchované dokonalosti. V tomto spodobování se Bohu nalézal nejvyšší lidskou svobodu, pravdu, dobro a krásu.⁹⁾ Tuto jiskru božství v člověku viděl ovšem jen v ideách a nikoliv v milosti, kde ji hlavně dlužno hledati. Nevěrectví popíral naprosto.¹⁰⁾ Bůh byl mu cílem pro život i věčnost.¹¹⁾

¹⁾ Monist. Sittenlehre, 309. — ²⁾ Od. III., 30, 6. — ³⁾ Ethik, 500. — ⁴⁾ Viz Pospíšil, Kosmologie, p. 724 n. — ⁵⁾ Natur u. Offenbarung, XIII., p. 208. — ⁶⁾ Die Seligkeit d. Himmels, hl. I. — ⁷⁾ Radhošť, I., 351. — ⁸⁾ Radh., I., 349. — ⁹⁾ Radh., I., 349 ; Gedkbl., 14. — ¹⁰⁾ Děj., I. a 10, 227, 229 ; Vlast. živ., 17 ; Radh., I., 238 a j. — ¹¹⁾ Srov L. Čech, Osvěta, 1885.

Dante, stoupaje k ráji, viděl, jak nebe se otevřelo a zaplálo jasem slunečním. Tento jas jej obklopil, on slyší soulad nebeských sfér, jeho tělo jest lehké a proniká tělesa. Jest všecek zdiven, Beatrice praví k němu: Všecky věci stojí k sobě v pořádku, a pořádek jest formou, kterou vesmír Bohu stává se podobným; v ní vidí tvorové sledy věčné síly. Všecky bytosti kloní se k pořádku; proto pohybují se do různých zálivů velikým mořem jsoucna, vedeny pudem, který přírodou jim dán. Vlastní pud dává ohni směr vzhůru, on jest hybatelem srdcí, on činí, že země se pojí. I ty, kteří myslí a milují, žene podobně, a právě nyní žene nás k jasnému cíli, který jest nám určen. Proto tvé vzdušné vystupování jest zrovna tak málo podivuhodné, jako padání potoka přes skály do hlubiny; divem by bylo, kdybys ty, prost jsa hříchu, nyní tam dole zůstal.

Tak poeticky pronesl Dante tytéž myšlenky, které jsme tuto napsali. Pud po štěstí, přírodou, t. j. Bohem nám vštípený, nese nás k Bohu. Kdo hledá tento cíl tam, kde jest, kdo očišťuje se z hříchů a připíná si křídla nadpřirozené dokonalosti, ten letí lehce vzhůru a cítí oslňující jas nebe vždy víc a více se mu otevírajícího. Božská Beatrice jej nese, nadpřirozená láska.

Plato si představoval vesmír jako nesmírnou kouli. Bohové (roz. oběžnice) konají své cesty až k povrchu všehomíru, za nímž jest sídlo ideí, a tam patrice na věčné dobro, krásu, spravedlnost a j. jsou rozkoší naplňování. Tato blaženost, patření na to věčně absolutní, přiřkl stvořeným bohům jako ambrosii a nektar, lidem jako blaženost filosofů. Jen věčné idee jsou pravda a štěstí, opakuje nesčetněkrát. Plato tušil svou básnickou, visionářskou duší překrásnou pravdu křesťanskou: patření na Boha jest nejvyšší blaženost, ale přiřkl je skutečně a přímo jen stvořeným bohům, lidem dává na něm jen malý podíl. Křesťanství vrátilo lidstvu Boha, dalo mu na něho staré svaté právo spojené s novým, krví Kristovou napsaným.

Bůh jest cíl člověka jedině možný a nejvýše důstojný.

Bůh to dobrý, čiré lásky moře,
snů mých nejkrásnější jasný král,
v jehož říši nerodí se hoře,
jehož ruka nerozsévá žal. (Svat. Čech.)

My vyšli jsme již z největšího těla,
náš krok se v nebes pouhé světlo šine,
ve světlo umu, které rozechvěla
jen láska plesná dobru ku věčnému,
slast, jež kdy v slasti sotva rovné měla.

(Dante: Ráj, 30, 38.)

Proto celý život pozemský má býti přípravou k životu budoucímu, zvláště škola, praví Komenský.¹⁾

¹⁾ Srov. Sebr. sp., II., 209.

II. Blaženost přirozená a nadpřirozená.

Cíl bytosti lze uhodnouti z její přirozenosti, nebo jsouc účelně zařízena, naznačuje jej dosti zřetelně. Cíl, ke kterému bytost svou přirozeností směřuje, jest cíl přirozený. Směřuje k němu celým svým zařízením a celou bytostí svou. Filozofové to nazývají vrozeným sklonem (*appetitus naturalis*). Však mohou některé bytosti míti také cíl, který převyšuje jejich přirozenost. Tak člověk určen jest k cíli nadpřirozenému. To ovšem nemá ze své povahy a bytosti, nebo dle své bytosti, která jest přirozená, má jen cíl přirozený. Ale Bůh mu dal mimořádně cíl vyšší, který jest nad jeho přirozenost. A poněvadž mu dal nadpřirozený cíl, musil mu také dáti možnost k němu dojíti, ukázati cestu nadpřirozenou. Kdo chce na vrch, musí nezbytně stoupati. Přirozenými silami nelze dojíti cíle nadpřirozeného, jako nelze rozséváním kamenů dodělati se pšenice. Příprava musí odpovídati cíli. Proto povýšil Bůh člověka už na světě do stavu nadpřirozeného : je to stav v milosti.

Přirozené je to, co odpovídá povaze,¹⁾ co musí bytost míti, aby byla tím, čím má býti. Člověku jest přirozené : duše, tělo, vlastnosti duše a vlastnosti těla. V těchto může býti ovšem veliký rozdíl, mohou býti málo i velice dokonalé ; však jsou přirozené, pokud nepřestupují hranici toho, co spojujeme s pojmem člověka. Kdyby člověk měl křídla jako orel, nebylo by to přirozené, nebo křídla k pojmu člověka nepatří. Ale nebylo by to nadpřirozené, nýbrž toliko nepřirozené nebo mimopřirozené, nebo míti křídla nepřevyšuje obor toho, co jest přirozené, stvořené. Kdyby orel měl lidský rozum, měl by něco nepřirozeného nebo mimopřirozeného, ale nadpřirozené by to nebylo, nebo míti rozum nepřevyšuje veškerý obor přirozenosti. Andělu jest přirozeno míti bytost číře duchovou. Kdyby člověk měl andělský rozum, neměl by nic nadpřirozeného, nebo i andělský rozum jest z oboru věcí přirozených.²⁾

Co je tedy nadpřirozené ? Nadpřirozené je to, co převyšuje hranici a povahu všeho tvorstva. Je to tedy věc, která nenáleží ani k přirozenosti lidské ani andělské, která z ní nikterak neplyne, která jest jí vůbec cizí. Takovouto nadpřirozenou věcí

¹⁾ Pesch, Institut. phil. natur., 345 s. — ²⁾ Srov. Úvod.

jest cíl, ke kterému Bůh člověka určil, totiž patření na tvář boží, a prostředek, který mu k dosažení tohoto cíle dává, posvěcující milost, která jest vždy nadpřirozená, a napomáhající milost, která jest jí často.

Z řečeného jest patrné, že přirozenost lidská nemůže svou povahou toužiti po cíli nadpřirozeném, po blaženosti nadpřirozené, nebo jsou jeho povaze cizí, přidané; však má a musí mít přirozený sklon (*appetitum naturale*) po přirozené blaženosti, po cíli přirozeném. A představí-li si tuto blaženost, a vzbudí-li myšlenku nebo cit o ní, nemůže to býti nenávist, nýbrž musí to býti láska.¹⁾ Touha po nadpřirozené blaženosti jest v tom mimoděk obsažena, ale jen proto, že dle vůle boží pro člověka jiné není. Svou přirozeností však člověk tíhne k blaženosti přirozené.²⁾ Tato přirozenost lidská nemá v sobě žádnou přirozenou vlohu, kterou by mohla Boha viděti, i nemůže mít tedy k patření božímu žádné přirozené touhy.³⁾ Že pro člověka nyní jest pouze cíl nadpřirozený, jest církví často definováno.⁴⁾

Jsou ještě jiné věci, které se počítají často k nadpřirozeným, ale přesně jimi nejsou na př. nesmrtelnost, nebo andělům jest přirozená.⁵⁾

Člověk svou neukojitelnou snahou tíhne k blaženosti v *u b e c*, abstrahendo je-li přirozená nebo nadpřirozená.

V čem by záležela blaženost přirozená? 1. V takovém poznání Boha, první příčiny, jaké přirozenými silami jest možné, aby tím nej přednější vloha lidská dostoupila nejvyššího zdokonalení, jakého přirozeně dostoupiti je s to. Tak Aristoteles,⁶⁾ však opominul dodat, že k poznání musilo by přistoupiti milování Boha nade všecko; což by ostatně plynulo z poznání samo sebou, nebo rozum by poznal Boha jako nejvyšší dobro. 2. Dále záležela by v tom, aby člověk nehřešil, nebo hřích s blažeností jest v naprostém odporu, jsa bytností svou zlem. 3. Dále v tom, aby, má-li tělo, byl v dokonalé spokojenosti také dle těla. 4. Dále v tom, aby se nemusil báti, že své blaženosti pozbude.

Ačkoliv člověk povahou svou aspoň k takovéto blaženosti tíhne, jest patrné, že bez pomoci boží nemohl by ji dosáhnouti. Nebo tak, jaký nyní člověk jest, jest podroben nemocem a strastem, snadno hřeší, jeho rozum Boha poznává nedokonale, jeho vůle nedovede se ustavičně radovati. Vidíme též, že ani milost boží, kterou člověk dostává, tyto obtíže neodstraňuje. Tato přirozená blaženost byla by dosažitelná jen tehdy, kdyby ji Bůh ustanovil jako odměnu za vyplnění různých podmínek. Kdo by je vyplnil, měl by potom ovšem na ni právo, a Bůh musil by dáti člověku možnost dosíci jí, nebo každá věc musí býti schopna dojiti svého cíle; a tomu, kdo vyplnil podmínky, musil by ji dáti. Spornou otázkou jest zde, patří-li vzkříšení těla k požadavku přirozené blaženosti, čili je-li požadavkem přirozenosti lidské (utrum

¹⁾ Sv. Augustin, de Trin., 13, 3. — ²⁾ Suarez, De ult. fine, disp. 16, s 2 n 1. — ³⁾ Sv. Tomáš Akv., De verit., q 17 a 2. — ⁴⁾ Denzinger, Enchir., 456, 588 a j. — ⁵⁾ Srov. Palmieri, p. 283 s. — ⁶⁾ Ethik, 10, c. 7.

sit naturae humanae debita). Sv. Jan Zlatoústý,¹⁾ Theodoret,²⁾ sv. Jan Damascenský,³⁾ Tertullian,⁴⁾ Irenaeus⁵⁾ a jiní praví, že je to slušno. Důvody jejich uvádí Hurter.⁶⁾ Sv. Tomáš Akv. jich důvody sdílí a rozvádí,⁷⁾ avšak nazývá zmrtvýchvstání nadpřirozeným.⁸⁾ Tak také Scotus,⁹⁾ sv. Augustin¹⁰⁾ a vůbec většina sv. Otců. Dle nich vzkříšení těla nebylo by přirozeným požadavkem blaženosti; blaženost duše by dostačovala k přirozené blaženosti. Lessius uvádí pro toto mínění následující důvody¹¹⁾: Blažené duši neprospělo by, býti spojenu s tělem, nebo a) by ji zbavilo lehkosti duchovní, kterou by měla podobně jako andělé, tedy dobra vzácného; b) tím by ji zbavilo pohyblivosti a částečné všudypřítomnosti, duchům vlastní, c) obracelo by myšlenky její na věci hmotné a obmezovalo v myšlení na Boha a věci duchovních, nebo duše tělem spojená myslí pomocí obraznosti; d) rušilo by stálé duchovní spojení s Bohem kontemplační. Z těchto důvodů musila by duše pokládati spojení duše za zlo, a to přes to, že má jako podstata nesamostatná přirozenou náklonnost k podstatě ji doplňující. Ostatně stala by se potom jaksi podstatou dokonalou, samostatnou.

K tomu dodati lze, že veškerá činnost lidská pochází z duše jako pramene, že tedy per se jen duše zasluhuje odměny; tělo bylo jen nástrojem. Tělo zasluhuje jí jen pod tou podmínkou, spojí-li se opět s duší; však na spojení samo práva nemá.

Než dosti o této věci, nebo nemá pro člověka, který povznesen byl do stavu nadpřirozeného, již významu, nebo přirozená blaženost jako cíl člověka nestává již. Také by ho nemohla už plně uspokojiti, nebo člověk ví nyní, že jest větší ještě blaženost, že jest možno nadpřirozeně Boha viděti a míti podíl na jeho přirozenosti. Vzkříšení těla jest zjevená pravda, a oslavené tělo nečiní duši obtíží, které právě jsme uvedli, neboť má lehkost, skvělost a jiné vlastnosti, o nichž níže bude řeč. Cíl člověka jest nadpřirozený, záleží v patření na tvář boží. Je to cíl neskonale vyšší, nežli cíl přirozený. Do stavu nadpřirozeného postaven byl Adam, a Kristem byl nám vrácen. Milostí boží jsme syny božími a dědici království nebeského.¹²⁾ Tento stav jest navrácení onoho, z kterého prvotním hříchem jsme vypadli.¹³⁾ Byl tedy již Adam určen pro blaženost nadpřirozenou.¹⁴⁾ Sv. Otcové učí tak všickni na př. Irenaeus,¹⁵⁾ sv. Cyrill Alex.,¹⁶⁾ sv. Cyprian,¹⁷⁾ Basil,¹⁸⁾ Augustin.¹⁹⁾ Definice církve u Denzingera.²⁰⁾ Velikou řadu citátů uvádí Pesch.²¹⁾

Cílem člověka je tudíž blaženost nadpřirozená. Pud po blaženosti, který každý člověk v sobě cítí, nese se po blaženosti

¹⁾ In Ioannem, hom. 66, — ²⁾ Decret. div. 5, de iudicio. — ³⁾ De fide 4, 28. — ⁴⁾ De re sur. carn. 12. — ⁵⁾ 5, 6. — ⁶⁾ Dogmat., 3 n. 698. — ⁷⁾ Comp. theol. verit. c 151; C. G., 4, 79. — ⁸⁾ C. G., 4, 81. — ⁹⁾ In 4 d 43 q 2 et 3. — ¹⁰⁾ De Trinit. 13, 9. — ¹¹⁾ De summo bono, 75. — ¹²⁾ Řim 8, 16. — ¹³⁾ Řim 5 15; 2 Kor., 5, 18 a j. — ¹⁴⁾ Palmieri, 407 s. — ¹⁵⁾ Adv. haer. 3 c 23. — ¹⁶⁾ In Io. 2 c s. — ¹⁷⁾ De bono patientiae 19. — ¹⁸⁾ Serm. ascet. 1. — ¹⁹⁾ De Gen. ad lit. 6, c 24 n. — ²⁰⁾ 162, 169, 670 a j. — ²¹⁾ Prael, Dogm., III., p. 83 s.

vůbec, ale neskonanou dobrotou boží stalo se, že jeho cílem jest blaženost nezasloužená, nesmírná, nevyslovitelná. Sv. Pavel dí, že ani na mysl lidskou nevstoupilo, co Bůh připravil těm, kteří ho milují. Slova mají i ten význam, že jim připravil blaženost, o které přirozenost lidská dle své povahy nemá a nemůže mít ani tušení.

Nechť bádající duch si nejvýš vytkne metu,
nechť obraznosti žár jej předstihne — tys výš!
Nad všecky vidiny, jež v serafickém vzletu
kdy zřela pobožnost — tys nekonečně výš!
Nad Boha samého, jak po lidsku jej ctíme,
v němž vrchol moudrosti a všeho dobra zříme,
jenž pravda všecka jest a nejvýš spravedlivý,
vše věda, moha vše, vše stvořil, všechno živí,
nad bytost nejvyšší, jak ctíme ji — tys výš!
Tys v tajné oblasti, již lidské vše jest cizí,
kde zlo i dobro mizí,
kde pojmy vše se tratí,
jež pro člověka platí —
tam teprv počátek má tvoje skrytá říš.

Tento Bůh, jež tak nádherně opěvuje Svat. Čech,¹⁾ jest předmětem blažeností.

Sv. Augustin²⁾ píše: Když pak již přicházel den, kdy měla (roz. jeho matka) z tohoto života vykročiti, stalo se, myslím dopuštěním skrytých rad Tvých, že já a ona samotni stáli jsme položení v okně — — Bylo to v Ostii — — I rozmlouvali jsme samotni velmi libezně, a minulosti nepamětlivi, ale k tomu, co před námi jest hledíce, spolu jsme zkoumali v poznané pravdě, že Ty jsi, jakový by byl život svatých, který ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na srdce lidské nevstoupilo. A s touhou otevírali jsme ústa srdce svého nebeským proudům pramene Tvého, pramene života, který jest v Tobě, abychom jím podle schopnosti své ovlažení nějakým způsobem mohli mysliti věc tak velikou. A když pokračovala rozmluva k tomu konci, že všeliká rozkoš smyslů tělesných, v jakémkoli světle hmotném, s blaženostmi onoho života nejen nezaslouží porovnání, ale ani pojmenování; tu horoucnějším se povznesše zápalen přešli jsme postupem všecku tělesnost, i samo to nebe, s něhož slunce svítí. A ještě postoupili jsme, — — abychom dostihli krajiny plnosti nehynoucí, kde paseš Israele na věky pastvou pravdy, kde jest život moudrosti, — — a dotekli jsme se jí poněkud tlukotem srdce — — —

¹⁾ Modl. k Neznámému. — ²⁾ Vyznání 9, 10.



II.

Podstata nebe.

Jako Kristus nebyl na zemi proto, aby stále byl, než jen aby pobyl, pobuda pak, a proč poslán byl vyřídě, tam se, kdež jemu sláva neskonalá připravena, odebral; tak rovněž my, účastníci jeho, ne proto jsme tu, abychom byli, než abychom pobudouc a vyřídíc, proč posláni jsme, ubírali se tam, kde nám připraveni jsou příbytkové věčnosti.

Komenský, Vyd. musej., p. 9.

O plese nevýslovný! Slasti plání!
O žití, v němž se s mírem láska skvěje!
O jisté bohatství a beze přání!

Dante, Ráj, XXVII., 7.

Monsabré na konci kázání o nebi:

Co jsem řekl? Bože můj, odpusť! Chtěl jsem sledovati průsek světla z tvého zjevení, vniknouti do bydlíštvých vyvolenců a líčiti jich krásu; ale pozoruji, že jsem nic neřekl, a že dlužno se držeti slov apoštolských: ani oko nevidělo

Die andere Welt, p. 131.

Neb u cíle své touhy, všeho štěstí,
duch člověka se v takou hloubku noří,
že vzpomínka zpět nemůže se vznést.

Přec z říše svaté v upomínek moří,
jak poklad co má duše zachovala,
ať nyní látku mojí písně tvoří.

Dante, Ráj, I., 10.

Věroučná ustanovení církve o nebi.

Věroučných prohlášení církve o nebi není mnoho. Jsou asi následující:

Není dokonalé blaženosti na zemi.

Duše nemůže přirozeným pokrokem a rozvojem dospět k plné pravdě a veškerému dobru.

Jest nebe neboli věčná blaženost.

Bez milosti boží nelze dosíci nebe.

Do nebe lze přijít toliko těm, kteří jsou ve spojení s pravou církví. (Pozn. Rozumí se samo sebou, že i pohan i kacíř může zemřít ve spojení s církví.)

Nebe jest odměna. Dobrými skutky zasluhuje si člověk zvýšení slávy. Je zmrtvýchvstání ve vlastních a skutečných tělech.

Duše očištěné přicházejí do nebe hned, a vidí Boha v míře svých zásluh. Již před věčným soudem mají svou blaženost.

Nepromění se v nebi v Boha.

Potřebují světla slávy k patření na Boha.

Blaženost nebeská není blaženost přirozená.

Bůh může svou bytnost tvorům zjevit.

Duše může být povýšena k poznání a dokonalosti, jež převyšují přirozenost lidskou.

Duše blažené vidí Boha jednoho ve třech osobách, tak jak jest.

Vidí bytnost boží tváří v tvář, t. j. bezprostředně neboli přímo (ne pouze abstrahendo nebo prostřednictvím jiného předmětu), jasně a dokonale. Z toho jsou dokonale blaženy. Vidí víc, nežli souhrn božských rysů, které na zemi poznáváme; blaženost jejich nevyplývá jen z takového nedokonalého poznání.

Bůh není poznáván jen jako tvůrce, řídící, vykupitel, posvětitel, působce na venek.

Blaženost ta jest věčná, bez přerušení.

Víra a naděje jako božské ctnosti pominou.

Toť jsou asi všechny definované pravdy. Vše ostatní jest učení a dohady bohoslovců, blíží se tu více tu méně k věroučné auktoritě církve.

Uvedeme nyní výroky, v nichž tyto pravdy jsou obsaženy. Poněvadž výroky ty byly učiněny příležitostně, všelijak se promítají, i nelze je seřaditi přesným postupem. Citujeme tuto Denzingerovo „Enchiridion symbolorum“ v 10. vydání, v práci samé jest citováno vydání předešlé.

Clement V. Concil. Viennense 1311–1312 (obecný 15.), *Errores Beguardorum et Beguinarum*.

Blud 4. *Quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata.* (Denz., 474.)

Blud 5. *Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.* (Denz., 475.)

Conc. Vaticanum (obecný 20.) 1869–70. Pius IX. *Const. de fide catholica. De revelatione. Can. 3. Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem quae naturalem superet, divinitus evahi non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem veri et boni possessionem iugi profectu pertingere posse et debere: A. S.* (Denz., 1808.)

Symb. Nicaeno-Constantinopol. (Denz., 86.) *Et ascendit in coelum. — — Exspectamus resurrectionem mortuorum, et vitam futuri saeculi.*

S. Leo X. 1049–54. *Symb. fidei. Ex ep „Congratulamur vehementer“* 13. Apr. 1053. (Denz., 347.) *Credo etiam veram resurrectionem eiusdem carnis, quam nunc gesto, et vitam aeternam.*

Conc. Lateranense IV. 1215. (*Contra Albigenses a j.*) — (Denz., 429.) *redditurus singulis secundum opera sua (Christus) omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut.*

Conc Vaticanum. *Constit. De fide cath.: Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit iustificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque ad finem vitam aeternam assequetur.* (Denz., 1793.)

Eugen IV. Sněm florentinský (1438–45), obecný 17. *Decretum pro graecis Ex Bulla „Laetentur coeli“, 6. Julii 1439 Diffinimus... illorumque animas... in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritum tamen diversitate alium alio perfectius...* (Denz., 693.)

Benedikt XII, ex *Constit. „Benedictus Deus“, 29. Jan 1336. ... definimus: quod... animae Sanctorum omnium, qui de hoc mundo ante Domini nostri Jesu Christi passionem decesserunt, nec non defunctorum post sacrum ab eis Christi baptismum susceptum, eis quibus nihil purgabile fuit, quando de-*

cesserunt, nec erit, quando decedent etiam in futurum, vel si tunc fuerit aut erit aliquid purgabile in eisdem, cum post mortem suam fuerint purgatae, ac quod animae puerorum . . ., cum fuerint baptizati, ante usum liberi arbitrii decedentium, mox post mortem suam . . ., etiam ante resumptionem suorum corporum et iudicium generale post ascensionem Salvatoris D. n. J. Ch. in coelum, fuerunt, sunt et erunt in coelo, coelorum regno et paradiso coelesti cum Christo, sanctorum Angelorum consortio aggregatae, ac post Domini J. Ch. passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatæ et habent vitam et requiem æternam, et etiam illorum (animas), qui postea decedent, eandem divinam videbunt essentiam ipsaque perfruuntur ante iudicium generale; ac quod visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis evacuant, prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes; quodque, postquam inchoata fuerit vel erit italis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata existit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum. (Denz., 530.)

Pavel III. Sněm tridentský. Sessio 6. dne 13. Jan. 1547. Decretum de iustificatione Cap. 7. De essentia et causis iustificationis iustificatio . . ., quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam suceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus, et ex inimico amicus, ut sit heres secundum spem vitae aeternae. (Denz., 799.)

Sněm lugdunský II. (14. obecný) r. 1274. Credimus . . . illorum autem animas, qui post sacrum baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus (roz. pokáním), vel eisdem exutae (roz. v očistci), prout superius dictum est, sunt purgatae, mox in coelum recipi (Denz., 464.)

Conc. Toletanum XI., 675. Expositio fidei c Priscillianistas. . . confitemur veram fieri resurrectionem carnis omnium mortuorum. Nec in aërea vel qualibet alia carne surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur (Denz., 287.)

Errores Ekardi. Damnati in Const. „In agro dominico“, 27. Mart. 1329.

Blud : Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; simili modo sicut in sacramento panis con-

vertitur in corpus Christi: sic ego convertor in eum, quod ipse me operatur suum esse unum, non simile; per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio. (Denz., 510.)

Leo XIII. 1878 – 1903. Errores Ant. de Rosmini. Dammati in Decr. S. Off. 14. Dec. 1887.

Blud 38. Deus est obiectum visionis beatificae, in quantum est auctor operum ad extra. (Denz., 1928.)

Blud 39. Vestigia sapientiae ac bonitatis, quae in creaturis relucet, sunt comprehensoribus necessaria; ipsa enim in aeterno exemplari collecta sunt ea ipsius pars quae ab illis videri possit, ipsaque argumentum praebent laudibus, quas in aeternum Deo Beati concinunt. (Denz., 1929.)

Blud 40. Cum Deo pon possit, nec per lumen gloriae, totaliter se communicare entibus finitis, non potuit essentiam suam comprehensoribus revelare et communicare, nisi eo modo, qui finitis intelligentiis sit accommodatus: scilicet Deus se illis manifestat, quatenus cum ipsis relationem habet, ut eorum creator, provisor, redemptor, sanctificator. (Denz., 1930.)

Conf. Florent. Decret. pro Jacobitis. Firmiter credit, profitetur et praedicat nullos intra catholicam Ecclesiam non existentes.. aeternae vitae fieri posse participes. ., nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati; tantamque valere ecclesiastici corporis unitatem, ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant, et ieiunia, eleemosynae ac cetera pietatis officia et exercitia militiae christianae praemia aeterna parturiant. (Denz., 714.)

Trident. Canones de iustificatione. Can. 26. Si quis dixerit, iustos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Jesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint: A. S.

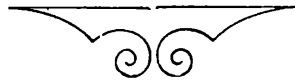
Cap. 16. De merito bonorum operum seu iustificationis fructu. Hac igitur ratione iustificatis hominibus, sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint sive amissam recuperaverint, proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono.. Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tanquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsis Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter redenda. Haec est enim illa corona iustitiae, quam post suum certamen et cursum repositam sibi esse aiebat Apostolus, a iusto iudice redendam. (Denz., 809.)

Errores Michaelis Baii (dy Bay) Pius V. Bulla „Ex omnibus afflictionibus“ 1. Oct. 1567.

Blud 11. Opera bona justorum non accipiunt in die iudicii extremi ampliorem mercedem, quam iusto Dei iudicio mereantur accipere. (Denz., 1014.)

Conc. Trident. Can. de iustification. Can. 32. Siquis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita; aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum: A. S. (Denz., 842.)

~



/

1. Nebe — místo.¹⁾

Blaženost nebeskou vyslovujeme prostým slovem „nebe“.

Jest nějaké nebe? Nevěřící astronomové prohledali prý celou oblohu, ale nebe nenašli. A přece, myslíme-li na Boha a na nebe, díváme se vzhůru ku krásné obloze. Svatopluk Čech dí v roztomilé básničce „Dědeček a babička“, obě jejich dušičky dostaly za blažené obydlí jednu hvězdičku, jakož měli, když zároveň zemřeli, jednu rakev a jeden hrob. Tak veškeré lidové podání. Odpověď jest: Může býti nebe, třeba ho hvězdáři neviděli a za hvězdami nebo na hvězdách nenašli; jejich slova nejsou než omezenou frází.

Kde jest nebe a jaké jest? Sv. Jan nám je popisuje ve svém Zjevení. Práví: Viděl jsem nebe nové a zemi novou, nebo první nebe a první země pominula, a moře již není.²⁾ Zdá se, jakoby vlastní nebe mělo tedy vzniknouti teprve až po konci a obnovení světa. Ký div, že ho hvězdáři nemohou nalézt.

Sv. Jan píše dále: Viděl jsem město svaté, Jerusalem nový, sestupující s nebe od Boha, připravený jako nevěstu okrášlenou muži svému. I slyšel jsem hlas veliký s trůnu, řkoucí: Aj, stánek boží s lidmi, a přebývati budou s nimi. A oni budou jeho lidem: a sám Bůh s nimi bude jejich Bohem. — Vzpomenuv blaženosti nebeské i věčného trestu, popisuje nebeský Jerusalem, který mu anděl ukázal. Dí: Ukázal mi město svaté, Jerusalem sestupující s nebe od Boha, mající jasnost boží, a světlost jeho byla podobná k drahému kamení, jako ke kamení jaspisu, jako křišťál. A mělo zedř velikou a vysokou, mající dvanácte bran, a na branách dvanácte andělů. A popsav jeho velikost pokračuje: A bylo stavení zdi jeho z kamene jaspisu, samo pak město bylo zlato čisté, po-

¹⁾ Podle Ptolomeovy nauky věřilo se, že země stojí, isouc středem naší soustavy sluneční. Koperník prohlásil jejím středem slunce. Za doby Galileovy utkala se obě mínění v boji. Pomlouvači církve obrátili ostří sporu proti církvi. Ještě dnes doznává Henri Poincaré, předseda hvězdářské společnosti francouzské, že nauka o otáčení země kolem slunce je dohad, jehož vědecky nelze dokázat, ale že se přijímá z pohodlí. Věta „země se točí“ a věta „jest pohodlnější předpokládati, že se země točí“, mají týž smysl. Netvrdíme, že Poincaré má pravdu, nebo známe jeho divné náhledy o setrvačnosti, ale poukazujeme naň, aby bylo patrné, jak nejisté jsou mnohé vědecké vymoženosti. (Dr. K. Neisser, „Ptolomäus oder Kopernikus“, Lipsko 1907; E. Pasquier „La terre tourne-t-elle“. 1904.) — ²⁾ Zjev., 21, 1.

dobné čistému sklu. A základové zdi městské byli všelikým drahým kamením ozdobeni; i jmenuje je. Každá brána byla z jedné perly, a ulice byly jako zlato čisté. A město nepotřebuje slunce, ani měsíce, aby svítily v něm; nebo jasnost boží osvětila je, a svíce jeho jest Beránek. A choditi budou národové v světle jeho.¹⁾

Než dosti. Jest patrné, že popis nemá býti brán do slova, nýbrž že jest obrazem, jakým zjevení pravidelně se dějí. Jeho rysy zjevují různé pravdy o nebi. Podrobně vykládá místo Sušil. Budiž několik myšlenek z něho uvedeno. Také země trpí kletbou prvního hříchu. S vykoupením lidstva začíná obnova člověka a v zárodku též obnova země; některé divy Páně ji naznačovaly. Obnova země stane se po věčném soudě. Bytnost její, jež zůstane, dostane neporušitelné vlastnosti, odpovídající oslaveným tělům. Jerusalemem jest věčné království boží a věčná blaženost. „Sestupuje“ znamená, že jsou od Boha. Dříve byly jen v nebi, potom budou též na obnovené zemi; země bude míti povahu nebe. Jen z milosti boží přijde člověk do nebe. Bůh a Kristus budou mezi lidmi způsobem, jakým nikde dosud mezi nimi nebyli, tváří v tvář. Bohu budou náležeti, on bude jediným jich králem, králem milosti, králem je oblažujícím svrchovaně. Skvostnost města znamená tuto blaženost. Jest nedobytné, nebo blaženost jest věčná a jistá. Jest nevěstou, nebo jest neskonale krásné a v něm jest dokonalé spojení s Bohem a Kristem. Drahokamy jsou duše dokonalé, zlato jest svatá láska.²⁾ Nebeský Jerusalemem, t. j. království věčné blaženosti, které nyní již někde existuje, jistě dle oslavy vnitřní, též zajisté lokálně, nám neviditelné, pojme jednou i zemi, obnoví ji a blaženým bydlištěm ji učiní.

Poeticky vylíčil nebe Dante, řečnický pěkně o něm dle představ minulých věků píše Segneri.³⁾ Až do Koperníka vládl Ptolomeův názor geocentrický, to jest názor, že země jest středem naší soustavy sluneční. Nebe myšleno jako koncentrické kruhy nad zemí. Nebeské kruhy, od nižšího k vyššímu, byly: Měsíc, Merkur, Venuše, Slunce, Mars, Jupiter a Saturn. Osmým nebem jest nebe stálé, devátým nebe křišťálové, též zvané „primum mobile“. Nad ním jest desáté, nejvyšší nebe, empyreum, říše světla, kde trůní Bůh. Jest pevné, ale všechen pohyb jde odsud. Mezi zemí a nejnižším nebem jest říše ohně.⁴⁾ Bohoslovci činili o něm různé dohady a domněnky. Byla to poesie. Stala se bludnou objevem Koperníkovým? Nikoli. Nikdo jich sice dnes nehájí, ale oběžnice mohly by býti dosud nebeskými kruhy jako dříve. Nebe jest věc neviditelná zraku lidskému, i nelze popírat, ovšem také ne dokázati, že se rozkládá kruhy a sférami nad našimi hlavami.

Učiňme s Dantem malou procházku názory minulých dob o nebi. Netřeba podotýkati, že každý obraz, ba skoro každé

¹⁾ Zjev., 21, 20. — ²⁾ Dr. Fr. Sušil, Zjev. sv. Jana, p. 491 n. — ³⁾ Sämtl. Werke, I., 1. 217 s. — ⁴⁾ Viz Vrchlický, Ráj, Pozn., p. 211 n.

slovo má pomyslný, symbolický, bohoslovný význam.¹⁾ Nižší nebe znamená na př. nižší stupeň blaženosti, lehkost značí budoucí oduševnělost a p. Doprovázen Beatricí blíží se k nebi, jež se před ním z daleka otevře. Láska činí jej lehkým jako ducha. Jako když šíp se vystřelí, byl Dante v kruhu měsíce. Zdálo se mu, že jej obklopuje oblak, pevný a hustý, svítící jako broušený diamant, sluncem prozářený. Diví se, nebo proniká svým tělem hmotu měsíce; však tím probouzí se v něm jen touha viděti, co nyní musí jen věřiti, jak Bůh a člověk se spojí. Jsme v nejnižším a nejzvolnějším nebi, však blažení, s kterými se setkává, jsou šťastni, nebo ve vůli boží spočívá jich blaho. Dante poznal, že i nejnižší nebe jest pravé nebe, že jest vůbec jen jedno nebe, byť blaženost všech nebyla stejná. Blažení zjevují se mu jako perly. Beatrice dává mu pěkný výklad o slibech Bohu učiněných.

Jako šíp letí do vyššího kruhu, k hvězdě Merkur. Jasněji zazářila Beatrice, a s ní také tělo Danteovo. Tisíce blažených ho vítaly; jejich radost proučila z nich jako jasné blesky. Vypravují mu, proč zde jsou, a Beatrice vykládá mu o vykoupení Kristově; mezi jiným praví, že nemohl člověk za sebe zadostučiniti, poněvadž nemohl tak se pokořiti, jak neposlušností byl pyšným.

Mezi hovorem dospějí na třetí hvězdu, hvězdu lásky. Opět jest Beatrice krásnější. Rychleji blesků přiblížili se jasné duše, podobné jiskrám, zpívajíce hosanna. Láskou, již na zemi rozsávaly, zasloužily si hvězdu lásky za sídlo. Patrice do světla božeho, uhádaly myšlenky Danteovy.

Čtvrtý kruh, do kterého vystoupili, byl kruh slunce. Vystupování bylo tak snadné, že je neznamenal, jako neznamená dítko prvních svých myšlenek. Tam nesahá již ni nejmenší stín země; prosta vši poskvrny pozemské svítí blaženost nebešťanů ve veliké míře. Vše jest už jen světlem a barvami viditelné, t. j. obraznost přestává, kde běží o pravdy pomyslné a tajemství boží. Jsme ve vlasti velikých myslitelů, bohoslovců, sv. Otců, jež Bůh ukájí, odhaluje jim tajemství nejsv. Trojice. Básník sám zazáří tím, že se opojí láskou k tomuto slunci, více než Beatrice; však nezáviděla mu, nýbrž jen se šťastna usmála. Náhle vidí vůkol reje blaženců a slyší jich zpěv; obojí je opojivé krásy. Básník propukne ve výkřiky o marnosti pošetilých pozemských snah. Sv. Tomáš zpívá potom chválu sv. Františka, sv. Bonaventura chválu sv. Dominika. Oba tvoří se svými společníky kruhy jako věnce nádherných hvězd, a zpívají sláva Bohu Otci i Synu i Duchu svatému. A kolem vznikají nová a nová nádherná světla jako blesky. Rozhovor o vzkříšení těl.

Pozoruje všechno jest básník stržen s Beatricí na hvězdu Mars, vlast mučedníků a padlých křižáků. Dante obětuje své srdce Bohu, a hned zjeví se jasné věnce duchů. Paprsky tvořily znamení kříže, v nich zjevil se Kristus. S kříže zní zpěv Victor

¹⁾ Gietmann, Dante III.; Blokša, Dant. božská kom.

resurge, ale Dante hymnu nerozuměl, jen uchvácen byl láskou; dosud nikdy nepocítil takové síly lásky.

Mezi tím co odehrály se různé výstupy s blaženci, vstoupali do vyššího nebe, do kruhu Joviše. Beatrice stala se opět krásnější. V tomto šestém nebi bydlí blažení králové a knížata. Jako ptáci letíce a zpívající tvořili různé skupiny, které měly po sobě tvar písmen d, i, l, až vznikla věta „diligite iustitiam qui iudicatis terram“ Při poslední písmeně vytvořili obraz orla, zpívající blaženě, že si láskou k spravedlnosti zasloužili velikou slávu. Potom se básníkovi zjevují; z jich slov si zapamatoval zvlášť, „smrtelníci, dejte uzdu svému posuzování“.

Následující kruh jest kruh Saturna, místo těch, kteří žitím rozjímavým došli blaženosti. Před ním v krystalu hvězdy vypíná se schodiště, jehož stupně svítí jako ozářené zlato. Po stupních vystupovaly nesčetné jasné postavy, tak že se zdálo, jakoby nebe sem rozlilo všechn svůj jas. Petr Damianský dal mu nahlédnouti do lásky svého nitra. Potom s ostatními žehrá na nádhernost církevních prelátů. Hlas jejich zněl jako údery hromu s nebe na zemi, že Dante se hrozně polekal; Beatrice jej ukonejší. Svatý Benedikt nařiká na své mnichy.

Po stupních schodiště rychle vystoupili do kruhu bliženců, jenž tvoří bránu do nebe stálíc, osmého nebe. Nebe oběžnic se svými pohyby leží pod nimi; před nimi otevírá se jas nového světa. Beatrice napomíná básníka, aby se rozpomenul na cestu, na slunce, bydliště duší slouživších nebeské moudrosti, na Marta, bydliště reků víry, na Joviše, bydliště spravedlivých knížat, na Saturna, na místo, kde mizí všechno smyslové chtění. A Dante dívá se na tyto světy pod sebou, měsíc, slunce, Merkura, Venuši, Marta, Saturna, Joviše, a velebí velikost boží.

Beatrice obrací jeho zraky na nebeský Jerusalems. Před nimi zjevil se triumfální průvod Kristův. Oči Beatrice zazářily blahem a obličej její hořel. Mezi tisíci blaženců, kteří z Krista čerpali svou rozkoš, zjevil se jeho obraz. Kristus posilnil také oko Danteovo, aby mohl viděti všecky ty divy vůkol. Beatrice vyzývá jej, aby se podíval na její úsměv; je tak spanilý, že tisíc jazyků básnických nedovedlo by jej opěvati. Dante pohrouží se v něj, a tak posilní oko své. Beatrice vyzývá jej, aby pohlédl na oslavence, na růži, z které stalo se Slovo tělem, a na lilie vůkol. Žasl Dante, ale Krista neviděl. Náhle vidí P. Marii, nad ní anděl Gabriel. Nádherné, procítěné jsou sloky, které tu Dante pěl; ne jeho péro, ale jeho vzbouřené nitro mluvilo. Zazněly nevýslovné zpěvy, jež končily slovem Maria. A Matka boží vznese se za Synem svým k empyreum, nebi křišťálovému, nejvyššímu nebi, svatí ukáží mu, zpívající Regina coeli, svou lásku k ní. Zůstanou na místě. Beatrice prosí apoštola Petra, který má klíče k empyreum, aby Dante směl podíl míti na hostině nebeské. Petr vyptává se ho po víře. Dante vykládá pěkně, co jest víra a jak jest mu drahá. Petru líbila se jeho řeč; i jest mu vstup do Emphyrea dovolen. Jakub vyptává se ho na naději. Jako

opojivý dech přiblížilo se třetí světlo, sv. Jan, a zkouší básníka o lásce. Jsou to krásné, dogmaticky hluboké sloky. Po odpovědi básníkově zavzní nebem třikrát svatý. Jako když spícího vzbudí světlý paprsek, tak byl náhle Dante zbaven své slepoty, a stal se schopen, viděti vše vůkol.

Beatrice vede Dantea ze souhvězdí Blíženců k nebi, chrámu andělů, jehož hranice jsou láska a světlo. Na věčném rozumu božím rozpaluje se láska andělská. Zde jest, jako z centra, počátek pro prostor, čas a pohyb. Sbory andělské jako kruhy jisker konají tu chorovody. Všecky patří v jediný bod, k Bohu, Beatrice též tam upřeně hledí; však pro Dantea je to střed tajemný. Když vše zmizelo, pohledl básník na Beatrici; byla krásnější, než kdykoliv jindy. Beatrice ukazuje mu, jak nebe andělské jest za nimi, a vede jej do nebe, které jest čiré světlo, světlo poznání naplněné láskou k jedinému dobru. Výsledkem jeho jest opojné blaho. I na Dantea vylito bylo skrze Ducha sv. světlo poznání, aby byl schopen viděti samého Boha, který postupně se mu odhaluje. Beatrice napomíná jej, aby pil z tohoto světla, což on činí hltavě. A to světlo slávy, lumen glorie, kterým tvor patří na tvůrce, rozlévá se tak ši oko daleko, že by mělo v něm místa tisíc sluncí. V zrcadle tohoto světla bylo zříti všecky svaté jako nebeskou růži. Andělé létali od Boha k růži. Jich tvář jest živý plamen, jich křídla zlato, jich šat bělejší nad padlý sníh. Růži donášejí pokoj a žár lásky, který u stvořitele ssáli. A Dante s rozkoší pozíral na nebeskou růži, jejíž listí tvořilo nebe. Mezi tím opustila jej Beatrice a zaujala místo na trůně mezi svatými. Z lesku věčných paprsků uvila si věnec. Jest vzdálena od něho dále nežli obloha od dna mořského, ale obraz její jakoby stál před ním. Dante ji prosí za pomoc. Zjeví se sv. Bernard, na jehož oslavě sílí Dante svůj pohled, a jenž slibuje mu od ní pomoc. Ve středu nebeské růže vidí bod, který jasmem vše převyšoval. Tisíce andělů letělo s jástotem k němu, zpívajíce ave Maria. Takové podobnosti s Bohem básník dosud neviděl. Nyní jest schopen viděti Boha. Sv. Bernard koná za něho k nebes královně nádhernou modlitbu, jež tvoří jednu z nejkrásnějších stránek velebásně Danteovy. I otevře se hlubina věčného světla. Blesk pronikne ducha básníkovy, on vidí nejsv. Trojici. Avšak jazyk nedovede říci, co viděl. Nejvznešenější lidská řeč je tu jako blábolení děcka. Zapomněl, probudiv se jako ze sna, vše; však zůstala mu — věčná láska k nejvyššímu dobru, láska, která se sjednocuje s vůlí boží vykonávajíc ji. A to jest cesta k nebi skutečná a netoliko básnická. —

Toť kratičký obsah ráje Danteova. Stala se jeho báseň nemožností objevy Koperníkovými? O nikoliv? Vše jest zrovna tak možná nyní jako za času Danteova. Svět duchů jest jiný nežli svět hmotný. V nebi Danteově dlužno zrovna jako ve Zjevení sv. Jana rozeznávat pravdy, ideje, obsah a šat, formu, kterými jsou znázorněny. Náš moderní svět nelibuje si již v názorných lících nebe, ale obsah, v čem záleží, zůstal nezměněně týž, jaký byl ve všech dobách církve.

Kde jest nebe? Nebe je tam, kde jest Bůh. Bůh jest všady, tedy všady může býti nebe. Čeho je tedy třeba, aby duše byla v nebi, t. j. aby požívala nekonečné blaženosti? Toliko jest potřebí, aby Boha viděla, aby měla na něm účast. To se může státi všady. Svatí a andělové jsou bytosti konečné, i je třeba, aby někde byli, zvláště po zmrtvýchvstání, kde svatí budou míti tělo, skutečné, ne etherické (*non corpus aethereum et figuram sphaericam*), praví sněm cařihradský v can. 10. z r. 543.¹⁾ Tím ovšem se nepraví, jaké toto místo jest, ale jest přirozeno, že myslíme na skutečné místo. Nebe křišťálové, *coelum empyreum*, viděli jsme u Dantea. Řehoř de Valentia je popisuje takto: Dlužno za to míti, že *coelum empyreum* jest nejvyšší jakýsi svět, nepohyblivý, jasný, uzavřený, subtilní, který jest sídlem blažených, kde Bůh jest jim viditelný.²⁾ Slovem *empyreum* dlužno rozuměti veškeré nebe a též nejvyšší nebe zvlášť. Ačkoliv není článkem víry, že takové nebe jest, nelze ho přece popírat, jelikož mínění bohoslovců v této věci jest souhlasné. Sv. Tomáš dokazuje je přesvědčivě. Smysl jeho slov jest: Jako sláva pomyslná začala krásou andělů, tak se sluší (*conveniens fuit*), aby nejen sláva duchovní oslavou duchů, ale také sláva hmotná začala tělesem nějakým svrchovaně dokonalým a neměnicím se, kterážto sláva po zmrtvýchvstání rozšíří se na všechna těla lidská a těleso všehomíru. Takovým tělesem jest *coelum empyreum*, jmenované tak ne od ohně, ale od jasu světla.³⁾ Štítný je nazývá křišťálové, drže se téhož středověkého názoru.⁴⁾ Hus píše: Bydlištěm slávy jest nebe ohnivé, a toto bydliště dělí se na devět bydlišť podle kůrů andělských, v nichž jsou umísťovány duše svatých podle zásluh.⁵⁾ Všude vidíme, že s oslavou duše duchovní spojuje se také oslavené hmotné bydliště, a to tak, že s pojmem dokonalejší spojuje se pojem vyšší co do místa. Avšak nikoliv nutně, nýbrž že se tak sluší. Proto místo Kristu vykázáno až nad *empyreum*, podle slov *ascendit super omnes coelos*, vstoupil nade všechna nebesa.⁶⁾

Bohoslovci se tudíž domnívali, že toto místo n. p. hvězda některá jest již nyní v stavu oslaveném, a že ostatní svět podobně proměněn bude po konci světa.⁷⁾ Tento nebeský svět tvoří kruh, který nejvyšší jsa ostatní svět jako povrch polokoule obímá. My bychom byli pod klenutím tohoto kruhu (povrchu polokoule), nebe *empyreum* nad ním. Sv. Tomáš měl za to, že Kristus vešel nad toto nebe (*loco et dignitate*) se svým oslaveným tělem.⁸⁾ Ostatní svatí jsou dle velikosti svých zásluh v různé vzdálenosti od něho umístěni, a to vzestupně, totiž směrem nahoru a dolů. Podobně Cajetanus a j.⁹⁾ Dle těchto názorů sestaveno je také nebe Danteovo.

¹⁾ Denzinger, *Ench.*, 196 s. — ²⁾ 1, d 5 q 2 p. 2. — ³⁾ 1 q 66 a 3. — ⁴⁾ Kn. nauč. kr., p. 106; Řeči besed. hl. 10. — ⁵⁾ Výklad sentencí, p. 568. Sebr. spis., d. III. Vyd. Flajšhansovo. — ⁶⁾ Efes. 4, 10. — ⁷⁾ Suarez, *De myst. vitae Christi*, d 58 s 2. — ⁸⁾ 3 q 57, a 4. — ⁹⁾ Viz Suarez, *De myst. vitae Christi*, d 51 s 1 n 8.

Všecko to nejsou bohoslovecké názory a spory, nýbrž spory více astronomické, jaké dříve vládly. Jisto však jest, že aspoň tělo Kristovo (jistá hmota) jest v stavu oslaveném; jednou proměněna bude také naše země.

V Písmě sv. se praví,¹⁾ že Kristus vystoupil nade všechna nebesa. Z toho jde, soudilo se druhdy, že jsou různá nebesa, totiž že jsou různá místa, v nichž svatí přebývají. Kristus byl by v nejvyšším. Sv. Pavel dí, že byl vytržen do třetího nebe.²⁾ Myslí si svaté rozděleny dle různého stupně oslavy, na různých místech, není bludno; ale pravdivější jest, že různými místy (nebesy) znázorněny jsou právě jen stupně blaženosti; Bůh jest všady a velikost oslavy tvoří velikost patření na něj.

Stav nebe a země nezůstane týž na vždy. Sv. Pavel dí,³⁾ že stvoření vysvobozeno bude od služebnosti porušení, v svobodu slávy synů božích. Sv. Petr praví,⁴⁾ že nebesa se rozplynou a bude nové nebe a nová země dle zaslíbení, jež jsou u Isaiáše proroka.⁵⁾ Nové nebe a novou zemi viděl také sv. Jan⁶⁾: Tedy po posledním soudu budou nebesa a země obnoveny, oslaveny. Jak, nikdo neví; toliko prý nebe empyreum zůstane. Mnoho o tom všem bývalo dříve psáno.

Jistého nelze říci nic. Výroky sv. Písma jsou obrazy, z nichž dlužno pravdu vyvážití vynecháním všeho, co tvoří zevní šat její. Z toho, že Kristus Pán stoupil na nebe, chtějí astronomicky určovati, kde jest, jest dětsky naivní. Názory středověké o nebi jsou astronomicky naivní a bludné; ideově jsou správné. Dnes rozumíme Danteovi jinak než naši předkové, a přec jest nám tak pravdiv jako jim, nebo jsme si zvykli, bráti ho více ideově.

Jisto jest, že jest Bůh, že Kristus a Maria podle těla jsou oslaveni, že tedy jistá část bývalé hmoty jest v novém stavu, že duše jsou v blaženosti. Tento svět oku neviditelný někde jest. Může býti kdekoliv, nebo neběží o místo, ale o stav blaženosti. Schneider dí⁷⁾: Svět duchovní nezačíná tam, kde svět hmotný přestává, nýbrž vládne jím, aniž by vešel s ním do sporů o bydlíště. Straussův vtip o nedostatku bydlíště pro Boha, který u nás Krejčí propaguje, jest horší ignorance, nežli předkopernické názory o všemmíru. Kdo vidí Boha, jest v nebi. Pořádek žádá, aby svět, dějiště lidských činů a zápasíště všech, byl obnoven; po vzkříšení těl může býti nebem jako každé jiné místo; může býti i nyní nebem duchů.

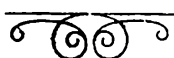
Představa nebe jest spojena bezděky s názorem něčeho vysoko nad námi ležícího. Co jest nám těžce dosažitelné, o tom máme pojem, že je to vysoko. Tak přirozeně i nebe klade duch lidský kamsi vysoko, kam jen s pomocí boží dojiti může. S pojmem vysoko spojuje též bezděky pojem krásna a blaženosti. Nebe jest krásné pohledem, vrchy skýtají krásný pohled. Naopak věci hrůzné klade do hlubin země, moře a p. A tak hledá při-

¹⁾ Ef. 4, 10. — ²⁾ 2 Kor. 12, 2. — ³⁾ Řím 8, 21. — ⁴⁾ 2 Pet. 3, 12. — ⁵⁾ Is. 65, 17. — ⁶⁾ Zjev. 21, 1. — ⁷⁾ D. and. Leben, 329.

rozeně nebe vysoko, kam hluk a shon, starost a bol nemůže. Na řeckém Olympu byl věčný klid. Proto přes to, že bohoslovci neopakují již staré názory o empyreu a o nebích, zůstává s nebem spojen pojem vysoko. Michelis¹⁾ praví, že se to děje tím, poněvadž vtahujeme do věcí duchovních představu prostoru, vlastnosti hmoty, i popírá potom vůbec prostorné pojmy o nebi. Nebe dle něho jest dokonalé smíření nebo vyrovnaní mezi hmotou a duchem, proměnění přírody v Bohu, nová forma světa. Slova jsou nejasná. Chce-li říci, že naše pojmy k vysvětlení nebe nestačí a že v nebi jsou jiné poměry mezi hmotou a duchem, má pravdu. Chce-li říci, že Bůh a duch, a tudíž i nebe není vázáno prostorem, má do jisté míry též pravdu. Chce-li popřítí vůbec lokalisaci nebe, bloudí. Vše stvořené, co jest, jest někde. Může to býti jiný svět, v němž nemají platnost naše pojmy, ale pojem „někde“ jest reálností; nebo nepraví jen pojmové „někde“, nýbrž stvořené bytování. Naše slova „nahore“ a „dole“ nemají ve všemmiru vůbec platnosti. Písmo sv. mluví o nebi jako místě. To může býti bráno doslova a anthropomorfisticky pro „stav duše“ blažený. Církevní spisovatelé mluví o stavu i místě. Pro nás, soudíme, jest nebe v rámci naší sluneční soustavy a našeho bydliště. Kde jsme žili, tam důvodně čeká nás i oslava.

Jsou někteří bohoslovci, kteří měli za to, že P. Maria, Mojžíš, Pavel viděli někdy Boha blaženým patřením nebešťanů již zde na zemi.²⁾ Však Suarez to popírá, pouze o P. Marii byl by ochoten to připustiti pro okamžik vtělení Syna božího, a nanebevstoupení Páně a j.³⁾ Podobně sv. Tomáš⁴⁾ dí, že nikdo na zemi nedosahuje blaženého patření na Boha. Jisto zdá se toliko, že Kristus činil výjimku, požívaje „v podstatě“ této blaženosti; oslaveného těla před smrtí neměl. Z toho jest patrné, že není nemožno, aby někdo měl „podstatnou“ blaženost nebeskou již na zemi. Tím spíše může duše, po smrti dlíc ještě v těle, ovšem netvoříc již jeho oživující zdroj, patřiti na Boha a býti v nebi. Zvláště v době před zmrtvýchvstáním netřeba vůbec žádného nám viditelného místa pro nebe, ačkoliv nikdo rozumný nebude ho popírati. Námitky proti nebi mají své důvody v neznalosti věci nebo v nevěře vůbec.

¹⁾ Natur u. Offenbarung, XIII., p. 210. — ²⁾ Viz sv. Tomáš 2, 2 q 174 a 4. Gregorius de Valentia, I. d 1 q 12. — ³⁾ De myst. vitae Christi, 19 s 4 n 4. — ⁴⁾ 1, 2 q 5 a 3.



2. Blaženost záleží ve spojení s Bohem.

Jedině Bůh, dobro nejvyšší, může tvořiti blaženost naši, nebo jediné on jest s to, aby naplnil neobmezenou schopnost našeho poznání a chtění. Poslední účel člověka formální jest dosažení objektivního účelu naprosto posledního. Blaženost formální je toto dosažení, poněvadž záleží v dokonalém držení Boha; je to poslední účel druhotný nikoliv prvotný.¹⁾

Bůh jest předmět blaženosti čili blaženost objektivní; používání Boha rozumem a vůlí jest blaženost subjektivní nebo formální. Jsou některé věci, v kterých záleží podstata blaženosti; i mluvíme o blaženosti esenciální. Jsou jiné věci, které nahodíle s ní jsou spojeny; i mluvíme o blaženosti akcidentální.

Bůh tedy je tím předmětem neboli dobrem, které je nezbytné, aby člověk mohl býti dokonale blažen, a které k tomu také stačí. „Kazatel“ (Ekklesiastes) začíná slovy: „marnost nad marnost a všecko marnost“, jež široce rozvádí v několika hlavách. V hlavě dvanácté opakuje ještě jednou slova a připojuje k nim větu: poněvadž nejmoudřejší muž byl Kazatel, vyučoval lid, a vypravoval, co byl činil: a zkoumaje složil přísloví mnohá... Boha se boj, a přikázání jeho ostříhej, nebo to jest všeliký člověk. A všecko, co se děje, přivede Bůh na soud za všeliké poblouzení; buď že by to dobré bylo, nebo zlé.²⁾ Tím končí. Obsah jeho knihy jest: nic na světě tebe neoblaží; boj se Boha a zachovávej jeho přikázání. Ten, který při soudě obstojí, bude mítí Boha odměnou. Já jsem tvá odplata veliká velmi, dí Hospodin.³⁾ A Spasitel řekl⁴⁾: Tentof jest pak život věčný, aby poznali tebe samého pravého Boha, a kteréhož jsi poslal, Ježíše Krista. Život věčný a blaženost znamenají ve sv. Písmě totéž.⁵⁾ Bůh je tedy blaženost objektivní, t. j. nejvyšší dobro pro člověka; subjektivní pak blaženost záleží v spojení se s Bohem v dokonalém poznání a milování. Toto začíná se zde vírou v Krista a milostí posvěcující, a dokončí se v životě posmrtném. Poněvadž je to jediná blaženost pro člověka, napomíná Kristus tak často apoštoly a věřící, aby nemilovali světa.⁶⁾ Jediné jest nezbytné,⁷⁾ spasiti duši. Písmo

¹⁾ Kadeřávek, Morálka Fif., p. 17. — ²⁾ Kaz., 12, 8 n. — ³⁾ Gen. 15, 1. — ⁴⁾ Jan 17, 3. — ⁵⁾ Mat. 25, 21 s. — ⁶⁾ 1. Jan 2, 15. — ⁷⁾ Luk. 10, 42.

sv. učí tedy zřejmě, že Bůh jest jediný a dostatečný cíl člověka, a že blaženost záleží v poznání Boha dokonalém.

Benedikt XII. rozhodl: Apoštolskou auktoritou rozhodujeme, že blažení vidí (*vident et videbunt*) a požívají (*perfruuntur*) bytost boží, a že z takového patření a požívání jich duše jsou v pravdě blažené a mají život a pokoj věčný.¹⁾ Ze sv. otců a bohoslovců poukazujeme na sv. Ambrože,²⁾ sv. Tomáše,³⁾ Suarez.⁴⁾ Tam rozvádějí se také důvody z rozumu, které jsme svrchu široce uvedli.

Poněvadž Bůh jest cíl poslední, skýtá jeho požívání, t. j. dokonalé poznání a milování blaženost svrchovanou, tak že ničeho není již třeba, aby člověk byl plně šťasten. Kdyby byl pouze jediný člověk blaženým, Bůh by k jeho dokonalé blaženosti stačil, i nebylo by mu třeba společnosti jiných. Též nebylo by třeba zvláštního nějakého místa, zvláštní tělesné oslavy, ba ani zmrtvýchvstání a p. Blažení mají tyto a jiné přednosti, ale nezbytné nejsou; odpovídají pouze vhodně stavu oslavenců, a harmonicky plynou z něho. Však to vše jest nahodilé. Bůh sám jako nekonečné dobré stačí. Kdo má dokonale Boha jako své dobro, o tom lze říci, že jest ve stavu, který jest souhrnem všech dober dokonalý. Se strany člověka není nic jiného třeba, nežli aby žil, měl rozum a vůli, Boha dokonale poznával. Ať žije ve středu země nebo na měsíci nebo potuluje se prostorem, vše jest jedno. Viděti Boha stačí k blaženosti, nebo Bůh jest všady celý a všady jest nekonečným, nejvyšším dobrem. Že v Bohu záleží blaženost nebe, učí jednomyslně také ruští dogmatikové;⁵⁾ ale spekulace jich jest chudá, spokojujíc se pouze uváděním slov Písma a některých sv. otců a církevních spisovatelů. Budut blízki k Bogu, kak blízki byvajut děti k svojemu rodnomu otcu živja v jeho domě, píše Silvester. A stavši takim obrazom pričastnikami božeskago jestestva pravedniki, počatno, soměstno s sim stanut v toj ili inoj měrje učastnikami i v toj soveršennějšej i blaženějšej žizni, kotoroj iztočnik v odnom Boge. Co z novějšších bohoslovců o této věci uvádějí *Slavorum litterae theologicae*, jest pranepatrné.

Suarez klade si otázku, je li Bůh předmětem blaženosti dle celé bytosti nebo dle některé vlastnosti, a odpovídá, že dle všech vlastností a absolutních dokonalostí svých jest hlavním předmětem blaženosti.⁶⁾ Vlastnosti boží nejsou od jeho bytosti odděleny, nýbrž jsou s ní totožny. My si je myslíme každou zvlášť, poněvadž po lidsku jinak nedovedeme. V nebi však není poznání Boha analogického, lidského jako nyní, nýbrž tam jest přímé názírání na něho, a to jako na nejvyšší pravdu a nejvyšší dobro. Celý Bůh tedy dle veškeré své dokonalosti jest předmětem blaženosti.

¹⁾ Denzinger, *Ench.*, 456. — ²⁾ *De offic.* 2 c 2. — ³⁾ 1, 2 q 2, 3. — ⁴⁾ *De ult. fine* d 5 s. 2 n 3. — ⁵⁾ Viz na př. Silvester, *Dog. bog.*, VI., p. 428; Filaret II. — ⁶⁾ *De fine ult.* 5, 3, 3.

Také není pochybnosti, že Bůh jako nejsv. Trojice jest předmětem esenciální blaženosti. Přirozenost boží existuje ve třech vztazích, které jsou otcovství, synovství a vycházení: Kdo tedy vidí přirozenost boží, vidí zajisté také její vztahy, t. j. tři božské osoby, nebo Bůh, tak jak jest, jest ve třech osobách. Tyto osoby se poznávají a milují; jejich blaženost jest božská. Na této blaženosti má oslavenec účast, nezbytně tedy nejsv. Trojice svou blažeností jest předmětem blaženosti lidské. Mimo to věříme na zemi v nejsv. Trojici, a je to víra, která pro hlubokost tajemství žádá na nás největšího podrobení rozumu. Sluší se tedy, aby byla předmětem blaženosti v nebi. Však Bůh jest Bohem svou přirozeností, nikoliv svými vztahy, jako my jsme lidmi lidskou přirozeností; vztahy jen existuje tato božská přirozenost ve třech osobách. Otcovství n. p. nečiní Boha Bohem, nebo kdyby Boha činilo Bohem otcovství, nemohl by Syn synovstvím býti již Bohem. Vlastním předmětem blaženosti naší je tedy Bůh svou přirozeností; vztahy jej doprovázejí.

V Bohu jsou pravzory však věci; nazýváme je ideami božími. V těchto ideích rozeznáváme dvojí stránku, stránku věcnou a to, co představují. Když my si něco myslíme, utvořen je tento kon z našeho rozumu a z obrazu, jež představuje. Myslíme si n. p. strom. Tento náš kon jest utvořen z našeho rozumu a dává výměr „stromu“ Ideje boží nejsou svou jestotou leč božská přirozenost; a tak jsou ovšem předmětem blaženosti lidské. Však pokud formálně představují různé věci, nejsou předmětem blaženosti, nebo tyto věci neskonale dokonaleji, jak říkáme „eminentně“, jsou obsaženy v přirozenosti božské.

Co tuto jsme řekli o rozumu božím, má platnost též o vůli jeho. Všecky kony vůle boží jsou jedním božským konem, který není než přirozenost boží sama; tak jsou předmětem blaženosti. Ale pokud se vztahují svobodně na předměty mimo Boha, pokud jsou, jak říkáme, terminative pojaty, nejsou předmětem blaženosti; jako eminentně v Bohu obsaženy jsou předmětem blaženosti.

Bůh je tedy předmětem naší blaženosti. Však Bůh jest bytost od nás oddělená; jak může nás tedy blažiti? Musí se státi patrně nějakým způsobem dobrem naším. Tak i na světě radujeme se z toho, co nějakým způsobem je naším dobrem. A čím více se s ním spojujeme, tím větší jest radost z něho. Proto si tiskneme ruce, objímáme se, nosíme milé věci při sobě. Jak spojí se oslavenec s Bohem, aby mohl plně nazvati Boha svým dobrem?



3. Spojení s Bohem v nebi.

Různými způsoby může se Bůh spojit s myslí naší. Vizme některé.

Spojení jest mezi příčinou a účinem, mezi tím, co závisí na někom a mezi tímto, mezi řekou a pramenem, mezi paprsky a sluncem. Všady je tu nějaké spojení. Je to spojení závislosti. Tak závisí celý svět na Bohu. Od něho má původ, on jej udržuje, z něho stále má svou pravdu, dobro a krásu. Kdybychom položili mezi slunce a paprsky, mezi pramen a řeku nějakou přehradu, která by spojení zamezila, světlo by zmizelo a řeka vyschla. Podobně zmizel by svět jako svíčka, již zhasneme, kdyby někdo položiti mohl přehradu mezi Boha a svět a řečené spojení přerušil. Proto učí nás víra, že Bůh svět zachovává, udržuje. Děje se to tím, že trvá ona vůle boží, kterou chce, aby svět byl. Kristus (jako Bůh) nese všecko slovem své moci, dí apoštol.¹⁾ V tomto spojení nemůže záležeti blaženost věčná, nebo by ji člověk již měl, jsa na Bohu bytně závislý. Rovněž měli by ji ďáblové a zavržení, nebo i je udržuje toto spojení jich s Bohem.

Jiné jest spojení, které se uskutečňuje proniknutím. Bůh naplňuje všechny věci, aniž se s nimi směšuje, on proniká je, aniž jimi je proniknut, nebo jest nesmírný a všudypřítomný.²⁾ Proniká zemi, hvězdy, těla i duše naše, i všechny údy. Bůh je tak všem věcem způsobem co nejvniternějším přítomen. Proto dí apoštol, že v něm žijeme, hýbáme se a jsme.³⁾ To jest jiné spojení, nežli první, nebo kdyby Bůh některou věc neudržoval — což ovšem není možno — přece byl by svou nesmírností jí přítomen a pronikal by ji. Avšak ani v tomto spojení nezáleží blaženost z týchž důvodů, které svrchu byly uvedeny, nebo tu i ďáblové musili by býti blaženi. Tato zvláštní přítomnost boží je totiž jen se strany Boha, nikoliv se strany tvorů. Tvorové tohoto spojení nepostřehují. Věci jsou Bohu otevřeny a jasny, ale nikoliv Bůh tvorům.

Jiné spojení Boha s lidmi děje se skrze milost boží, hlavně posvěcující. Touto milostí vstupujeme do zvláštního poměru k Bohu, totiž do poměru synů k otci. Mimo to s milostí boží vstupuje v nás věčná láska, Duch sv., tedy božství samo. Milostí

¹⁾ Žid. 1, 3. — ²⁾ Sv. Basil, de fid. 1, 16, 106. — ³⁾ Skut. 17, 28.

boží stáváme se účastni přirozenosti božské. Milostí boží stáváme se živým údem Krista,¹⁾ z čehož na nás plyne zvláštní důstojnost.²⁾ Jest sporná otázka mezi bohoslovci, co formálně nás činí syny božími, dávajíc nám podobnost přirozenosti božské; někteří praví, že to způsobuje milost boží sama, čemuž zdá se nasvědčovati sněm tridentský,³⁾ jiní že se děje účastenstvím na přirozenosti boží skrze Ducha sv., kterého milost boží přivádí a se spravedlivými spojí. Toto mínění hájí Lessius,⁴⁾ Petavius⁵⁾ a jiní. Ripalda⁶⁾ je přísně odsuzuje. Polemiku z novější doby o tom lze čísti v *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1878 a násl. ročníky; *Katholik* 1894 a n. Pesch mínění Lessiovo popírá.⁷⁾ Scheeben⁸⁾ a Hurter⁹⁾ praví, že synovství formálně děje se milostí boží, ale plně teprve Duchem sv. Lessius hájí své mínění hlavně tím, že synem božím se stává, komu duch boží se sděluje, ale to děje se láskou nestvořenou, Duchem svatým.

Milost boží má mimo jiné tyto následky: Znamená odpuštění hříchů. Toto odpuštění děje se buď milostí samou, její fyzickou povahou, stvořenou,¹⁰⁾ buď tím, že působí spojení s Duchem sv.¹¹⁾ neboli s přirozeností božskou. Dle Lessia milost a hřích byly by spolu možny v duši, však nikoliv hřích a Duch sv. Dále činí nás syny božími, dávajíc nám účast na přirozenosti božské (*participatio naturae divinae*), že skrze ni se znovu zrozujeme z Boha. Zrozujeme se, do rodiny boží vstupujeme. Je to skutečné duchovní zrození. Světlov dí, že slovo zrození dlužno bráti v „bukvalnom“, doslovném smyslu.¹²⁾ Tu ovšem nezbytně plyne účastenství na přirozenosti boží.¹³⁾ Tím spojuje ovšem s námi zvláštním způsobem Boha, a toto spojení není jen spojení affektem, láskou, nýbrž jest účastenství na přirozenosti boží; fundament tohoto spojení jest milost, jež dává duši s Bohem trojjediným zvláštní relaci, vztah. Milost posvěcující je stvořený dar, který činí, že Bůh jest zvláštním způsobem náš (*possidetur*). Tak milost sama sebou dává nám též dar nestvořený, zvláštní spojení s Bohem, zde nedokonale, světlem slávy dokonale. Tak jest zvlášť Duch sv. v nás, nebo on jest posvětitel a působitel toho.¹⁴⁾ Že v tom není nic pantheistického, jest patrné.¹⁵⁾ Jen ten může býti nazván synem, který má přirozenost otce, a to buď přirozeně (Kristus) nebo adoptovaně (my), t. j. mimořádně přijatou zrozením z milosti. Tím také dává milost boží právo na nebe a činí nás ho hodny.¹⁶⁾

Není pochyby, že toto spojení s Bohem jest podivuhodné a veliké. Než může záležeti v něm naše blaženost? Nikoliv, nebo v tomto spojení jsou všichni spravedliví, i ti, již na zemi žijí

¹⁾ Gal. 2, 20. — ²⁾ Scheeben, *Mysterien des Christentums*, § 57 s. — ³⁾ Sess. 6 c 7. — ⁴⁾ *De div perf.* XII.; *de summo bono* 2 c 1. — ⁵⁾ *De Trin.* 8, 4. — ⁶⁾ *Disput. ult. sect.* 8 et 10 n 127. — ⁷⁾ *Dogm.* II. n 662, V. n 349 n. — ⁸⁾ *Handbuch der kath. Dogm.* § 169 n 844 s. — ⁹⁾ *Dogm.* III. p. 155. — ¹⁰⁾ Pesch. — ¹¹⁾ Lessius. — ¹²⁾ *Kurs apolog. bogoslovija*, Kijev, str. 419 n. — ¹³⁾ Srov. Špaldák T. J., *O milosti*, str. 39 n. — ¹⁴⁾ Pesch, II. n. 668 n. — ¹⁵⁾ Srov. též: *Husovy Sebr. spisy české*, III., p. 93. — ¹⁶⁾ Sv. Tomáš, 3 q 23 a 1; viz též Mazella, *De gratia* 5 a 8.

a k dalšímu cíli ještě jsou určeni. Bývá sice nazýváno blažeností pozemskou, ale jen proto, že jest přípravou k blaženosti nebeské, dává k ní právo a z dober pozemských činí skutečná dobra boží, v nichž část budoucí blaženosti, k níž směřují, jest obsažena. Bez milosti časná dobra pro nás tohoto charakteru nebeského nemají.

Zcela zvláštní a jediný způsob spojení mezi Bohem a lidskou přirozeností jest v Kristu tak zvaným spojením hypostatickým. Záleží v tom, že celé božství spojí se vnitřně s přirozeností lidskou a všemi jejími částmi, že spojení je takové, že z obou, božství i lidství, stane se v jedné osobě člověk Bohem a Bůh člověkem. Ani v tomto spojení nezáleží blaženost nebeská, nebo jest pouze v Kristu; avšak blažení mají býti všichni nebešťané. Spojení toto u Krista jest nejen mezi Bohem a lidskou duší jeho, nýbrž také mezi ním a tělem Kristovým, avšak blaženou může býti jen duše; není tedy takového spojení k blaženosti ani třeba. Blaženost představujeme si jako činnost duše, jako radost, sladkou radost, blahé používání dobra. Hypostatické spojení jest spojení dvou přirozeností, tedy něco jiného nežli řečená činnost duše.

Jiný způsob sjednocení je ten, jaký vidíme u proroků a visionářů. Bůh působívá u nich na mohutnosti duše a těla tak, že sebe zapomínají a úplně se pohružují v obrazy a city, které Bůh mimořádně působí.¹⁾ Visionáři při tom někdy jsou zbaveni lidského myšlení a cítění, jsou hlavně jen trpní, nespolutpůsobíce svobodně svými lidskými vlohami. Bůh sám působí a představuje duši, co chce, n. p. v rozumu světlo, obrazy věcí božských a věcí lidských minulých a budoucích, představy neskonale krásy; v duši sám Bůh vzbuzuje kony horoucí lásky, radosti, chuť nevýslovné sladkosti a p. Tyto kony nejsou svobodně vzbuzené kony člověka, ale jsou mu zvenčí vtisknuty. Člověk sám přestává svým přirozeným životem žíti a žije vtištěnými mu kony zcela mimořádnými. Tím nepomírá všechna fysická činnost rozumu a obraznosti, nebo i přijímání vtištěných obrazů žádá činnosti; ale ve filosofii nenazývá se to činností. Tak dělo se zajisté někdy u proroků, kterým Bůh v obraznosti vytvořil různé obrazy, nebo učinil v sluchu, že slyšeli různá slova, nebo působil na jiné smysly na př. na sv. Jana ve Zjevení. Dále u mužů a žen, kteří oddávající se kontemplaci upadali u vytržení.

Tento způsob spojení člověka s Bohem má sice mnoho podobností s blaženým patřením nebeským, ale přece jim není. Jest příliš násilný, mimořádný a řídký. Zvláště pak jest příliš trpný, neodpovídaje přirozenosti lidské, která je hlavně činná. Lze jej rozuměti jako chvilkové mimořádné milosti, ale nikoliv jako věčný stav, odpovídající svobodné bytosti lidské. Blaženost konečná musí záležeti také ve svobodné činnosti mohutností lidských. Musí tedy blaženost nebeská záležeti v činnosti nejvyšších vloh duše, jimiž člověk s nejvyšším dobrem co nejdokonaleji se spojí.

¹⁾ Dionysius Carth., De contempl. 3.

Toto spojení nemůže býti pouze habituelní. Habitus, to jest nabytá nebo vlitá schopnost, permanentní forma, kvalita, uschopňuje k činnosti, avšak život nezáleží v schopnostech, nýbrž právě v činnosti těchto schopností. Kdo má schopnost filosofickou, ví o ní, těší se z ní, žije jí teprve tehdy, když skutečně myslí pracuje, filosofuje; habitus dává právě jen schopnost nebo lehkost v užívání vlohy. Kdyby tedy oslavenec měl velikou vlohu nebeské lásky v duši, není blažen, není-li tato vloha v něm činna, nepřechází-li v stálé kony lásky. S pouhou schopností byl by jako člověk spící, který má různé schopnosti až do virtuosity, ale neužívá a nevykonává jich.¹⁾ Proto sv. Písmo vždy nazývá blaženost „životem“ věčným, ale život záleží v životních konech, v konech různých schopností.²⁾ Habitus jest ovšem nezbytný, ale blaženost záleží v činnosti z něho vycházející, v životě in actu secundo.

Který habitus je to, který se žádá? Je to posvěcující milost. Posvěcující milost jest čiré zdokonalení duše, kterou se obožuje (deificatur) a spojuje s přirozeností boží. To zůstane zajisté i po smrti nezměněno. Nečiní-li milost zde člověka dokonale blaženým, nečiní ho blaženým ani na věčnosti, i kdyby milost tato byla sebe více rozmnožena. V milosti boží jako v habitu nezáleží blaženost věčná. Jí se Bůh spojuje s bytností naší duše „in actu primo“, jak říkají filosofové; tak je s námi Bůh spojen i ve spánku. Je třeba tedy ještě něčeho jiného, čímž milost boží nebo spíše duše naše milostí boží nejvyššímu dobru připodobněná, obožená (deificata) a s ním do téhož řádu postavená, přichází k svému uvršení, ke konům nejvyšším, k nejvznešenější činnosti. Pouhé vyproštění duše od těla smrti neumožňuje ještě vidění a požívání Boha, třebas jest v milosti. Je třeba ještě něčeho. Toto něco jest „lumen gloriae“, kteréžto světlo tak sesiluje schopnosti duše, že je s to, aby Boha viděla. Blaženost záleží pak v životních konech duše, milostí boží obožené (deificatae), v konech rozumu a vůle nesmírně uvršených, zdokonalených, silných, umožněných světlem slávy.

Leč pamatuji, že jím (světlem) více smělá
se stala duše v patření, když Síla
ta věčná s okem sloučiti se spěla.
O milosti, jež odvahu's mi vlila,
že v Světlo věčné zrak jsem upřel v jase,
až patření moc v něm se roztavila.

(Dante, Ráj, XXXIII., 79.)

Než o tom více níže.

¹⁾ Suarez, De fine ult. d. 6, s 2 n 8. — ²⁾ Mat. 7, 14 a j Jan 3, 15 a j.; Řím 6, 22.

4. Život věčný.

Oslava nebeská jest pro nás tajemstvím. Něco málo nám sice Bůh zjevil, něco rozřešil hloubavý duch lidský, ale je toho jen málo. Bohatý jest život přirozený. Kdyby o něm někdo nevěděl více, nežli co víme my o životě posmrtném, byly by jeho vědomosti nad míru slabé. Ani jasného pojmu by neměl o slunci, jež ozařuje svět a činí jej krásným. Však i to, co Bůh nám zjevil, dokonale nechápeme. Několika pravdami otevřel nám pohled do budoucího světa, zajisté nekonečně bohatějšího a zářnějšího nežli svět náš, ale to jest vše. Známe faktum, radujeme se z něho, vidíme a tušíme jeho velikost, ale dokonale pochopiti ho nemůžeme.

Tak děje se ostatně také na světě. Odkrytí elektřiny ukázalo nám skrytý svět nových sil v přírodě, radujeme se z něho, užíváme ho, ale vysvětliti a pochopiti jej nedovedeme. Její vlastnosti a účinky jsou sice prostředkem, abychom poznali její bytnost, ale toto poznání jest velmi nedokonalé. Kdo by se tedy divil, že nevyzpytatelný jest svět nadpřirozený, a v tomto zejména onen svět budoucí, který Boha má nám přivést tak blízko, že jej uvidíme tváří v tvář, toho Boha, který jest sám od sebe, který má tedy bytost zcela jinou než my, tisíckrát tajemnější, toho Boha, který jest nekonečný ve své bytnosti a nekonečný v každé vlastnosti.

Všichni velicí vědci vyznávali, že jejich vědomost jest vzhledem k tomu, čeho nevědí, a zejména vzhledem k tajemstvím přírody jako nic, jako tma a nevědomost. Slabost lidského rozumu je toho příčinou. Však ani nejčistší duchové nevědí všecko. Jest jen jediná bytost, pro kterou není žádných tajemství, Bůh. Síla jeho ducha jest nekonečná, jeho poznání jde ze světla, které vše, co jest, z vnitra, z nejhlubšího a nejvniternějšího nitra věcí, proniká a osvěcuje.¹⁾ Konečný duch, nechť byl sebe dokonalejší, může jen konečné věci v konečné míře obsáhnouti. Anděl vidí aspoň sebe bezprostředně, člověk vidí bezprostředně případky věcí, a teprve jimi vniká do bytnosti jejich a ptá se po příčinách všeho. Avšak poněvadž žádná bytost nejeví se úplně ve svých

¹⁾ Scheeben, *Mysterien*, p. 7.

jevech a žádná příčina úplně ve svých účincích, nemůže nikdy úplně pochopiti věc samu. Žádné poznání ze zjevů a účinků není a nemůže býti tak dokonalé, jako bezprostřední patření, nebo vždy zůstává při něm mnoho ukryto.

Mnohé články naší sv. víry jsou taková tajemství v přísném smyslu slova, o kterých dí bohověda, že pravda, již hlásají, žádnými přirozenými prostředky nemůže býti odkryta a dosažena, a že, i když jest zjevena, může býti poznána pouze pojmy analogickými, příkladovými. Že Bůh jest, není tajemstvím, nebo existenci boží poznáváme přirozeným světlem rozumu, byť i jen analogicky. Zařízení církve katolické nemohl nikdo před Kristem znáti, ale nyní, kdy ji vidíme, poznáváme ji snadně a zevrubně; i není tajemstvím v přísném smyslu slova. Tajemství o nejsv. Trojici nemohl se bez zjevení nikdo dovtipiti, a i nyní, kdy zjeveno jest, nikdo nedovede je plně pochopiti; jest přísným tajemstvím. Přísnými tajemstvími jsou dále prvotní stav člověka, hřích a zvláště hřích dědičný, vtělení boží, eucharistie, svátosti, ospravedlnění, praedestinace, a také „nebeská oslava“. Sněm vatikánský dí: božská tajemství tak jsou nad rozum, že i když jsou zjevena a vírou přijata, zůstávají, dokud jsme na zemi, jako závojem zakryta.¹⁾ Takovým tajemstvím je také nebeská oslava duše, *mysterium supernaturale et stricte dictum*.

Jak vyhlížeti bude budoucí svět? Jak v něm budeme žítí? Vše, co víme, jest mimo některé zjevené základní pravdy, neurčité, temné, nejisté. Rozum lidský badá a badá, ale jasnosti a jistoty se nedobadá. Ovšem, že duše jest nesmrtelná, že žití s Bohem jest blažené a bez Boha smutné, tajemství nejsou, nebo to nahlíží jasně každý rozum; avšak že tento svět jest jiný, nežli přirozené pokračování, ano uvršení žití pozemského, že jest nadpřirozený, víme a můžeme věděti jen ze zjevení. Plato, který o posmrtném žití tolik básnil, nevěděl o tom nic. Mluví o patření na nesmrtelné ideje, což nazývá jediným pravým věděním a blahem, je to snad tušení našeho budoucího patření na Boha; ale posmrtný život líčil přirozeně.

Než přestává tento život býti tajemstvím, jsa zjeven? Nikoliv! Sv. Petr nazývá jej cílem víry,²⁾ a nikoliv pouze cílem rozumu, tedy cílem, k němuž jen víra vede. A sv. Pavel praví, že tato víra jest nadějných věcí podstata, důvod neviditelných,³⁾ a jinde, že ani na mysl lidskou nevstoupilo, co Bůh nám připravil,⁴⁾ že tedy život věčný jest něčím, co rozumu jest nedostupno a jen vírou poznáno býti může. Kdyby život věčný nebyl, nežli přirozené zdokonalení a uvršení člověka, mohl by býti, aspoň jsa zjeven, poznán přirozeně a pochopen. Ale tomu není tak. Je tedy život posmrtný něčím vyšším, nepochopitelným, nadpřirozeným.

Život věčný nazýváme oslavou, proměněním člověka, berouce si za příklad proměnění Páně na hoře Tábor, oslavu jeho

¹⁾ Sess. 3, c. 4; Denz., 1643 n. — ²⁾ 1. Petr 1, 9. — ³⁾ Žid 11, 1. —

⁴⁾ 1. Kor, 2, 9.

po zmrtvýchvstání. Taková proměna není u nás možná z nás samých, nýbrž třeba něčeho nového, co by ji vykonalo. V skutku děje se světlem, které z božské přirozenosti na nebešťana se vylévá a kterým jest proměněn v obraz a podobu přirozenosti boží. Avšak nikoliv jen tak, jako když paprsky některou věc z vně ozáří, nýbrž vniterně, tak že toto světlo zdokonaluje celou bytost duše, dávajíc jí nový, vyšší život. Sv. Pavel dí to zřejmě¹⁾: My pak všichni s odkrytou tváří slávu Páně spatřujeme, v týž obraz býváme proměněni od světlosti v světlost, jakožto od Ducha Páně. Míni nadpřirozené obrození milostí, které v nebi dochází uvršení. V obojím děje se proměna přirozenosti lidské, znovuzrození. Jako z ničeho člověk přichází k bytí, tak z přirozeného bytí přichází k bytí nadpřirozenému. Jako z ničeho k bytí jest veliká změna, tak z přirozenosti k nadpřirozenosti. Přirozenost lidská jest oděna, prozářena odleskem přirozenosti božské. Proto dí bohoslovci, že se stává deiformis, že jest obožena (vergöttlicht). Milost boží jest přípravou, semenem k nebeskému proměnění. Milost jest zora, lumen gloriae slunce. Jako zora je totéž světlo jako slunce, tak i milost, aspoň rodově, je totéž co lumen gloriae. Milost boží dává duši božskou krásu, lumen gloriae je tentýž božský jas, ale v plné míře, tak že duše oslavencova jest jako drahokam jasem skrz naskrz prozářený a v něm potopený. Obojí je tajemství, ale toto jest větší. Tak jest nebešťan oslaven, proměněn, znovuzrozen k vyššímu životu, nebo jako drahokam svítí jasem sluce, tak duch proměněný svítí t. j. žije, poznává jasem božským.

Toto proměnění týká se v první řadě duše, nebo jen ona, jsouc Bohu jako duch podobna, je takového vyššího spodobení s ním schopna. Tělo stojí od Boha mnohem vzdáleněji. Avšak tělo musí zajisté tomuto vznešenému stavu odpovídati, i jest zcela přirozeno, že i ono svým způsobem bude proměněno. A tento budoucí stav těla nemůže býti pouze přirozené zdokonalení, které přirozeně odpovídá hmotě, jehož přirozeně jest schopna, ale musí býti vyšší, odpovídající stavu nadpřirozenému, takové, které hmotě není vlastní. Jest mimopřirozené. Není striktně nadpřirozené, poněvadž toho jen duše jest schopna, a to jen božskou mocí.

Co na základě zjevení vybádal nebo se dohaduje duch lidský, jest výsledkem spekulace katolických bohoslovců; pravoslavné dogmatiky jsou v této věci nad pomyšlení chudé. Ze speciálních pokusů, vyložiti život věčný, lze uvéstí spisek Věchnaja žizň kak vysšeje blago.²⁾ Správně je tu řečeno, že život věčný jest nejdokonalejší, bohupodobný život, bezprostřední účastenství na životě božím; ale výklad jeho nikterak neuspokojuje, a není ani veskrze správný. To dlužno říci také o bohoslovcích řeckých, jak Špaldák právem Dyobuniotétovi vytýká,³⁾ který jednaje o žití posmrtném opomíjí na př. vyložiti, záleží-li blaženost ve vidění

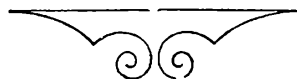
¹⁾ 2. Kor. 3, 18. — ²⁾ Viz Litt. Slav., I, p. 124. — ³⁾ Litt. Slav., II., p. 309.

samém a j. Z referátu jeho lze makati spekulativní, ano i patristickou slabost.

Scheeben vidí proměnu a oslavu těla hlavně v jeho budoucí subtilnosti, duchovosti.¹⁾ Co pro duši, praví,²⁾ jest obožení, to pro tělo jest oduchovění (subtilnost). Oslavená duše jest odleskem Boha, oslavené tělo jest odleskem oslavené duše. Důvod obou jest vtělení boží, tajemné a nevyslovitelné povznesení přirozenosti lidské skrze hypostatické spojení s Bohem. Proto oslava člověčenství Kristova jest obrazem a vzorem oslavy naší v nebi. Byla nadpřirozená ona, bude nadpřirozená i tato. Ano tato oslava musí se týkati celého světa, nebo Kristus svým vtělením vstoupil v reální styk s celým světem. Svou lidskou přirozeností bydlil na zemi, na ní se živil a pracoval. A mysliti si musíme proměnu světa asi podobně jako proměnění člověka, totiž jeho těla. Tato nadpřirozená proměna, ale negativní neboli ku zlému, musí se státi také se zavrženými. A jako oslava člověka je tajemná a nepochopitelná, tak i proměna zavrženců je tajemstvím.

Život věčný tedy v nebi i v pekle, dle duše i těla jest život, který jest jiný, nežli život přirozený, a veškerá příroda bude míti na něm účast. Ale skoro vše, co o něm díme, jsou jen dohady filosoficko-bohoslovné.

¹⁾ 1. Kor. 15, 44. — ²⁾ L. c. 632.



5. Blaženost nezáleží v nestvořeném vidění a milování.

Byli tací, kteří pravili, že blaženost záleží v patření na Boha takovém, kterým Bůh sám sebe vidí, a v lásce, kterou sám miluje sebe. Duši lidské bylo by toto nestvořené patření a milování sděleno, dáno.¹⁾ Dokazují, že Kristus neměl v duši přirozenou vědomost, ale řečenou nestvořenou, božskou. I dí dále: Bylo-li to možno u Krista, je to možno u jiných též. U blahoslavených je to nezbytné, nebo jejich rozum jest konečný, i nemohl by nikdy nekonečného Boha pochopiti a obsáhnouti, kdyby mu nebylo vštípeno poznání božské, nestvořené samo.

Mínění toto jest bludné a nemožné. Kdyby u Krista pro spojení člověčenství s božstvím bylo na krásně možno, u tvorů možné není. Kristus byl vševědoucí, ale nikoliv svou lidskou přirozeností. Jeho lidský rozum měl patření na tvář boží, ale nikoliv tím, že mu bylo vštípeno poznání božské jako poznávací forma. Tím méně lze tak za to míti u tvorů, kteří nejsou s božstvím spojeni hypostatickou unií. Forma poznávací jest životný kon rozumu; ten přece nelze z rozumu božského odříznouti nebo jej stvořiti a duši vtisknouti! Dále to není možno proto, poněvadž by všichni blahoslavení byli stejně blažení, majíce stejné poznání; a toto poznání by bylo božské, totéž, co má Bůh, ano Bůh sám. Byli by tedy stejně moudří jako on, a stejně blažení jako on. Nebo kde je tatáž poznávací forma, je totéž poznání, a totéž světlo; rovněž pak tentýž žár lásky. Mezi rozumem božím a lidským nebylo by rozdílu, což jest nerozumno. Nelze namítati, že toto vidění, tato poznávací forma jest Bohu vlastní, pro člověka však byla by jen darem, nebo působnost formy byla by nezbytně tatáž. A jak jest vůbec možno, aby nekonečná forma byla formou, aktuálním viděním stvořené a konečné bytosti, lidského rozumu? Celá věc je tedy nemožna. Totéž dlužno říci o lásce boží, kterou božské osoby se milují. Kdyby božská, nestvořená tato láska byla vtištěna v duši člověka, měla by veškerou a stejnou lásku, jaká jest v Bohu. To jest nemožno a odporuje pravdě, že blaženost nebešfanů jest různá.

¹⁾ Srov. Gregorius Ariminensis, in 2 d 7 q 2; Cajetanus 3, q 9 a 1; Hugo Victorini, tom 3.

Vizme další důvody, které svědčí, že věc jest nemožna. Duše, která by měla božské poznání vštípeno, tak že by poznávala stejně jako Bůh, byla by nezbytně též všemohoucí, a měla by všechny ostatní vlastnosti božské. Jestliže lze duši vštípati jednu božskou vlastnost, lze jí vštípati všechny; ba to by bylo nutno, nebo vlastnosti boží nejsou reálně rozdělené, nýbrž jsou s bytostí boží totožné. Tak by vlastně byla duše Bohem, nebo měla by formy všech vlastností božských, ano i formu božství. Tvor, omezený a konečný, byl by nekonečně moudrý, všemohoucí, spravedlivý, milující atd. Bůh a člověk měli by tytéž dokonalosti; rozdíl byl by jen ve způsobu, jak je mají; nebo Bůh měl by je svou přirozeností, člověk darem. To všechno jest nemožné a absurdní.

Proti tomu nelze namítati, že by tyto formy nekonečných dokonalostí neměly plného účínu, nýbrž že by vtištění jich bylo různé, a tudíž i účín různý, n. p. dle známého: *receptum est in recipiente secundum modum recipientis*. To nelze říci, nebo právě o to běží, že božská, nezměnitelná dokonalost by byla formálně sdělena člověku. Je-li totiž nezměněna, plna ve své dokonalosti, jest i spojení a účín týž. Kristus, v kterém se spojilo plné božství s člověčenstvím, nemohl býti více nebo méně Bůh, nebo jeho božství bylo rovné božství Boha Otce, Syna a Ducha sv., i byl jim tedy roveň vším. Vštípení božského vidění do přirozenosti lidské bylo by nad to podivuhodnější nežli spojení dvou přirozeností v Kristu. V tomto nevštěpuje se božství do přirozenosti lidské, ale spojuje se v božské osobě tak, že vlastnosti božské lze říci o člověku, a lidské o Bohu, n. p. Bůh umírá, člověk jest všemohoucí. To děje se toliko *communicatione idiomatum*. Kdyby božské vidění vštíplо se duši, byly by bezprostředně božské vlastnosti vštípeny jako formy lidské přirozenosti. Nebešfan byl by božsky moudrý přímo a bezprostředně, nebo jeho vidění by bylo božské, jeho lidský rozum viděl by vše božskou moudrostí jako svou formou.

My vidíme formou, kterou o věci máme. Tento kon rozumu jest jeho životní činnost, odpovídající jeho přirozenosti. Kdyby oslavenci bylo vštípeno božské vidění, žil by jeho rozum ne vlastní formou, vycházející z přirozenosti jeho rozumu, ale formou cizí, zvenčí mu vštípenou. Míti životní kon cizí, žíti něčím cizím, co nevychází z nitra mohutnosti, jest odpor a nemožnost. Přišiti si cizí úd tak, aby tělo jej oživilo, jest snad možné; ale dáti duši cizí kon rozumový a chtěcí, aby jí žila, jest absurdnost. Každý životní kon musí vycházeti z vlastní mohutnosti a v ní jako forma zůstatí. Pojem stromu jako životní kon vychází z mého rozumu a v něm jako forma jeho trvá.

Aby oslavenec viděl Boha, nemusí se n. p. moudrost boží (t. j. poznávací úkon božský) lidskému rozumu vštípati; oslavenec může viděti Boha i svým rozumem, ovšem když jest světlem slávy nadpřirozeně zdokonalený. Třeba jen, aby Bůh byl rozumu oslavencově bezprostředně blízek a dostupen. Bůh jest předmět jeho poznání a determinuje sám oslavencův rozum. Jiné formy

prostředkující není třeba. Mohutnost a informace její dávají poznání. Kde předmět jest bezprostředně blízek a dostupen, tam on a mohutnost samy tvoří vidění, poznání.

Vidění Boha u svatých je tedy konečné, jsouc životním konem lidského rozumu. Nekonečno lze je nazvat pouze proto, že bezprostředním jeho předmětem jest nekonečný Bůh, a také asi proto, že jest lepší a vyšší, než nekonečný počet jiných přirozených vidění jak lidských, tak andělských. Toto patření na Boha je také nadpřirozené; než o tom níže.

Byli tací, kteří blaženost nebeskou viděli v tom, že božská přirozenost vnikne do duše a ji promění v božství; duše tvořila by s Bohem jedno, asi tak, jako když oheň rozžhaví železo. Z tohoto spojení proudilo by božství i do mohutnosti poznávací a žádací, aby Boha jasně poznávaly a milovaly. Domněnka tato jest nejasná a nepotřebná. Blaženost nezáležela by v životních konech oslavence, poněvadž vše by vycházelo od Boha. Blaženost jest nejvyšší dokonalost lidská, a ta může záležeti toliko v životních konech; toho by dle řečeného mínění nebylo. Životními kony cítí se duše blažena, a ničím jiným. Kdyby člověk měl sebe větší dobro, jestliže nevzbuzuje k němu a o něm životní kony, n. p. poznání, lásky, radosti, uspokojení, nic z dobra nemá; člověk a dobro byli by si cizí, stáli by nesouvisle vedle sebe, nebylo by mezi nimi spojení.

Někteří měli za to, že patření na Boha nevzbuzují oslavení ze sebe, že nejsou při tom činní, nýbrž že Bůh jim je vlévá zvenčí, oni pak že zůstávají při tom nečinní, trpni. Toto mínění různí se od výše uvedených, nebo toto patření nebylo by božské a nestvořené, nýbrž stvořené. Jak přišli k této domněnce? Pravili, že blažené vidění Boha je tak vznešené a nezměnitelné, že nemůže záležeti v prchavých konech lidských. Mysl lidská jest nestálá, pravili dále, může se obrátiti jinam, i blažené vidění Boha je to tam. Mimo to, děli, blaženost jest od Boha, jest nejvyšším darem jeho, kterak by tedy mohla vycházeti od nás? Tak Scotus,¹⁾ Durandus²⁾ a jiní.

Mínění toto jest bludno. Písmo sv. zřejmě učí, že blaženost jest život, tedy činnost. Tentof pak jest život věčný, aby poznali tebe³⁾ Tam kde mluví o vidění Boha a patření naň, mluví vždy o činnosti rozumové, jakou nyní vykonáváme při poznání.⁴⁾ Podobně mluví církev⁵⁾ a sv. otcové.⁶⁾ Život záleží právě v konech, které z mohutnosti vycházejí a v ní znikají. Život není nic zevního, nýbrž něco vnitřního. Život není pohyb zvenčí, ale samočinnost vnitřní, vtomná. Má-li tedy patření na Boha býti žitím, musí záležeti ve vtomných, životních konech.

Jak děje se kon vidění? Každý takový kon vzniká ze živé podstaty a v ní vězí, zůstává. Je tedy živoucí plod její. Jím duše vidí, ukazuje život, nebo tento kon ji informuje, dává jí zvláštní

¹⁾ In 3 d 14 q 1; in 4 d 49 q 11. ²⁾ I In 3 d 14 q 1; in 4 d 46 q 2. — ³⁾ Jan 17, 3; Žal. 35, 9. 10 a j. — ⁴⁾ I. Kor. 13, 10 n.; 1. Jan 3, 2. — ⁵⁾ Catech. Rom. 1 c 13. — ⁶⁾ Pesch. II. prop. 10.

jakost podle předmětu, který vidí. Předmět jest v ní jakoby duchovně namalován, jest jím jakoby celá zbarvena, má s ním podobnost. Také předmět jest příčinou konu poznávacího, ale tento kon vychází z rozumu a zůstává v něm. Z předmětu má to, že jest obrazem jeho; ale z duše má to, že jest živoucí obraz předmětu v mé duši (*vitalis expressio objecti*). Bůh ovšem může takový obraz a kon v duši způsobiti bez vůle člověka, bez součinnosti jeho, ano i proti jeho vůli; ale potom nebylo by lze říci, že duše žije, nebo by byla při tom jako mrtva, nečinná. Má-li toto vidění býti živoucím konem duše, musí jej ne přijímati, ale sama ze sebe produkovati.

Tento kon u blahoslavenců jest vznešený a mohutný, protože vychází z duše, jejíž vlohy a schopnosti byly Bohem zvlášť posilněny a zušlechtěny. Blaženost ovšem od Boha jako nejvyššího dobra je tak veliká, že přirozenými silami nikdo si jí zjednati nemůže, ale u oslavenců jest možná, poněvadž síly duše jejich jsou od Boha zvlášť sesíleny, aby rozumem dokonale ho poznati a láskou dokonale obejmouti mohli. Ačkoliv tedy jsou to jich životní kony, mohou proto způsobiti dokonalou blaženost. Bůh zůstane duši na vždy bezprostředně přítomen, poněvadž nikdy nezmizí světlo, které ho činí viditelným. Zůstane jí tedy vždy viditelný, jako jest všudypřítomný.



6. Blaženost věčná záleží v jasném vidění Boha.

Vidění Boha jest ono spojení s Bohem, z kterého plyne věčná blaženost. Je to kon životní, a to kon nejvyšší vlohy lidské. Že kony hmotných vloh nemohou dosáhnouti Boha, čirého ducha, rozumí se samo sebou. Avšak kon rozumu může Boha dosáhnouti. Toto poznání Boha musí býti nejdokonalejší, jakého jest člověk schopen, t. j. musí to býti druh poznávání, který jest nejvyšší. Jsou několikera poznávání. Na zemi poznáváme Boha toliko nepřímou ze stvořených věcí. Jako lilie jest obraz čistoty duše, tak svět svými vlastnostmi jest obraz Boha. Toto poznání jest dokonalé a nebudí největší blaženost. Však poznání Boha v nebi dává nejvyšší blaženost oslavenců, musí tedy býti poznáním dokonalejšího druhu. Blaženost nebeská je také největší dokonalost člověková. Ji spojuje se duše s Bohem co nejdokonaleji, a jemu připodobňuje, cítí jeho neskonalou sladkost a krásu. To vše může dáti jen poznání, které druhově jest nejdokonalejší mezi všemi způsoby poznávání.

Nuže, který jest nejdokonalejší způsob poznání? Jest jím bezprostřední patření na předmět, patření jasné, patření bez pomocných prostředků, patření na věc přítomnou, patření, kterým předmět se jeví tak, jak jest. Proto se říká „patřiti“ na Boha, aby se naznačila jasnost. Dále se říká „na tvář boží“, nebo viděti Boha „tváří v tvář“, čímž se naznačuje, že patření jest přímé, bez jakýchkoliv prostředků, takové, jako když očima se díváme na věc před sebou. Patření má za předmět celého Boha a nikoliv nějaký obraz jeho nebo něco podobného.¹⁾ Benedikt XII. to vyslovil konstitucí „Benedictus Deus“ ze dne 29. ledna 1336 slovy: „Svatí vidí bytnost boží patřením na ni (visione intuitiva), patřením tváří v tvář, patřením, jež nic stvořeného nesprostředkuje, patřením jasným a otevřeným, tak že požívají viděním bytnost boží a tak blaženost a pokoj věčný mají“

Urráburu vykládá patření rozumové takto: Patření není jakékoli poznání, na př. nejasné nebo s pochybováním spojené, nýbrž jisté a podrobné (distinctam) a evidentní. Však evidentní poznání může býti také poznání z důkazů (discursiva); ani to

¹⁾ Mazela de Deo creante d 4 a 7.

není ještě vidění. Vidění jest poznání bezprostřední, poznání věci přítomné a existující, poznání vlastním vjemem (conceptu proprio). Když užíváme slova patřiti o rozumu, užíváme metaphory, nebo slova patřiti užíváme vlastním způsobem o zraku. Pro jistotu, které poznání okem dává, užíváme slova patřiti také o jiných poznáních. Patření zove se dále poznání intuitivní, poznání bez záporů, obdůb, obrazů, přirovnání, poznání, jež vzniká z bezprostředního spojení předmětu s rozumem. Takové jest patření blaženců. Má dvě vlastnosti: děje se bezprostředním vlivem předmětu a skutečný předmět musí býti přítomen a poznávací vlohou dostižen.¹⁾

Blaženost nebeská záleží tedy především v tomto bezprostředním a v jasném poznání bytnosti boží. Tak hlásá sv. Písmo zřejmě. Provedme tento důkaz.

Žalmista dí: Já pak v spravedlnosti ukáži se obličejí tvému: nasycen budu, když se ukáže sláva tvá.²⁾ Dr. Sedláček překládá: Já však objevím se ve spravedlnosti před tvou tvář, nasytím se, když se zjeví tvá sláva. A dle hebrejského textu: Já ve spravedlnosti patřím na tvou tvář, nasycuji se, když procitnu, tvým obrazem. Podle hebrejského textu jest nejvhodnější smysl slova „až procitnu“: až ze sna nebo z temna utiskování procitnu. Staré překlady mají „když se zjeví tvá sláva“, t. j. když uzřím podobu živého Boha. Procitnutí jest dle výkladu přemnohých procitnutí po smrti v nebesích.³⁾ Připustíme-li tedy tento výklad, znamená slovo „tvá sláva“, „tvůj obraz“ všecku velebnost boží, všecku pravdu, dobro a krásu. Bůh se ukáže, t. j. učiní se člověku viditelným přímo a bezprostředně, a tím nasyceno bude srdce jeho, bude blažen, nebo ukojí se veškerá jeho touha po štěstí. Bůh se mu ukáže, poněvadž není v síle lidské, aby sám jej viděti mohl; on sesílí schopnosti lidské duše tak, aby do tohoto nesmírného světla patřiti byla s to. Tedy Bůh se ukáže, on jest původcem a strůjcem blaženosti lidské, avšak tato uskutečňovati se bude jasným poznáváním, kterým jest „přímé patření“; uskutečňovati se bude tedy životními kony lidské duše. Jinde čteme: Ukaž tvář svou, a spasení budeme.⁴⁾ Slova „ukaž tvář svou“ znamenají dle Sedláčka⁵⁾ „buď nám milostiv“; dle hebrejského textu se překládá „vyjasni svou tvář“. Vzata dle Vulgaty do slova znamenají „patření přímé a bezprostředné, tváří v tvář, visio intuitiva“, t. j. takové, ve kterém rozum tak poznává předmět jako oko, když patří na přítomnou věc před sebou. Ano patření rozumové může býti ještě dokonalejší. Sušil vykládá slova o poznávání Boha duší čistých zde na zemi.⁶⁾

Nyní jest nám Bůh zastřen jako závojem, pak jej odhalí, i budeme jej viděti tváří v tvář. Kristus řekl⁷⁾: Blahoslaveni čistého srdce, nebo oni Boha viděti budou. Sušil píše: Řčení

¹⁾ Theodicea, str. 631 n.; Psychologia, II., str. 201 n. — ²⁾ Žal. 16, 15. — ³⁾ Výklad žalmů, I., str. 124 n. — ⁴⁾ Žal. 79, 4. — ⁵⁾ Výklad žalmů, II., str. 650 n. — ⁶⁾ Evang. sv. Matouše, str. 62. — ⁷⁾ Mat. 5, 8.

„Boha viděti budou“ vzato jest z obyčejů východních, kdež králové jen od nejbližších svých spatřování bývají; Boha viděti znamená tedy „u něho býti, blažeností jeho oplývati, stoupencem a milostníkem jeho býti“. Dle Joba 19, 26 uvidíme v těle svém Boha svého, totiž když stánek těla našeho opraven, obnoven a zduchovněn bude.¹⁾ Žalmista dí²⁾: Naplníš mne radostí před tváří tvou. Slova ta následují za veršem „nebo nenecháš mé duše v podsvětí“. Sedláček dí, že dle Skutků apošt. 2, 30 n. užívá jich sv. Petr o Kristu vzkříšeném, i že třeba tedy jich o vzkříšení Páně užívat. „Cesty života,“ o nichž potom jest řeč, jsou cesty k věčnému životu. Proto „radost před tváří tvou“ znamenati může rozkoš, kterou Bůh podělil Krista, když vešel do nebeské slávy.³⁾ Můžeme tedy říci, že jsou to radosti, jež plynou z patření na Boha. A opět⁴⁾: Opojení budou v hojnosti domu tvého: a proudem rozkoše své napájeti se budou, nebo u tebe jest pramen života. „Život“ znamená také život věčný.⁵⁾ V těchto místech naznačuje se, že z poznání božího plynouti bude věčné blaho, podobně jako se radujeme, poznávající krásnou věc, a naše radost je tím větší, poznáváme-li, že jest naše. Nejvíce a nejjasněji ukazuje se, že blaženost záleží v nejdokonalejším poznání božím, u sv. Jana. Nejmilejší, dí apoštol, nyní jsme synové boží, a ještě se neukázalo, co budeme. Vímeť, že když se ukáže, podobní jemu budeme, nebo viděti jej budeme tak, jakž jest.⁶⁾ Nyní jsme již syny božími skrze milost boží. Milost posvěcující dává nám účastenství na přirozenosti božské, dává nám tedy podobnost, jaká jest mezi otcem a synem, a rovněž práva synovská. Avšak to není nic proti stavu oslavenému. Toto spodobení boží bude dovršeno v nebi, budeme tak zdokonaleni, že jej uvidíme tak jak jest, t. j. že uvidíme jeho bytnost přímým, bezprostředním a jasným na ni nazíráním. Sušil píše: Když se ukáže t. j. naše sláva . . budou dítky boží podobní, ne rovni, nebo rozdíl mezi tvůrcem a tvorem věčně zůstane . . Příčina té změny: poněvadž jej uvidíme, jak jest, totiž Boha . . Bůh může jen od toho poznán býti, kdo mu podoben jest . . Chce říci apoštol: poněvadž jej viděti budeme, jak jest, proto víme, že mu podobní budeme. Viděti, jak jest, t. j. ne v zrcadle, podobenství, obraze a p., nýbrž v podstatě a bytosti.⁷⁾ Neméně jasně mluví sv. apoštol Pavel, an dí: Nyní vidíme skrze zrcadlo v podobenství, ale tehdaž tváří v tvář; nyní poznávám z částky, ale tehdaž poznám, jakož i poznán jsem.⁸⁾ Které je to zrcadlo, kterým nyní vidíme? Je to svět, z něhož Boha poznáváme, jeho velikost, soulad, činnost a jiné vlastnosti, též víra naše jest jím; z nich utváříme si pojem Boha všemohoucího, svatého, spravedlivého a p. Svět jest zrcadlem, podobiznou boží, poznáváme Boha analogicky, abstrakcí. Proto je toto poznání neúplné, nedokonalé, nejasné, jest „z částky“. Také poznání naše Boha vírou jest neúplné. Ale v nebi uvidíme Boha tváří v tvář

¹⁾ Evang. sv. Matouše, str. 61. — ²⁾ Žal. 15, 11. — ³⁾ Výkl. Žal., I, str. 115 n. — ⁴⁾ Žalm 35, 9. — ⁵⁾ Sedláček, Výkl. Žal., I, str. 282. — ⁶⁾ 1. Jan 3, 2. — ⁷⁾ List 1. sv. Jana, p. 283. — ⁸⁾ I. Kor. 13, 12.

a poznáme jej, jako on nás nyní zná. On zná naši veškerou bytnost a nazírá na ni přímo. Tak poznáme i my Boha. R. Cornely S. J. podává místo podle sv. Tomáše následujícím soudem: Až přijde dokonalé, pomine nedokonalé. Ale naše nynější poznání jest nedokonalé, budoucí bude dokonalé. Ergo. Nyní poznáváme nedokonale (v zrcadle, v podobenství), potom, na věčnosti, dokonale (tváří v tvář), nyní třeba k poznání věcí božích nástrojů (zrcadla), poznáváme prostředně, potom tváří v tvář, bezprostředně, přímo.¹⁾ Sušil dí: Dvoji vadu má poznání naše „zrcadla byla tehdaž velmi nedokonalá. . . Chce tedy říci, že poznání naše jest prostředné a nedokonalé. V podobenství . . ., že tajemství boží zde jsou pro nás zahalena; naše poznání jich není nepravo, ale jest nedokonalé. Tehdaž budeme nazíráti na tajemství boží tváří v tvář, t. j. bezprostředně, nezahaleně, nezakrytě a rozvinutě. Tam se nám otevře názor do velebnosti boží, do moudrosti úradků jeho, do plnosti lásky jeho jako do bezdna oblažného, neustále vzrůstajícího.“²⁾

Toto poznání a blaženost z něho vyplývající jest odměnou za víru a zachovávání božích přikázání. Tentof jest pak život věčný, aby poznali tebe samého pravého Boha, a kteréhož jsi poslal, Ježíše Krista. Než nejen víra, ale také život dle vůle boží jest potřebný, nebo jeho přikázání jest život věčný, dí Kristus u sv. Jana.³⁾ Rusové neučí, že blaženost věčná jest odměnou. S. Zarin⁴⁾ zavrhuje věčnou odměnu pravě, že výroky Krista Pána a sv. apoštolů, které mluví o věčné odměně, dlužno bráti jako rčení, přizpůsobená lidovým názorům! To jest zajisté nauka bludná.

V jasné poznání Boha patřením na jeho tvář záleží tedy především blaženost věčná. Toto poznání však nevyčerpává veškerou bytnost boží, nebo jak dí bohoslovci, není „visio comprehensiva“, jelikož toto jest vlastní toliko Bohu. Sv. Augustin dí: Něco jiného jest spatřiti, něco jiného předmět zcela prohlédnouti. Patříme na vše, co jest jakkoli zraku přítomné; dokonale prohlédnuto bývá, co vidíme tak, že oku nic neujde.⁵⁾ Dle těchto slov nemusí ani poznání přímé (patření) viděti vše, co v předmětu jest poznatelné. Sv. otcové nečinili v této věci ještě přesný rozdíl ve slovech. Užívají-li tedy tohoto slova, užívají ho ve smyslu širším, tolik jako poznání velmi jasné.⁶⁾ Jindy zase zdá se, jakoby toho poznání zúžovali až tak, že se nezdá již patřením tváří v tvář. Dělo se to ve spisech proti kacířům, kteří si připisovali božské poznání Boha. Těmto ukazovali, že člověk vždy zůstane proti Bohu jako nic, jako slepec.⁷⁾ Petavius dobře poznamenává, že předmět poznání. Bůh, je tak nesmírný, že nemluvíme-li zcela přesně, lze říci, že ho uvidíme a neuvidíme. Tak vidouce moře můžeme říci, že ho vidíme a nevidíme; vidíme, nebo jest před

¹⁾ Prior epist. ad Cor. p. 405 n. — ²⁾ List I. ke Kor., p. 259 n. — ³⁾ Jan 12, 50. — ⁴⁾ Asketizm po pravosl. christ. učení, Slav. litt., IV., p. 7 n. — ⁵⁾ Ep. 112 c 8. — ⁶⁾ Franzelin, De Deo uno, th. 15. 19. — ⁷⁾ Srov. Petavius, VII., 5.

námi, a nevidíme, nebo nemůžeme je všechno a úplně obsáhnouti. Irenaeus dí¹⁾: Život věčný plyne pro každého z toho, že vidí Boha. Jako vidoucí jest světlem ve světle a vidí světlo jeho, tak ti, kdož vidí Boha, jsou v Bohu, vidouce jeho jasnost; a tato jasnost je oživuje, proto mají život, kdo Boha vidí. Praví tedy sv. otec, že Bůh jest nestvořené světlo, kteréž člověk svým světlem t. j. rozumem vidí. A dále vykládá, že Bůh jest neviditelný a nepochopitelný (rozuměj: přirozeně), ale milost boží činí jej viditelným. Však žítí bez žití, pokračuje, jest nemožno; žití t. j. věčné žití přijde z účastenství na Bohu; však mítí účast na Bohu znamená: viděti jej a těšiti se z jeho dobroty. Budou tedy lidé viděti Boha, budou patřením na něj žití život nesmrtelný, dostihující až samého Boha.

Sv. Řehoř Nazianský píše²⁾: Kéž potom dostoupíme až k prameni, vidouce čistým duchem čistou pravdu; kéž snahou po ctnostech této odměny nalezneme, abychom plněji požívali nejvyšší dobro nazírajíce na ně (contemplatione); to zvěstuje se nám jako cíl naší sv. vědy... Svatý přijme světlo větší, než jak je lze vysloviti, a jasněji a čistěji skvíti se bude nejsv. Trojice, v kontemplaci mísíc se celá s myslí naší. Sv. Řehoř Nyssenský píše³⁾: Blahoslavení čistého srdce, nebo Boha viděti budou. Zaslíbení je takové, že převyšuje všechny hranice blaženosti. Co bychom mohli po tomto žití jiného si žádati, když budeme mítí vše v tom, kterého uvidíme? Nebo „viděti“ znamená dle sv. Písma „mítí“, a neviděti tolik co nemítí podílu na Bohu. Kdo tedy Boha vidí, dosáhl všeho dobra tím, že jej vidí, totiž dosáhl života věčného, neporušitelného, blaženosti nesmrtelné, království bez konce, radosti stálé, pravého světla, nepřístupné slávy, trvalého jásání, všeho dobra.

Sv. Jan Damascenský⁴⁾: Kdo dobře činili, skvíti se budou jako slunce s anděly v žití věčném s Pánem naším Ježíšem Kristem, vidouce jej věčně a jsouce od něho viděni, radující se neskonaleou radostí z něho pocházející.

Sv. Augustin píše⁵⁾: V patření slibuje se nám plná odměna blaha a touhy... Kristus odevzdá říši Bohu a Otci, když byl věřící přivedl k patření na Boha (contemplationem), kde jest cíl všech dobrých skutků, věčné odpočinutí, radost, již nikdo neodejme... Patření na Boha tváří v tvář slibuje nejvyšší odměnu spravedlivým. Jinde dí⁶⁾: Nyní vidíme v zrcadle, v podobenství, potom tváří v tvář. Tak vidí nyní již andělé. Jako oni vidí, uvidíme i my, ale ještě nevidíme. Odměnou víry jest pro nás toto vidění, o němž mluví sv. Jan.⁷⁾ Tvář boží znamená zjevení se Boha. Že v tomto vidění záleží naše blaženost, vykládá též ve svých opravách.⁸⁾

¹⁾ Contra haereses 4 c 20. — ²⁾ Oratio in laudem caes.; in plagam grand., or. 16. — ³⁾ De beat., sexta. — ⁴⁾ De fide 4, fin. — ⁵⁾ De Trin. 1, 9. 10. 13. — ⁶⁾ De civ. D. 22, c 29. — ⁷⁾ 1 Jan 3, 2. — ⁸⁾ Retractationes 1 c 14.

Sv. Basil¹⁾: Poslední naší tužbou nejsou andělé, ani Kristus dle svého člověčenství . Jedině Otec jest cíl a blaženost. Až Boha totiž uvidíme nejen v zrcadle a v jiných věcech, ale až k němu samému a jedinému postoupíme, pak poznáme poslední cíl. Říše Otce jest nehmotná, jest vidění božství. Podobně i jiní.²⁾

Pravoslavný bohoslovec Silvester píše podobně, splétaje v jeden pěkný obraz slova sv. Písma.³⁾ Dí: Etomu blaženému sotojaniu pravednikov, zaviscaščemu jedinstvenno ot vñutren-nago obščenia (obcování) s Bogom, budět vpolně otvěčcat. Myslí zajisté nejprvé patření na Boha mluvě o „obščenie“ . . . Vidějaže i poznavaja takim obrazom Boga (licem k licu) oni takže budut sozercat i Jego slavu i učastvovat v něj vozsijaja kak solnce . . . Uvádí dále sv. otce a spisovatele posloupně z mnohých století, ale spekulativně věc rozřešiti se nesnaží.⁴⁾

Uvedme ještě některé novější místo.

Sv. František Saleský⁵⁾ vykládá, jak poznáváme prostřednictvím obrazu, jež předmět v nás způsobuje, a dí: Také slovo víry neobsahuje předměty, které hlásá, nýbrž jen je představuje. A tyto představy o božských věcech, které slovo víry obsahuje, způsobují v našem rozumu pojmy, které on skrze milost přijímá a jako pravdu v sobě zachovává. V nebi božství samo spojí se s naším rozumem bez prostřednictví představy, jsouc našemu rozumu tak přítomno, že jeho přítomnost zastupuje všechny obrazy.

Scheeben⁶⁾: Ne obrazem z Boha vyzařujícím, ne dojmem od něho vycházejícím bude duše uschopněna viděti bytnost boží. Tu byl by tento obraz pokrmem duše, on by budil její životní činnost; ne, bezprostřední přítomností božské podstaty v duši stává se tato schopna obejmouti ji poznáním a láskou, a tak rozvinouti vlastní, bohopodobný život.

Sv. František Saleský opět praví⁷⁾: Náš duch uvidí tedy bytnost boží bez prostřednictví obrazu nebo představy, pomocí vznešeného světla, které jej posílí, aby tak velebný předmět mohl viděti a jeho jas snést. Jako zrak sovy jest dosti silný, aby v noci viděl předměty, ale příliš slabý, aby snesl jasnost dne, tak také přirozená síla ducha stačí, aby rozjímaje poznával přirozené a světlem víry i nadpřirozené pravdy, ale není s to, aby mohl patřiti na bytnost boží. Proto dává mu věčná moudrost pomocný prostředek k tomu . Dříve nežli slunce se zjeví, posílá své paprsky, kterými je vidíme, tak že je zříme jen skrze jeho světlo. Však mezi paprsky slunečními, které oka dostihují, a nadpřirozeným světlem, které Bůh dává blaženým, jest rozdíl: paprsek oslepuje oko, je-li slabo a nemocno, světlo slávy je posiluje a zdokonaluje, aby

¹⁾ Ep. 8 n. 7. — ²⁾ Viz Petavius, De Deo VII., c 7.; Hugo Victor, De sacram., 2 p. 18 c 16 etc. — ³⁾ L. c 429. ⁴⁾ Uvádí na př. sv. Justina M. apolog., 1 n 10; Athan., Legat. n 31; Theoph. Antioch., Ad Antol 1 n 7; Cypriana, ep. 48 k Theb.; Irenaea Adv. haer. 4 c 20 n 5; Řehoře, Orat. 20, fin; Basila, ep. 8 a j.; Jana Zl., hom. 34 in I. Kor. 13; Augustina, De civ. D. XXII., c 30 a j. — ⁵⁾ Ges. W., III., 11. — ⁶⁾ Myst., 508. — ⁷⁾ III., 14.

mohlo zrak ducha upřít na bytnost boží, nejsou oslepeno nesmírnou velikostí jejího jasu. Jako nám Bůh dal světlo rozumu, abychom jej poznali jako tvůrce, světlo víry, abychom jej poznali jako dárce milosti, tak v nebi korunuje své dary, udíleje světlo slávy, abychom jej viděli jako věčné žití a pramen vši blaženosti. Nebudeme ho pozorovati z dálky, jako nyní, světlem víry, ale budeme pohrouženi v tomto božském zdroji, vidouce jej světlem slávy. Bytnost boží jest nesmírný oceán, v který budeme ponořeni, propast nepřístupného světla, v níž nemohli bychom nic vidět, kdyby Bůh nad naším duchem nerozestřel podivuhodné ono světlo, které k oné propasti nás dovede.

Sv. Tomáš¹⁾ dí: Láska není ukojena, není-li předmět její lásky přítomen, nebo vzdálenost milencova jest jí hořká. Lidé milují Boha bezprostředně pro něj samého; proto není jejich láska dokonale odměněna, není-li duši bezprostředně přítomen. To však se může státi jen tehdy, vidí-li jeho bytnost; nebo nechť Bůh v jakémkoli účinku nebo obraze se dává poznati, představen jest nedokonale, méně nežli stín představuje věc. Proto musí se Bůh ve své bytnosti dáti milující duši vidět.

Balmes dí²⁾ Shledáváte rozdíl mezi obrazem, který jste viděl, a obrazem, o němž jste četl popis? Neobyčejný, odpovíte. Viděný obraz ukazuje mi krásu svou na první pohled, netřeba nic tvořiti, nýbrž jen pozorovati. Duše jest více passivní, a je-li činna, záleží její činnost v tom, že se vždy víc a více dojmům otevírá, jež přijímá, jako rostlina rozkládá své lupeny, aby tím více pochytila z oživujícího vzduchu. Při popisu musím všechny jednotlivosti shromažďovati, spojovati dle pravidel, které mi jsou udány, a tak celek obrazu vypracovati, a to vždy nedokonale, jsa si rozdílu vědom

Rozhodnutí sv. církve praví totéž. Co praví Benedikt XII. (r. 1336), už jsme uvedli.³⁾ Sněm florentinský ustanovil (r. 1439): Duše svatých vzaty jsou brzy po smrti do nebe a vidí jasně samého Boha, jednoho v třech osobách, tak jak jest.⁴⁾

Též rozum nám praví, že tomu tak. Blaženost záleží, jak jsme ukázali, v životních konech nejvyšších vloh, majících za předmět nejvyšší dobro, a pracujících nejdokonalejším způsobem.⁵⁾ Takovou činnost v první řadě jest jasné a bezprostředné patření na Boha. Každé jiné poznání jest nedokonalé, temné, částečné, i není s to, aby ukojilo schopnost poznávací. Takovým neúplným poznáním jest poznání abstraktivní, které na věci některé vlastnosti odmyšlí, aby dospělo k vyšším pojmům, a analogické, které věci nevidí, ale z jiné věci na ni soudí; že neuspokojuje, zkoušíme stále na sobě. A nemůže uspokojiti, nebo my víme, že poznání přímé, bezprostřední patření jest dokonalejší. Proto toužíme i po patření na Boha, nebo ze zjevení víme, že je možné a milost boží tuto touhu budí. Z toho následuje, že nedokonalé poznání dobra

¹⁾ In 4 d 49 a 1. — ²⁾ Briefe an einen Zweifler, 17. — ³⁾ Viz Denzinger, Ench., 456. — ⁴⁾ Denz., 588. — ⁵⁾ Srv. Aristoteles, Ethic. 10, 7.

budí touhu po poznání dokonalém, že k plnému ukojení poznávací vlohy stačí toliko jasné, přímé a bezprostřední patření na nekonečnou pravdu.

Patřením na Boha děje se první spojení s Bohem. Tu rozumem po prvé jako rukama Boha uchvacujeme a jej, dobro nejvyšší, svým majetkem činíme. Tu můžeme se v něm jako nekonečné pravdě, dobru a krásnu kochati, nebo jej máme v mysli své. Co jest v naší mysli, jest naše; pak budeme míti v mysli Boha, největší dobro, tak jak jest; bude náš. Láska k Bohu v nebi jest ovšem čistou láskou přejnou, amor amicitiae, ale to nepřekáží, aby duše poznávala Boha jako svůj cíl, své nejvyšší dobro.

Ačkoliv poznání blaženců jest poznání nejdokonalejší, není přece komprehensivní, nevyčerpává Boha úplně. Boha poznáním vyčerpati nemůže ani přirozeně ani nadpřirozeně žádný stvořený duch.¹⁾ Co znamená comprehensio? Někdy se užívá ve smyslu „dosáhnouti“. Sv. Pavel dí: Tak běžte, abyste dosáhli,²⁾ totiž o závod, abyste dosáhli života věčného. Proto svatí, kteří Boha vidí, nazývají se často „comprehensores“, kdežto lidé na zemi „viatores“. Však vlastní smysl slova „comprehensio“ jest: dokonalé poznání, poznání všeho ve věci poznatelného.

Poznání toto obsahuje metaphoru, vzatou z věci, která nalézá se tak v nádobně, že jest v ní celá a úplně. Comprehendere, poznáním vyčerpati, znamená dle sv. Tomáše³⁾ poznati na předmětu všecko, co v něm poznati lze. K takovému poznání bylo by potřeba, aby svatí viděli bytnost boží, její vlastnosti, které formálně má, vše, co v ní jest eminentně, vše, co může působiti, všechny její vztahy vnitřní a zevní, potom aby viděli vše tou jasností, jaká v předmětě jest, jakou na př. on sám sebe poznává. Takového poznání svatí nemají. Bůh jest bytost nekonečná, dí sv. Tomáš, a nekonečně poznatelný. Ale žádný stvořený duch nemůže Boha poznati nekonečně. Svatý poznává bytnost boží podle velikosti světla slávy. Poněvadž světlo slávy, jsouc stvořeno a v stvořeném duchu přijato, nemůže býti nekonečné, jest nemožno, aby stvořený duch poznal Boha nekonečně. Proto jest nemožno, aby ho poznáním vyčerpál (comprehendat).⁴⁾

¹⁾ Vazquez, In I. part. d. 53 c 1 n 1. — ²⁾ 1. Kor. 9, 24. — ³⁾ I. q 12 a 7; C. G. 3 c 55. — ⁴⁾ 1. q 12. a 7. Srov. Urráburu, Theodicea, str. 654 n.



7. Mimo patření na Boha k blaženosti třeba také lásky a radosti.

Říkáme též, že blaženost záleží v požívání Boha (in fruitione). Toto požívání děje se nejdříve rozumem v patření na Boha. Rozum, pozoruje nekonečnou pravdu, požívá Boha. Slovo „požívání“ jest vzato z hmotných úkonů: všechny výrazy pro věci pomyslné jsou vzaty z říše hmotné. Však máme také vlohu, které zvlášť přičítáme lásku a radost, totiž vůli. Bůh je také nejvyšší dobro; jakmile ho tedy rozum jako dobro pozná, budí se ve vůli láska k němu a radost z něho. Je-li dobro vzdálené, budí se touha po něm. Však touha není ukojení; teprve láska a radost z dobra přítomného jest uspokojením. Bůh jest duši bezprostředně přítomen, rozum poznává jej jako nejvyšší dobro, i budí se ve vůli okamžitě láska a radost. Sušil dí: Z toho spatřování Boha nevýslovná blaženost, ale i nevýslovná láska k Bohu vyplývati bude, tak že již mimo Boha člověk nic nezamiluje a veškerý tvory jen v Bohu milovati bude.¹⁾ Tato blaženost jest nezbytným doplňkem poznání a pravým požíváním, jak si je obyčejně představujeme a o něm mluvíme. K blaženosti je třeba nejen poznání, ale také tohoto požívání dobra, lásky a radosti.

Tomu nasvědčuje sv. Písmo, které mluví netoliko o vidění, ale též o lásce a radosti. Sv. Pavel píše: Láska nikdy nevypadá. ., nyní pak zůstávají víra, naděje, láska, tyto tři; ale větší z nich jest láska.²⁾ Víra a naděje pominou. Není víry již, kde jest vidění, není naděje (touhy), kde dobro jest již naše; ty tedy pominou. Avšak láska zůstane i v blaženosti. Láska jest ctnost nejvyšší. Mnozí mají za to, že v posledních hlavách Písně Šalomounovy líčí se blažené spojení Boha s duší; líčí se obrazem lásky snoubenecké. Sv. Bernard dí: Kdo jest nevěsta, kdo ženich? Bůh náš a my.³⁾ Tímto obrazem líčí se ve zjevení zřejmě. Mluví se tu o svatbě Beránkově a jeho choti,⁴⁾ o nevěstě mu připravené;⁵⁾ podobně v evangeliu sv. Jana.⁶⁾ Chotí je tu duše s Bohem spojená. Sušil dí: Přetajemně se svatba děje zde . . ., co zde započíná, v nebesích se dovrší. Zde dokonalé spojení

¹⁾ List I. sv. Jana, str. 283. — ²⁾ I. Kor. 13, 8 n. — ³⁾ In Cant. s. 68 n. 1. — ⁴⁾ Zjev. 19, 7. — ⁵⁾ 21, 2. — ⁶⁾ Jan 3, 29; 14, 21.

se dovršiti nemůže.¹⁾ Ženich je tu Kristus, však jako Bůh. Nevěstou jest církev, ale oslavená, tedy duše oslavené. U sv. Jana dí Kristus: Kdo mne miluje, milován bude od Otce mého; i jáť budu jej milovati, a zjevím jemu samého sebe.²⁾ Opět: zde nedokonale, tam dokonale. Tam bude tedy dokonalá láska. Poutem, jež pojí ženicha a nevěstu, jest láska, zvlášť láska přátelská. Ani mezi Bohem a člověkem nemůže býti přátelství a přátelského spojení bez lásky.

Také o radosti nad Bohem a z Boha mluví sv. Písmo. Dobře, služebniče věrný, pravil Pán Ježíš ve známém podobenství, dodávaje: Vejdi v radost Pána svého.³⁾ Při poslední večeři pravil mimo jiné k učedníkům⁴⁾: Radovati se bude srdce vaše, a radosti vaší žádný neodejme od vás. Jinde mluví se o stolování se svatými a s Bohem, kterýmžto porovnáním vyjádřeno požívání Boha skrze radost.⁵⁾ Sedláček dí: V mystickém smyslu znamená slovo „plesání hoduujícího“ v žalmu 41, 5 veselí toho, který jest při věčné hostině, který bere účast na hodech Syna božího, na eucharistických hodech, jež jsou obrazem nebeských hodů.⁶⁾ Že slova u sv. Lukáše 22, 29 dlužno rozuměti o nebeské slávě apoštolů, rozumí se samo sebou.⁷⁾ Opojení budou z hojností domu tvého, dí žalmista, . . . a proudem rozkoše své napájetí se budeš,⁸⁾ čímž vyjádřena jest radost. Radujme se, volá sv. Jan,⁹⁾ a veselme se . . . , neboť přišla svatba Beránkova. Sušil vykládá slova též o nebeské radosti. Čas nynější jest doba nepřítomnosti ženicha, kdež dokonalé s ním spojení se dovršiti nemůže. Kment znamená tu spravedlnost světců.¹⁰⁾

Také uvedená již slova Benedikta XII. mluví o vidění a požívání, kterýmžto druhým slovem dlužno rozuměti též lásku a zvlášť radost. —

Vizme sv. Otce. Mnohé svrchu uvedené výroky mluví nejen o vidění Boha, ale také o požívání jeho. Sv. Augustin dí¹¹⁾: Nemůže býti nazván blažen, kdo nemá, co by miloval . . . , ani ten, jenž nemiluje, co má, ačkoliv je to nejlepší. Jinde praví¹²⁾: Nikdo není blažen, kdo toho, co miluje, nepožívá (non fruitur, se netěší), nebo i ti, kteří milují špatné věci, nepokládají za své blaho tuto lásku, nýbrž požívání. Když tedy někdo požívá, co miluje, a když miluje dobro největší a pravé, kdo nenazve jej blaženým? Je tedy patrné, že sv. Augustin k blaženosti žádá tři kony lidské, patření, lásku a radost. Požívání, o němž mluví, jest rozkoš, která z přítomnosti milovaného dobra plyne a duši naplňuje. Patření činí Boha přítomným duši; láska objímá ho jako nejvyšší dobro; radost dává dokonalé požívání jeho.

Sv. Tomáš mluví podobně. Praví, že láska má povahu cíle, že poslední dobro člověka jest, spojití se s Bohem láskou (in-haerere Deo) dle slov žalmu 72, 27: Přidržeti se Boha mně dobré

¹⁾ Zjev. sv. Jana, str. 481. — ²⁾ Jan 14, 21. — ³⁾ Mat. 25, 21. — ⁴⁾ Jan 16, 22. — ⁵⁾ Žal. 41, 5; Luk. 22, 29 n. — ⁶⁾ Výkl. žal. I. str. 331. — ⁷⁾ Sušil, Evang. sv. Luk., str. 200. — ⁸⁾ Žal. 35, 9. — ⁹⁾ Zjev. 19, 7. — ¹⁰⁾ Zjev. sv. Jana, str. 481. — ¹¹⁾ De mor. eccl. 1 c 2. — ¹²⁾ De civ. D. 8, 8.

jest. Jinde dí, že Bůh jest poslední cíl, požívání pak jest dosažení cíle. Jediným cílem našim jest Bůh a požívání Boha; požíváním jest, milovati Boha a radovati se z jeho požívání. V tom záleží pak blaženost stvořená — t. j. blažené životní kony vidění, lásky a radosti.¹⁾ Silvester (pravosl.) dí: vsje eto (t. j. takové blízké a bezprostřední obšćenie s Bohem) dolžno budět preizbytočno udovletvorjat (uspokojovat) vsje vyššija stremlenija i potrebnosti duš pravednikov, a vmjestě s sim i dostavljat im nėska-zannoje blaženstvo.

Namítati lze, že Písmo i sv. otcové mluví někdy pouze o patření na tvář. Však námitka nemá ceny, neb ani ostatních konů nevylučují. Zvláštní váhu kladou na „patření“, poněvadž ji staví v protivu k nedokonalému poznání na zemi, a poněvadž bez vidění Boha nebylo by oné lásky a radosti; však z patření budí se tyto kony samy sebou. Tyto kony tak přirozeně plynou z patření na tvář boží, že jen absolutní moc boží mohla by je zameziti; pak ovšem nebyl by oslavenec plně blažený.²⁾

Nyní vyložme z rozumu, že také láska a radost náleží k dokonalé blaženosti.

Není možná, aby člověk patřil jasně na nejvyšší dobro a nemiloval ho. Oslavenec vidí Boha před sebou jasně a zřetelně, i nezbytně musí jej ihned milovati. Však co nezbytně souvisí s konem poznání, tvoří s ním zajisté také nezbytně důvod k blaženosti. Kterak mohl by vůbec býti člověk blažen jen rozumem? Má přece také vůli, jež schopna jest, aby dosáhla Boha, i třeba, aby byla uspokojena. Dokonalé spojení s Bohem životními kony jest člověková dokonalost a blaženost, a to kony nejvyšších mohutností. Takové má člověk dvě. Spojení s Bohem jen rozumem bylo by jen částečné, kdyby k němu nepřistoupilo spojení vůlí, rozehrátou blahem a láskou. Uspokojení vůle náleží nezbytně k blaženosti.

Tak soudí lidé vůbec. Ano, blaženost vidí mysl všech hlavně v lásce a radosti. Sv. Augustin správně dí, že všichni lidé pokládají právě nebeskou radost za to, co nazýváme blažeností, životem věčným,³⁾ a sám také nazývá blaženost radováním. Tak tomu také jest; lidová mysl by ani nerozuměla snadno tvrzení, že blaženost záleží v poznání, ukojení rozumu, nebo co pokoj a nepokoj mu rodí, vidí hlavně v srdci. Teprve filosofickým rozbořem přichází k přesvědčení, že první, čeho třeba, jest ukojení rozumu. Však bez ukojení vůle není klidu. Blažení milují Boha, jež vidí, toto nejvyšší dobro uspokojuje veškerou jich touhu po blaženosti, i mají klid v tom, že požívají Boha až k ukojení. Tento klid z požívání dobra nazýváme radostí.⁴⁾ Budí ovšem stálou rozkoš. Touhy tu již není, nýbrž jen radostné požívání, poněvadž touha není vůbec již možná, anaf vůle má před sebou nekonečné dobro.

¹⁾ 1. 2 q 11 a 3 ad 3. — ²⁾ Dionysius Carth., in 4 d 49. q 1. —

³⁾ Vyznání 10, 21 a 22. — ⁴⁾ Srv. 2, 2 q 28 a 1.

Dejme tomu, že by někdo poznával před sebou největší dobro, ale nemohl je milovati a z něho se těšiti; zdaliž by to nebylo pro něho mukou? Bez radosti vůle není tedy blaženosti, nebo není to stav dokonalý. Jako rozum se zdokonaluje a Bohu připodobňuje poznáváním pravdy, tak vůle se zdokonaluje a Bohu připodobňuje milováním dobra. Kdyby tedy jen rozum se zdokonalil a Bohu připodobnil, nikoli však také vůle, nebyl by to stav člověka dokonalý a tudíž ani blažený.

Než dosti, nebo věc jest jasná. Však jiná jest obtíž, kterou mnozí činí. Je totiž dvojí láska, láska přející (přátelství), která jinému přeje dobro,¹⁾ a láska žádací, jež sobě přeje dobré.²⁾ Láskou prvou přejeme Bohu vše dobré, co má; láskou druhou milujeme jej proto, že pro nás jest dobrým.³⁾ Z této dvojí lásky plyne také dvojí radost. Z lásky přejné plyne radost, kterou se radujeme, že Bůh má vše, jest nejvyšší dokonalý a blažený. Z lásky druhé plyne radost, kterou se radujeme, že jest „naším“ dobrem, které „nás“ blaží. První láska a radost jsou naprosto čisté a ideální; druhá láska a radost mají zřetel k nám, mají něco sobeckého. I jest otázka, která láska a radost tvoří blaženost v nebi?

Blažení jsou svrchovaně dokonalí, i není pochyby, že milují Boha láskou přátelství, která jest láska dokonalá,⁴⁾ a radují se z radosti, jež vyplývá z lásky této. Blažený raduje se zajisté v první řadě proto, že vidí nekonečnou pravdu a dobro, že jest bytost, v které jsou, i miluje ji pro tato její dobra. To jest láska a radost přátelství.

Blaženost dále jest možná, i kdyby oslavenec nejvyšší dobro na sebe vůbec nevztahoval. I na světě raduje se na př. učenec v pravdách a objevech samých, aniž by nějak na sebe myslel; ztrácí se zcela v nich. Tím více je to možno u oslavence; ano Bůh jsa nekonečný, může zaujímati jej tak, že nemá ani kdy, aby o svém prospěchu, který z Boha má, myslel. Zároveň jest v takovém stavu jisté a trvalé blaženosti, že odnikud nemůže pro něho vzniknouti nepokoj nebo starost.

Však přece zdá se, že i druhá láska a radost jest v duši oslavence, ano že se sluší, aby je jako doplněk měl. Jsou tací, kteří praví, že láska přátelství, která by aspoň nějakým způsobem nevztahovala milovaný předmět na sebe, není vůbec možná. Jungmann praví: Podstata lásky záleží v tom, že milující chce dobro druhého. Přirozeně tato snaha směřuje k tomu, co se nějakým způsobem ukazuje také jako naše dobro. Máme-li tedy chtíti dobro jiného, je třeba, aby byl nějakým způsobem s námi jedno, t. j. spojen.⁵⁾ I když milujeme přítele pro jeho ctnosti, i když všechno dobré jen jemu přejeme, přece jej milujeme jako „svého“ přítele, jako někoho, v němž vidíme své „já“. Než ať je tomu jakkoliv, svatí v nebi nemohou zajisté neviděti, co vše

¹⁾ Aristoteles, Eth. Nicom. 9 c 47, sv. Tom. 1. 2 q 26. a 4 c. —

²⁾ Sv. Tom. 1. 2. q 27 a 3 ad 1. — ³⁾ Viz Pesch, Prael. dogm., VIII., p. 229 n. a celou překrásnou stať De caritate. — ⁴⁾ Sv. Tom. 2. 2 q 17 a 8. —

⁵⁾ Die Schönheit, str. 68. Srv. sv. Tom. C. g 1 c 91 n 3; 1. 2. q 99 a 2 c.

děkují Bohu, nemohou Boha milovati, aniž by se s jich láskou nepojila vděčnost za přijatá dobrodiní. Bůh sám zajisté také chce, aby se radovali, že jest „jim“ dobrý, jim cílem a veškerou blažeností. Dále třeba říci, že svatí spojení jsou s Bohem všemi kony duše, kterými se spojití může. Každým možným konem jest spojení větší, nebo nejen nejsilnější páska spojuje, ale také jiné, vedlejší sesilují spojení. Takovými kony jsou láska k Bohu a radost z něho, že jest dobrem netoliko sám v sobě nejvyšším, ale také dobrem naším.

Tak záleží tedy blaženost věčná nejen v patření na tvář boží, ale též v lásce a radosti z něho, a to především v lásce přátelství, potom pak též v lásce žádosti. Na zemi milujeme Boha v „božské ctnosti naděje“ láskou žádavou. Naděje přestane, nebo Bůh není už vzdálen, touha změní se v radost a uspokojení, jež odpovídaly touze, t. j. lásce žádavé. Ctnost božské lásky, zakládající se na lásce přejné, zůstane. Byla nejvyšší na zemi, jest královnou i v nebi, tvoříc věčné vzájemné přátelství mezi Bohem a člověkem. Oblažující tato láska bude potom dokonalá appretiative, oceněním, a intensive, svou fysickou silou, trváním, pevností, dokonalostí konů svých, spočinutím v Bohu, čistotou, t. j. bez přimísení jakéhokoliv zármutku, gaudium principale, jak je nazývá sv. Tomáš.¹⁾

¹⁾ 2. 2 q 28 a 2.



8. V čem záleží formálně blaženost, v patření na Boha, či v lásce Boha, či v radosti z něho?

Všichni bohoslovci souhlasí, že k blaženosti je třeba tří konů, totiž patření, lásky a radosti; ale v kterém z nich blaženost hlavně a v první řadě záleží, v tom se rozcházejí. Tento tvořil by bytnost blaženosti, ostatní patřily by k němu sice nezbytně, ale přistupovaly by k němu jen, nebo vyplývaly by z něho. Tak bytností člověka jsou tělo a duše; že mluví, směje se a pod. jsou vlastnosti, které nezbytně s bytností jeho jsou spojeny. Nuže, jsou tací, kteří praví: hlavním konem blaženosti, její bytností, jest patření; ostatní dva z něho nezbytně vyplývají. Jiní praví, že hlavním konem blaženosti jest láska, ostatní pak že k němu přistupují. A jiní opět, že jest jím radost. Jiní konečně praví, že blaženost záleží vůbec ve všech třech konech stejně.

Vizme mínění, že hlavním konem, v kterém blaženost záleží, jest radost. Medina přičítá tento názor kardinálu Aureolovi.¹⁾ Za odůvodnění se uvádí, že radost jest poslední cíl skutků lidských, jelikož ukojuje touhu po dobru. Má-li člověk dokonalou radost, ničeho již si nežádá. Uvésti lze některá místa sv. Písma, která mluví hlavně o radosti, na př. vejdi v radost Pána svého;²⁾ dále několikrát uvedené námi místo ze žalmu 35, 9, opojení budou . proudem rozkoše napojiš je. Též slova sv. Augustina, že všichni radost nazývají blaženým životem.³⁾ Lessius dí,⁴⁾ že pohlížíme-li na blaženost jako na dobro naše, zdá se, jakoby radost byla konem hlavním; však sám radost za kon hlavní nemá.

Blaženost formálně nezáleží v radosti. Radost předpokládá již „míti dobro“. Blaženost záleží právě v tom „míti dobro“. Radost vyplývá potom z tohoto majetku dobra. Kdo má žádané dobro, jest spokojen, jeho touha jest naplněna. Toto uspokojení touhy jest radostí. Čím je tedy blažený především šťasten? Z čeho se raduje? Patrně z toho, že dobro má, a nikoliv ze své radosti; ta jest následkem. Radost tedy není cílem. Radost může býti špatná, radujeme-li se z věci zlé. Odkud to má tato radost,

¹⁾ In 1. 2 q 3 a 3. — ²⁾ Mat. 25, 21. — ³⁾ Vyznání 15, 21 a 22. — ⁴⁾ L. c., 139.

že jest špatná? Sama ze sebe? Nikoliv, nebo ze sebe není ani dobrá, ani zlá, ale z toho, že je to radost nad špatnou věcí. Proto radost nemá povahy cíle, ale má povahu toho, co z cíle následuje.¹⁾ Kdyby tedy někdo byl blažen pro radost, kterou má, byl by jeho první cíl nikoliv Bůh, ale on sám, jeho kony. Avšak základ a podstata blaženosti záleží v tom, že člověk má Boha. Ovšem nazýváme často radost, kterou z dobra máme, blažeností, ale to se děje jen proto, že jest s ním nerozlučně spojena, že radost jest hlavní účín, který dobro, jež máme, v nás působí.²⁾

Jiné mínění praví, že bytnost a podstata blaženosti záleží v konu lásky k Bohu. Tak učil Scotus³⁾ a jeho žáci. Svě mínění odůvodňovali tím, že kon lásky jest nejvznešenější, že největším nedostatkem jest nemít lásky, že láskou přátelství nejdokonaleji se s Bohem spojujeme, že Bůh jako náš cíl jest nejvyšším dobrem, avšak dobro že jest předmětem vůle, a nikoliv rozumu. Patření na Boha, dělí, jest méně, poněvadž jím máme Boha pouze pomyslně (intentionaliter). Jiné důvody jsou, že na př. i král více si přeje býti milovánu od svých poddaných, nežli viděnu. Dále, že v lásce přátelství přejeme druhému, zde tedy Bohu, jeho dobra jedině pro něho. Svatí tedy, milující Boha, celou bytostí svou přejí mu všechno dobré, což zajisté jest čin vznešený, na př. přejí mu jeho všemohoucnost, slávu, aby mu všechno sloužilo. Kdyby tedy bylo v jejich moci, že by všechno to z lásky Bohu dali, byl by to čin, nad který nelze si mysliti vznešenější. Proto také vůle a milování jest vznešenější, nežli pouhé poznávání.

Avšak přece nelze ani toto mínění míti za pravdivé. Je-li rozum nebo vůle přednější, lze se hádati do nekonečna. Jisto jest, že rozum jest základ života pomyslného, že předchází vůli, svítě jí a všechno ukazuje, tak že vůle nepoznává a nemiluje žádného dobra, leč když jí rozum je předvede, že dává vůli svobodu a j. Tak jeví se vůle jako vloha druhořadná. V žití pozemském nepoznává rozum Boha ovšem tak, jak Bůh jest, totiž nepoznává ho přímo a bezprostředně, kdežto vůle miluje Boha tak, jak jest, je tedy dokonalejší; avšak i toto milování jest velmi nepevné, slabé, změnlivé. Ale patření na Boha v nebi jest kon svrchované dokonalosti, a má tu přednost, že zdokonaluje člověka, čině ho Bohu podobným; je to vždy nejdříve poznání, které assimiluje předmět s tím, který jej vidí. Láska nebeská jen potud jest vznešenější, že přeje Bohu všechno dobré. Avšak o to o všechno neběží při naší otázce. Při ní rozhodnouti jest: nikoliv, která vloha jest vnešenější, ale to, kterou vlohou a činností Boha jako nejvyšší dobro uchvacujeme, máme a držíme. A to není láska, ale patření, poznání. Blaženost bez lásky, zvláště bez lásky přejné (přátelství), nelze si sice mysliti,⁴⁾ ale rozum je to, kterým nejprve Boha uchvacujeme a potom držíme. Bůh jako nejvyšší dobro nás oblažuje, a dobro ovšem jest předmětem

¹⁾ Sv. Tomáš 1, 2 q 4 a 2; C. G. 3 c. 26. — ²⁾ Suarez, De fine ult. d. 7, s. 1, n. 43; d. 9. f. s. 3, n. 7. — ³⁾ In 4, d. 49, q 5. — ⁴⁾ Suarez, Disp. 7. s. 1 a 31.

lásky, ale způsob, kterým se to děje — *ratio formalis*, *sub qua beatificat* — jest naše poznání jeho bytosti. Aby přátelé měli rozkoš z přátelství, je třeba, aby byli pospolu, dí Aristoteles.¹⁾ Jungmann k tomu dokládá: Předmět lásky jest shoda, shoda s námi, kterou na jiném postřehujeme. Láska může vzniknouti tedy jen tehdaž, když tato shoda jest poznána, a roste tou měrou, kterou jest poznána. Láska stane se hned rozkoší, jakmile přednosti předmětu, na kterých shoda spočívá, jsou poznány. Tyto přednosti jsou jeho dobrota. Jasně poznání vnitřní dobroty na předmětě jest psychologickým momentem, kterým se čistá láska mění v požitek.²⁾ Poznání je tudíž formálním důvodem i přátelství s Bohem, věčné blaženosti.

Jiný důvod jest: Kdyby láska to hlavně byla, v které záleží věčná blaženost, musil by člověk již na světě býti dokonale blažen, nebo jeho láska vztahuje se na Boha přímo, tak jak jest. Však této blaženosti nemáme. A proč jí nemáme? Proto, že „poznání“ naše Boha není dokonalé. Není tedy láska tím hlavním, nebo jest odvislá od poznání následujíc ho.³⁾ Také nelze říci, že láska přátelství má předmět, že jej požívá, nebo přeje všecko jinému; tento vlastně má „milujícího jej“. Proto dí dobře Pesch: *Per amorem aliquis non tam possidet, sed possidetur.*⁴⁾ Pro svou lásku náležím vlastně já jinému a ne on mně.

Jiní jako sv. Bonaventura,⁵⁾ Gregor. de Val.,⁶⁾ Suarez⁷⁾ atd. praví, že blaženost záleží zároveň v konech obou vloh, rozumu a vůle. Mají ovšem pravdu, nebo dokazují jen, v čem blaženost skutečně záleží; skutečně záleží v obou konech, a není žádného svatého, který by jinak požíval blaženosti, leč patřením na Boha a zároveň požíváním Boha láskou a radostí, t. j. kony vůle. Ale jeden z těchto konů musí býti tím, v kterém formálně blaženost záleží; toho nerozhodují.

Otázka nemá jiné, leč vědecké důležitosti; hlavní jest, býti blaženým. Než chtěje objasniti přesně celou věc, musíme se jí zabývati a ji rozluštit. Díme tedy se sv. Tomášem,⁸⁾ Vasquezem,⁹⁾ Lessiem¹⁰⁾ a s mnohými jinými, že kon, kterým oslavenec má Boha (*possidet summum bonum*), jest blažené patření na Boha; v něm tedy formálně záleží základ a bytnost a kořen blaženosti. Sv. Tomáš uvádí za důvod toto: Blaženost jest dosažení posledního cíle. Ale dosažení posledního cíle nemůže se státi vůlí, nebo vůle nečiní předmět, nejvyšší dobro, přítomným člověku, nýbrž to činí patření na Boha, rozum. Ten uchvacuje Boha a staví jej před tvář vůle, aby jej milovala a v něm jako cíli v radosti odpočinula. To, co oslavenec především chce, jest, aby viděl Boha tváří v tvář. Po tom touží, nebo tím stane se Bůh jeho, tím jest s ním spojen, tím má největší dobro. Míti Boha jest však už blaženost; kon vůle, který následuje, miluje dobro, které už jest

¹⁾ Eth. N. 9 c. 9. — ²⁾ Aesthetik str. 91, vyd. 2. — ³⁾ Srv. 1, 2 q 67 a 6 ad 2 et 3. — ⁴⁾ Dogm. III. n. 447, fin. — ⁵⁾ In 4 d 49 p. 1 q 5. — ⁶⁾ Disp. 1 q 3 p. 4. — ⁷⁾ Disp. 7 s. 1. — ⁸⁾ 1, 2 q 3 a 4. — ⁹⁾ Disp. 11, 3 et 7. — ¹⁰⁾ De beat. q 3, a 4 dub. 2; De summo bono, p. 2 c. 6.

člověkovo a duši blaží.¹⁾ Dobře dí Medina²⁾: Vita beata non est amare, quod habes, sed habere, quod amas. Blažený život nezáleží v tom, abys miloval, co máš, ale abys měl to, co miluješ. To se děje patřením na Boha, spojením s ním skrze poznání.

Ještě toto lze uvést na důkaz, ač už jest obsaženo v tom, co jsme řekli. Mezi konem rozumu a vůle jest odvislost. Bez poznání není lásky; poznání jest pramen, který rodí lásku, v němž jest jaksí obsažena. Dále. Jako rukou držíme peníz, okem krásu, sluchem zvuk, abychom se jich sladkostmi těšili, tak patřením na Boha uchvacujeme jej, abychom jej požívali pak všemi schopnostmi; patření jest základ, radost předpokládá už přítomnost milovaného předmětu.

Avšak namítne někdo: Kterak patřením na některou věc tuto mám? Dívám-li se na dům, na peníze, nejsou tím přece ještě mými! Porovnání kulhá. Má věc (possidet rem), komu je tak přítomna, že jí může dle libosti užívatí, jí se všelikým způsobem těšiti, z ní každý možný užitek míti. Tak je tomu, vidí-li oslavenec Boha tváří v tvář, nebo vida jej, jest mu přítomen, má z něho nekonečnou blaženost, může z něho čerpatí a pod. Tak mohu říci, že slyšená řeč nebo hudba jest má, nebo si z nich mohu vzíti všecku rozkoš, jež obsahují, kdežto o penězích, jež pouze vidím, to říci nemohu. Sv. Tomáš praví: Kdo touží po penězích, dosahuje cítě, když je má v rukou; tu raduje se z nich: kde běží o dobra pomyslná, dosahujeme jich tím, že se stávají předmětem našeho poznání; pak následuje požitek.³⁾

Co vidíme, vtiskuje se v duši naši. Tím rozum stává se podoben věci poznané, nebo jest jaksí přetvořen v ni. Rozum a věc se tajuplným způsobem spojují, assimilují. Rozum zachová si sice svou životní přirozenost, ale je tvarem podoben věci, kterou v sobě reprezentuje, představuje. Proto právem se dí, že poznáný předmět a rozum se spodobují. Předmět žije v rozumu pomyslně představen, vtisknuv mu svůj obraz, dav mu formu své bytnosti. Podobně dí sv. Jan, že vidouce Boha, budeme mu podobni.⁴⁾ Jestliže při každém poznání děje se tajuplná assimilace, spojení předmětu s rozumem, tím více při nejdokonalejším poznání, při patření. Bůh jest rozumu bezprostředně přítomen, musí tedy patření na Boha záležeti v nejdokonalejším obraze Boha a božství v duši, celá poznávací vložka člověkova musí přijmouti podobnost s Bohem. Sv. Augustin dí: Potom v duši bude dokonalá podobnost s Bohem, totiž při blaženém patření na Boha.⁵⁾ Je tedy poznání toto jakési splynutí s Bohem a assimilování se jemu. Toho u vůle a lásky není. Je tedy patření na Boha úkon, který svou fysickou stránkou jest neskonale vznešený, čině duši Bohu zvlášť podobnou. Jako když večer nádherné nebe koupá se v jezeře, toto zdá se býti druhým nebem, stejné s nebem nad hlavou, tak a mnohem více a skutečně duše, patříc na Boha bezprostředně, má jej v duši a s ním jest spodobena.

¹⁾ Sv. Tomáš, C. G. 3, 26. — ²⁾ In 1. 2. q 3. a 4, op. 4. — ³⁾ 1. 2. q 3 a 4 c. — ⁴⁾ I. Jan 3, 2. — ⁵⁾ De Trinit. 14 č. 17.

9. Bezprostřední, intuitivní patření na Boha jest nadpřirozené.

Patření na tvář boží jest nadpřirozené, znamená, že přirozeným způsobem není žádnému tvorů možné.¹⁾ Intuitivní poznání jest opak poznání prostředecného a analogického. Vidím kouř, i soudím, že tam jest oheň, ač ho nevidím. Poznávám oheň prostředecně. Chci poznati bytost andělskou. Anděla představit si nemohu, tak jak jest, myslím tedy na bytost, která nemá těla, a tak dostanu pojem čirého ducha. Poznávám anděla analogicky, t. j. nikoliv přímo, tak jak jest, ale abstrahující činností rozumu. Také pojmy těles, n. p. strom, jsou pojmy abstrakcí vytvořené.

Intuitivní poznání mám, když bezprostředně a přímo poznávám věc přítomnou. Nazýváme toto poznání patření, poněvadž odpovídá poznání zrakem. Vidím-li bezprostředně a přímo strom před sebou, poznávám jej okem jasně a jistě. Když tedy „rozum“ má takové jasné a jisté poznání, když poznává svůj předmět tak bezprostředně a přímo, jak zrak poznává strom, nazýváme také toto poznání „vidění, patření“.²⁾ Takové poznání Boha má duše v nebi, proto je nazýváme patření tváří v tvář, visio intuitiva. Tím se nepraví, že viděti Boha znamená poznati v něm vše, co jest v něm poznatelné. Vidíme věci kolem sebe, ale nikdo nemá o nich takovou vědomost, aby je vyčerpával, t. j. aby poznával vše, co jest na nich poznatelné. Přece však pravíme, že je vidíme, že máme o nich poznání intuitivní. Poznání, jež všecko vyčerpává, co na předměti jest poznatelné, nazýváme komprehensivní, které má jen Bůh.

Je takové patření Boha duchu našemu přirozené? Nikoliv. Takové poznání Boha jest přirozené toliko Bohu samému. Kristus dí, že Otce nikdo neviděl, toliko ten, který jest od Otce, t. j. Syn.³⁾ Sv. Pavel dí, že Bůh bydlí v světle nepřístupném.⁴⁾ Štítý praví: Ne tak jest v nebi, než kdežkoliv jinde, aby jej tak drželo místo, aby jím bylo zaměstnáno (naplněno), není místa ani jednoho, aby tu nebyl v svém bytství; a také není místa jednoho, aby jej

¹⁾ M. Linek S. J.: *Commentationes theologicae de Deo uno et trino*, str. 170. — ²⁾ Sv. Tomáš 1. q 67. a 1. — ³⁾ Jan 1, 18; 6, 46; Mat. 11, 27; 1. Kor. 2, 11. — ⁴⁾ 1. Tim. 6, 16.

drželo. A tak Bůh jest a bydlí v světle, k němuž nelze přistoupiti. Neřkuť v blesku očím světla tělesného, ale mluvím o vnitřních očích. A tak vždycky řku: nestihnutýť jest Bůh v sobě.¹⁾ Sušil dí: Světlem rozumí apoštol světlo nestvořené, nevyslovné... Nepřístupno jest . . ., tedy žádný smrtelník za toho věku Boha neuzřel aniž uzříti může dle 1. Jan. 4, 12.²⁾ Opět dí: Nekonečen jest rozdíl mezi tvorem a tvůrcem, a sami blaženci v nebesích potřebují zvláštního světla, světla slávy, aby mohli na Boha patřiti. Je tu řeč o bezprostředném spatření bytosti boží.³⁾ Bůh jest nekonečné světlo a nekonečně se poznává; proto nemůže ho duch stvořený viděti tak jak jest.⁴⁾ I vykládá sv. Pavel,⁵⁾ jak Boha poznáváme, totiž prostředkem světa, tak, že ze světa soudíme na tvůrce. Sněm vienneský zavrhl za Klementa V. (r. 1311) blud tehdejších některých kacířů, řkoucích, že Boha přirozeně, bez zvláštní pomoci lze viděti.⁶⁾

Že člověk v těle nemůže přímo poznávati Boha, rozumí se samo sebou, nebo poznání lidské odvislo jest od obraznosti, tak že poznává pomyslné věci jen z věcí hmotných, intelligibile in sensibili, jak praví filosofové. Však běží o to, je-li vůbec nějaký stvořený intelekt, který přirozeně může na Boha patřiti. Je-li takový intelekt, patření na Boha nebylo by ani u člověka přesně nadpřirozené, nýbrž jen mimopřirozené nebo nadpřirozené secundum quid. Sv. Tomáš klade otázku takto⁷⁾: Jest stvořený rozum, který svými přirozenými silami (per sua naturalia) může viděti bytnost boží? Odpověď dí, že takového není. Není stvořené bytosti, která sama ze sebe byla by s to viděti Boha. Tím však se nepopírá možnost „nadopřirozeně“ viděti Boha, t. j. viděti jej se zvláštní pomocí boží. Patření na tvář boží jest nadpřirozené, znamená: žádný stvořený rozum přirozenými silami svými nemá moci, síly, schopnosti, aby přímo, intuitivně mohl viděti Boha. Ale jest možné, když Bůh tvorů pomůže božskou pomocí, n. p. světlem, které není ze řádu stvořeného světa, nýbrž z vyššího, z Boha.

Jak lze dokázati nemožnost přirozeného patření na Boha? Suarez dí,⁸⁾ že důkaz jest nesnadný, však hájí věc stejně, jako jiní bohoslovci.

Uvedeme nejprve důkaz všeobecný. Patření na tvář boží líčeno jest ve sv. Písmě jako odměna, vlastní synům božím, těm, kteří jsou v stavu nadpřirozeném, t. j. v milosti boží. Jestliže synové, tedy i dědici,⁹⁾ dí Písmo. Toto synovství boží, adoptované, jest ovšem nadpřirozené, jak učí každá dogmatika,¹⁰⁾ jest darem, převyšujícím všecko přirozené, jsouc účastenstvím na přirozenosti boží. Tedy patření na Boha je také nadpřirozené.

Tomu dále nasvědčuje, co na začátku této hlavy jsme uvedli. Kdyby patření na Boha bylo duši přirozené, nemohlo by Písmo

¹⁾ Řeči besed., Stejskal, str. 31. — ²⁾ List 1. ke Kor., p. 342. — ³⁾ Evang. sv. Jana, str. 25. — ⁴⁾ Srov. 1, q 12 a 1. — ⁵⁾ Řím 1, 20. — ⁶⁾ Viz o tom u B. Jungmanna, tract. de Deus n. 35. — ⁷⁾ 1 q 12 a 4. — ⁸⁾ De Deo 2, 8. — ⁹⁾ Řím 8, 17; Gal. 4, 7. — ¹⁰⁾ Viz n. p. Hurter 2, n 340.

řící, že Boha nikdo nemůže viděti, že jen ten ho může znáti, komu jej Syn zjeví a p., nebo toho, co jest duši přirozené, může dosáhnouti. V Písmě mluví se o takovém přátelství a spříznění duši s Bohem, že nebeské obcování s Bohem má patrnou povahu mimořádnou, nadpřirozenou.¹⁾ Sušil dí, že v příbytcích božích, o nichž mluví Jan 14, 2 n., totiž v nebi sláva boží jeví se svatým „nekonečně“ více než na tomto světě. Běře tedy slovo ve smyslu nadpřirozeném; tomu svědčí další výklad o příbytcích pozemských a nebeských.²⁾ Podobně mluví o sedění na trůnu božím ve Zjev. 3, 20 jako o nadpřirozené slávě svatých, podobné slávě Kristově.³⁾ Sv. Pavel přímo dí, že ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na mysl lidskou vstoupilo, co připravil Bůh těm, kteří ho milují,⁴⁾ vyznává tedy, že blaženost věčná převyšuje všechny hranice přirozenosti. Tajemství ona a dobra žádnému z lidí nebyla známa, ani nemohla nikomu na mysl připadnouti; také o věčné slávě je tu řeč, dí Sušil.⁵⁾ A vzpomeneme-li na vtělení, na všechny divy, jichž bylo k němu třeba, na Svátost oltářní, která blaženost věčnou připravuje, na milost boží, která jest nadpřirozena a počátkem stavu blaženosti, uznáme nezbytně, že patření na tvář boží, které jest cílem a výsledkem všech těchto divů, musí býti též nadpřirozené. Je-li třeba k blaženosti nadpřirozených skutků, jest i cíl jejich nadpřirozený.

Že patření na tvář boží jest nadpřirozené, učí veškerá minulost církve; ano sv. Otcové mluví tak, jakoby vůbec nebylo možné; praví však jen, že přirozeným způsobem není možno.⁶⁾ Origenes⁷⁾: Mysl naše nemůže Boha, jak v sobě jest, viděti. Řehoř Naz.⁸⁾: Jaká jest přirozenost a podstata boží, žádný člověk nevybádal (invenit) a nevybádá (reperiet). Sv. Ambrož⁹⁾: Není v naší moci viděti Boha, ale v jeho moci jest, zjevit se (apparere). Sv. Augustin¹⁰⁾: Člověk tvář boží nemůže viděti. Však vizme důvody rozumové.

Salmaticenses vedou důkaz z rozumu takto: Poznaný předmět jest v rozumu podle přirozenosti poznávací vloh (cognitum in cognoscente est secundum modum cognoscentis). Když tedy způsob bytí (modus essendi) nějaké věci převyšuje způsob přirozenosti poznávací vloh (modus naturae cognoscentis), jest poznání této věci pro takový rozum nadpřirozené. Všichni tvorové mají bytí stvořené, přijaté; jedině Bůh má bytí nepřijaté, nestvořené, suum esse. Přirozeně poznává oko věci hmotné, poznává člověk obecniny (strom), přirozeně poznává anděl bytosti duchové, — kdo poznává přirozeně Boha, který jest bytí samo, ipsum esse, bytí nestvořené, nekonečné, jiné nežli každé bytí stvořené? Jen Bůh.¹¹⁾

¹⁾ Ef. 2, 19; Jan 14, 3; Zjev. 3, 21. — ²⁾ List k Efes., str. 227. —

³⁾ Zjev. sv. Jana, str. 384. — ⁴⁾ 1. Kor. 2, 9. — ⁵⁾ List I. ke Kor., str. 175. —

⁶⁾ Franzelin, De Deo uno th. 14; Palmieri, De Deo creante, th. 37. —

⁷⁾ De Princip, c 1. — ⁸⁾ Orat. 34. — ⁹⁾ In cap 1. Lucae. — ¹⁰⁾ Epist. 111. —

¹¹⁾ Salmant., I., tr. II. d 3.

Patření na tvář boží je tajemství v přísném smyslu slova, t. j. takové, které ani, jsouc nám zjeveno, není rozumu dostupno, podobně jako tajemství nejsv. Trojice. Že tomu tak, nasvědčuje faktum, že ani největší bohoslovci, vynaloživši na ně pilné studium, přirozeně ho nedovedli vyložití jako možné. Dosud nebyl pronesen výklad, který by přesně dokázal, že patření na tvář boží jest možné, dí Suarez.¹⁾ Podobně učí Molina,²⁾ Tanner,³⁾ Gotti,⁴⁾ Billuart⁵⁾ a jiní. Proti tomu nelze namítati, co dí sv. Tomáš,⁶⁾ řka, že by člověk nebyl nikdy dokonale blažen, kdyby nemohl patřiti na bytnost boží. Člověk má, praví, přirozený pud po blaženosti, kterou jest Bůh, chce poznati první příčinu všeho, kterou jest opět Bůh; i usuzuje, patření na bytnost boží jest člověku nezbytné, aby duše jeho došla blaženého uspokojení. Toto nelze namítati, poněvadž jinde sv. Tomáš učí zřejmě nemožnost, přirozeně viděti Boha, ba tak mluví, jako by to bylo vůbec nemožno. Pišeť,⁷⁾ že každý intelekt má svůj předmět poznávací, který jest mu vlastní. Takový předmět může viděti, nebo odpovídá jeho přirozenosti. Vlastní předmět poznání božího jest Bůh; může tedy sebe viděti. Předmět poznání lidského jest mnohem nižší, i není tedy možno, aby byl Bůh vlastním poznáním jeho rozumu (*objectum proprium*), t. j. aby ho intuitivně mohl viděti. To, co jest nižšího řádu, nemůže dosáhnouti toho, co jest vyššího řádu, leč spolupůsobením tohoto. Tak nikdy nemůže n. p. zvíře svými poznávacími vlohami rozumovati jako člověk. Aby mohlo rozumovati jako člověk, musilo by něco z rozumu lidského míti, nebo každá činnost děje se formami, jež odpovídají vloze, tedy u zvířete formami poznání zvířecího, smyslového a pudového, u člověka formami poznání rozumového. Kdyby tedy člověk měl poznávati Boha jako vlastní předmět svého poznání, t. j. kdyby měl jej viděti, musil by dostati jeho rozum formy božské, jimiž by ho dosáhl. Tato slova sv. Tomáše jsou taková, že spíše dokazovati se zdají, jakoby patření na Boha bylo vůbec nemožno.

Sv. Tomáš nepopírá možnost patření na Boha, jak z jiných míst jest zřetelno, ale poněvadž tak důrazně praví, že patření na Boha není člověku přirozeně možno, musí jeho slova o přirozeném pudu po nadpřirozené blaženosti míti jiný smysl, nebo po tom, co neodpovídá přirozenosti, nemůže přirozenost míti přirozeného pudu. A skutečně dí sv. Tomáš, že patření na Boha jest dobro, jež člověk přirozeně ani mysliti ani žádati nemůže,⁸⁾ poněvadž mezi nimi není proporce.

Jak tedy máme rozuměti slovům sv. Tomáše o přirozeném pudu po patření na Boha? Výklad není těžký. Člověk žádá si přirozeným pudem blaženost vůbec. Když tedy ví ze zjevení, že jest blaženost nadpřirozená a že jest možná, že člověku jest určena a že jiné pro něho není, žádá ji kony nadpřirozenými. Milostí

¹⁾ De Deo 2 c 7 n 12. — ²⁾ In S. 1 q 12 a 1., dub. 1. — ³⁾ De Deo d. 2 q 6., dub. 1 n 6. — ⁴⁾ De Deo tr. 3 q 1., dub. 3 et 4. — ⁵⁾ De Deo t. 1 d. 4 a 3. — ⁶⁾ 1 q 12 a 1 c. — ⁷⁾ C. G. 3, 52. — ⁸⁾ De verit. q 14 a 2.

boží dává Bůh pudu po blaženosti směr k blaženosti nadpřirozené, kterou jest patření na Boha¹⁾; v přirozených pudech člověkových po blaženosti jest obsažena nevědomky, nebo jde po blaženosti vůbec. Jen tak lze říci, že člověk má přirozenou po něm snahu. Předpokládá pak i tato snaživost, že patření na Boha nesmí býti absolutně nemožno, poněvadž natura non inclinat ad impossibilia, přirozenost přirozeně netíhne k nemožným věcem. Přirozenost lidská musí byti tedy schopna, aby od Boha nadpřirozeně mohla k patření na Boha uschopněna býti. Tak obě místa jsou v souladu, a zároveň jest patrné, že patření na Boha je tajemství. Kdyby nebylo tajemstvím, musili bychom silami přirozenými poznati, že jest možno. A kdybychom přirozeně poznali jeho možnost, měli bychom po něm přirozený pud, nebo co rozum poznává jako nejvyšší dobro, vůle žádá. Po čem máme přirozený pud, to nám náleží, na to máme právo. Kdyby rozum, který není s to, aby poznal přirozeně možnost patření na Boha, soudil, že jest možno, učinil by kon bezdůvodný, podobně jako kdyby někdo nemaje peněz dal jinému peníze; v tom jest zřejmý odpor.

Patření na Boha tedy není přirozené, nebo je tajemstvím takovým, že bez zjevení přirozenými silami člověk nikdy by nepoznal a poznati nemohl ani možnost patření na Boha.

Že patření na Boha převyšuje všechny síly přirozené a jest nadpřirozené, dokazuje sv. Tomáš zvlášť²⁾ slovy: Když způsob bytí některé věci převyšuje přirozenost poznávajícího, jest poznání této věci nad jeho přirozenost. Bytí samo „*τὸ εἶναι*“ jest poznatelné jen božskému intelektu, i jest nad schopnost každého stvořeného rozumu, nebo žádný tvor není *τὸ εἶναι*, ale má bytí stvořené, přijaté (*participatum*). Je tedy třeba, má-li Boha viděti, aby Bůh mu dal k tomu nadpřirozené síly.

Někdo mohl by namítnouti, že rozum lidský vůbec není schopen patření na bytnost boží, jelikož mezi bytím přijatým a bytím samým jest propast nekonečná, nebo jelikož žádná vloha nemůže jednat mimo nebo nad obor, který jí jest vlastní. Ripalda odpovídá,³⁾ že je to možno, když vloha vyššího předmětu, přirozeně jí nevlastního, aspoň nějakým způsobem přirozeně dostihuje. Poněvadž člověk poznává Boha aspoň abstrakcí a nepřímým způsobem přirozeným, jest možno, aby s nadpřirozenou pomocí mohl ho poznati intuitivně. Podobně odpovídá Mazzella,⁴⁾ dovolávaje se sv. Tomáše,⁵⁾ který dí, že božská bytnost není úplně mimo schopnost stvořeného rozumu, jako zvuk jest úplně mimo obor schopnosti zrakové, proto oko zvuku postřehnouti nemůže, však Bůh není úplně mimo obor poznání lidského, nebo jest základ všeho poznání vůbec, jest poznáván usuzováním.

Patření na Boha je tedy nadpřirozené. Rozum a zvláštní pomoc boží spolu jsou dostatečnou mohutností, která jest patření schopna.

¹⁾ Srv. De verit. q 27 a 2 c. — ²⁾ 1 q 12 a 4. — ³⁾ De ente supern. d. 10, s 6 n. 29. — ⁴⁾ D. 4 a 7. — ⁵⁾ C. G. 3, 54.

10. Viděti Boha jest možné.

Dotkli jsme se již v předešlé hlavě, že patření na Boha jest možné, totiž s nadpřirozenou pomocí boží.

P. Linek praví, že důkaz negativní jest snadný, jelikož lze snadno vyložití všechny námitky proti možnosti patřiti na Boha. Důkazu pozitivního, že patřiti na Boha tváří v tvář jest možné, nemám, totiž důkazu z rozumu. Nemám důkazu a priori, poněvadž běží o věc nadpřirozenou, jež přirozený rozum převyšuje; nemám důkazu a posteriori, nebo nemohu dokázati, že přirozenost lidská má na patření nějaké právo.¹⁾ Salmaticenses rozvádějí z rozumu tři důvody sv. Tomáše: 1. Bůh jest původ všeho rozumného tvorstva; proto blaženost člověka záleží ve spojení s Bohem způsobem přiměřeným jeho nejvyšším vlohám. Takové spojení záleží v poznání Boha tak jak jest, t. j. v patření na jeho tvář. 2. Člověk, vida účín, žádá si poznati příčinu podle bytnosti její. Když tedy vidí díla boží, chce viděti původce jich podle bytnosti jeho. 3. Bytnost boží není zcela mimo obor lidského poznání (est sub objecto adaequato intellectus creati). Proto je tedy patření na bytnost boží možné.²⁾

Na námitky ze sv. Písma a sv. otců lze snadno odpověděti.³⁾ Řekne se: Bůh jest neviditelný přirozeně, concedo; jest neviditelný nadpřirozeně, nego. Tak na slova sv. Jana, že Boha nikdo neviděl,⁴⁾ Origenes odpovídá, že ho ovšem nikdo neviděl očima tělesnými,⁵⁾ sv. Řehoř N., že ho neviděl nikdo ani očima, ani duchem za života svého na zemi.⁶⁾ Podobně vykládají se snadno slova sv. Pavla, že Bůh jest neviditelný,⁷⁾ že bydlí ve světle nepřístupném.⁸⁾ U sv. otců, zvláště u sv. Jana Zl. nalézají se výroky, ve kterých se dí, že Boha žádný tvor nemůže viděti. Svatý otec nepopíral možnost viděti nadpřirozeně Boha tváří v tvář, nýbrž bojoval jen proti Eunomiovi, který učil, že člověk už na světě může Boha dokonale viděti. Ve výkladech svých podává nauku církve zcela správně.⁹⁾

¹⁾ De Deo uno, str. 276. — ²⁾ Salmant., I., tr. II. d 1. — ³⁾ Basilus, L 1. c. Eunom.; Gregorius Naz., Orat. 34; Gr. Nyssenus, L 12 c. Eunom.; Cyrillus Hieros. Catech. 6; Ambrosius in cap. 1. Luc.; Hieronymus in cap. 1. Isaiae; zvláště Chrysostomus, Hom. 14., in. Io. a j. — ⁴⁾ Jan 1, 18. — ⁵⁾ C. Celsum VII. — ⁶⁾ Moral. 18 c 28. — ⁷⁾ 1. Tim. 1, 17. — ⁸⁾ 1. Tim. 6, 16. — ⁹⁾ Srov. De incompr. or. 4; Expos. in Ps. 41; Epist. 14 q c 9 n 21.

Jiná obtíž dí: Kdyby svatí Boha viděli, viděli by vůbec vše, co v Bohu jest, nebo Bůh jest svrchovaně jednoduchý; to však jest nemožno. Odpověď jest: Bůh jest svrchovaně jednoduchý, poněvadž v něm není nižádného složení; avšak zároveň jest bytost nekonečná a nekonečně dokonalá. Proto lze říci, že svatí vidí Boha intuitivně, tváří v tvář, ale nevyčerpávají ho. Mohou viděti a vidí, co v Bohu jest formálně, n. p. bytnost a vlastnosti jeho, tři božské osoby. Avšak nemusí viděti a nevidí vše, co v Bohu jest eminentně; v tomto poznání jsou také stupně. Sem náleží na př. tvory, možnosti a pod. Poznání toho, co v Bohu jest formálně, nemusí býti a není tak intensivní, jaké má Bůh sám o sobě. Přes to jest poznání svatých přímé a jasné.

Proměna a oslava člověka na věčnosti děje se světlem slávy (*lumen glorie*). To, co působí, jest největší div, který Bůh na lidech kdy vykonal. Stvoření člověka, vyvolání jeho bytí z ničeho, jest věc podivuhodná. Všeliká díla lidská jsou jen přetvořování hmoty; stvoření jest neskonale více. Však podivuhodnější jest, když Bůh dává tvoru účastenství na jeho božském životě a jeho blaženosti. Jedině spojení božství s člověčenstvím v sjednocení hypostatickém u Krista jest více a větší div. Patření na Boha určil tvůrce člověku za cíl, zvednuv jej do stavu nadpřirozeného.

Komu jest patření na Boha vlastní a přirozené? Jedině Bohu samému. Jako kameni není přirozeno, aby rozuměl naše myšlenky, tak člověku a žádnému tvoru vůbec není přirozeno patřiti na Boha, t. j. poznávati jej způsobem, kterým on sám sebe poznává. A proto není vůbec možno, leč je-li stvořená bytost nějakým způsobem Bohu připodobněna v tom řádě, v němž on sám se nalézá; to může se státi jediné participací na jeho božské přirozenosti. Jako kámen musil by míti účast na rozumu lidském, aby chápal naše myšlenky, tak anděl a člověk musí míti účast na přirozenosti božské, aby mohl jej viděti neboli přímo a jasné poznávati. Oboženýma očima duše musí se naň dívati, má-li jej viděti a dokonale chápati. To se děje tím, že člověk dostává božské světlo. Kdo Boha požívají, dí římský katechismus,¹⁾ oblékají, zachovávajíce svou vlastní podstatu, jakousi podivuhodnou a skoro božskou podobu, tak že spíše bohy nežli lidmi býti se zdají. *Similes ei erimus, poněvadž vidouce jej, jemu íse připodobníme.*²⁾ Budeme mu podobní, poněvadž budeme mti účast na poznání, které pouze jemu jest vlastní. Göthe pěkně napsal:

Nebýt oko naše slunci shodné,
nikdy nemohlo by slunce zříti;
nebýt v duši božské síly rodné,
nemohla by v božském rozkoš míti.

Patření na Boha jest dědictvím synů božích. Blaženost, kterou Bůh má, jest jeho blaženost, pouze jemu vlastní. Dá-li někomu

¹⁾ 1 c 13 q 6. — ²⁾ 1 Jan 3, 2.

na ní účast, musí tento někdo patřiti k jeho rodině; proto učinil nás Bůh svými syny. Syn má potom právo viděti otce, mluvit s ním, radovati se z toho, co jest otcovo. Bůh zvedl nás z přirozenosti do nadpřirozenosti, proměňuje skrze milost boží přirozenost naši. Duše v milosti žije vyšším životem. Proto křest nazývá se druhé narození. První bylo k přirozenému žití, druhé jest k nadpřirozenému. Milost boží je tajemný podíl duše na žití božském, nedokonalý, začátečný sice, ale přece život nekonečně vyšší, nežli život přirozený. Patření na Boha ještě nedává. Když pak tito synové a dítky boží vstupují v nebe, aby dědictví své nastoupili, musí nastati nové, třetí zrození. Světlo boží vlévá se do mohutností duše v takové míře, že zvyšuje jejich schopnost, tak aby bytnost boží, která je naplňuje, viděti, chápati a milovati mohli, aby z ní rozum a vůle braly veškerý svůj pokrm pro svůj život. Bůh žije jako čirý duch poznáním a láskou, na tomto poznání a lásce má oslavenec patřením na něj účast, toto poznání a tato láska po celou věčnost jest essentiální pokrm jeho rozumu a vůle, Bůh sám mu k tomu pomáhá, osvěcuje jej světlem svého poznání, život vegetativní pomine, život smyslový k essentiální blaženosti nic nepřidává: nuže, zdaliž není pravda, že člověk v nebi žije životem božským, on v Bohu a Bůh v něm? To je ten život věčný, o němž mluví sv. Písmo. Není věčný jen proto, že nemá konce; to by bylo málo. Jest věčný, poněvadž je to život, který jest účastenstvím na žití božském, na žití absolutně věčném, nekonečném, na žití samém „vita subsistens“, ve kterém mizí všeliká časnost, i ona, již nazýváme aevum.

A ještě jiná je tu okolnost. Bůh poznává a miluje se jediným konem, klerým jest sám. I oslavenec vidí Boha jediným nepřetržitým poznáním, světlem slávy. Život rozumu osvědčuje se v poznání. Kde není rozumových konů, jest smrt nebo aspoň spánek. V nebi jeho essentiální život bude poznání, jehož předmětem nepřetržitým jest nekonečné moře pravdy a krásy, Bůh. V nebi není snu, v němž by rozum přestal jaksi pracovati. Stále a ve všem viděti bude tu prapříčinu, která na zemi byla mu skryta.¹⁾

Poněvadž patření na Boha je tajemství v přesném smyslu slova, lze možnost jeho dokázati jen ze sv. Písma. Ani po zjevení není zcela jasno, jak jest možno, a jak se děje. Poněvadž jest zjeveno a církví definováno, jest ovšem možno.

Sv. Pavel dí²⁾: Nyní vidíme skrze zrcadlo v podobenství, ale tehdaž tváří v tvář; nyní poznávám z částky, ale tehdaž poznám, jakož i poznán jsem. Apoštol vykládá, jak všechno pomine mimo lásku, i vybízí známými úchvatnými slovy k lásce. V žití pozemském zůstávají i dobra, která potom zmizí, poněvadž zde jsou potřebna,³⁾ dokud chodíme ve světle víry.⁴⁾ Která jsou tato dobra? Především víra a to, čeho třeba, aby víra se udržovala, tedy umění ji vykládati,⁵⁾ porozumění tajemství božích⁶⁾ a pod.

¹⁾ Srv. Scheeben, *Mysterien* 634. — ²⁾ 1. Kor. 13, 12. — ³⁾ 1. Kor. 12, 7. — ⁴⁾ 2. Kor. 5, 6 s. — ⁵⁾ 2. Kor. 11, 6. — ⁶⁾ Ef. 3, 18 s.

Také prorocství napomáhají k tomu,¹⁾ nebo jsou osvícením božím k prospěchu jiných, k porozumění sv. Písma. Však všechno toto poznání, i mimořádné dary, o nichž mluví v listě k Římanům,²⁾ jest nedokonalé, nebo z částky poznáváme a z částky prorokujeme.³⁾ Toto poznání jest nedokonalé, poněvadž jest analogické, nepodávající věc, jak jest v sobě, ale dle obrazu, na př. z přírody, a poněvadž jest neúplné. Je tedy v dvojím smyslu „z částky“ Toto nedokonalé poznání dle apoštola tedy pomine, a nastane poznání opačné, dokonalé, t. j. bez analogie a úplné. Sušil dí: Přestane prorocství, poněvadž tajemství všechna se oslavencům odhalí . . , věda přestane, ježto tam v nebesích všem se dokonalého poznání a vědění dostane. To přestane. Jsou to zlomky. Kde celek jest, zlomky přestanou. Věda ve vidění přejde v čiré nazírání pravdy .⁴⁾ Takové poznání může býti toliko poznání bytnosti boží, *cognitio essentiae et in essentia*.

Aby věc ještě ozřejmil, užívá apoštol různých podobenství, na př. že naše poznání jest jako poznání maličkých, nejasné, nedokonalé, že jest poznání jako v zrcadle, t. j. nepřímé, z obrazu, a jako v podobenství, t. j. nejasně a neurčitě. V nebi bude poznání „tváří v tvář“, t. j. bezprostřední patření. Hugo Victorinus dí⁵⁾: Jako nyní každý člověk jest jakési zrcadlo, v němž Boha vidíme, tak v nebi bude Bůh zrcadlem veškerého tvorstva, v němž všechno pravdivěji uvidím, nežli v tvorů samém. Sv. Pavel dí zřetelně,⁶⁾ že poznám, jakož sám poznán jsem, tak uvidím vše, jako Bůh mne vidí. Bůh vidí všechno nejdokonalejším způsobem.

Ještě něco z výkladu, který dává k proslavenému místu R. Cornely S. J. Naše vědomost tajemství víry pochází z víry. Víra, porovnána s patřením na Boha, jest nedokonalá, nebo nedává všechny pravdy a mnohé nepodává zcela jasně. Také prorocství a jiné mimořádné dary nejsou dokonalé, nebo spočívají též na víře a podávají vědomosti v obrazech. Vše, co jde z víry, pomine, až přijde patření. Apoštol staví tu v protivu poznání z víry, t. j. poznání prostředecné a temné, a patření, t. j. poznání přímé a jasné. I rozvádí svou mysl přirovnáním chlapce k muži. Maličký chlapec nemluví, nýbrž jen žvatlá, nemyslí ještě s rozumnou úvahou, nebo neužívá ještě rozumu a nezná cenu věcí. Jeho poznání a mluvení jest u porovnání s poznáním a mluvením dospělých mužů velmi nedokonalé a temné. Takové jest všechno poznání u porovnání s poznáním svatých.

Jiné přirovnání apoštolovo. Nyní t. j. v tomto životě vidíme skrze zrcadlo v podobenství, tehdy, t. j. v nebi tváří v tvář. Nyní potřebujeme k poznání nástrojů; proto jest poznání naše nepřímé, prostředecné. Potom nebude nám jich už třeba, nebo uvidíme Boha a v Bohu vše ostatní přímo a jasně. Viděti skrze zrcadlo znamenalo u latinů *adspicere per transennam*, t. j.

¹⁾ 1. Kor. 14, 3 s. — ²⁾ 12, 6. n. — ³⁾ 1. Kor. 13, 9. — ⁴⁾ List I. ke Kor., p. 259. — ⁵⁾ In 1. Cor. 13, 9. — ⁶⁾ 1. Kor. 13, 12.

z daleka, jen všeobecně a nejasně. Zrcadlo starých mimo to nepodávalo jasného obrazu. Podobenství (aenigma) znamenalo řeč temnou; takový význam má také v 4. knize Mojžíšově 12, 6 n., kde jasné vidění postaveno v protivu s viděním v podobenství (in aenigmate).

Dále apoštol dodává: Jakož i poznán jsem. Chce říci jasně, přímo, bez nástroje, který známost boží zmenšuje nebo ztemňuje, ano v Bohu samém všechno jako v nástroji; nebo poznám Boha v jeho božství, jako já od Boha poznán jsem v téže božské jeho přirozenosti. Tím ovšem nepraví, že patření svatých jest rovné božskému poznání, nýbrž apoštol ukazuje na „způsob“ poznání.¹⁾

Když tedy patření na Boha tváří v tvář jest zjeveno jako skutečné, je také možné. Ano slova Pavlova zdají se dokazovati netoliko patření na bytnost boží, ale že blažený vidí i všechno ostatní v bytnosti boží jako Bůh sám.

Uveďme některé výroky sv. otců.

Sv. Iraeneus píše: Jako lidé vidoucí jsou ve světle a jeho jasnost vnímají, tak svatí, vidoucí Boha, jsou v Bohu, vnímající jeho jasnost. Jasnost ta je oživuje, a proto vnímají (percipiunt) život, kdož vidí Boha. A tak nepochopitelný (incapabilis) a nevystižitelný (incomprehensibilis) a neviditelný (invisibilis) činí se lidem pochopitelným, vystižitelným a viditelným, aby oživil ty, kdož ho poznávají a vidí. Jako velikost jeho jest nedostupná (invegitabilis), tak jest nevyličitelná (inenarrabilis) i jeho dobrota, která dává světlo vidoucím jej.²⁾

Klement Alex.³⁾ dí: Kdož jsou čistého srdce, uvidí, došedše nejvyšší dokonalosti, Boha.

Sv. Jeronym píše⁴⁾: Člověk nemůže viděti tvář boží, andělé . . ; nyní vidíme v zrcadle a v podobenství, potom tváří v tvář.

Sv. Augustin píše⁵⁾: Ptáš-li se, lze-li Boha viděti, odpovídám: Lze. Ptáš-li se, odkud to vím, odpovídám: Poněvadž čtu v pravdivém Písmě: Blahoslavení čistého srdce, nebo oni Boha viděti budou. — Ptáš-li se, zdali lze ho viděti tak jak jest, odpovídám: Je to synům přislíbeno, o nichž se praví ve sv. Písmu. Ptáš-li se, kterak Boha uvidíme, odpovídám: Uvidíme jako andělé, jimž budeme rovni, neboť psáno jest: Andělé jejich vidí tvář boží.

Sv. Bernard dí⁶⁾: V tom záležitosti bude život věčný a dokonalý . . , že uvidíme Boha jak jest, ne jak jest v nás a jiných tvorech, nýbrž jak jest sám v sobě.

Sv. Jan Zlat. dí⁷⁾: Když Petr, vida v proměnění Páně temný obraz budoucích věcí, všechno z duše pustil pro rozkoš z tohoto

¹⁾ Prior epist. ad Cor., p. 403 n. — ²⁾ Contr. haer. IV. c 20 n. 5. — ³⁾ L. 5. Strom. — ⁴⁾ L. 1. in Is. — ⁵⁾ Ep. 92. — ⁶⁾ Serm. 4. in Fest. OO. SS. — ⁷⁾ Ad Theod. laps 1 n 11.

patření, co řekneme, až bude přítomna sama pravda věcí, až v otevřených sálech královských bude lze viděti krále samého, ne už v podobenství a v zrcadle, ale tváří v tvář, ne už vírou, ale zrakem duše (per speciem).

Jiné výroky sv. otců u Petavia.¹⁾ Prohlášení církve u Denzinger.²⁾

Patření na Boha je tedy možno. Není možno přirozeně, ale nadpřirozeně světlem slávy.

¹⁾ De Deo VII. c 7. — ²⁾ Ench. 456, 588.



II. Lumen gloriae.

K nadpřirozenému patření na tvář boží uschopňuje se duše zvláštní pomocí boží, která se zove lumen gloriae, světlo slávy. Jmenuje se světlo, poněvadž jest příčinou rozumového poznání. Jméno jest vzato dle podobnosti se světlem hmotným, jež umožňuje vidění. Jmenuje se světlo „slávy“, poněvadž jím uschopňuje se duše k patření na Boha, kteréžto patření ukazuje slávu boží a působí blaženost člověkovu. Je to síla Bohem duši vštípená. Sněm Vienneský stanovil, že je tohoto světla slávy k patření na Boha třeba.¹⁾ O tomto světle mluví sv. Jan ve svém Zjevení,²⁾ pravě, že blažení nepotřebují slunce, anž skvělost boží je osvětluje na věky, tak že vidí tvář jeho.

V čem lumen gloriae záleží a jak působí, náhledy se různí.

Suarez praví,³⁾ že jest stvořená vlastnost (qualitas) a schopnost (habitus) a síla (virtus) pomyslná, nadpřirozená, rozumu vlitá, kterou stává se schopen a mocen patřiti na Boha. Není tedy jen zevní pomocí boží, nýbrž něčím, co rozumu vnitřně se dotýká (quo afficitur). Lessius dří,⁴⁾ že jest podíl na onom světle, kterým Bůh sám sebe vidí. A dodává: Může-li slunce oblaka tak osvětliti, že samy svítí jako slunce, tím více může Bůh, slunce světa duchovního, rozum jako duchovní oblaka osvětliti svým světlem, aby svítil světlem božím. Dle této analogie dlužno tedy souditi o světle slávy.

Takovým světlem mohl by Bůh pomoci rozumu různým způsobem. Mohlo by se jím rozuměti nadpřirozený vliv boží, kterým vidění Boha od něho by bylo vytvořeno a duše uschopněna je přijmouti. Rozum byl by při tom passivní, nebo vidění bylo by mu z vně vlito. Lumen a vidění bylo by totéž. Než tento způsob neodpovídá rozhodnutí církve, ve kterém se dří, že duše je tímto světlem uschopněna (elevata) k vidění Boha. Dle něho světlo a vidění jsou věci různé. Nikdo také nejmenuje světlo viděním, nýbrž míní, že světlo je to, co vidění umožňuje. Světlo slávy jest patrně něco, co „rozum“ osvětluje, aby viděl.⁵⁾

Dále mohlo by se jím rozuměti, že jest sice něčím různým než vidění samo, ale že jest rozumu tak dáno, že blažené vidění vzniká jen z něho, a nikoliv též z rozumu. Tak Dom. Soto.⁶⁾

¹⁾ Denzinger, Ench. 403. — ²⁾ Zjev. 21, 23; 22, 4. — ³⁾ De Deo 2, 14 n 1. — ⁴⁾ L. c. p. 144. — ⁵⁾ 1 q 12 a 5. — ⁶⁾ In 4 d. 49 q 2 a 4.

Však ani to neodpovídá pravdě. Patření na Boha musí býti životním, vtomným konem duše (*actus vitalis*), i musí vycházeti činně z poznávací vlohy. Horké železo hřeje, ale ne železem prý, nýbrž ohněm; železo jest jen předmět, který oheň drží. Pripusťme tento náhled jako příklad. Tak by bylo při vidění Boha, kdyby duše sama vtomnými kony nebyla činna. Kdyby jen lumen glorie působilo vidění, bylo by vlastně ono blaženo a ne duše, na nejvýše by oblažovalo duši prostředech a jaksí passivně.

Jiní praví, že toto světlo jest potřebné jen vzhledem předmětu, totiž Boha, nikoliv vzhledem vlohy, asi tak, jako je třeba světla, aby předmět mohl v nás vytvořiti svůj obraz, kterým potom jej poznáváme. Toto světlo by tedy učinilo, že by Bůh mohl jako obraz spojit se s rozumem, který by jím (obrazem) potom Boha viděl. Toto mínění jest bludno. Předpokládá křivě, že rozum přirozeně může Boha viděti. Když strom jest ozáren, vidí jej oko přirozeně; pouze světlo musí býti. To při vidění Boha nestačí. Kdyby bylo třeba jen zvláštního světla, aby duše Boha viděti mohla, viděla by jej pouze silami přirozenými. Bez božské ctnosti víry nemůžeme nadpřirozeně věriti, bez božské ctnosti lásky nemůžeme nadpřirozeně Boha milovati. Jestliže tedy k těmto konům je třeba, aby vloh duše byla nadpřirozeně povznesena, doplněna, čím více je toho třeba ke konu tak nadpřirozenému, jakým jest vidění Boha, konu tak neobyčejnému, že sotva chápeme, jak ho duše i nadpřirozeně jest schopna. P. Linek přímo dí, že světlo víry jest v poměru k patření na Boha — sic se habet ad visionem Dei —, jako ctnost nadpřirozené víry, naděje a lásky ke skutkům víry, naděje a lásky.¹⁾ Nestačí tedy jen světlo, které předmět člověku sblíží, ale je třeba, aby jeho vloh byla zvelečena. A kdyby někdo říci chtěl, že to světlo vtiskuje se duši asi podobně jako obraz předmětu při každém poznání, že však jen toto světlo vidí Boha, máme tu zase nečinnost vloh člověkových. Rozum lidský byl by tu zase jen jako vosk, do kterého vtiskla pečeť obraz, byl by totiž trpný. Kterak mohl by vlastními kony býti blažen, nejsou svými přirozenými silami činným?

Toto mínění se nedoporučuje také proto, že vidění boží líčí jako nedokonalé poznání lidské. Zde na zemi rozum není fysicky spojen s předmětem, n. p. stromem, musí tedy ideální obraz předmětu, který se ve vloze vytvoří, jej, strom, prostřednictvím fantasmatu zastupovati. Ale proto rozumové poznání naše zde, a to i intuitivní, jest a zůstává nedokonalé. Poznání v nebi musí býti tak dokonalé, jakého jest člověk vůbec schopen, a to jest, když rozum se spojí bezprostředně s předmětem bez sprostředkujícího procesu, právě vyličeného. Bůh v blaženosti jest člověku bezprostředně a přiměřeně blízek, i netřeba sprostředkování. Je také proto zbytečné, poněvadž by rozumu k blaženému patření nestačilo a jemu tedy nesprospělo. Než o této věci níže více.

¹⁾ L. c., str. 201.

Proto doporučuje se mínění Suarezovo, že *lumen gloriae* jest nadpřirozená *qualitas*, která zvelebují poznávací vlohú do té míry, aby jsouc mu přiměřena byla s to vykonati patření na Boha, a aby tento životní kon patření mohl v ní zůstatí. Musí to býti trvalá vlastnost, nebo nebeštan vidí trvale Boha, i odporovalo by zajisté pořádku, kdyby Bůh měl stálým mimořádným zakročováním, vždy na okamžik, člověku schopnost, viděti Boha, dávati. Je to tedy nadpřirozená jakás forma trvalá, kterou Bůh vtiskuje v rozum, která s vlohú poznávací způsobuje vidění Boha; jest příčinou vidění, nikoliv vidění samo. Vidění Boha jest výsledek, jsouc životním, vtomným konem duše. Jako stále očima vidíme a rozumem poznáváme věci kolem vtomnými kony, tak blaženec vidí Boha, nekonečný, nevyčerpatelný svět pravd a dober a krás.¹⁾ Tato forma musí býti ovšem tak vznešená, aby odpovídala předmětu, bytnosti boží.²⁾ Bůh jest čirý duch a nekonečný, musí to býti tedy kvalita, která člověku dává poznání, jaké mají čirí duchové, t. j. poznání, k němuž netřeba hmotných fantasmát. Člověk na zemi má takové ústrojí, že duchovní věci poznává jen ve věcech hmotných jako v zrcadle a pomoci jich; to musí odpadnouti, nebo jinak nebylo by poznání přímé a neanalogické. Dále musí dáti poznání, které s to jest, aby obsáhlo Boha nekonečného. Nemůžeme se dívati do slunce pro nesmírnost jeho záře, které oko nesnese. Nekonečně větší jest pravda věčná než lidský rozum; musí tedy dostati sílu, aby na toto nesmírné slunce hleděti a je obsáhnouti mohl; a to může býti jen božská síla.

Už jsme pravili, že jest skoro nevysvětlitelno, jak rozum stvořený takovou formu s to jest přijmouti. Bohoslovci vykládají to tím, že rozum už nyní trochu poznává Boha,³⁾ a též jeho nekonečnost, ovšem analogicky a nejasně, však přece, že tedy má zárodky k patření na Boha, spolupůsobí-li Bůh nadpřirozeně s ním. Vasquez dí,⁴⁾ že více vzdáleny jsou stvořené věci duchové (jakožto předměty poznání) od poznání smyslového, nežli Bůh vzdálen jest od lidského rozumu. Věc duchová a smysl jsou věci kontrerní, totiž prvá dí: bez částí a složení, druhá: s částmi a složením. Ale Bůh a rozum lidský si odporují pouze jako dokonalé, ovšem nekonečně dokonalé a nedokonalé. Proto Bůh do jisté nepatrné míry jest v oboru věcí, které tvoří předmět rozumového poznání. K čemu jest jakýsi nedokonalý začátek, může nadpřirozeně býti dovršeno. Bohoslovci praví, že Bůh sice nespadá mezi předměty, které pro rozum lidský tvoří „vlastní“ obor poznatelný, ale že náleží přece mezi předměty, které jsou v oboru jeho poznání, ne sice přirozeně, ale naddpřirozeně.⁵⁾ P. Linek dí: *mens creata habet inchoatam et remotam facultatem Deum videndi*.

Člověk má sílu poznávati do jisté míry Boha. Když tedy mu dá Bůh *lumen gloriae*, kterým síly rozumu nadpřirozeně se

¹⁾ Suarez, *De Deo* 2 c 15 n 28. — ²⁾ C. G. 3, 53. — ³⁾ Srv. výše, též sv. Tomáš 1 q 12 a 5. — ⁴⁾ T. I. d 40 c 2. — ⁵⁾ Mazzella, *disp.* 4 a 7.

zvyšují, které jest světlo ze světla božího, světlo, kterým Bůh sám sebe vidí, které má bytnost boží za svůj vlastní předmět (*objectum proprium*), které všechny síly přirozené převyšuje; když toto se stane, může rozum lidský bytnost boží viděti tváří v tvář. Různé jiné námitky a odpovědi na ně uvádí Linek.¹⁾

Lumen gloriae je tedy nadpřirozená stvořená forma, trvalá jako vlastnost (*qualitas*), která spolu s rozumem jest činnou vlohou tak vznešenou, zvelebenou, že může Boha viděti intuitivně a ob-sáhnouti jej.

Scholastická filosofie vykládajíc průběh poznání mluví o „*species impressa*“ a „*species expressa*“, však pojem a úkol jejich neudává vždycky stejně. Kterak má se věc při patření na Boha?

Obyčejně vykládá se *species impressa* takto: Abych viděl strom, který jest mimo mne, je třeba, aby mezi ním a poznávací vlohou nastalo nějaké spojení a spodobení, nebo i předmět i vloha musí spolupůsobiti k vidění. Strom tedy vtiskne v oko svůj obraz, který místo vzdáleného stromu s vlohou působí vidění. Tento obraz zove se *species impressa*. *Species impressa* zove se také *medium quo*, poněvadž jím vloha vidí (vloha nevidí tohoto obrazu, ale vidí tímto obrazem předmět). Nyní lze se tázati, jak se věc má v patření na Boha. Jsou tu předmět, totiž Bůh, rozum neboli vloha poznávací a virtuální obraz sprostředkující jako při jiných poznáních? Jde také zde z předmětu, totiž z Boha, obraz a vtiskuje se v duši, tvoře to, čím rozum Boha vidí? U stromu tvoří vidění vloha a obraz stromu v rozum vtištěný, jenž zastupuje vzdálený předmět. Determinuje nebo informuje Bůh jako předmět — ovšem duchově — při patření na něj také takovým způsobem rozum oslavenců? Musí světlo slávy býti už dříve v duši, aby rozum byl v přiměřeném stavu a mohl od Boha býti determinován? Nebo jest světlo slávy už touto determinací, tak že další informace rozumu není třeba? Je těžko dáti odpověď. Vasquez praví,²⁾ že by neváhal nazvati světlo slávy obrazem, zvaným *species impressa*. Podle něho nebylo by ovšem jiné informace rozumu předmětem (Bohem) třeba. Salmanticenses podávají mínění sv. Tomáše takto: Když předmět jest rozumu sám sebou přístupen a přiměřen, nepotřebuje poznávací vloha, jsouc s ním spojena, zvláštního informujícího obrazu (*species intelligibilis*), nýbrž předmět spojuje se s ní sám jako obraz (*species*). Bytnost boží jest poznatelná sama sebou, jest přístupna rozumu, světlem slávy povznesenému, jest s ním úzce spojena. Rozum tedy nepotřebuje zvláštního obrazu (*species*), nýbrž jest bez něho s bytností boží spojen.³⁾ Urráburu, zdá se, jest jiného mínění.⁴⁾ Není-li světlo slávy tímto obrazem (*species impressa*), za nějž Vasquez „neváhal

¹⁾ L. c., str. 202 n. — ²⁾ Vasquez, disp. 43 c 7. — ³⁾ Srv. Suarez, De Incarn, disp. 24 s 2, n 8. — ⁴⁾ Urráburu S. J., Psychologia, II., str. 233 n. Velmi obšírně. Salmanticenses, I., tr 2 d 2.

by“ je pokládati, jest ovšem rozumu potřebna informace, odpovídající obrazu, zvanému *species impressa*, nebo bez determinace poznávací vlohy předmětem není žádné poznání možno, a svatý bez ní nebyl by s Bohem vůbec přímo spojen. I na zemi jest nám Bůh přítomen, ale poněvadž nedeterminuje přímo našeho rozumu, nemůže vzniknouti patření na něho. V nebi touto determinací a informací rozumu jest buď samo světlo slávy, anebo *lumen* zvelebují poznávací vlohu, aby mohla býti předmětem t. j. Bohem informována k přímému patření.

Druhá věc při poznání dle scholastiků je *species expressa* neboli *verbum*. Suarez¹⁾ a jiní praví, že tato *species expressa* neboli *verbum* jest dovršený kon vidění. Rozum vidí, má kon vidění. Už není indiferentním, nýbrž vidí určitý předmět; došel tedy určité kvalitativní změny. Kdo tak věci rozumí, musí ovšem říci, že při patření na tvář boží jest v rozumu *species expressa*, nebo jest jí právě toto vidění Boha, vtomný životní kon rozumu. Sv. Tomáš tento výklad o *verbum* neboli *species expressa* také připouští,²⁾ než Thomisté to popírají, pravíce, že *verbum* v tomto případě jest u něho universální pojem věci, na př. vidím-li Petra, mám nejprve pojem člověka universální. Že při patření na Boha *species expressa* v tomto smyslu jest nemožna, rozumí se samo sebou, nebo svatí vidí přímo Boha, a proto nepotřebují o něm universálního pojmu.

Lze Boha viděti očima tělesnými, totiž očima oslavenců? Nikoliv. Někteří o tom na základě sv. Augustina pochybovali,³⁾ avšak sv. Augustin nazývá sám tento náhled nerozumem.⁴⁾ Jeho slova z „Města božího“ mu též neučí. Více o tom má Linek.⁵⁾ Praví-li Job,⁶⁾ že uvidí Boha v těle svém, rozuměti dlužno jeho slova: po zmrtvýchvstání. Podobně o jiných podobných místech sv. Písma na př. Luk. 3, 6. Věc rozumí se sama sebou, nebo předmětem oka jsou věci hmotné, ale Bůh jest čirý duch.

¹⁾ Metaph., disp. 8, s 4 n 2. — ²⁾ In 1 d 27 q 2 a 2; De differ. div. Verbi et hum. Opusc. 27 al. 13. — ³⁾ De civ. D. 22 c 29. — ⁴⁾ Epist. 92 ad Ital. vid. — ⁵⁾ De Deo uno 211 n. — ⁶⁾ 19, 26.



12. Úkol světla slávy (lumen gloriae).

Podmětem milosti může býti toliko člověk, nebo jen on, máje rozum, jest schopen pravdy.¹⁾ Než jest otázka, je-li toho vůbec schopen. Žádný stvořený rozum nemůže dospěti k patření na Boha, leč pomocí boží, která vše stvořené převyšuje.²⁾ Milosti boží nemůže též dosíci svými silami, ale skrze Boha toliko ³⁾ Aby mohl viděti Boha, jest mu třeba, aby rozum k vyšší činnosti zvláštním darem byl uschopněn a sesílen.⁴⁾ Sv. Tomáš dí: Když stvořený intelekt vidí bytnost boží, stává se tato formou jeho rozumu (roz. bytnost boží sama jako poznávací předmět jej k vidění Boha determinuje), i je třeba, aby nadpřirozená disposice mu byla přidána, aby k takové výši byl povznesen. Pouhé sesílení přirozené síly poznávací nestačí, byť bylo sebe větší, nebo patření na Boha jest poznání vyššího řádu. Nadpřirozené věci nejsou přiměřené ani andělskému rozumu. Je tedy třeba vyšší, nadpřirozené formy, kterou rozum stvořený jest povýšen a zveleben, formy od Boha mu dané.

Je to možné? Řekli jsme, že ano. Zrak sice není schopen a nemůže býti uschopněn, aby vnímal zvuk, ale to proto nemůže, poněvadž zvuk jest úplně mimo obor jeho (extra objectum adaequatum). Ale nadpřirozené poznání tak mimo rozum neleží.⁵⁾ Rozum jest schopen poznávati vše poznatelné, nebo jest vlohou pomyslnou, která není omezena jen na jistý druh poznatelných věcí. Sv. Tomáš dí,⁶⁾ že božská bytnost není tak mimo schopnost stvořeného rozumu jako zvuk a zrak nebo duch a hmota, nýbrž jest mimo schopnost stvořeného rozumu tím, že převyšuje jeho síly. Posílněn božím světlem může viděti bytnost boží. Také nevadí, že Bůh jest nekonečný. Bůh není nekonečný privative jako n. p. nekonečné číslo nebo nekonečná rozsažnost, jež nemají hranic (formy), i nemůže poznána býti; nýbrž jest nekonečný negative, jako forma per se jsoucí, neohraničená hmotou. A tak jest právě nejvíce poznatelný, nebo forma jest princip poznatelnosti.⁷⁾ Proto proporce mezi Bohem a rozumem není absolutně

¹⁾ Sv. Tomáš, 1 q 38 a 1; C. G. 3 c 147 a j. — ²⁾ C. G. 3 c 52. — ³⁾ 1. 2 q 113 a 10 ad 3. — ⁴⁾ C. G. 3 c 53 n. 2 s. — ⁵⁾ Aguirre, S. Ans. th. comen. I. tr 1 d 8 s 5 n 55; sr. sv. Tomáš, 1 q 12 a 1 ad 4. — ⁶⁾ C. G. 3 c 54. — ⁷⁾ Srv. C. G. 3 c 54.

vyloučena. Bůh jest rozumu stvořenému nedostupný pro vznešenost a velikost světla a poznatelnosti. Defekt jest v rozumu lidském. Dostane-li vyšší světlo, může býti uschopněn k patření na Boha. Bůh to může učiniti. Člověk abstrahuje si bytnost z hmotných věcí, i může býti uschopněn od Boha, aby viděl bytnost subsistentní samu.¹⁾ Světlo takové povyšuje rozum silou, kterou od Boha k účinu má, ale od Boha nekonečně se různí svým bytím (esse); spojuje rozum s Bohem toliko co do poznání. Nastane skrze ně sdílení božské bytnosti a božských dober s člověkem, ačkoliv nekonečný rozdíl obou zůstává. Také neničí nadpřirozené poznání přirozeného poznání; nadpřirozené není nepřátelské přirozenosti, nebo zvyšuje ji a zušlechťuje.

Jaký je tedy úkol světla, zvaného lumen gloriae?

Uvádějí se tři. První záleží v tom, že povznáší rozum do stavu, který mu dává podobnost s Bohem; Dionysius dí, že jej obožuje (fecit deiformem), vstiskuje mu božskou formu. Tak stává se rozum schopen, aby mohl ze sebe vydati kon, kterým vidí bytnost boží. Jiní správněji praví, že nadpřirozené spodobení koná již milost boží, avšak rozum není tím ještě in actu primo, jak dí filosofové, nemá ještě moci viděti Boha. Tito vidí tedy význam světla lumen gloriae v dalších vlastnostech, totiž že zvyšuje síly poznávací vlohy do nekonečna, aby obejmouti mohla předmět nekonečný. Jako světlo činí, že oko může viděti daleko, daleko, jako ostré sklo působí, že vidí hvězdy, jich pohyb a celý soulad jich, tak činí lumen gloriae, že rozum nazíráním tváří v tvář vidí všecku nesmírnost bytnosti boží. Dle těchto nepřenáší lumen gloriae do jiného, vyššího stavu nežli jest stav nadpřirozené milosti, nemění přirozenosti duše jako činí posvěcující milost, dodávajíc jí něco božského, nýbrž toliko sesiluje síly duše, milostí boží už obožené; jest z téhož nadpřirozeného řádu jako milost, však odnáší se hlavně k síle poznávací. Třetí, co činí lumen gloriae, jest, že jest hlavní příčinou (primum efficiens), která kon patření na Boha vykoná a vykonává. Činí, že Bůh stává se bezprostředním předmětem rozumu, nebo vlastně naopak, že rozum svou schopností jest Bohu bezprostředně blízek a že může býti od něho informován a determinován k vidění.

Tři věci spolupůsobí k tomuto patření: bytnost boží, lumen gloriae a rozum. Od rozumu pochází, že kon vidění jest kon životní, vtomný, kterým duše žije, od světla slávy pochází, že tento kon jest jasné a podrobné a přímé poznání (patření). Nadpřirozenost tohoto konu přičítají jedni milosti posvěcující, druzí tomuto světlu slávy, jak výše bylo řečeno. I milost i lumen gloriae jsou kvality nadpřirozené. Od bytnosti boží jako od předmětu má kon, že jest vidění Boha a ne něčeho jiného. Kon vidění má tedy trojí charakteristickou známku, je to kon vtomný, nadpřirozený a ukazující Boha. Má ji proto, poněvadž k uskutečnění jeho jsou

¹⁾ 1. q 12 a 4 a 3.

součinný tři různé příčiny společně, tvoříce jednu příčinu a vyzovující jeden účín. V účínu musí se pak různé příčiny jevití, nebo kdyby se nejevily, bylo by to známkou, že některá z příčin nepůsobila. Kdyby patření na Boha nebyl n. př. kon vtomný neboli životní lidského rozumu, soudili bychom právem, že rozum při něm nespolutpůsobil.

K blaženosti lidské jest nezbytně třeba konu vtomného, činnosti lidské vlohy, jak jsme výše ukázali. Patření na Boha jest jim, a proto jest s to, aby člověka blažil. Lumen glorie dává mu, že jest s to, aby obsáhl nekonečné moře pravdy boží, dobra božího, krásy boží, žití božího, věčnost a jiné vlastnosti boží. Je tedy s to, aby uspokojil všecku mohoucnost poznávací vlohy a blažil dokonale. A Bůh jako předmět tohoto konu činí, že právě na něho patření se nese jako na první a hlavní předmět, který vtiskuje rozumu svůj obraz. Každé poznání má od svého předmětu svůj ráz neboli podobnost. Bůh jest všady, všechny věci mají v Bohu eminentním způsobem své vzory; i vidí rozum Boha všady a stále a vidí věci eminentně v jeho bytnosti, kteréžto poznání jest vyšší a vznešenější, nežli formální poznání bytostí dle jich reálného bytí.

Tajemstvím při tom zůstává, jak rozum může k vidění spolutpůsobiti.

Někteří praví, že rozum spolutpůsobí jen per potentiam oboedientialem. Každá věc může býti užita k účínu jí přirozenému; k těmto má přirozené vlohy a schopnosti. Ale Bůh může užiti věci k účínům, které jsou vyšší, nežli její přirozené vlohy, může tedy dáti vloze vyšší kony.¹⁾ Věc a její vlohy jsou tu nástrojem v rukou božích. Dlata může člověk užiti k tesání sochy; to jest nástroji přirozeno. Ale Bůh mohl by ho užiti, aby vydávalo lidské hlasy. Pouze tuto součinnost nástrojnou dává při vidění Boha rozumu Pesch.²⁾ Dle tohoto mínění bylo by hlavním činitelem při patření světlo „lumen glorie“. Světla slávy by Bůh užíval jako nástroje, aby vyvolal v rozumu vyšší činnost poznávací; anebo by musil ještě zvlášť zakročovati a rozumu ku spolutpůsobení se světlem slávy dopomáhati. Při tom kon poznávací byl by sotva tak vtomný neboli životní, jaký má býti, totiž aby byl vnitřní činností duše. Výhodu má toto mínění, že obtíž, jak může stvořená vlohá viděti Boha, jest menší, poněvadž její činnost jest velice snížena. Dále pak, že míra blaženosti závisí jediné od velikosti světla slávy, nebo přirozená bystrost rozumu nepadá na váhu; rozum má jen takový kon vidění Boha, jaký v něm lumen glorie působí.

Lessius hájí náhled, že světlem slávy rozum tak jest zveleben a povýšen, že spolu s ním kon vidění působí, nejso pouze nástrojem vyšší síly, ale soupříčinou, vlastně hlavní příčinou; lumen jen zvyšuje síly rozumu, ale on sám potom jest jimi činný. To odpovídá, praví, více stavu blaženosti a pořádku, který Bůh

¹⁾ Sv. Tomáš, 3 q 11 a 1. — ²⁾ Dogm. II. n. 50.

všady zachovává.¹⁾ Rozumu lidskému je tu zachována jeho činnost. Proti tomu se uvádí, že kdyby n. p. dva lidé měli tytéž zásluhy a dostali rovné lumen glorie, měl by ten z nich, který má dokonalejší, bystřejší a vycvičenější rozum, lepší poznání a tudíž i větší blaženost. Zvláště veliký rozdíl byl by při andělu a člověku.

Lessius odpovídá na to následovně: Mnozí bohoslovci připouštějí, že vidění u anděla při stejném světle slávy bylo by dokonalejší, nebylo-li by člověku jinak pomoheno.²⁾ Durandus připouští, že při stejném světle slávy anděl měl by větší poznání Boha nežli Kristus člověk. Všichni raději to připouštějí, nežli by se spokojili činností rozumu per potentiam oboedientialem. Molina sice dří, že při stejných zásluhách anděla a člověka Bůh by posilnil rozum člověka, aby měl stejnou blaženost jako anděl; tím však právě ukazuje, že rozum pokládá za skutečnou, činnou soupříčinu. Jiní praví, že při stejných zásluhách může býti lumen glorie stejný, nechť běží o anděla nebo člověka. Odměnou jest lumen glorie. Patření jest odměnou prostředecně, skrze lumen; jest ovšem také celé a veskrz odměnou, nebo i větší blaženost u anděla byla by cele dílem světla slávy. Ale odměnou za zásluhy jest velikost světla slávy.

Avšak namítnouti lze, že pak odměna přece jen není distributivně spravedlivá, jelikož anděl při stejných zásluhách jako člověk byl by blaženější. Odpověď jest: Přirozená dokonalost rozumu u anděla nezpůsobila by větší blaženosti, i nebyla by větší odměnou, dávajíc větší poznání, nýbrž byla by pouze materiálně větší dokonalostí. Vezměme příklad. Orel má ostřejší zrak nežli člověk, a přece lze nazvat zrak lidský dokonalejším. Jest dokonalejší věcně, jsoucinně, jest dokonalejší, že spojen jsa s rozumem má přednosti, kterých zrak orlí nemá, n. p. vidí soulad barev, jich symbolický význam, smysl obrazů a j. Proto skýtá zrak lidský člověku více rozkoše, nežli orlu jeho dokonalejší zrak. Obraťme příklad na spornou otázku. Anděl má dokonalejší rozum nežli člověk. Následuje z toho, že v nadpřirozených věcech musí mu dáti více blaženosti? Nikoliv. Má jí tolik, mnoho-li mu z ní jest světlem slávy vyměřeno. Všecka jasnost jde z tohoto světla slávy, a nikoliv z rozumu; kde je stejné, jest stejné blaživé poznání; kde jest menší, bystřejší rozum nepomáhá. Jsoucinná neboli entitativní větší dokonalost dala by větší dokonalost jen ve věcech přirozených, nikoliv nadpřirozených. Síly rozumu jsou zvelebeny vzhledem k nadpřirozenému patření. Proti nadpřirozenému patření na Boha jsou jako nic, a teprve světlem slávy dostávají velikou svou schopnost. Kdyby někdo slabému a silnému muži, u nichž rozdíl síly jest ovšem patrný, přidal do paže sílu jednoho millionu koňských sil, a kdyby pracoval každý z nich

¹⁾ Lessius, de sum. b. p. 162. — ²⁾ Scotus, in 3 d 13; Durandus, in 3 d 14 q 1; Richardus, in 4 d 49 a 2 q 8 et a 3 q 2; Cajetanus, in 3 q 10 a 4; Molina, in 1 q 12 a 6 d 2.

svou paží, rozdíl nebyl by potom téměř žádný; v našem případě zmizí úplně.

Než ať je tomu jakkoliv, Bůh odměňuje odměnu zajisté spravedlivě a se vzhledem ke každé bytosti tak, aby, byť i na krásně bystřejší rozum dával větší poznání a větší blaženost, patření a sláva byly dle zásluh. Kde by tedy dal stejné lumen glorie, dal by je také vzhledem k různosti přirozené rozumové schopnosti.

Máme s Lessiem za to, že více odpovídá věci a pořádku božímu, aby rozum nebyl pouze potentia oboedientialis, nástrojem trpným, ale skutečnou soupříčinou, totiž příčinou, že ze sil duše, světlem slávy zvelebených a povznesených, vychází činně patření na tvář boží.



13. Co vidí blažení.

Obor toho, co člověk na zemi vidí, jest omezený. Oči vidí jen povrch, rozum poznává bytnost věcí, ale velmi nedokonale. Nevídí ani své vlastní duše, tím méně její krásu, kterou má, jsouc v milosti boží. Boha poznává vůbec jen analogicky, soudě na něho ze stvořených věcí. Duše od těla oddělená vidí vyšší svět, svět duchovný a v něm i sebe.

Bohoslovci praví, že něco jest v Bohu formálně, něco eminentně. Formálně jsou v Bohu božská bytnost, božské vlastnosti, tři osoby; eminentně jest v Bohu vše to, co z bytnosti boží vyplývá, tedy všechny věci, které existují nebo jsou možny, poněvadž mají s ní nějakou podobnost. Svati vidí vše, co v Bohu jest formálně. Proto jest jejich patření jasné. Avšak není intensivně takové, jak Bůh vidí sama sebe. Proto může býti podle míry světla slávy u jednoho intensivnější, u jiného menší. Svati nevyčerpávají bytnost boží tak, aby viděli vše, co v ní jest, eminentně; proto poznání toto má různé stupně. Bohoslovci praví, že svati vidí Boha celého, ale ne cele — totum, sed non totaliter. Mnohé věci vidí svati repraesentativně, to je tak, jak si je Bůh myslí, jak jsou v něm formálně repraesentovány. Vizme nyní, jaký obraz odhalí se duši, jež vstoupila na onen svět; učinme tak zde všeobecnými rysy.

Vidí Boha. Patří na bytnost, která jest sama ze sebe a původ a pravzor všeho stvoření. Čirý duch, nad který není nic dokonalejšího myslitelno, jest odhalen před rozumem oslavenčovým. Patří na věčnou, nestvořenou pravdu, která jest pravda všecka, a na které pravda stvořených věcí má toliko stvořený podíl. Patří na nejvyšší dobro, dobro všecko, k němuž všecka dobra stvořená volají, ty tvořic nás dalo jsi nám stín ze své dobroty. Vidí nejvyšší krásu, ve které vše, co na světě jest krásné, jest vyvrcholeno na stupeň božský. Patří na život božský, nejdokonalejší, na život sám, jehož participací stvořenou, nepatrnou jest i život nejvznešenějšího anděla, P. Marie, člověčenství Kristova. Patří na zdroj sladkosti a radosti a blaženosti, cíl svého žití, k němuž jej pudila vrozená touha, a vidí, že tato bytost jest jeho odměnou. Pohrouží se do kontemplanace této bytosti. Čeho dříve pochopiti nemohl, nýbrž jen usuzoval a tušil, vidí nyní:

božské bytnosti nekonečnost v sobě a v každé vlastnosti, její nesmírnost, naplňující vše, co jest, její věčnost, která nemá nejen začátku a konce, ale jest věčné „teď“, obsahující v sobě všechen čas bez posloupnosti, její nezměnitelnost, velebnost, svatost, její všemohoucnost, kterou stvořila světy a může všechno učiniti, co jest možné, její lásku nutnou, kterou miluje sama sebe, a lásku svobodnou, již milovala a miluje všechno mimo sebe, její milosrdenství, kterým odpouští hříchy, a spravedlnost, kterou je trestá. Vidí nejsvětější Trojici, to tajemství všech tajemství, jak jedna božská přirozenost existuje ve třech rozdílných osobách, jak Otec od věčnosti poznáním sebe zplodil Syna a jak z obou jako absolutní láska Duch sv. vychází. Vidí, jak tři vztahy, otcovství, synovství a vycházení jsou skutečnými dokonalostmi, aniž jednotlivým osobám něco přidávají a tak z nich činí samostatné hypostase v téže jedné přirozenosti, v témže jediném božství, v téže jedné všemohoucnosti, svatosti, dobrotě, moudrosti, věčnosti. Hle, předmět patření, nevyčerpatelný na všechny věky.

A toto vše svatí poznávají nikoliv jako na světě dlouhým usuzováním, hledáním, porovnáváním, ale prostým patřením, a to jasně, pevně a jistě, nezměnitelně, podrobně (*distincte*). Jejich vidění není složité, syllogistické, ale jednoduché (*simplex*), apprehensivní, majíc zároveň onu dokonalost, která jest vlastní soudu, nebo vidí zároveň, že tak v Bohu vše jest, což vlastní jest úsudku. Na zemi kráčíme posloupně od předmětu k předmětu, každý předmět tvoří v nás zvláštní svou formu, kterou jest poznáván, ano více předmětů zároveň nejsme pro slabost poznávací vlohy ani s to pojímati; v Bohu vidí oslavenec jediným patřením veškeré božství, celou božskou bytnost, která jest více, neskonale více, nežli všechny světy. Síla tohoto poznání je tedy nesmírná, podobná božskému poznání. Na světě má naše poznání ještě těžký a nesnadný úkol, že musí řídit náš život, naše praktické jednání — sv. Tomáš nazývá je proto „*intellectus practicus*„ — v nebi už nikoliv, tam jest poznáním, kontemplací bez závaží a obtíží a znepekolení.¹⁾ Ovšem nevidí svatí všechno stejným způsobem v Bohu, nebo *lumen gloriae* není stejné u všech, ale vše vidí jedinou intuicí, bez posloupného obtížného badání, jistě a bez poblouzení, uschopnění jsouce k nejvznešenějším meditacím do nekonečna. Dante dří²⁾:

Ti tvorové, již z Boha radost cítí,
ti nikdy neodvrátili svých tváří
od Něho, před nímž nemůž' se nic skrýti.
A proto stále Boha tvář jim září,
nic nemate jich, proto vzpomínání
jim netřeba, v němž myšlenky se sváří.

Kdyby někdo vznésti se mohl do oblak a patřiti na divy všehomíra, viděl by úžasné divadlo, velikolepější, nežli Adam,

¹⁾ 1. 2. q 3 a 5. — ²⁾ Ráj, XXIX., 76.

když mu Bůh ukazoval stvoření světa. Ale to vše není nic proti velikosti, káse, blaženosti, jež dává pohled do bytosti boží.

Co vidí dále oslavenec? Vidí tajemství sv. víry, vše, co nyní věříme. Proto dí apoštol, že víra pomine, nebo kde vidíme, není už víry. Co uvidíme? Ne-li Boha, a vše to, čeho věříce nyní nevidíme, dí sv. Augustin.¹⁾ Která jsou hlavní tato tajemství? Mimo nejsv. Trojici jsou to tajemství vtělení Syna božího, nejsv. Svátosti oltářní, působení sv. svátostí a milosti boží v duši. V tajemství vtělení uvidí oslavenec, kterak božství s člověčenstvím hypostaticky a podstatně v osobě boží se spojilo, tak že Kristus v pravdě byl Bůh a člověk zároveň, jak tímto spojením Bůh zůstal nezměněn, ale člověčenství Kristovo povýšeno a zvelebeno bylo způsobem nevýslovným. Zároveň uvidí tajemství početí a panenského narození z Matky boží a její důstojnost, nad niž není větší. V tajemství Eucharistie uvidí, kterak Ježíš s tělem a s duší přijímá tisícero nerozsažnou, nadpřirozenou přítomnost ve způsobách chleba a vína a v každé jich části, jak vzniká podstata způsob, jak tyto se udržují, jak chrámy nejsv. Svátostí stávají se přesvatým obydlím božím, oltář neviditelným nám nebem, jak děje se spojení Krista s duší a jak v ní působí. Vidí tajemství, jak duše rozhřešením a lítostí se očisťuje z hříchů, jak okrašluje se milostí boží, jak v ní jest spanilá, božským světlem zářící; vidí krátce vše, co jí dříve bylo neznámo, tajno, temno. Nebude bádati, zpytovat, dotazovat se, nebo vše vidí jasně a zřetelně. Podivuhodná jsou tajemství přírody: skladba těles, jak poznáváme svět vůkol, světlo, barvy, vzrůst květin a tisíce jiných. Jakým divem moudrosti by byl, kdo by je odhalil! Jak by se v nich kochal všeliký rozum! Ale všechna tajemství přírody nejsou nic proti tajemstvím svrchu uvedeným, v nichž moudrost, všemohoucnost, láska boží zrovna se překonává.

Velikým tajemstvím života jsou cesty prozřetelnosti božské. Tu jest cíl a účel světa, člověka a ostatních tvorů. Tu jest prvotní hřích i vykoupení v čase a trvání světa. Tu jsou různé národové, jazykové, kteří od počátku světa se střídají, vznikají a hynou. Tu jsou milliony jedinců, jichž životní dráha jest velice složitá. Do všeho toho zasahovala a zasahuje prozřetelnost boží, tu stanovíc přesně cíl a plán, a vedouc svobodně k němu všechno, tu jen napomáhajíc jednotlivcům a celku. Někdy jeden den má vliv na celý život, jedna událost vliv na celý národ, jedna věc vliv na celý svět. Dvě síly se tu všady stýkají, prozřetelnost boží, do nekonečna mnohotvárná, a činnost lidská, do nekonečna různá. A vše jde harmonicky k cíli, ani jeden dobrý skutek nezůstává bez následků dobrých, ale také zlý zanechává své sledy. Když myslím na působení prozřetelnosti boží v životě lidském a ve světě, padám více uchvácen na kolena, nežli když myslím na Boha sama, říkával biskup Brynych. Kristus řekl: Nesudte, a sv. Pavel: Nesudte před časem. Mysli na prozřetelnost boží, a pochopíš ve-

¹⁾ De Civ. D. 20, 21.

likost a význam tohoto rozkazu. A cesty veškeré světové prozřetelnosti blaženec uvidí. Je to pravda úchvatná. Uvidí, co se stalo kdy na světě a jak se to stalo; zároveň uvidí zákulisí každého děje, a to zákulisí lidské, ty utajené nitky srdcí a politiky, i zákulisí božské, nitky prozřetelnosti boží. To uvidí vlastně také zavržení, nebo odpovídá spravedlnosti boží, aby jasně poznali sami cesty své a boží, ale pro ně nebude toto poznání radostné, nýbrž příčinou výčitek. U blaženců bude důvodem k obdivu moci a lásky a spravedlnosti boží. Jako Bůh zpytuje ledví a srdce, tak i oslavený uvidí nejen všechny činy lidské, ale také pramen jich, úmysl a cíl, uvidí nejen jich reální, ale také mravní stránku. Zavrženci neuvidí všeho, neuvidí toho světlem slávy, nýbrž pouhým odhalením, takovým, jež stačí, aby viděli spravedlnost boží; svatí uvidí vše světlem slávy. Z něho budou mít rys božské síly, která přehlíží staletí jako přítomný okamžik. Děje nemohou se ovšem znovu odehrávat, ale lze je viděti v uplynulých okamžicích času, v nichž se staly. Toto patření na děje světové není tak intuitivní a úplné jako patření na Boha, nebo toto jest skutečné pohlížení na předmět, ono jest více jasným a podrobným upamatováním; však je také dokonalé, že jest jako skutečné patření. Ó, jaké to pohledy do dějin světa!

Co ještě vidí oslavenec? Poznává jasně a podrobně celý vesmír. Sv. Augustin, vykládaje stvoření světa dle Mojžíše, dí,¹⁾ že andělé a svatí poznávají stvořené věci nejprve v Bohu dle věčných, eminentních vzorů neboli idejí božích, kteréžto poznání nazývá „ranní“ dle slov biblí „a bylo jitro, den první“;²⁾ dále že je poznávají dle bytí stvořeného, tak jak existují časně, kteréžto poznání nazývá „večerní“. Tak totiž vykládá biblické dni stvoření. Že svatí vidí stvořené věci, naznačuje také sv. Tomáš³⁾ a jiní. Vidí celý vesmír se všemi bytostmi živými a neživými, soulad nebeských těl, všechny fysické zákony světa, odvislost jeho od Boha, působení v něm první příčiny, jak jej Bůh udržuje, souvislost sil a jich vzájemné působení, skladbu těles hmotných i nehmotných, vznik a obsah a zánik života, bytnost i pád, krátce vše, po čem duch lidský s námahou se pídí. Tak zjeví se jim velikost boží jako tvůrce a budovatele a zachovatele světa, původce všeho bytí i života v přírodě. I chváliti jej budou a obdivovati jej i s této stránky. Pro člověka vědce, který svůj život tráví badáním v minulosti, v chemii, hvězdářství, přírodopise, zeměpise, geologii a ve vědách vůbec, jest vzpomínka na toto poznání tak povznášející, tak veliká a drahá, že život věčný jest mu tím žádoucnejší, čím více se vidí ohraničena a temnotami obklopena, a to zvláště v nejdůležitějších otázkách jako vznik a vnitřní skladba věcí, účelnost přírody, lidské poznání a j.

Svatí vidí též mnohé budoucí věci, týkající se světa, zvláště jich milých, znají modlitby živých, jimiž k nim volají nebo za ně se modlí, úctu, kterou jim vzdávají; mnohé věci mohou snadno

¹⁾ De Gen. 1 4 a 5. — ²⁾ Gen. 1, 5. — ³⁾ 1 q 58 a 6.

poznati. Mají též vzpomínku na věci vlastního života,¹⁾ nebo není příčiny, proč by formy poznávací, v žití nabyté, měly se ztratiti; pouze jich nedokonalost zmizí, a vše to, co by je mohlo rimoutiti.

Konečně vidí též veškerý nebeský dvůr i místo zavrženců s jich obyvateli. Mezi svatými žijí, i poznávají je dokonale, vidouce jich počet, řády, skvělost, zásluhy, blaženost a slávu. Mezi nimi poznávají zajisté také své bližní, příbuzné, rodáky, dobrodince, jich činy a pod. Však také peklo a zavržení nejsou jich tajni. Lze tak souditi ze sv. Písma. Isaiáš dí, že budou věčným divadlem všemu tělu, t. j. svatým, a sv. Jan ve Zjevení praví, že ti, kteří se přidrželi antikrista, budou mučení před tváří andělů a Beránka.²⁾ Chváliti budou spravedlnost boží.³⁾

Hettinger dí⁴⁾: Blažení uvidí Boha tak jak jest, jeho veškerý lesk a celou krásu, jak jest věčně starý a věčně nový; v něm uvidí všecka tajemství víry, divy stvoření, cesty vykoupení, dějiny celého světa a dějiny každého jednotlivce. A to vše bude jim jasnější, nežli my jsme sami sobě. V něm vidí nejprve sebe očištěny z hříchů, osvobozeny z každého zla, prosty pomíječnosti. Mají podíl svým poznáním a láskou na žití božském, žití věčném, v nerušeném klidu, v radosti vždy nové, v poznání vždy novém, v nové vždy činnosti a lásce. Tu vidí, jak je Bůh miloval od věčnosti, jak oko jeho neustále od počátku na nich spočívalo, tu poznávají jeho prozřetelné vedení na všech cestách, v prožitých bolestech, v překonaných pokušeních, v smazaných hříších, v udělených milostech. Nebo nepijí z Lethe zapomenutí; jejich skutky následují je,⁵⁾ celé dějiny života stojí tu před nimi v nejhlubší a nejplnější pravdě. V božském Slově, dí dále, odlesku a moudrosti Otce, pravzoru všeho jsoucna, poznává duch všecko. Zde jest nadpřirozeným způsobem dáno, čeho si pantheistická věda marně žádá, bezprostřední vidění, které všecko vidí v jediné ideji, v pravzoru všech věcí. Jako všecka časná dobra ukazují na nejvyšší dobro, jež jedině s to jest nás ukojiti, tak jest všecko přirozené poznání jen slabý stín onoho vědění, které svatí čerpají z Boha. Plato toužil po pohledu nestvořeného světla, kterým vše jest jasné, prvé prapравdy, kterou vše jest pravdivé, věčného krásna, které zde jen v slabém obraze vidíme . .

Oswald dí: Známost stvořených věcí bude viděním jich v Bohu, t. j. nejen poznání věcí, jak mají v Bohu svou příčinu (causaliter), ale poznání jich v bytnosti boží jako v zrcadle (representative).

Jaké to poznání! Svatí nejsou ovšem vševidoucí jako Bůh, ale nechybí jim žádná vědomost jim náležitá. Bohoslovci praví, že jest v nich sice ignorantia negativa, ale nikoliv privativa. V žádném poznání jejich není blud, nebo blud jest zlo. Svatí mohou činiti různé domněnky, ale nemohou se mýlit tím, že by je vzali za mínění jistá. Svatí poznávají mnoho, čemu se nikdy

¹⁾ Suarez, De ult. fine d 8, s 2 n 2. — ²⁾ Zj. 14, 10. — ³⁾ Viz Méric, Život 210 s. — ⁴⁾ Apolog. II., 271. — ⁵⁾ Apolog. II., 268.

neučili, avšak netřeba, aby každý poznával všecko, co jsme vyjmenovali. I na věčnosti rozhodují zajisté náchylnosti a povaha, tak že jeden kloní se více k poznání věcí přírodních, druhý k poznání věcí pomyslných, třetí k poznání věcí nebeských. Poznání jejich bude vždy takové, aby touha jejich dokonale byla nasycena.

Co tuto řečeno, není vše článkem víry, ale obecným míněním bohoslovců.¹⁾

O sv. Augustinu se vypravuje — ač zakládá-li se vše na pravdě, — že psal sv. Jeronymu do Betlema list, ve kterém se ho dotazoval na nebeskou blaženost, v době, kdy sv. Jeronym právě zemřel. I nastala v jeho kobce prý jasnost spojená s vůní, a hlas mluvil k němu: Augustine, ty chceš v malou nádobu načerpati moře, dlaní obejmouti zemi, zastaviti pohyb nebe? Může viděti tvé oko, čeho žádné smrtelné oko viděti nemůže, chceš slyšeti, čeho ucho neslyšelo, a rozuměti, čeho žádné srdce pojmouti nemohlo? Kde má konce, co jest nekonečné? Jak chceš měřiti, co jest nesmírné? Myslíš, že pochopíš něco ze slávy a rozkoše nebeské, neznaje ji, jako já, ze zkušenosti? Marně se namáháš. Hleď šťastně dokončiti dráhu života, žij tak, abys, co nyní věděti si žádáš, na věky zakoušel. Chvěje se ptal prý se Augustin, kdo je to, jenž tak jest blažený a slavný? Zjevení odvětilo: Jsem duše kněze Jeronyma, kterému jsi právě psal dopis a který zemřel. Spojena s Kristem a nebeskými zástupy, ozdobena vši krásou, oblita jasem, skvostným rouchem nesmrtelnosti oblečena, ozdobami všech darů a radostí opásána, nádherným diademem korunována, přemohši vše pozemské, obklopena nadmírou blaženosti, nebojím se zmenšení slávy své. I vypravovala mu o nejsv. Trojici a j. takové věci, že kdyby měl jazyky všech lidí, nedovedl by to Augustin vysloviti.²⁾

¹⁾ Suarez, De ult. f. d. 8 s 3 n 3. — ²⁾ Ep. S. Aug. ad Cyrill Jer. de magnif. s. Jeron. — podvržená, Fessler, Patrol II., 166.



14. Kterak svatí všecko, co vidí, spatřují.

Vyjmenovali jsme, co svatí vidí nebo viděti mohou. Právili jsme také již částečně, jak mnohé věci vidí. Než tu naskytují se různé obtíže, i třeba věci podrobněji se obírat.

Svatí vidí Boha tváří v tvář, ale nevyčerpávají vše, co jest v něm poznatelné. Bohoslovci praví, že jejich poznání není comprehensivní. Sněm lateránský IV. (r. 1215) praví o Bohu, že jest incomprehensibilis¹⁾; tak dí také sněm vatikánský.²⁾ To je stálé učení sv. otců, jak patrně z polemik, které vedli proti bludařům Eunomianům. Sv. otcové praví tu, že ani nejvznešenější anděl takového poznání Boha nemá. Se sv. otcí učí jednomyslně totéž bohoslovci, pravíce, že incomprehensibilitas Dei jest článkem víry.

Co znamená tato incomprehensibilitas, které učí bohosloví, sv. otcové a církve, a která počítá se mezi absolutní vlastnosti boží? Suarez praví,³⁾ že v Bohu jsou věci, které ani přirozenému stvořenému rozumu, ani rozumu nadpřirozeně sesílenému nejsou přístupny; které tedy vůbec nikdo poznati a viděti nemůže kromě Boha samého. Však blažení vidí bytnost boží, která jest jednoducha a tudíž všecka viditelná; kterak může jich zůstatí v ní něco tajno? Sv. Tomáš to vykládá dle obecného mínění bohoslovců tak, že svatí vidí celou bytnost boží, ale ne cele — totam sed non totaliter. Praví: Poznává li někdo věc tak, že ji poznáním obsáhne — comprehendit — neboli vyčerpává, poznává ji tak dokonale, jak vůbec sama je poznatelná. Tedy všecka její poznatelnost jest mu patrna. Bytnost boží jest nekonečná v sobě a v každé vlastnosti, vyčerpá ji poznáním, obsáhnouti vše, co jest v ní vůbec poznatelné, může opět jen rozum nekonečný, jen ona samu sebe. Žádný stvořený rozum nemůže se s ní státi adekvatní úplně, třeba byl nadpřirozeně osvícený. Proto nemůže nikdo kromě Boha poznati v něm vše, co jest poznatelné, nebo jest poznatelné opět jen Bohu. Kon poznání božího jest nekonečný, je to Bůh sám; kon poznání lidského, i se světlem slávy vykonaný, jest konečný. Vidí tedy blažený Boha tváří v tvář, vidí celou bytnost jeho, ale mnohé z ní zůstává ho tajno. Světlo jeho rozumu, byť i nadpřirozeně sesílené, zůstává přec intenzitou konečné, i neví

¹⁾ Denzinger, Ench., 355. — ²⁾ Denzinger, Ench., 1631. — ³⁾ De Deo 2 c 5 n 6.

o mnohých moudrostech božích¹⁾); zůstává tím samým konečně také extensivně. Bůh může n. p. do nekonečna tvořiti, nebo jeho bytnost, jsouc nekonečné dokonalosti, jest nekonečně nápodobitelná. Kdo by všecky tyto možnosti viděl v bytnosti jeho, viděl by Boha comprehensive, vyčerpával by všecku jeho bytnost i její poznatelnost.²⁾ Ale to může opět jen nekonečná síla rozumu. Však může z toho, co chce nebo čeho by blaženému bylo třeba, zjevití. P. Linek, uved různé důvody, které bohovědci pro neobsáhlost — incomprehensibilitu — boží uvádějí, přidržuje se Petavia,³⁾ který, jak už uvedeno bylo, činí rozdíl mezi tím, co vidí svatí formálně a co vidí virtuálně (v Bohu jako v příčině) a eminentně (nápodobitelnost bytnosti boží). Co v Bohu jest formálně, vidí blaženci podle síly světla slávy vše, co v Bohu jest virtuelně a eminentně, nevidí vše.⁴⁾

Gregorovius, prot. dějepisec Říma, vypravuje, jak stál na nejvyšším vrchu Korsiky, Rotondo. Odtud, píše, přehlédl jsem větší část ostrova a moře pod svýma nohama, pohled to nevýslovné velikosti, nad nímž celý život lze se radovati. Obzor kolem jest velikolepější nežli s Montblanku. oko může viděti panorámu, která objímá hory a moře, ostrůvky, Alpy, Apenniny a Sardinii v kouzelném prstenu. Vzpomeňme si na některé obrazy, které Svat. Čech ve svých Vzpomínkách z východu kreslí svým nedostižným pérem, n. př. onen, v němž líčí z lodi břehy Černého moře. Jak je tu vše plastické a oduševnělé. Ale kdybychom s Rotondo nebo s odkudkoliv pozorovali vše nejdokonalejším dalekohledem, přec všech jednotlivostí bychom nepostřehli. Tak i Bůh je tak nekonečný, že žádný rozum a žádné srdce ho plně nepojme. Jeho jednoduchost jest nekonečná, absolutní plnost.

Rozum svatých nevyčerpává tedy poznatelnosti boží; ale máje za předmět vidění pravdu nekonečnou, jest všecek ukojen. Třeba také nezapomínati, že lumen gloriae není stejné; tím samým jest řečeno, že poznání svatých není stejno, a že tudíž nevidí každý vše.

Není třeba promluvití, jak svatí všecko vidí; je to těžká otázka. Sv. Tomáš a velmi mnozí čelní spisovatelé praví, že svatí vidí všecko v bytnosti boží. Lessius, Vasquez a jiní praví, že svatí vidí všecky věci tak, jak existují.

Vizme nejprvé mínění toto.

Kdyby viděl oslavenec všecko v bytnosti boží, praví zástupci tohoto mínění, viděl by vše hned od prvního okamžiku, kdy dostal lumen gloriae, a nikdy by nemohl viděti nic nového, poněvadž by se jinak bytnost boží musila změnit, což jest absurdní. Sv. Petr viděl by tedy n. př. hned po své smrti in Verbo též všecko, co k jeho cti se stalo a stane, modlitby, pouti, oltáře, kostely, kázání, svátky, zázraky, které učiní. To však jest zbytečno. Stačí, když vše uvidí, až se to stane. Uvidí tedy všecko

¹⁾ Ef. 3, 10. — ²⁾ Sv. Tomáš, Compl. th. 216. — ³⁾ De Deo I 7 c 4. — ⁴⁾ Linek S. J., De Deo, st. 244.

potom tak, jak se to na světě bude dít. Za důvod uvádí Lessius, že také andělé a ďáblové vidí věci stvořené tak, jak jsou samy v sobě, ba snad i naše myšlenky a myšlenky své vzájemné.¹⁾ Tím spíše mohou to svatí vidět, opatření světlem slávy. Pro pomyslné patření nejsou prostor, vzdálenost, hmotnost žádné překážky, poněvadž všechno proniká.

Jako druhý důvod se uvádí, že blažené patření musí být pevné, nezměnitelné a tudíž i věčné, nebo svatí nemohou přestat vidět vše, leč by se patření změnilo, čehož nelze připustit. Než jest slušno, aby sv. Petr všechno, co jsme svrchu uvedli, též viděl nezměnitelně a stále jako bytnost boží samu? Vždyť ani na světě není slušno, míti ustavičně před očima pocty, jež se nám jednou vzdaly, a mimo to jsou to věci nepatrné, časové a nahodilé. Také o jiných, i větších světových událostech stačí, když je svatí vidí, až se stanou.

Třetí důvod jest, že i svatí často nevědí, co jim bude činiti, že se Boha dotazují a od něho zjevení dostávají.²⁾ I nepoznávají toho tedy v bytnosti boží. Tím méně lze pochopiti, jak by svatí mohli vidět v Bohu svobodné budoucí činy lidské, které neplynou ani z věcí hmotných ani nejsou v bytnosti boží jako v příčině obsaženy. O věcech hmotných praví Lessius, že ať jsou již stvořeny, nebo ať jsou teprve možny, stejným způsobem jsou v bytnosti boží jako v příčině obsaženy, že stvořené nemají s ní většího spojení, nežli nestvořené. Jak by tedy mohl je blažený vidět, či spíše rozeznati? Všecky, skutečné a možné, nemůže vidět, nebo Bůh jest incomprehensibilis, i nevidí tedy v bytnosti boží žádných. To platí zvlášť o přímém patření, při kterém vidíme okolnosti, čas, místo a př. Poznání z příčiny není tak podrobné, vyjma u Boha, který ve své bytnosti vše vidí podrobně. Připustiti lze, že svatí vidí v bytnosti boží její nekonečnou nápodobitelnost, že tedy možnosti vidí, ale jen nedokonale, tak že vidoucí bytnost boží nejsou s to, aby si z ní tvořily pojmy jednotlivých bytostí a jak mají být stvořeny; to může jen Bůh.

Kdyby svatí všechno viděli intuitivně v Bohu, viděli by zajisté nejprve celé budoucí nebe, všecky, kteří do něho přijdou, jejich počet a slávu, což jest proti učení sv. otců a církve.

Ostatní důvody pomijíme. Proto učí mnozí bohoslovci, že svatí nevidí vše v Bohu, ale že vidí věci samé, jež se jich týkají. Vasquez³⁾ uvádí jako hlasatele tohoto mínění sv. Bonaventuru, Scota, Occama, Gabriela, Marsilia, Paludana, Almaina, Petra Alliackého a j.

Sv. Tomáš a ti, kteří ho následují, praví, že svatí vše vidí v Bohu. Který jest podklad tohoto mínění?

Téměř všichni bohoslovci učí, že Bůh vidí všechno ve své bytnosti.⁴⁾ Všecky věci mají bytí a bytnost přijaté (participatum)

¹⁾ Sv. Tomáš, 1 q 107 a 1 et 5. — ²⁾ Dan. 10. — ³⁾ In 1 d 50. —

⁴⁾ Sv. Tomáš, 1 q 14 a 5 s; Bonaventura, In 1. d. 39 a 2 q 1; Molina, Concord. q 14 a 13 d 50; Suarez, De Deo 3 c 2 n 2 s; Lessius, De perf. div. 6 c 1; Ruiz, De scient. div. d. 10.

dle bytnosti boží; Bůh, vida svou bytnost a v ní všechno bytí a všechnu bytnost, vůbec všechnu pravdu, vidí v ní vše, cokoliv má nějakou pravdu nebo jestotu. Můžeme si to mysliti takto (aspoň o věcech fyzických): Kdyby někdo znal zrno obilní, všechny jeho síly, všechny jiné příčiny jako teplo, déšť, slunce, zemi, v které leží, všechnu jich působnost a p., viděl by v zrnu již budoucí klas tak, jak vyroste. Při tom znal by, jak vzniklo, veškerou jeho skladbu, celou jeho bytnost. Znal by tedy klas v zrnu lépe, nežli když se na ně podívá někdo, jak vyrostlo; toto poznání bylo by o mnohem dokonalejší, nebo bylo by to poznání ze všech příčin. Bytnost boží jest příčina všech věcí vzorná, účinná a účelná (*exemplaris, efficiens, finalis*); Bůh, znaje dokonale svou bytnost, zná nejdokonalejším způsobem všechny věci, nebo je zná z nejvyšších příčin.¹⁾

Tak Bůh ve své bytnosti vidí všechny možnosti, budoucí svět vidí ve svém úradku, stvořiti jej, svobodné činy lidské vidí v rozhodnutí svém, s nimi spolupůsobiti, anýž jinak by se nemohly státi. (Tyto činy jako možné vidí ovšem už před svým rozhodnutím spolupůsobiti, nebo tak náleží mezi možnosti.) Co tedy není holé nic, poznává ve své bytnosti. Každá a jakákoliv jestota nebo dokonalost stvořená existuje eminentním způsobem v Bohu.

Proto nazývají bohoslovci bytnost boží „*perfectissimum repraesentativum omnium rerum*“, nejdokonalejší zobrazení, zrcadlo všech věcí. Práví n. př., že všechny věci jsou v Bohu jako v nejdokonalejším zobrazení (*repraesentativo*), nebo v ní svítí (*relucet*) všechny dokonalosti jejich. Tak je ovšem Bůh co nejdokonaleji poznává. Podobně ostatní, svrchu uvedení. Kdo zná ideu malířovu, zná i jeho budoucí obraz; kdo vidí dokonale bytnost boží, vidí vše, co svým božským způsobem nějak *repraesentuje*, a vidí to dokonale, nebo v ní má vše eminentní, božský způsob existence. Tak Bůh vše vidí. Pouze svobodné činy lidské (budoucí) nejsou v bytnosti boží jako v příčině, z které by plynuly, nebo závisí na svobodném rozhodnutí člověka. Bůh je vidí jako možné. Božská vševědoucnost mu řekne, rozhodne-li se člověk pro skutek, a Bůh, aby se mohl státi, musí dáti svůj konkurs k němu. A tak aspoň v tomto konkurse jest skutek *repraesentován* bytností boží... Tak Suarez²⁾ vykládá věc, a v tomto smyslu lze rozuměti sv. Tomáše.³⁾

Blažení patří tedy, posilnění světlem slávy, na bytnost boží, *perfectissimum repraesentativum omnium rerum*. I praví tito bohoslovci, že co svatí vidí, vidí v Bohu podobně jako Bůh sám, nebo jich patření jest podíl na poznání božím.⁴⁾ Toto poznání jest mnohem vznešenější nežli poznání věcí z věcí samých, jak jsou. Odpovídá prý stavu blaženosti, který jest hlavně spojení a spodobení se s Bohem. Také církev ve svých modlitbách a výkladech jest spíše pro tento způsob.

¹⁾ 1 q 14 a 5; C. G., 1 c 49. — ²⁾ Metaph., d 30 n 25. — ³⁾ 1 q 14 a 13; C. G., 1 c 67. — ⁴⁾ Sv. Tomáš 1, q 12 a 8 a mnozí jiní.

Je tedy otázka: vidí oslavenec světlem slávy v bytnosti boží všechny tyto věci, které v ní jsou eminentně nebo virtuálně? Všechny a dokonale ovšem nepoznává. Blahoslavenci zvláště nedostížny jsou n. př. svobodné, budoucí kony lidské, leč by mu je Bůh ukázal. Však vidí to vše v bytnosti boží?

Hlavní důvod Lessiův proti jest, že by oslavenec, — vzali jsme za příklad sv. Petra, — od začátku hned všechno, co se ho týče, a stále a nezměněně v Bohu viděl, tak že v předmětech viděných nebyla by změna nebo posloupnost. Podobně Suarez.¹⁾ Také nový předmět viděti bylo by nemožno. Patření jest nezměnitelné. Však dí též, že předměty uvedené jsou nepatrného významu a blaženost nezvyšují.

Jak tedy odpovíme? Blaženost essentiální jest nezměnitelná; záleží v intuitivním patření na Boha světlem slávy. Náleží li vše, co tímto světlem oslavenec vidí, k blaženosti essentiální, musí toto patření býti rovněž nezměnitelné, a důvod Lessius má plnou váhu. Připustil-li by někdo, že i v tomto patření na Boha světlem slávy může býti něco accidentálního, co blaženosti essentiální nemění, bylo by lze též připustiti, že oslavenec vidí v bytnosti boží takové věci, o nichž byla řeč, tehdy, když se stanou, nebo když mu je Bůh dá poznati. Nelze li toho připustiti, musí oslavenec je viděti vždy, anebo jiným způsobem, vědomostí vlitou nebo jinak nabytou. To jest ovšem pak vidění a blaženost accidentální; může se týkati také věci božských.

Není v tom odpor, říci, že v patření essentiálním mohlo by býti něco accidentálního? Lumen gloriae jest odměna, patření tímto světlem tvoří essentiální blaženost. Míra, velikost tohoto světla dává míru a velikost patření intensivního a extensivního na bytnost boží a tudíž i essentiální blaženost. Změnilo by se toto vše, kdyby oslavenec viděl v Bohu n. př. některou z uvedených svrchu věcí o sv. Petru teprve, až nastane, nebo kdyby jinou podobnou věc, tvorů se týkající, přestal viděti?

Bohoslovci mluví též o vidění in Verbo. Slovo „in Verbo“ může znamenati tolik jako „in Deo“. Však lze mu snad dáti ještě jiný význam. In Verbo může znamenati, viděti všechno ve vzorných idejích, které se přivlastňují zvlášť Synu. Verbum znamená tu poznávací kon božský. Andělé viděli dle sv. Augustina tedy nejprve všechny věci in Verbo, v idejích božích a potom ve skutečnosti. Co to znamená? Viděli je v Bohu eminentně a virtuálně, či také formálně repraesentovány? Tak by je viděli také svatí. Jak tedy? Eminentně a virtuálně? Ovšem, aspoň mnohé, jak bylo řečeno. Též jako jednotlivé vzorné ideje? Či také formálně repraesentovány? Linek praví,²⁾ že bytnost boží má nekonečnou sílu, repraesentovati si tvory a zjevovati je svatým jako předmět (objectum secundarium). Vidí tedy svatí různé tvory a věci i takto v Bohu? A vidí je i mimo něho, jak jsou samy v sobě (in seipsis)?

¹⁾ De Deo uno, 2, c 27 n° 17. — ²⁾ De Deo, str. 238.

Stavitel chce stavěti nebo vystavěl dům. Dům má dvojí existenci, jednu v mysli stavitele, a jednu, když jest vystavěn. První jest repraesentativní pomyslný obraz druhé. Všecky věci možné a stvořené mají takovouto pomyslnou existenci v mysli boží; jsou to božské obrazy jich.

Lessius dí: Sv. Augustin praví, že andělé viděli všecky tvory podle bytí nestvořeného, božského, které měly v Bohu, in Verbo. Dále dokazuje, že poznání andělů nezůstalo pouze při tomto poznání, ale že poznali věci také in seipsis, jak jsou stvořeny, totiž dle jich individuální různosti.¹⁾ Však nyní praví Lessius dále: In Verbo nemohli poznati věci dle jich individuálních růzností, nebo v Bohu nejsou rozdílné pojmy a obrazy věcí, nýbrž jedna jediná idea, jedno patření na bytnost boží, obraz jednoduchý, jediný jako bytnost sama; v ní není formálních obrazů věcí, žádná formální podobnost s nimi, jaká jest v mysli lidského stavitele mezi obrazem domu a skutečným obrazem, nýbrž jen podobnost eminentní a virtuální. Dokud by tedy andělé, a ovšem i svatí, patřili jen na Verbum, viděli by jen Boha, který jest nekonečně nápodobitelný, viděli by jen jedinou božskou ideu, která eminentně všecky obrazy stvořených věcí v sobě obsahuje, ale obrazy jednotlivých věcí s jich formálními a individuálními vlastnostmi by neviděli. Jinak sv. Tomáš. Jeho mínění Lessius nepopírá, však nazývá je „sice vznešeným, ale divným“. Kdyby, praví, v mysli boží byly obrazy jako v mysli stavitele, nebylo by obtíží, nebo v nich by svatí poznali věci též dle individuálních známek svých; ale toho není. Proto jest divno, jak by in Verbo mohli viděti věci in seipsis.

Sv. Tomáš dí, že Bůh poznává věci in seipsis, ale ve své bytnosti.²⁾ Nevidí tedy Bůh pouze jich eminentní bytí, které mají v jeho bytnosti, ale poznává je v ní také formálně. Formálně, jak jsou, je znáti musí, poznati je mimo svou bytnost nemůže, nebo takové poznání jest nedokonalé; vidí tedy ve své bytnosti všecku jejich individuální dokonalost, t. j. vidí je formálně. V jeho nekonečném jediném konu poznávacím musí tedy nějak věc formálně býti obsažena, t. j. tak, jak mimo Boha existuje. Jeho nekonečný akt poznávací zve se Verbum, je tedy Verbum „expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum“.³⁾ Když tedy svatý, maje lumen gloriae, vidí Verbum, t. j. nejen bytnost boží, ale Verbum, v kterém jsou ideje všech věcí nějak formálně vyjádřeny, může zajisté tyto věci také in Verbo viděti. Patře do bytnosti boží, mohl by je viděti jen eminentně nebo virtuálně, ale patře na Verbum, na božský kon poznání sebe a věcí, který i bytnost boží i věci formálně myslí, může je viděti i formálně anebo mu mohou býti zjeveny. Tím se nepraví, že in Verbo byla by větší dokonalost. Není tedy ani poznání věcí in Verbo tak divné, jak Lessius dí.

¹⁾ Sv. Augustin, De Gen. ad lit. 4. Srv. De civ. D 11 c 7. — ²⁾ 1 q 14 a 6 ad 1. — ³⁾ Sv. Tomáš, 1 q 34 a 3 c; C. G., 4 c 13.

Stvořené věci mohou po té svatými býti poznány také v sobě samých, tak jak existují, dále v příčinách, jsou-li nutny a určity, dále zjevením božím, běží-li o věci svobodné, které nutných a určitých (determinovaných) příčin nemají, dále též vědomostí od Boha mimořádně vlitou.

Mohou tedy n. p. spojení božství a člověčenství v Kristu, přítomnost jeho v Eucharistii, posvěcení duše, vše v nebi a pekle, svět a jeho skladba — poznány býti tak, jak existují.¹⁾ Ke všemu tomu lumen gloriae dle mnohých bohoslovců stačí, nebo uschopňuje-li k vidění Boha, uschopňuje též k dokonalému poznání věcí nižších; Bůh jest ovšem hlavní předmět poznání u svatých. Poněvadž svatý vidí i Boha, nejvyšší příčinu všeho, a odvislost věci od něho, poznává věci z nejvyšších příčin, tedy nejdokonaleji.

Bůh jest všech věcí příčina účinná, vzorná a účelná (*efficiens, exemplaris et finalis*). Tím mají věci od Boha trojí odvislost. Když tedy svatý poznává boží všemohoucnost, jež věci z ničeho stvořila, když vidí ideje věcí in Verbo, dle nichž věci jsou stvořeny, když poznává, jak všecko jest k slávě boží učiněno a jak k ní směřuje, vidí a poznává věci skutečně dokonale, ze všech posledních příčin.

Než je tu obtíž, kterou uvedl Lessius proti vidění věcí v bytnosti boží. Na světě totiž věci vznikají a zanikají, kterak je tedy možno, aby patření se neměnilo? Pomáhá si výkladem tímto: Stačí, když blažený vidí vzor a odvislost od Boha jako tvůrce, totiž stačí, když vidí, že ta neb ona věc jest dle božského vzoru a od Boha jako tvůrce a zachovatele odvisla. To zůstává vždy nezměněno. Vidí-li dnes, že tato věc je tak odvisla, a zítra, že jiná věc je tak odvisla atd., patření se nemění. Tak přiznává zde výklad, který my jsme svrchu dali pro možnost vidění v Bohu věcí nových, nebo nemění-li se nyní visio, nemusí se měnit, vidouc podobně všecko v Bohu.

Jsou tací, kteří nepřipouštějí vidění věcí stvořených světlem slávy, i přijímají proto poznání od Boha svatým vlité.

Věci, které neexistují, tedy věci minulé a budoucí, mohou poznány býti od blažených z příčin, z nichž nezbytně plynou. Jsou to věci fysické, n. p. budoucí zemětřesení, které ze znalosti příčin lze s jistotou poznati. Lessius, Pesch a j. odvozují takovouto znalost ze světla slávy a ze znalosti trojí zmíněné odvislosti věcí od Boha. Jiní berou opět na pomoc poznání vlité.

Věci, které závisí od svobodné vůle lidí, andělů a ďáblů, dále mnohé činy prozřetelnosti božské, nemohou od svatých býti poznány ani in seipsis, nebo neexistují ještě, ani v příčinách, nebo jako svobodné činy neplynou s fysickou nezbytností z nich. Kterak je tedy poznávají, jestliže jim poznání jich jest žádoucí, na př., aby věděli o budoucí prosbě lidské k nim? Svatý může

¹⁾ Scotus, in 4 d 10 q 9.

je viděti v úradku božím, kterým Bůh se svobodným činem umíní si spolupůsobiti, aby se mohl státi, nebo může Bůh je svatým zjevití. Co se týče věcí minulých, může se to státi buď světlem slávy, jak praví jedni, nebo vlitou vědomostí, asi tak, aby svatí události ty měli před očima jako jasnou vzpomínku, tak jasnou, že jako živá věc vznáší se před nimi. Podobně, co se týče věcí budoucích. Sv. Tomáš praví o těchto zjeveních, že nejsou jako proroctví, nebo proroctví jsou obrazy vzdálených věcí, často nejasné, nýbrž že, co svatí vidí, vidí přirozeně a jasně.¹⁾ Zjevení svatým v nebi jsou tedy mnohem dokonalejší.

Suarez²⁾ a s ním většina bohoslovců mají za to, že svatým dostává se vlitého poznání. Toto vlité poznání jest jiné nežli lumen gloriae. Lumen gloriae dává vidění toho, co tvoří blaženost essentiální; vlité poznání dávalo by vědění toho, co nepatří k blaženosti essentiální, ale co věděti svatým jest žádoucí vzhledem k jich blaženému stavu. Toto poznání obsahuje věci nadpřirozené a přirozené, k jichž poznání mají svatí vlohy, tedy všechny neznámé věci mimo bytnost boží. Jsou to věci pozemské, na př. veliká znalost různých věd, a nadpřirozené, na př. andělé, svatí, obydlí nebeské, pořádek jeho a stupně, zásluhy jednotlivých nebešťanů, peklo, působení prozřetelnosti božské, jak působí milost v duši a p. Toto vědění odpovídalo by namnoze různě různým vlohám a náklonnostem oslavenců.

Dle Lessia, Řehoře de Valentia³⁾ a jiných takového světla vlitého u svatých není, vyjma zjevení věcí svobodných. Ke všemu stačí lumen gloriae, kterým svatý vidí bytnost boží i věci ostatní tak, jak existují nebo z nutných příčin plynou. Velikost a jasnost poznání věcí těchto plyne z poznání řečené výše trojí odvislosti věcí od Boha, kterou lze každou jednotlivou věc téměř vyčerpati poznáním.

Ještě lze se tázati, vidí-li svatí vše najednou a ustavičně. Sv. Augustin tvrdí obé.⁴⁾ O patření na tvář boží, v němž záleží blaženost essentiální, není pochyby, že děje se jedním, nezměnným viděním,⁵⁾ nebo tvoří právě míru blaženosti. Kdyby přestalo, přestala by nebo zmenšila by se blaženost, což jest nemožno. Bytnost boží jest číře jednoduchá, i vidí svatí to, co vidí, jedním viděním. Byla-li by tu nějaká změna možná, mohla by se státi jen ve věci accidentelní, jak svrchu jsme se zmínili, jež by podstatu světla a blaženosti nerušila.

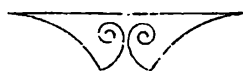
Poznání jiných věcí se děje buď vlitou vědomostí, nebo poznáním jich skrze lumen gloriae, in seipsis nebo v bytosti boží. Tu zdá se, že svatí mají volnost, obraceti se k předmětům těm nebo oněm. Hlavní věci jako nebe, Kristus, peklo jsou snad předmětem stálého poznání. Dále snad také Eucharistie, druhy (species) věcí stvořených a jiné, v nichž zvláště ukazuje se moc,

¹⁾ 2. 2 q 174 a 5. — ²⁾ Disp. 8 s 1 n 9. — ³⁾ T. 1 d 1 q 2 p 6. —

⁴⁾ De Genesi 4 c 16. — ⁵⁾ Suarez, De Deo uno, 2 c 27 n 17.

moudrost, svatost, spravedlnost a jiné vlastnosti boží. Druhy vidí svatí v individuích, které mohou si voliti a měniti. Všecko tvorstvo vidí zajisté též, ale více v celku, mohouce pozornost svou věnovati libovolně tu věcem těm, tu oněm. Prostor, vzdálenost, hmotnost netvoří překážek, nebo proniká-li je namnoze oko hmotné, tím více oko ducha. Andělé mohou poznáním svým obsáhnouti celý svět, všechny činy lidské, tu všeobecně, tu podrobně. Pohled svatých na svět jest zajisté podobný, odpovídaje pohledu, kterým s vysokého vrchu objímáme celou krajinu. Však jsa pohled duchovní a nesmírně zostřený, proniká vše a obsahuje vše, tu více všeobecně, tu podrobně.

Mluvili jsme i o těchto tajemných věcech, abychom se aspoň dotekli hluboké spekulace bohoslovných spisovatelů.



15. O kráse blažených duchů.

Jest různé krásno. Nejnížší krásno jest krásno hmotné, které se nám jeví v souladu částí a barev. Vyšší jest krásno pomyslné, krása ctností, pravd a krása duchů. Nejvyšší krása jest krása boží, nebo jest zdroj a pravzor vší krásy vůbec.

Duše blažených podobny jsou krásou svou Bohu, nebo milostí posvěcující, světlem slávy, poznáním a milováním Boha posvěceny jsou něčím božským, co je staví s Bohem do stejného řádu nadpřirozeného, jsou mu spodobeny do té míry, jež odpovídá jich blaženosti. Budeme mu podobni, praví apoštol.¹⁾ Sušil dodává, že podobnost ta bude znamenitá²⁾ Blaženost jednoho každého svatého určuje jeho schopnost, míti poznáním, milováním a radostí podíl na božské bytnosti, i znamená tedy také míru připodobnění se Bohu. I lze tedy říci, že si větší podobnosti s Bohem nelze mysliti, a to druhově vůbec ne, nebo je to podobnost nadpřirozená a nejvyšší, osobně proto ne, že odpovídá zásluhám. Podobnost jest ovšem také podíl na kráse. Andělé a svatí skvějí se tedy krásou, která druhově nemůže býti větší; osobně ovšem má mnoho odstínů.

V čem záleží tato podobnost?

Patřením na tvář boží a milováním Boha jest jaksi obraz nejsvětější Trojice vtištěn do duše oslavenců. Bůh, předmět poznání, determinuje neboli informuje rozum svatých, a tak bytnost boží jest pomyslně v něm. A poněvadž jest mu přítomen bezprostředně, není v rozumu obraz jeho, species impressa, ale Bůh sám jej zastupuje. Jako světlo jest v oku, tak Bůh jest v rozumu oslavencově. Rozum takto jest podoben Bohu Otci, nebo Bůh jest s ním principium efficiens (účinný) poznání Boha, jako Bůh sám jest principium efficiens poznání sebe. Kon poznání přirovnává rozum Slovu, nebo jako Verbum divinum repraesentuje božskou bytnost a tři osoby, tak kon patření blažených jasně vidí bytnost boží a tři osoby. Toto vidění tvoří blaženost oslavenců, budíc v nich lásku a radost. Tak podobno jest Duchu sv., který jest božskou láskou mezi Bohem Otcem a Synem. Není tedy úkonu, který by více představoval vnitřní život božský, zplození

¹⁾ 1. Jan 3, 2. — ²⁾ List sv. Jana, str. 283.

Syna a vycházení Ducha sv., jako patření na Boha. Duše, jsouc takto repraesentantkou nejsv. Trojice, má podíl na její božské kráse, k čemuž ji lumen glorie oplodňuje a schopnou činí.

Oko ozářené sluncem trpí jakostní změnu, která je s ním spojuje a jemu připodobňuje. Více ještě jest Bůh v duši, sdíleje jí svou krásu. Hettinger dí¹⁾: Jako zora oblévá a proniká temný obzor, tak oblévá a prozařuje sláva boží svým jasem duše blahoslavených; jako diamant v paprsku slunečním, tak svítí duše v lesku božstva. Nebo Bůh jest v nich, proniká je a prohřává všechny síly a vlohy duše, Bůh žije v nich, tak že se v plné míře vyplňuje nyní slovo apoštolovo, žiji, ale ne já, nýbrž žije ve mně Kristus.

Ve svatých září tedy Bůh jako nebe v jezeře, ano více, nebo spojení jest vniternější; a jako jezero nabývá tím tajemné krásy, tak svatí skrze odlesk Boha v sobě nabývají božské krásy.

Prostředek k této kráse jest světlo slávy; základ k ní jest milost posvěcující. Milost boží dává již na zemi duši bohopodobnost sourodnou, ale pomyslná a nadpřirozená tato krása není nám viditelná; v nebi ji uzmíme. Převyšuje nekonečně všechnu krásu hmotnou i pomyslnou; je tak veliká, že je tajemstvím. Krása andělů přirozená jest ničím proti ní. Cítíme, čtouce Dantea, obtíže, které měl geniální básník, v pekle a v očistci tak vynalézavý, aby ji znázornil. Jeho obrazy jsou to nejjemnější a nejvznešenější, co kdy napsáno bylo; přece však jsou to obrazy, které o skutečnosti nedávají ani řádného pojmu. Vše, co jinde píšeme o milosti, svědčí též pro krásu, kterou duši dává. A v této bohorodné kráse duše zrcadlí se nad to patřením na Boha skrze lumen glorie nestvořená, nekonečná krása boží.

Milostí boží tvoří svatí mystické tělo Kristovo, nadpřirozeného Krista, jsouce jeho údy. Kristus jest další zdroj krásy nebešťanů. Jich krása jako celku jest krása Kristova, nebo jsou jeho tělem. Poukážeme jen na soulad jako na zdroj krásy v nebi. Je-li člověk malým všemmírem, jest Kristus jeho svrchovaným ideálem.

Nesčíslná jsou tělesa, z kterých se skládá naše země a s ní soustava sluneční, nesčíslné jsou druhy tvorů a jejich činnosti, nesčíslné jsou síly, které ve všem působí, ale všechno jde v nejkrásnějším souladu, který ruší pouze hřích a zlo. Slunce je tím kouzelným bodem, který všechno oživuje, kolem něhož vše se točí a jež vše pojí v krásný, ladný celek.

V nebi jest viditelně Bůh sluncem svatých. A poněvadž jsou oslaveni, poněvadž není mezi nimi zla, jest soulad, který spojuje tyto milliony v jednotu, nevýslovně krásný a milý. Toto mystické tělo Kristovo jest uvršeným ideálem krásy všemírné. Mysleme si nebe jako nesmírný chrám. Bůh jest jeho stavitelem, my jsme kameny tohoto chrámu. Každému kamenu vyměřil místo,

¹⁾ Apolog., II., 278.

a jedině zde řadí se souladně k celku. Kdo v tuto podivuhodnou budovu jest zasazen, zůstane v ní na věky. Každý jest se svým místem spokojen. Věž nechce býti branou, okno ne pilířem, mramor ne zlatem, nebo každý ví, že tak jak jest, jest lадným dílem celku. Také oko nezávidí uchu, a ruka noze, nýbrž každý úd raduje se z blaha druhého údu. Vědí, že ruka i noha, oko i ucho patří ke kráse člověka. Každý blažený duch poznává velikolepou budovu věčné slávy, vidí v ní uskutečněný plán boží, jest naplněn rozkoší nad jeho krásou, ke které i sám přispívá. Každý vidí, že jest údem ideálně harmonického těla Kristova, že jest Kristem. Krása těla záleží v souladu údů, jich harmonické barvě; krása skutků, aby odpovídaly jasně duchu.¹⁾ Radostně souhlasí s plánem božím, u vytržení pozoruje jeho dílo, a zapomínaje na sebe vpadá v hymnu, kterou celek chválí Hospodina. Milost boží a láska určila každému místo. Víra v lásce činná tesala na zemi na kameni, určujíc mu budoucí místo. Čím vroucnější láska, dí Hettinger, čím horoucnější tužba, tím blaženější požívání. Všecka svatost na zemi nebyla leč láska. Teď se dovršila, nebo láska, která to mystické tělo a jeho údy provívá, jest láska bohočlověčí.

S krásou pojíme bezděky radost.²⁾ Dokonalá krása dí dvojí: negací veškerého zla a vznešený stupeň dokonalosti. V nebi není stínu na kráse, nebo krása duchu jde daleko nad nejvyšší krásu přirozenou. Jediné, nač bychom mohli mysliti, byla by závist pro různé stupně krásy. Krása, jež by budila závist, nebyla by plnou krásou, nebo s krásou spojujeme nezbytně radost, aesthetickou rozkoš.

V nebi není závisti. Každý jest sám uspokojen dokonale, tak že není pro ni místa. Dle vůle boží zaujal místo své, a nezná jiné vůle, nežli vůle boží. Všecko pak spojuje láska. Dante píše³⁾ mezi jiným:

Ba tedy chceš-li blaženým se státi,
tu třeba v souzvuk jíti s vůlí Boha,
s ní nechat vůli naši v jednu táti.

Od stupně k stupni, tak nás řada mnohá
zde žije, vůle to jest celé říše,
co král chce, za ním spěje naše vloha.

A jeho vůlí mír náš jest — — —

Hugo ze Sv. Viktora praví,⁴⁾ že kde každý miluje bližního jako sebe, každý má na cizím blahu takovou radost, jako by to bylo jeho blaho, nebo miluje totéž dobro buď na sobě nebo na jiném. Proto má jednotlivec tolik blaha, kolik ho mají druzí, a ra-

¹⁾ Sv. Tomáš, 2. 2 q 145 a 2 c. — ²⁾ Sv. Tomáš, 1. q 5 a 4 ad 1. —
³⁾ Ill., 64—90. — ⁴⁾ Inst. mon. de an., 4 15.

dost každého jest do jisté míry tak veliká, jako souhrn všeho blaha všech. Poněvadž každý Boha více miluje nežli sebe a všechny jako sebe, raduje se z blaženosti boží více nežli ze své a cizí.

Již na zemi není pravé radosti, nemůžeme-li ji s jinými sdíleti. Jaké divy lásky dějí se zde! Láska činí svět krásným. V nebi jsou duše zdokonalené nejčistší láskou boží, musí tedy blaho, které ze vzájemné lásky tam plyne, převyšovati všechny pojmy. Nalézá-li na světě uspokojení muž v tom, že jeho choť jest krásná, že jeho děti jsou dobré, že jeho přítel jest šťasten, a to tak, že jim tato dobra přeje víc než sobě, vida v nich své druhé já, čím více to má platnost v nebi, kde všichni se cítí dětmi jednoho otce, odleskem jedné božské krásy, podílníky jedné, byť i různé, blaženosti boží.

Mnozí vyměřují krásu dle Platona jako „pravdu jasem zářící“.¹⁾ V nebi zjeví se všem plně ontologická pravda všeho, t. j. úplný věčný a pomyslný obsah každé věci. Bude tedy pravda jejich plně zářiti. Jak skvíti se budou teprve svatí! Všecka ontologická pravda jich těla a duše a spojení jich ukáže se jasna. Je-li tedy krása „pravda jasem zářící“, musí býti krása nebešťanů jako nejvyšších tvorů hmotně-duchovních nesmírná. K tomu zářiti bude z nich ona ontologická pravda, kterou mají z milosti a z patření na tvář boží a ze všech svazků a vztahů mezi nimi a Bohem, Kristem, (mystické tělo), a všemi jinými.

Jiný zdroj krásy jsou nadpřirozené ctnosti, tyto perly v koruně nehynoucí věčné slávy, jak dí Štítný, toto nádherné a oslňující dvořanstvo milosti boží. V milosti a patření jest krása podstatně, v nich podílně,²⁾ anyť mají účast na pořádku rozumem diktovaném a na milosti boží, jsouce nadpřirozené.

Kdybychom mohli nyní viděti krásu vznešených duší, které svými ctnostmi oslily svět, zapomněli bychom v blaženém pozírání na ni sami na sebe. V nebi jest viditelná v božsky zvelebené dokonalosti v nesčíslných stupních a odstínech. Mysleme na krajinu, v které by příroda shrnula všechny své krásy. Jaký byl by to požitek! Nebeská zahrada má nesčíslné milliony zářících květů.

Všichni tito svatí jsou korunou P. Ježíše. Na jeho ctnostech se vzdělávali, milostí z jeho zásluh se ozdobovali, vírou v něho se spasili. Není ctností jeho, která by nezářila v millionech nebešťanů. Tak všichni budou obrazy jeho velebnosti a krásy, jeden více v té, jiný v druhé ctnosti. A celek bude ona nádherná budova, ke které Bůh dal plán, a kterou Duch sv. sestavil. Tenkrát zjeví se mystické tělo Kristovo ve své bohopodobné kráse, a Kristus bude jeho hlavou.

Kdybychom probírali ctnosti P. Marie, patriarchů, proroků, apoštolů, mučedníků, vyznavačů, panen a j., jaký byl by to obraz, kdybychom je mohli znázorniti na jediném obraze! V nebi se

¹⁾ Jungmann, Aesth., 51. — ²⁾ Sv. Tomáš, 2. 2 q 180 a 2 ad 3.

ukáže. Tu zaskvěje se církev boží jako nevěsta a choť boží, svatá a bez poskvrny, všecka prozářená jasem božím; v ní tisíce ctností budou tvořiti svými barvami věčnou, nekonečnou duhu boží. Řekl bych, dí Štítný,¹⁾ že šlechetnost (ctnost) podobna jest k drahému kamení, že jakož drahé kamenie má divné moci, tak i šlechetnost divné věci činie v nebi i na světě a v srdci člověciem i v pekle (očistci). V nebi to divné činie, že tělo masité tam ustanie, když duše bude v nich tak silna, že vtáhne v ně i své tělo.

Opět jiným zdrojem krásy jest blaženost a radost nebešťanů, jež i na zemi, rozlévajíce se po těle, dodávají mu spanilosti; dále obydli a společnost svatých a j.

Jaká krása odhaluje se duši naší, čteme li o spanilých skutcích světců na zemi. A co je to vše proti kráse v nebi! Dante,²⁾ vida Pannu Marii, pěl:

Já oči zved', jak ráno jako zlato
část nebes, která ku východu leží,
plá nad onu, kde hasne slunce — — —

Můj zrak tu míru oriflamu shledl,
víc plála v středu, ale každým směrem
lesk její mírnil se a snivě bledl.

A k středu tomu, v křídel vzmachu sterém
já slavnostní zřel Archandělů tísň,
z nich každý jiným leskem, křídel pérem.

A při hrách jejich a za jejich písně
jsem viděl krásu, jak se usmívala
v ples svatým všem. O kdybych zvážil přisně

Svá slova všecka, by se vyrovnala
mé obraznosti, nemohl bych říci
ni nejmenší část vděků, v kterých plála.

Aristides pravil o jinochu Eteoneovi³⁾: Byl krásný, veliký a dokonalý mladík mezi svými druhy, čině na pozorovatele nej-příjemnější dojem. Ve svém chování byl nejskromnější a nej-prostší, vyznamenává se netoliko ušlechtilou velikolepostí, ale i jednoduchostí, tak že bylo těžko uhádati, je-li ještě chlapcem, nebo jinochem, nebo zralým mužem. Byl ještě přirozený jako chlapec, kvetoucí jako jinoch, moudrý jako kmet. Podívovali se jest, že při jeho chytrosti nebylo v jeho nitru nic svěhlavého, smělého, pyšného, ale vždy jen klidné chování a rozšafnost. Nic líného, nic nemotorného, nic ztrnulého, nic neohrabaného ne-

¹⁾ Kn. nauč. kř., 166. — ²⁾ Ráj, XXI., 117 n. — ³⁾ Orat. in Eteon.

bylo při něm, nýbrž jako vlahý vzduch jarní jest lahodný, tak ostré a živé a rychlé slito s lahodností, tak že rozvážnost netrpěla půvabem ani tento onou.

Také růže trhá smrti ruka,
tady ulomila hrdost niv,
ale vzala ji, by v nebes luka
nový zaštěpila krásy div.

Jak krásný byl asi pohled na tohoto jinocha! Jak spanilá byla zajisté jeho duše! Než co jest všecka krása hmotná a duchová proti kráse duchovní, která skví se v kráse boží?

Jeden z nejkrásnějších obrazů v Danteově nebi jest nebeská růže, již líčí v třicátém a v třicátém prvému zpěvu. Svatí jsou jejími lupeny, Maria jejich středem; všecky zasnoubil si Kristus svou krví. V ní vidí nevýslovnou nádheru svatých v nekonečném stupňování a souladu. Nenalézá ani slov, aby ji vylíčil, ale i to co praví, jest oslňující.



16. O lásce blaženců.

Blaženost nebeská záleží v patření na tvář boží. Z tohoto patření vzniká ihned láska. Bůh jest nekonečná pravda, dobro a láska, i obsahuje v bytnosti své všechno, čeho si lze přát. Poznání tohoto dobra jest jasné, i není jinak možno, než že neodolatelnou silou budí a k sobě táhne vůli oslavencovu, tak že svatý celou svou bytostí, a to s fysickou nezbytností tíhne k Bohu. To nazýváme lásku. Láska je to, co člověka pudí, aby se spojil s milovaným předmětem. Láska bývá porovnávána s tíží, kterou n. př. kámen tíhne k zemi,¹⁾ nebo s teplem, jež ze světla vyzařuje. Poznání jest jako světlo, a jako světlo slunce budí teplo, tak poznání budí lásku. Láska duše jest věc duchovní, i může jen analogií z věcí hmotných býti znázorněna. V nebi z patření na nejvyšší dobro vzniká v oslavencích tíha k němu, která jako oheň proniká těleso žářem, je proniká ohněm, láskou. Není to žhavá touha po něčem, nebo netýká se věci vzdálené, nýbrž je to klidné, ale žhavé spojení s dobrem přítomným, slastným odpočínutím v něm, poutem, které je váže.

Nejbližší analogii k tomu, co jest láska, tvoří zajisté vášně. Vášně (passio) jest dle sv. Tomáše každé vzrušení smyslových vloh žádostivých.²⁾ Má dvě hlavní známky, je to tělesné vzrušení a působí, že člověk cítí jakési hnutí některým směrem. Proto říkáme, že člověk jest vášní uchvácen. Tak působí vždy v člověku změnu tělesnou. Všecky vášně jdou dvojím směrem, buď přitahují, vábí k něčemu, nebo od něčeho odstrašují, odvádějí. Dále se rozdělují v žádostivé a hněvné (irascibilní); k těmto patří ty, které vyžadují námahy, k oněm, které ji nežádají. K žádostivým, jež k předmětu vábí, patří láska, žádost a radost. Láska jest základ všech vášní. Záleží v zálibě smyslové vlohy žádostivé na dobru příjemném. Poznal-li člověk hmotné dobro, pro něj vhodné, vzniká ve žádostivé vloze smyslové jakési hnutí po něm.

Láska jest dvojí, jak už na počátku jsme pravili. Láska přejná (přátelství) a láska žádostivá. Prvá jest hlavně ve vůli, je tedy duchovní, než má také jakousi obdobu v lásce smyslové.³⁾ Žádá si dobro pro ně samé.

¹⁾ Sv. Augustin, De civ. D., 11, 28. — ²⁾ 1, 2 q 34 a 1. — ³⁾ Suarez, De passionibus, s 5 n 2 et 3.

Příčina lásky jest poznané dobro, jež v člověku svou vhodností budí zalíbení. Také tato vhodnost dobra musí býti poznána. Základem vhodnosti jest jistá podobnost mezi dobrem a člověkem. Účinek lásky jest spojení milujícího s milovaným, nejdříve spojení citové, potom skutečné. Mysl i touhy milujícího tíhnou k milovanému. Tak asi sv. Tomáš, který vášním věnoval 26 kvestií, projednává je mistrovsky.

Mluvili jsme o lásce smyslové. O lásce duchovní lze říci obdobně totéž. I ona působí tíhnutí k milovanému předmětu, a jest příčinou ve vůli jisté změny. I ona jde dvěma směry, k předmětu, je-li lahodný, a od předmětu, je-li zlý. Tak máme lásku dobra a nenávist a ošklivost zla duchovně. I tu lze zajisté mluvit o lásce, jež nemusí bojovati s překážkami a jež přes překážku z vyššího cíle si dobra žádá. Žádá též poznání za podmínku, a vhodnost předmětu, jež rovněž musí býti poznána; má za základ jistou podobnost. Účinek její jest spojení, jež uklidňuje touhu po dobru, vyplňuje ji. Jako vášeň, tak i láska, dostupujíc jistého stupně, uchvacuje.

K patření na Boha součinily tři příčiny, lumen, rozum a Bůh jako předmět. K lásce součiní příčiny čtyři, duše s vlohou vůle, nadpřirozená ctnost lásky, už na zemi do duše vlitá, pak vidění Boha a bytnost boží. Jako rozum při vidění musí ex intrinseco býti činným, aby patření bylo životním, vtomným konem duše (actus vitalis), tak při lásce musí spolupůsobiti vůle, vloha duše. Z bytné lásky, na křtu vlité, má kon vůle, že jest nadpřirozeným. Tyto dvě příčiny ke konu lásky jsou se strany blaženého. Bytnost boží, viděná patřením, činí, že předmětem této lásky jest Bůh, že kon lásky tíhne k Bohu.

Že vůle spolupůsobí, jest patrné z toho, že láska jest životním konem duše; bez součinnosti duše by jí nebyla. Vůle není schopna sama ze sebe vzbuditi kon svrchovaně oblažující lásky, ale jsouc Bohem posilněna dovede toho. Vidíme na zemi již, že jí nic dokonale neuspokojuje, že její touha jest neohraničena, že má tedy v sobě zárodky k lásce dobra nekonečného. Nadpřirozený habitus lásky činí lásku duše nejen nadpřirozenou, ale dává jí sílu, aby mohla Boha milovati v míře, jež odpovídá světlé slávy a patření. Stane se to asi sesílením vlité božské ctnosti lásky. Z toho však nenásleduje, že láska nebeská je téhož druhu, jako láska pozemská, že jest pouze větší, nebo milovaný předmět jeví se jí tu zcela jiným způsobem, a proto i láska k němu dostává specificky jiný charakter.

Podmínkou nezbytnou, aby tato láska mohla vzniknouti, jest patření na Boha. Nelze milovati; čeho neznáme. My Boha ovšem známe a víme, že jest nejvyšší dobro, ale neznáme ho tak, aby dojem a vliv jeho byl dokonalý, abychom viděli, jak jiná dobra jsou jen odlesky jeho bytosti, abychom dokonale znali též dobra falešná. Je tedy visio podmínka sine qua non, nebo bez ní nevstoupil by předmět v takový poměr k člověku, jaký jest po-

třebný. Také srdce nemůže milovati dobra, leč spojí-li je fantasie s duší. Tato přítomnost musí se státi životním konem. Patření na Boha jest vtomným skutkem, kterým duše nejvyšší dobro vidí, o něm rozjímá, je v sobě má. Patření, řekli jsme, jsou jakoby ruce duše, kterými nejvyšší dobro drží; láska milujíc je v něm spočívá, jsouc jí k němu nerozlučně svázána, je požívá.

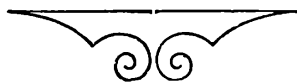
Tak může potom předmět k lásce spolupůsobiti tím, že v duši vzbudí zalíbení na sobě a hnutí k sobě. V tomto smyslu jest hlavní příčinou, nebo bez něho by nevznikla vůbec a nebyla by láskou k tomuto předmětu.

Mnozí mají za to, že visio není pouhou podmínkou, ale že také vlivem fysickým na probuzení lásky působí. Důvod berou ze světla hmotného, jež působí teplo. Nějak podobně by i patření v duši budilo duchovní teplo. Za důvod uvádí Verbum, věčné Slovo, které jest božským poznáním sebe, a z kterého s Otcem vychází Duch sv. Je to důvod velmi vzdálený a analogický. Jako jiný důvod uvádějí neobyčejnou sílu a moc, kterou visio má na radost a jiné affekty. Práví, že jsou nevysvětlitelné, nepřijmeme-li, že v duši nějak fysicky k nim spolupůsobí. Tak i v blaženém patření na Boha spolupůsobilo by patření jako sou-příčina a nikoliv pouze jako podmínka. Ani to není důvod vážný, nebo Bůh, poznáný světlem slávy přímo a jasně a podrobně, jeví se duši jako dobro největší a nekonečné, i nemůže jinak býti, než že budí svrchované zalíbení, že neodolatelnou mocí k sobě ji přitahuje, že duše je objímá nejčistší láskou přátelství i žádostí.

Jest k lásce potřebí podobného daru, jako pro rozum jest lumen glorie? Suarez dí,¹⁾ že nikoliv. Jest veliký rozdíl, vykládá, mezi rozumem a vůlí vzhledem k nebi. Viděti a věřiti jsou kony essentiálně různé, žádající proto různých činných vloh, z nichž vycházejí. Proto pro patření je třeba světla slávy. Však pro vůli nikoliv. Vůle pozemská a nebeská neliší se essentiálně, nýbrž v nebi toliko jest zdokonalena.

Lessius široce dokazuje, jak níže uvedeme, druhovou roz-dílnot lásky pozemské a nebeské, bera hlavní důvody z různého poznání na zemi a v nebi.

¹⁾ Disp. 10, s 2 n 10.



17. Účinky blažené lásky.

Účinek lásky jest zalíbení a potom spojení. To má platnost o lásce smyslové i duchovní, a tudíž také o lásce blažené. Veliké zalíbení při lásce smyslové nazýváme uchvácení. Něco podobného jest u lásky duchovní, a jeví se v tom, že mysl a vůle jsou předmětem velice zaujaty. Při lásce nadpřirozené lze toto uchvácení nazvati vytržením (extasí). S. Dionysius Areopag. pokládá je za první účinek blažené lásky.¹⁾

Vytržení popisuje Görres ve své Mystice jako stav, ve kterém duch lidský tak mocně pohroužen jest v rozjímání věcí božských a takovou k nim láskou vzplane, neboli takové má v nich zalíbení, že smysly přestanou pracovati. Člověk ve vytržení nic nevidí, neslyší, necítí, vznáší se i ve vzduchu a p. Někdy dostupuje tento stav takové výše, že člověk zdá se jako mrtev. Ze životů svatých máme mnoho zaručených příkladů.

U blažených této extase není. Pravá extase jest sice něco zázračného, ale tělesné zjevy její mají svůj důvod v slabosti a nedokonalosti. Dle sv. Ignatia není vytržení cílem, který by člověk si sám mohl položit, nýbrž mimořádnou milostí. Ochabnutí sil tělesných pochází odtud, že mimopřirozeně zvýšenou prací ducha a milostí nižší síly nemohou přirozeně s důstatek býti činny. Obraznost je tak živá a mocná, že vyčerpává vše, duch je tak zaujat svým předmětem, že jiných myšlenek není schopen.

Takového vytržení u blažených zajisté není, nebo je to stav, který neodpovídá pravidelnému pořádku ani na zemi ani na nebi. Ovšem mají svatí v Bohu zalíbení, jakého vůbec jsou schopni; také rozum nalézá pravdu, která je taková, aby všechny jeho síly upoutala. Proto dlužno za to míti, že nejen síly ducha světlem slávy jsou zvýšeny, ale že také vůle jest mimořádně sesílená, aby pravidelný a přirozený pořádek života byl zachován. Mohou tedy svatí všech sil duše, a jsouce spojení s oslaveným tělem, také sil těla užívat. Mohou tedy vésti život sociální, dokonalosti jich přiměřený, stýkati se a rozprávěti, různá díla vykonávati, všady se pohybovati a p. Andělé také vidí tvář boží ustavičně,²⁾ ale přece vykonávají různá poslání, o jakých ve sv. Písmě často

¹⁾ De div. nomin. 4, 1. — ²⁾ Mat. 18, 10.

jest řeč, aniž by tím trpělo jich poznávání Boha a jich blaženost. I my na světě chodíme ve světle denním, majíce z něho zalíbení, aniž jsou tím práce naše mařeny; naopak, právě tím konáme je snadně a s velikými výhodami. Také láska, ano i veliká a horoucí láska nás neruší, ale spíše dává nám sílu, čerstvost, chut a radost při pracích. Myšlení na Boha a láska boží na světě bývají pracemi, a to i těmi, jež ke cti boží konáme, sice jaksi přerušovány, ale to pochází z nedokonalého poznání božího, které zde jen reflexí a soudem jest možno. Toho u svatých není, nebo vidí Boha všady a ve všem. Bůh jest jim bezprostředně blízek jako nám světlo slunce.

Jest ještě jiný způsob extase, a ten u blažených jest. Jest podoben zaujatosti, kterou budí na zemi vroucí láska, tak že milující milovanou osobu má stále jaksi na mysli, všechno pro ni činí, jí vše dobré přeje a z něho se raduje. Tak svatí přilnou k Bohu, že na sebe zapomínají, pro sebe nic nežádají, v plnění vůle boží nejvyšší rozkoš nalézají, jeho slávu hledají. Sami mají vše, i nemají ani příčiny, aby na sebe myslili a sebe hledali; žijí tedy cele Bohu. I my, chodíce ve světle denním, nehledáme ho pro sebe, majíce bohatství, netoužíme po něm a p. Blažení tedy odumírají do jisté míry sobě ve všech snahách pozemského žití, které opustili, a žijí v Bohu, dle slov sv. apoštola¹⁾: Živť pak jsem ne já, ale živ jest ve mně Kristus. Vše, po čem kdy prahli, jest vyplněno, nebo v Bohu nalézají všechno; i bezděky zapomínají na sebe, na bohatství, slávu, požitky a podobné věci, tak že láska žádostivá se sama mění v lásku přátelství. I na světě se stává, že kdo vidí dobro neskonalé, zapomíná na sebe, pozoruje je, z něho a v něm jediné se raduje, nevěda ani, že dobro je také slastí jeho. Je to stav podobný vytržení, které u svatých jest.

Ale neruší i tento druh extase v blažených výkony jich sociální vedlejší, v nichž nezáleží sice essentiální blaženost, ale které v žití nebeském jsou zajisté potřebny? Nikoliv! Již proto ne, že jsou potřebny; potom vidí všady a ve všem krásu boží, nejen v bytnosti jeho, ale i ve věcech, nebo Bůh jest všady. Jako slunce činí všechny věci krásny, dávajíc jim lesk a tvar a barvy, tak mnohem více září z nich též obraz boží, tak každá činnost jest dokonalejším obrazem žití nekonečného. Vše tedy, i věci i činnost jich, spolupůsobí k témuž cíli, k oslavě boží a k radosti svatých.

Druhý hlavní účinek lásky jest spojení milujícího s milovaným. Spočívá na jakési podobnosti, a tuto podobnost potom velice zvyšuje.

Touha po sjednocení jest znak každé lásky. Láska smyslná ve vzájemném spojení hledá ukojení. Objímání, líbání jsou rovněž výrazem touhy po spojení. Milovanou věc kupujeme, aby stála s námi v bližším spojení, stavíme si ji před oči a nosíme ji u sebe. I vášně tělesné, které pudí k ukojení, ženou k sjedno-

¹⁾ Gal. 2, 20.

cení. Po sjednocení jde i láska vyšší. Dítka a rodiče přejí si býti pospolu, a jen nová, silnější láska uvolní tento pud, vlastenec přeje si žiti v rodné zemi a mezi rodáky, přítel cítí se blaženěji v přítomnosti přítele. Všady jest základem jistá podobnost, ať vášně, nebo těla, nebo náhledů, nebo rodu, nebo jiné; a ještě větší podobnost budí, tak že tato podobnost jest novým poutem lásky.

Člověk jest obrazem božím, kterýžto obraz milostí boží se dovršuje až k podobnosti rodové, jaká jest mezi otcem a synem. Proto dí bohověda, že milost obožuje, činí deiformem. Lumen glorie neobyčejnou měrou tuto podobnost zvyšuje a dává ji blaženému poznati, spojujíc ho zároveň skrze poznání bezprostředně s Bohem. Láska toto spojení uvršuje.

Jaké je toto spojení? Nemůže-li milující býti s milovaným, myslí na něho aspoň často. Člověk zbožný rád na Boha myslí a o něm mluví, všechno jej na Boha upomíná, dovede si jej živě představovati. Kdo na Boha nemyslí, nemá k němu lásky. Na zemi je to dosti nesnadno a vyžadaje cviku; však láska k tomu napomáhá. Vidíme, že i prostí lidé dovedou trvati v dlouhých rozjímáních a modlitbách. Láska dává jim radostnost a blaho. Toto duchovní spojení s Bohem jest vzácné a veliké, nebo děje se nejvyšší mohutností. U blaženého jest největší, nebo vidí bezprostředně bytost boží, i může snadno pohružovati se do moře božské pravdy, dobra a krásy. Láska k tomu nutí. Toto spojení je tak pevné, že jest nerozlučitelné. Patření na Boha tvoří esenciální blaženost oslavencovu, a proto také spojení z něho vzniklé jest v nebi věcí hlavní. Jím žije v pravdě v Bohu a Bůh v něm.

Milující snaží se dále žiti dle vůle milovaného, spojuje svou vůli s vůlí jeho. Sv. Ignác dí, že spojení vůle musí se zakládati na souhlase v úsudcích; pak teprv, kdy podřízený soudí stejně jako představený, jest dokonalá shoda vůle. Tu stává se v rukou jeho jako nástroj v rukou umělce, ale toto podřízení jest mravní a svrchovaně dokonalé. I to jest veliké sjednocení; proto nalézáme je jen u lidí ušlechtilých a dokonalých, mezi manžely, rodiči a dětmi, přáteli, v duchovních řádech. V nebi jest nejdokonalejší. Už patření na Boha podřizuje dokonale rozum lidský Bohu, jelikož v něm vidí nejvyšší pravdu a božskou dokonalost v úradcích. Láska nad to nutí oslavence, aby chtěl jen to, co chce Bůh, tak že vůle jeho splývá v jedno s vůlí boží.

Jiná podobnost záleží v tom, když někdo nápodobuje způsob života druhého. Na zemi pozorujeme, že tento způsob sjednocování se ve zvycích jde až do směšnosti. Ve věcech dobrých, zvláště ve ctnosti, je to spojení krásné. Proto při vychování staví se mládeži krásné vzory k nápodobování. Nejvyšším vzorem života bohumilého jest Kristus, a proto snaží se lidé zbožní, aby mu byli podobní; Kristus sám byl ve všem podoben Bohu. Napomínal také své apoštoly, aby byli dokonalí jako Otec jejich v nebi dokonalý jest. A apoštol Pavel píše k řím-

ským křesťanům, aby oděli Krista,¹⁾ aby nosili obraz nebeského Adama,²⁾ totiž aby žitím byli jeho obrazem, aby ukřižovali v sobě těla a vášně,³⁾ jako Kristus dal se ukřižovati za naše chyby. Toto spojení plyne na zemi z obou předcházejících a jest nejvyšší dokonalostí, v které Kristus s námi a my s ním jsme tak spojeni, že nežijeme sami, ale Kristus v nás. V nebi plyne nezbytně z patření na Boha, ze sjednocení se s jeho vůlí a z lásky, která ona spojení doprovází a zvyšuje. V nebi každý oslavenec jest v pravdě dokonalým obrazem Kristovým, tak že tam panuje u všech život, odpovídající v pravdě všem rysy životu božskému, pokud to jest možno. Je to božská láska, která s rozkoší toto sjednocení dokonává.

Zvláštní sjednocení je to, které svrchu nazvali jsme vytržením, extasí. Svatí umdlávali, ba omdlávali láskou k Bohu. Jindy zářily obličejové jejich divným světlem, nebo hořela prsa jejich žářem. Ztráceli se v rozjímání a lásce, tak že na vše zapomínali, žijíce v jiných, krásnějších světech, které obraznost jim kouzlila. Toto omamující spojení a opojení láskou líčí Šalomoun ve své Písni obrazem políbení, opojení vínem, slovy⁴⁾: Duše má rozplývala se, jakž byl promluvil, odpočínutím v náruči milého, položením na srdce jako pečeť. Sv. Bernard rozvinul toto nejvyšší spojení⁵⁾ v homiliích na první verš písně „ať mne políbí políbením úst svých“. Je to jakési nejvyšší obejmutí duše s Bohem v lásce, budící v ní nejvyšší blaženost. Lessius připouští i jakési zemdlení, jelikož svatí vidí, že jejich láska nemůže dosáhnouti stupně, kterým nekonečné dobro mělo by od nich býti milováno. Než to je nermoutí, nýbrž budí v nich spíše radost nad nekonečnou velikostí boží.

Tak plodí láska nebešťanů spojení s Bohem, nad které nelze si mysliti většího. Bůh stvořil duši k obrazu svému, a duše miluje obraz ten, na světě ovšem nedokonale. Bůh dá duši světlo slávy, světlo své, a duše vidí Boha, nekonečné dobro, vidí svou podobnost s ním, vidí, jak spojení s ním ji zdokonaluje, a tak láska vede ji zase k Bohu, tentokrát dokonale a na věky. Sjednotí se s ním a spodobí tak, jak to Bůh chtěl míti, když tvořil svět ke své cti a slávě. Světlem slávy stáváme se podobni Otci, patřením bytnosti boží Synu, láskou Duchu svatému, radostí jsme Bohu podobni v blaženosti, dí Lessius,⁶⁾ i svítiti budeme jako božství, nesouce na sobě nejdokonalejší obraz nejsv. Trojice.

Bohoslovci dí, že svatí intrant in abyssum divinitatis, že vstupují do hlubin božství. Nyní jsme jaksi vně Boha. Bůh sice nás všude obklopuje a proniká, ale my ho nevidíme, a proto lze říci, že jsme venku. Jakmile blažený přijal lumen glorie, vidí Boha všude, vidí jen bezprostředně, vidí, jak vše Bůh naplňuje. Jako plavec pohroužený ve vodě, tak a více ještě vidí se nebešťan pohroužen v moři božství. Však i toto vstoupení do hlubin

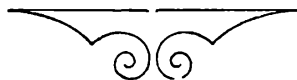
¹⁾ Řím 13, 14. — ²⁾ I. Kor. 15, 49. — ³⁾ Gal. 5, 24 n. — ⁴⁾ Pís. 5, 6.
⁵⁾ In Cant. s 3 n. — ⁶⁾ De perf. div. I 14, c 1 n 7.

božství nebylo by úplné bez lásky. Bylo by to proniknutí, ale ne takové, které jest zároveň sjednocením. Přátelé se navštíví, jsou si fysicky blízcí, ale ještě více vstupují do sebe láskou. Čím větší láska blažené duše, tím hlouběji, tím intimněji vstupuje do hlubin božství, nebo tím více se s Bohem všemi životními kony, rozumem i vůlí, sjednocuje. Pozemská láska k Bohu jest i k tomuto vstoupení a ponoření se do hlubin božství přípravou a určuje její intensitu.

Scheeben dí¹⁾: Bůh-člověk dává se nám (v Eucharistii) v lidské, a skrze ni v božské podstatě, aby stejně úzce a reálně dal nám jako teď svou lidskou, potom svou božskou přirozenost k požívání. To děje se v blaženém patření na Boha. Plností světla, kterou se v nebi duše sytí a sílí, uschopňuje se tak, aby jeho celou bytnost v sebe přijmouti mohla. Tak úzce a reálně bude božská podstata přijata do duše jako element jejího života, jako tělesný pokrm bytně vstupuje do organismu tělesného žití. Nebo spíše, spojí se s duší, pohrouží se do ní, jako se obraz viděného předmětu spojuje se zrakovou vlohou, aby ji sytil a napojoval.

Největší jest, dí apoštol, „láska“!

¹⁾ Myst. 506.



18. Předmět blažené lásky.

Hlavním a prvním předmětem lásky boží jest Bůh, a to Bůh jako nejvyšší dobro. Láska svatých jest dokonalá, i je tedy především láskou přátelství, která má zalíbení na předměť, nehledíc na to, že pro ně jest dobrý, jest láskou, která přeje milovanému všechno dobré a těší se z toho, že je má, která, kdyby mohla, nová dobra by mu zjednávala, a to i s oběťmi. U předmětu, jakým jest Bůh, rozumí se to vlastně samo sebou, nebo je takovým souhrnem vši pravdy, dobra i krásy, že sám sebou uchvacuje. I na světě máme zalíbení na předměť, který jest neobyčejně krásný a vznešený, přejeme mu jeho přednosti, aniž bychom pomyslili na sebe. Takovou bývá často i láska k vlasti, rodičům, k přátelům, k vynikajícím mužům.

V této lásce bývá dvojí: čisté zalíbení na předměť pro něj sám, a přání všeho dobra, bez zřetele, jak řečeno, k nám samým. Prvé u svatých plyne samo z neskonale velebnosti boží. Ale kterak mohou svatí přátel Bohu dobré? Kdo má čisté zalíbení na dobro bližního, přeje mu je; v zalíbení je toto přání už obsaženo. A tak blažený, pozoruje vnitřní slávu boží, bytost boží a její vlastnosti, nevýslovnou velebnost a krásu, má v Bohu zalíbení a přeje mu vše. Je to čistá láska přátelství, první a hlavní plod patření na Boha, a tudíž také essentiální blaženost oslavencova.

Mluvíme též o zevní slávě boží, kterou má u tvorů. Nerozumní tvorové vypravují svou velikostí a malostí, krásou a pořádkem, rozmanitostí a souladem slávu boží. To činí nezbytně, nebo dílo umělcovo musí ukazovati dovednost svého tvůrce. Rozumní tvorové jsou k slávě boží tím způsobem, že obraz svého tvůrce v sobě zvelebují mravní a nadpřirozenou dokonalostí, že Boha poznávají, chválí, mu slouží a děkují, jeho úmysly provádějí. Bůh tím nic nezískává, čeho by v sobě již dokonaleji neměl, ale to je to jediné, co rozumní tvorové Bohu dátí mohou, a je to jejich povinností. Tato zevní dobra přejí svatí Bohu. Bůh má slávu ze vtělení božího, které ukazuje jeho dobrotu a lásku, všemohoucnost a moudrost, milosrdenství a spravedlnost. I radují se ze slávy, kterou skrze Krista Bůh má na nebi a na zemi a přejí mu jí, žádajíce si, aby byla co největší. Projevují ji také

sami láskou, chválami, díkůčiněním a vším tím, čím zevně oslavují Boha a Krista. Projevují ji ostatně svou dokonalostí a slávou, nebo jest dílem božím; a jsouce zářivými obrazy božími, jsou jeho ctí a slávou. Jsou nádherným dvořanstvem nebeského krále. Ba také tím ji projevují, že vidouce tresty zavržených, uznávají spravedlnost boží a bez zármutku a lítosti klaní se soudům božím. Radují se z obrácení hříšníků, k němuž svými přímluvami napomáhají, z rozšiřování sv. církve, z dobra, jež koná, z působení svaté milosti a všeho toho, co na zemi rozšiřuje slávu boží. Obdivují se při tom milostivé prozřetelnosti boží, která vše moudře k cíli vede. I celý vesmír, který vypravuje slávu boží počtem nebeských světů i nejmenším atomem, jest jim drahý proto, že jest aspoň stopou boží, ba pro ně více než šlepějí, nebo nyní dokonaleji vidí v něm slávu všemohoucího, moudrého a dobrotitvého mistra. Toto a jiné, co jest k zevní slávě boží, přejí Pánu svému, žádajíce si, aby rostla a se množila do nekonečna. A tak láska přátelství, kterou Boha milují, objímá Boha a celý svět, Boha pro něho, svět pro Boha, poněvadž jest jemu k dobru. V této lásce hýří.

A tato láska nemá konce, nebo jest fysicky nutná. Sv. Řehoř Vel. praví¹⁾: Přirozenost andělská jest změnlivá, avšak Bůh ji přemáhá tím, že sám s sebou, jenž jest beze změny, ji poutem lásky váže. Sv. Augustin praví²⁾: Přirozenost andělská jest změnlivá, i zatemnila by se a zchladla, kdyby nesvítla a neplanula velikou láskou, kterou k tobě, Bože, přivázána jest, jako plný den. Jest věčná, poněvadž blažení nemohou přestati patřit na Boha, a proto nemůže přestati tato láska³⁾; ano jest nezměnitelná a stejná, nebo je to jejich věčná odměna essentielní. Láska k zevní slávě boží jest zajisté změnitelná vzhledem k předmětům, nebo blažení mohou od předmětu přecházeti k předmětu, jedním více se zabývati nežli druhým; avšak i ona nezmizí nikdy. V těchto předmětech jest různost; jedny jsou Bohu bližší, druhé vzdálenější; z jedněch sláva boží plyne bezprostředně, z druhých prostředně. Nic není Bohu tak blízko, jako Ježíš Kristus, z jehož člověčenství září zajisté velebnost a krása božská. I mají svatí po Bohu na něm největší své zalíbení, radujíce se ze slávy, která z něho plyne Bohu. S Kristem spojen jest celý kůr andělský a zástupy svatých. Všichni svatí vykoupeni jsou jeho sv. krví. Tyto skvělé zástupy jsou nepřehledny. Žádná krajina, žádný jas slunce, žádná pestrost barev, žádná lahoda tvarů nemůže býti porovnána s obrazem, jež skýtá krása jejich, krása duchovní, přímý odlesk krásy boží. Po Kristu tedy radují se svatí zajisté nejvíce z církve vítězné a ze slávy, kterou z ní má Hospodin, A lupenem nejvzácnějším, zářící perlou v této růži, s kterou Dante kruhy svatých porovnává, jest Matka boží. Ona po Kristu jest největší slávou boží, a proto ji milují nejvíce. Církev bojující

¹⁾ Mor. 5, 27. — ²⁾ Vyzn. 12, 15. — ³⁾ Sv. Tomáš 1 q 62 a 8; q 82 a 2; q 94 a 1 a j.

v lásce svatých zaujímá zajisté místo třetí, dále obrácení hříšníků, vysvobození duši z očistce, pak vesmír a vše, co zjevuje některou vlastnost boží a tak hlásá slávu tvůrce. Tak i v trestech zavrženců ukazuje se spravedlnost boží. Zavržení stalo se proti vůli boží, ale poněvadž věčný trest vyrovnává zlobu, jež porušuje zákon boží, spravedlnost a svatost, jest i v něm soulad a harmonie, kterou svatí uznávají a vidí.

Na světě dokonalost lásky měla by se jeviti vlastně v tom, že by dobro předmětu mělo určovati její výši. Co jest více dobré, zasluhuje větší lásky. Co více zjevuje obraz boží, jest více k slávě boží a více by mělo býti milováno. Však to není možno, poněvadž tělesnost, různé svazky duchovní a pokrevenské, důvody prospěchu tu brání. Toliko základ tohoto zákona musí býti zachován, vyřčený v přikázání, milovati budeš Boha nade všecko. V nebi tento soulad jest zase obnoven v celém svém rozsahu. Vše lidské ustupuje tu do pozadí. Bůh září jako dobro nejvyšší, a proto nejvíce jest milován; ostatní pak věci, dle toho, jak obraz boží z nich svítí, a jak tím jsou k větší cti a slávě boží. Tato stupnice lásky je také objektivně správná, nebo čím více kdo září bohopodobností, tím jest lepší, máje větší účast na nekonečném dobru. Před tímto pravidlem ustupují do pozadí svazky rodinné a jiné, nebo nyní jest lidstvo velikou rodinou boží; a je-li nějaká společenská organisace i v nebi, jest jejím cílem a základem tato vylíčená sláva boží.

Než člověk nezbytně miluje také sebe, ano dobře zřízená láska k lidem má za základ pravou lásku k sobě, nebo přikázání dává, že máme bližní milovati jako sebe, t. j. sebeláska má býti vzorem lásky bliženské. Tento zákon zdá se nezměnitelný. Jaké místo bude míti tedy sebeláska v nebi? Že i tam láska k Bohu a Kristu jí předchází, rozumí se samo sebou; běží jen o lásku, již zoveme bliženskou, a její poměr k sebelásce.

Na světě může býti láska bliženská taková, že jí můžeme obětovati statky i život. Však jednu hranici má: věčnou spásu svou nesmí nikdo obětovati nebo hříchem v nebezpečí uváděti pro blaho jiných, ani pro blaho věčné. Každý jest sobě nejvíce bližním, nebo sám s sebou je totožný; jemu uložil Bůh jako první úkol, aby spasil duši, kterou jemu dal. Láska spojuje, a proto láska boží svou povahou v první řadě spojuje s Bohem toho, kdo jí má, a jej po sjednocení s ním pudí. Tento poslední důvod má v nebi plnou platnost. Mysleme si blažence, který v nesčetných řadách oslavenců zaujímá střední jakési místo. Vidí méně oslavené, ale vidí též více oslavené. V těchto Bůh jest více oslaven, více z nich záře, jsou tedy větší lásky hodni; však k sobě má míti lásku, která oné jest vzorem. Kterak to lze srovnati? Jako na zemi spásu a spojení s Bohem sobě má přáti nejvíce, tak i nebešfan má a musí nejdříve žádati si slávu, již má, těšiti se z toho, že jí Boha oslavuje a že jej s ním spojuje. Tak jest sebeláska základem lásky k druhým oslavencům. Je to čistá sebeláska, která se v lásce přátelské k Bohu ztrácí. Ale vzhledem

k lásce k ostatním nebešfanům lze ji nazvati sebeláskou, nebo netýká se cizí osoby. Své spojení s Bohem může a musí si tedy více ceniti, nežli spojení s Bohem jiných. Však když vidí jiné oslavence, kteří mají větší oslavu a v nichž i Bůh jest více oslaven, miluje je objektivně více, poněvadž větší dobro, jež mají, přirozeně větší zálibu budí a více jest lásky hodno. Však dejme tomu, že by větší oslavenec měl býti zatracen a menší oslavenec mohl jej zachrániti, kdyby svou duši a spásu obětoval. Je to nemožno, ale uvádíme to jen na vysvětlenou. Tu by svou menší oslavu musil více milovati, nebo jest sobě bližší, a svou spásu by obětovati nesměl. Zavržení není možné bez hříchu, avšak hřešiti nesmím nikdy.

Tak v nebi je týž zákon lásky jako na zemi, a sebeláska s láskou k bližnímu je tu v souladu. Větší sláva druhého jest více milování hodna, hledíme-li na ni objektivně; tu i oslavenec více jest od svatých milován. Avšak subjektivně každý nejprve a nejvíce miluje a musí milovati to spojení, které jemu Boha blízkým činí, tedy sebe. Tak jest u každého. Kdyby vlastní spojení s Bohem nebylo základem lásky k jiným, nebylo by ani možno oceniti slávu druhých a milovati ji, jako na zemi necení ten ctnosti, s kterou není v nijakém sjednocení. Tak láska k sobě, zalíbení na vlastním spojení s Bohem předchází před láskou k ostatním oslavencům. Však celá otázka tato má jen theoretický a vědecký význam. Vzájemná láska oslavenců řídí se pak dle výše slávy a jest větší, nežli láska k tvorům, kteří slávy věčné dosud nedošli. Krása duše největšího světce na zemi, sláva, kterou Bůh z něho má, obraz boží, který z něho září, jest neskonalé menší nežli sláva posledního oslavence, nebo tato jest stonásobnou odměnou za zásluhy časné, t. j. nelze ji s onou ani porovnat.

Jak jeví se tato láska svatých na venek? K Bohu zajisté v nadšených oslavách a díkůvzdáních, k sobě navzájem ve všem, co jako projevy lásky si dovedeme představit. V první řadě asi v sociálním životě, který jsa prost všeho sobectví jest dokonalý, má jediný zákon, vůli boží a lásku. Ani Danteova fantasie nestačila, aby to vyličil. Ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na mysl lidskou vstoupilo, pravdivě řekl sv. Pavel. Jako Bůh jest nám nyní nedostupný, tak nedostupen jest život nebeské lásky. Zjevení sv. Jana je toho rovněž důkazem. Je to tajemná řeč, kterou apoštol popisuje, co viděl, ale je to řeč lidská a obrazy jsou též lidské. Nebe jest jiný svět.

Pěkně líčí sociální blaženost nebešfanů Bourdreaux T. J.,¹⁾ jak plyne z toho, že tu není sobectví, že tu vládne ctností, zvláště láska, vděčnost, krása a j. Také Méric se o tom šíří.²⁾

¹⁾ Die Seligkeit des Himmels, Mainz 1874, p. 114 s. — ²⁾ Život 216 n.



19. Rozdíl mezi láskou pozemskou a nebeskou.

Patření na tvář boží jest poznání, netoliko dokonalejší, ale zajisté také druhově jiné.¹⁾ Je tudíž otázka, dlužno-li totéž říci o lásce. Jedni praví, že rozdíly mezi láskou boží zde a v nebi jsou pouze accidentelní, větší a menší intensita; jiní však, že povaha lásky nebeské jest specificky jiná, dokonalejší. Tomuto druhému mínění učí zřejmě Scotus,²⁾ Cajetanus,³⁾ Capreolus⁴⁾ a j. dokazujíce, že Bůh viděný a neviděný tvoří různý druh poznání, a poněvadž pod týmiž podmínkami jest předmětem lásky, že také láska dle toho jest druhově jiná.

Lessius dokazuje specifickou různost lásky pozemské a nebeské velmi obšírně.⁵⁾ Uvádí místa ze sv. Augustina,⁶⁾ v nichž světec různými obraty praví, že nelze je nijak porovnat, že se různí jako poznání na zemi od poznání v nebi, že láska nebeská jest větší, nežli nyní vůbec pojmuti můžeme, že jest věčná, nepřipouštějící hříchu. Dále dovolává se sv. Tomáše,⁷⁾ který dí, že láska pozemská, nechť jakkoliv vzroste, nemůže dosáhnouti lásky nebeské, a to proto, poněvadž spočívají na různých důvodech, jedna na poznání temném, druhá na jasném vidění. Přirovnává jich rozdíl k rozdílu mezi čarou a plochou, pravě, že čára nikdy se nestane plochou.

Důvody z rozumu uvádí Lessius tyto: Rozum jest v nebi tak povznesen, že nejsme ani s to pochopiti, jak je to možno. Avšak vůle musí odpovídati povznesení rozumu. Odpovídá pozemská láska k Bohu takovému podivuhodnému povznesení? Nikoliv! Jest prostá a nedokonalá a nebudí obdivu. I je tedy třeba, aby v nebi stala se vznešenější, druhově vyšší, odpovídajíc patření na Boha. Rozdíl mezi poznáním zde a patřením tváří v tvář je tak neobyčejný, že toto nepochopitelně převyšuje naše poznání. Proto i láska nebeská musí nepochopitelně převyšovati lásku pozemskou.

Kdyby nebyly druhově různé, lišily by se hlavně jen trváním; avšak liší se intensitou. Trvání samo sebou nepřidává dokonalosti, však intensita ano. Nikdy nemůže smrtelník dostoupiti věrlosti lásky, kterou má láska oslavence. A přece jsou oslavenci,

¹⁾ Srv. Pesch, Dogm. VIII., p. 261. — ²⁾ In 4, d 49 q 5. — ³⁾ 1 q 82 a 2. — ⁴⁾ In I. d. 1 q 3. — ⁵⁾ De sum. b 2 c 14. — ⁶⁾ De spir. et litt. c. 36; De corrupt. et gr. c 10. — ⁷⁾ 2. 2 q 24 a 7 ad 3.

jichž habitus lásky byl nepatrný, na př. dítky po křtu zemřelé, kdežto mnozí svatí na zemi zvýšili si jej nesmírně. Kdyby tedy láska obou druhově se nezměnila, byly by kony nebeské lásky dítek menší a slabší nežli pozemské kony mnohých svatých. To však jest absurdní, nebo duše dítek vidí Boha tváří v tvář, svatí na zemi nikoliv. Kterak by láska, jež menší by byla nežli láska svatých, je dokonale oblažila? Kterak by navždy učinila nemožným všeliký hřích? Láska nebeská musí tedy býti vniterně povýšena a zvelebena podobně jako rozum; to však znamená druhovou různost.

Ačkoliv tedy svatý na zemi může míti dokonalejší nadpřirozený habitus lásky nežli duše zemřelého dítky, nemůže u svatého míti nejdokonalejší svůj kon, jehož jest schopen, u dítky však, ač jest nedokonalejší, může míti kon sobě přiměřený. Nadpřirozený habitus lásky na zemi není s předmětem svým, Bohem, dokonale spojen, poznáváje ho pouze nejasně a temně; však u dítky v nebi jest s ním spojen dokonalým patřením. Kdyby oba, svatý i dítko, patřili na Boha, byl by kon lásky svatého ovšem větší, nebo jeho habitus lásky jest větší; ale tu byli by oba v stejném světle, v stejném stavu. Tu měl by jeho habitus svůj svrchovaný, sobě přiměřený kon; na zemi ho nemá, nepoznáváje přiměřeně předmětu, Boha. Tak i největší lidská vědomost na zemi nedostihuje vědomosti andělské, nebo tato jest vyššího řádu. Týž nadpřirozený habitus lásky má tedy dva druhově různé kony, pozemský a nebeský. To jest možno, nebo předmět její, Bůh, jest mu různě podáván k milování, jednou poznán poznáním nejasným, analogickým, nepřímým, po druhé poznán přímo a tváří v tvář. I na zemi má vloha kony druhově různé, byť i předmět materielně byl týž.

Jiný důvod pro druhovou různost lásky pozemské a nebeské lze vzíti z toho, že láska Boha, jak jej „vírou“ poznáváme, jest vyššího řádu nežli láska, kterou budí „přirozené a vědecké poznání“ Boha. Tím spíše jest láska z patření na Boha vzniklá vyššího řádu, nežli jakákoliv láska pozemská, anof patření více převyšuje poznání z víry, a tudíž i láska, nežli poznání vírou převyšuje znalost přirozenou. Láska z víry a z patření jsou ovšem obě nadpřirozené, ale v říši nadpřirozenosti jsou mnohé stupně, a patření světlem slávy a láska z něho vzniklá jsou řádu nejvyššího, božského. Láska z víry na zemi jest nejnižší stupeň nadpřirozené lásky.

Kon lásky v nebi jest fysicky nutný; kon lásky na zemi jest svobodný. Avšak takové kony, spojeny s plným užíváním rozumu, jsou druhově různé. Proč jest na zemi láska k Bohu svobodna? Proč může obrátiti se i v nenávist? Poněvadž předmět lásky ji tak nenaplnuje a neurčuje, jak toho vloha jest schopna. Proto může se obrátiti také k jiným předmětům. Ale láska fysicky nutná naplní vlohu tak, že vyčerpá všecku její schopnost a nepřipouští jiné lásky, leč je-li oné podřízena. To svědčí o rozdílu velikém, druhovém. Někdo mohl by namítnouti, že láska svobodná

časem se může státi nutnou, aniž by se druhově změnila. Však to jest nemožno, zůstane-li soud rozumový neporušený.

Lessius uvádí ještě mnohé jiné důvody, a ty, jež jsme uvedli, široce rozvádí; než dosti na tom, co jsme pravili. Ať věc se má jakkoliv, tolik jest z uvedeného patrno, že láska nebeská jest nesrovnatelně vyšší a vznešenější, nežli jakákoliv láska pozemská. Je tak podivuhodná, že žádný rozum nedovede ji pochopiti, žádná řeč vysloviti, žádné srdce pocítiti. Snadněji vyložiti lze poznání Boha a všech věcí, ač jest nám tajemstvím, snadněji představit si život rozumový na nebi, nežli vmysliti se do lásky a blaženosti z ní prýstící, které naplňují duše blažených, do žití, které podle srdce vedou. Essentiální blaženost záleží v patření na Boha, ale její nejvznešenější praktické zakoušení záleží zajisté v lásce.

Proti domněnce tuto vyslovené lze namítnouti slova sv. Pavla,¹⁾ že láska nikdy nevypadá. Kdyby totiž láska nebeská byla jiná, vypadla by, změnila by se jako se mění víra v patření. Však námitka jest lichá. Víra vůbec přestává, láska nikoliv, nýbrž mění se jen v dokonalejší lásku, ve vyšší druh. Proto lze říci, že nevypadá. Sušil dí, že láska „povahy a bytnosti nemění, ježto Bůh, k němuž se nese, věčně trvá; ona raději vezdy se zdokonalovati bude“.²⁾ Slova lze rozuměti také ve smyslu, jehož hájíme. Z toho, že předmět je týž, nenásleduje, že láska zůstává druhově táž, nebo také při víře a patření je týž Bůh. Cornely S. J. dí, že sv. Pavel staví tu lásku v protivu s mimořádnými dary, jež pro svou nedokonalost pominou. Nepraví, že nemůže vůbec pominouti, nebo smrtelný hřích ji kazí, ale že zůstane táž ve slávě, jaká jest na zemi. Nepominou, že v nebi stanou se zbytečnými, ale že jsou nedokonalými. Chce tedy vyvýšiti lásku a její vzácnost vylíčiti.³⁾ I tento výklad není proti rodové totožnosti a druhové různosti lásky pozemské a nebeské.

Namítnouti lze též, že láska směřuje vždy k předmětu, který je týž, nechť poznání jeho jest dokonalé nebo nedokonalé; není tedy v lásce rozdíl. Jest sice pravda, že láska směřuje k témuž předmětu, ale poznání jeho hraje tu veledůležitou úlohu, vtiskujíc jí ráz. Milujeme předmět, ale milujeme jej dle poznání. Kde tedy poznání jest druhově jiné, i láska jest druhově jiná, ačkoliv předmět její je týž. Ba lze říci, že jest jaksí jen zdánlivě týž, nebo jinak se jeví v poznání nedokonalém a jinak v poznání dokonalém.

Namítají asketové, že láska jest vznešenější nežli poznání na zemi, a vstupuje až v hlubiny božství, kam rozum nemůže. Však pravda jest, že láska nemůže dále, než kam jde poznání, a že poznání věčné jest neméně vznešeno nežli milování. Láska má pouze větší mravní cenu. Ten, kdo Boha zná a miluje, jest dokonalejší, než ten, který jej pouze zná, však nemiluje. Láska závislá jest na poznání.

¹⁾ 1. Kor. 13, 8. — ²⁾ List I. ke Kor., str. 259. — ³⁾ Prior ep. ad Cor., str. 401.

20. Radost oslavenců.

Radost jest zalíbení z přítomného dobra, které milujeme. Radost plyne tedy z dobra, které milujeme a které jest nám přítomno. Jest uklidněním touhy, zažíváním lásky. Duše, jež se z dobra raduje, už po něm netouží, nebo je má; radost jest právě důkazem, že ho dosáhla. Však toto uklidnění touhy není takové, jako když kámen padne a leží, jako když tok se zastaví. Radost není tedy formálně klidem; nazývá se tak pouze vzhledem k touze po věci nepřítomné, k neukojenému tihnutí po ní, proto, že radost dává klid duši. Radost jest životní kon, jest činnost. Radost jest činnost žádostivé vlohy, ale nikoliv již činnost toužící, tihnoucí po něčem, nýbrž činnost, jež odpovídá požívání. Tak učí dosud scholastická filosofie.¹⁾ Tak psal už Aristoteles.²⁾

Co je tedy vlastně radost? Jest vědomá, životní sladkost a příjemnost, kterou milované a přítomné dobro v nás budí. Radost jest jaksi ochutnávání a požívání dobra, nebo ona rozkoš, jež při tom duši naplňuje. Plyne z dober smyslných i duchovních; tuto jmenujeme radost. Rozkoš jest pojem širší a platí pro radost smyslnou i duchovní. Však rozdíl nečiní se přesně.³⁾ Někdy omezuje sv. Tomáš pojem radost jen na rozkoš duchovní,⁴⁾ jindy užívá slova o každé rozkoši, není-li čistě smyslová.

Radost plyne z lásky k přítomnému dobru nezbytně; přestati může jen tehdy, přestane-li láska.

Co jest rozkoš, snadno chápeme, nebo živě cítíme smyslnou lahodu, kterou působí dobro hmotné, na př. sladkost v chuti, lahodu při hmatu, vůni v čichu; pouze při sluchu a oku se zdá, že smysl není mile dojat, a to proto, že dojmy sluchové a zrakové jsou duchovější. Při smyslové rozkoši snadno udáme příčiny její. Jsou jimi: vloha (hmat, chut atd.), příjemnost předmětu (sladkost, jemnost, vůně), náchylnost k němu, užití ho. Tak vzniká subjektivní pocit rozkoše. Podobně jest při radosti pomyslné. Příčiny její jsou: vloha (rozum, který předmět poznává), krása předmětu, láska a náklonnost k němu, dojem předmětu krásného. Tak vzniká subjektivní dojem radosti. Nejen poznání předmětu jest potřebné, nýbrž také láska k němu. Dáblové znají

¹⁾ Jungmann, *Das Gemüt*, str. 231 n. — ²⁾ Rhet. 1 c 11; Ethic. 7 c 12. — ³⁾ Sv. Tomáš 1, 2 q 35 a 2. — ⁴⁾ 1, 2 q 31 a 3.

dobře Boha nebo krásu duše v milosti. Ale nemají z nich radosti, poněvadž jich nemilují. Radost je tedy životní, vtomná lahoda ve vloze z přítomného dobra, jež milujeme.¹⁾

Radost může býti v rozumu i ve vůli. Radost, kterou budí krásno, jest dle Jungmanna,²⁾ Rosettiho,³⁾ Kleutgena,⁴⁾ Kadeřávka ve vůli, dle Gutberleta⁵⁾ a většiny jiných jest aesthetický požitek v rozumu. Je to zalíbení, uspokojení, lahoda, kterou v rozumu budí pravda předmětu jasně zářící, anebo uspokojení a zalíbení, které předmět budí ve vůli jako dobro. Radost rozumová jest ovšem méně znatelná, nežli radost ve vůli; skutečně také více odpovídá této a jest jí vlastní. Radost má charakter vášně, passionis, nebo nutně z milovaného dobra v duši jest buzena; ovšem jí není, nebo o vášni mluvíme jen při dojmech smyslných.

Radost vzniká tedy z poznání a milovaného dobra přítomného. Není-li přítomno, vzniká touha, která není uspokojením. Radost není zabýváním se dobrem, nebo zabývání se jím jest věcí poznání a lásky; radost jest subjektivní dojem lahody, který z nich plyne; avšak poněvadž příčina jeho jest dobro, dává dobro radosti charakter, speciem. Dobro musí býti milováno. Kdo nemiluje květin, nemá z nich radost. Musí býti poznáno, nebo co není známo, nemůže budit radost. Vloha duše činí, že radost jest konem životním. Radost je tedy tím větší a vznešenější, čím schopnější jest vloha, čím dobro jest větší, čím lépe jest poznáno a čím více jest milováno.

Obraťme to nyní na radost oslavenců v nebi. Jest zajisté veliká, čistá, vznešená, nevýslovná, nebo všechny příčiny, které ji plodí, jsou takové. Předmět jest nekonečný Bůh, pravda, dobro a krásno nevýslovné. Vše, co na světě budí radost, jest v něm v nekonečné míře obsaženo. Tento předmět jest přítomný tak, že, jak dí Lessius,⁶⁾ Bůh jest oslavenci více přítomen, nežli on sám sobě. A jest poznáván nadpřirozeným patřením, jasným, podrobným, bezprostředním. Do nekonečna může rozum a vůle v něm se kochati. Schopnost vlohy rozumové jest nesmírně zvýšena světlem slávy, schopnost vůle jí odpovídá. Vůle miluje Boha láskou nejvyšší, lnouc k němu celou svou zvelebenou silou. Radost tedy, která za těchto podmínek v duši, v rozumu i vůli vzniká, jest nezbytně nevýslovná. Nejen jednotlivé radosti světa, ale ani souhrn všech nijak se nemůže rovnati radosti nebeské, nebo vždy některá podmínka jest nedokonalá. Žádné dobro pozemské nemůže nám býti tak přítomno, ani pokrm, ba ani věda a ctnost, jako Bůh svatým. Žádné nemůže býti tak poznáno, nebo síla rozumu jest jako nic proti světlu slávy, žádná láska nemůže budit takovou lásku, nebo vše se může zhnusiti, a síla vůle jest obmezena, žádné dobro nemůže býti jako Bůh, nebo jest pouze obrazem, kapkou z moře. Právem lze říci, že radost nebeská jest nekonečně větší, nežli kterákoliv radost pozemská,

¹⁾ Jungmann, Aesth., str. 86 n. — ²⁾ Aesth., str. 109. — ³⁾ Phil. mor., str. 96. — ⁴⁾ Inst. phil., str. 713. — ⁵⁾ Aest., 30 n. — ⁶⁾ De perf. div. 2 c 3.

ne sice intensitou a absolutně, ale cenou a relativně. Radost nebeská jest radost vyššího řádu, totiž řádu božského. Proto pravil sv. Pavel,¹⁾ že ani na mysl lidskou vstoupilo, co Bůh připravil těm, kteří ho milují. Že tato slova, ačkoliv vlastně vztahují se na dobra, která Kristus nám připravil, od počátku křesťanství a právem vykládána byla o věčné blaženosti, svědčí sv. Klement Římský a jiní.²⁾ Podobně Sušil.³⁾ Sv. Bernard dí: Nevidělo oko světla nepřístupného, neslyšelo ucho pokoje nevystižitelného.⁴⁾

Hlavní pramen radosti jest Bůh sám svou bytností, jediný ve třech osobách, Tvůrce, Spasitel a Posvětitel, Bůh nekonečně svatý, dobrý, mocný, milosrdný, Bůh největší pravda, dobro a krása. S rozkoší vrhá se rozum do hlubin této pravdy, a ukojení, jehož nalézá, jest radost nevýslovná. S rozkoší cítí vůle, že jest Bůh nejvyšší dobro, vyplňující každou touhu, a plesá v něm. S rozkoší vidí rozum i vůle, že Bůh jest nekonečná krása, pravzor vši krásy, a nasycují se jí. Jak často býváme jako u vytržení nad stvořenou pravdou, dobrem a krásou, že na sebe zapomínáme, uchvácení jsouce předmětem. V té chvíli máme malý pocit blaženosti nebeské, nedokonalý, nepatrný. Jest k ní pouze malinkým okénkem. Blažený zapomíná na sebe, miluje Boha více než sebe a než vše ostatní, a proto i radost jeho je nevýslovné, nepochopitelné stálé ukojování všech vloh duše. Vejdí v radost Pána svého,⁵⁾ pravil Spasitel. Mínil tím blaženost svrchovanou, jež vyplňuje míru tužeb, blaženost nevadnoucí a neporušitelnou, o níž mluví sv. Pavel na svrchu uvedeném místě 1. Kor. 2, 9 a sv. Petr, 2, Petr 1, 4, jak praví Sušil.⁶⁾ Knabenbauer S. J. dí Je to radost, které požívá Pán sám, znamenající, jak dí sv. Jan Zlat., všecku blaženost; je to radost, kterouž má sám Bůh, radost, která od člověka nemůže býti pojata, tak že, jak dí sv. Tomáš, nevstupuje do srdce lidského, jež ji nemůže pojmouti, ale srdce lidské do ní. Radost, která jest menší, nežli lidské srdce, může do něho vstoupiti; když však jest větší nežli ono, vstupuje srdce do ní.⁷⁾

Kdo rozumem vchází v útroby boží, poznáváje jeho vnitřní bytost, a raduje se z ní, okoušeje její nekonečné dobro, o tom v pravdě lze říci, že vchází v radost Pána svého, nebo má radost na nejvniternějších dobrech božích a tudíž jaksi podíl na radosti boží.

Tato radost jest největší, jsouc zároveň radostí essentialní oslavenců. Sv. Anselm o ní praví: Poněvadž každý v té míře se raduje z dobra druhého, v jaké jej miluje; poněvadž v nebi každý nevýslovně více milovati bude Boha, nežli sebe a ostatní: proto bude se radovati více, nepoměrně více z blaženosti boží, nežli z blaženosti své a jiných. Když tedy svatí Boha tak z celého srdce, z celé mysli, z celé duše milovati budou, a když ani

¹⁾ 1. Kor. 2, 9. — ²⁾ Cornely, Prior ep. ad Cor. 63 n. — ³⁾ List 1. ke Kor., str. 175. — ⁴⁾ Vig. nat. 1, 4. — ⁵⁾ Mat. 25, 21. — ⁶⁾ Evang. sv. Mat., str. 304. — ⁷⁾ Evang. s. Mat., str. 371 n.

celá duše, srdce a mysl nestačí na důstojnost této lásky: zajisté také radovati se budou z celého srdce, z celé mysli a celé duše, a duše, srdce a mysl nestačí na plnost této radosti.¹⁾ Tak nevstoupí celá ona radost do radujících se, ale oni radující se plně vstoupí v radost Páně. Tak se naplňuje slovo Páně: Proste a vezmete, aby radost vaše dokonalá byla,²⁾ nebo všechny tužby budou vyplněny; nebude touhy, nýbrž jen požívání z přítomného dobra, kterým především jest bytnost boží. Nasycen budu, když se ukáže sláva tvá.³⁾ Svatí mají vše, co chtějí, dí často sv. Augustin.⁴⁾ Svatí jsou sice per se schopni ještě větší radosti, t. j. mohli si získati větší světlo slávy, ale nyní mají největší svou radost a nejsou, majíce určitý stupeň světla slávy, větší radosti schopni; touha jejich po blaženosti jest naplněna. Schopnost bližší odpovídá touze po blaženosti. Tato jest naplněna, i nezůstává žádná touha nevyplněna. Radost, kterou oslavenci mají z Boha, je taková, že vyšší si nežádají.⁵⁾ Tato radost odpovídá zásluhám jich, spravedlnosti a dobrotě boží. Svatí jsou s vůlí boží úplně sjednoceni.

Však mimo radost essentialní, plynoucí z essentialní blaženosti, jest mnohonásobná radost accidentalní. V první řadě patří k ní radost z dober božích zevních, t. j. ze slávy, kterou má u jiných, potom radost z vlastní blaženosti, z blaženosti jiných, ze společnosti nebeské, z obydlí nebeského, z celého světa a j.

Sláva, kterou má Bůh u jiných, působí oslavencům zajisté radost. I na zemi radujeme se ze slávy vlasti, rodičů a jiných, jež milujeme. A tato radost blažených jest větší nebo menší dle míry slávy, kterou Bůh z jiných má. Tak raduje se ze slávy Krista, z oslavy, v níž Bůh tak neskonale jest vyjádřen svou velebností a dokonalostí a krásou. Tak raduje se z Matky boží a ostatních oslavenců, kteří jsou samé koruny slávy pro Boha. Tak raduje se z nadšených oslav, lásky a díků, kterými nebe chválí svého Pána a jiné svaté, bera na nich radostný podíl. Tak raduje se ze slávy, kterou Bůh má na zemi skrze církev, krátce ze všeho, co jakýmkoliv způsobem jest ke cti a slávě toho, jehož miluje všude a ve všem nejčistší láskou přátelství.

Dále raduje se oslavenec z dober jiných, týkajících se přímo a nejdříve jeho a jiných. Raduje se nad sebou. Vidí, jak patřením na Boha jeho rozum a vůle se neskonale zdokonalily. Raduje se z jiných dokonalostí duše, na př. z darů Ducha sv., které zbyly a se zdokonalily, z ctností nabytých, které nyní mají všecku žádoucí lehkost při vykonávání, z ctností mravních, jimiž na zemi vynikl a jež nyní blaženému stavu jsou přiměřeny. Jako mučedník v nebi raduje se ze své statečnosti, kterou překonal muka, tak každý z vytrvalosti se raduje, s kterou setrval na cestě spásy.⁶⁾ Raduje se zvlášť z nejdokonalejší ctnosti božské, z lásky,

¹⁾ Prosolog. c 25. — ²⁾ Jan 16, 24. — ³⁾ Žal. 16, 15. — ⁴⁾ De Tin. 13 c 5. — ⁵⁾ Sv. Augustin, De civ. Dei 22 c 30. — ⁶⁾ Suarez, Disp. 10. s 2 n 4.

která zůstala a skví se jako nebeský habitus v duši oslavencově, když víra a naděje přestaly.¹⁾ Všichni radují se, že dosáhli tohoto stavu, v němž duše i tělo jejich se skví krásou a přednostmi, jenž jest věčný a prost nebezpečí, která na světě jim hrozila a která nyní teprve dokonale poznávají, v němž za spolčníky mají Ježíše, Marii, apoštoly a svaté, samé bytosti krásné a dobré, v němž za bydliště mají místo krásnější nežli byl ráj, nebeský Jerusalems, místo světla, klidu a blaha, prosté všech nesnází, obtíží, zármutku a p. Radují se nad sebou, vidouce stav zavrženců a blahorečí si, že šli cestou spravedlnosti, zapírali své nezářivosti, trpěli a p. Jak veliké stalo se s nimi milosrdenství! Každý z těchto uvedených bodů bylo by lze rozvésti.

Tomáš Štítný píše asi takto: Je stav třetí onoho světa v radosti nebeské a v divném pokoji, ježto vychází nad všeliký smysl . . . V tomž stavu jsou duše svatých v tvář boží zříce, v níž vše vidí, a mají z ní plnou radost, jisti jsouce tím, že po soudném dni, když v svých tělech z mrtvých vstanou, budou věčně i ve svých tělech oslavených v té radosti, v jakéž vidí Krista . . . I chtěl bych rád něco říci o té radosti, ale nelze mi je toho, něku vypraviti, ale ani pomysli, co jest Bůh připravil těm, kdož milují jeho, nebo ani oko vídalo, ani ucho slýchalo, ani na srdce vstoupilo, co Bůh útěchy a radosti připravil těm, kdož milují jej . . .

Prvou radost zbožní budou míti v nebesích, že poznají, co záhub a nebezpečí jest na tomto světě, z něhož milostí boží jsou vyvedeni, v němž tak mnoho jich zahynulo a ještě hyne. A tu i to poznají, že jsou již v pravém bezpečí.

Druhá radost bude a jest zbožným v tom nebeském bydle, když uzří spravedlivou pomstu nad nepřáteli božími, z níž jsou oni jediné milostí boží vyšli, k Bohu se od světa odvrátivše .

Třetí radost budou míti, vidouce, že zvítězili nad ďáblem a vyšli ze všech osidel jeho.

Čtvrtá útěcha a radost bude v poznání přírody, jak divně veškeren svět drží svůj běh, jak se rodí v zemi i moři, živé i mrtvé . . . (Popisuje radost z poznání země a nebe, zvláště nebe křišťálového, jehož sú nedošli hvězdáři vtípem svým, dle tehdejších názorů.)

Pátá radost, že kteříž tam budú v tom přešťastném tovařství, každý každého tak bude milovati, a skrze to jeden druhého dobré vida, tak jeho dobrým jako svým radosten bude. (A šíří se o tom nadšeně a zbožně, konče :) Dajž to, milý hospodine, abychom tě tak milovali, jakž bychom došli plnosti té radosti, vždy tě majíc před očima, amen.²⁾

Radují se blahoslavení nad blažeností a radostí nebešťanů. Sv. Písmo popisuje nebe jako království, jako společnost, jako dům Otce nebeského,³⁾ jako hostinu,⁴⁾ jako stánek boží s lidmi,

¹⁾ Sv. Tomáš 1, 2 q 67 a 4. — ²⁾ Knihy nauč. kř., str. 105. — ³⁾ Jan 14, 2. — ⁴⁾ Mat. 8, 11.

a přebývání s nimi. A oni budou jeho lidem, a sám Bůh s nimi bude jejich Bohem.¹⁾ Sušil dí: Domem dlužno rozuměti obydlí blaženosti, kdež svatí s anděly požívají věčné spásy a blaženosti.²⁾ Hostina znamená radost nebeskou, které svatí požívati budou.³⁾ Bydliti bude s nimi způsobem zcela zvláštním, bude jim Bohem, t. j. bude nad nimi svou dobrotu vylévati, je opatrovati, blažiti, těšiti, rozkošiti. Bude jim zvláštní milosti propůjčovati dle slov žalmu 15, 5. Dalšímy slovy vyličuje se blaženost po stránce negativní t. j. jak všeho zla budou prázdní.⁴⁾ Svatí budou se znáti a milovati. A toto milování bude novou radostí, nebo prýští se z poznání jich dober a z poznání, že Bůh je miluje a oni Boha. Tato láska a radost plyne tak z lásky a radosti essentialní. Tak radovati se budou nad Kristem, který jest jejich bratr a Pán, nad P. Marií, která jest jejich matka, nad andělem strážným, svým dobrodincem. Všem budou přáteli jich slávu a blaženost, a sdíleti ji s nimi. Poznají všechny anděly jako své bratry, a s nimi se radovati budou.

Radují se z krásy nebes. Blažení někde jsou, nechť existování jejich jest jakékoliv co do místa a jeho způsobu, a toto přebývání jich odpovídá stavu jejich. Po skončení světa svět bude obnoven v kráse, který odpovídá věčné blaženosti.⁵⁾

Když tedy srdce člověka sotva s to jest, aby vlastní radost pojalo, dí sv. Anselm,⁶⁾ kterak pojme tolik a takových radostí? Věru, pomyslíme-li, že v nebi není hříchu ani nedokonalosti mravní, ani nedokonalosti fysické, jež by byla nedostatkem (*carientia boni debiti*), vyznati jest nám, že nebe jest v každém ohledu blažené nevýslovně. Dobra boží i stvořená se spojují, aby v duši každého oslavence vzbudila pramen blaženosti, která dává radost nekonečnou. Proto dí právem řím. katechismus⁷⁾: To přesvědčení musí míti věřící, že vše příjemné, jaké v tomto žití se nám přihoditi může, jakého žádati si s to jsme, ať týká se mysli nebo těla, dává život blažený v nadbytku, ale vyšším způsobem, než jak oko může viděti, ucho slyšeti, srdce si pomysli.

I pro velikost radosti jest nezbytné, aby Bůh nadpřirozeně sesílil vlohy oslavencovy, předně vůli, a potom i vlohy hmotné, do nichž radost duše se vylévá, nebo jinak ani duše ani tělo nebyly by s to, aby ji snesly.

Po zprávě o porážce na Thrasymenském jezeře přišel syn zachráněn v branách matce vsříc; zemřela radostí v jeho náruči. Jiná seděla smutna doma, uslyševši, že syn její padl. V tom přišel. Sotva že jej spatřila, klesla mrtva k zemi. M. J. Thalma, spolukonsul T. Graccha, obětoval právě na Korsice bohům, když dostal zprávu, že senát mu přiřkl oslavu. Oči se mu zatemnily, a klesl mrtev při oltáři. Když Polykrita, která své rodné město Naxos osvobodila, lidem jako zachránkyně slavně byla

¹⁾ Zjev. 21. 3. — ²⁾ Evang. sv. Jana, str. 225. — ³⁾ Evang. sv. Mat., str. 104. — ⁴⁾ Zjev. sv. Jana, str. 493. — ⁵⁾ Suarez, *De myst. vitae Christi*, d. 58 s 2. — ⁶⁾ Prosolog. c 25. — ⁷⁾ Catech. Rom., 1 c 13 n 12.

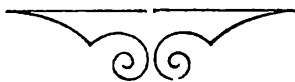
vítána, klesla náhle mrtva k zemi. Diagoras z Rhodu a filosof Chilon umřeli radostí, když synové jich zvítězili v olympických hrách, v okamžiku, kdy je políbili.

Radost nebeská převyšuje všechny přirozené síly lidské. Jest darem božského Srdce Páně, píše pěkně P. Lercher S. J.¹⁾

Keel praví o ukojení blažených mimo jiné toto: Všecky touhy duše jsou ukojeny. Při blaženém patření na Boha jest člověk v tužbách ukojen, nechť na něj hledíme, jako na jedince nebo tvor společenský. Jako jedinec má pud po pravdě. Cokoliv si v této příčině může žádati, nalézá v patření na Boha, které mu dává první a nejvyšší pravdu, nebo v Bohu jako prameni vši pravdy všechny věci budou mu otevřeny. Jsa tvor rozumný má přání, aby vše nižší v sobě podrobil duchu a celé žití uvedl v soulad s rozumem. Člověk nemůže v sobě poláčiti touhu po ctnosti. Nikde nemůže tato touha býti dokonaleji ukojena, jako v Bohu, s nímž jako propastí svatosti jest nerozlučitelně spojen. Jako tvor společenský žádá si člověk cti a p. V Bohu stává se bohopodobný, má podíl na velebnosti boží, i nelze, aby nebyl dokonale ukojen. V Bohu nalézá pravé uznání a zaslouženou odměnu. Člověk žádá si bohatství. Bůh jest souhrn všech dober. Žádá si radosti. V nebi jest naplněn blažeností boží, a vše, co by ji mohlo rušiti, jest odstraněno. A poněvadž radost duchovní jest největší, musí jí i srdce nezbytně se opájeti. Člověk žádá si, aby si zachoval žití. Jsa nesmrtelný a věda, že jím jest, jest uspokojen v pudu po sebezachování.²⁾ Podobně též Méric.³⁾

Radost v nebi jest nevýslovná.

¹⁾ Das himml. Vaterhaus, str. 95. — ²⁾ Der Himmel, str. 346. — ³⁾ Život, 203 n.



21. Svatí požívají Boha.

Blaženost nebeská záleží v patření, v lásce a radosti; formálně v patření na Boha. Požíváním Boha můžeme rozuměti jak patření, kterým rozum požívá nejvyšší pravdu, tak lásku, kterou vůle objímá nejvyšší dobro, tak i radost, která jest ukojením obou vloh a všech žádostí. Však obyčejně nazývána bývá slovem požívání právě jen tato radost, která z poznání a lásky Boha plyne. Jest otázka, požívají-li svatí Boha samého, t. j. radují-li se pouze ze svého patření na něho, nebo z něho samého. Nebo jinými slovy, působí-li jich blaženost Bůh sám, či pouze subjektivní jich kon patření. Když někdo vytvoří si v obraznosti krásný obraz a má z něho radost, může míti radost ze svého poznání nebo z krásy obrazu, nebo z obrazu sice, ale prostředecně. Nebo když někdo se raduje nad přítelem, že mu poslal peníze, raduje se vlastně z peněz, a z přítele jen jako příčiny jich, opět tedy prostředecně. Kdyby svatí jen takto se z Boha radovali, nepožívali by ho jako bezprostředního svého dobra, nýbrž radovali by se z něho asi tak, jako se raduje zimomřivý ze slunce, poněvadž má dává teplo, t. j. prostředecně.

Otázka jest již rozřešena tím, co dosud bylo řečeno. Svatí radují se z Boha samého.

Svatí, vidouce Boha přímo a bezprostředně, milují jej láskou přátelství, naplnění jsou radostí nad jeho vnitřními dokonalostmi, svatostí, všemohoucností, trojjedností a pod., sami na sebe zapomínajíce. Uchvácení jeho velebností, pravdou, dobrem a krásou milují jej neskonale více než sebe a všecko ostatní, a nad ním více se radují, nežli nad dobry svými. Tato láska a radost naplňuje je sladkostí a rozkoší. Neradují se tedy ze svého subjektivního vidění, ale z Boha samého. Ovšem že se radují také ze svého patření, které jest nesmírnou milostí boží, ale hlavní radost jejich jest Bůh sám.

Svatí radují se z Boha také proto, že jest jejich dobrem. Tato radost prýští se z lásky žádostivé. Kdo je tu důvodem jich radosti? Pouze vidění, nebo nějaký účinek, který v blažených plodí, na př. jich oslava a krása? Zajisté že se svatí radují ze všech těch dober, které Bůh v nebi v nich působí, ale teprve na druhém místě. Nejprve a hlavně radují se i při této lásce

z Boha samého, který to působí, nebo jest sám, bezprostředně nejvyšším dobrem. I na světě kochá se na př. lakomec v penězích samých, a potom teprve z prospěchu, který mu přinášejí.

Ale snad raduje se lakomec z toho, že peníze má, t. j. z „mám“ peníze. Patření na Boha odpovídá tomuto „mám“, i raduje se tedy blažený přece jen z patření a ne z Boha. Odpověď jest jasná. Peníze a mítí je tvoří nerozlučitelný předmět radosti; nelze se radovati z jednoho bez druhého. A tak také patření na Boha a Bůh jsou nerozlučně spojeny, a tvoří jediný předmět radosti, kterým jest „poznávaný Bůh“. nikoliv nejdříve patření a potom Bůh. Tak jest v každé lásce. Žádný ženich nemiluje jen to, že nevěsta jest jeho, ten svazek, mezi sebou a jí, ale miluje nevěstu, která tím svazkem stala se jeho dobrem. Ona jest hlavní, svazek jest podmínkou. Blažený zajisté reflektuje zřídka na kon svého poznání, zrovna jako my radujeme se z obrazu, na kon, kterým ho vidíme, ani nemyslíce. Jedině tehdy, když bystrý a umný pozorovatel vidí, jak jiní nepostřehují v obraze, co on v něm postřehuje, myslí snad na dokonalost svého poznání.

A dejme tomu, že svatý reflektuje na lumen glorie a kon svého vidění. Raduje se ovšem, že má kon, kterým Boha vidí; avšak to jest věc konečná, stvořená, kdežto předmět, který jím vidí, jest nekonečný. Zajisté že co nejdříve obrátí jedinou pozornost tomuto. Kochání se v rozkoši samé děje se na zemi často a jest snadné; kochání se v duchovní rozkoši jest nesnadnější. U svatých i toto kochání se rozumové a citové ve vlastním nitru bylo by ušlechtilé, ale neodpovídalo by vznešenosti stavu v nebi, kde vše a vším jest jím Bůh.

Je tudíž patrné, že svatí požívají Boha, radující se z něho samého. Opačné mínění hlásal Durandus¹⁾ pravě, že Bůh není bezprostředně dobrem našim. Jest jím, a to netoliko proto, že nám způsobuje a dává všechno dobré, nýbrž proto, že bezprostředně jest s námi spojen, že jej vidíme bezprostředně jako nejvyšší své dobro, že jest v naší moci, z něho se těšiti jako ze svého dobra. Nejvážnější jeho důvod jest, že vidění na Boha nás blaží a blaženost že jest životním konem. To ovšem jest pravda. Kdyby patření na Boha, láska a radost nebyly našimi životními kony, nebyly bychom v nebi blaženi. Ale tyto kony nejsou předmětem, nad nimiž se svatí radují, nýbrž podmínkou nebo cestou k blaženosti. Vidouce krásný obraz, radujeme se, ale neradujeme se nad kony svého patření, nýbrž nad obrazem. Jiný důvod uvádí pravě, že zavržení se rmoutí proto, poněvadž nevidí Boha. To jest pravda, ale nermoutí se nad tím, že nemají konu vidění, nýbrž nad tím, že nemají Boha, nejvyššího dobra. Svatí nekochají se v sobě, ve svých konech a citech a pod., nýbrž v Bohu; on jest bezprostřední zdroj a předmět jich života.

¹⁾ 1 d 1. q 2: 4 d 49 q 5.

22. Mohou-li se svatí rmoutiti.

Že zármutek s blažeností se absolutně nevylučují, ukazuje příklad Kristův. Avšak u něho bylo to možno, poněvadž byl na zemi, byť měl patření na tvář boží; u něho na zemi patření na tvář boží skýtalo mu essentialní blaženost, ale nebylo doprovázeno všemi akcidentálními vlivy svými. Než i tu byl hrozný jeho zármutek možný jen zázračně. Bůh divem připustil zármutek u Krista, poněvadž byla k tomu důležitá příčina; měl utrpením nás vykoupiti. Takové příčiny k zázraku v nebi není, nebo je to místo dokonalé blaženosti.

Z čeho by se svatí mohli v nebi rmoutiti? Jedině z nevěry, modlářství, rouhání, svatokrádeží a podobných hříchů, jimiž lidé na zemi Boha urážejí. Byl by to zármutek podobný tomu, který zakoušíme, vidíme-li, jak někdo milovanou a drahou nám osobu potupuje. Svatí milují ovšem Boha nesmírně, i mohl by tedy jich zármutek býti veliký. Dále mohli by se rmoutiti z osudu zavržených a ze všelike zloby, kterou peklo pronásleduje Boha a křesťany a církve, a kterou mnohé v záhubu uvádějí. I tento zármutek mohl by býti veliký. Avšak tyto příčiny nemohou je rmoutiti.

Písmo sv. zřejmě učí, že svatí jsou plni blaženosti a že v nebi zármutku není. U Isaiáše proroka čteme¹⁾: Svrže smrt na věky, a sejme Pán Bůh slzu s všelike tváře. Knabenbauer S. J. dí: V blaženosti věčné poskytne Bůh všem útěchu, radost, veselí, odplácí tisíceronásobně vše zlé, které jeho věrní v jeho službě přetrpěli.²⁾ Sv. Lukáš dí³⁾: Blahoslavení, kteříž nyní pláčete, nebo smáti se budete. Sušil vztahuje slova jen na dobu království messiánského,⁴⁾ též Knabenbauer S. J.,⁵⁾ ale mají-li platnost pro život v pravdě křesťanský zde, mají jej ještě více pro život věčný. Sv. Jan píše⁶⁾: A setře Bůh všelikou slzu s očí jejich. Sušil pěkně dí Jako matka utírá slzy dítěte z velikých sklíčeností a svízelnů vzniklé, tak Bůh zbaví svaté všeho zlého. Beránek bude je zásobovati všelikým blahem a všemi dobry je obohatí. Duše blažených čerpáti bude z Boha jako z pramene neustálou radost, potěchu, blaženost a rozkoš; on napojí je proudem roz

¹⁾ Is. 25, 8. — ²⁾ In Is., I., str. 469. — ³⁾ Luk. 6, 21 — ⁴⁾ Evang. sv. Luk., str. 72. — ⁵⁾ In Luc. str. 233. — ⁶⁾ Zjev. 7, 17 n.

koše. Z toho vznikne dle sv. Anselma takové milování, taková horoucnost svatě přízně, taková sladkost lásky, taková hojnost požitku, že ani sytost žádosti, ani žádost sytosti nebude závadou.¹⁾ Líčí mimo to, jak Beránek pásti je bude a voditi k vodám života. A opět²⁾: A setře Bůh všelikou slzu s očí jejich, a smrti nebude již, ani kvílení, ani křiku, ani bolesti nebude více, nebo první věci pominuly. A opět³⁾ líčí dále jinými slovy úplnou blaženost svatých.

Totéž můžeme usouditi z rozumu. Kdyby svatí se rmoutili, stalo by se to buď pro Boha nebo pro ně nebo pro jich přátele. Ale žádná z těchto příčin nebudí v nich zármutek.

Pro Boha by se rmoutili, kdyby Bůh od hříchů lidí trpěl; ale Bůh netrpí ani na své blaženosti, ani na své zevní slávě. Že netrpí na své blaženosti, rozumí se samo sebou. Zbývá tudíž jen druhé. Ale ani jeho zevní sláva netrpí. Této dochází dokonale svým milosrdenstvím u těch, kteří se obrátí, svou spravedlností u zatvrzelých. Bůh sám hříchy připouští, obraceje je k slávě své a spásé lidí. Jestliže tedy jich nezamezuje, ačkoliv by mohl, nermoutí se nad nimi ani blažení, nebo jejich vůli jest vůle boží. Nad to vidí v Bohu takové moře všech dokonalostí, milliony jiných, lepších světů, že se zřetelem na Boha všecka ztráta zevní cti jest jako stín. Žádný hřích a žádná zloba nevrhá ani stínu na velebnost boží; v očích oslavenců jest Bůh stále stejný, nezměnitelný, svrchovaný, neskonalejší. Není tedy příčiny, proč by láska jich k Bohu měla se pro hříchy světa a pekla zármutkem kaliti.

Také není příčina, aby se rmoutili k vůli sobě. Žádný hřích a žádné zlo vůbec nemůže jim ublížiti. Nemůže zmenšiti jich blaženost, nemůže ji zvrátiti, nemůže se jich vůbec osobně dotknouti. Vidí Boha a vědí, že ho věčně viděti budou.

Zbývá tedy třetí možnost, že by se mohli rmoutiti pro škodu, kterou lidé, zvláště jich příbuzní, mají z hříchů na zemi a na věčnosti. Svatí přejí zajisté všem vše nejlepší, podobně jako Bůh. Ale více si přejí, aby plnil se plán prozřetelnosti a spravedlnosti boží. Vidí lásku boží k lidem v takovém světle, že hřích podobně zavrhuje jako Bůh sám. Kdyby někdo viděl, jak král podřízeného poddaného zahrnuje nesmírnými dobrodiními, a jak poddaný přes to krále uráží, nermoutil by se nad trestem, který nevděčníka stihne, ale z plna srdce jej schvaloval. Též vidí zlobu hříchu v zcela jiném světle. I na zemi patří k vyspělosti povahy a soudu, konati spravedlnost bez citlivůstkářství. Svatí vidí, že ji Bůh koná s největším milosrdenstvím. V nebi mimo to není tělesnosti, která budí city, převracujíc soud rozumu, nýbrž čistá vláda ducha, jasné pravdy, nezbytné důslednosti. Svatí neradují se nad peklem ani nermoutí se nad mukami zavrženců, nýbrž uznávajíce nekonečnou jeho zlobu cítí ono uspokojení, které nezbytně budí dokonalá spravedlnost. I té se radují, neboť jest k slávě boží.

¹⁾ Zjev. sv. Jana, str. 408, — ²⁾ Zjev. 21, 4. — ³⁾ Zjev. 22, 3 s.

Ani pád přátel a příbuzných nemůže působiti zármutek. Jest patrné, že svazky pokrevenské nemají v onom životě takového významu, který mají na zemi. Tam jest vyšší příbuznost a vyšší důvod lásky, totiž podobnost s Bohem a výše oslavy. Na zemi jsou to hlavně svazky rodičů a dětí, které jsou nám drahé. To pochází odtud, že rodiče vidí ve svých dítkách sebe a dítky rodičům děkují život a vychování. V nebi vidí, ctí a miluje každý v bližním především Boha, oslavu, ctnost, zásluhu. Svazek pokrevnosti ustoupil do daleké minulosti a do pozadí, a zavládl jiný, vyšší svazek, svazek milosti, vládne jiné pokrevnosti, vyšší, pokrevnosti božího synovství. Pro rodiče trvá pozemský důvod lásky hlavně v tom způsobu, že se za jich spásu přimlouvají. Pro dítky řídí se láska k rodičům rovněž podle uvedeného pořádku; nad to vidí nyní, že v první řadě děkují svůj život i svou spásu věčnou Bohu, a že rodiče byli jen jeho nástroji a zástupci. Pokud rodiče nebo dítky jsou na zemi, mají jejich nebesští členové k nim zajisté větší a něžnější lásku, nežli k jiným lidem, přimlouvají se za ně, přejí jim více všeho dobré, ale i to děje se ve shodě s vůlí boží. Jejich hříchy stejně nenávidí jako hříchy jiných, nebo nenávidí je dle toho, jak toho zasluhují. I mají pak i je hodny trestu nebo zavržení. K zavrženým u svatých lásky nemůže vůbec býti, neboť jsou v očích jejich tak zavržení hodní, jako v očích božích.

Všecky obtíže, které my na zemi pro tyto věci pocítujeme, plynou z pozemských poměrů, z tělesnosti naší a nedokonalého poznání. Ostatně nelze říci, do jaké míry nebesťané mají známost věcí a osob pozemských jim blízkých.

Ještě lze se tázati, nebudí-li hřích sám sebou zármutek v duších oslavenců, neboť není pochyby, že hřích zavrhuje, vidouce jeho zlobu. I na zemi rmoutí se ušlechtilí lidé, slyšíce o zločinu, třeba se jich nijak netýká. Tím více snad blažení. Odpověď zní, že se nermoutí. Není to zármutek, co lidé na zemi z hříchu, o němž jsme se právě zmínili, cítí, nýbrž spíše ošklivost a nenávisť a odpor. Tyto mohou býti v duši, aniž by se rmoutila. Také Bůh nenávidí hřích, avšak nesužuje se nad ním zármutkem. Když odvrátíme se s ošklivostí od odporného obrazu, nemusíme proto míti zármutek. Ošklivost zla vzniká z lásky dobra, proto čím větší jest láska dobra, tím větší jest ošklivost zla. Láska však plodí radost; čím větší láska, tím větší radost. Kdyby ošklivost nad zlem byla zármutkem, nemohla by láska růsti, nýbrž musila by se zmenšovati v té míře, jak ošklivost roste. Zármutek vzniká sice z lásky, ale nikoliv z radosti. Zármutek a radost jsou jako hořkost a sladkost. Ošklivost nad zlem však není hořkost duše, nýbrž fuga mali, utíkání před zlem. Čím tedy někdo více dobro miluje, tím větší má radost, tím více utíká před zlem, ale nermoutí se. Tím chápeme také, že čím více svatý miluje dobro, tím více utíká před osobou hříšnou, t. j. tím ve větší má ji ošklivost, ale nermoutí se, nebo ošklivost a zármutek nejsou totéž. Mimo to i hřích ustupuje u s atých do pozadí, nebo jejich duše pohroužena jest

v Bohu, v jeho dobrotě a kráse, na něž hřích nevrhá ni nejmenšího stínu. Blaženost oslavenců jest nezměnitelná, neboť jest podíl na nezměnitelné blaženosti boží. Zármutek jest zlo a nedokonalost, ale obé není v nebi možno, neboť blaženost jest cíl a dovršení, nezměnitelný poslední stav, plnost dobra, vyplnění, jemuž nic nechybí.

Jest nemožno, aby přirozeným způsobem byly v duši zároveň radost a zármutek. Běží-li o týž předmět, nemohu zároveň říci, že je svrchovaně dobrý a svrchovaně zlý, neboť jeden soud vylučuje druhý. Běží-li o týž předmět, ale v různém smyslu pojatý, zdá se, že mohu se radovati a rmoutiti zároveň, na př. mohu se radovati nad štěstím přítele a zároveň se rmoutiti nad nějakým jeho neštěstím. Zdání mylné. Radost a žal jsou si i zde v odporu, neboť čím více se raduji z jeho štěstí, tím méně cítím žal; a naopak. Je-li radost veliká, zmizí žal úplně. Svatí mají svrchovanou blaženost, tutéž druhově, kterou měla lidská duše Kristova na zemi. Aby se tedy Kristus mohl v zahradě Gethsemanské a na kříži rmoutiti, bylo třeba divu, — i tu jeho žal jest nám s těžší pochopitelný. Aristoteles dí¹⁾: Rozkoš vyhání bol a vše, co jest jí opačné; je-li veliká a silná, vyhání vše, co jí odporuje. Kdyby svatí mohli se rmoutiti, nebyla by jejich blaženost dokonalá.

V nebi tedy není žádného zármutku.

¹⁾ Ethic 7, finis.



23. Různé dokonalosti rozumu a vůle.

Pozemskou dokonalostí duše jest víra. Ctnost nadpřirozené víry vlévá se nám na křtu, mizí pouze hříchem proti víře. V nebi tato dokonalost nahrazena jest dokonalostí vyšší, patřením na Boha. Také naděje není,¹⁾ nebo naděje týká se dobra, kterého očekáváme, kterého tudíž ještě nemáme; však v nebi svatí ničeho již nečekají, nebo mají všecko. Naděje nahrazena jest vyšším dobrem, požíváním Boha. Z božských ctností zůstává láska, zvelebena jsouc na lásku dokonalou.

Patření na Boha umožňuje lumen glorie, které jako nadpřirozená, božská kvalita sesiluje sílu rozumu, aby mohl patřiti na Boha. Takové vidění Boha nesnáší se s nedokonalým poznáním, které se týká Boha.²⁾ Proto není v nebi habitus nadpřirozené víry, který znamená poznání nedokonalé; proto také není v nebi nadpřirozený dar proroctví, nebo jsou se zřetelem na vidění Boha pouze nedokonalou pomůckou víry. Proroctví se vyprázdní, dí sv. Pavel.³⁾

Kony víry jsou tedy v nebi zbytečny. Jak bylo by vůbec možno na př. věřiti v nejsv. Trojici, když ji oslavený jasně vidí? Vidění jest neskonale dokonalejší nežli věření. O tom jsme mluvili výše, kde byla řeč o vidění Boha.

Však svatí nevidí v Bohu všecko, i může jim Bůh také mnohé zjevit, na př. svobodné děje budoucí (futura libera). Stane-li se to, musí toto zjevení odpovídati jich stavu, musí býti tedy dokonalé, a nikoliv temné a obrazné jako proroctví, musí býti jako o věci přítomné, kterou vidí, nikoliv takové, kterou by věřili. Víra pominula, a jest pouze vidění.⁴⁾ Absolutně nemožna u svatých víra není, nebo mohou něco přijmouti na základě auktority boží, a přijali-li by to, nezbytně by uvěřili, tak že jejich víra by byla nutná, byť zjevená věc byla jim nejasna. Byla by to zcela jiná víra, mnohem vznešenější. My věříme zjevení na základě různých známek, zázraků a proroctví. Avšak svatí by věřili proto, poněvadž by viděli i ten kon boží, kterým jim nějakou věc zjevuje. K nim by, abych tak řekl, Bůh zjevně, tváří v tvář mluvil; viděli by jej, jak jim něco zvěstuje a co jim zvěstuje. To

¹⁾ Sv. Tomáš 1, 2 q 67 a 4. ²⁾ Sv. Tomáš 2, 2 q 1 a 5. — ³⁾ 1. Kor. 13, 8. — ⁴⁾ Sv. Tomáš 1. 2 q 174 a 5.

jest zajisté zcela něco jiného, nežli když my věříme sv. Písmu. Ani zjevení, jež se stala prorokům a apoštolům nebyla taková. jaké by bylo zjevení v nebi.

A kdyby jim Bůh zjevil něco jen zevními znameními, podobně jako prorokům, mohli by to věřit, avšak to neodpovídá stavu dokonalosti, ve kterém se nalézají.¹⁾

Poněvadž u svatých není víry, není u nich nauka a vědomost víry, bohosloví, jak se mu na zemi učíme. Bohosloví zbudováno jest na základech víry, tedy na základě pravd, jichž rozum často plně nechápe. Proto je tu mnoho temna. Svatí však vidí věci boží a vidí je jasně. Souhlas tedy, který pravdám božím dávají, jest jiný, jasný; jiný jest důvod souhlasu, a proto jiný je také souhlas. Pravdy samy se ovšem nezmění, ale budou vypadati jinak, záříce zcela jiným světlem. Však ony vtisky a pojmy, které člověk na zemi přijal uče se bohovědě, zůstanou; rovněž vtisky a pojmy z jiných, přirozených věd, pouze nedokonalost jich zmizí. Proto může svatý na všechno se upamatovati, vybavuje si tyto pojmy, čemu v bohosloví a jiných vědách se učil. Totéž dlužno říci o všem, co na světě konal. Tyto pojmy v rozumu jsou věčné, i není příčiny, proč by je Bůh měl zničit; zůstanou tedy.²⁾ Tak učí bohoslovci skoro všeobecně. Zapomenutí jest pouze v tom smyslu, že to, co zlého jsme zažili, nebude se jevit jako zlé, jež by zarmucovalo, na příklad smrt matky, která nás tehdy bolela, nebude jako vzpomínka působiti již zármutku.

Než je tu obtíž. Poznání na zemi, ať bohoslovné ať přirozené, bylo nedokonalé. Svatí na zemi věřili na základě zjevení. Mohli by tedy vzbuditi týž kon víry na základě bývalého poznání, jež zůstalo. Avšak neučiní tak, neboť je to kon nedokonalý a stavu jejich nepřiměřený. Proto, majíce patření na Boha, neučiní ho; ba zdá se skoro nemožný. Podobali by se člověku, jenž za jasného dne chce užiti jen světla ze svíčky jdoucího. Dále mohli by se rozpomenouti na př. na inspiraci sv. Písma, kterážto věc byla jim nejasna. Dle mnohých této věci v Bohu nevidí. Dle Lessia poznávají i to světlem slávy, dle obecného mínění bohoslovců vlitým věděním. Zůstanou-li bývalé vtisky, mohou míti bývalé nedokonalé poznání této věci. Byla by to pak ovšem jen vzpomínka. Všelike vědění v nebi jest podobno poznání intuitivnímu, týká-li se věcí minulých a budoucích; a jest intuitivní, týká-li se věcí existujících. V svatých zůstanou dary Ducha sv. jako dar moudrosti, rozumu a rady. Zůstanou, poněvadž jsou zdokonalením rozumu. Úkol jejich bude ovšem jiný. Na zemi pomáhají nám, abychom dobře spravovali život, poznávali dobře hřích a ctnost, dobře varovali se pokušení nebo je přemáhali a pod. Toho všeho v nebi není, nebo takových obtíží svatí nemají. Dary ducha zůstanou tedy jen jako okrasy duše, asi tak, jak Isaiáš řekl o Kristu³⁾:

¹⁾ Sr. Suarez, *De fide*, d. 3 s 9 n 23. — ²⁾ Suarez, *De ult. fine*, d. 8 s 2 n 2. — ³⁾ Is. 11, 2.

Odpočine na něm duch Hospodinův, duch moudrosti a rozumu, rady a umění.¹⁾

Bohoslovci přijímají u svatých též vlité vědění,²⁾ týkající se některých věcí nadpřirozených a všech přirozených. Méric mezi jiným dí: Duše nepoznává již věci pomocí smyslů a dojmů, jež od nich my přijímáme. Poznává je spíše myšlenkami, jež božské světlo rozumu uděluje. Vzdálenost tedy není již překážkou poznání, poněvadž světlo božské rozměrů vzdálenosti nezná a každý děj a tvor duší tímto světlem jest chápatelný.³⁾ Proti dosti obecnému tomuto mínění jsou Řehoř de Valentia⁴⁾ a Lessius.⁵⁾ Z nadpřirozených předmětů, které svatí poznávali by vlitým věděním, bylo by na př. vtělení, Eucharistie, milost boží v duších a pod., které patření na bytnost boží nezjevuje, ale které vědět i dokonale znáti pro svaté se sluší, ba jest nutné. Většina bohoslovců dí, že k tomu je třeba zvláštního poznání, i že je tedy Bůh svatým vlévá, nebo světlem slávy patří svatí jen na bytnost boží a na tajemství, které jsou v Bohu samém. Lessius a jeho stoupenci to popírají, řkouce, že stačí-li *lumen gloriae* na patření bytosti boží, tím více stačí na věci podružné; i zamítají zvláštní, od světla slávy rozdílné poznání vlité. *Lumen gloriae*, praví, jest nadpřirozená vloha, která rozum nejdokonalejším způsobem zdokonaluje a proto zajisté na všechny předměty rozumu se vztahuje. *Lumen gloriae* a vlité poznání jsou mu pouze dvě jména pro tutéž věc, dle toho, slouží-li k vidění bytnosti boží nebo k poznání ostatních věcí.

Jaké bude poznání věcí přirozených? Zde poznáváme vnějšek věcí, tvar, barvy a p.; vnitřní povahy věcí neznáme. Naše poznání jest nejasné a bludné. Bytnost věcí známe nedokonale. Dle svrchu uvedeného mínění bohoslovců všechny naše pojmy nabyté zůstanou. Lessius praví, že jsou svou bytností nedokonalé i nemohou zůstat. Jsou také zbytečné, poněvadž svatí vidí jasně a podrobně vlastními pojmy, jako andělé, bytnost každé věci. Když tedy v nebi svatí všechno poznávají dokonale vlastními pojmy, není pro staré, nedokonalé pojmy místa, leč jako pro vzpomínku, a není důvodu, proč by podobně (pozemské) poznání mělo jako *habitus* jim býti dáno o věcech, o nichž na světě vědomosti nenabyli, t. j. aby o těchto věcech měli též nedokonalé poznání pozemské. To dokazuje též slovy sv. Pavla,⁶⁾ že věda zničena bude, t. j. že vědění pozemské zničeno bude v nebi, jsouc nedokonalé. Rozumí tím vědění přirozené vůbec. Poněvadž poznávají vlastnosti boží a Boha přímo v jeho kráse a velebnosti, není třeba přirozeného vědění o Bohu, o němž mluví sv. Pavel,⁷⁾ nabytého abstrahováním a úsudkem.⁸⁾ A poněvadž není víry, ale patření, pomine také dle 14. hlavy listu ke Korintským též všechno pozemské vědění nadpřirozené. Tedy všechno na zemi nabyté vě-

¹⁾ Sr. sv. Tomáš 1. 2 q 67 et 68; Suarez, *De incarn.* d. 19 et 20. —

²⁾ Suarez, d. 8 s. 1 n. 9. — ³⁾ Živ. na onom sv., str. 177 n. — ⁴⁾ 1 d. 1 q. 2 p. 6. — ⁵⁾ *De sumo b.* 2 c. 19. — ⁶⁾ 1. Kor. 13, 8. — ⁷⁾ Řím 1, 19. —

⁸⁾ Sušil, List k Řím., str. 27.

dění by pominulo jako nedokonalé. Poznání naše bude v nebi takové, jaké mají andělé, kteří všechno, ať duchovní ať hmotné, jasně a podrobně vidí. Stane li se to novým, vlitým poznáním, nebude to poznání nadpřirozené v přísném slova smyslu, nebo odpovídalo by přirozenému poznání andělskému; je tedy jen mimopřirozené.

Sv. Tomáš uvádí za důvod, proč zůstane vědění pozemské v nebi, že poznávací vloha duše jest nesmrtelná,¹⁾ i že tedy zůstane její habitus, kterého na zemi vědáním nabyla, že zapomenutí není možné a bludu že v nebi není. Lessius odpovídá, že pomine prostě tím, že Bůh přestane jej udržovati; podobně zmizí habitus víry.

Ti, kteří uznávají za nezbytné, aby svatí v nebi dostali nový habitus poznání těch věcí, kterých neznají, jichž znalost však se pro ně sluší, udávají za důvod, že rozum svatých, zvlášť dokud nemají těla, má zapotřebí determinace, že však hmotné věci nemohou ducha vnitřně determinovati. Lessius praví, že *lumen gloriae* k tomu ke všemu stačí. Avšak vzhledem na auktoritu sv. Tomáše a jiných scholastiků prohlašuje své mínění jen za disputaci. Není pochybnosti, dodává, že svatí mají znalost jasnou a podrobnou všech věcí, podobnou znalosti andělské, ať na zemi nabytá znalost zůstane či nezůstane.

Ti, kteří přijímají *lumen gloriae* a vědění vlité, táží se, vidí-li svatí to, co vidí touto vlitou vědomostí, také světlem slávy. Dle Lessia rozumí se to samo sebou, nebo světlo slávy a vlité vědění jest mu totéž. Totéž dí sv. Augustin. Jeho *cognitio matutina* znamená vidění věcí in Verbo jako ve své příčině tvořivé (*efficiens*) a zároveň vidění věcí tak jak jsou, *per proprias species*.²⁾

Vizme nyní některé dokonalosti vůle. O mnohých jsme se už zmínili. Ve svatých jest dokonalá láska k Bohu, a to především láska přátelství, kterou vše Bohu přejí, potom láska žádostivá, kterou jej milují jako své dobro a jej stále požívají žádají. Lessius praví, že k lásce přátelství, aby byla důstojna, je třeba zvláštního nadpřirozeného habitu, rovněž k lásce žádostivé. Obě lásky musí býti vznešené a odpovídati vznešenosti předmětu; to však jest možno jen zvláštní nadpřirozenou vlohou vůle.³⁾ Dle Suareza, jak jsme uvedli, je třeba jen accidentalního zvelebení nadpřirozeného habitu lásky, který měli svatí na zemi.⁴⁾

Naděje v nebi, jak jsme řekli už, není. Naděje jest kon lásky žádostivé, která si Boha jako nejvyššího dobra žádá a doufá je obdržeti. Od lásky žádostivé liší se tím, že naděje doufá a že její doufání jest spojeno s překážkami. V nebi předmět naděje a žádosti jest dosažen, přestane tedy pouze doufání (žádost) po nepřítomném dobru a překážky (*ratio ardui in obiecto*). Habitus zůstane, pouze jeho kon se mění; není to už kon naděje, nýbrž

¹⁾ S 1 q 89 a 5; 1. 2 q 67 a 2 ad 1. — ²⁾ De Gen. ad lit. 4 c 22; sv. Tomáš 1 q 58 a 6 s. — ³⁾ Lessius, De sumo bono, II., p 319 s. — ⁴⁾ Disp. 10 s 2 n 10.

vznešený a čistý kon lásky žádostivé, milující Boha jako své dobro.

Ctnost víry nezůstane. Lessius dí, že zůstane z ní zbožná náklonnost věřiti, kdyby Bůh jim něco nejasně zjevil. Zůstane ctnost nábožnosti, kterou Boha uctívati budou jako tvůrce všech věcí a předmět svých chval. Zůstane ctnost pokory, kterou uznávají budou, že ze sebe nemají nic, nýbrž vše od Boha. Zůstane ctnost vděčnosti, kterou věčně za vše budou děkovati. A tak i jiné ctnosti, však očištěné ode vší nedokonalosti. Ti, u nichž tyto ctnosti byly nedokonalé nebo chyběly, nabudou jich, ovšem bez zásluhy, v očištění, nebo nepřijdou-li do očištění, v nebi. Světlem slávy nebo vlitým poznáním poznají tyto ctnosti a jich krásu, i zamilují si je.

Jest pravděpodobno, že vůle v těchto ctnostech bude stále činna, nebo budou jí velmi snadné. Jakmile tedy rozum předvede jí předmět, na kterém je vykonávati může, učiní tak vždy. Tak žádná ctnost nebude ve stavu dokonalosti spáti, dí Lessius. Příležitost k vykonávání všech ctností, které blaženému stavu v nebi odpovídají, nemohou ovšem oslavencům chyběti. Vidouce stále bytnost boží, mohou jí vše přát, mohou ji milovati stále také jako dobro své, mohou se klaněti její velebnosti, mohou naplňovati se vděčností a díky vzdávati, mohou, vidouce své nic, býti pokornými, Bohu vše přičítajíce. Vidouce nebeské kůry mohou jim oslavu přát, je milovati a lásku prokazovati, vidouce příklady ctností, oživovati k nim svou lásku. Mnoho, přemnoho ctností mohou vykonávati. A tak jeví se nám jejich život v zářivém světle, proti kterému všechna pozemská mravní a nadpřirozená svatost jest jako stín. Co kdy ideální duše si smyslila o ráji na zemi, o dobru a štěstí mezi lidem, vše je tu nekonečně převyšeno. Nebe jest nejvznešenější, božský stát budoucnosti, ale není utopií, nýbrž velikolepou pravdou. I jednotlivé kony ctností mají tu svou nejvyšší dokonalost druhovou, a nejvyšší dokonalost individualní, která ovšem jest různá dle velikosti oslavy.



24. Blaženost svatých jest nestejná.

Jak blaženost essentiální, tak blaženost accidentální může býti nestejná. Blaženost jest odměna za život časný. Poněvadž tyto jsou různé, jest nezbytně také odměna různá. Opačné mínění hlásal Jovinianus, který následuje stoiky učil, že odměna pro všecky svaté je stejná. K podobným důsledkům přišel Luther svým učením, dle něhož věřícím jest osvojována spravedlnost Kristova a není osobních zásluh.

Různost věčné odměny jest článek víry. Sněm florentinský stanovil, že duše blažených vidí jasně Boha jednoho ve třech osobách, tak jak jest, dle míry zásluh, s různou jasností.¹⁾ Sněm tridentský stanovil,²⁾ že dobré skutky zasluhují rozmnožení slávy (augmentum gloriae),³⁾ čímž tatáž pravda jest vyslovena. Tak učí i pravoslavná církev.⁴⁾

Učení o nestejnosti věčné odměny vysloveno jest ve sv. Písmě zřetelně. Stůjtež zde některá místa. Syn zajisté člověka přijde . . . a tehdaž odplatí jednomu každému dle skutků jeho.⁵⁾ Sušil dí: Pán chce říci, že udělí se každému odplata dle toho, jak se zapíral a jak nesa svůj kříž následoval ho v dobrých skutcích.⁶⁾ V podobenství Kristově o hřivnách⁷⁾ každý služebník dostal jinou odměnu, první dostal moc nad desíti městy, druhý nad pěti a třetí byl odsouzen. Sušil dí: Za málo služby přemnoho odplaty se dává . . . veliká bude odměna ta, ale nebude stejná, nýbrž větší nebo menší, podle větší nebo menší zásluhy.⁸⁾ Sv. Pavel píše⁹⁾: Ten pak, kdo sází, a ten, kdož zalévá, jedno jsou. Ale jedenkaždý vezme vlastní odměnu podle své práce. Sušil dí: Prací nerozumí se úřad, ale úsilí v úřadě. Patrně, že dobří skutkové vezmou odplatu a tedy záslužní jsou . . . Nedí: Každý vezme odplatu dle úspěchu, nýbrž dle úsilí, nebo úspěch jest v rukou božích . . .¹⁰⁾ Nebo¹¹⁾: Kdo skoupě rozsévá, skoupě i žíti bude, a kdož rozsévá v požehnání, z požehnání i žíti bude. Sušil dí: Apoštol pobádá k hojné almužně ukazuje na

¹⁾ Denzinger, Ench., 588. — ²⁾ S. 6 c 32. — ³⁾ Denzinger, 724. — ⁴⁾ Silvester, Dogm. bog. VI. 438. — ⁵⁾ Mat. 16, 27. — ⁶⁾ Evang. sv. Mat., str. 215. — ⁷⁾ Luk. 19, 16. — ⁸⁾ Evang. sv. Luk., str. 183. — ⁹⁾ 1. Kor. 3, 8. — ¹⁰⁾ List 1. ke Kor., str. 181. — ¹¹⁾ 2. Kor. 9, 6.

hojnou odplatu boží a na zásadu, že míra odměny řídí se podle míry almužny.¹⁾

Že sláva věčná naznačena jest jako odměna za dobré skutky života, jest vysloveno jasně u sv. Matouše,²⁾ u sv. Jana³⁾ a jinde. Sušil, vyloživ blahoslavenství u sv. Matouše 5 uvedená, dí: Pán káže kojiti se trápeným „odplatou, mzdou“. Odplata, mzda předpokládá zásluhu. Ač zásluha jest všecka z milosti boží, přece slova „mzda, odplata“ svědčí, že Bůh dal člověku, aby si skrze milost získati mohl zásluhy pro království boží.⁴⁾ Dle pojmu spravedlnosti lepší skutky zasluhují lepší odměny. Věčný soudce jest líčen jako ten, jenž přísně spravedlivě si vede a před nímž všichni musí se zjevit, aby přijali svůj trest nebo svou odměnu.⁵⁾ Ke slovům sv. Pavla k Timoteovi 4, 8 „dobrý boj jsem bojoval .“ praví Sušil: Sv. Pavel jmenuje věčnou slávu korunou spravedlnosti, poněvadž se odplata dává za dobré skutky a křesťanské ctnosti, jež veškery slovem spravedlnosti se zahrnují. Korunou rozumí věčný život, jenž Jak. 1, 12 korunou života sluje. Z toho jest na očích zásluha dobrých skutků . . „Onoho dne“ miní se den soudu posledního. Odplata se dává ovšem hned po smrti, ale apoštol mluví o soudu posledním, poněvadž tu úplná odměna člověku podle duše i podle těla uštědřena bude. Spravedlnost soudce Krista záleží v tom, že dle Mat. 16, 27 každému udělí podle skutků jeho . .⁶⁾

Sv. otcové často a s oblibou zastavují se u slov sv. Jana,⁷⁾ že v nebi jsou příbytkové mnozí, nebo sv. Pavla,⁸⁾ že jiná jest jasnost slunce, jiná měsíce, jiná hvězd, aby z toho dovozovali různé stupně věčné slávy.

Sv. Jeronym psal proti Jovinianu mezi jiným⁹⁾: Není-li různá odměna, není-li rozdíl v ní mezi pannami a vdanými, stejnou-li odměnu dostává lehký skutek i těžké mučednictví, marna jest všeliká snaha po dokonalosti, nudna všeliká práce po ctnostech; všichni od dokonalosti odvedeni budou. K čemu zdržují se panny? K čemu pracují vdovy, proč manželé se zdržují? Všichni hřešíme, a po litosti budeme to, co jsou apoštolové. Potom do kazuje různost blaženosti dle svrchu naznačených dvou míst. Tertullian,¹⁰⁾ ač už montanista, píše: Kterak jsou u Otce mnohá obydlí, ne-li vzhledem k různým zásluhám? Kterak liší se hvězda od hvězdy v slávě věčné, ne-li dle různosti zásluh? Sv. Polykarp¹¹⁾ těší se, že čím těžší věci snášeti mu bude, tím větší obdrží odměnu. Sv. Augustin píše¹²⁾: Nechť jeden jest silnější druhého, jeden moudřejší druhého, jeden spravedlivější druhého, jeden světější druhého, v domě Otce jsou mnohá obydlí, — v němž každý obdrží bydlení dle své zásluhy. Různá obydlí znamenají

¹⁾ List 2. ke Kor., str. 366. — ²⁾ Mat. 5, 12; 10, 42; 20, 8. — ³⁾ 2 Jan 8; Zjev. 22, 12. — ⁴⁾ Ev. sv. Mat., str. 64. — ⁵⁾ 2. Tim. 4, 8; Mat. 25, 31 s; 2. Kor. 5, 10. Viz též Hurter, Dogm. III. n 235. — ⁶⁾ List 2. k Tim., str. 373. — ⁷⁾ Jan 14, 2. — ⁸⁾ 1. Kor. 15, 41. — ⁹⁾ Con. Jov. 2 n 34. — ¹⁰⁾ Scorp. n 6. — ¹¹⁾ Ep. eccl. smyrn. de eius mart. n 10. — ¹²⁾ In Io. tr. 67 n 2.

různé důstojnosti v jednom věčném životě dle zásluh. Sv. Ambrož¹⁾ kárá nerozum, chtít popřít různé stupně slávy a zavést do nebe chudobu, jako by měl Kristus jen jedinou palmu, a nikoliv nadbytek důvodů k odměnám. Sv. Řehoř V. dí²⁾: Zde převyšuje jeden druhého zásluhami, tam odměnou. Podobně sv. Tomáš.³⁾ Hus uvádí verše:

Pán pak rozměruje odplaty své takf, aby lepší
více se též radoval, horší měl více bolesti.

— — — — —
Jsou blažení rovni v radování jen co do počtu.

Potom široce dokazuje, že blaženost všech svatých jest rovna co do počtu poznanych věcí, nebo že každý svatý poznává všechno poznatelné, co poznává na př. sv. Petr. Dovolává se 49. distinkce Petra Lombarda.⁴⁾ Má zajisté pravdu, co do patření toho, co v Bohu jest formálně; zde patření různí se toliko podle velikosti světla slávy. Co do věcí, jež jsou v Bohu eminentně, nemá pravdu, nebo zde liší se patření také extensivně. Také není správně, na roveň klásti blaženost, byť i předmětem, a počet poznanych věcí.

V podobenství o najímání dělníků na vinici⁵⁾ dal hospodář všem po penízi, ať pracovali celý den nebo jen jednu hodinu. Nevzniká z toho obtíž proti nestejnosti věčné odměny? Že podobenství se na ně vztahuje, jest ovšem patrno. P. Linek T. J. odpovídá takto: Peníz představuje blaženost objektivní, která jest jedna, totiž Bůh sám, je stejně věčna; o blaženosti formální, t. j. stupni, intensitě, extensi vzhledem k druhotnému předmětu blaženosti, jenž nezáleží ve formálním patření bytnosti boží, v podobenství se nejedná.⁶⁾ Sv. Jeronym dí v tomto smyslu: Jeden peníz, nikoliv jedna odměna, nýbrž jeden život věčný a jedno osvobození z pekla.⁷⁾ Sv. Augustin: Peníz jest život věčný, co do věčného života všichni budou v něm rovně, totiž věčně; avšak každý jinak bude zářiti dle svých zásluh.⁸⁾ Podobně všichni sv. otcové. Mimo to lze říci toto: Z toho, že někdo pracuje dlouho, na př. že dlouho žije, že dlouho jest v řádě a pod., následuje, že musí býti odměna největší, nebo záleží také na jakosti práce a na mnohých jiných okolnostech. Mnozí první budou posledními a poslední prvními.⁹⁾ Bůh vyměří odměnu spravedlivě dle všech okolností.¹⁰⁾ Becanus¹¹⁾ uvádí též milost boží, dle níž křesťané více zasluhují nežli na př. dříve židé. Podobně Petavius.¹²⁾ Však jiná je tu obtíž. Odpověď hospodářova zní tak, že se zdá, jakoby důvod pro stejnou odměnu nebyly stejné zásluhy, ale dobrota hospodářova. Maldonat odpovídá k tomu

¹⁾ Ep. 42 syn. ad Siricium. n 2. — ²⁾ Moral 4 c 36. — ³⁾ 1, 2 q 5 a 2. — ⁴⁾ Sebr. spisy III., Výkl. sentencí, str. 582 n. — ⁵⁾ Mat. 20 1 n. — ⁶⁾ De Deo, str. 220. — ⁷⁾ Contr. lov. 1. 2. — ⁸⁾ Serm. 59 de verb. Dom. c 4. — ⁹⁾ Mat. 19, 30. — ¹⁰⁾ Jan Zlat., In Math., hom. 64 n 3; Suarez, De Deo 2, 20 n 12. — ¹¹⁾ 1. tr 1 c 9 q 9 n 3. — ¹²⁾ VII., 10.

ve svém výkladu sv. Písma, že Kristus v hospodáři nechtěl dáti dělníkům výkladu, nýbrž prostě poukázal na auktoritu své osoby, a že dlužno mysliti také na milost boží, kterou Bůh dává v míře, v jaké sám chce; s větší milostí lze více zasloužit. Geniální Sušil, uved různé výklady, vrací se k výkladu sv. otců, kteří podobenství vykládali o židech a pohanec. Peníz jest život věčný. Židé reptají, že pohané — poslední — přijati jsou do téže věčné blaženosti a rovné odplaty docházejí jakož i oni.¹⁾ Tím obtíž vůbec odpadá, jelikož hlavní její myšlenka jest: pohané mohou si zasloužit slávu věčnou jako židé, ano zasluhují si jí, kdežto židé zůstávají zatvrzelí. Pán Ježíš vykoupil všechny lidi; spasení jest především dílem jeho milosti. Na námitku Lutherovu: „Blažené patření dáno jest pro zásluhy Pána Ježíše, avšak zásluhy Kristovy jsou rovné pro všechny“, netřeba ani odpovídati, nebo klamný její závěr bije do očí. P. Linek T. J. odpovídá na ni asi takto: Blažené patření jest dáno ovšem pro zásluhy Kristovy, ale podle našeho s milostí Kristovou spolupůsobení. Zásluhy Páně samy o sobě jsou ovšem rovny pro všechny, avšak ne každý si jich rovně osvojuje. Kristus jest dle apoštola ovšem naší spravedlností, nebo zjednal nám milost ospravedlnění, ale formálně jsme spravedliví skrze milost, kterou máme v duši.²⁾

Než nermoutí se svatí vidouce, že jeden má větší blaženost nežli druhý? Nikoliv! Schopnost blaženosti u každého jest naplněna, tak že všechna touha jeho jest ukojena. Kde nelze více žádati, není příčiny k nespokojenosti. Při hostině, při které všichni dle libosti se nasycují, nermoutí se rozumně nikdo z toho, že jiný více jí než on. Závisti také proto není, poněvadž každý z předností druhých se raduje a jim je čistou láskou přátelství přeje. Všichni pak sjednocují se dokonale s vůlí boží a uznávají, že každému stalo se dle spravedlnosti. Sv. Augustin píše o pannách³⁾: Ostatní množství blaženců, kteří Beránka nemohou následovati, nebude úkosem na vás pohlížeti, ale berouc podíl na vaší radosti, bude míti, co mu chybí. Také nové oné písně nebude lze mu pěti, ale uslyší ji a naplní se rozkoší. Budete míti větší blaženost a blaženější oslavu, ale ostatní nebudou se proto mrzeti. . . Jinde dť⁴⁾: Jako dítko se nermoutí, že nemůže tolik pokrmu požití jako vzrostlý, jako prst se nehněvá, že není okem, tak ani svatí nezávidí si různou oslavu . . . Všichni při tabuli Beránkově budou jedné mysli s ním . . . Sv. František Sal.⁵⁾ užívá porovnání o otci, který má dva syny, malého a velikého, jimž dá ušiti krásný šat. Šat většího má třikráte tolik látky, a přece menší bratr s ním nechce měniti. Ví, že právě jeho šat jemu se hodí.

Silvester (pravosl.) dť: Takoje raznoobrazie i raznostepenost v buduščich nagradach niskoľko ne budět mješať polnotě dovolstva kak boljeje tak meněje voznagražděnných, pri soznani

¹⁾ Evang. sv. Mat., str. 250 n. — ²⁾ De Deo, str. 221. — ³⁾ De virg. c 29. — ⁴⁾ De civ. D XXII. c 30. — ⁵⁾ Deharbe, Erklär. des Kat., I., 934.

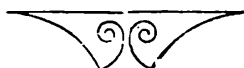
v sem slučaje polnějšej spravedlivosti so storony Boga, i pri otsutsvij zděs vsjakoj zavistlivosti.

Blaženost všech svatých jest druhově stejná, nebo předmět blaženosti je týž, totiž bytnost boží, a příčina její rovněž, totiž lumen gloriae. Blaženost všech je tudíž téže bytnosti, ani anděly nevyjímaje. Nevadí, že bytnost andělská jest vyšší, nebo vše, co jest přirozené, stvořené, jest jako nic proti vidění Boha světlem slávy. Různost přirozená nemůže způsobiti specifickou změnu v konu nadpřirozeného patření.¹⁾ Různost essentiální blaženosti týká se tedy vyšší nebo menší míry její.

Bohoslovci se táží, je-li větší nebo menší lumen gloriae jedinou příčinou, že blaženost jest vyšší nebo nižší. Cajetanus²⁾ a jiní praví, že také přirozený rozum má tu vliv. Dokonalejší rozum měl by dle nich, spojen se světlem slávy, dokonalejší vidění Boha, nežli nedokonalý rozum. Sv. Tomáš učí, jak se zdá, opak.³⁾ Praví, že větší nebo menší patření na Boha závisí od větší nebo menší schopnosti, ale schopnost ta nepřisluší stvořenému rozumu dle jeho přirozenosti, nýbrž světlu slávy. Pesch popírá všeliký vliv rozumu lidského na větší nebo menší patření, pravě, že úkol rozumu jest čistě oboedientiální.⁴⁾ P. Linek S. J., píše takto: Nerovnost blaženého patření pochází z nerovnosti zásluh jako z příčiny mravné a následkem toho z nerovnosti světla slávy jako z příčiny fysické, avšak nikoliv z větší nebo menší přirozené dokonalosti rozumu. Přirozený rozum nejedná v blaženém patření dle svých přirozených sil, nýbrž podle nadpřirozeného svého zvelebení světlem slávy; z něho tedy jde větší nebo menší blažené patření. Tak na zemi kon víry má sice původ svůj z rozumu a milosti, ale jeho větší dokonalost není z větší rozumové bystrosti, nýbrž z větší síly milosti. Podobně při blaženém patření větší blaženost plyne z většího světla slávy a nikoliv z větší rozumové bystrosti. Jiný důvod: Rozum svatého nemá vůbec síly, aby ze sebe vydal kon blaženého patření, proto i dokonalejší kon není z jeho dokonalosti, nýbrž jest z většího světla slávy. Konečně: Kdyby k dokonalejšímu blaženému patření spolupůsobila přirozená větší dokonalost rozumu, bylo by při stejných zásluhách vidění nerovné, což neodpovídá spravedlnosti.⁵⁾

O věci zmínili jsme se již dříve.

¹⁾ De Valentia 2 d 1 q 5 p 3. — ²⁾ 3 q 10 n 4 ad 2. ³⁾ 1 q 12 a 6 c. ⁴⁾ Dogm. III. n 522. — ⁵⁾ De Deo, str. 224 n.



25. Blaženost nebešťanů jest věčna, poněvadž nemohou hřešiti.

Všichni spojujeme s blažeností pojem věčnosti. Není-li blaženost věčna, není pravou blažeností. A nestačí, aby blažený o konci blaženosti nevěděl, nýbrž dlužno, aby měl kladné přesvědčení, že bude vždy trvati. A musí býti jisté; však přesvědčení, které by bylo klamné, byť i nevědomky, nemůže býti jisté, nebo připouštělo by aspoň pochybnost.

Dvojí jest způsob, kterým by se mohla blaženost skončiti, buď hříchem, nebo že by ji Bůh ukončil na př. uvedením všeho v nic. Obojí jest nemožno.

Nejdříve zabývati se chceme otázkou, že svatí nemohou hřešiti.

Praví se o Origenovi, že prý učil, jakoby andělé mohli ve svém úřadě býti nedbalými a tudíž hřešiti; proto prý před soudem bude jim skládati účet;¹⁾ však z těchto míst nelze s jistotou říci, že míní anděly strážné, poněvadž lze je bráti obrazně. O svatých učil, že mohou hřešiti a tudíž blaženost ztratiti, aby stále obnovovala se doba zkoušky.

Origenes měl dle sv. Jeronyma,²⁾ který v jeho spisech byl obeznalý, a dle Augustina,³⁾ který však následoval Jeronyma, asi následující mínění: Jsou tři stavy, blažený stav andělský, ubohý stav lidský a hrozný stav ďábelský. Všichni tvorové, andělé, lidé a ďáblové, jsou téže přirozenosti, lišíce se pouze vůlí a stavem, v němž se nalézají. Andělé mohou nedbalostí hřešiti, i stanou se pak za trest lidmi, aby v těle jako v žaláři stali se opět buď anděly nebo ďábly, dle toho, jak žijí. Ďáblové zase mohou zatoužiti, býti dobrými. Stanou se zase lidmi, a mohou si zasloužiti stav andělský. Však pro těžké hříchy mohou se andělové státi také hned ďábly a naopak. Tak bude od věku do věku věčná změna a posloupnost těchto našich tří stavů, nebo i světů bude řada nekonečná.

Mínění Origenovo jest ojedinělé. Jest patrné, že na něho měl přespříliš vliv Plato, zejména jeho Timaios. Však velmi

¹⁾ Supra Numeros, h. 20 a 24. — ²⁾ Ad Avitum e. 124. — ³⁾ De haeres. h 43; De civ. D. 21 c 17.

mnozí hájí Origena proti těmto bludům. Jisto jest, že Origenes tyto věci, učil-li jim, hlásal jako domněnky, jak sám sv. Jeronym podotýká. Jiní obhajují jej i z toho.¹⁾

Že svatí nemohou hřešiti, jde ze sv. Písma. Sv. Petr píše: Požehnaný Bůh a Otec Pána našeho Ježíše Krista, kterýž zplodil nás k dědictví neporušitelnému a neposkvrněnému a nevadnoucímu, kteréž se chová v nebesích vám.²⁾ Sušil k tomu místu praví: Rozumí se dědictvím království nebeské se vši slávou, kdež blaženci se radují na věky. Toto dědictví jest „neporušitelné“, t. j. takové, jež porušiti, pokaziti, zkázu vzíti nemůže, a tudíž věčně v celistvosti své trvá; „neposkvrněné“, t. j. je prosto všeliké skvrny, má takovou povahu, že žádného kalu nepřipouští, aniž kdy se blažení nějakou vadou zohaviti mohou; „nevadnoucí“, t. j. nikdy nevadne jako kvítí, nikdy nestárne, nikdy neodkvete, nikdy nezetlí, nikdy se nijak nekazí.³⁾ Kdyby svatí hřešili, nebylo by dědictví jejich neporušitelné a neposkvrnitelné a nevadnoucí, nebo buď by dědictví ztratili nebo poskvrnili hříchem. Sv. Jan dí: Nevejdeť do něho (nebe) nic poskvrněného, ani činícího ohavnost a lež.⁴⁾ Nevejde tedy do nebe hřích; však vešel by tam, kdyby nebeštan v nebi hřešil. Podobný smysl má místo u Isaiáše proroka 35, 8.

Místa ze Zjevení hl. 2. a 3., „anděl efesské církve“, „anděl smyrenské církve“, nemluví, jak zcela patrně, o andělech nebeských, ale o biskupech, kteří bývali zhusta anděly zvaní, majíce vésti a chrániti věřící, jako andělé strážní vedou své svěřence.⁵⁾ Náhled, že je tu řeč o andělech, nazývá Sušil nemotorným. Jestliže tedy na těchto místech napomíná apoštol k svatému životu a varuje před hříchy, nelze z toho vyvozovati, jakoby v nebi byl hřích možný, nebo není tu řeč o blaženosti nebeské a o andělech. To jest důvod, proč i výkladům Origenovým k těmto místům dávají jeho obhájci pravý smysl. Místo u Joba 4, 18, že Bůh našel nepravost na svých andělech, vykládá Knabenbauer S. J.: Jací andělé? Staří, jako sv. Jan Zlat., sv. Řehoř a j. myslí na odpadlíky; novější někteří na anděly. Ale to nesouhlasí, nebo dobří andělé jsou v dobrém nezměnitelní; kdyby hana týkala se pak přirozenosti andělské, padala by na Boha samého. Dle jiných popisuje se tu stav andělů, když postaveni byli na zkoušku, v níž mnozí neobstáli. Nazývají se sluhy božími a anděly, protože jimi byli, dokud se nestali ďábly. Tím spíše, praví k místu sv. Tomáš, jsou nestálí a změnliví lidé.⁶⁾ Jiní vztahují je na proroky, nebo na padlé anděly; má sloužiti k výstražce lidem.

Svatí otcové hlásají tutěž pravdu. Sv. Augustin píše⁷⁾: Po soudu věčném budou dvě říše, jedna Kristova, druhá ďáblova, jedna dobrých, druhá zlých, obě z andělů a lidí. Sv. Fulgenc

¹⁾ Sr. Suarez, De ult. fine, disp. 14 s 1 n 1; Denzinger, Ench. 187 n.

²⁾ 1. Petr 1, 3 n. — ³⁾ List 1. sv. Petra, str. 190. — ⁴⁾ Zjev. 21, 27. —

⁵⁾ Sušil, Zjev., str. 362 n. — ⁶⁾ Comm. in l. Job, str. 80 n. — ⁷⁾ Denzinger, č. 111.

píše¹⁾: Pevně věř a nepochybuji nikterak, že změnlivý tvor učiněn bude od Boha nezměnitelným, a že žádný z andělů nebo lidí nemůže se k horšímu změnit, nebo přijali blaženost věčnou. Ti, kdož s Bohem jsou sjednoceni, nepodléhají změně času, poněvadž přijali odměnu věčnou, neporušitelnou a nezměnitelnou, i není v nich nic změnlivého.²⁾

Že nemohou svatí hřešiti, plyne zřetelně také z rozumu. Svatí ukončili dobu zkoušky a přijali odměnu na věčnosti. Co může býti jasnějšího, nežli že ji přijali na vždy? Vždyť stali se přáteli božími, již mají účast na samém božství, a jsou u cíle! A Bůh měl by je ponechat nadále v nebezpečí hříchu a ztráty blaženosti? To se zajisté nesrovnává s důstojností božskou. Stav jejich je tak dokonalý a vznešený, hřích tak protimyslný, že není možný. Ani malý hřích nelze připustiti, nebo kde jest možný hřích všední, jest možný také hřích těžký.

Však dlužno také hledati příčinu, proč hřích jest nemožný. I tu jsou dvě mínění, jedno, jež praví, že nemožnost tato jest zevní, druhé, jež dí, že jest vnitřní.

Scotus, zástupce mínění prvního, praví³⁾: Není vniterné příčiny, proč by u Michaela, nyní blaženého, schopnost hřešiti nemohla míti svůj kon. Pouze vůle boží činí, že se tak nemůže státi, bráníc tomu, t. j. bráníc hřešiti. Determinuje vůli jeho k lásce, aby nemohla jí nechat, a ustanovil se, nekonkurovati k hříchu. G. Occam a nominalisté praví, že činí tak Bůh tím, že mu vlévá stále aktuální lásku. Dle těchto nebyla by láska blažených vůbec konem vzbuzeným (actus elicitus), ale vlitým, což jest zajisté bludno, nebo duše nebešťanova jest činná, a nikoliv passivní.

Pesch míní,⁴⁾ že v mínění Scotově jest zrnko pravdy. Praví, že svatí vedle patření na Boha světlem slávy mají ještě jiné kony rozumu a vůle. Bůh mohl by vliv blaženého patření na ostatní kony rozumu a vůle umenšiti, tak že by jimi duše nepoznávala Boha jako čisté dobro a mohla se dopuštěnými zly rmoutiti, nebo potom měly by svou přirozenou činnost. Pesch to uvádí proto, že tím lze vysvětliti zármutek Krista, který měl visionem beatificam. Sám však nesdílí mínění Scotova, nebo dle tohoto Bůh brání, aby svatí nemohli užiti schopnosti své k hříchu, dle Pesche bylo by naopak třeba mimořádného působení božího, aby vliv visionis beatificae — blaženého patření — byl na ostatní kony rozumu a vůle omezen.

Sv. Tomáš⁵⁾ a jeho stoupenci,⁶⁾ jesuité a jiní hájí mínění, že nemožnost hřešiti u svatých má příčinu vniternou, totiž blažené patření na Boha.

Patření na Boha činí, že oslavenec miluje Boha nade všecko vší silou svou. S takovou láskou jest hřích nesrovnatelný, nebo kdo Boha dokonale miluje, chce jen to, co se jemu líbí, a varuje

¹⁾ De fide ad Petrum n 23 a 29. — ²⁾ Viz Suarez, De fine ult. d. 10 s 1. — ³⁾ 4 d 49 q 6. — ⁴⁾ Dogm., III. n 462. — ⁵⁾ 1. 2. q 4 a 4. — ⁶⁾ Lessius, De sum. bono, II. n 174.

se všeho, co se jemu nelíbí. A proč miluje oslavenec Boha dokonale a nade všecko? Protože se mu jeví jako nejvyšší dobro, při němž není ani stínu zla. I musí vůle Boha milovati nezbytně. Svoboda vůle jest možna pouze tam, kde rozum vidí v předmětu nějaký důvod, pro který lze ho i nemilovati, na př. že má nějakou zlou stránku, nebo kdyby kon lásky byl spojen s fysickými nebo mravními obtížemi.¹⁾ Takového důvodu není, a proto vůle nezbytně a nutně musí Boha milovati.²⁾ Jen tehdy by nemohla vůle vykonati kon této lásky, kdyby jí Bůh odepřel k tomu svůj konkurs; však i tu byla by jen ke konu tomu náchylna, pouze fysicky nemohla by ho provést. Však to odporuje moudrosti boží.³⁾ Že blažený nikdy nepřestává Boha blaženým patřením viděti, už jsme řekli, nebo by přestala jeho blaženost. Poněvadž tedy stále na Boha patří, nemůže hřešiti. Nechť by se mu zjevila před očima, ač jest-li to vůbec možno, jakákoliv rozkoš, nemůže se mu líbiti, nelíbí-li se Bohu; před dobrem nejvyšším není ostatně ničím.

Kdyby tato láska boží nebyla nutná, ale svobodná, tak že by vůle mohla od ní odstoupiti, její síle odporovati, byla by velmi slabá, byla by slabší, nežli přirozenost lidská, byla by její síla, s kterou nekonečné dobro k sobě přitahuje, slabší, nežli síla, s kterou tomuto tíhnutí k Bohu odporuje. To jest odpor. Čím dokonalejší dobro, tím více k sobě táhne. Nekonečné dobro táhne k sobě silou nekonečnou. Na světě proto tak netáhne, poněvadž není dokonale poznáno; ale v nebi je poznáno dokonale. Dobro nekonečné celou duši naplní a vyplní, tak že nemá již schopnosti, kterou by mohlo něco jinak milovati, leč pro Boha. Dante píše⁴⁾:

Tím světlem do ní (duše) taká síla splývá,
že nelze jí se hnouti v jiném směru,
chtít nemůže ho žádná vůle chtivá.

Neb ono blaho, cíl všech tužeb věru,
v tom světle ústí, vše v něm dokonale,
vše vadné, co jest mimo jeho sféru.

Bohoslovci projednávají tu mnohé subtilní otázky, z nichž Lessius valnou část uvádí na uvedeném prve místě. Pomíjíme je, nebo z toho, co jsme uvedli, jest jasno, že svatí nemohou hřešiti, a rovněž, proč nemohou hřešiti. Pouze o jedné věci se ještě zmíníme.

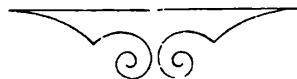
Svatí nezbytně milují Boha nade všecko a dokonale. Z toho následuje, že nutně milují také to, co s touto láskou nezbytně souvisí. Svatí váží si jen toho, co jest ve vztahu k Bohu, a v té míře, v jaké jest ve vztahu k Bohu. Také my na světě můžeme

¹⁾ Srov. P. Žák T. J.: Svob. vůle a mravnost. — ²⁾ Sr. sv. Tomáš 1 q 82 a 2. — ³⁾ Suarez, Disp. 10, s 1 n 16. — ⁴⁾ Ráj, XXXIII., 100.

jen to milovati, v čem nalézáme nějaké dobro, tedy nějaký vztah k dobru vůbec; a dále milujeme to více, v čem větší důvod dobra nalézáme neboli větší vztah k dobru vůbec. Svatým jest důvodem k lásce vztah věcí k Bohu, na př. k vůli boží, k slávě boží a pod. Bohu některé věci líbí se více, jiné méně. Jest důsledno, že tak líbí se také svatým. I jest otázka, musí, mají-li volbu mezi skutkem více a méně dobrým, voliti nezbytně vždy to lepší, co se Bohu více líbí, co více chce? Fysicky nikoliv, ale mravně ano, odpovídá kard. de Lugo.¹⁾ Voliti menší dobro bylo by jakousi nedokonalostí; mimo to nemají svatí důvodu, proč by je voliti měli. My volíváme menší dobro z pohodlnosti, z lidských ohledů, z tělesnosti a pod.; takových důvodů nemůže v nebi býti.

Přestane tedy svobodná vůle vůbec? Nikoliv. Přestane pouze možnost hřešiti a nedokonale jednati; to však jest největší dokonalostí vůle. Mimo to zůstane veliký počet předmětů, které mohou svobodně voliti. Proti svobodné vůli by bylo, kdyby Bůh zevním vlivem zamezoval hřích, jak učí Scotus; ale u svatých zamezován jest cestou, která povaze vůle odpovídá. Vůli odpovídá, aby byla determinována předmětem, jež rozum jí předvádí, aby větší dobro silněji ji determinovalo, aby absolutní dobro tedy determinovalo ji s absolutní mocí. To se děje. Tak pomine, abych tak řekl, přirozeně veliká nedokonalost lidské vůle na zemi, totiž býti svedenu falešným dobrem a voliti menší dobro. Bude podobna vůli boží. Jedině pravdivý a nejvznešenější motiv bude ji vésti a v ní rozhodovati. A povážíme-li, že tak děje se u všech nebeštanů, tušíme nevýslovně ideální pořádek, který panuje v jich jednání a v sociálním životě; dím, tušíme, nebo plný obraz si o tom učiniti nejsme ani s to. Svatost boží rozlévá se v nich a činí nebe neskonalým rájem. Život nebeštanů jest zajisté život svrchovaně ideální.

¹⁾ De incarn. d 2 s 2 n 24; d 26 s 10 n 129.



26. Blaženost nebešťanů jest věčna z vůle boží.

Blaženost nebeská je také proto věčna, poněvadž ji Bůh nikdy nezničí. Míníme tím blaženost essentiální, patření na Boha, nebo blaženost accidentální může se měnit; a měnit se zajisté, nebo svatí zabývají se bez pochyby různými věcmi stvořenými, které k blaženosti essentiální nepatří. Mohou mít různé radosti z pozorování toho, co na zemi vpadá do oboru různých věd, z toho, co přináší jich společný život, z toho, pomohou-li někomu svou přímlovou a pod.; to vše jest časové a střídavé. Essentiální blaženost jest však vždycky tatáž a jest věčná. Že musí býti stejná, již jsme dovodili, nebo lumen glorie, které jest jejím zřídlem, zůstává u každého totéž, jsouc mírou odměny věčné a vyplňujíc dle toho všechny tužby a schopnosti blažených. Pro nové zásluhy není místa, i nemůže se státi větší; hřích nebo nedokonalosti nejsou možny, i nemůže se zmenšiti. Zbývá tudíž jen ukázati, že blaženost nebešťanů se nikdy neskončí. Je to pravda zjevená a církví definovaná.

Otevřme sv. Písmo. V knize Moudrosti čteme¹⁾: Spravedliví na věky živi budou, a u Pána jest odplata jejich, a myšlení na nich u Nejvyššího. Cornely S. J. dí k místu tomu: Blažení přijmou jako odměnu život „věčný“, který nazývá se životem per eminentiam.²⁾ U sv. Matouše pravil Kristus, že kdo pro něho opustí věci časné, životem věčným vládnouti bude.³⁾ Líče soud věčný, praví apoštol⁴⁾: A spravedliví půjdou do života věčného. Také peklo líčí Písmo jako věčné, i třeba slovo život věčný bráti do slova, nikoliv pouze pro „blaženost“.⁵⁾ U Isaiáše čte se⁶⁾: Nebo aj já tvořím nebesa nová a zemi novou, a nebudou v paměti předešlé věci, aniž vstoupí na srdce, ale radovati se a plesati budete až na věky z toho, což já tvořím, nebo aj já tvořím Jerusalema v plesání a lid jeho v radosti. Knabenbauer S. J. píše, že je tu řeč o posledním zdokonalení messiánské říše, jež stane se na věčnosti. „v níž zmizí s hříchem také všechny její následky hříchu, kdy nejen lid boží věčně se bude radovati, nýbrž kdy i Bůh sám se rozplesá.“⁷⁾ Sv. Pavel dí⁸⁾: Toto nynější kra-

¹⁾ Moudr. 5, 16 — ²⁾ Comm. in L. Sap., str. 197. — ³⁾ Mat. 19, 29.
⁴⁾ Mat. 25, 46. — ⁵⁾ Luk 10, 17; Jan 4, 14; 10, 28; 17, 2. — ⁶⁾ Is. 65, 17. —
⁷⁾ Comm. in Is., II., str. 492. — ⁸⁾ 2. Kor. 4, 17.

tičké a lehké soužení naše působí v nás převelmi velikou váhu slávy věčné. A jinde dí, že až uchvácení budeme s Pánem . . . , vždycky s Pánem budeme.¹⁾ Sv. Jan píše²⁾: Kdo zvítězí, učiním jej sloupem v chrámě Boha svého, a nevyjde více ven. Jiná místa, která zřejmě učí věčnost blaženosti, jsou: 1. Petr 1, 3; Zjev. 14, 11; 2. Thes. 1, 9; 2. Kor. 5, 1; Mat. 9, 42; Mat. 25, 46; Dan. 12, 2; Mat. 3, 12; Is. 35, 10. Místa sv. Písma mluví tak jasně, že výkladu zajisté nepotřebují. Není pochybnosti, že sv. Písmo slávu věčnou líčí jako věčnou.

V apoštolském vyznání říkáme, věřím v život věčný.³⁾ Věčnost blaženosti je tedy prohlášeným článkem víry od starodávna. Sv. Augustin praví, že život blažený není možný, není-li o své věčnosti jist, certissima.⁴⁾ Sv. Anselm dí, že blaží-li pravá jistota, budou zajisté i svatí jisti, že nikdy a na žádný způsob jim nebude chyběti největší jich dobro, a sami svou vinou ho neztratí, že milující Bůh je svým milovníkům nevezme a že nic silnějšího proti vůli boží a jejich od sebe je neoddělí.⁵⁾ Sv. Tomáš⁶⁾ dokazuje věčnost blaženosti podobně. Praví: Buď blažený ví, že může nejvyšší dobro ztratiti, nebo neví, mysle, že ho nelze ztratiti. Ví-li, že ho lze ztratiti, nebude šťasten, nebo myšlenka ta naplní jej velikým žalem. Čím více dobro miluje, tím více želí při myšlence, že by ho mohl ztratiti. To dovozuje sv. Tomáš příklady. Neví-li, že ho lze ztratiti, není šťasten rovněž. Blaženost pravá musí vylučovati blud, nebo blud jest zlo rozumu. Tak základ blaženosti byl by falešný. Ale snad nikdy na ztrátu vůbec nemyslí. To jest nemožno a nesmyslné. Ano tím samým nebyl by blažen, nebo nevěděl by, že nejvyšší dobro jest věčné; právě z jeho věčnosti plyne největší radost. Vždy pak měl by v sobě kořen nepokoje. K blaženosti úplné třeba jest bezpečnosti, že nebude ztracena; avšak ta plyne z rozumového soudu.

Blaženost jest věčna. Blaženost jest svou povahou nezničitelná, tak že jen Bůh mohl by ji zničití buď odejmutím světla slávy nebo vůbec zničením duše. Duše svou povahou jest jednoduchá, nemajíc částí, sama tudíž nemůže se rozpadnouti, ani umřítí, ani se zničití, jiný pak mimo Boha nemůže ji zničití. Nemůže jí ublížití na životě ani oheň, ani voda, ani zima, ani rány, ani anděl, ani ďábel — nikdo. To vše se dovozuje široce v důkazech o nesmrtelnosti její.⁷⁾ Lumen gloriae je též nezničitelné, leč by je Bůh zničil. Bůh toho neucíní, nebo to by odporovalo jeho moudrosti. On dal duši touhu po věčné blaženosti, ustanovil, aby touto blažeností bylo patření na Boha, dal je nebešťanu; i nemůže mu je vzítí. Bůh jest Bůh pořádku. Když tedy stvořil bytost duše jako nesmrtelnou, světlo slávy jako nezničitelné, chce patrně, aby věčně trvaly a ani sám jich nezničil. Ztratiti lumen gloriae svou vinou svatí nemohou, nebo nemohou

¹⁾ 1. Thes. 4, 16. — ²⁾ Zjev. 3, 12. — ³⁾ Denzinger, 357 a 456. — ⁴⁾ De civ. Dei 10 c 30; 12 c 20; 22 c 29. — ⁵⁾ Prosolog. c 25. — ⁶⁾ Viz In 4 d 49; 1. 2 q 5 a 4. — ⁷⁾ Hurter, Theolog. dog., I. n 290 a j.

se ho učiniti nehodnými, jsouce neschopni hřešiti. Sami od patření na Boha také nemohou ustoupiti. Dobrovolně duše nemůže od něho ustoupiti, nebo miluje Boha nezbytně, a jak dí Suarez,¹⁾ ustoupení mělo by charakter zla, a to jen zla, avšak zlo jako zlo nemůže chtíti ani člověk na světě, tím méně blažený. Nedobrovolně mohli by přestati patřiti na Boha, kdyby lumen glorie ztratilo svou sílu nebo Bůh odepřel konu vidění svůj konkurs. Toto jest nemožno, poněvadž by přestala blaženost vůbec, čehož dle svrchu řečeného nelze připustiti, nebo zůstalo by in potentia, t. j. svatí by habituelně milovali Boha nade všecko, trápíce se pouze, že nemohou vzbuditi kon vidění a lásky nebeské. Jest nedůstojno Boha, aby takto pro nic za nic jednal. Síly své lumen glorie vůbec ztratiti nemůže. Poněvadž tedy stále trvá, vidí svatí Boha stále, jako my stále ve dne chodíme ve světle slunečním a nemůžeme v něm nechoditi, leč že se před ním skryjeme; však toho není v nebi, kde Bůh jest duši bezprostředně přítomen.

Lessius²⁾ píše takto: Proč nemůže býti blaženost ztracena? V čem záleží formální příčina? Odpověď jest: V tom, že Bůh ustanovil, aby světlo slávy nikdy nepřestalo. Ze světla slávy s konkursem božím, který mu a rozumu přísluší, nezbytně následuje vidění božské bytnosti, láska a radost. Sluší se, aby světlo slávy bylo věčné. Jest obrazem světla, kterým Bůh sám sebe vidí, a nejvyšší jeho participací. Přísluší-li bytostem andělským proto, že jsou vznešenými obrazy božími, aby Bůh je věčně zachovával, přísluší tím více světlu slávy, kterým anděl a duše pozdvižení jsou k nejvyšší podobnosti a k nejvyššímu spojení s Bohem, aby bylo věčně zachováno. Příčiny pak, pro kterou by Bůh odepřel svou součinnost, nelze udati žádné. Jedinou příčinou mohlo by býti, kdyby svatý učinil se světla nehodným; však to jest vyloučeno. Také proto sluší se, aby bylo světlo slávy oslavenci stále ponecháno, poněvadž jest u cíle, ve stavu nezměnitelném, na věčnosti.

Blaženost jest věčna, poněvadž také od žádných tvorů nijakým způsobem nemůže býti oslavenci vzata.

Patří také k pojmu dokonalé blaženosti, aby byla věčna. Blaženost dokonalá musí uspokojiti duši úplně, tak že každé zlo, zármutek, bázeň musí býti vyloučeny. Kdyby blažení neměli jistoty, že blaženost jejich jest věčna, rmoutili by se, a tím více, čím větší jest jejich štěstí.³⁾ Také peklo nebylo by peklem, nejsouc věčno. Jedině jeho věčnost vtiskuje duši zatracencově beznadějnost, která jí dí, že na věky neuvidí Boha. Tak zase blaženost musí míti bezpečnou jistotu, že věčně věkův bude trvati.

Také celý nadpřirozený řád milosti, v kterém jsme postaveni, učí, že blaženost jest věčna. Blaženost jest odměnou za dobré skutky,⁴⁾ ale dobrými skutky zasluhuje si člověk blaženost

¹⁾ De ult. fine d. 9 s 2. — ²⁾ De sum. bono, III., c 9. — ³⁾ Catech. Rom., I. c 13 n 3. — ⁴⁾ Trident. s. 6. c 16, c 26.

věčnou. Co jest základ záslužnosti při dobrých skutcích? Milost boží. Milost boží jest věčna, a tudíž věčna jest záslužnost dobrých skutků. Předpokládáme ovšem, že člověk hříchem milosti se nezaví. Tyto dobré skutky, vykonané v milosti boží, mají člověku zjednati blaženost, dokonalé sjednocení s Bohem; tohoto sjednocení si dle ustanoveného řádu božího zaslouhuje. Dvojím tedy směrem zasluhuje si člověk *de condigno* blaženost, která jest věčna, tím, že udržuje v sobě základ nadpřirozený a věčný, t. j. milost boží, a že koná skutky, které v budoucnosti dokonale s Bohem ho spojí. Bůh tedy nemůže zničiti blaženost člověkovu, kterou si dle jeho řádu, který ovšem jest darem, zasloužil.

Stůjtež zde ještě myšlenky ze sv. Augustina. Poněvadž všichni lidé chtějí býti blaženi, chtějí, žádají-li si toho v pravdě, aby byli nesmrtelní; jinak nemohou býti blaženi... Aby člověk mohl šťastně žíti, třeba, aby žil. Opouští-li jej život proti jeho vůli, nemůže býti šťasten, poněvadž život, který jest v jeho vůli, není v jeho moci. Nikdo není šťasten, kdo chce, čeho nemá; tím méně ten, který proti vůli ztrácí. Byť tedy blažený nic netrpěl, jest přece ubohý, poněvadž ví, že s žitím pomine blaženost... Opouští-li jej život s jeho souhlasem, jak mohl býti blažen život, jehož ukončení si přeje? Než snad mu jest obé lhostejno, tak že nechce ani, aby blaženost přestala, ani aby nepřestala. Avšak je ten život blaženým, jehož nemiluje? A miluje jej snad, když mu jest lhostejný? Zdaliž bylo by pak pravdivo, že všichni lidé chtějí býti blaženi, když ti, kteří blaženi už jsou, jsou k blaženosti lhostejní? Chtějí-li býti blaženými, kdož blaženi jsou, nechťejí býti neblaženými? Ale mohouce býti blaženi jen když žijí, nechťejí zajisté přestati žíti, ale žádají si, býti nesmrtelnými. A v podobných duchaplných hříčkách jde to dále.¹⁾

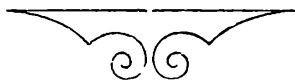
Blaženost nebeská je tedy věčna. Jest věčna, poněvadž svatí nemohou hřešiti, a jest věčna, poněvadž Bůh nechce a nemůže blaženost jejich ukrátiti.

O věčné blaženosti napsali sv. otcové mnoho krásného. Stůjž zde ještě místo ze sv. Anselma. Píše: Proč, člověče, po tolika věcích se sháníš, hledaje dobré pro své tělo a svou duši? Působí-li rozkoš krása, svatí zářiti budou jako slunce v království Otce svého. Působí-li ji rychlost nebo síla, svoboda těla, jemuž nic nemůže se protiviti, budou podobni andělům božím, nebo rozsévají tělo hovadné a vstane tělo duchovní, mocí ovšem, nikoli přirozeností. Působí-li ji dlouhý a zdravý život, tam jest zdravá věčnost a věčné zdraví, nebo svatí budou věčně žíti, a spasení spravedlivých od Hospodina. Působí-li ji sytost, budou nasyceni, až se zjeví sláva boží; nebo opojení — opojení budou z hojnosti domu božího; nebo líbeznost — tam andělské kůry budou zpívati bez konce Bohu; nebo moudrost — sama moudrost boží se jim zjeví; nebo přátelství — budou Boha milovati více než sebe samy a sebe navzájem jako sebe samy, Bůh pak více je

¹⁾ De Trin. 13 c 8.

bude milovati, nežli oni sebe samy, nebo oni jej a sebe a navzájem skrze něho, on sebe a je skrze sebe. Působí-li rozkoš souhlas, všichni budou míti jednu vůli; nebudou míti jiné leč boží; nebo moc — budou všemohoucí nad svou vůlí, jako Bůh nad svou; jako Bůh může, co chce, budou moci, co chtějí, skrze Boha; nebo čest a bohatství — Bůh pány učiní ze sluhů a věrných svých nad mnohým, ano syny božími a bozi budou nazýváni, a kde bude Syn boží, budou také oni, dědici boží a spoludědici Kristovi. Působí-li rozkoš bezpečnost, budou jisti, že nikdo svého dobra neztratí, jsouce bezpečni, že ho neztratí dobrovolně, a že ho milující Bůh svým milovníkům proti jich vůli neodejme, a že nic silnějšího je od Boha nerozdělí. Jaká radost, kde takové dobro? . . . Tak se budou radovati, jak budou milovati, a tak milovati, jak poznají. Jak tě potom, ó Bože, poznají a jak milovati budou? Jistě ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na mysl lidskou vstoupilo v tomto žití, jak tě poznají a milovati budou.¹⁾

¹⁾ Prosolog. c 25.



27. Svaté duše vidí hned Boha.

O věci, zdali vidí duše už před zmrtvýchvstáním Boha, jednají mnozí bohoslovci velmi obšírně. Tak Gregor de Valentia,¹⁾ Bellarmin,²⁾ Mazzela³⁾ a jiní. V třetím století učili, že duše s tělem umře a při zmrtvýchvstání též vstane; byli však odsouzeni.⁴⁾ Jiní měli za to, že duše po smrti zůstanou v nějakém příjemném místě až k zmrtvýchvstání těla. Ve středověku učili prý minorité, že duše před soudem věčným nemají blažené patření na Boha. Podobně asi učili Řekové, jak patrně ze sněmu florentinského.⁵⁾ Nejasně v této věci kázal r. 1331 v Avignoně papež Jan XXII., pravě, že duše před soudem jsou v lůně Abrahamově, po soudu vidí nejsv. Trojici. Když Gerard Odo veřejně učil, že blaženost duší nastane teprve po soudu, vzniklo z toho pohoršení. Papež svolal kongregaci kardinálů, před kterou prohlásil, že nic nedefinoval a definovati nechtěl, že vše, co by bylo proti sv. Písmu a podání, odvolává. Brzy na to učinil vyznání, že věří v nebeskou blaženost duší, jakmile se úplně očistily. Tehdáž tato víra nebyla ještě článkem víry, i bylo svobodno, hájiti mínění opačné. Jan XXII. mluvil o věci po způsobu disputace.⁶⁾ V kanonisačních bullách přisuzuje svatým od něho kanonisovaným blažené patření na Boha; tak sv. Ludvíku Tolos. r. 1317, sv. Tomáši Herford. r. 1320 a sv. Tomáši Akv. r. 1323. V moderní době Hirscher rozděloval lidi na tři třídy. V takové, v nichž vládne milost boží; ti po smrti dojdou spasení. V takové, v nichž vládne vášeň; ti budou zatraceni. V takové, v nichž láska a vášeň bojují; ti nemajíce milosti dostanou po smrti příležitost, aby mohli přejíti do první nebo druhé třídy.⁷⁾ Také protestanté učili druhdy podobně jako Řekové, nesouhlasíce ovšem mezi sebou; však dnes jsou, pokud v pravdě věří, s církví katolickou za jedno. O těchto a podobných bludech ve výše uvedených autorech, a dále u Katschthalera.⁸⁾ Učení pravoslavné jest divné a nejisté. Spravedliví mají jakousi blaženost, ale ne tu, která jde z patření na Boha.⁹⁾ Místa ze sv. otců, jichž se dovolává, namnoze s ním

¹⁾ De beat. d 1 q 4 p 2. — ²⁾ De beatif. c 3 n. — ³⁾ De Deo creante n 1206. — ⁴⁾ Eusebius, Hist. E., 6 c 37. — ⁵⁾ Ses. 1. — ⁶⁾ Hefele, Konziliengesch., VI., 522 n. — ⁷⁾ Kleutgen, Theolog. d. Vorzeit, II. n 293 s. — ⁸⁾ Eschatolog. p. 39 s. — ⁹⁾ Silvester, VI., p. 95 s.

nesouhlasí, na př. Cyprian.¹⁾ Určitému a jasnému výkladu bohoslovci se vyhýbají.²⁾

Učení, že duše, které jsou čisty, vidí hned Boha tváří v tvář, jest článkem víry. Benedikt XII. definoval r. 1336, že duše úplně očištěné byly, jsou a budou po nanebevstoupení Páně v nebi před zmrtvýchvstáním těl a před obecným soudem, že po smrti Pána našeho Ježíše Krista viděly a vidí bytnost boží patřením tváří v tvář, že tímto viděním požívají božskou bytnost, a proto jsou v pravdě blažené, majíce život a pokoj věčný, že i duše těch, kteří umrou, tutéž božskou bytnost uvidí a požívati budou před soudem obecným, že toto patření a požívání, vzavši počátek, zůstane nepřetržitě až k obecnému soudu a na věky věkův. Zároveň bylo definováno, že duše v smrtelném hříchu po smrti sestoupí do pekla.³⁾

Podobná definice se stala na sněmu florentinském, kde Řekové své bludné učení opravili.⁴⁾ Na sněmu vatikánském připraveno bylo schema proti těm, kteří učili, že po smrti lze ještě něco zasloužiti nebo opravit.⁵⁾ Učení naše jde jasně ze svatého Písma.

Kristus řekl lotru na pravici: „Dnes budeš se mnou v ráji.“⁶⁾ Co znamená slovo ráj? Království nebeské, jak často právě při tomto místě sv. otcové dovozují n. p. sv. Cyrill,⁷⁾ sv. Jan Zlat.⁸⁾ Jiné příklady svatých otců uvádí Petavius,⁹⁾ Muratori.¹⁰⁾ Lotr žádal, aby byl přijat do království Kristova, odpověď byla kladná, stvrzující prosbu lotrovu, a obsahovala také zřejmě příповěď, že s ním v ráji zůstane. Rájem tedy dlužno rozuměti patření na Boha, společnost s Bohem a anděly, a nikoliv nějaké jiné místo. Hurter dodává k tomuto místu,¹¹⁾ že význam tohoto jména dlužno vzíti ze slov Kristových¹²⁾: „Když odejdu a připravím vám místo, zase přijdu a vezmu vás k sobě samému, abyste, kde jsem já, i vy byli.“ Avšak Kristus přichází při smrti, aby odvedl své do ráje. Proto praví:¹³⁾ „Aj, přijdu brzo, a odplata má se mnou, abych odplatil jednomu každému podle skutků jeho.“ Sušil, vždy nejlépe informovaný a kritický, uvádí všechny výklady: ráj = ráj pozemský, t. j. biblický, ráj = lůno Abrahamovo, t. j. předpekli, ráj = patření na Boha, při kterémžto výkladu slovo „dnes“ má širší význam, asi jako „co nevidět“. Avšak při všech výkladech předpokládá se, že pobyt duše lotrovy vně trvá jen do nanebevstoupení Páně.¹⁴⁾

Jiný důkaz dává sv. Pavel, když píše¹⁵⁾: „Víme zajisté, že bude-li stánek náš pozemský tohoto přebývání zbořen, máme

¹⁾ L. c., 107. — ²⁾ O řeckém učení viz Litt. Slav., II., p. 306, kde i pro tuto hlavu poukazuje se na bohatou látku důkaznou; svědectví pravoslavná před ní mizí. O učení ruském též: Slav. Litt., IV., p. 7 n. — ³⁾ Denzinger, Ench. 456. — ⁴⁾ Denzinger, Ench. 588. — ⁵⁾ Collectio lacensis, VII., col. 517 a j. — ⁶⁾ Luk. 23, 43. — ⁷⁾ Katech. 13. — ⁸⁾ Hom. 1. ⁹⁾ De Deo, VII., c. 14. — ¹⁰⁾ De parad. non exspect... c. 2. a c. 7. — ¹¹⁾ Theolog. dog. III., n. 644. — ¹²⁾ Jan 14, 3. — ¹³⁾ Zjev. 22, 12. — ¹⁴⁾ Srv. Evang. sv. Luk., str. 212. — ¹⁵⁾ 2. Kor. 5, 1.

stavení od Boha, příbytek ne rukou udělaný, věčný v nebesích . . . Protož vždycky doufanlivé myslí jsme, vědouce, že dokudž jsme v těle, vzdálení jsme od Pána, . . . dobrou vůli máme raději z těla vyjít a přítomni býti Pánu.“ A jinde praví¹⁾: „Mně živu býti Kristus jest, a umřítí zisk . . . žádost mám rozdělen býti, a býti s Kristem.“ Z těchto slov plyne, že si sv. Pavel žádal zemřítí, aby byl s Bohem spojen; však marně by doufal a žádal, kdyby blaženost následovala teprve po zmrtvýchvstání. Že míní sv. Pavel blaženost věčnou, záležející v patření na Boha, plyne jak ze slov samých, tak i z podobných míst.²⁾ Tak rozuměli vždy vykladači tomuto místu. Sv. Řehoř V.³⁾ dovolává se tohoto místa na důkaz, že svaté duše hned po smrti jsou v nebi, pravě, že to z nich plyne „nad světlo jasněji“. Sv. Tomáš ve výkladu k tomuto místu dí, že vyvrací blud těch, kteří praví, že sv. duše nevidí hned bytnost boží. Podobně Cornelius a Lapide, klada též důkaz na verše následující. Sušil sice důvodně praví k prvému místu, že slovem „příbytek, stavení od Boha“ dlužno zde rozuměti oslavené tělo po vzkříšení, nikoliv příbytky od Boha svatým připravené dle Jana 14, 2; avšak pokračuje: „duše nehned dostane, nýbrž teprve po všeobecném vzkříšení. Apoštol pomíjí mlčením mezidobu od smrti tělesné do všeobecného vzkříšení, hledě jen k dovršení, jehož křesťan žádostivě čeká.“ Nevylučuje tedy proslavený náš vykladač sv. Písma, že duše vidí Boha hned, nýbrž určuje jen s podivuhodnou solidností nejbližší smysl slov apoštolových; patření na Boha hned po smrti svým výkladem předpokládá.⁴⁾ Při druhém místě dí: „Smrt jest ziskem, nebo spojuje s Kristem . . . smrt vůbec všem světcům jest ziskem, jsouc přechodem k životu věčnému, ačkoliv ne všichni hned blaženosti dosahují po své smrti, ježto se mají z vad svojich očistiti.“ A uvádí příklady.⁵⁾

Jiná místa, z kterých tato pravda plyne, jsou: Vstoupiv na výsost, játe vedl vězně,⁶⁾ t. j. Kristus vedl duše z předpekli do nebe. Sušil uvedl dva výklady, dí: „Obyčejně oba výklady se spojují: nad nepřáteli, ďáblem, hříchem, peklem, smrtí slavil tu vítězství a otce vyvolené z manželství ďáblova vysvobodiv na nebesích posadil; s tím i my souhlasíme.“⁷⁾ Svatý Štěpán⁸⁾ viděl nebesa otevřená, čímž se naznačuje, že doufal do nebe přijíti hned, jakmile bude ukamenován. Sv. Pavel dí, že nebyla zjevena cesta k svatyni, dokud první stánek trval . . . až skrze krev svou vešel do svatyně, t. j. smrtí svou a svým nanebevstoupením otevřel všem cestu do nebe. Místo ze Zjevení⁹⁾ vykládá sv. Augustin,¹⁰⁾ že bílými štolami svatých rozuměti lze odměnu křtu, mučednictví, radost věčné vlasti. Jsou tedy v nebi. A jiných více.

Církev vždy uctívala svaté, oslavovala je pro jejich nebeskou slávu, nazývá den jich úmrtí dnem narození, t. j. narození pro nebe, posvěcovala jim chrámy a oltáře, prosila je za přímluvu

¹⁾ Fil. 1, 21. — ²⁾ 1. Thes. 4, 16; Jan 14, 3: 17, 24. — ³⁾ Dial. IV., 25. — ⁴⁾ List 2. ke Kor., str. 333. — ⁵⁾ List k Fil., str. 159. — ⁶⁾ Ef. 4, 8. ⁷⁾ List k Ef., str. 114. — ⁸⁾ Skut. 7, 55. — ⁹⁾ Zjev. 6, 11. — ¹⁰⁾ Serm. 11 de Sanctis.

u Boha. To vše by nemělo smyslu, kdyby nebyli ve slávě věčné, ale v nějakém předpekli. Ostatně často při mši sv. výslovně jest řečeno, že svatí jsou v nebi (mše na den sv. Řehoře, sv. Lva, sv. Františka z Pauly a j.). Taktéž plyne z liturgických modliteb řeckých,¹⁾ syrských.²⁾ Nilles S. J., mluvě o bludech ve východních synaxarech, uvádí některé z nich, na př. že duše spravedlivých žijí v určitých místech, odděleny od zlých. Ony radostnou nadějí se těší, tyto zarmucují pro budoucí trest. Neboť svatí nedosáhli dosud blaženosti. Po té cituje staré učení řecké o patření svatých v tvář boží podle církevních modliteb. Na př. o Šimonovi sloupovníku: Svatá duše tvá plesá ve společnosti andělů. O svatém Cyriaku: Nyní nalézáš se jako obyvatel ráje ve všeliké radosti. O sv. Romanu: Byls se svatými v božské slávě, vidíš nevýslovnou radost, krásu nebes, chóry patriarchů. Podobných míst uvádí Nilles na několik stránek. Ze sv. Efréma uvádí: Bůh uvedl zemřelého po smrti k světlu, kde od andělů a svatých, kteří ho předešli, jest očekáván... svatý jest uveden do nebe bydlí s Bohem a jeho svatými... tělo své zanechal na zemi, ale jeho duše jest u andělů, prosíc za nás ..

Místa sv. otců uvádí svrchu naznačení autoři velmi mnohá. Stůjte zde jen některá. Sv. Klement ř.³⁾ modlí se za zemřelé: Umístí ho v lůně patriarchů, proroků, apoštolů, kde není zármutku ani bolesti ani vzdechů, ale sbor svatých a plesajících, a země blažená spravedlivých, vidoucích slávu Kristovu. Viděti slávu Kristovu, znamená viděti jeho božství. Sv. Dionysius Areop.:⁴⁾ Písňe a čtení svatých zaslíbení vykládají blažená sídla, do nichž svým pořádkem přicházejí, kteří svatě zemřeli.. (Nechť Bůh zemřelého) umístí ve světle, v říši živých, v lůně Abrahama, Isáka a Jakuba, odkud prchá bol, zármutek a vzdech... Sv. Justin, muč.⁵⁾: Když vyjdou duše z těla, spravedliví od nespravedlivých ihned jsou odloučeni: uvedeni jsou od andělů na svá místa. Duše spravedlivých do ráje, kde těšiti se budou z pohledu na anděly a archanděly, též na Spasitele samého.. Sv. Irenaeus⁶⁾ praví, že spravedliví dostanou za odměnu neporušenost (incorruptelam) a jasnost věčnou. Jiná místa jsou u sv. Ambrože, Jeronyma, Basilia, Řehoře Naz., Jana Zlat., Augustina.⁷⁾

Jsou také nejasná místa, z nichž bylo by lze usouditi opak. Však ztrácejí před pozitivními doklady na svém významu.⁸⁾

Tatáž pravda plyne z rozumu. Sv. Tomáš praví,⁹⁾ že není příčiny, proč by odměna nebo trest měly čekati až na zmrtvýchvstání těl. A věru, duše jest hned slávy neméně schopna jako po věčném soudě, neboť tělo k patření na Boha ničím nepřispívá; odplata však, totiž patření na Boha, slibena jest za práci života,¹⁰⁾ i sluší se, aby byla vyplacena, jakmile se práce skončí. Že ne-

¹⁾ Nilles, Kalend. man., 2, 25-s. — ²⁾ Bickell, s. Ephraemi s. carminie, Lipsiae 1866, c 6. — ³⁾ Const. ap., 6, 41. — ⁴⁾ De Eccl. hier., 7, 3. — ⁵⁾ Ad Orthod., q 75. — ⁶⁾ Cont. haer., 1, 2. — ⁷⁾ De civ. D., 20 c 13. — ⁸⁾ Viz o tom Hurter, Theolog. dogm., III., n 646. — ⁹⁾ C. G. 4 c 91. — ¹⁰⁾ Mat. 20.

spravedliví dojdou ihned trestu, jest v Písmě jasně řečeno v podobenství o Boháči a Lazaru,¹⁾ nebo u Joba,²⁾ sluší se tedy, aby odměna byla spravedlivým dána stejně rychle.

Také andělé hned po zkoušce své dosáhli věčné slávy, a vidí tvář boží, jak často ve sv. Písmě výslovně se praví, proč by tak nemělo býti u spravedlivých?

Namítnouti lze, že dělníci z podobenství³⁾ dostali mzdu společně až večer; avšak pravda jest, že všichni do večera pracovali a hned mzdu dostali. Nebo slova sv. Pavla:⁴⁾ Složena jest mi koruna spravedlnosti, kterouž mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce, a slova sv. Petra:⁵⁾ A když se ukáže kníže pastýřů, vezmete neporušitelnou korunu slávy. Však obě místa stvrzují jen, že bude také soud obecný, kde každý před celým světem a slavně: vezme odplatu svou, kde ukáže se jeho sláva. Sušil dí o slovech sv. Pavla: „Onoho dne“ značí věčný soud; ovšem odplata se dává hned po smrti a nauka o nějakém spánku duší od smrti až do dne soudného od florentinského sněmu zavržena byla, ale mluví apoštol o dni soudném, poněvadž tehda úplná odměna člověkovu podle duše i podle těla uštědřena bude.⁶⁾ Podobně dlužno vykládati místa I, Jan 3, 2; Kol. 3, 3.

Všecky tyto námitky nemají po rozhodnutí sv. církve žádné ceny; nejsou ostatně ani vážné. Bylo a jest přesvědčením svaté církve, že duše svatých, očistěny ode všech poskvrn, vcházejí ve slávu věčnou a vidí Boha tváří v tvář. Proti nejasným nebo na pohled bludným místům některého sv. otce lze uvést z něho místa jiná, která hlásají zřetelně zjevenou tuto pravdu.

¹⁾ Luk. 16, 22. — ²⁾ 21, 13. — ³⁾ Mat. 20. — ⁴⁾ 2. Tim. 4, 8. — ⁵⁾ 1. Petr 5, 4 — ⁶⁾ List II. k Tim. p. 373.



28. Věno a aureola.

Bohoslovci mluví o věnu duše v nebi.¹⁾ Obraz vzat jest z manželství. Nevěsta dostává věno. Duše uzavírá s Kristem duchovní manželství, t. j. spojuje se s ním v lásce. Dostává od svého ženicha věno. Jest dvojí, pro duši a pro tělo. Věno duše jest: patření (visio), poznání (comprehensio) a požívání (fruitio), odpovídajíc třem božským ctnostem. Věno těla jest mimořádná vlastnost, která z oslavené duše tělu se sděluje, a záleží v čtveru předností: netrpimosti, duchovosti, rychlosti a jasnosti. Tyto nyní pomíjíme, nebo bude o nich řeč v díle třetím. U andělů se nemluví o věnu, nebo Kristus neujal se andělů, ale semene Abrahamova se ujal;²⁾ sláva andělů není ze zásluh Kristových. U Krista se nemluví o věnu, neboť jest sám ženichem, jenž věna rozdává. Také milosti na tomto světě se nejmenují věnem, nýbrž jen dary pro budoucí věčné zaslíbení.

Visio odpovídá božské ctnosti víře. Comprehensio není ono dokonalé poznání, které má Bůh sám o sobě, nýbrž je totéž co visio, patření, spojené s láskou žádostivou. Patřením a láskou, která miluje Boha jako dobro své, uchvacuje a objímá jaksi duše Boha zvlášť mocně a stále jej drží. Fruitio znamená celé požívání Boha láskou přátelství a láskou žádostivou. Láska přátelská nejmenuje se zvlášť jako věno, poněvadž jest vnitřním poutem mezi ženichem a nevěstou; však někteří jmenují také ji věnem.

Než dosti o tom. Vizme, co rozumí se aureolou. Aureola znamená tolik co koruna. Jsou to jaksi malé korunky zlaté, odměna za vítězství, ovšem ve smyslu duchovním. Svatí s Kristem zvítězili, a to mimořádnou často věrností, i dostává se jim mimořádných odměn.³⁾

Jest blaženost bytná, essentiální a accidentální. První záleží v patření na Boha, v lásce a radosti, jež z patření plynou. Vše ostatní patří k blaženosti accidentální. Písmo na př. dí,⁴⁾ že v nebi jest radost nad jedním hříšníkem pokání činícím. To jest zajisté jiná radost, než ta, jež plyne z patření na Boha. Svatí jsou schopni různých dokonalostí mimo bytnou blaženost, ano jsou pro ně

¹⁾ Sv. Tomáš, Suppl. q 96; In 4 d 49; Vasquez 1. 2 d. 17; Lessius. De sum. b. 2 c 20; Scotus 4 d 49 q 4 a 3 a j. — ²⁾ Žid. 2, 16. — ³⁾ Srv. Katholik, 1881, II., 28 s. — ⁴⁾ Luk. 15, 10.

i žádoucí. Proto dlužno za to míti, že mají svatí v nebi různé mimořádné, accidentální odměny.¹⁾

Co jest předmětem této blaženosti accidentální? Svatý Tomáš praví, že záleží v radosti z dober stvořených.²⁾ Mluví o tom, že velikost zásluh se měří dvojím měřítkem: láskou (milostí) a velikostí dobrého skutku. Velikost prvá odpovídá odměně essentiální, druhá odměně accidentální. O této dodává quae est gaudium de bono creato. Pesch dodává,³⁾ že sem patří též poznání věcí božích, kterých se blaženému dostává jinak nežli světlem slávy, na př. vlitou nebo nabytou vědomostí, nebo děje se prostředkem stvořeným. K této blaženosti patří vše, o čem už byla řeč, vyjma blaženost essentiální.

Základ této accidentální blaženosti jest dobrota boží, která dává míru plnou a natřesenou⁴⁾ odměny. I ona jest odměnou. V dobrých skutcích lze rozeznávat i též různé accidentální okolnosti, za kterých byly konány. Sv. Tomáš uvádí na řečeném místě groš vdovin, pravě, že relativně byl větším darem, nežli veliké dary bohatých. Tak, praví dále, nyní po dědičném hříchu mnohý malý skutek lidský pro slabost člověkovu jest veliký. Těmto okolnostem odpovídala by zásluha accidentální, kdežto formální dobrotě skutku odpovídá zásluha essentiální. Týž dobrý skutek může býti za jistých okolností mnohem těžší, nebo může býti vykonán s velikou ochotou, pilí a p. I sluší se, aby vedle essentiální odměny, kterou určuje milost člověka, byla mu vynířena odměna vedlejší.

Různost v accidentální blaženosti netvoří různost v blaženosti essentiální. Různost blaženosti u svatých záleží jedině v různosti světla slávy, a konsekvantně v různosti radosti z patření plynoucí. Když tedy jeden svatý raduje se z věci té, jiný z věci jiné, zůstává blaženost jejich taková, jakou dle oslavy obdrželi; jen accidentální předmět se změnil. Podobně, když „týž“ svatý tu z té, tu z oné věci se raduje, nebo vše miluje láskou, kterou Boha miluje, a ta jest určena světlem slávy. Různé předměty mají toliko materiální význam.

K accidentální blaženosti náleží také aureola. Jest odměnou za vynikající ctnosti;⁵⁾ bývá též zvana: privilegovaná odměna za privilegované vítězství.

Jméno aureola jest ze sv. Písma. Při popisování stánku⁶⁾ mluví se o korunce vyryté a zlaté, kterou Mojžíš měl učiniti na okolkou stolu; sv. Pavel⁷⁾ píše, že bojující o závod zdržuje se věci mnohých, aby obdržel porušitelnou korunu, my pak neporušitelnou. A tak často.⁸⁾

Tři jsou aureoly, panen, mučedníků a doktorů. Štítný píše o nich obšírně: Jedna je těch, ješto jsú svú tělesnú žádost přemohli a panenskú celost zachovali. V těch korunkách mohou jíti

¹⁾ Suarez, disp. 11 s 2 n 2. — ²⁾ 1 q 95 a 4. — ³⁾ Dogm. III., n 473.
⁴⁾ Luk. 6, 38. — ⁵⁾ Sv. Tomáš, Suppl. q 96 a 1. — ⁶⁾ Gen. 25, 25. — ⁷⁾ 1. Kor. 9, 25. — ⁸⁾ 2. Tim. 4, 8; Jak. 1, 12; 1. Petr 5, 4; Zjev. 2, 10; 3, 11.

za čistým Beránkem kamkoliv jde . . . Druhá té veliké ozdoby je těch vítězův, ješto tak svět přemohli, že i smrt trpěli pro milovanie božie. Na těch korunkách k jich cti zvláštnie jakoby vyryto bylo nebeským písmem: aj, toť ti . . . Třetí korunka je těch, ješto ďábla přemohli a tmy jeho zapudili učením pravým svět osvietivše, a stáli udatně bez bludu v pravdě Písma sv., srdce temná osvěcujíc, učiec lid, aby lsti ďábelské odolali a drželi se pravé viery, k dobrému ponukajíc, ze zlého trestajíc a kárajíc . . .¹⁾

Aureola panen vyslovena jest u sv. Jana:²⁾ A zpívali píseň novou, před trůnem — a žádný nemohl se naučiti té písni, jedině těch sto čtyřiceti a čtyři tisíce . . . kteří s ženami nejsou poskvrnění; neboť panicové jsou. Ti následují Beránka, kamkoliv jde. Zde jest řeč o jakési zvláštní cti a odměně panen a paniců. Sušil píše: Slovy „neposkvrnili se“ . . . probleskuje chvála panickosti a panenství . . . Slova „Ti následují Beránka“ vykládají o odplatě nebeské. Není místa na dvoře nebeském, kam by nesměli . . . nová píseň jde z nového jich poměru ke Kristu.³⁾ Tak sv. Jan spočíval na prsou Páně, sv. Petr, jsa ženat, nikoliv.

Aureolu mučedníků zdají se naznačovati slova:⁴⁾ Viděl jsem zástup . . ze všech národů . . ani stojí před trůnem a před obličejem Beránka, jsouce oblečeni v bílé roucho, a palmy v rukou jejich. A dále:⁵⁾ To jsou ti, kteříž přišli z velikého soužení, a umyli roucha svá, a zbílili je v krvi Beránkově. Sušil dí: Slovem „z velikého soužení“ . . nejsou jen svízele života, nýbrž protivenství pro víru „Zbílili je“ znamená „skvoucím učiniti“, když je, totiž duši svou, umyli. Potom vyličuje trojí odměnu: a) jsou přede trůnem, slouží Bohu v chrámě nebeském, Bůh sídlí v nich; b) nelačnejší, nežizní, nebije slunko na ně vedrem; c) pase je Beránek, vodí je k vodám, stírá slzy jejich. Potom vykládá, co tato trojí odměna znamená.⁶⁾

Aureola doktorů připomíná se:⁷⁾ Ale kteříž učení budou, skvíti se budou jako blesk oblohy; dále:⁸⁾ Kdož by pak činil a učil, ten velikým slouti bude v království nebeském.

Proč jsou právě tři aureoly? Sv. Tomáš dí,⁹⁾ že aureola jest odměna za zvláštní vítězství. Tři jsou hlavní vítězství dle tří velikých nepřátel Krista a spásy naší: tělo, svět, ďábel. Nad tělem vítězí panic, nad světem mučedník, nad ďáblem doktor, když jej vyžene ze srdce svého a srdcí jiných, což děje se učením a kázáním.¹⁰⁾ Dále dí, že praelátům přísluší jen tehdaž, káží-li skutečně, poněvadž koruny nezasluhuje habitus, ale skutečný boj, dle slov sv. Pavla,¹¹⁾ že korunován bude jen ten, kdo řádně bojoval. Spi-sovatelům náleží, nebo psáti jest zvláštní způsob kázání. Koruna mučedníků jest větší, poněvadž boj bývá krutější; však největší jest koruna panická, poněvadž boj proti tělu jest delší, vnitřní a tudíž nebezpečnější. Jednotlivé aureoly, na př. mučednické, mohou

¹⁾ Kn. nauč. kř., 108. — ²⁾ Zjev. 14, 3. — ³⁾ Zjev. p. 452 n. — ⁴⁾ Zjev. 7, 9. — ⁵⁾ 7, 14. — ⁶⁾ Zjev., str. 407 n. — ⁷⁾ Dan. 12, 3. — ⁸⁾ Mat. 5, 19. — ⁹⁾ In 4 d 49 q 5. — ¹⁰⁾ Suppl. 96 a 11. — ¹¹⁾ 2. Tim. 2, 5.

býti menší a větší. Je také možno, že někdo má větší blaženost essentiální, poněvadž s větší „láskou“ bojoval, jiný větší aureolu accidentální, poněvadž mnoho snášel silou přirozenou, ale ovšem v milosti jsa. O přednosti aureol dí sv. Tomáš též toto: Co se týče čistoty, jest panictví a panenství nejskvělejší, nebo jest větší čistotou nežli čistota muže a ženy, vdovce a vdovy. Mimo to přiřítá se jim zvláštní krása.¹⁾ Avšak poněvadž výtečnost ctností se měří dle toho, jak směřují k cíli (poslednímu), proto mučednictví, jež obětuje i život, život mnišský, který mimo čistotu ještě jiné věci Bohu obětuje, jsou větší nežli pouhé panenství. Tak i božské ctnosti jsou více, nebo přímo zabývají se věcmi božími.²⁾ Podle toho má svrchu uvedená stupnice: aureola doktorů, mučedníků, paniců jen relativní platnost.

Však nezasluhují-li také apoštolové a mnichové aureoly? Nemusí jich tedy býti více? Jsou zajisté i jiné odměny; ale zvláštní aureoly jsou tři. Apoštolům slíbena jest u sv. Matouše zvláštní moc soudcovská.

Aureola není v těle svatých, ač nějaká okrasa tělesná, na př. zvláštní jas, není vyloučen. Tak má se za to, že Kristus podržel své rány,³⁾ že mučedníci budou míti znaky svých ran, ovšem ne jako vady, ale jako znaky skvělých vítězství.⁴⁾ „Tyto znaky budou,“ dí sv. Augustin, „zářiti velikou krásou.“⁵⁾ Ale toto vše nepočítá se k aureole, nebo sv. Jan líčí ji u svatých, nemajících těl. I je tedy aureola něco v duši. V čem záleží, nelze s jistotou říci. Sv. Tomáš dí, že v radosti nad velikým vítězstvím. Lessius na to dí, že svatí nezbytně nad ním se radují, a že tedy tato radost nemůže býti zvláštní odměnou. Suarez myslí,⁶⁾ že Bůh dá k této radosti též zvláštní důstojnost, tak panicům zvláštní spojení s Kristem, doktorům větší poznání, mučedníkům též zvláštní spojení s Kristem. Jiní opět dí, že svatí budou míti v duši zvláštní accidentální kvality, které jejich vítězství označovati budou

Také nesmazatelné znaky svátostní z křtu, břimování a svěcení kněžstva zůstanou svatým a působiti jim budou zvláštní accidentální radost.

Na místě u sv. Matouše,⁷⁾ kde Kristus mluví o semeni, jež přináší užitek třicetinásobný, šedesátinásobný a stonásobný, Suarez vykládá slova o různých stupních essentiální blaženosti,⁸⁾ sv. Tomáš o odměnách accidentálních.

¹⁾ Sv. Ambrož, lib. 1. de Virg. — ²⁾ 2. 2 q. 92 c. — ³⁾ Suarez, De myst. vitae Christi d. 47 s. 2. — ⁴⁾ Sv. Tomáš, Suppl. q. 82 a. 1 ad 5. — ⁵⁾ De civ. Dei 22 c. 1 19. — ⁶⁾ De ult. fine d. 11 s. 3 n. 4. — ⁷⁾ Mat. 13, 25. ⁸⁾ De ult. fine, d. 11 s. 3 n. 5.



29. Duše od těla oddělená.

Každý myslící člověk přemítá zajisté někdy o stavu a životě duše od těla oddělené. Dosud mluvili jsme o ní toliko jako o oslavené. Však bádavý duch táže se také nejednou na přirozený stav a život duše, odezíraje od její oslavy světlem slávy. Vždyť jsou také duše, které této oslavy nikdy nedojdou. O věci mluví obšírně a podrobně Urráburu ve své duševědě. Vyjímám z něho některé myšlenky.¹⁾

Odpověď není snadná, nebo nemáme žádné zkušenosti, duše pak, jsouc formou těla a zároveň podobna duchům andělským, spojuje v sobě vlastnosti dvou různých světů. Než pokusme se o ni.

Podstata duše, oddělené od těla, zůstává zajisté táž, jaká byla, jsouc spojena s tělem. Však zároveň jest patrné, že se s ní stala změna. Jaká je tato změna? Duše přestala býti spojena s tělem. Tato změna jest pouze negativní. Způsob existence duše změnil se totiž jen tak, že sjednocení s tělem přestalo, aniž tím duše nabyla něčeho nového. Jedná sice nyní jinak nežli dříve, ale tento nový způsob jednání nevyplývá z nové nějaké síly, nýbrž pouze z toho, že jest uvolněna od společnosti těla.

Stává se duše nyní osobou, t. j. samostatnou podstatou? Bohoslovci učí tak všeobecně, rozcházejíce se pouze v tom, jak této samostatnosti nabývá. Jedni praví, že ji měla neodvisle od těla už dříve, jiní, že vyplývá právě z rozdělení od těla, jiní opět, že ji zvláštním způsobem nabývá.²⁾ Mnozí nazývají ji „polo-osobou“, anať nepozbývá schopnosti, spojití se s tělem a činiti s ním podstatu úplnou. Že se liší podstatně od andělů, není pochybnosti, nebo zůstává stále podstatou, nesoucí se po spojení s tělem, aby tvořila člověka, zůstává touž podstatou, jako dříve, jež odloučením od těla se nezměnila.

Naskytá se otázka, je-li stav duše po smrti člověka přirozený nebo násilný. Origenes hlásal bludné učení, že duše jest jako anděl, t. j. podstata úplná, že původně nebyla k tomu určena, aby informovala tělo, nýbrž že spojití se s tělem byla určena za trest; proto měl stav duše spojené s tělem za násilný, stav duše

¹⁾ Psychologie, II., p. 1238—1305. — ²⁾ Srv. Suarez, De anim. 6 c 1; Conimbric, De anim. 2 c 1 q 2 a 2. —

od těla odloučené za přirozený.¹⁾ Opačné mínění praví, že stav duše od těla oddělené jest násilný. Zdá se, jakoby tomuto mínění přál sv. Tomáš.²⁾ Jiní praví, že stav duše po smrti jest soupřirozený (*connaturalis*); dle nich duše i v těle i odloučena od něho jest ve stavu sobě přirozeném, nikoliv násilném.³⁾ Thomisté mají stav duše po smrti za mimopřirozený, tedy ani přirozený ani násilný; s nimi jdou *Conimbricenses*.⁴⁾

Hlavně běží o to, je-li stav duše po smrti násilný. Že rozloučení samo, t. j. smrt, jest pro duši násilné, že totiž duše při tom proti své vůli trpí, lze připustiti. Ale stav její po smrti násilný už není. Násilný rozumí se tu tolik jako trpící. Přirozený nebo soupřirozený rozumí se stav, který odpovídá přirozenosti, jejím potřebám a touhám. Stav duše po smrti není násilný. Předpokládajíce nesmrtelnost duše, musíme říci, že jest aspoň soupřirozený. Proč? Duše jest přirozeností svou nesmrtelná, tělo však jest přirozeně smrtelné. Takovými jsou od Boha. Kdyby stav duše po smrti byl násilný, dlužno by bylo říci, že tvůrce se nepostaral o moudré opatření duše po smrti, což ovšem jest absurdnost. Pro vyšší přirozenost a vlastnosti duše dlužno tudíž říci, že se může přizpůsobiti přirozeně obojímu stavu, i při sloučení s tělem i při rozloučení od něho. Svou přirozeností tíhne především k nesmrtelnosti. Když rozumna jsouc vidí, že zde spojení s tělem na věky jest nemožno, nemůže si ho přát způsobem, že by tím trpěla, že by její stav byl násilný; naopak musí míti z rozloučení od těla uspokojení. Však to nevylučuje náklonnost k novému spojení s tělem, ukáže-li se, že vyhovuje nesmrtelné přirozenosti duše.

Srovnáme-li stav duše s tělem spojené a stav duše od těla odloučené, dlužno říci, že spojení s tělem jest duši nejnepřirozenější. Člověk od Boha jest myšlen jako bytost duchověhmotná, v níž duše informuje tělo a v němž nalézá nástroj k rozvoji svých sil. Proto jest oběma toto spojení nejvíce přirozené. Porovnejme duši a anděla. Duši nazýváme formou, bytostí určenou k tomu, aby informovala tělo. Proto jest podstatou neúplnou, odkázanou na tělo, aby tvořila s ním člověka. Anděl je také forma, scholastikové praví, *forma separata*. Jest určen, aby byl informujícím principem jiné podstaty? Není. Jest samostatnou, úplnou podstatou pro sebe. Avšak anděl a duše jsou bytostmi duchové a nesmrtelné. Jen co do duchovosti tedy a nesmrtelnosti jest duše z téhož řádu jako anděl. Odtud má, že může, jsouc od těla oddělena, přirozeně dále existovati, ale tento stav není jí tak přirozený jako andělu. Proto andělé stvoření byli hned jako samostatné duchové bytosti, duše může stvořena býti jen v těle, jako informující princip těla, nikoliv jako samostatná duchová bytost.

Duše dává tělu život vegetativní a sensitivní. V těle jsouc může tedy rozvíjeti všechny své schopnosti a vlohy, oddělena od

¹⁾ Viz Urráburu, *Psycholog.*, II., str. 577 n. — ²⁾ 1 q 118 a 3; C. G. 4 c 79. — ³⁾ Suarez, *De anim.* 6 c 9. — ⁴⁾ *De anim.* d 2 a 2.

těla může jen mysliti a chtíti. Avšak myšlení její, dějíc se tu bez fantasmat, jest dokonalejší. Proto více přirozeno jest duši býti spojenu s tělem; ale rozdělení byti není jí nepřirozeno, anaf zase může dokonaleji uplatniti své vyšší schopnosti.

Nelze namítnouti, že člověk jen skrze duši nemůže dojíti cíle svého. Kdyby člověk měl jen přirozený cíl, byla by námitka pravdiva. Přirozená blaženost jako cíl byla by nezbytna celému člověku, duši i tělu. Avšak člověk má cíl nadpřirozený, jenž záleží v patření na tvář boží. Tu k dokonalé blaženosti těla netřeba.¹⁾

Také nelze říci, že stav po smrti jest pro duši nepřirozený, poněvadž těžce s tělem se loučí a, jsouc podstatou neúplnou, nezbytně trpí, nemajíc potřebného doplnění své bytosti. Toho nelze namítnouti. Rozdělení duše od těla bývá násilné a bolestné, ale z toho nenásleduje, že takový stav zůstává i dále. Těžko se loučí dcera s domem otcovským, kde prožila šťastné mládí, ale není proto v novém povolání svém na př. v sňatku nešťastna. Duše jest ovšem podstatou neúplnou, ale jsouc od Boha stvořena jako nesmrtelná, kdežto tělo dáno jí smrtelné, nemůže míti a pocífovati svůj stav za násilný.

Z otázek, jichž tuto jsme se dotkli, následuje přirozeně otázka: Touží-li duše po spojení s tělem?²⁾ Možno mysliti na spojení s tělem vůbec, anebo na totéž spojení, v kterém byla dříve. Sv. Augustin praví,³⁾ že má duše přirozenou náklonnost oživovati tělo. Sv. Tomáš dí, že duše zůstává po smrti „in suo statu“, t. j. má schopnost a přirozenou náklonnost oživovati tělo. Tomu zajisté tak jest. Duše, jsouc pro spojení s tělem utvořena, má přirozenou náklonnost oživovati tělo, kterážto náklonnost souvisí tak s její přirozeností, že ji nelze od ní oddělit. I zůstává tedy duši i po smrti.

Duše spravedlivých ví, že se má jednou spojit se svým tělem, a to s tělem oslaveným, které dokonalostem, v nichž duše jest, nebude na ujmu, nýbrž je spíše ještě zvýší, a které to, co jí jaksi k stavu dokonalosti chybí, jí dodá. Zdaliž tedy nemá větší touhu po spojení, nežli je tak řečený appetitus naturalis, t. j. schopnost a tím i přirozený sklon k něčemu? Odpověď praví: Zajisté žádá si duše oslavených spojení s tělem nejen přirozeným sklonem své povahy, ale skutečnými, uvědomělými kony; má, abychom mluvili slovy školy, po spojení s tělem „appetitum elicitedum“. Znajíc na př., jaký význam mají pro ni smysly, a vědouc, že jí nyní nebudou v ničem k překážce, ke zlu, žádá si jich. Vědouc, že tělo nebude míti omezující tíže ani hutnosti, jež pronikání věcí činí nemožným, ani bolesti, slabosti a pod., přeje si zajisté spojit se s ním. Toto přání není však takové, aby rušilo blaženost nebešťanovu, nebo duše přeje si spojení toho podle vůle boží, tedy v té době, kterou Bůh pro zmrtvýchvstání

¹⁾ Srv. Suarez, De animu l. 6 c 9 n 6. — ²⁾ Viz sv. Tomáš 1 q 76 a 1 ad 6; Suarez, De anima l. 6 c 10. — ³⁾ De Genes. ad litt. c 35.

určil. Právem také se podotýká, že kdyby duše o oslavě těla nevěděla, spojení s ním takovými kony (*appetitu elicitu*) by si nežádala.

Vizme nyní stav duše po smrti podrobněji. Podrží duše své organické vlohy formálně také po smrti? Nikoliv. Není zajisté myslitelné, aby duše po smrti měla formálně vlohy vegetativní, počitkové vzhledem k smyslům vnějším a vnitřním, smyslovou žádostivost, hybnou moc, kterou tělu vládla. Tyto vlohy mají sídlo v příslušných orgánech, a proto možno spíše říci, že jsou to vlohy „člověka“ nežli vlohy „duše“. Kde není orgánu, sídla vlohy, není ovšem také vlohy. Tak jest u duše od těla oddělené. Oživující síla jde do vloh ovšem z duše. Proto se dí, že tyto vlohy v duši koření, jsou v ní radicaliter nebo in virtute; avšak nejsou v ní formálně.

Vlohy neorganické ovšem zůstávají; jsou jimi rozum a vůle. V rozumu a vůli trvá také nabyté poznání a ctnosti (*species et habitus*), pokud ovšem srovnávají se se stavem blaženosti a svatosti. Tak dí scholastikové skoro všeobecně. Poněvadž duše nemá formálně vloh sensitivních, nemůže ovšem vykonávat úkony těchto vloh. Duchovní vtisky do rozumu a srdce mají sídlem duši, rozum a vůle, vlohy duchové mohou tedy bez těla býti. Co by je mohlo zničit? Opačné vtisky? Není jich. A co na nich mohlo by se nesrovnávat se stavem svatých? Nic. Každé poznání pravdy zdokonaluje rozum, vtisky pak jsou semenem poznání. Nevzpomínal bohatec z evangelia¹⁾ svých známých? Či ztrácí se všechno bývalé poznání a Bůh vlévá z něho znovu tolik, kolik chce? Mínění zbytečné a nepravděpodobné.²⁾ Zmizí tedy jen nedokonalosti rozumu a vůle, na př. bludy, všechny hříšné náklonnosti. Dále ctnost víry a naděje, jež mění se ve vidění a požívání.

Praví-li sv. Pavel, že *scientia destruitur* umění zkaženo bude,³⁾ dlužno odpovědět se sv. Tomášem,⁴⁾ že tu běží o obraznost, které ovšem nebude. Duše od těla oddělená nemyslí jako na zemi, kde k myšlenkám pojila se fantasmata, kde poznání dělo se skrze smysly.

Namítnouti lze, že duše nebude s to mysliti, nemajíc fantasmata. Námitka má pravdu, týká-li se člověka na zemi; zde skutečně abstrahuje rozum své pojmy z fantasmata a myšlenky naše provázeny jsou stále obrazy fantasmata. Však z toho nenásleduje, že by tomu nezbytně bylo tak u duše po smrti. Zde nemá těla, i myslí jiným způsobem, totiž bez fantasmata.

Že duše po smrti jest schopna mysliti, jde ze sv. Písma;⁵⁾ aspoň může mysliti pojmy na světě získanými. Však otázka jest, může-li nabývat nového poznání a jakým způsobem. Scotus⁶⁾ a jiní praví, že si může abstrahovat pojmy z předmětů. Capreolus⁷⁾ a jiní praví, že poznání její plyne z její přirozenosti, asi tak,

¹⁾ Luk. 16, 25. — ²⁾ Sv. Tomáš 1 q 89 a 5 a 6; 1. 2 q 67 a 2. 5.
³⁾ 1. Kor. 13, 8. — ⁴⁾ 1. 2 q 67 a 2 ad 1. — ⁵⁾ Luk. 16, 24 n; Moudr. —
⁶⁾ 4 d 45 q 2. — ⁷⁾ 1 d 3 q 2.

jako vlohy plynou z bytnosti. Jiní praví, že může býti determinována předměty, aspoň duchovými. Jiní, jako Durandus,¹⁾ opět dí, že se s předměty duchovými spojuje bezprostředně, asi tak, jako Bůh s duší opatřenou světlem slávy. Nejobecnější jest mínění, jemuž učí také sv. Tomáš,²⁾ že Bůh duši nové poznání (species) vlévá.

Že duše nabývá nového poznání, zdá se jisté. Mnohé dítky umírají v dědičném hříchu a nedojdou blaženého patření na Boha. Nelze si mysliti, že by, nemajíce z pozemského života žádného poznání, nepoznávaly leč jen sebe; poznaly-li by jiné věci, poznaly by je velmi nedokonale. Nelze si mysliti, že by v takovém stavu zůstaly věčně.³⁾ Mimo to žijí zajisté ve společnosti bytostí sobě podobných. Jistě tedy nabývají nějak nového poznání.

Než jak se to děje? Dosti všeobecně se učí, že předměty hmotné nemohou duši, nemající těla, determinovati, anyž věci hmotné mohou působiti determinačně neboli informačně zase jen na poznávací vloh u hmotnou. Suarez⁴⁾ a mnozí jiní učí, že ani předměty duchové nemohou ji determinovati; však nazývají také opačné mínění možným. Rovněž dosti všeobecné je mínění, že rozum nemůže si sám abstrahovati pojmy z předmětů, nebo není tu fantasmat, t. j. není tu hmotných vloh, v nichž by předměty vytvořily fantasmata; rozum pak jen z fantasmat abstrahuje si své pojmy. Z duchových předmětů nemůže míti determinace, anyž na ni nepůsobí, i neví tedy o nich.

Z uvedených svrchu mínění jen tato mají vážné zastánce, ale poněvadž i ona všeobecněji se popírají, zbývá jen domněnka, že nové poznání bývá duši od Boha vléváno. Vlité poznání nebylo by nadpřirozené, nýbrž přirozené; také zavržení přijali by takové poznání. Toto poznání týkalo by se ovšem věcí přirozených. Sv. Tomáš myslí, že toto poznání způsobují v duši andělé, asi tak, jako věc činná uvádí jinou z klidu v činnost.⁵⁾ Však jinde mluví zase tak, jakoby duše duchové věci poznávala prostě, obračejíc se k nim.⁶⁾ Praví asi: Jiný jest stav duše na zemi a jiný po smrti, a tudíž jiný je také způsob poznání; na zemi poznávala per phantasmata, nyní poznává per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter. Ovšem zase dí, že poznání to jest ex influentia divini luminis participatum,⁷⁾ vyléváním božského světla.

Však přes všechny zásady a důsledky filosofické zůstává pochybnost, proč by duše nemohla poznávati věci duchové, ano i hmotné bez všelike pomoci a přirozeně.

Poznává duše sama sebe? Zajisté, nebo poznává se již na zemi, tam pak tělo jí v dokonalejším poznání nebrání. Není vůbec předmětu, který by jí více odpovídal. Toto poznání sebe jest bezpochyby velmi dokonalé, totiž intuitivní, přímé, vlastní

¹⁾ 2 d 3 q 6. — ²⁾ 1 q 89 a 1 et a 3. — ³⁾ Suarez, De angel. 2 c 5 n 1. — ⁴⁾ De angel. 1 c 5 n 18. — ⁵⁾ De anim. a 30 ad. 11. — ⁶⁾ 1 q 89 a 1. c. — ⁷⁾ L. c., ad 3.

bytosti dostihující. Ničeho tu není, co by jí v tom bránilo mohlo, nebo těla jest prosta, jest poznatelná a sobě zajisté nejbližší, poznávací vloha její odpovídá její bytosti, nebo jest z ní, sama má touhu znáti se, kteréžto přání jest zcela přirozené a rozumné. Je tudíž patrné, že duše vidí svou bytnost, své vlohy, kony svých vloh, své ctnosti (*habitus*), vše, co má nějaké jsoucno, a že to vidí zřetelně.

Jak se poznává? Filosofie učí, že poznávací vloha duše jest sama sebou jen *in potentia*, že musí býti tedy předmětem determinována, aby měla kon poznání, byla *in actu*. Tu se praví, že jako anděl poznává bezprostředně sama sebe, bez řečené determinace, tak i duše se poznává. Bytnost duše doplňuje a determinuje sama vlohu poznávací, podobně jako to činí jindy *species*, determinace z předmětu jdoucí. Poznání to mělo by nadpřirozenou analogii v tom, jak bytnost boží spojuje se s rozumem blahoslavenčovým. Poněvadž na světě duše jest pohroužena v těle a s ním spojena, nemůže jako samostatný předmět totiž jen jako duše vlohu determinovati k poznání sebe. Ostatně lze říci, že rozum, který z bytnosti duše plyne, není *in potentia*, nýbrž *in actu primo*; jakmile tedy překážka těla zmizí, jest *in actu secundo*, t. j. vidí sebe. Dříve všech vědomostí svých mohl užívatí jen pomocí *fantasmata*; nyní jich může užívatí přímo. Proto poznává bytnost duše. To nebylo dříve možno, nebo *fantasmata* se stavěla stále mezi ni a aktuální poznání.

Poznává duše jiné duše? Zajisté, nebo o mnohých má už příslušné vtisky v poznávací vloze. Pořádek žádá, aby nyní, kdy sama sobě jest předmětem poznání nejpřiměřenějším, poznávala jiné duše, které jsou takové jako ona, t. j. předmět poznání teď jí rovněž svrchovaně přiměřený. Duše ty tvoří zajisté nejbližší sobě společnost. Podobně poznávají anděly, kteří jsou podstaty rovněž duchové, ovšem dokonalejší, jsouce úplny a samostatny. I s nimi jest dušem blaženým žiti, jakož dušem zavrženým žiti jest s ďáblý; i sluší se, aby je poznávaly.¹⁾ Poněvadž Bůh řídí nižší bytosti vyššími, řídí snad i na onom světě v mnohých věcech duše skrze anděly; i je tu zvláštní příčina, aby duše anděly poznávaly.

Však otázka jest: Poznává je tak, jak sebe poznává? Bylo už řečeno, že z mnohých mínění, jež pronesena byla, nejvíce zastánců má to, že duše nespojuje se sama s anděly jakožto s předmětem poznání jako sama s sebou, nýbrž že dostává, aby anděly poznávala, vlité poznání (*species intelligibiles*). Toto vlité poznání jest dokonalé, podobné tomu, jaké má duše sama o sobě, avšak nevystihuje andělů, kteří jsou vyšší bytosti, tak dokonale jako sebe. Sv. Tomáš²⁾ dí, že duše poznávajíc sebe, poznává duchy jiné, a zároveň opět dí,³⁾ že se to děje vlitými vtisky (*species*); však zdá se, že měl toto druhé mínění. Toto vlité poznání odpovídá vtiskům, determinacím, které na zemi předmět, jež vidíme,

¹⁾ Sv. Tomáš, *De anima* a. 17. — ²⁾ 1 q 89 a 2. — ³⁾ L. c., ad 2.

v nás působí a kterými jej potom vidíme, při předmětech hmotných ve vloze hmotné, při duchových předmětech v rozumu skrze fantasmata. Duše vidí, jak už řečeno, bez fantasmat.

Také o andělech se dosti všeobecně učí, že poznání podstat hmotných i duchových mají vlito. Těmito vlitými vtisky poznává pak duše jiné podstaty duchové, duše a anděly, přímo a bezprostředně, a to duše tak dokonale jako sebe. Sv. Tomáš zdá se učit, že duše mají o andělech jen nedokonalé poznání.¹⁾

Poněvadž duše vedou společný život, jest nezbytno, aby se nějak dorozumívaly. Jak se to děje? Byly vymyšleny rozmanité domněnky. Suarez soudí, že bytost duchová vtiskuje jiné duchové bytosti svůj kon poznávací jako obraz (species).²⁾ Sv. Tomáš³⁾ a jiní praví, že anděl svou myšlenku řídí vůlí svou, chtěje aby jinému andělu se zjevila k němu, a že tak tento se o ní doví. Dle prvního mínění anděl — a podle toho i duše — něco působí v jiném andělu, totiž dává, vtiskuje, vlévá mu své myšlenky, které mu sdělití chce; dle druhého mínění takového působení na jiného anděla není, nýbrž ten, jenž jinému něco sdělití chce, vůlí svou učiní, aby jeho myšlenka byla druhu zřejma.

Že duše, odezírajíc od světla slávy, mnohem dokonaleji poznává Boha, nežli na zemi, jest patrné z toho, že poznávajíc sebe lépe vidí v sobě dokonalejší obraz boží. Ostatně i podle přirozeného zákona záležela by, nebyti cíle nadpřirozeného, t. j. patření na Boha tváří v tvář, přirozená blaženost hlavně v poznání a milování Boha; k tomu však bylo by třeba lepšího poznání Boha nežli na zemi. Toto přirozené poznání nebylo by ovšem patření, nýbrž usuzování, tedy takové, jako na zemi.

Jak poznává duše věci přirozené? Duše má zajisté schopnost poznati hmotné věci, nebo může-li poznávati věci vyšší, duchové, může tím spíše poznávati věci nižší. Mimo to zná zajisté touhu poznati mnohé. Toto poznání jest obohacení duše pravdou, tedy její zdokonalení, a to zdokonalení její povaze odpovídající. Sluší se tedy zajisté, aby takové věci poznávala. Ano, poznání věcí hmotných jest pro ni nezbytné, má-li dokonale poznávati sebe. Duše jest formou těla, tedy hmoty, stojí tak uprostřed mezi duchem a hmotou, spojujíc je, i je třeba, aby poznávala obě tyto opačné podstaty. Proto dlužno říci, že duše poznává přirozenost a důvody všech věcí stvořených. Toto poznání, t. j. species, kterým poznává, jest jí vlito. Má tedy species „všech“ věcí přirozených. Dle mínění těch, kteří praví, že duše sama si z věcí abstrahuje obrazy, species, jimiž je poznává, učí se důsledně, že duše poznává přirozenost jen těch věcí, které jí jsou dostatečně blízké; tedy ne všech.

Jaké je toto poznání? Světlem slávy jest ovšem dokonale, nebo duše vidí věci jednak in verbo, jednak svými speciemi. Bez světla slávy jest poznání dle některých velmi dokonale, dle

¹⁾ De anima a. 17 ad 11; a 8 ad 5; 1 q 87 a 2 ad 2. — ²⁾ De angel. 2 c 26; c 27 n 32 n. — ³⁾ 1. q 107 a 1.

jiných více jen všeobecné a hromadné. Suarez hájí mínění,¹⁾ že duše má poznání všech věcí podrobné a dokonalé vlastními obrazy (speciemi). Tyto specie, jak řečeno, jsou jí dle obecnějšího mínění vlitý, pokud si je nepřinesla ze světa. Běží-li o jednotliviny, učí bohoslovci, že duše poznává ty, které poznala na zemi, jiné však nikoliv, aspoň ne všechny. Nezdá se totiž býti potřebným, aby Bůh dal duši species všech jednotlivin vůbec. Poznávat bytnosti náleží ovšem k dokonalosti rozumu, avšak poznání jednotlivin má význam jen praktický, pro život. Na onom světě této potřeby není. Hmotných věcí duše vůbec nepotřebuje, s lidmi pak ve styku není. Sv. Tomáš dí, že duše dostane poznání těch jednotlivin, k nimž má zvláštní náklonnost, nebo které Bůh jí ukázati chce²⁾ Nekřtěnátkům poznání jednotlivin nezdá se vůbec potřebné, avšak zavrženým, pokud ho třeba k jich trestu, ano.

O událostech pozemských duše nevědí, leč pokud Bůh jim je zjeví. Nekřtěnátko vůbec ničeho se prý nedovědí, zavržení jen tolik, kolik k jich trestu třeba. Duše blažených vidouce světlem slávy Boha, vidí vše, co se děje v přítomnosti, nikoliv všecko, co se stane. Slovu „vše“ možno rozuměti tak, že vidí, co náleží k přirozenému pořádku a dokonalosti všehomíru, nikoliv, co náleží jen do svobodné vůle boží (n. p. vyvolení někoho), nebo do posvěcování tvorů, též ne myšlení srdcí lidských; modlitby vědí jen ty duše, k nimž jsou řízeny. Krátce, lze říci, že poznávají to, co se sluší, aby věděly.³⁾

Vzdálenost nečiní překážky, přijmeme-li mínění, že svatí vidí vše v Bohu nebo vlitými speciemi; ti, již Boha nevidí, svými a vlitými speciemi. Poznání duše zdá se dokonalejší extensivně, nebo jest širší, dokonalejší vzhledem ku poznání Boha a sebe, a pravděpodobně i dokonalejší co do věcí hmotných. Mnozí mají také za to, že duše může přecházeti a přechází z poznání k poznání.

Ještě můžeme se tázati, pohybuje-li se duše, nebo je-li nehybna. Může se zajisté pohybovati a pohybuje s místa na místo, nebo totéž díme také o andělich. Přece nezůstane stále tam, kde se oddělila od těla. Však rovněž dlužno říci, že se nepohybuje bludně s místa na místo, nýbrž že se nalézá v určitém prostoru. Toto pohybování a bydlení neděje se ovšem jako u těl hmotných, nýbrž odpovídá duchové její podstatě. Filosofie dí, že se to neděje circumscriptive, nýbrž definitive. Duše je tedy „někde“. Nevypĺňuje prostoru jako tělo, nýbrž tak, že určitému prostoru jest přítomna a jinému nepřítomna.⁴⁾ Pohyb ten duše vykonává dle obecnějšího mínění bohoslovců vlastní mocí.⁵⁾ Důvod jest na snadě. Bez této moci nedostávalo by se duši dokonalosti, která jí zajisté přísluší, anaf i na zemi mohla se pohybovati. Duše žijí

¹⁾ De anima, d 5 a 1. — ²⁾ De anima, a 20; 1 q 89 a 4. — ³⁾ Sv. Tomáš 2. 2 q 83 a 4 ad 2. — ⁴⁾ Urráburu, Kosmolog. str. 956 n. — ⁵⁾ Srv. sv. Tomáš 3 q 52 a 1 ad 3.

zajisté společenský život, k němuž pohybu je také třeba. Právě-li se v Písmě, že duše Lazarova byla od andělů nesena do lůna Abrahamova,¹⁾ rozumí se tím, že byla doprovázena. Tato moc pohybu není asi nic jiného, nežli vůle duše.

Může duše také jiné věci pohybovati? Sv. Tomáš dí, že nemajíc těla přirozeně nikoliv;²⁾ jiní praví, že ano, dovolávající se toho, že andělé tak mohou činiti a že tak mohla i duše na zemi jsouc s tělem spojena.

Mohou se duše lidem zjevovati, ovšem s dovolením božím? Kdo přisuzují duši, že může přirozeně hýbati věcmi a jimi působiti, praví, že může sama přijmouti tělo, podobně jako andělé, nebo že může do fantasie vtisknouti člověku příslušný obraz (speciem), aby ji viděl. Kdo duši této působnosti upírají, praví, že přirozenou svou silou zjevit se nemůže. Potom zjevení, jež by se stalo, způsobili by andělé dobří nebo zlí, anebo by duše se zjevila v podobě, které by jí andělé zjednali.

Co jsme tuto řekli, pravili jsme odezírajíce od oslavení duše světlem slávy. Téměř vše jsou ovšem dohady. Na kolik toto vše se blaženým patřením na Boha změní, vlastně zdokonalí, dlužno usouditi z toho, co jsme pravili o patření na tvář boží.

K tomu ještě několik poznámek.

Náboženské knihy a zvyky všech národů svědčí pro shledání se po smrti. Rig-Veda Indů mluví k zemřelému: Jdi do vlasti . . . , tam najdeš naše otce.³⁾ U Peršanů pošle Ormuzd spasitele, k jehož hlasu všichni vstanou z hrobů, přijmou svá těla a poznají se v lásce, kterou k sobě kdysi měli.⁴⁾ Přátelé Taovi budou s ním spojeni, oděni nesmrtelností, mluví u Číňanů Khung-tse k žákovi Ki Lu.⁵⁾ Cicero se těšil, že se sejde s Catonem a jinými veleduchy.⁶⁾ Návštěvy Odysseovy a Ainaeovy v podsvětí, zkazky o ostrovech blažených u Řeků a Římanů jsou známy. Brunhilda zavraždí se spolu se Sigurdem, Sigey s Hagbarthem, aby je na onen svět doprovázely. Obyvatelé nynějšího Pruska posílali po zemřelých, připíjejíce jim, pozdravy zesnulým při pohřbu.⁷⁾ Podobně Slované, jak vypravuje Šafařík ve svých Starožitnostech a Zap ve své Česko-Moravské kronice. Že pohanští Čechové věřili v duši jako nesmrtelnou bytost i mimo tělo života schopnou, ukazuje J. Jireček.⁸⁾ Láska přátelství, pravil ne jeden mudrlec, spočívá na tak vznešené ideji mravní, neodvislé na čase a místu, že nelze si mysliti, aby smrtí končila.⁹⁾ Kdo nevěří v život věčný, stojí proti svědectví celého světa a mravní přirozenosti lidské bez rady.

Komu duše není pouhým snopkem představ, ale duchovní bytostí, připustí, že oddělena od těla může žíti. Mozek není na zemi příčinou poznatků, nýbrž jen podmínkou, cestou k nim. Co

¹⁾ Luk. 16, 22. — ²⁾ 1 q 117 a 4 — ³⁾ Fischer, Heident. u. Offb., 101. — ⁴⁾ D. Ausland, 1857, p. 435 s. — ⁵⁾ Loo-tses Tao-te-king, V. v. Strauss, p. 340. — ⁶⁾ Seneca, Cons. ad Marc. — ⁷⁾ Pierson, Preuss. Gesch., I., p. 89. — ⁸⁾ Čas. Mus. král. česk. 1863. — ⁹⁾ Humboldt, I., p. 391; II., p. 370 a j.; Schelling, Klara, 157; Buckle-Ascher, Essays, 113 a j.

duše poznala, zůstává jejím majetkem na věky, dí i Leibniz.¹⁾ Není žádné Lethe. Jak bychom se mohli radovati ze svých dobrých skutků, kdybychom se na ně neupamatovali!²⁾ Život duše jest myšlení a chtění. Sokrates prohlašuje u Platona nesčetněkrát za nejvyšší činnost lidskou odezíratí od vnějšího světa a zabývatí se ideami, jež jsou v duši. Velicí učenci psali nezřídka nejdůmyslnější svá díla v době, kdy tělo vypovídalo jim takřka službu, jako Plato, Sophokles, Goethe, Humboldt a j. Möhler volal umíraje: Nyní jsem to viděl, nyní to vím, nyní chtěl bych to napsati; ale jest konec. Na konci života přicházejí duchu myšlenky jindy nepochopitelné.³⁾ Jiné podivuhodné příklady o činnosti ducha, když tělo již umírá, nebo když spí, vypravuje Schneider.⁴⁾ Není tedy pochyby, že v nás jest i za života činnost duše, která od mozku jest velmi neodvislá; tím méně přestane činnost duše od těla oddělené.

Poznání udělené světlem slávy jest nekonečně vyšší, před nímž poznání ostatní jest jako nic. I nebylo by divu, kdyby duše pohřížena v prazdroj všeliké pravdy na vše jiné zapomínala. Ale paměť, dí sv. Bernard,⁵⁾ božským světlem se nezatemňuje, nýbrž zušlechťuje; jím učíme se, co jsme nevěděli, ale nezapomínáme, co jsme věděli. Můžeme tedy právem za to míti, že blažení na nás, zvláště na své blízké, vzpomínají, a to tím více, že znají nyní cenu žití pozemského pro věčnost.

Věřím v obcování svatých, učí nás církev. To záleží také v tom, že svatí nás slyší a za nás se přimlouvají. Základní zákon křesťanství jest láska k Bohu a bližnímu; jestliže někde jest čistá, jistě jest v nebi. Příroda sama, dí kardinál Wisemann,⁶⁾ léká se myšlenky, že by svazky lásky tohoto života měly býti smrtí roztrhány. Všecky tyto svazky musíme si mysliti ovšem zušlechtěny a povýšeny tak, aby odpovídaly stavu nebeskému. Biskup Martin praví⁷⁾: Svazky k blízkým osobám týkaly se v první řadě jen časnosti, ale měly význam i pro věčnost. Duše Boha milující nemůže zanechatí lásky k svým milým na zemi, nýbrž tato láska tam ještě bude zvýšena a zušlechtěna. Sv. Bernard, oplakávaje smrt drahého přítele, mluví k němu dojemně mezi jiným: Snad jsi zapomněl, pohroužen v božskou lásku, na mne, maje smysl jen pro něho. Ale Bůh jest láska, plná milosrdenství, smilovávati se jest jeho radost. Proto se sluší, abys i ty byl milosrdný. Ne, tvá láska ke mně nevyhasla. Tys oblékl Boha, ale myšlenku na mne jsi nesvlékl; láska nevypadá . . .⁸⁾ Také Kristus nepraví, že manželé budou si v nebi cizí, spíše naznačuje, že poměr jejich bude vyšší, duchovně a mravně.⁹⁾ Podobně Tertullian,¹⁰⁾ sv. František Sal.¹¹⁾ těší zarmoucenou přítelkyni budoucím shledáním a radostí nad jich blažeností. Také Kristus těší apoštoly shledáním na

¹⁾ Opp. Ed. Gen. VI., p. 331, observ. 181. — ²⁾ Srv. Luk. 16, 25. — ³⁾ Nachg. W., IX., p. 87. — ⁴⁾ D. and. L., 199 s. — ⁵⁾ In nat. s. Vict., s 2. — ⁶⁾ D. vornehm. Lehren . . . hl. 11. — ⁷⁾ Blicke ins Jenseit. 59. — ⁸⁾ Cant. s 26. — ⁹⁾ Mat. 22, 23 n. — ¹⁰⁾ De monog., c 10. — ¹¹⁾ Brief, 787.

věčnosti; v církevních modlitbách těší církev pozůstalé podobně; nad to přiděluje všem zvláštní patrony. Svazky srdcí neumírají tedy ani tu, když jsou oddělena, ani tam, kde jsou zase spojena. Mnozí přičítají blaženým veliký vliv na vnitřní a zevní život pozemšťanů.¹⁾ Zjevování zemřelých přiznává i Schopenhauer,²⁾ Kant.³⁾ Obšírně o něm mluví Kudrnovský ve své knize o spiritismu.

V nebi není ovšem jiné lásky nežli Boha, v Bohu a pro Boha, nebo jen ta jest láska dokonalá; ale i tato láska nezbytně obsahuje jistý vztah k nám. Kdyby Bůh nebyl dobrem člověku, nemohl by býti předmětem naší lásky, dí sv. Tomáš,⁴⁾ nebo nebylo by tu žádného vztahu. Řekly-li některé světice, že by i v pekle Boha nade vše milovaly, dlužno to bráti za překypění srdce.⁵⁾ Svati mají nezbytně větší lásku k těm, kteří jsou více oslaveni, nebo v nich Bůh více jest vtištěn; ale to nevylučuje jistou zvláštní náklonnost k těm, které pojí ještě jiné svazky, ze země přinesené, nebo v nebi nepřestává trvati žádný ušlechtilý důvod lásky.⁶⁾ Sv. Kateřina S. praví dobře⁷⁾: Dokonalá láska, kterou vyvolení jsou spojeni, nebrání zvláštnímu a radostnému spojení těch, kteří na zemi se milovali. Touto láskou se snažili dříve, aby rostli v milosti, jí se podporovali k spáse . . .; a tato láska v nich na věčnosti se nezmenší, ale vzbudí jim mnoho duchovních radostí.

Také v Kristu nepřestaly svazky, které ho poutaly k Panně Marii a apoštolům. On ji nazývá matkou a raduje se z její oslavy, ač oslavě jeho se nerovná; jest dosud jeho matkou. A Maria jest blažena také svou mateřskou láskou. Tato a podobná láska nepodléhá změně a vrtochům jako na zemi, nebo není, co by ji rušilo, a zakládá se na dokonalém a neklamném poznání. Láska jest dítkem nebes a nesestoupí již do dolin, dí pěkně Schneider.⁸⁾ Zmrtvýchvstáním na celém řádu nic se nemění, ale k blaženosti přestoupí citový život; nezvýší podstatné blaženosti, ale blaženosti akcidentální dá nové tvary a cesty, odpovídající povaze lidské.

Buckle, rek moderních proudů, píše: Když přestaly poslední projevy žití, a nezbývá než slupka toho, co jsme tolik milovali, mohli bychom ještě žítí, majíce rozdělení za věčné? Vše jsme vsadili na jednu kartu, a prohráli jsme. Tam, kam jsme své srdce vložili a kde náš poklad jest uschován, vloupají se zloději a puštoší všecko. Věru, i ti nejlepší z nás musili by v bezútěšnosti klesnouti, kdybychom měli za to míti, že všemu jest konec Pak nejušlechtilejší city naše nás klamou!

¹⁾ Fechner, *Büchlein vom Leben . . .*, p. 17 n. — ²⁾ *Parerga u. Paralp.*, I., 281. — ³⁾ *Träume eines Geisterseh.*, 78. — ⁴⁾ II., II. q 26 a 13 ad 3.

⁵⁾ Deharb, *Die vollk. Liebe G.*, 179. — ⁶⁾ Sv. Tomáš, I. c., a 13 c. —

⁷⁾ *Dialog*, c 41. — ⁸⁾ *D. and. Leb.*, 266.



30. Není chiliasmu.

Jménem „chiliasmus“ rozumí se blud, dle něhož prý po vzkříšení bude Kristus slavně s křesťany na zemi panovati. Obvyčejně se praví, že tato slavná říše bude trvati tisíc let. Tento blud byl v minulých věcích dosti rozšířen, někdy více, někdy méně. Stůjtež zde o něm některé zprávy.¹⁾

Nejhrubší tvar měl tento blud v minulých dobách mezi některými židy.²⁾ Přičítá se Cerinthovi, o němž praví Eusebius,³⁾ že hlásal jej v způsobu nestoudném. Tehdáž prý bude dovoleno oddávati se všem rozkošem bez meze a studu. Podobný hrubý chiliasmus vyznávaly sekty ebionitská, marcionitská a apollinaristická; v novější době prý sekta Mormonů a Irvingiani.⁴⁾ Mezi Luterány austrálskými vznikl r. 1844 původem Fritsche rozkol. Mnozí jej zavrhovali, jelikož uznávali, že se nesnáší s učením křesťanským. Konány sjezdy r. 1887 a 1888, aby zjednána byla shoda. Kaibel vyslovil zásady chiliastů r. 1888, mezi nimiž je také článek o tisíciletém království míru Krista a svatých na zemi.⁵⁾ Sekta Mormonů je také státně pronásledována pro mnohoženství a jiné nestoudnosti. Že takový chiliasmus se naprosto nesnáší s naukou křesťanskou, netřeba ani podotýkati.⁶⁾ Proti Cerinthovi vystoupil římský kněz Cajus⁷⁾ a jiní.

Mírný chiliasmus došel rozšíření také mezi křesťany.

V prvních dobách křesťanských mělo mínění, že dříve nežli bude konec světa a začne věčná blaženost, přijde Kristus na zemi se svými svatými a zde v slávě tisíc let panovati bude, značných stoupenců. Jich chiliasmus neměl nic hříšného, jako chiliasmus židovský, ale přes to byl dosti hrubý, klada slávu a štěstí příliš do věcí pozemských. Tak píše Papias, jemuž se blud jako původci přičítá: Přijdou dnové, v nichž roditi se budou vinné kmeny, každý maje 10 tisíc větví a na každé větvi 10 tisíc větviček; každá větev bude míti 10 tisíc úponek, každá úponka 10 tisíc hroznů a každý hrozen 10 tisíc zrn a každé zrno dá 25 sudů vína. Když některý svatý takový hrozen uvidí, zvolá

¹⁾ Pesch, Prael. dogm., IX., p. 341 s. — ²⁾ Funk, Patres apost., II., p. 276 s; Eisenmenger, Entdecktes Judentum, 2 c 14 s. — ³⁾ Hist. Eccl., 3 c 28. — ⁴⁾ Malvenda, X. 3; Genér, IV., 100; Jörg, Gesch. des Protestant., 2 s 2 c 2; Atzberger, Eschatolog., 261. — ⁵⁾ Hurter, Dogm., III., n 707. — ⁶⁾ Sr. I. Kor. 15, 50; Řím 14, 17; Mat. 22, 30. — ⁷⁾ Eusebius, Hist. 3, 28.

jiný: Jsem lepší hrozen, mne vezmi a skrze mne chval Hospodina. Podobně také zrno pšeničné dá 10 tisíc klasů, každý klas 10 tisíc zrn, každé zrno dvě libry bílé čisté mouky; tak také i jiná semena. Všecka zvířata, která těchto pokrmů požívati budou, budou pokojná mezi sebou a lidem podrobená. Eusebius praví o Papiovi, že byl ducha velmi omezeného, nerozuměje sv. Písmu, jak z jeho spisů patrno; však našli se spisovatelé, kteří ho následovali.¹⁾ Však právě toto málo duchovní pojetí oné říše budilo odpůrce, tak že mnozí ji vůbec zavrhlí, jiní více v duchovním smyslu vyličovali. Sv. Augustin na př. píše²⁾: Mínění toto (říše Kristovy) bylo by snesitelné, kdyby jeho stoupenci věřili v duchovní rozkoše, které jim z přítomnosti Kristovy plynouti budou; také my jsme někdy byli podobného mínění. Irenaeus pak nauku o chiliasmu, kterou rozhodně hájí, takto pozměnil³⁾: Vzkříšení mrtvých bude dříve, nežli všichni lidé zahynou; spravedliví budou žítí na zemi v říši Kristově, a zde poznenáhlu přivyknou chápati Boha, t. j. budou připraveni k dokonalé blaženosti. V této říši není tělesných a pozemských rozkoší, nýbrž svatí budou žítí a panovati z patření na Boha, z něho zvyknou si chápati slávu Boha Otce, trvající ve společnosti a duchovní jednotě s anděly. Však i chiliasmus takto zmírněný a přestrojený měl, jak z polemiky Irenaeovy proti odpůrcům jde, své protivníky.⁴⁾ Chiliastou, avšak ještě mírnějším, byl sv. Justin mučedník, věhlasný obránce;⁵⁾ mnozí praví, že jím nebyl.⁶⁾ Za důvod, že upadli do chiliasmu, uvádí se okolnost, že jim bylo bojovati proti gnostikům, popírajícím vzkříšení. Domnívali se, že vyvrátí blud tím lépe, čím doslovněji budou brátí slova sv. Písma, zvláště některých prorockých míst. Jiní řečí chiliasté jsou biskup olypský Methodius, biskup egyptský Nepos, proti němuž psal Dionysius Alex. S Justinem máme tedy pět chiliastů řeckých.

Proti chiliasmu psal Dionysius Alexandrijský. Poněvadž stoupenci Nepos-ovi dovolávali se jeho knihy jakožto jistého důkazu pro chiliasm, svolal, jsa v Egyptě, kněze a doktory, aby věc s nimi vyšetřil. Po tři dni probíral s nimi knihu, kterou prohlašovali za nevyvratitelnou. Coraeus, vůdce mínění chiliastického, přesvědčen důvody opačnými, slíbil, že ho již učiti nebude. Bratří radostně souhlasili. Dyonysius napsal proti chiliasmu dvě knihy „De promissionibus“.⁷⁾ Odpůrcem chiliasmu byl také Origenes, který v disputacích a spisech potíral všeliký chiliasmus, hrubý i mírný. Vytyká chiliastům, že opustili učení sv. Pavla, následující více svých rozkoší nežli Písma, nebo vykládající toto způsobem židovským.⁸⁾ Také Klement Alex. jest antichiliasta. O Cajovi jsme se už zmínili.

Mezi latiníky byli chiliasty Tertullian,⁹⁾ Q. J. Hilarion,¹⁰⁾

¹⁾ Funk, *Patres apost.*, 276 s. — ²⁾ *De civ. Dei*, 20 c 7. — ³⁾ *Adv. haeres.*, 5 c 32—35. — ⁴⁾ Atzberger, *Gesch. der chr. Eschatolog.*, 256. — ⁵⁾ *Apolog.*, 1 a 52; *Dial. cum Tryph.*, n 80. — ⁶⁾ Atzberger, *Eschat.*, 86 s. ⁷⁾ Viz Eusebius, *Hist. Eccl.*, 6 c 35; 7 c 24. — ⁸⁾ *De principiis*, 2 c 11 n 2 s. — ⁹⁾ *Contra Marc.*, 3, 27, — ¹⁰⁾ *De durat mundi*.

Commodianus,¹⁾ Lactantius.²⁾ Spisy některých z nich gelasionský dekret počítá mezi ty, jichž katolíci nepřijímají. Tertullian stal se chiliastou po svém upadnutí v kacířství. A tak chybí všem těmto spisům téměř veškerý dogmatický význam.

Tertullian hlásal, že svatým Bůh v této tisícileté říši Kristově nahradí duchovními požitky vše, čím na světě pohrdli. Svatí vstanou dříve nebo později podle větší nebo menší míry zásluh. Potom zničen bude svět a svatí obráćeni v podstatu andělskou, nezničitelnou. Lactantius líčí říši tuto podobně jako Papias, bera své zprávy z knih rabínských; hory budou potiti med, v řekách poteče víno a p.

Proti chiliastům psal na západě sv. Jeronym,³⁾ nazývaje chiasmus „tisíciletou bajkou“. Sv. Augustin⁴⁾ nazývá líčení chiliastů směšnými bajkami, jimiž jednotlivě nechce se zabývati. Snesitelným nazývá říši s duchovními radostmi, ale nepřijímá ji. Dále Gennadius,⁵⁾ polemizuje proti Cerinthovi, Marcionovi, Papiovi, Tertullianovi, Lactantiovi, Nepotovi, popíraje rozhodně dvojí vzkříšení, první svatých, druhé hříšníků.

Od století V. chiasmus zmizel. Scholastikové byli jednomyslně proti tomuto učení. Chiasmus ve své duchovní formě není církví výslovně zavržen, a proto nenazývají ho kacířstvím, nýbrž jen bludným nebo opovážlivým. Sv. Bonaventura vyvrací mínění chiliastů, pravě, že jest jen jedno vzkříšení⁶⁾; Scotus nazývá chiliasty poskvrněné bludem⁷⁾; sv. Tomáš počítá je dokonce mezi kacíře⁸⁾; Suarez míní, že víra v jediné zmrtvýchvstání, pokud odporuje chiasmu, je *de fide*.⁹⁾ Další viz u Franzelina,¹⁰⁾ Stenrupa,¹¹⁾ Muzzarelli.¹²⁾

Podobné, byť ne totožné s chiasmem, jsou rozmanité, více méně fantastické nauky moderní o blaženém stavu církve před koncem světa mezi protestanty, a tu a tam i mezi katolíky. Literaturu uvádí Hurter.¹³⁾ Mnohé katolické spisy toho druhu jako Rohlingovy dány byly na index. O chiasmu kanov. Chabauty viz Hurter.¹⁴⁾

Pesch míní, že chiasmus vznikl u židů z bludné ideje o říši messiánské, u křesťanů z vlivu, který tento židovský blud měl na výklad temného Zjevení sv. Jana, a snad z různého, špatně porozuměného podání z doby apoštolské.

Falešné náhledy o messiánské říši utvořili si židé z proctví starozákonních, kterým nerozumně dali doslovný smysl, na př. že všichni národové přijdou, aby vystavěli Jerusalema a králi v něm panujícím se podrobili dary mu nesouce, že pak bude úrodnost¹⁵⁾ a mír¹⁶⁾ a sláva synů božích,¹⁷⁾ lvi budou jísti plevy

¹⁾ In instr. adv. gent. deos, 44 a 80. ²⁾ Inst. div., 7, 14 s. — ³⁾ Praef. ad 1 18 in Is. . . — ⁴⁾ De civ. Dei 20, c 7. — ⁵⁾ De eccl. dogm. c 55. — ⁶⁾ Centiloq. 4 s 2. — ⁷⁾ In 4 d 43 q 2 a 1 ad 3. — ⁸⁾ In 4 d 43 q 1 a 3. — ⁹⁾ De myst. vitae Christi d 50 s 8 n 4. — ¹⁰⁾ De trad. th. 14. — ¹¹⁾ Soterolog th. 151. — ¹²⁾ Disp. select. 3. — ¹³⁾ Dogm., IV., n 707, pod čarou. — ¹⁴⁾ L. c., n 712 a. — ¹⁵⁾ Joel 3, 17, s. — ¹⁶⁾ Is. 11, 6 s. — ¹⁷⁾ Is. 66, 18 s.

jako voli, medvěd a tele spolu se pásti.¹⁾ Jaký smysl těchto a podobných prorocství jest, vysvětluje jednak z jejich povahy, nebo doslovně nemohou ani brána býti, obsahující jednak odpor se zákony přírody, jednak s Písmem Nového Zákona, kde bludné názory současných židů o říši messiánské opět a opět jsou opravovány, n. př. Luk. 17, 20 n; 21, 17 n; 24, 26; Skut. 14, 21. Kristus Pán musil i u samých apoštolů tyto bludné domněnky vyvracet²⁾ a dávat jim pokyny, kterak jediné lze býti členem jeho říše.³⁾ K místu Mat. 20, 20 n., dle něhož žádala matka synů Zebedeových, aby jeden seděl na pravici a druhý na levici Kristově v jeho království, poznamenává na př. Sušil: Nevíte, oč žádáte. Neznáte povahu království mého domnívajíce se, že nějaká světská říše plná slávy a nádhery mnou bude založena.⁴⁾

Že dvacátou hlavu Zjevení sv. Jana nelze bráti doslova, ukazuje zřejmě hl. 21., v které líčí se nebe pod obrazem nebeského Jerusalemu. Slovy „tisíc let“ znamená tu dobu od příchodu Krista vtělením až do vzkříšení. Duše, které s Kristem kralovaly tisíc let⁵⁾ rozumí se svatí, všedší v slávu věčnou, od smrti Páně do vzkříšení; a to jest první vzkříšení,⁶⁾ totiž blaženost svatých duší.⁷⁾

Obširný a zevrubný výklad podává Sušil. Obnova světa počala v zárodku již s vykoupením člověčenstva na kříži. K obrodu člověka je třeba křtu, k obrodu přírody stačí obrod člověčenstva; jako hříchem lidstva podlehl klatbě, tak obrodem lidí přiúčastní se jeho slávy. Novým nebem a novou zemí nerozumí se církev, nýbrž hmotná nebesa a hmotná země, tak že ráj, jenž vštípen byl na počátku, zavládne celou zemí, a nad to i nebe se ustrojí ve všechnu skvostnost vítězům a přátelům Syna božího důstojnou. Pominou podle pokažení, ale jádro a tresť nepomine, nýbrž obnovené a ve větší dokonalost postaveno bude. Obnova se stane ohněm, ale nevíme, jaká bude. Vlastnosti porušitelných prvků se zničí, ale bytnost sama obdrží takové vlastnosti, které se nesmrtelným tělům nejlépe hodí. Městem novým rozumí se věčné království a věčná blaženost. Darmo bludný chiliasmus usiloval na zemi zarazit nebeskou blaženost. Nový Jerusalemem je stejný s nebeským Jerusalemem. Obojí znamená věčné království. Rozdíl jest, že dříve byl jen v nebi, potom nalézati se bude na obnovené zemi; sestoupil, dí se, poněvadž jest dílem milosti boží. Jeho krása záleží v milosti a ctnostech, jež jsou od Boha. Každá duše, dí sv. Bernard, jest nebem⁸⁾ . . .

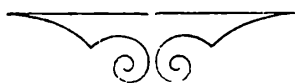
Chiliasmus jest bludný. Poslední soud bude hned po druhém příchodu Páně.⁹⁾ Jiného příchodu Krista nežli vtělení a k soudu Písmo sv. a církev nezná.¹⁰⁾ Tak psal už i Jeronym.¹¹⁾ Na soudu při druhém příchodu Páně dostane každý svou zaslouženou odměnu.¹²⁾ Tento soud bude zároveň nad všemi, dobrými i zlými.¹³⁾

¹⁾ Is 11, 7. — ²⁾ Mat. 20, 20 a; Sk. 1, 6. — ³⁾ Luk. 9, 23; 14, 26; Mat. 10, 24. — ⁴⁾ Evang. sv. Mat., str. 253. — ⁵⁾ V. 4. — ⁶⁾ V. 5. — ⁷⁾ Sv. Augustin, De civ. Dei, 17 c 6 a 7. — ⁸⁾ Zjev sv. Jana, str. 492 n. — ⁹⁾ Mat. 25 21, s. — ¹⁰⁾ Žid. 9, 26 s. — ¹¹⁾ Ep. 121 c 11. — ¹²⁾ Mat. 16, 27; 2. Tim. 4, 1. — ¹³⁾ Mat. 25, 32; Skut. 17, 31.

Sláva svatých bude věčná blaženost.¹⁾ Dříve Kristus nepřijde i není tedy pro říši Kristovou na zemi místa. Vzkříšení mrtvých bude náhle v samý den soudu.²⁾ Také celá hlava 24. u sv. Matouše od 14. verše činí chiliasmus nemožným. V Písmě sv. stále a stále se líčí, že všichni křesťané utrpením, bojem, pronásledováním dobývají si slávy věčné;³⁾ tedy nejen pro zbásněnou říši Kristovu není místa, ale ani nelze očekávatí dobu, v které by sv. církev žila na zemi v úplném klidu a dokonalém zevním štěstí. Království boží násilí trpí. To jest zákon obecný, *lex universalis*, jak dí Hurter, vyplynuvší z dědičného hříchu. Blahým snem se těšiti o jakémsi ideálně krásném a dokonalém životě v budoucnosti, totiž před příchodem Kristovým, lze se ovšem, ale i to jsou fantasie, nemající podkladu. Lépe je těšiti se onou slávou, která se stane podílem na věky všech, již Boha milují a jeho přikázání věrně zachovávají, byť i v soužení a strastech.

Obšírně píše o chiliasmu Méric.⁴⁾

¹⁾ Mat. 25, 34. — ²⁾ Jan 5, 27; 6, 39 n; 12, 48; I. Kor. 15, 52. — ³⁾ 2. Tim. 3, 12; Skut. 14, 21. — ⁴⁾ Život na onom světě, 191 s.



III.

Oslava těla.

Tak v této tmavé noci (života) zůstalo nám jedině světlo, jež nám skýtal náboženství: naděje v lepší život po smrti. Tu naději vzal davům kapitalismus. Nelze ani vyliciti, jakou ohromnou vnitřní pohromu znamená, když z tohoto tupého, jednotvárného, strastiplného života vyloučena má býti dětinná víra v blaženost po smrti... Zdá se, jakoby zdravý, mladý člověk náhle oslepl, jakoby poslední červánek s temen hor zhasl a svět se propadl do tupého temna věčné noci.

Sombart, Das Prolet. 74.

Jest v nebi pokrok, ale ne jako v tomto žití z chudoby k bohatství, z bídy k štěstí, z noci k světlu; je to pokrok z žití k žití, z lásky k lásce, z radosti k radosti, z jasnosti k jasnosti, ze světla k světlu, z Boha k Bohu. Bůh věčný a věčně nezměrný oceán světla, lásky, radosti a žití — toť blaženost blažených, tajemství stálého poňybu v klidu, pokroku uprostřed cíle.

Hettinger, Apg., II., 275.

1. Mimopřirozené.

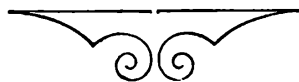
Jsou dobra, která nejsou přirozená, jelikož nepatří k bytnosti věci, z ní neplynou, jí nejsou povinná (debita), zdokonalující věc nad rozsah její přirozenosti, a která nejsou nadpřirozená, nejsouce podílem na Bohu, na dobrech nestvořených. Tvoří tedy jakýsi střed mezi dobry přirozenými a nadpřirozenými, a nazývají se dobra mimopřirozená.¹⁾ Nesmrtelnost těla, absolutní panství ducha nad žádostivostí tělesnou, zvláštní člověku neobyčejná bystrost rozumu, mimořádná hojnost různých dober jsou věci, které k bytnosti člověka nepatří, z ní přirozeně nevyplývají, jí nejsou nezbytny; nejsou tedy přirozeny, a kdo by je měl, neměl by je ze sebe, nýbrž musil by je dostati. Ale také nejsou nadpřirozené, nebo nepřevyšují veškerý řád stvořený, nedávají člověku dokonalosti božské, která jest úplně mimo hranice přirozena.

Hříchem ztratili prarodiče dary nadpřirozené, ale neztratili darů přirozených. Spasitel vrátil nám dary nadpřirozené. Avšak mnohých darů, které prarodiče měli, nevrátil.²⁾ Tyto dary nazývají se mimopřirozené (praeternaturalia). Suarez dí³⁾: Darem nadpřirozeným lze nazvati to, co povyšuje k nadpřirozenému cíli a k činnosti, která převyšuje veškerý řád přírody a přirozenými silami jest nemožná. Proto přirozené je to, co zdokonaluje přirozenost se zřetelem k cíli přirozenému. Avšak takové dary přirozené dlužno lišiti. Některé zdokonalují přirozenost v tom, co jí přísluší (debitum), jako přirozené vlohy, konkurs a pod. Však mohou býti dary, které ji zdokonalují v mezích přirozeného řádu, ale neplynou z ní, nejsou jí povinné, na př. vědomost nahodile vlitá, zvláštní pomoc proti malému hříchu a smyslnosti. Je patrné, že tento třetí druh darů jsou dary mimopřirozené. Že tyto dary nemůže míti člověk sám ze sebe, rozumí se samo sebou. Že Bůh je může dáti, nemůže býti ovšem pochybnosti, nebo Bůh není řádu druhotných příčin podroben,⁴⁾ i učiní-li tedy něco praeter hunc ordinem, není to proti přírodě.

¹⁾ Petavius, De inc. 2 c 7 n 9 s. — ²⁾ Srv. Hurter, Comp. th. dog. II. n 321, 341. — ³⁾ De hom. creat. et stat. innoc. 3 c 12 n 23. — ⁴⁾ Sv. Tomáš, 1 q 105 a 6; C. G. 2 c 25 s.

Takovéto dary mimopřirozené měli prarodiče, měli někteří svatí a budou mít všichni blažení. I duše, které nyní jsou v nebi, mají, jak dí mnozí bohoslovci, vlité poznání, jaké mají andělové. Jich přirozenost ho nežádá, ale mají je vzhledem k důstojnosti blaženého stavu. Po vzkříšení budou to zvláště dary těla, o nichž bude řeč. Prarodiče některé z nich měli, avšak nedokonale. Hříchem je ztratili. Ztráta jich měla za následek jakési oslabení darů a schopností tělesných a duševních; všecko přirozené jim zůstalo, ale ztrátou prvotní spravedlnosti ztratili jistou vyšší vládu nad nimi.¹⁾ Sluší se, aby ještě ve vyšší míře byly oslavencům tyto dary dány na místě, kde požívají nejvyšší dokonalosti a blaženosti. Nejsou požadavkem lidské přirozenosti, ale blaženého stavu nebeského. (Viz úvod.)

¹⁾ Srv. Bellarmin, De grat. prim. hom. c 6.



2. Vzkříšení těla.

Věřím v těla vzkříšení, říkáme ve všech symbolech víry, od apoštolského počínaje. Na sněmu lateránském IV. r. 1215 byl tento článek víry ještě zvlášť prohlášen proti bludařům Albigenským.¹⁾ Víru tuto hlásalo sv. Písmo Starého Zákona. Matka Makabejská jí těšila a povzbuzovala svého syna, aby se nebál smrti.²⁾ O Judovi Makabejském se praví u příležitosti, když dal konati modlitby za mrtvé, že dobře a nábožně smýšlel o vzkříšení.³⁾ Zvláštního věhlasu došlo místo u Joba⁴⁾: Nebo vím, že vykupitel můj živ jest, a že v poslední den ze země vstanu, a zase oblečen budu kůží svou, a v těle svém užřím Boha svého. Stalo se tak pro různý překlad jeho, nebo mnozí překládají: vstanu z nemoci své v zdravém těle a uvidím Boha, jenž se mi na zemi zjeví, mstitele a odplatitele mé nevinnosti.⁵⁾ Celý spor a obhájení prvního překladu lze čísti u Knabenbauera. Heinrich dí, že všichni sv. otcové mimo sv. Jana Zlat. a sv. Jana Damasc. vykládali místo o zmrtvýchvstání. Důvod jiných, že místo mluví o vzkříšení příliš zřejmě a že tudíž do St. Zákona se nehodí, nazývá racionalistickým. Ukazuje potom, jak právě Job měl příčinu, aby mocně se dovolával spravedlnosti boží a tudíž odplaty po smrti. Avšak místo podsvětí, které právě Job líčí v barvách temných a hrozných, takové naděje nevzbuzovalo. Je tedy na uvedeném místě řeč o vzkříšení, totiž o blaženém vzkříšení.⁶⁾

V Novém Zákoně tvoří víra ve vzkříšení těl jednu ze základních pravd, kterou apoštolové pohanům hlásali.⁷⁾ Vzkříšení těl náleželo mezi články, které hned v dobách apoštolských byly křesťanům předkládány. Kdo to popírá, dí sv. Augustin, popírá křesťanství.⁸⁾ Sv. Pavel s velikou horlivostí ji obhájí v listě ke Korintským⁹⁾ a také v jiných listech opět a opět o ní mluví.¹⁰⁾ Klassické jest místo u sv. Jana¹¹⁾: Přichází hodina, v kteroužto

¹⁾ Denzinger, Ench. 356. — ²⁾ 2 Mach. 7, 9 s. — ³⁾ 2 Mak. 12, 43. — ⁴⁾ Job 12, 25. — ⁵⁾ Viz Knabenbauer, Com. in Job 250 s. — ⁶⁾ Dogm. Theolog., X. str. 838 n. — ⁷⁾ Skut. 17, 18 s; 23, 6 s; 24, 15 s. — ⁸⁾ In ps. 101 v 2 n 7. — ⁹⁾ 1 Kor. 15. — ¹⁰⁾ 1 Thes. 4, 15; 2 Kor. 4, 14; Řím 8, 11. — ¹¹⁾ Jan 5, 28.

všichni, kteříž v hrobích jsou, uslyší hlas Syna božího; i půjdou, kteříž dobře činili, na vzkříšení života, kteří pak zlé činili, na vzkříšení soudu. Že je tu řeč o vzkříšení tělesném, jest patrné, jak dí Sušil, z toho, že praví „všichni“, že nedí nic o přítomnosti, nýbrž k budoucnosti odkazuje, že jasně mluví o hrobech.¹⁾

Soud sv. Otců jest jednomyslný. Všecky jejich spisy jsou plny důkazů proti pohanům, kteří se křesťanům pro tuto víru posmívali. Sv. Augustin snažil se již vědecky pohanům dokázati, že vzkříšení jest možno. Jeho důkaz jest zcela uspokojující. Sv. Tomáš po 800 letech nedal lepší²⁾; Athanagoras, Tertullian, Theophilus, Minutius Felix, Ambrož a jiní psali celé knihy o tomto námětu proti pohanům. Devět desetin moderních námitek lze z nich vyvrátiti, dí Schneider,³⁾ uváděje na důkaz dlouhý citát ze sv. Jana Zlat.⁴⁾ a jiné mnohé. Zde několik slov ze sv. Jana Zlat.: Někdo má obraz z kovu, který je poškozen rezem. Rozláme jej a hodí do výhně, aby jej roztavil a z hmoty udělal nový. Rozliti obrazu není zničení, nýbrž krásné obnovení; podobně smrt našeho těla není zničení, nýbrž obnovení jeho. Když tedy vidíš naše tělo rozkládati se jako obraz v tavírně, nezůstávej při tomto pohledu, nýbrž očekávej obnovení. Než podobenství není dokonalé. Litec, který taví železné těleso, nedá za ně předmět zlatý nebo živý, nýbrž opět jen železný. U Boha jest jinak: Bůh zničí pomíjitelné tělo z hlíny utvořené a dá za ně tělo nesmrtelné, vznešené, řekl bych zlaté. Smrtelné uloženo bývá do země, nesmrtelné z něho vstává. Nehleď tedy na mrtvého, jehož oči jsou zamhouřeny a ústa nemá, ale na toho, jenž opět vstane a stkvíti se bude v nevýslovné, velebné a podivuhodné slávě. Tak světec. Z jiných uvádíme jen toto: Sv. Klement Římský mluví slovy a výklady sv. Pavla. Sv. Ignác nazývá vzkříšení plodem nejsv. eucharistie. Sv. Justin mučedník obhazuje vzkříšení proti filosofům důvody přirozenými a proti doketům důvody nadpřirozenými.⁵⁾ Athenagoras má spis *De resurrectione*, o vzkříšení. Sv. Irenaeus obhazuje zmrtvýchvstání jako obecnou víru a spojuje ji se vtělením a s eucharistií.⁶⁾ Tertullian potírá duchaplné gnostiky ve spise *De resurrectione carnis*, o vzkříšení těla.⁷⁾ Nápis na hrobech křesťanských v katakombách potvrzují víru církve ve vzkříšení těl na př.: Zde odpočívá Alexandra, která věřila ve vzkříšení; zde odpočívá tělo v pokoji, až vstane. Svá pohřebiště nazývali křesťané *κοιμητήριον*, t. j. místo spánku. Vyobrazení na hrobech znamenají tu nezřídka budoucí vzkříšení, na př. vzkříšení Lazara; přichází asi padesátkrát. Tutéž víru ukazuje obraz ptáka Phoenixa, o němž se bájilo, že vstává zase z vlastního popela a j.⁸⁾ Vzhledem k vědě viz Méric,⁹⁾ sv. Tomáš,¹⁰⁾ Suarez.¹¹⁾

Než tažme se, co dí nám rozum? Nezbytnost vzkříšení dokázati ovšem nemůže, však jeho možnost a vhodnost ano. Že

¹⁾ Evang. sv. Jana, str. 91. — ²⁾ De civ. Dei 22 c 20. — ³⁾ L. c., 269.

⁴⁾ De consl. mort., 2. řeč. — ⁵⁾ Apolog. I. 19. — ⁶⁾ Adv. haeres. I. 10, 1. —

⁷⁾ De praescr. 13. — ⁸⁾ Atzberger, Gesch. der christl. Esch., 627 n. —

⁹⁾ Život 184 n. — ¹⁰⁾ I. q 89 a 2. — ¹¹⁾ In III. disp. 44. —

Bůh může tak učiniti, rozumí se samo sebou, nebo je vševědoucí a všemohoucí. Však těžší jest říci, jak se to může státi. K pojmu vzkříšení patří, aby duše měla totéž tělo, nebo vzkřísiti znamená znovu vstáti. Kdyby duše přijala zcela jiné a nové tělo, nebylo by lze říci, že lidstvo bylo vzkříšeno, leč ve smyslu obrazném. Tak sv. Tomáš.¹⁾ Suarez následuje Tomáše a rozváděje jeho nauku o vzkříšení, zvlášť potírá mínění Durandovo, že pouhá jakási totožnost lidská k vzkříšení stačí.²⁾ Kdyby totiž nespojily se duše se „svými“ těly, dlužno bylo by říci, že Bůh těl nevzkřísil, ale spíše stvořil, a jen v tom smyslu bylo by lze pak mluvit o vzkříšení, poněvadž lidé by měli podobná těla jako nyní, totiž lidská, a že by byla celkem z téže hmoty jako dříve. Sv. Tomáši a Suarezovi to nestačí.

Úplná totožnost není ovšem možná a nežádá se. Také dítky vstanou z mrtvých a nebudou již dítkami; také starci vzkříšení budou a nebudou míti tělo kmetské. Vzkříšení nemohou tedy míti tělo totéž v plném smyslu slova, však musí býti takové, aby se mohlo říci, že jejich tělo vstalo. Sv. Pavel dí³⁾: Rozsívá se v porušení, vstane neporušitelnosti, rozsívá se tělo hovadné, vstane tělo duchovní . . . , avšak nedí, že bude totožné do každého atomu. Sv. Pavel odpovídá na uvedeném místě k dvěma námitkám: jak jest možno, aby mrtví vstali a v jakém těle vstanou. Sušil vykládá: Sv. Pavel nazývá nerozumem, když někdo z nepochopitelnosti některé věci soudí na její nemožnost, a poukazuje na každodenní zjevy v přírodě. Přirovnává setí k umírání. Jako zrno umírá v zemi rozkladem, tak tělo lidské zetlí. Oživení je tolik jako vzcházení ze semena. Kdyby zrno se nerozpadlo, nemohl by zárodek, jež v sobě chová, vzklíčiti. Tak i tělo. Poráží tedy apoštol tímto přirovnáním námitku první o nemožnosti vzkříšení. Zároveň však užívá ho proti námitce druhé, jakoby nemohlo vzniknouti tělo s jinou povahou. Bylina jest něco jiného nežli zrno. Jsou různá semena. Člověk rozsívá, ale Bůh činí, že z různých semen různé byliny vyrůstají. Z toho uzavírá sv. Pavel, že Bůh může také ze zetlelého těla vyvoditi nové tělo, a to z podstaty téhož těla, jako rostlina z podstaty téhož zrna vychází, ale tvarem bytí jiné.⁴⁾ Sv. Pavel chce tu především dokázati, že ze zetlelého těla může povstati tělo oslavené, ale z přirovnání, jehož užívá, jde, že k totožnosti těla pohřbeného a vzkříšeného stačí poměr, jaký jest mezi zrnem a rostlinou z něho vzniklou. A dále dí⁵⁾: Musí zajisté toto porušitelné tělo obléci neporušitelnost. Mluví tedy sv. Pavel o vlastním těle jednoho každého. Sušil dí: Sv. Pavel dí „toto“ porušitelné tělo, jako na své ukazuje; tedy patrné, že toto tělo vstane, aniž jiné místo něho stvořeno bude.⁶⁾ Sněm lateránský IV. dí, že nevstaneme ve vzdušném nebo nějakém jiném těle (jak mnozí blouzní), ale v tom, kterým žijeme, jsme a se hýbeme.⁷⁾ V symbolu Lva IX. čte se: Věřím v pravé

¹⁾ Suppl. q 79 a 1. — ²⁾ De myst. vitae Ch. d. 44 s 2 n 3. — ³⁾ 1 Ko 15, 42. — ⁴⁾ List 1. ke Kor., str. 281 n. — ⁵⁾ V. 53. — ⁶⁾ List 1. ke Kor. str. 286. — ⁷⁾ Denzinger, Ench. 234.

vzkříšení téhož těla, které nyní mám¹⁾); podobně v symbolu Innocence III.²⁾ Obrazem našeho zmrtvýchvstání jest Kristus, který vstal ve vlastním svém těle. Bůh tedy musí tak spojit atomy a prvky, z kterých skládalo se tělo člověka, aby se mohlo říci, že člověk vzkříšen byl dle svého pozemského těla. O dítěti, když vyroste, říkáme, že jako mladík má totéž tělo; kdyby kmet omládl v muže, řekli bychom totéž. Tu není tudíž obtíže.

Obtíž jest v tom, že prvky a atomy, které měl jeden člověk, mohou se státi prvky a atomy jiného člověka. Svátý Tomáš³⁾ a Suarez na svrchu uvedeném místě vykládají dle sv. Augustina věc asi takto: Ačkoliv v těle lidském hmota se mění, zůstává člověk týž, nestává se jiným „numero“, nebo forma a species jednotlivých jeho částí zůstává, a jen hmota částí se mění. Tak je týž v mládí a stáří. Není tedy třeba, aby vše měl při vzkříšení, co hmotně měl po celý svůj život, nýbrž jen to, čeho třeba k žádoucí kvantitě, zvláště pak to, quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens, t. j. co dokonaleji tvořilo jeho lidskou přirozenost. Co chybí, Bůh doplní, jako příroda doplňuje tělo chlapce při vzrůstu v muže. Z toho jde též, že nemusí vše býti vzkříšeno, co kdysi tělo lidské hmotně tvořilo. Uvádí pak za příklad lidožrouty. Atomy a prvky, které přešly v tělo lidožrouta, měl by ten, který byl sněden, jestliže tvořily s duší jeho dokonalý celek; lidožrout měl by prvky a atomy hmoty, které vytvořily jeho tělo na základě jiného pokrmu. Kdyby lidožrout a jeho rodiče živili se pouze lidským masem, vzkříšeno by bylo jen to, co z plození měli odjinud. Tvořily-li tedy některé prvky těla různých lidí, budou toho, v němž s duší byly nejdokonaleji spojeny. Ve skutečnosti takových lidožroutů není, i má otázka význam pouze theoretický. Vezmou-li se slova o stvoření Evy ze žebra Adamova doslovně, náležeti budou prvky jeho Evě. Však dosti. Uvedli jsme jen něco málo, ale i to ukazuje, že Augustinu, Tomáši a Suarezovi byly známy všechny obtíže, které moderní věda činí.

Delitsch⁴⁾ dí: Totožnost nezáleží v stejnosti hmoty, nebo ta jest už zde na zemi v stálém vznikaní a zanikání; ale také ne pouze v stejné formě při úplné různosti hmotné, nebo odporuje pojmu vzkříšení, dle něhož je tělo zrnem.⁵⁾ Pravá totožnost jest uprostřed mezi oběma. Na světě ani jediný atom neupadá v zničení. Základní prvky, z nichž zetlelé tělo se skládalo, tedy existují, vševědoucí ví, kde jsou, a všemohoucí může je sebrati. Hettinger praví⁶⁾: Námitky proti vzkříšení vyvrátil už sv. Tomáš.⁷⁾ Nic, praví, co tvoří bytnost člověka, se neztratilo; duše, forma těla, jest nesmrtelná, látka, s kterou duše tvořila tělo, zůstává také. Přistoupí-li duše k této látce, vznikne týž člověk. Vegetativní a sentimentální síly drímají v duši, i budou opět činnými, jakmile přistoupením látky organický život jest možný. Tak probouzí se

¹⁾ Denz. 295. — ²⁾ Denz. 373. — ³⁾ C. G. 4 c 81. — ⁴⁾ Psychol. 460.
⁵⁾ 1. Kor. 15, 42 s. — ⁶⁾ Apolog. 2 p 352. — ⁷⁾ C. G. 4, 81.

i zrno, které přes zimu snilo, z jara, kdy podmínky vzrůstu jsou dány. Také na zemi změna látek totožnosti neruší; tato jest výsledek jednotných sil duševních.¹⁾ V Natur u. Offenbarung²⁾ jest hájen náhled, že vstane tělo, které vzkříšený měl v některé době, t. j. že ony látky spojí se zase s duší, nikoliv tělo a látky, které měl při smrti. Oswald ukazuje, že úplná totožnost jest nemožná, probíraje všechny obtíže a uváděje odpovědi na ně. Porovnává tělo a změnu atomů v něm se společnostmi, které odumírají členové a k níž noví přistupují, aniž by přestalo býti touže společností, míní, že vzkříšené tělo musí míti aspoň některé atomy z doby smrti, anť jinak nebylo by kontinuity. Poněvadž nelze s jistotou tvrditi, že jsou podstatné a nepodstatné atomy, t. j. takové, které by organismus neobnovoval a které by obnovoval, že tedy hmota ta neb ona vůbec netvoří bytnost těla, praví jiní, že není třeba, aby měl vzkříšený atomy z bývalého svého těla. Obmezují totožnost jeho na typickou individualitu. Jíme na př. všichni týž chléb, ale každá typická individualita lidská, každý jednotlivec spracuje ji dle svého, dle toho, jak síly duše jeho působí. Když tedy duše se zase spojí s hmotou jakoukoli, jakmile ji informuje oním typicky a individuálně zvláštním způsobem, kterým to činila na světě, je totožnost zde a dogma zmrtvýchvstání zůstává prý nedotčeno. Keel míní, že tělo lidské dostává od duše takové individuální znamení vtištěno, že jeho prvky od úplného rozplynutí se v životě přírody, t. j. v úplné indiferentnosti hmoty zachovány zůstanou, totiž při smrti člověka. Jen tak, praví, zůstane dogma nedotčeno.³⁾ Toto mínění obtíží neluští a předpokládá věci, které lze sotva připustiti. Avšak pravdu říká, že naše přírodní vědomosti jsou tak nepatrné, že i námitky i luštění jich jest hádání na plano. Méric spokojuje se pro vzkříšené tělo látkou jakkolivou, odvozuje totožnost jen z duše,⁴⁾ ale pro mínění tak volné dovolávání se na sv. Tomáše není zcela správné. Msgr. Freppel mluví o vědomí naší totožnosti, jež máme, ačkoliv součástky našeho těla stále se mění, dí: Tato individuální identita nepodléhá sebe menší pochybnosti. Proč by mělo tělo zmrtvýchvstalé býti totožnějším s tělem smrti zničeným, nežli bylo totéž tělo identickým se samým sebou v různých dobách svého života pozemského? . . Tyto domněnky nedotýkají se víry, anať církev nestanovila, v čem přesně záleží specifická a individuální totožnost těla. Dogma žádá zmrtvýchvstání člověka s vlastním jeho tělem; kromě toho zůstává pole otevřeno libovolným míněním.⁵⁾

Učení církve dí: že podstatně totéž tělo vstane. Kristus jest prvotina těch, kteří zemřeli a vstali,⁶⁾ ale Kristus vstal ve svém vlastním těle. Jen tak odpovídá vzkříšené tělo slovům sv. Pavla, aby přijal jedenkaždý na těle vlastním, jakž činil, buďto dobré nebo zlé.⁷⁾

¹⁾ I., p 309 n. — ²⁾ 7, 354. — ³⁾ D. Himmel 235. — ⁴⁾ Život 182. — ⁵⁾ Les Apolog. chrét., str. 192, u Douilhé-Podlahy, str. 362. — ⁶⁾ 1. Kor. 15, 20. — ⁷⁾ 2. Kor. 5, 10.

Moderní námitka se táže: Kterak jest možna nesmrtelnost živoucího těla, když organismus, jsa něčím živoucím, musí se vyvíjeti, t. j. vznikat, růsti, síliti a zanikati, jiným organismům dávaje život. Nesmrtelnost, t. j. nezměnitelné trvání celku a ústrojnost, t. j. stálé vznikání a zanikání si odporují. Organismus má orgány, aby jimi svůj život projevoval. Není-li po smrti vývoje, podobného vývoji na zemi, tyto orgány stanou se zbytečnými a směšnými.

Douilhé de Saint-Projet, odpovídaje na tuto námitku, popírá prostě, že by nesmrtelnost znamenala nezměnitelnost. Dí: Nic zajisté nebrání tomu, abychom připustili v tělech zmrtvýchvzkříšených vývoj atomu, neustálé střídání prvkův, „věčné obnovování se“. Spojení těla s duší v jedinou osobu, jež postačilo k udržení identity těla v životě pozemském, postačí zajisté i k udržení jejímu v životě posmrtném, byť molekuly, z nichž tělo se skládá, neustále se měnily.¹⁾ Pochybujeme, že tento výklad odpovídá nadpřirozenému stavu oslaveného těla. Oslavené tělo, jak je bohoslovci ličí, takovouto výměnu sotva připouští. Není jí také třeba; dokonalý život těla lze si mysliti i bez ní. Námitka svrchu uvedená nemá významu proto, poněvadž poměrů vezdejšího užívá na poměry těl oslavených, což jest bludno.

Vzkříšení těla jest možné. Jiná jest otázka, je-li vzkříšení potřebné proto, aby člověk došel plného svého cíle. Je-li totiž nezbytné k blaženosti, po které člověk má přirozený pud, musíme říci, že i podle řádu přirozeného musí nastati. Nezbytnost učí na př. Costa Rosetti.²⁾ Však obecně praví bohoslovci, že vzkříšení nezbytné není, učíce pouze, že i v řádě přirozeném je pravděpodobné a se doporučuje. Sv. Tomáš praví, že *ceteris paribus* stav duše v těle jest dokonalejší, nebo tělo je součástí celého člověka a část jest pro celek. Duše od těla odloučená je sice podobnější Bohu *secundum quid* (jsouc jen duchovní), ale nikoliv *simpliciter*, nebo s Bohem srovnává se lépe to, co má vše, čeho přirozenost jeho žádá.³⁾ Tím více prý žádá řád napřirozený, aby vzkříšení se stalo, nebo také Kristus má v nebi tělo, na zemi byla naše těla chrámem Ducha sv., zvláště pak v eucharistii posvěcovala se chlebem nesmrtelnosti. Přes to jest vzkříšení, jak tamže dí sv. Tomáš, zázračné a nikoliv přirozené, neboť ani řádem nadpřirozeným nenabylo tělo žádné aktivní síly, která by mohla vzkříšení přirozeně způsobiti.⁴⁾

K blaženosti, jak jí žádá cíl člověka přirozený, ano i nadpřirozený, není vzkříšení těla potřebno. Urráburu dovozuje, že k blaženosti přirozené bylo by vzkříšení nezbytné; k blaženosti nadpřirozené nikoliv. Zdá se, že jest jen třeba, aby člověk byl blažen v tom stavu, v kterém existuje. Po smrti existuje jen podle duše, i žádá poslední cíl pouze, aby byl blažen podle duše. Však odpovídá dobrotě, moudrosti a všemohoucnosti boží,

¹⁾ Apolog., český př., str. 363 n. — ²⁾ Philos. mor. th. 15. — ³⁾ Suppl. q 75 a 1. — ⁴⁾ Srv. výše díl II. č. 29.

zvlášť pak v nadpřirozeném stavu člověka, aby vzkříšení se stalo. Ale pak je třeba, aby tělo bylo jiné, nebo nynější tělo bylo by blažené duši jen na obtíž.

Tělo vůbec nepřispívá k essentiální blaženosti duše. Blaženost essentiální záleží formálně v patření na Boha; k tomu však tělo, ani oslavené, nemůže přispěti. Proto také vzkříšení těl nezmění essentiální blaženosti oslavenců. Opačně soudil svatý Tomáš,¹⁾ ale mínění své změnil.²⁾ Svatý Augustin,³⁾ sv. Bernard⁴⁾ a jiní mluví tak, jakoby blaženost v těle byla větší; dlužno mysliti tu ne na blaženost essentiální, nýbrž accidentální, kterou oslavené tělo ovšem zvětšuje. Z bohoslovců, kteří opačné mínění drželi, uvádějí se mnozí; však nyní jest opuštěno.

Tělo se svými údy a orgány nemůže k patření na Boha ničím přispívati, a proto nemůže zvětšiti essentiální blaženost, nebo tato záleží v dokonalosti operativní, jež přístupna je toliko duši. Ano, kdyby tělo nebylo proměněno, duši by v její činnosti, kterou Boha vidí, miluje a z něho se raduje, jenom rušilo. Blaženost odpovídá světlu slávy, to však se nemění, nýbrž zůstává totéž před i po zmrtvýchvstání. To odpovídá také definici Benedikta XII., jež dí, jak jsme svrchu uvedli, že duše hned po smrti vidí Boha, že tato visio trvá do soudu a odtud až na věky.

Proč nemůže tělo přispěti k patření na Boha, ano proč by duši rušilo? Patření na Boha je tak dokonalé, že nepotřebuje fantasmat. Duše vidí Boha přímo, k čemu jí třeba tedy představ? Vždyť by činily poznání nedokonalejším. Právě proto jest naše poznání na zemi nedokonalé, že jest vázáno na obraznost. Právě tím, že jest prosta těla, vykládá sv. Augustin,⁵⁾ stává se schopna, poznávati anděly a svět duchovní. Platonikové z nutnosti fantasmat odvozovali zlo těla.⁶⁾

Ale snad ruší blaženost svatých touha po těle jejich? Po těle pozemském jistě nikoliv. Duše je sice sama o sobě substantia incompleta, jak dí filosofové, má tedy přirozenou náklonnost ke spojení s podstatou ji doplňující. Ale tato náklonnost nemusí býti ničím jiným, leč schopností, potentialitou ke spojení; je-li více, může světlem slávy a blažeností nadbytečně býti nahrazena. Mohla by se odnášeti jen k tělu pozemskému, nikoliv oslavenému, nebo s oním byla v přirozeném spojení.

Po pozemském těle tedy nemá touhy, která by byla tak veliká, že by její blaženost rušila. Duše vidí však oslavená těla P. Ježíše a P. Marie. Snad tedy je to touha po těle oslaveném. Byla by to zajisté touha, jež by se jevila ne přirozeným tíhnutím, ale kony (actus elicit). Takové nezřízené touhy nelze u svatých připustiti, nebo byla by proti vůli boží a tudíž hříšna, a byla by neoprávněna, nebo oslavené tělo jest darem božím, který jest jim určen až po vzkříšení, byla by zbytečna, jelikož mají plné a do-

¹⁾ In 4 d 49 q 1 a 4. — ²⁾ 1. 2 q 4 a 5. — ³⁾ De Genes. ad lit. 12 c 35. — ⁴⁾ De omnib. sanct. serm. 3 a serm. 4. — ⁵⁾ De Genes. 12 c 35. ⁶⁾ Srv. Augustin, De civ. Dei 22 c 26.

konalé blaženosti essentiální, kterou tělo nerozmnoží. Mají zajisté radost z toho, že jednou stkvíti se budou v oslavených tělech, ale, tato radost nezmenšuje jich poznání boží, nezmenšuje proto ani jejich blaženosti. A z toho jde, že jich nezvětší, až se vyplní.

Lessius dodává ještě, že duše má bez těla dokonalejší bytování nežli v těle. My jsme připustili toto jenom *secundum quid*. Však pravda jest, že duchovní její činnost nestává se tělem podstatně dokonalejší, tudíž ani patření na Boha rozumem, ani láska ve vůli, ani radost neboli lahodné uspokojení obou.

Pro vzkříšení těl užívá se krásných filosofických důvodů. Člověka, dí se, třeba bráti ne ojedinele, ale v tom postavení, jaké zaujímá ve viditelné přírodě a viditelném světě vůbec. Člověk jest koruna a uvršení tvorstva. Hmotný svět má v něm svůj bližší cíl. Po stránce duchové náleží do světa vyššího, nehmotného. Tak jest člověk spojujícím článkem dvou světů, hmotného a duchového. V něm zrcadlí se celý vesmír, hmotný a duchový. A takového významného činitele, uzavírá filosofie, měl by Bůh zničit? Vždyť byl zrovna nucen, aby jej stvořil. Bylo třeba bytosti duchově-hmotné, aby byla mostem světa duchového a hmotného. Jestliže tedy hmotný svět zůstane, jak nemá člověk býti vzkříšen? Douilhé de Saint-Projet dí: Člověk, jakožto celek, utvořený z duše a těla, jest jediným cílem, v němž se oba cíle všehomíra, duch a hmota, nyní slučují, a v němž na vždy sloučiti se musí.¹⁾ Je tedy vzkříšení těl nezbytné k doplnění plánu, jež svět nám zjevuje.

Dále se uvádí, že tělo lidské jest nejgeniálnějším uměleckým výtvorem hmotným. Žádný člověk by ho nezničil; nezničí ho zajisté ani moudrý stvořitel.

Příčina vzkříšení jest Bůh, který jediné oživuje mrtvé a volá ty, kteří nejsou, aby byli.²⁾ Než i Kristus křísí mrtvé, neboť přijde hodina, v kterou všichni, kteří v hrobích jsou, uslyší hlas Syna božího.³⁾ Kristus užije zase andělů,⁴⁾ nebo pošle anděly své s troubou a hlasem velikým, a shromáždí vyvolené jeho ode čtyř větrů. — Bohoslovci myslí, že to bude hlas slyšitelný,⁵⁾ a to proto, že týká se věci hmotné. Mrtví poslechnou, jako moře poslouchalo Krista; po vzkříšení uslyší hlas volající je k soudu. Kde vstanou, nelze říci; snad tam, kde našli smrt nebo hrob.⁶⁾ U Sua-reza jsou vypsány i jiné okolnosti, jichž lze se dopídití.

Křesťané, věříce v zmrtvýchvstání těl, nespalovali mrtvol jako pohané. Pohanský zvyk, spalovati těla zemřelých, zdál se jim necitelný a neuctivý.⁷⁾ Ušlechtilý cit jim pravil, že tělo, určené k věčné oslavě, zasluhuje uctivějšího zacházení. Majíce na mysli slovo sv. Pavla, že rozsívá se v porušení, vstane v neporušitelnosti,⁸⁾ kladli tělo do země jako semeno, z něhož vzklíčiti má tělo oslavené. Vzpomínajíce na tělo Kristovo, jež v hrobě odpo-

¹⁾ Apolog., české vyd., str. 360. — ²⁾ Kat. rom. 4, 17. — ³⁾ Jan 5. 28.

⁴⁾ Mat. 24, 31. — ⁵⁾ Suarez, De myst. vitae Christi, d 50 s 4 n 5. —

⁶⁾ Suarez, l. c., 7 n 3. — ⁷⁾ Tertullian, De resur. car. c. 1. — ⁸⁾ 1 Kor. 15, 43.

čivalo, chtěli i svým tělům připravit tichý odpočinek v lůně země. Smrt byla jim snem, po němž nastane probuzení. Proto pravili o svých zemřelých, že zesnuli v Kristu.¹⁾ Spálení mrtvoly rušilo tento krásný a něžný obraz, kdežto pohřbení v zemi mu odpovídalo.

Pohané znali toto smýšlení křesťanů, a proto často, aby je pohaněli, spálili tělo mučedníků. Učinili tak na př. na popud židovský s tělem sv. Polykarpa.²⁾ Avšak křesťané nemyslili, že spálení těla činí vzkříšení nemožné. Když pohan Caecilius se jim posmíval, že si odporují, učíce zničení všeho světa ohněm a věčný život i podle těla, odpověděl mu křesťan Octavius správně: Bůh může vzkřísiti tělo i když ohněm bylo stráveno, nebo zachová jeho prvky; upálení nám neuškodí, ale my zachováváme starší a lepší zvyk pohřbívání.³⁾ Že pohřbívání bylo jak u Řeků tak u Římanů, pokud raffinované vzdělání jich nepokazilo, pravidlem, jest známo. První, jenž se dal spáliti, byl Sulla. I potom byla mrtvola posypána zemí nebo nějaká jiná část pohřbena.⁴⁾ Rozšířením křesťanství spalování mizelo; ve čtvrtém století už ho není. Pohané spalovali mrtvoly v noci, cítíce neušlechtilost takové smrti; křesťané konali pohřby ve dne a dávali, držíce hořící svíce v rukou, na jevo radostnou naději ve vzkříšení. Však tolik nádhery, co pohané věnovali hrobům, neužívali; byl jim hrob přebýváním jen dočasným.⁵⁾

Pohanům bylo učení křesťanské o vzkříšení těl hlavně proto proti mysli, poněvadž hlásalo věčnou odplatu.

¹⁾ 1 Kor. 15, 18. — ²⁾ Mart. s. Polyc. n 18. — ³⁾ Min. Felic. Octavius n 34. — ⁴⁾ Srov. Cicero, De leg. 2 c 22 n 56. — ⁵⁾ Srv. Wilmers S. J., Lehrb. d. Relig., II. str. 596 n.



3. Vlastnosti vzkříšeného těla.

Jest potřebí, aby tělo nebešťanů mělo vlastnosti, které odpovídají jich nebeskému stavu. Sv. Tomáš vykládá,¹⁾ že duše, nevěsta Kristova, musí býti důstojně ozdobena. Tělesnou výbavou její, dokládá k tomu Schneider,²⁾ jest oslava těla dle sv. Pavla I. Kor. 15, 42 n. Proto bude proměněno. Bude míti dokonalost přirozenou a nadpřirozené dary, které jsou neporušitelnost, jasnost, lehkost a subtilnost. Poněvadž tyto nadpřirozené dary dávají charakter přirozené dokonalosti těla, mluvíme nejprve o těchto.

Však dříve se ještě zmíníme o poměru, v jakém oslava těla stojí k blaženosti věčné. Oslavené tělo skýtati bude blaženým vzácné přednosti a výhody rozkoše. Je tedy otázka, zvýší-li jejich blaženost. Sv. Augustin píše,³⁾ že duše zemřelých nevidí Boha tak jako andělé. Z toho mohlo by se souditi, že tělo přispívá k většímu patření na Boha. Avšak tomu není tak, jak už jsme výše pravili. Sv. Tomáš vykládá slova Augustinova,⁴⁾ že nemá se jimi rozuměti, jakoby všichni andělé měli větší patření na Boha nežli svatí, a tudíž větší blaženost. Některé duše, praví, jsou povýšeny na stupeň vyšších řádů andělských, i vidí tedy Boha dokonaleji, nežli andělé řádů nižších. Slova Augustinova dlužno tedy rozuměti tak, že všichni andělé mají svou blaženost už úplna, každý dle svého stupně, kdežto svatí mají sice essentiální blaženost, ale nejsou ještě ve stavu konečném, nebo budou míti ještě tělo. Blaženost z těla nezvyšuje tedy essentiální blaženosti, nýbrž jest blažeností akcidentální. Tato může se měnit, leč essentiální blaženost, blažené nasycení všech žádostí se nemění. Pesch dí,⁵⁾ to není nová blaženost, nýbrž pouze nový způsob blaženosti, jelikož vi prioris beatitudinis habebit novam gloriam et novas delectationes in corpore suo, t. j. následkem blaženosti před vzkříšením těla bude míti oslavenec nyní nový způsob slávy a rozkoše.

Duše má svou blaženost z patření na Boha, ze světla slávy. K tomu nemůže oslavené tělo ničím přispěti, nebo blaženost zá-

¹⁾ Suppl. q 95 a 1. — ²⁾ L. c., str. 307. — ³⁾ De Genes. ad lit. 12 c 35. — ⁴⁾ 1, 2 q 4 a 5 ad 6. — ⁵⁾ Theolog. dog. III. p. 249.

leží v konech rozumu a vůle. Oslavené tělo může přispěti jen k přirozené dokonalosti těla tím, že, jak dí scholastikové, duše nyní může dokonalejším způsobem býti formou těla. K akcidentsální blaženosti může přispívat tím, že nyní duše může svou dřívější blaženost sdělit jakýmsi způsobem i tělu. Tělo nemá své blaženosti, nýbrž tělesně pocituje radost, kterou má duše. A poněvadž duše a člověk radují se z dokonalosti a blažených citů těla, bude i duše oslavenců z nich se radovati.

Čtyři jsou nadpřirozené (vlastně mimopřirozené) dary těla, které stavu oslavenců slušejí a zároveň plně dostačují. Jsou nadpřirozené, poněvadž tělu dle jeho přirozenosti nepřislušejí; avšak nejsou tak nadpřirozené, jako posvěcující milost nebo lumen glorie. Neporušitelnost působí, že tělo od žádné stvořené síly nemůže trpěti. Jasnost jest doplněk nebeské krásy duše; jako duše září světlem slávy, tak tělo zářiti bude jakýmsi světlem tělesným. Lehkost a subtilnost připodobní nebešťany andělům, dávajíc jim moc, aby každým hnutím mohli tělo své řídit jako oni. Tak nebude svatým tělo na obtíž, nebo nebude jim znesnadňovati ani rozumové poznání, ani rychlost pohybů, ani pronikání jinými těly. Ano, touto vlastností budou nad anděly spíše vynikati, nebo mimo všecky přednosti, které mají duchové, budou míti radosti tělesné. Proto praví bohoslovci, že člověk bude blaženější „extensivně“, co do rozsahu.

Sv. Augustin píše,¹⁾ že Bůh obdařil duši takovou silou, že z plnosti její blaženosti poplyne (redundet) také v tělo, ne sice blaženost, jež vlastní jest poznávajícímu a požívajícímu, ale plnost zdraví, totiž neporušitelnost. Tentýž důvod platí pro ostatní dary: plynou z dokonalosti duše. Ale jak plynou z ní? Zde nastává veliká různost mínění. Lessius dí: Neplynou fysicky, jakoby je blažená duše v těle vytvořovala, nebo kony duchovní, poznání a láska, nemohou jako kony duchovní produkovati vlastností tělesných, jakými jsou dary oslaveného těla; plynou z ní mravně, totiž blažený stav duše žádá jaksí, aby Bůh tělu dal podobné dary. Poněvadž tělo těchto vlastností nabývá v okamžiku spojení s duší, praví se, že z ní vyplývají do něho. Jiní tvrdí zrovna opak; než o tom níže.

Oslava těla plyne tedy buď fysicky nebo mravně z oslavy duše, ale essentiální blaženosti duši nepřidává.

Čtyři nadpřirozené dary oslaveného těla odvozují se ze slov sv. Pavla²⁾: Tak bude i vzkříšení z mrtvých . . . Rozsívá se v porušení, vstane se v neporušitelnosti (impassibilitas); rozsívá se v nesličnosti, vstane se ve slávě (claritas); rozsívá se v nemoci, vstane se v moci (agilitas); rozsívá se tělo hovědné, vstane tělo duchovní (subtilitas).

První dar záleží v neporušitelnosti, neboli v nesmrtelnosti — ἐν ἀφθαρσίᾳ. Tělo, které máme na zemi, jest porušitelné, bolestem podrobené a smrtelné. Máme tělo podobné tělu Adamovu, dí sv.

¹⁾ Ep. 118 n 14. — ²⁾ 1 Kor. 15, 42.

Pavel na uvedeném místě, dodávaje, že potom budeme míti tělo podobné tělu Kristovu. A praví: Musí zajisté toto porušitelné tělo obléci neporušitelnost, a toto smrtelné nesmrtelnost. Porušitelnost vylučuje bolest, nemoc, utrpení, vůbec každý zhoubný vliv z vně, nebo takový porušuje. Svatí mají dokonalou nesmrtelnost. Nesmrtelnost, spojená s utrpením, není dokonalá. Také zavržení jsou nesmrtelní, avšak jsou podrobeni strastem, které by je zničily, kdyby Bůh smrt jejich nezabraňoval. Proto dí Písmo, že zavržené pase smrt.¹⁾ O svatých praví, že nebudou lačněti, ani žizněti, že nebude na ně bít ani vedro, ani slunce.²⁾ A jinde³⁾: Setře Bůh všelikou slzu s očí jejich, a smrti více nebude, ani kvílení, ani křiku, ani bolesti. Římský katechismus dí, že těla blažených nebudou trpěti nic nepříjemného a nebudou dotčena žádným bolem. Ani zima, ani žár, ani vody nebudou s to jim škoditi. Sv. Efrem píše⁴⁾: Nermuťte se a neplačte, bratří, před Pánem, aby nám daroval rozkoš v říši své, v oné říši nesmrtelného života, kde není bolesti, ani zármutku, ani nařikání, kde nikdo již nepláče a se nekaje, nikdo nebojí a nechvěje, kde není smrti ani porušení, nepřitele a úkladníka, ani neposlušnosti a zlosti, ani nenávisti nebo nepřátelství, ale kde jest jen radost a plesání při bohatém a duchovním stole, který připravil Pán milujícím ho.

Druhý dar jest jasnost. Písmo dí⁵⁾: Skvíti se budou spravedliví, a jako jiskry ve třetí probíhati budou. Cornely S. J. píše k tomuto místu: Jako jiskry, dí Smits, v hořlavé látce se hned šíří a s jasností svítí, tak svatí v slávě své vynikati budou jasně a rychlostí. Dvě vlastnosti jich jsou tu naznačeny: jasnost a lehkost.⁶⁾ Jinde praví Písmo⁷⁾: Kteríž učení budou, skvíti se budou jako blesk oblohy; a kteríž spravedlnosti vyučují jiné, jako hvězdy na věčné věky. Místo toto, dí Knabenbauer S. J., učí zřetelně zmrtvýchvstání, což i protestanté připouštějí, a skvělost vzkříšených těl. Netýká se jen učitelů, ale všech, kteří spolupůsobí k spravedlnosti jiných.⁸⁾ Opět jinde⁹⁾: Tehdáž se budou spravedliví jako slunce skvíti v království Otce jejich (totiž po soudu). Sv. Pavel píše¹⁰⁾: Kterýž promění tělo ponížení našeho, aby připodobněno bylo k tělu jasnosti jeho. Sv. Anselm praví¹¹⁾: V onom životě rovnati se bude krása spravedlivých kráse slunce, které bude sedmkrát jasnější, nežli nyní. Římský katechismus dí: Tato jasnost jest jakýsi jas, který z nejvyšší blaženosti duše do těla stékati bude, tak že jest jako sdělením blaženosti, kterou duše požívá, jakož i duše blažena se stává, poněvadž božská blaženost na ni převezena jest. Předobrazení této slávy viděl národ israelský na poušti, když tvář Mojžíšova rozmluvou s Bohem tak zářila, že synové israelští na ni nemohli patřiti. Jednou nebude toliko tvář spravedlivých zářiti, ale celé tělo zaskvěje se v plamenném jasu, a dále následují slova Písma svrchu uvedená.

¹⁾ Žal. 48, 15. — ²⁾ Is. 49, 10. — ³⁾ Zjev. 21, 4. — ⁴⁾ De compunct. 8.
⁵⁾ Moudr. 3, 7. — ⁶⁾ Com. in 1. Sap. p. 127. — ⁷⁾ Dan. 12, 3. — ⁸⁾ Com. in Dan. p. 317 n. — ⁹⁾ Mat. 13, 43. — ¹⁰⁾ Fil. 3, 21. — ¹¹⁾ Desimilit. c 50.

Třetí vlastnost jest lehkost, agilitas. Mimo slova sv. apoštola Pavla lze uvést zde také místo svrchu naznačené „jako jiskry ve třetí probíhají budou“, nebo tyto jiskry probíhají ve třetí s velikou rychlostí. Isaiáš praví¹⁾: Kteří doufají v Hospodina, síly nabudou, dostanou peruti jako orlice, poběhnou a nebudou umdlévati, půjdou a neustanou. Místo vykládá se především o těch, kteří v Boha kladou svou naději, tedy o spravedlivých,²⁾ ale sv. Jeronym vykládá místo o oslavených tělech. Sv. Augustin píše³⁾: Mohou-li andělé uchvátiti těla zvířat a postaviti je, kde se jim zlíbí, proč by nemohl duch svatých bez všeliké obtíže se nésti, kam chce, a položit tam tělo své? A jinde dří⁴⁾: Tolik jest jisto, že kdekoliv duch chce býti, tam bude i tělo, a to ihned; avšak ničeho nebude duch chtít, co by jemu nebo tělu se neslušelo. Sv. Anselm píše⁵⁾: Jako andělé budeme rychlí, kteří rychleji nežli to lze vyřknouti, snášejí se s nebe na zemi a naopak. Malý příklad o tom máme na sv. Petru z Alkantary, sv. Josefu z Cupertinu, sv. Vincenci Ferrerském a jiných.⁶⁾

A nejen svá těla, také jiné věci mohou svatí se stejnou rychlostí uchvacovati, podobně jako andělé.⁷⁾

Čtvrtý dar těla jest subtilnost, subtilias, duchovost. Touto vlastností nerozumí se, jakoby svatí měli tělo vzdušné, nýbrž že jako duchové mohou pronikati hmoty. Rozsívá se tělo hovědné, vstane duchovní (*ψυχικόν*), dří sv. Pavel. Tělo hovědné lze rozuměti tělo hmotně rozsázné a hrubé, potřebující pokrmu; duchovní může znamenati tělo podobné andělům. Tím neztrácí schopnost dotýkati se, pevnost a rozsáznost, ale nabývá vlastnosti, kterou Kristus se zjevil mezi apoštoly při zavřených dveřích. Sv. Ambrož píše⁸⁾ o Kristu, že když pronikl zavřené dveře, mělo tělo jeho zvláštní kvalitu (což ovšem netřeba přijímati), a praví, že taková budou těla všech. Podobně sv. Jan Damascenský⁹⁾ popisuje tělo Páně jako duchovní, nezměnitelné, subtilní (*λεπτόν*), a připisuje je potom všem blaženým. Ze životů svatých jsou příklady nesčetné, na př. sv. František z Assisi, sv. Klára, sv. Anděla z Foligno, sv. Benedikt, sv. Martin Turský, sv. Vincenc Ferrer, bl. Jindřich Suso, sv. František Sal. a j.¹⁰⁾ Nejpodivuhodnější příklad této a jiných vlastností máme v nejsv. Svátosti.

Ty jsou nadpřirozené dary a okrasy nebeských těl. Dvě poslední dávají svatým jakousi všudypřítomnost. Rozumí se samo sebou, že duše nad těmito dary bude míti jistou vládu. Od ní bude zajisté také záviseti, chce-li tělo proniknouti nebo jinak jím vládnouti, chce-li větší nebo menší rychlostí letěti, menší nebo větší jasností svítiti. Jen neporušitelnost zdá se darem absolutním. O proměně vzkříšeného těla viz též Méric.¹¹⁾

Proměnění těla jest nezbytné, dří Sušil, nebo člověk ve hmotném, hrubém a porušitelném těle nemůže vejíti do království bo-

¹⁾ Is. 40, 31. — ²⁾ Knabenbauer S. J., Com. in Is. II. p. 82. — ³⁾ De civ. Dei 13, c. 18. — ⁴⁾ L. c., 22, 30. — ⁵⁾ De simil. 51. — ⁶⁾ Görres, Mystik 523 n. — ⁷⁾ S. Anselm, De simil. c. 52. — ⁸⁾ In Lucam 10, cap. ult. — ⁹⁾ De Fide c. 4. — ¹⁰⁾ Schneider, Das Wiedersehen, 78. — ¹¹⁾ Život, p. 198 s.

žího, an tělo porušitelné nemůže býti zároveň neporušitelné. Potřebí tedy, aby tělo naše pozbylo toho, co činí je neschopným věčné, neposkvrněné, nevadnoucí slávy v nebesích — — Z toho jde, že v nebesích nebude radostí smyslných, nýbrž že radosti a rozkoše budou duchové, an i tělo naše jistou měrou zduchovní.¹⁾

Sv. Jan Zlat. píše v řeči na zemřelé: Chce-li kdo obnoviti dům, poroučí obyvatelům nejprve vyjít; pak jej zboří a vystaví krásnější. Ale obyvatelé se nermoutí, nýbrž spíše se radují, nebo nemyslí na zboření, jež před sebou vidí, ale na novostavbu, které nevidí. Tak činí také Bůh: Boří tělo naše a poroučí jeho obyvatelce vejít z něho jako z domu, aby jej nádherněji vystavěl a ji potom s větším leskem do něho uvedl. Proto nemáme patřit na časné ztroskotání, a mysliti máme na budoucí obnovení. Chci uvést ještě jiné podobenství. Máš-li obraz z kovu, který rez a čas porušily, rozlámeš jej a hodiš do tavírny, aby se rozplynul, a ty sis nový, krásnější učinil . . . Tak i smrt není zničení, ale obnovení . . . Za roztavený obraz z kovu nedostaneš obraz zlatý, Bůh ničí pomíjitelné tělo z hlíny, aby ti dal za ně tělo nesmrtelné, skvostné, jakoby zlaté. Smrtelné a pomíjitelné tělo kladeno jest do země, a nesmrtelné a nepomíjitelné vychází z ní. Nehleď tedy na toho, který tu leží se zamhouřenýma očima a nemyslí, ale na toho, který vstane a přijme oslavu nevýslovnou, vznešenou a podivuhodnou . . .

A sv. Anselm dí²⁾: Oči, uši, jazyk, chut a hmat, vše má nasyceno býti podivuhodnou slastí a sladkostí.

¹⁾ List 1. ke Kor. str. 285. — ²⁾ De simil. 57.



4. Přirozené vlastnosti vzkříšených těl.

Sluší se, aby těla nebešťanů měla všecku přirozenou dokonalost. Nejen tělo vstane, dí římský katechismus, ale vše, co k plnosti jeho přirozenosti, jeho okrase náleží, bude mu vráceno.

Všecko žádá si s přirozenou náklonností dokonalost, která jeho bytosti náleží. Na světě jest mnoho slepých, chromých, hluchých, slabých, nemocných; ani sečísti nebylo by je možno. Jestliže vše dochází svého cíle ve svém uvršení, musí také tělo, stane-li se soudruhem blaženosti, míti všecku dokonalost, kterou jako ideál si někdy představujeme. Dobrota boží nemá ani na tom dost, ale přidává ještě dary mimopřirozené. Jen co jest z hříchu, slabosti a neduhu, dí Schneider,¹⁾ zanechá tělo v hrobě, a zjeví se i v přirozené dokonalosti své jako ideál, který nezbytně by nadchl nejnadšenější umělce, a proti němuž nejpodivuhodnější díla dláta a štětce nejsou ničím. Cokoliv by krásu těla porušovalo, zmizí; na něm není již, ani příliš nebo málo, žádná vada. Sv. Augustin píše²⁾: Nebude na tělích chybičky; kdož trpí tělnatostí a tučností, nebudou míti celou hmotu těla; a naopak, komu nemoc nebo stáří tělo poškodily, tomu nahradí vše Kristus mocí svou, . . . poněvadž Kristus vrátí nám netoliko tělo, ale vše, co bídami života nám vzato. A jinde píše³⁾: Nebude míti vlasů, které měl, ale které se na něho sluší; dle slova Písma⁴⁾: vlasové hlavy vaši všichni sečtení jsou, budou mu vráceny. Poněvadž údy patří k plnosti přirozenosti tělesné, budou mu všechny vráceny. Kdož od narození byli slepí nebo nemocí zrak ztratili, kulhaví, slabí a jinými vadami stížení, vstanou s celým a dokonalým tělem; nebo jinak by se nevyplnila cele touha duše, která spojení s tělem si žádá. Vzkříšení náleží stejně mezi díla boží jako stvoření. Jako tedy všecko při stvoření bylo dokonalé, tak dlužno za to míti, že i při vzkříšení vše bude dokonalé. A na svrchu uvedeném místě praví: Umělci nečiní obtíží, nepodařenou sochu znovu k bezvadné kráse obnoviti, a nemusí z látky nic obětovati. Co říci máme

¹⁾ Wiedersehen 66. — ²⁾ De civ. Dei 22 s 19. — ³⁾ Enchir. c 89 s. — ⁴⁾ Luk. 12, 7.

teprve o všemohoucím umělci! Opět praví: Krása těla záleží v souladu částí a lesku barev; tam zmizí všecken nelad a veliká ohyzdnost.

Těla blahoslavenců budou míti všechny údy a orgány, jak zevní, tak vnitřní. Tak souditi lze z Joba¹⁾: Nebo vím, že vykupitel můj živ jest, a že v poslední den ze země vstanu: a zase oblečen budu kůží svou a v těle svém uzřím Boha. Též z druhé knihy Makabejské,²⁾ kde třetí syn, dávaje ochotně katům jazyk a ruce k zohavení, pravil: S nebe tyto věci mám, ale pro zákon boží nevážím jich sobě nyní, neb naději mám, že jich od Boha zase dostanu. Zvláště souditi dlužno na obnovení celého těla se všemi údy jeho ze zmrtvýchvstání Páně. Vizte ruce mé a nohy mé, řekl k polekaným učedníkům, zjeviv se jim, žeť já jsem to: dotýkejte se a vizte; nebo duch nemá těla a kostí, jako mne míti vidíte. A to pověděv, ukázal jim ruce a nohy.³⁾ Sušil dí: Těla oslavenců jsou sice něžná, ale hmotu majíce, mohou se ohmatati. V povaze těla Páně spatřujeme, jaká bude povaha těl našich; budou duchová, ale těly býti nepřestanou. O tom, že Pán Ježíš jedl, dí podle sv. Agustina, že jinak stravuje vodu země a jinak paprskové sluneční; bylo to skutečně jedení, ale podobalo se moci slunce, jež vody nepotřebuje, ale dovede ji strávit.⁴⁾ Vstal tedy Kristus s celým svým tělem, které měl dříve; však vzkríšené tělo Spasitelovo jest vzorem našich budoucích těl, jak svorně učí sv. otcové a bohoslovci.⁵⁾

Však mnohé údy a orgány, lze namítnouti, stanou se zbytečnými, nebo jejich funkce přestanou. Námitka neoprávněná. Pravda jest sice, že blažení nebudou požívatí hmotného pokrmu a nápoje, že tyto a mnohé jiné tělesné výkony přestanou, ale z toho nenásleduje, že nemohou míti dle nového stavu svého účelu jiného. I na zemi údy a orgány nejsou pouhými nástroji k činnosti, nýbrž tvoří zároveň obraz a přirozenost člověka; a člověk má býti blažen, musí tudíž míti vše to, co tvoří člověka. Duše jako forma člověka neměla by plný úkol, který vykonávala na světě, informující tělo, kdyby toto nebylo dle lidské podoby úplné. I na onom světě zůstane člověk člověkem, a duše jako forma těla je tak utvořena, aby jej k tomu činila. Pravda, že duše všechny části těla neinformuje, jako vlasy, nehty, zuby a j.; ale i ty musí míti člověk, má-li zůstatí tím člověkem, kterým byl, nebo tyto části náležejí k okrase těla, bez kteréž si je nedovedeme dobře ani mysliti. Také krev bude míti oslavené tělo, nebo víme, že byla také ve zmrtvýchvstalém Kristu. Však, poněvadž celý stav zkríšeného člověka jest vyšší, bude také způsob, kterým duše tělo informuje, vyšší.⁶⁾ Veliký jest rozdíl mezi duší rostlinnou, která hmotu dovede oživovati pouze k žití rostlinnému, a duší lidskou, která informuje hmotu k žití mnohem vyššímu. Nyní jest duše velmi

¹⁾ Job 19, 25. — ²⁾ 2 Mak. 7, 11. — ³⁾ Luk. 24, 39 s. — ⁴⁾ Evang. sv. Luk., str. 221. — ⁵⁾ Srv. Suarez, De myst. vitae Christi d 47—50. — ⁶⁾ Srv. sv. Tomáš, Suppl. q 80 a 1 s.

odvislá od těla, její informace těla jest nižší. Vznešená moc a síla, kterou v nebi bude míti nad tělem, nové v něm vzbudí úkoly a činnosti, tak že mnohá činnost pozemská změní se v činnost vyšší, nebo aspoň v způsob vyšší téže činnosti. I na zemi zdá se někdy něco zbytečné; než hle, přijde čas, a co zdálo se k nečinnosti odsouzeno, zaujme vynikající místo v životě našem.

Zvláštní obtíž viděli mnozí v rozdílech pohlaví. I vykládají slova Kristova: Při vzkříšení ani se nebudou ženiti ani vdávati, ale budou jako andělé boží v nebi,¹⁾ tak, jakoby rozdíly rodové měly pominouti. Právě tato slova naznačují spíše opak, totiž že rody zůstanou. Sv. Jeronym správně podotýká, že nikdo o dřevě a kameni neřekne: nebudou se ženiti a vdávati, nebo nemají schopnosti k tomu, nýbrž že to řekne o takých, kteří by se ženiti a vdávati mohli, ale čehož z milosti a síly Kristovy neučiní.²⁾ Není také příčiny, proč by neměli zůstat, nebo různost rodová není plodem hříchu. Z hříchu jest pouze nezřízenost, stud a pod Bůh stvořil lidi jako muže a ženu,³⁾ rozdíl náleží tedy k přirozenosti lidské, jak ji Bůh od věčnosti pojal. Tak učí Augustin,⁴⁾ Suarez⁵⁾ a jiní, jež Suarez uvádí. Sušil dříve k uvedenému místu: Židé bloudili, majíce za to, že na onom světě poměrové pohlavní zůstanou právě takové, jako zde, a že by lidé tam ženiti a vdávati se měli. Ale Pán je poučuje, že poněvadž tam lidé nebudou odumírati, také nebude potřeby, aby se rodili. Budou jako andělé, pudu pohlavního nepocítí, a veškeru lásku a náklonnost na Boha přenesou, jiné lidi a tvora v něm milující. Mnozí mysleli, dříve svatý Augustin na uvedeném místě, že všichni lidé vstanou v mužském pohlaví, ale mně se zdají lépe smýšleti, kteříž o zmrtvýchvstání obojího pohlaví nepochybují; vady tělům se odejmou, a příroda se zachová.⁶⁾

Jako tedy měl vzkříšený Kristus své tělo se všemi jeho údy a orgány, tak bude také u nás. Jsme lidi určitého druhu, a jimi zůstaneme. A tělo a údy budou dokonalé. Nebudou takové, že by zmizely všechny rozdíly mezi lidmi, všechny jich charakteristické známky, tak že by všichni se podobali sobě jako vejce vejci a nebylo je lze rozeznati; ne, taková stejnost je zbytečná, není krásná a neodpovídá přirozenému pořádku ani různosti oslavy.⁷⁾ Individuality zůstanou. Zmizí to, co jest nedokonalé. Nebudou dítky a starci, nebude lidí znetvořených a nehezkých, ale zůstanou rozdíly velikosti, rodů a jiné. Každý bude ve stavu nejvyššího tělesného rozvinu a největší dokonalosti, do kterého by došel, kdyby bez všelikých zhoubných vlivů fysických a mravních na světě přirozeně se vyvíjel.⁸⁾

Činnost orgánů nezůstane tak, jak byla na zemi. Z uvedeného svrchu místa sv. Matouše⁹⁾ jest patrné, že lidé nebudou se

¹⁾ Mat. 22, 30. — ²⁾ In epitaph Paulae n 22. — ³⁾ Gen. 1, 27 s. —

⁴⁾ De civ. Dei 22 c 17. — ⁵⁾ De myst. vitae Christi, d. 44 s 3 n 4. —

⁶⁾ Evang. sv. Mat. str. 273. — ⁷⁾ Suarez, l. c., 47 s 4. — ⁸⁾ Srv. Augustin, De civ. Dei 22 c 16. — ⁹⁾ Mat. 22, 30.

již roditi. To plyne ostatně z toho, že jsou u cíle a že jsou ve stavu dokonalejším. Dále že pomine veškerý život vegetativní. Blažení nebudou požívat pokrmu a nápoje, nebudou růsti a se vyvinovati, i nebudou tím podléhati změnám, které s vegetativním životem jsou spojeny. Budou neporušitelní jako andělé. Království boží není pokrm a nápoj.¹⁾ Ve svatém Písmě porovnává se nebe s hostinou, ale to jsou rčení obrazná pro požívání Boha poznáním a milováním, a pro radost, jež působí. Nedokonalý vegetativní život, který jest vznikání a umírání, nahrazen jest životem dokonalejším. Sv. Tomáš,²⁾ Suarez³⁾ o tom všem obšírněji mluví. Kdyby svatí neměli vůbec žádných smyslových dojmů, podobal by se jejich tělesný život více spánku nežli bdění, což neodpovídá dokonalosti. Na zemi se smyslovými pocity spojeny jsou změny hmoty. Ale smyslový dojem a úkon nezáleží v této změně hmotných atomů, nýbrž v životní reakci (in vitali reactione), která po oné následuje. Proto může býti sensitivní kon bez korruptivní změny orgánů.

Ano, jsa jí prost, bude sensitivní kon svatých dokonalejší. Život sensitivní a vegetativní nemá pouze za účel, aby jedinec a druh se zachovali, nýbrž také, aby vlohy a schopnosti se rozvíjely; tím zdokonaluje se každé individuum. Svatí budou tedy rozvíjeti své schopnosti smyslové, jimi přirozeně se zdokonalovati nebo v dokonalosti udržovati, z nich se radovati, ale bez korruptivní změny těla, bez vyměšování atomů a nových přibírání; jejich smyslový život bude míti tím větší sílu a účinek.

V nebi není na těle nic, co by se nelíbilo mohlo, co by svatým z nějaké příčiny bylo zahalováti a skrývati. Kdyby něčeho takového bylo třeba, nebyla by oslava dokonalá.⁴⁾ Mluví se ovšem o šatě. Kristus na hoře Tábor zjevil se v šatě, andělé na hrobě měli šat. Jan ve Zjevení vidí Spasitele v dlouhém šatě se zlatým pásem,⁵⁾ a 24 nejstarší v bílých rouchách, sv. Mechtildě ukázal Kristus svatební roucho, v kterém každý se musí zjeviti, z purpuru a zlata (pokora a láska); tak mají šat osoby při zjeveních na zemi. To jest nezbytné vzhledem k našemu stavu nyní. Nejsv. Trojice, dí Nicolai, bydlíc v nás, obestře nás takovým leskem a jasem a světlem, že tato ozdoba jest více než purpur a samet. Mnohé podrobnosti o této věci uvádí Heinrich.⁶⁾

¹⁾ Řím 14, 17. — ²⁾ Suppl. q 82 a 4 s. — ³⁾ De myst. vitae Christi, d 47 s 6. — ⁴⁾ Keel, l. c., 251. — ⁵⁾ 1, 13. — ⁶⁾ Dogm. Theol. X., str. 867 n.



5. Další přirozené vlastnosti těla.

Tělo oslavenců bude tedy míti všechny smysly, údy a orgány. Činnost orgánů nižších do jisté míry pomine; činnost orgánů vyšších, jako smyslů, zůstane. Ano smysly vzkříšených těl budou odpovídati svou bystrostí, jemností a dokonalostí vznešenému stavu nadpřirozenému, v kterém svatí se nalézají. Proč by také mělo býti vzkříšení těla, kdyby nemělo míti smyslů a činnosti smyslové? Vždyť by to nebylo ani lidské tělo! A proč by duše měla toužiti po spojení s tělem, nemělo-li by smyslů? Vždyť by bylo jen mrtvým ballastem, z něhož by nic neměla.

Smysly jsou schopny velikého zdokonalení. Již na zemi bystrost jich dosahuje někdy vysokého stupně; a čím jest větší, tím větší jest okrasou těla, tím větší skýtá duši požitky. Bystrost tato závisí netoliko na hmotné dokonalosti smyslů, ale také od toho, jak duše tělo informuje. Tělo bude míti v nebi velké nadpřirozené dary, a proto také smysly těla budou dokonalejší; duše bude tělo dokonaleji informovati, i oživí smysly větší mohutností. Duše lidská není pouze rozumem a vůlí obdařená, ale jest zároveň také sensitivní, oživující smysly a přijímající z nich lahodu a radost. Tyto schopnosti má ovšem také duše blahoslavenců. Ze světla slávy má radost a požitek duchovní podle svých duchovních schopností. Svými sensitivními schopnostmi bude míti blaženost ze smyslů pojmáním věcí vůkol. Sluší se zajisté, aby i tato schopnost, ačkoliv jest nižší a k essentiální blaženosti ničeho nepřidává, ukojena byla. Sluší se to také proto, poněvadž právě na smyslech svatí na zemi mnoho trpěli, buď dobrovolně činíce jim násilí přísným a tvrdým životem, buď nedobrovolně trpíce pronásledováním, ba mučednictvím. Dále konali smysly svými mnoho dobrých skutků. Jako tedy zavržení na smyslech proto trestáni budou, že jimi hřešili, budou zvýšenou blažeností smyslovou odměněni i na těle za dobré skutky.

Svatí svýma očima budou viděti věci krásné, člověčenství P. Ježíše, vznešenou oslavu P. Marie, různé oslavy nesčetných svatých, které v jich tělech jako v zrcadlech se budou odrážeti.

A jasnost oslavených těl nebude překážeti, jako nám překáží jas slunce do něho se dívati; naopak tím více lahoditi, čím jest větší, nebo tím větší v nich jest podobnost s Bohem, tím větší krása, a tím více jsou milování hodni. Jejich zrak bude míti sílu, aby viděli ne sice všecko najednou, také ne, aby viděli skrz těla jiná, ale bude objímati nepoměrně větší obzory, nežli zrak pozemský. A poněvadž nadpřirozené poznání dává pronikati hlubiny každé věci, její trojí odvislost od příčiny poslední, její skladbu, tajemství, která ji pro nás nyní obklopují, budou i věci hmotné míti pro zrak blaženého nevýslovně více toho, co na nich lze postřehnouti. A pomyslíme-li na to, že svět ještě ve větší kráse má býti obnoven, nebude svatým chyběti na předmětech, z nichž zrak jejich mohl by se radovati. Anděly neuvidí očima, ale budou duchem viděti jasně jejich bytnost, tak že i svět andělský není jich utajen.

Chut vykládají bohoslovci různě.¹⁾ Že dojmy chutové jsou možny bez hmotného požívání, vidíme často na svatých, kteří při modlitbách nejednou oplývali sladkostmi smyslovými. Při sluchu není obtíží. Svatí mezi sebou zajisté mluví, nebo němota byla by při nich značnou nedokonalostí. Tak oslavený Ježíš mluvil. O nebeských zpěvech, o nichž vypravuje Písmo a které s pojmem nebe jaksi zrostly, mohlo by se rozuměti, že jsou obrazné, ale není důvodu, proč by se tak mělo díti. Andělé ovšem nemluví hlasem slyšitelným, sdělující si jinak své myšlenky,²⁾ ale svatí, majíce tělo, mluví. Ano zrak a řeč tvoří u nich zajisté zdroj největší přirozené, akcidentální blaženosti. Plesati budou svatí v Bohu. V chvalách a díkůčiněních dávati výraz blaženosti, která hřeje celou jejich bytnost.³⁾ Sv. Augustin líčí⁴⁾ jejich zpěvy věčné, radostné, oblažující.

Vezmeme hmat. Všeho, co jest hmotné, mohou se svatí dotýkati. Poněvadž netrpí při tom smyslové korruptivní změny, nemohou smysly jich cítiti nic nepříjemného; nepříjemným dojmům, jsou-li jaké, mol ostatně vyhnouti. K tomu přistupuje obraznost jako v která svrchovanou mírou doplňuje, rozvíje, sprádá vzí e dojmy smyslové, a která svou čistotou a mohutností smysly oslňuje a rozkoší naplňuje. Ba soudíce po způsobu lidském, skoro bychom řekli, že by bylo možno, aby tyto dojmy odvrátily oslavence od kontemplace bytnosti boží. Vždyť oko vidí a ucho slyší a fantasie představuje tu věci nádherné a nesčetné! Však není to možno. Vše to jest nic před krásou, pravdou a dobrem nekonečného Boha. Naopak spíše měli bychom za to míti, že kontemplace zamezí činnost smyslovou, jak u svatých na zemi se děje. Však ani toho není. Jeden hlavní předmět zaujímá i ducha a vůli, i všechny smysly, Bůh. Ať je to bytnost boží, ať stvořené věci, předmětem jest Bůh nebo obraz

¹⁾ Suarez, De myst. vitae Christi, d 47 s 6 n 16. — ²⁾ Viz díl II., č. 29. — ³⁾ Žal. 149, 5. — ⁴⁾ Medit. 25.

jeho, pravda nestvořená nebo její odlesk v tvorstvu, dobro věčné nebo dobro, které jest participací jeho, krása nekonečná nebo její paprsky, jimiž svět jest krásný.

Obraznost dvojím způsobem bude se radovati. Jednak z předmětů, které jsou vznešené a krásné a ve kterých může vykonávat svou podivuhodnou schopnost; jednak z patření na bytnost boží, dle něhož potom obraznost může si tvořiti představy. Tak jednáme i my. Z dojmů smyslových budujeme si v obraznosti příjemné a krásné světy, a pojmy číře rozumové zase odíváme obrazy hmotnými. Nekonečná bytnost boží bude i pro obraznost nevyčerpatelem zdrojem obrazů krásných a radostných. Z obraznosti rozlévá se pak lahoda opojení po všech smyslech a veškerém sensitivním ústrojí. Že obraznost neruší a neztěžuje přímého nazírání na Boha a jeho bytost, už jsme vykládali dříve.

Ký div tedy, že volal žalmista Páně¹⁾: Touží a omdlévá duše má po síních Hospodinových. Srdce mé a tělo mé plesají k Bohu živému.

Tak se plní i přirozeně slovo apoštolovo, že ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na mysl lidskou vstoupilo, co Bůh připravil těm, kteří ho milují.

Řehoř V. měl na Servula, mrzáka, který na cestě ke chrámu sv. Klementa žebrával, pohrobní chvalořeč. Servulus byl hrozný bídák.²⁾ Sv. Řehoř líčí ve své řeči nevýslovné utrpení tohoto podivného muže, který almužnami, které dostával, živil matku, bratra a mnoho jiných chudých, jakož i jeho trpělivost a nezkalenou veselost. Umíraje, zvolal, pokračuje sv. Řehoř: „Ticho! Neslyšíte nebeský zpěv?“ Opojen těmito zvuky vypustil duši. Náhle celá síně naplňuje se líbeznou vůní, jež všecko nevýslovně občerstvuje a nepřestává, až tělo jest pohřbeno. Hrob sv. Františka z Assisi vydával po 600 letech líbeznou vůni. Bartholus upadl v 52. roce v malomocenství, které tak se šířilo, že nebylo na něm brzy zdravého místa. Červi ho žrali, až kosti bylo viděti. Dvacet let trpěl v nevýslovné trpělivosti, ano za ustavičných díků Bohu. Tisíce lidí přicházelo k němu povzbuditi se. Seděli u něho bez odporu, jídajíce s ním. Ne zápach, ale líbezná vůně šla z jeho těla. Když zemřel, zářilo jeho tělo, vydávajíc vůni.³⁾ Obličej sv. Lidviny po smrti zářil. Její tělo bylo prosto ran, vředy a vše zmizelo. Vypadala jako anděl. Tělo sv. Petra z Alk. zůstalo po smrti klečmo státi, oči otevřeny, ruce k nebi zdviženy; pokoj dýchal vůní, andělské zpěvy zněly. Kázní vyzáblé a sluncem osmahlé tělo dostalo bledech červenou barvu, čerstvou jako u dítěte, vydávajíc záři. Podobně vypravuje se o sv. Martinu, Magdaleně z Pazzis, sv. Hedvice a j.

Hraničí až na bajky, co se nám vypravuje o tom, jak Římané a Východané pěstovali své tělo voňavkami, oleji, koupelemi a pod.

¹⁾ Žal. 83, 3. — ²⁾ Ekert, Církev vítězná, Servulus. — ³⁾ Görres, Mystik, II., 42.

Seneka zmiňuje se o tom s žíravou ironií.¹⁾ Práví, že se pyšní vůní svého těla, jako by to byla jejich vůně. Vlasy, ruce, nohy, šat, lůžko, stěny pokoje, voda v koupeli, vše bylo naplňováno drahými voňavkami, několik hodin denně věnováno toilettě. Popea Sabina koupala se denně v mléce z 500 oslic.²⁾ Tak umělá vůně přikrývala zápach mravní, hřích. Což jest přirozenější, než že také krása a líbeznost ctnosti sdělují se tělu líbeznou vůní a zářící barvou. Ty pak nejsou cizí a koupeny, abychom odpověděli na ironii Senekovu, ale vlastní, věčny a zaslouženy.

¹⁾ De brev. vitae c 12; ep. 86. — ²⁾ Dio Cass. 62, 28.



6. Neporušenost oslaveného těla.

Lidský duch, který se nespokojuje pouze zjistiti události, ale hledá také její výklad, táže se, jak stane se tělo nebešťanů neporušitelné. Výkladů jest mnoho. Vizme některé.

Jedni praví, že Bůh udržovati bude neporušitelnost těla nebeského zvláštní prozřetelností, že bude totiž vše řídit tak, aby nic ho nemohlo poškoditi. Než tento výklad nestačí. Tak tělo by bylo nesmrtelné jen jako tělo Adamovo, což jest proti sv. Augustinu. Naši prarodiče¹⁾ v ráji měli od Boha dar nesmrtelnosti, ale nikoliv tak, že by jí nemohli ztratiti. Dle své přirozenosti bylo jejich tělo smrtelné, ale zvláštní milostí boží byli by ze stavu smrtelnosti bývali přeneseni do stavu nesmrtelnosti. Nebo jako tělo naše nepřestává býti zranitelné, poněvadž ho nikdo nezraňuje, tak nepřestalo jejich tělo býti smrtelné, poněvadž před smrtí bylo mimořádně chráněno.²⁾ Něco jiného jest, moci zemřítí, a něco jiného, musiti zemřítí.³⁾ Adam byl nesmrtelný, že mohl „nezemřítí“ a „netrpětí“, ale mohl také hřešiti a zemřítí. I kdyby byl nezhrěšil, potřebovalo jeho tělo pokrmu, nápoje, spánku a pod. To však u těla oslaveného není. Těla prarodičů podléhala, jako naše těla, stále obměně hmoty. Duše má sice účel a schopnost spojití se s látkou v podstatnou jednotu, ve své tělo ji spracovati, ale nemá moci zameziti změnu a rozklad těla. Nahrazuje vymýcené látky pokrmem, ale na vždy nedovede zachovati rovnováhu mezi úbytkem a příjmem. Slábne a hyne. Tento osud byl by stihl také naše prarodiče, kdyby Bůh zvláštním způsobem, snad pokrmem se stromu života, nebyl udržoval jich těla v neporušitelnosti. Jejich nesmrtelnost nebyla tedy vnitřní, nýbrž pouze zevní, záležejíc v mimořádných příčinách zevních. Nesmrtelnost blažených jest jiná, vnitřní.

Jako jiná příčina uvádí se následující. Bůh chrání těla nebešťanů zvláštní prozřetelností a zároveň odpírá svou součinnost příčinám vnitřním a zevním, které by tělu mohly škoditi. Tak

¹⁾ Schneider, Das Wiedersehen, 74. — ²⁾ Sv. Augustin, De peccat. mer. et rem. 1 c 4. — ³⁾ Sv. Augustin, De Gen. ad lit. 6 c 25.

Scotus.¹⁾ Jako příklad uvádí tři mládence v peci ohnivě. Durandus,²⁾ jenž popírá konkurs, zase dí, že svatí budou míti k dispozici stále pomoc boží, aby zevní příčiny nemohly jejich tělo porušiti. Jako důvody uvádí, že svatí nemají svou neporušitelnost ze žádné vnitřní kvality; i může býti její příčinou pouze zevní pomoc boží, stálá assistentia divina, jak praví. Mínění obou bohoslovců neobsahuje nic nemožného, podávajíc možný a dostačitelý důvod neporušitelnosti a nesmrtelnosti, avšak uvéstí lze proti němu totéž, co bylo uvedeno proti prvnímu mínění. Neporušitelnost a nesmrtelnost pocházely by z příčin pouze zevních, byť i silnějších.

Velice mnozí bohoslovci udávají jako příčinu neporušitelnosti zvláštní kvalitu nadpřirozenou, Bohem danou, která by vše porušení znemožňovala. Sv. Tomáš náhled tento připouští,³⁾ rovněž Suarez.⁴⁾ Sv. Tomáš dí: Věc může býti neporušitelná z trojí příčiny. Buď že její podstata jest neporušitelná, jako u anděla; buď že má formu, která ji od porušení chrání, jako sláva věčná podle slov sv. Augustina⁵⁾: Tak mocnou učinil Bůh přirozenost duše, že z její blaženosti plyne na tělo plnost zdraví a síla neporušitelnosti. Buď věc jest neporušitelná vlivem tvůrčí příčiny, jako člověk v ráji. Lessius nazývá mínění toto probabile, ale dí, že ho lze těžko pochopiti.⁶⁾ Bůh ovšem může tělu takovou vlastnost dáti, ale kterak si lze vyložiti, že na př. potom tělo svatých nelze zraniti? Přece nikoliv tvrdostí těl, nebo takovými nebudou. Nebo jak lze vyložiti, že zároveň brání studenu a horku?

Jiný důvod neporušitelnosti jest, praví jiní, subtilnost těla nebešťanů. Je to zajisté důvod dobrý, než o tom níže.

Lessius hájí mínění, že tělo nebešťanů stává se neporušitelným tím, že Bůh vnitřně a mocně zachovává celou jeho přirozenou skladbu. Mínil totéž zachovávání, kterým Bůh všecko zachovává, ale vnitřnější a vlivnější. Tak všecken zhoubný vliv na ně stává se nemožný. Dokazuje své mínění asi takto: Bůh všecko zachovává. Co Bůh chce zachovati, nemůže žádná příčina změnití nebo zničití. Aby věc přestala býti, musí Bůh tento zachovávající vliv svůj buď náhle ukončití nebo jej zvolna umenšovati, při čemž přírodní zákony působí svými vlivy. Tento vliv není nic jiného, leč odvislost věci od Boha, tedy věc sama ve své od Boha odvislosti. Neporušenost tedy nebyla by nic jiného, nežli vliv, kterým by Bůh zachovával tělo oslavenců, všechny jeho částky a celé složení jeho tak, jaké je v prvním okamžiku oslavy, nepřístupno všemu zhoubnému a ničivému vlivu; pouze dojmům příjemným bylo by přístupno. Tato neporušitelnost nebyla by něčím pouze zevním, poněvadž odvislost věci a tudíž i zachovávající vliv boží jsou něčím vnitřním. Porušitelnost nenáleží k bytnosti těla, nýbrž jest s ním spojena vzhledem k stavu,

¹⁾ In 4 d 49 q 13. — ²⁾ D. 44 q 4 n 13. — ³⁾ 1 q 97 a 1. — ⁴⁾ De myst. vitae Christi, d. 48 s 3 n 13. — ⁵⁾ In ep. 56. ad Dioscorum. — ⁶⁾ De summo b. 3 c 4.

v němž se na tomto světě nalézají; může mu tedy odňata býti. A jako podobenství se ještě dodává: Jako člověk může držeti dvě věci tak pevně při sobě, že nic nemůže mezi ně vniknouti, tak může Bůh větším vlivem zachovavatelským na př. zranění mečem nemožné učiniti. Působnost zákonů přirozených by byla tedy jiná, nebo to, co zoveme božské zachovávání a působnost zákonů přírodních, stojí k sobě v určitém vztahu. Zákony přírodní nejsou než body a čáry v plánu božské prozřetelnosti, majíce právě tolik působnosti, kolik jim Bůh vyměřil. Tato působnost by byla po vzkříšení, řekneme menší, totiž taková, aby odpovídala plánu božimu o neporušitelnosti oslavených těl.

Vliv tedy, kterým činí Bůh těla svatých neporušitelná, není nic jiného, než onen vliv, kterým všecko zachovává. Tento zachovavací kon boží, učí většina bohoslovců, je totožný s konem, kterým je stvořil, nebo jinými slovy, je to dále trvajíc kon tvořivý. Kdyby Bůh věc nezachovával, obrátila by se v nic; když ji tedy zachovává, stále ji drží nad oním „nic“, což je tolik, jakoby ji stále z ničeho tvořil. Tak ukazuje se úplná, vnitřní, bytnostní a stálá odvislost všeho od Boha. Když některá věc vzniká ne stvořením, ale z přirozených příčin, nelze ovšem říci, že boží kon tvůrčivý a zachovavající je týž, nebo Bůh tu nic nestvořil. Ale jakmile věc z přirozených příčin a spolupůsobením božím vznikla, musí ji Bůh zachovávat jako všechny ostatní věci. Máme tu tedy od toho okamžiku hned zachovavací vliv boží, který se rovná konu tvořícímu.¹⁾

Jaký jest, tážeme se nyní dále, kon boží, kterým zachovává těla nebešťanů neporušitelná? Že je to kon zachovavací, již jsme řekli. Otázka jest, je-li větší, nebo vyšší, čili stačí-li týž obecný kon, jenž vše zachovává? Odpověď jest: Je to týž nezměněný kon zachovavací, kterým Bůh všecko zachovává; toliko jest s ním spojena vůle boží, aby věc zůstala nezměněna. Odůvodnění leží na bíle dni. Není většího a mocnějšího konu nad ten, který něco z ničeho povolává v bytí. Když tedy zachovavací kon boží je totožný s činem tvořivým z ničeho, má všecku moc, které třeba, aby věc zůstala nezměněna; pouze musí to Bůh chtíti. Bůh tu nic nového netvoří, nýbrž zachovává jen co jest. Toto zachovávání jest v podstatě totéž jako dříve; dříve pouze dopouštěl změnu v těle, nyní chce, aby věc zůstala tak, jak jest, beze změny. Toto zachovávání jest vlastně lehčí, nežli prvé, nemusíc se, abych tak řekl, o žádnou změnu předmětu starati. Tak, dí Augustín, zachoval Bůh tři mládence v peci ohnivé. Nebo vezmíme jiný příklad. Bůh zachovává vodu. Voda ohněm se otepluje. Bůh ji zachovává stejně jako dříve. Mohl učiniti, aby voda byla neschopna změny, kterou teplo v ní působí. Zachovával by ji stejně, pouze byla by s vlivem zachovavacím spojena boží vůle, aby voda zůstala nezměněna. Tak tedy lze vykládati prostě nezměnitelnost a neporušitelnost těl nebešťanů. Toto za-

¹⁾ Suarez, Metaph., d 21.

chováání boží v neporušitelnosti nazýváme darem nadpřirozeným, poněvadž tělo lidské dle své pozemské povahy a soustavy nemá na neporušitelnost nižádného práva; jest darem určeným pro nadpřirozený stav oslavenců.

Toto mínění o příčině neporušitelnosti jest prosté a jednoduché. Poněvadž tělo se nemění, nepotřebuje pokrmu a nápoje. Poněvadž Bůh zachovává je nezměněno tak, aby rušivým vlivům nepodléhalo, nemůže mítí bolestí. Příjemné dojmy dějí se bez hmotné výměny látky a vůbec bez rušivé proměny smyslové.

Dle sv. Tomáše jest neporušitelnost nadpřirozená, poněvadž jest milostí, která dle přirozeného, pozemského řádu člověku nepřisluší. Však způsob, jak tato neporušitelnost se uskutečňuje, plyne potom jaksi přirozeně z oslavené duše.

Sv. učitel dovozuje ji z dokonalé pravomoci (*dominio*), kterou duše bude mítí nad svým tělem.¹⁾ Tak nabývá moci stříci se každého korrupčního vlivu z vně a uvnitř. Schneider dí,²⁾ že duše potom bude tak ovládati nebo oživovati tělo, že zamezí všecku výměnu látek, která činí naše tělo porušitelné, že všechny dojmy z vně obrátí v dojmy příjemné, že se zevním zlým vlivům snadno vyhne. Poněvadž pomine výměna látek, netřeba tělu pokrmu. To souhlasí celkem s tím, co dí Stentrup³⁾ o tom, že duše bude dokonaleji informovati tělo. Tak by ovšem nesmrtelnost měla příčiny vnitřní,⁴⁾ nebo Adam mohl „nezemřítí“, svatí „nemohou“ zemřítí, ovšem jen z vůle boží, která vše zachovává. Bůh jest příčinou této nesmrtelnosti, nebo dává duši ono *dominium* nad tělem, ale nesmrtelnost plynula by z *dominia*, z moci nad tělem. A poněvadž Bůh chce nesmrtelnost, poněvadž duše ani mravně ani fysicky nechce a nemůže chtítí ukončení svého blaha, nemůže svatý umřítí.

Duše naše dává tělu život, probuzuje jeho schopnosti, informuje je. Má nad ním jistou vládu, sama jsouc opět od něho odvislá. Na veškerou činnost jeho má vliv buď bezprostředně nebo prostředně, i na mohutnosti vegetativní a sensitivní, nemluvic o tom, že tělo chrání zevních vlivů, vyhýbajíc se jim nebo změnňujíc je a obracejíc v dojmy příjemné na př. údery, zimu, horko a j. Po vzkříšení byla by tato moc duše nad tělem ještě o mnoho větší. Tak by informovala své tělo, že by je cele ovládala, všecko porušení z dojmů zamezovala, výměnu látky zbytečnou činila, vlastnosti své přirozenosti mu jaksi vlila, uplatňujíc je v něm dokonalou měrou. Zevním zlým vlivům, byly-li by jaké, svým velikým poznáním a vládou nad tělem mohla by se snadno vyhnouti, nebo učinila by své tělo vůbec neschopno býti jimi dotčenu, jakož sama hmotnými vlivy nemůže býti dotčena. Lidé, kteří mají velikou sílu ducha, dovedou jí často přemoci ospalost, únavu, hlad ano i nemoci, dovedou dáti tělu takovou energii, jaké jiní nejsou schopni. O nich bylo by lze říci, že jejich duše lépe

¹⁾ Suppl. q 82 a 1; In 4 Sentent. d 44 q 2 a 1 ad 2. — ²⁾ L. c., 73 s.
³⁾ Soteriol. th. 61. — ⁴⁾ C. G. 4 c 83.

a více informuje tělo, zvyšujíc jeho schopnost odporovati zlým vlivům. U svatých byla by tato informace těla duší zcela neobyčejnou. Podobně asi Štítný.¹⁾ Nebo praví: Kdyby byl člověk (Adam) nezhrěšil . . ., duše, jsouc přirozeností nesmrtelná, vlévala by tělu sílu a moc a nesmrtelnost . . ., nebo tak pořádně byl Bůh zjednal v tělu člověčím elementy, aby nebyl překážkou jeden druhému.

Toto mínění mnohým velice se zamlouvá. Také Adam a Eva měli nad tělem dominium absolutum, tak že žádná nezřízenost tělesná nemohla v nich proti vůli duše vzniknouti. U oslavenců bylo by ještě větší, vztahujíc se i na život vegetativní, potlačujíc jej, a na život smyslový, vymyřujíc z něho vše rušivé.

Příkladů o neporušenosti těla na zemi máme velmi mnoho. Jazyk sv. Jana Nep. ožil po staletí, tak že Řím přistoupil k svatořečení, ač dokumenty historické ho plně neuspokojovaly. Jiný krásný příklad máme o sv. Cecilii. Byla ze vznešeného rodu. Poněvadž se do dějin jejích vloudilo několik chyb, upřeli protestanté její existenci vůbec. Objevy v katakombách z posledních let daly této hyperkritice smrtelnou ránu. Sv. Cecilie byla sřata, ale žila, ač liktor třikráte řal, ještě dva dny a dvě noci. Třetího dne zjevil se u lože umírající panny papež Urban, jemuž odevzdala svěřice — pro chudé své — všecko své jmění. Posilněna požehnáním papežským obrátila obličej k zemi, vztáhla ruce své před sebe a zemřela ležíc na pravém boku. Tak byla uložena do cypřišové rakev a pochována v rodinné hrobce. Po šesti stoletích našel papež Paschalis její hrob a otevřev rakev našel svatě tělo její neporušeno. Oděna byla v bohatý, zlatem protkaný řat; u nohou měla lněné, krví zbrocené řaty. Paschalis vystřal, jak sám vypravuje, rakev hedvábnuu látkou, pokryl sv. ostatky muřelínem, vložil cypřiřovuu rakev v mramorový sarkofag a přenesl r. 821 do města na Trastevere do chrámu. Když r. 1599 kardinál Sfondrati řkostel řen obnovoval, přišli dělníci na sarkofag. Tělo svěřice zachovalo po 14 století plnou krásu a svěřest. Obličej měla obrácený ke dnu sarkofagu, ruce vztařeny vpřed; ležela tedy v téže posici, v jaké zemřela a v jaké uložil ři kdysi k odpočinku papeř Urban a po řé Paschalis. Celý Řím mohl ři viděti, nebo po řtyři neděle byla veřejně vystavena. Viděli ři na př. Baronius a Ant. Bosio, věhlasní učenci, a zaneřali o řom, co viděli, důkladný ř protokol. Sv. Cecilie zemřela smrtí muřednickou r. 177.²⁾

¹⁾ Řeči řesed. 146. — ²⁾ Bilczewski, Arch. řřesř., řtr. 124 n.



7. Jasnost vzkříšeného těla.

Druhá vlastnost blažených těl jest jasnost. V čem záleží tato jasnost? Jasně nazýváme to, co majíc světlé barvy, krásný a určitý tvar, zřetelně se našemu oku jeví. Tak mluvíme o jasném oku, tváři a pod. Dále nazýváme jasné, co se v lesku slunce třpytí, na př. meč, kovy, krystaly a j. Dále nazýváme jasné, co má své vlastní silné světlo jako slunce. Sv. Matouš praví, že svatí se budou skvíti jako slunce.¹⁾ I třeba mysliti netoliko na nějaké zevní ozáření, světlou barvu těla, na nějaký odlesk z jiného světla, ale dlužno mysliti na jasnost vnitřní. Také Kristus, když na hoře Tábor se proměnil, zářil vnitřním jasem,²⁾ a nikoliv nějakým zevním odleskem. Sv. Efrém dí,³⁾ že Kristus v nebi celým tělem zářiti bude slávou svého božství. I zářiti budou také svatí podobným vnitřním jasem, nebo budou Kristu podobni. Však tento jas bude do jisté míry v jejich moci, tak že mohou na venek jej jaksi utajovati, na př. když zjevují se lidem.

Tento jas bude nejen vnitřní, ale naplňovati bude celé tělo. Jako slunce je tělesem zářícím, tak všechno tělo bude skvělé, nebo také duše jest všechna naplněna a prozářena světlem slávy. Sv. Augustin praví, že bude tak jasné, aby se ukázala nejen zevní, nýbrž také vnitřní jeho krása,⁴⁾ a aby tak v jeho divech svatí chváliti mohli moudrost nekonečného tvůrce. Ba jde jistě dále, pravě,⁵⁾ že jako nyní oko a líce jsou zrcadlem myšlenek, pak bude jím celé tělo. Více bude, dí sv. Řehoř,⁶⁾ potom každý každému znám veškerým souladem svého těla, nežli nyní každý jest znám sám sobě. Jako nejjasnější zářící křišťál, praví jiní, budou těla oslavenců, však nikoliv tak, že by byla jako průzračné sklo. Také netřeba mysliti, že jasnost těl nebeských zničí přirozenou, lidskou jejich barvu, nýbrž spíše, že tato zářiti bude nadpřirozeným jasem. Přirovnáváme jasnost svatých slunci nebo hvězdám, poněvadž neznáme dokonalejšího světla. Sv. Tomáš dí, že bude to jas téhož druhu jako jas slunce, v čemž mnozí ho

¹⁾ Mat. 13, 43. — ²⁾ Mat. 17. — ³⁾ Hom. de transfig. — ⁴⁾ De civ. Dei 22, 30. — ⁵⁾ De Genes. c. Man. 2, 21. — ⁶⁾ Mor. 18 c 3.

následují, ale jiní, jako Suarez, praví, že je to jas nadpřirozený. Žáru jako slunce oslavená těla ovšem vydávati nebudou. Schneider dí¹⁾: Tělo není pouze orgánem duce, ale také nositelem milosti, která ve Svátosti do duše se leje. Odpovídá pořádku v přírodě a v milosti, aby v něm a skrze ně v hmotném světě zářil jas božské harmonie, aby duše byla svítícím zrcadlem omilostněné duše, důstojný rámec ideální oslavy, smyslný výraz skryté vnitřní krásy.

Jak vznikne tento jas? Sv. Tomáš dí²⁾: Jasnost vylévati se bude ze slávy duše. Jasnost, která jest v duši duchovně, zářiti bude z těla tělesně. Jako v duších bude různý jas dle míry zásluh, tak i v těle, i poznána bude sláva duše z oslaveného těla, jako ve skleněné nádobě poznáváme barvu věci v ní se nalézající. Suarez³⁾ popírá fyzické vylévání se slávy duše do těla, pravě, že ho nelze pochopiti; stanoví mravní sdílení jasu, t. j. Bůh jej podle míry slávy duše v těle vzbudí. Nechť je tomu jakkoliv, tolik jest jisto, že jasnost těla jest vnitřní odlesk slávy duše. Římský katechismus dí, že tato jasnost jest jistý lesk, který z blaženosti duše do těla se vlévá, tak že jest jakoby sdílením oné blaženosti, které duše požívá, podobně jako duše stává se blaženou, že část božské blaženosti na ni vyplývá. Veliká radost ozařuje naše oko a tváře. Tento jas jest obraz vnitřní radosti. Nesmírná blaženost nebešťanů, kterou mají, vidouce světlem slávy Boha a milující jej, neobyčejným způsobem musí se jeviti také v těle. Moderní fyzika nazývá světlem obyčejně světelné vlny. Předmět má buď své světlo, které z něho vyzařuje, nebo cizí světlo, které reflektuje, více nebo méně je změniv. Viditelný stávají se předměty jen těmito vlnami, když dostihnou našeho oka. Menší nebo větší světlo určuje fyzika zatím dle subjektivního dojmu, nebo není s to, aby intenzitu kmitů, v nichž vidí světlo, určila. Barvami nazývá fyzika vlny, které v oku budí dojem barev, které pak přiřítá předmětu. Barva tělesa znamená dle toho přecházející stav tělesa. Avšak tělesa určitých barev mají v sobě něco, co působí, že reflektují barvy, jež jim přikládáme.⁴⁾

Zdrojem světla může býti jen to, co vlastními kmity jest schopno býti východištěm světelných vln. Těla svatých mohou tedy býti zdroji světla. Světlo normální vzniká teplem. Zvýšením teploty do jisté míry vznikají rychlé kmity různého druhu, které působí na oko. Je také studené teplo, luminescence zvané. Jest rozmanitého druhu, na př. fotoluminescence, záření těl v temnu, které byly absorbovaly světlo; thermoluminescence, záření diamantů ve tmě, byly-li slabě otepleny; elektroluminescence, záření elektrické; chemiluminescence, záření zvířátek, kterým se vykládá na př. světélkování moře a j. Oteplováním vznikají vždy kratší a kratší vlny, které vzbuzují v oku vždy jiné a jiné světlo. Když předmět se vzdaluje nebo blíží, prodlužují nebo krátí se vlny,

¹⁾ L. c. 323. — ²⁾ Suppl. q 85 a 1. — ³⁾ De myst. vitae Christi d 48 s 2 n 14. — ⁴⁾ Dressel, Physik, 764, 822.

podobně jako vlny zvukové. Nyní má se za to, že světelné vlny vznikají proto, poněvadž obsahují elektrinu; vše co je uvádí do kmitů, způsobuje takovým způsobem elektrické vlny. Také tím, že atomy při přiblížení se elektrinu vybíjejí, může vzniknouti zdroj světla. Při fotoluminescenci bývá často světlo, které tělesa vydávají, jiné, než které přijala. Mnozí myslí, že přijetím světla stává se v tělese změna, která následujícím světélkováním tělesa se zase napravuje ¹⁾

Jakým způsobem světlost nebeských těl vznikne, nevíme. Mnozí utíkají se zase k nějaké mimopřirozené zvláštní kvalitě, jiní k jiným výkladům, podobně jako při neporušitelnosti. Snad vzniká neobyčejně rychlým chvěvem atomů. Radost duše sdělí se tělu tak, že atomy jeho dostanou přiměřenou rychlost. Také nesmírná rychlost pohybu může býti zdrojem jasu, tak že by těla rozmanitým jasnem svítla.²⁾ To jest sice výklad přirozený, ale dar jasnosti zůstává přece darem, jak výše jsme vysvětlili, nadpřirozeným.

Světlo jest jaksi souhrn pozemské krásy. Ze světla svého bude míti tělo nebeskou krásu, o které nemůžeme si učiniti pojmu. Svatý Cyrill Jer. dí³⁾: Bůh, předvídaje nevěru lidí, dal broučkům zářivá těla, aby pohled na ně nám dával tušiti, čeho my očekáváme. Kdo mohl toto, může i ono, a ten, jenž červu dal lesk světla, neodepře ho spravedlivým. Když tedy pomyslíme na onen svět světla, na nekonečné jeho změny a odstíny a barvy, na jejich zářivou hru, vyznáme, že pestrost hmotného jasu pozemského, velebná краса zářivé noci jsou jeho nepatrným odstínem. Ani oko nevidělo.

Keel dí⁴⁾: Svatost duše zvyšuje krásu těla k nadpřirozené výši, oslava budoucnosti zrcadlí se v ní poněkud už teď. Kam nemůže malířství a sochařství, přibližuje se ctnost. Ideální краса, vznešenější nežli všecko, co mistrovská díla umělecká vykonala, svítí nám ze svatých tu a tam vstříc. Je-li podoba krásná už od přírody, jak u lidí často bývá, přijímají i tvary něco nebeského a nadpozemského; už to není краса čistě přirozená, ušlechtilé smyslná, ale začátek oslavy. Nadpřirozená краса duše propukuje na venek. I ošklivec musil by v pravdě zbožným a nepřetržitým obcováním se světem nebeským sesličněti. Kde více duchovního života, tam jest přetvářující síla duše větší, největší tam, kde vládne život modlitby. Modlitba . . . idealisuje a proměňuje. Nic nezjemňuje, neočišťuje, nezušlechťuje, neprosvětluje tělo tak, jako nebeská konverzace.⁵⁾ Právě této nadpřirozené krásy, vyjádřené v hmotě, přičítá duchaplný Bougaut vyšší stupeň umění křesťanského, a jeho pokrok nad obrovskou technikou antiky.

Není pochyby, že краса duše má vliv na krásu těla, na př. na oko nebo na tvář; ba někdy rozlévá se po celém vnějšku.

¹⁾ Dressel, 1. c., p. 916 s. — ²⁾ Bautz, Lehre vom Auferst. 362 n. —

³⁾ Katech. 18. — ⁴⁾ L. c., 272 s. — ⁵⁾ Fil., 3, 20.

O veleknězi Šimonovi dí sv. Písmo¹⁾: Jako hvězda jitřní uprostřed mlhy, a jako měsíc plný ve dnech svých svítí. A jako slunce skvoucí, tak on skvěl se v chrámě božím. Jako duha skvoucí mezi mlhami slávy, a jako květ růžový ve dnech jarních, a jako lilie, kteréž jsou při toku vody, a jako kadidlo vonné ve dnech letních. Jako oheň skvoucí, a kadidlo hořící v ohni. Jako nádoba zlatá zcela vykovaná, ozdobená všelikým drahým kamením. Jako oliva pučící se, a cypřiš, jenž se vzhůru povyšuje, když vzal na sebe roucho slávy, a oblékl se v dokonání síly. Při vystoupení k oltáři svatému slávu dal oděvu svatosti. Když pak přijímal částky z rukou kněží, sám stojí při oltáři, a vůkol něho zástupy bratří, jako štípení cedrové na hoře libánské, tak okolo něho stáli jako ratolesti palmové, a všichni synové Aronovi v slávě své . .

O sv. Martinu Turském se dí, že pohané viděli z něho zářiti osobu Ježíše Krista a zamilovali si oba. Ačkoliv jako mnich svůj zevnějšek zanedbával, chudý šat nosil, vlasu nepěstoval a prostě se choval, měl zajisté pro dojem, který na lidi činil, podivuhodnou přitažlivost . . . Něco nevyslovitelného zářilo z jeho bytosti. Všichni nezkažení lidé pociťovali v jeho přítomnosti libost a příjemnost, ač příčinu svých citů nedovedli udati. Z jeho řečí, pohybů, z oka svítil soulad jeho duše.

O blaž. Marii (De l' incarnation) dí Dupanloup: Její zevnějšek, chování, tvář, vše bylo vážné, mírné, pokorné, čisté a zbožné, že pro její krásu i špatní lidé cítili se jí v úctě podrobeni. Tak byla její краса zvýšena andělskou čistotou a ctnostmi, které z jejího líce zářily. Sebezapírání neubližovalo její kráse, v modlitbě zářila její tvář nadpřirozeným světlem. I po smrti zůstal její obličej kvetoucí a bez vrásek; краса a štěstí její duše byly vypsány v jejích tazích . . Od doby jejího vytržení měla sladkou libeznost šesti letého děvčete. Její obličej ukazoval takovou nevinnost, libeznost a krásu, že sestry nemohly se jí dosti napodivovati.²⁾

O Beatrici dí Dante: Tato velebná panna byla u všech v lásce, tak že když šla mimo, lidé spěchali, aby ji viděli. Blížila-li se k někomu, naplnila duši jeho taková úcta, že se neodvažoval pozvednouti oči nebo na její pozdrav odpovědět. Ona však, korunována pokorou, šla dál bez pýchy nad tím, co viděla a slyšela. Mnozí pravili, když přešla: To není žena, ale jeden z nejkrásnějších andělů nebes. A jiní řekli: To jest div. Požehnán budiž Bůh, který takové divy stvořil. Beatrici oslavenou líčí,³⁾ jak různými světly září; pocházela tu z odlesku z vně, tu z různých vnitřních rozrušení. Dí:

Má краса, čím více vystupujem v nebe
od stupně k stupni věčném ve paláci,
jak viděls, roste převyšujíc sebe.

Mou vůli její silný lesk se ztrácí,
neb jinak byla by tvá zemská síla
jak lupení, jež s větví bouře kácí.

¹⁾ Sir. 56, 6 n. — ²⁾ Keel, 273 n. — ³⁾ Ráj, 21, 1 s.

Její krásu velebí vždy v nových a nových obrazech. Netýká se ovšem vzkříšeného těla, ale možno vše i na ně vztahovati.

Svatí zjevovali se vždy zářice světlem, na př. sv. Anežka, Cecilie. Svatý Petr z Alk. byl kdysi takovým světlem ozářen, že bylo lze sotva na něj se dívat. Sv. Anděle z Fol. svítily oči při vytržení jako hvězdy, tvář hořela jako růže, i zdálo se, že je stále větší a jasnější. Sv. Martina Turského hlava byla, když žehnal, oblita zářícími paprsky, ruka při mši sv. zdála se drahokamy posázená. Ze sv. Vincence Fer. šly při kázání plameny jako blesky. Sv. František Sal. a Bernardin ze Sieny zářili přede vším lidem. Sv. Filip Neri měl zářivé oko, že nebylo lze dlouho do něho se dívat, po přijímání zahaloval hlavu, aby ukryl jas její a j.¹⁾ Mnozí při smrti zářili, na př. bl. Romula, Petr z Alk., Felix z Cant., sv. Terezie, Kateřina Sien.²⁾ Často zářila těla svatých i po smrti.

Sv. Terezie píše³⁾: Když jednoho dne jsem se modlila, dal mi Spasitel viděti své ruce, které byly takové krásy, že nejsem s to, abych sdostatek je chválila. Několik dní potom směla jsem zříti také jeho obličej, což mne přivedlo u vytržení. S počátku nemohla jsem pochopiti, proč se mi Spasitel dává viděti jen po částech; potom jsem porozuměla, že bych jeho slávu najednou nesnesla. . . Ujišťuji, že těla blažených jsou tak krásná a nádherná, že pohledem na ně pozbýváme smyslů; já byla na počátku všecka polekána a zmatena, a teprve později nabyla jsem opět klidu a jistoty. Na den sv. Pavla ukázal se mi Kristus celý v takové kráse a velebnosti, že kdyby v nebi pro rozkoš očí nic jiného nebylo, nežli těla oslavenců, zvlášť tělo Pána Ježíše, a jen tak, jak toho naše nynější slabost snést může, že bychom přece požívali nevýslovné blaženosti. To vše neviděla jsem očima těla, nýbrž duše. Že to nebyla pouhá fantasie, poznávám z toho, že nejsem s to, byť sebe více se namáhám, abych něco tak krásného si představila; nebo převyšuje vše, co lze si na světě představit. To nebyl lesk, jenž oko oslňuje, ale příjemná zář a vlitý jas, který zraku neobyčejně lahodí, aniž by obtěžoval; měl i dostatečnou jasnost, aby božská krása mohla býti spatřena. Toto světlo jest jiné nežli světlo přirozené; i jasnost slunce proti němu je tak temná, že by nás omrzelo otevření očí. Jest jako kalná voda proti vodě čisté, tekoucí přes křišťalové dno a ozářené paprsky slunečními. . . . Dábel může nápodobiti lidskou postavu, ale takový nebeský lesk způsobiti nemůže, aniž dáti svatý klid s duchem modlitby. . . . Ježíši, kéž bych byla s to, abych jiným mohla dáti pojem o tvé velebnosti. . . . Je tak veliká, že všechny světy jsou jako nic nezasluhující, abys byl zván jejich pánem. . . . Marketa Cort. viděla se u vytržení u nohou Ježíšových. Žádala si, aby směla viděti jeho tvář. On odpověděl: Mou tvář uvidíš dokonale v její kráse teprve pak, až uvedu tě do slávy blahoslavených.⁴⁾ Sv. Jan Zlat. praví⁵⁾: Jak velebný jest král nebes, nelze ani říci,

¹⁾ Görres, Mystik, II., 308. — ²⁾ Daumer, Tod des Leibes, 163 s. —

³⁾ Žití, c 28. — ⁴⁾ Lechner, Leben, 100 s. — ⁵⁾ Adh. ad Theod. I. 1. 10,

nebo jeho postava, krása, jasnost, sláva, velebnost, moc, nádhera nemohou od žádného výrazu dostiženy býti. Pomysleme na horu Tábor, kde všechna jeho nebeská oslava ani nezářila. Dante líčí mezi jiným jas a krásu Krista v nebi¹⁾ krásou Beatrice, kterou z Krista brala, Panny Marie a j. A její obličej plál celý vzňatý a oči plné veselosti měla, že nepopíše duch je žasem jatý . . . Teď oči otevři a viz mou krásu, neb užrěls věci takové, že sněsti tvůj může zrak můj úsměv plný jasu. Ještě nádhernější jsou sloky o Panně Marii, růži, z níž Slovo vtěleno. Dle zjevení sv. Františky jsou to rány Spasitelovy, které září nevýslovným jasem, oblévající ji a pronikající duše blaženců, zvláště Pannu Marii. Vypravuje o tom více.²⁾

Tato krása bude nejen rozkoší oku, ale jest vzorem, dle něhož budou proměněna těla naše. Pravdu dí Lieber³⁾: Můžete si žádati něco krásnějšího, skvostnějšího, vyššího, nežli že tělo naše bude utvořeno podle oslaveného těla Kristova? Zdaliž možno vyličití slávu tuto? Položím-li vedle sebe zrnko a nádherný květ, nebo vedle rezavého železa třpytný diamant, a řeknu-li, že mezi nynějším a vzkříšeným tělem je takový rozdíl, byl by to jen slabý obraz. Kdybych líčil nejprve smutnou zimní krajinu a temnou noc, potom kvetoucí jaro a jasný den, a pravil, že převyšuje oslavené tělo tělo nynější jako jaro zimu a den noc, bylo by to nedokonalé porovnání, poněvadž naše tělo bude jako tělo Kristovo, s nímž nic pozemského nemůže býti porovnáno.

Svaté Písmo St. Zákona vyličilo obrazně krásu oslaveného Spasitele a duše s ním spojené v nádherné Písni Šalomounově. O své choti dí Šalomoun⁴⁾: Jak jsi krásná, přítelkyně má, jak jsi krásná. Oči tvé jsou holubičí . . . vlasy tvé jako stádo koz . . . , zubové tvoji jako stádo ovčí střížných, kteréž vystoupily z plavidla, všechny mají po dvěma jehňátek, a neplodné není mezi nimi. Jako šarlatový pásek jsou rtové tvoji, a řeč tvá sladká. Jako skrojek granátového jablka, tak jsou líce tvé, jako věže Davidova jest hrdlo tvé .

A ženicha svého líčí Sulamit⁵⁾: Milý můj jest bílý a červený, vyvolený z tisíců. Hlava jeho zlato nejlepší, vlasy jeho jako ratolístky palmové, černé jako havran. Oči jeho jako holubičí při potůčcích vod, kteréž v mléce jsou zaryté, a sedají podle proudů nejplnějších. Líce jeho jsou jako záhonky vonných koření, zaseté do kořenáčů. Rtové jeho jako lilie, prýštící z sebe myrrhu první. Ruce jeho jsou jako válečkové zlatí, plní hyacintů. Tělo jeho jest jako slonové, vysázené safíry . . . Postava jeho jest jako Liban, výborný jest jako cedrové. Hrdlo jeho jest nejlíbeznější a všechn jest žádoucí . . .

Slova krásná, mající hluboký význam⁶⁾ nadpřirozený.

¹⁾ Ráj, 23, 28—87. — ²⁾ 320 n. — ³⁾ Leib u. Seele, p. 90. — ⁴⁾ 4, 13
⁵⁾ 5, 10 s. — ⁶⁾ Viz v. Scholz, Cant.

8. Lehkost (agilitas) vzkříšeného těla.

Daumer píše¹⁾: Vývoj světa jest založen na přemáhání toho, co táhne dolů, a není dobrým přírodozpytcem, kdo toho nevidí a důsledků z toho nečiní. Červ a had plazí se namáhavě po zemi, kdežto jiní tvorové mají nohy, ploutve, křídla, své ústroje létací a plovací, jimiž probíhají nivy, vody a vzduch . . . Poněvadž vše záleží na přemáhání tíže a smrti, musí nový člověk, ukončené stvoření, nad oběma zvítěziti; země nesmí jej tyransky k sobě táhnouti, a smrt nesmí jej pohltiti . . . Těmto vše pohlcujícím silám, tíži a smrti protivuje se již přirozený základ žití a pohybu . . . Vše, co na zemi se zelená, kvete a hýbe, jest vítězstvím nad nimi, ale vítězství, které končí zase v porážce . . . Kristus jest slunce, které sděluje se tomu, co jest pomíjející, aby je zachránilo, proměnilo, povýšilo a vtělilo v říši věčného žití, jehož jest králem. Podobno paprsku slunečnímu, dí Hettinger,²⁾ který nezná přehrad tělesnosti, prolétati bude tělo silou ducha prostor. Jako Kristus vznesl se k nebi . . . , bude i naše tělo náležitě vyššímu stupni tělesnosti, bude tělem světelným (Lichtleib), ne jako naše nynější, hmotou obtížené a přitažlivostí k zemi tažené. A jako nyní nevážitelné látky, jako elektrina a magnetismus tělesa probíhají, tak nebude hmota oslavené tělo zdržovati nebo obmezovati. Tak se vyplní, dodáváme s Goethem, co píše mladý Werther ze Švýcarska: Máme tušení tělesných vloh, jichž v tomto žití jest se nám zříkati; tak jest s létáním. Jako mne oblaka lákala, abych s nimi putoval do cizích zemí, když vysoko nad hlavou mi táhla, tak jsem nyní často v nebezpečí, že mne vezmou s hrotu skály, když mimo táhnou. Jakou touhu cítím vrhnouti se do nesmírného světelného prostoru, vznášeti se nad děsnými propastmi a sednouti si na nepřístupnou skálu. S jakou žádostí z hluboka vydechuji, když orel v modré temné hlubině pode mnou přes skály a lesy se vznáší, a ve společnosti samice kolem vrcholu, jemuž své hnízdo a svá mláďata svěřil, velikými kruhy v milé svornosti táhne! Což mám stále do výše jen lézt, na nejvyšší

¹⁾ Das Christ. . p. 34, s. — ²⁾ Apolog. II., 358.

skále jako na zemi lípěti, a když jsem pracně dostoupil cíle, bázně se ho držeti, před cestou zpět se třesa? Že Dádalus znal se v létání, vypravuje báje, jsouc výrazem stejné tužby, kterou Goethe vložil Wertherovi do úst — —

Agilitu (lehkost, rychlost) vykládají bohoslovci opět velmi různě.

Někteří praví,¹⁾ že tato lehkost záleží v schopnosti těla, lehce se pohybovat od místa k místu. K tomu je třeba, aby pominula tíže a aby údy netrpěly. Taková lehkost neodpovídá pojmu, kterou o blažených máme. Tak mohli by se totiž pohybovat jen na něčem pevném, podobně jako my činíme kroky. Takových pohybů svatým netřeba popírat, ale je to příliš málo, nebo tu menší by měli rychlost nežli pták.

Jiní praví,²⁾ že svatí ne kroky, ale celým tělem pohybovat se mohou jako šíp, který byl vystřelen. V tom souhlasí s ním skoro všichni bohoslovci. Však v dalším se různí. Scotus a jeho následovníci mají za to, že k této lehkosti stačí přirozená síla duše. Tíže těla pominula. Duše sama může letěti rychlostí ducha. Není tedy příčiny, proč by nemohla unášeti touže mohutností také své tělo. Odpůrci Scotovi uvádějí proti tomuto odůvodnění, že by oslavenec nemohl na př. zvednouti nebo uchvátiti nic, co by převyšovalo tíhu těla jeho, že by nemohl pevně setrvať na určitém místě, jsa jako pírkó větrem hnané, že by se rychlostí nemohl rovnati rychlosti andělské, nejsa již jako oni pouhým duchem, ale vázán aspoň na některé funkce tělesné. I udávají za důvod dokonalé rychlosti zvláštní nadpřirozenou sílu, svatým od Boha danou, buď zevní, záležející v pomoci boží, nebo vnitřní, jejíž sídlem jest duše. Síla zevní se nedoporučuje, nebo jest úkolem duše, aby pohybovala tělo, a nikoliv úkolem těla, aby, byť i pomocí boží, unášelo duši. Duše tedy se pohybuje sama svou silou a zároveň pohybuje silou od Boha jí danou také své tělo. Svatý Augustin píše:³⁾ Bůh může dáti duším svatých, aby své tělo mohli klásti, kde chtějí . . . Mohou-li andělé tak činiti, věci stvořené dle libosti uchvacovati, proč by nemohli svatí darem božím nésti a klásti svá těla, kam a kde chtějí? Dar lehkosti nebo rychlosti počítá se ovšem mezi nadpřirozené dary těla, avšak to děje se proto, a právem, protože je to tělo, které touto rychlostí a lehkostí jest unášeno a se nese.

Jiná otázka sporná jest, pohybují-li se svatí prostorem čili nic. Sv. Tomáš,⁴⁾ který přijímá nejen sílu v duši k pohybu, ale také schopnost těla, větší tělesnou agilitu, praví, že svatí pohybují se prostorně, ale s rychlostí, již nelze ani postřehnouti, jeden rychleji druhého. Suarez dí,⁵⁾ že jest možno přijmouti, že pohybují se, aniž by nějaký prostor proletěli. Dle Suareza je tedy možno, aby svatý, který jest na jednom místě, řekněme na Venuši, pouze tím, že chce býti na Merkuru, přestal býti na Venuši a začal býti

¹⁾ Durandus, in 4 d 44 q 7. — ²⁾ Scotus, d 49 q 14. — ³⁾ De civ. Dei, 13 c 18. — ⁴⁾ Suppl. q 84 a 3. — ⁵⁾ L. c., s 4 n 13.

na Merkuru. Nám mysliti si tuto věc je těžko, nebo bylo by to tolik, jako kdyby na jednom místě věc přestala existovati a na druhém vznikla. Suarez následuje sv. Augustina, který myslí, že oslavená těla mohou s místa na místo se pohybovati v nerozdílném okamihu. Poukazoval na světlo, domnívaje se, ovšem mylně, že paprsek také tak se šíří. Sv. Tomáš vykládá „nerozdílný okamih“ Augustinův ve smyslu „velmi rychle“, máje pohyb v prostoru bez času, t. j. bez posloupnosti za nemožný. Sv. Augustin ovšem nemyslí na takovýto prostorný postupný pohyb, nýbrž na kony vůle řkoucí: chci býti „tam“. Odezíraje od prostoru, myslil jen na to, jak tělo takového konu vůle okamžitě jest poslušno. Nesmíme ovšem mysliti na způsob, jak nyní tělo naše jest v prostoru a určitý prostor vyplňuje. Avšak nezapomeňme, že i oslavené tělo jest v nějakém poměru k prostoru, neboť i o andělech můžeme říci, že jsou někde; aspoň přemnozí tvrdí o nich, že nejsou úplně mimo prostor. Heinrich hledí smířiti obě mínění pravě, že rychlost těla odpovídá dokonale vůli, tak že i největší vzdálenost oslavenec urazí prostorně sice, ale v okamžiku, jehož nelze ani počítati.¹⁾ Nám výklad sv. Tomáše stačí a je tělu přiměřený. Svatí nemají zajisté moci, aby přirozeně mohli býti na různých místech zároveň, nemohou jako slunce naplňuje obzor býti najednou všude. Proto jest se jim pohybovati prostorem.

Této rychlosti andělské odpovídati bude také síla. Svatý Anselm²⁾ dovozuje ji ze síly andělské, kteří mohli by světy hýbati, a kterým svatí jsou podobní. Nemusí jí užívati, ale odpovídá jich stavu. Tuto sílu mohou vykonávati údy podobně jako my, ale také jako andělé. Andělé mohou tak spojití se s věcí, řekněme, do ní se vložití nebo k ní přitísniti, že ji úplně ovládají; podobně i svatí.

Pominou tedy pro tělo pozemské zákony tíže. Těžce poslouchá na zemi tělo duši, až časem nad jeho pohyby ztrácí vládu skoro úplně. Jednou pominou tato pouta, která duši tíží. Tato zvolnost a těžkopádnost neodpovídá nebeské slávě. Pominou, a jako myšlenka bude rychlé i tělo. Paprsek sluneční urazí za vteřinu 42 tisíc mil; rychlejší bude let oslaveného těla. Jaký to bude pohyb, dí sv. Augustin,³⁾ neosměluji se určití, nebo nedovedu ho chápati. Ale jisto jest, že kdekoliv duch bude chtíti, tam ihned bude také tělo. Rychleji nežli paprsek nebo zase volně jako pták bude blažený prolétati prostory všehomíra, svítě jasně a krásou barev tu více, tu méně, nebo jeho tělo bude ochotným a dokonalým nástrojem ducha. Jako kdysi Spasitel chodil po hladině mořské, vznášel se do povětří, pronikal tělesa, jako by jich nebylo, tak budou činiti i svatí. Vždyť na zemi mnohým z nich byl občas dán stín tohoto daru.⁴⁾

Jaký to rozdíl mezi světem nynějším a budoucím! Co nyní jest divem, bude trvalou předností oslavencovou. Ze smrtelné

¹⁾ Dogm. Theolog., X., p. 892. — ²⁾ De similit. c. 52. — ³⁾ De civ. Dei, 22 c 30. — ⁴⁾ Görres, Mystik, 523 n.

postele, která tělo sklátila, z hrobu, který je zničil, vstane nebešfan, aby vládl nad zákony, kterými byl neúprosně ovládán.

Že svatí měli někdy zvláštní lehkost, snad podivuhodným napjetím duševních sil nebo z jiné příčiny, máme mnoho příkladů. Na př. duše drží tělo ve vzduchu, jakoby nemělo tíže. Tak u sv. Petra Alkantary, Josefa Cup., Dominika, Vincence Fer.¹⁾ Dveře se před ním otvírají nebo vstupuje zavřenými dveřmi.²⁾ Jest zároveň na dvou místech, tak že v okamihu, zůstávajíc přirozeně na jednom místě, jest zároveň mimopřirozeně na místě mnoho set mil vzdáleném.³⁾ Světlo, které Duch sv. v duši rozlil, pronikne, že tělo září.⁴⁾

Tělo, dí sv. Tomáš, musí býti nástrojem, který duši dokonale se podrobuje, a to dvojím směrem: podrobuje se jí dokonale jako své formě, jako svému informačnímu principu, což umožňuje se subtilností těla; a dokonale se jí podrobuje jako hybatelné síle, což jest možno, když má dar lehkosti. Také apoštol mluví o síle, pravě, že rozsívá se v nemoci, vstane v moci. Nyní po hříchu tělo obtěžuje duši a ten zemský příbytek dolů stlačuje přemýšlejícího ducha.⁵⁾ Však lehkost vzkříšených těl bude ještě větším darem, než jaký byl hříchem ztracen, nebo Adam jí neměl. Tělo stane se poslušným nástrojem duše, v ničem jí nepřekážejícím, na odměnu, že svatí dokonale, na zemi žijíce, podrobovali vůli svou vůli boží. Nyní podrobují se Bohu s nejsvětější a nejochotnější energií, jaké jsou schopni, i chápeme, že už z tohoto jediného důvodu moc duše nad tělem u nich nezbytně jest nesmírná.

Tato moc duše nad tělem týká se zajisté nejprve všech údů, snadného ovládání svalů. Když jsme zdraví a duch jest čilý, zdá se nám, že tělo naše jest silné, pružné, lehké, kdežto po nemoci, únavě a jiných příčinách obtížno nám učiniti pouhý krok. Stav oslaveného těla přivádí nejprve lehkost pohybů, která má slabou obdobu v energii a pružnosti zdravého těla zde u porovnání s těleni ochromeným.

Potom týká se tato moc pohybů s místa na místo. Na subtilní, vzdušné tělo nemůže přitažlivost země a jiných těles působiti, hmoty nemohou jim překážeti. Tělo oslavené může ovšem kráčet od místa k místu, avšak může se také vznášeti a rychle pohybovati.

Potom týká se síly, kterou může tělo projevovati a s kterou síla pozemského těla nemůže býti ani přirovnána. Je tak veliká, aby hravě překonalo všecky překážky a vykonalo všecka díla, jaké chce, ovšem podle vůle boží.

¹⁾ Görres, Mystik, II., 523. — ²⁾ Act. SS. 30. Jan. s. Adelgundis. — ³⁾ Acta SS. 10. Jan. s. Benno; 8. Jan. s. Laurentius Just. — ⁴⁾ Act. SS. 12 Aug. s. Clara. — ⁵⁾ Srv. Moudr., 9, 15.



9. Subtilnost vzkříšeného těla.

Zbývá čtvrtá nadpřirozená vlastnost těla, jemnost neboli duchovost.

Sv. Tomáš praví,¹⁾ že tato vlastnost záleží v dvojím, předně že přestanou tělesné funkce animální, jako živení se a rodění, a za druhé že tělo bez překážky sloužiti bude duchovním funkcím duše. Popírá, že by vzkříšené tělo mohlo zároveň býti v témže místě s jiným tělem. Tělo Páně mělo sice tuto vlastnost, ale nemělo ji z daru subtilnosti, nýbrž z božství, s nímž bylo spojeno.²⁾ Však Suarez³⁾ připouští i toto, dokládaje se sv. Otcí. Praví, že býti zároveň s jinými těly na témže místě, náleží k daru subtility oslavenců. Jako výklad uvádí, že svatí mají tuto moc podobně, jako měla Kristova vůle dle libosti činiti zázraky. Kristus měl tuto moc pro své božství, svatí vzhledem k blaženosti; Bůh dává jim k tomu svou součinnost, tak že mohou jí užiti kdykoliv, jako Kristus vždy mohl konati zázraky.

Než vizme věc podrobněji.

Durandus⁴⁾ praví, subtilnost těl oslavenců záleží v ostrosti smyslů, pocházející z dokonalejšího tělesného ústrojí a duše, a dále v úplném podřízení tělesnosti rozumu. Proto nazývá se pak tělo tělem duchovním, že dokonale ducha poslouchá, majíc zároveň nadobyčejnou jemnost smyslů. Toto podrobení duchu učí také sv. Tomáš⁵⁾ a jiní, též římský katechismus, avšak darem subtilnosti rozumíme více, jmenovitě schopnost pronikati jiné věci po způsobu duchů. Také Adam měl dominium absolutum nad tělesností, ale jeho tělo nebylo duchovní, jak nazývá sv. Pavel těla vzkříšených.⁶⁾ Ostatně jest vláda oslavenců nad tělem jiná než u Adama, vycházejíc z patření na tvář boží přirozeně a nezbytně, kdežto u Adama nikoliv.

Subtilností rozumí bohoslovci dosti jednomyslně schopnost pronikati jiná tělesa, neboli býti s nimi zároveň na témže místě. Výklad, jak je to možno, jest ovšem na výsost obtížný a temný.⁷⁾

¹⁾ Suppl. q 83 a 1. — ²⁾ Srv. Quodl. 1. a 21—22. — ³⁾ De myst. vitae Christi, d 48 s 5 a 16. — ⁴⁾ In 4 d 44 q 5. — ⁵⁾ In 4 d 44 q 2 a 2 ⁶⁾ 1. Kor. 15, 44. — ⁷⁾ Haan, Philos. natural. n 45 s.

V čem záleží subtilnost takto pojatá? Kdyby těla svatých proměnila se v substanci duchovou, nebylo by obtíží. Byli bludaři, kteří tak učili o Kristu nebo svatých, avšak jich mínění bylo zavrženo.¹⁾ Kristus Pán měl skutečné tělo, jež mělo maso a kosti, kterého apoštolové mohli se dotýkati; neměl jen tělo vzdušné nebo etherické.

Také se nezdá, že by subtilnost mohla záležeti v nějaké vlité kvalitě, nebo žádná kvalita nemůže tělům vzíti onu rozsažnost, kterou by se přestaly vylučovati z téhož prostoru zároveň. Voda a vzduch mohou pronikati prázdnými prostorami jiného těla, ale to není subtilnost, o níž tuto jest řeč. Zde běží o to, aby týž prostor v jeho částech, které těleso zabírá, mohlo zároveň vyplňovati jiné těleso. Je-li to možno, musí se to státi ne přidáním kvality, ale spíše ubráním některé nedokonalosti. Vykládá se toto pronikání jednoho těla druhým (kompenetrace) krátce takto: Těleso jest rozsažné, vyplňuje určitou část prostoru. Těleso má tedy jistou kvantitu, kolikost, a tato kvantita vyplňuje, přirozeně-li existuje, tak jistou část prostoru, že v něm nemůže býti zároveň kvantita jiná. I praví nyní filosofové: Kvantita a toto výlučné vyplňování jistého prostoru není jedna věc, nýbrž dvojí. Příčina, proč dvě věci se z téhož prostoru vylučují, není kvantita, ale způsob, který s kvantitou přirozeně jest spojen, totiž způsob, kterým jest v prostoru, vyplňuje jej. Ale tento způsob nepatří k bytnosti kvantity, i může býti tedy také jiný a ne zrovna ten, který všady, dle řádu Bohem nyní ustanoveného, vidíme. Když by tedy Bůh tento způsob, kterým kvantita jest v určitém prostoru, změnil, mohly by dvě kvantity býti v témže prostoru. To činí Bůh u blažených těl. Dává jim trvale jiný způsob, kterým jejich tělesná kvantita vyplňuje prostor, a proto mohou bez překážky býti tam, kde jest jiná věc, a tím mohou ovšem ji také pronikati. Tak odjímá tělům blažených nedokonalost hrubé hmoty, kterou sv. Epifanius nazývá *crassitudinem*, hrubost.²⁾ Hrubost těla jest hmotě sice vlastní, ale vzhledem k stavu oslavených těl jest nedokonalostí, kterou Bůh odstraní.

Že přítomnost, jakou mají tělesa v prostoru, není jediná svého druhu, nýbrž že jsou ještě jiné způsoby, vidíme v nejsv. Svátosti oltární, kde oslavené a rozsažné tělo Páně má způsob existence duchovní, nerozsažný, nedělitelný. Je to způsob přítomnosti nadpřirozený, jiný nežli jaký má Kristus v nebi a jaký vidíme u těl na zemi; proto jsou zajisté i jiné způsoby, jimiž kvantita může zaujímati jistý prostor nežli ten, jež známe. Bůh může tedy učiniti, aby těla svatých byla subtilná, pronikala jiná těla, ano byla od nich také pronikána. Tak svatý, moha těleso pozitivně proniknouti a vyplniti, dostává nad ním takovou moc, jakou mají andělé nad věcmi hmotnými, mohou jimi hýbati, je přenášeti a p. Svatí a andělé nebudou se ovšem navzájem pronikati, nebo není

¹⁾ Sv. Augustin, *De civ. Dei* 13 c 23; Greg. Moral., 13 c 31. — ²⁾ Haer. 20 a 64.

k tomu příčiny a nezdá se to odpovídati sociálnímu pořádku. Však hmotná věc mohla by oslavené tělo proniknouti, ale těleso nemělo by tím nad tělem žádné moci, nemohouc se k němu vnitřně aplikovati. Tak žádná hmotná věc, na př. meč, pád, nemohou oslavenci ublížiti. Tuto přednost mají oslavená těla nejspíše trvale, mohouce kdykoliv naplňovati sebou buď vlastní prostor nebo ten, jejž zaujímá věc jiná

Však nechceme se dále pouštěti do věci, která patří do filosofie a kde se o ní velmi obšírně jedná. Když tedy Kristus pronikl zavřenými dveřmi, nemáme si mysliti, že si proměnil své tělo v tělo čistě duchovní nebo je protáhl skulinami, což by bylo nedůstojno, nýbrž že, jak dí sv. Tomáš, měl to ze svého božství, nebo že, jak dí Suarez a s ním většina bohoslovců, měl to ze subtility těla, která, dávajíc tělu jiný, vyšší způsob naplňovati prostor, umožňuje mu, aby bylo zároveň v témž prostoru s jiným tělesem. Durandus, sv. Tomáš a jiní odpírají takovouto subtilitu tělům oslavenců, vidouce ji pouze v dokonalé vládě duše nad tělem a v ostré jemnosti smyslu, avšak sv. Otcové, Suarez a většina bohoslovců jim ji přisuzuje, pravíce, že je to schopnost pronikati jiná tělesa hmotná.

Naše vědomosti a naše poznání jsou velmi obmezeny; zvláště o skladbě těles, o tíži, prostoru a jiných podobných věcech víme málo. Nemůže býti pochybnosti, že svět slávy bude o mnoho dokonalejší. Proto bude v něm mnohé možno, co nyní zdá se nemožno. Zvlášť mravní důvody mluví pro to, aby tělo naše mělo vyšší jakýsi způsob bytí, nebo právě ono činí duchu našemu největší obtíže, váže jej těžkými pouty k hmotě, strhuje jej dolů. Proto se sluší, aby i na těle skvělém a neobyčejným způsobem osvědčila se láska a dobrota a moc a moudrost boží. —

Keel dí¹⁾: Vzkříšené tělo musí býti duchu podobné, t. j. od ducha dokonale ovládané a opatřené vlastnostmi ducha, pokud toho je třeba a se sluší. Duch jest neviditelný; tak bude míti oslavené tělo moc učiniti se neviditelné, jak i Kristus činil. Duch jest jemný, nehmotný, neschopný smyslových dojmů; oslavené tělo bude míti tedy moc zbaviti hmotnou, dotýkání schopnou substanci svou zhuštění. Duch jest neodvislý na prostoru v jistém způsobu; oslavené tělo bude moci jako duch prostor prolétati, tělesa pronikati a býti všady, kde může býti duše. Hettinger píše²⁾: Jako zora svítí od vycházejícího slunce, tak pronikne čistý žár Ducha božího duši a tělo, všechno oduševní a oboží. Vztopen do proudu božského žití a božské lásky, stane se duch bohopodobný, tělo podobno duchu. Jako duch milostí a světlem slávy povznesen jest nad hranice všeho lidského a stvořeného k podobnosti a spojení s Bohem, tak táhne s sebou i tělo k vyššímu stupni bytí, kde přirozené vlastnosti hmoty mizejí, kde temnota stává se světlem, porušitelné neporušitelným a neschopným utrpení,

¹⁾ L. c., 246. — ²⁾ Apolog., II., p. 358 s.

hmotné etherickým, těžké rychlým. — Není bez hlubokého významu, že apoštol vzal světlo za znak budoucího vzkříšeného těla.¹⁾ Světlo, které nám teprve řší viditelná otevírá, jest, ač zjev obecný, svou podstatou nejneznámější nám fenomen, ať je vykládáme teorií emanační nebo ondulační nebo jinou. Z hranic fysického nevystupuje, rovněž jako teplo ne, nebo elektrika a magnetismus; není duchem, ale ze všech v přírodě známých zjevů jest duchu nejbližší. Nezdá se podrobena zákonům tíže, šíří se s nesmírnou rychlostí. Proto představuje nám sv. Písmo ducha obrazem světla. Věda nezná ani zákonů, jimiž světlo působí, nerci-li jeho bytnost. Jen tolik víme jistě, že mimo ponderabilních těles existuje nadmíru jemné, hmotné, ale nevážitelné fluidum, které tělesa zahaluje a proniká. Nejsme s to, abychom v jsoucnu těles určili první podmínky bytí přirozeného; jak můžeme se tedy diviti, že stav budoucího žití jest nám tajemstvím? S jistotou však můžeme usuzovati, že jest myslitelná existence těl od naší nynější zcela různá, povznesení, zušlechtění, zdokonalení, oslavení jich, které od nynějšího jich stavu znamená větší vzdálenost, nežli jakou nyní vidíme mezi skalou a jemnou, lehkou, ohebnou relativní všudypřítomností světla, aniž bychom hranice tělesna opustili.

Přidejme k tomu, že příroda se vyvrcholuje v duchu lidském, že široké pole hmotnosti vystupuje vždy k ušlechtilejším tvarům, typům a podobám, až v těle lidském dochází konce, určeno jaksi, aby nesmrtelnému tělu stalo přiměřený šat, nebo cokoliv naše země vykazuje, je tělesné a hmotné, ale zušlechtěno nesmrtelnou duší a povýšeno na její nástroj, oduševňuje se. Jestli slovo, které mluvíme, fysikálně a fysiologicky vzato, něco tělesného, a s druhé strany zase nejčistší projev ducha, největší oduševnění hmoty. Zde jest proniknutí hmoty a ideí nejdokonaleji provedeno, zde myšlenka nejdokonalejším způsobem assimilovala si tělesno. Nemá tam, jako zde slovo, celé tělo státi se výrazem, zrcadlem a obrazem ducha? Je-li úkolem umění představovati ideální v hmotném, z nízkého kovu a kamene tvořiti vznešená díla architektury a plastiky, mrtvé dřevo a kov zvednouti k oduševnělým výtvorům nejpodivuhodnějšího světa tónů, přirozené k nejčistšímu obrazu duchovního a tak tvořiti soulad mezi přírodou a světem duchovním, který jako vzpomínka na dávno minulý ráj nás hluboce při všech dílech uměny dojíhá — neměl by ten, jehož mistrovská ruka utvořila tělo lidské, a jehož milost duši tak blízko k sobě přitáhla, neměl by toto hříchem zkažené umělecké dílo našeho těla v novém a vyšším způsobu oslavené duši vrátiti? Vždyt nám jeho působení v nejsv. Svátosti, kde nadpřirozeně sice, ale skutečně a podstatně jest přítomen, ukazuje, že zákony tohoto tělesna jeho moci, moudrosti a lásce nekladou mezí, že tyto zákony vůbec nejsou zákony hmoty samy sebou. Tak stane se tedy oslavené tělo tělem duchovním, ale

¹⁾ 1. Kor. 15, 41.

přece pravé tělo, podstatou totožné s tím, které oslavenec měl v pozemském žití, avšak jiné vlastnostmi.

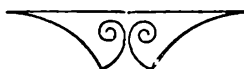
Když oslaveným tělem připisujeme subtilitu v tom smyslu, že mohou i jiná těla pronikatí a od nich pronikána býti, nepravíme tím, že oslavenci jsou stále v takovém stavu. Také Spasitel jen několikráte zjevil se mezi apoštoly zavřenými dveřmi. Díme jen, že schopnost pronikatí jiná tělesa náleží k subtilitě oslavených těl. Sv. Tomáš dí, že Kristus pronikl zavřené dveře mocí svého božství; připouštíže možnost, aby oslavené tělo proniklo hmotu, připouští ji ne jako stálou vlastnost, ale jako zjev, který pokaždé Bůh divem učiní. Heinrich odpovídá asi takto: Tělo Kristovo v Eucharistii nemá žádné místní rozsažnosti a není s ní v žádném vztahu. Oslavené tělo Páně však mělo vztah k prostoru, jsouc někde, mohouc býti dotýkáno. Má-li tedy proniknouti nějaké těleso, třeba divu podobného tomu, kterým stává se přítomno ve svátosti, t. j. musí k jeho subtilitě divem přistoupiti stav, který připouští pronikání jiného tělesa. Takovou subtilitu mají podle sv. Tomáše těla oslavenců. Jen divem mohou tedy pronikatí jiná tělesa. Avšak mínění to nezdá se bohoslovcům odůvodněno. Neodpovídá zajisté moudrosti boží, aby vždy, když oslavenec chce proniknouti jiné tělo, učinila zázrak. Nebylo pro něj důvodu, jelikož lehkost oslaveného těla umožňuje oslavenci, aby snadno všem překážkám se vyhnul. To vše odpadá, náleží-li schopnost pronikatí jiná tělesa jakožto stálá vlastnost k subtilitě. Pravidelně ovšem zaujímají oslavená těla místo v prostoru.

Mimo obvyklý scholastický výklad svrchu uvedený poukazuje Heinrich, chtěje možnost pronikání vědecky odůvodniti, na mechanický výklad přírodní. Dle něho vše jest pohyb, přitažlivost a odpudivost vzniká pohybem atomů. Potom ovšem odpor, který těleso klade proti proniknutí jiným tělesem, záleží též v pohybu; přestane-li, přestane také odpor. Duše, jsouc hybatelným principem těla, může tedy prostě zastaviti jistý pohyb, i přestane odpor, který zamezoval proniknutí její jiným tělesem.

Přijmeme-li zásadu, že příčinou, proč těleso odporuje pronikání jiným tělesem, není rozsažnost, nýbrž síla odporu, kterým je poznáváme, lze říci, že síla tohoto odporu jest konečná, i může vyšší silou přemogućena býti. Než síla duše převyšuje nesmírně všecku tělesnou sílu. Proto může netoliko zastaviti odpor vlastního těla, ale přemoci také odpor každého jiného hmotného tělesa.¹⁾

Však jsme v říši domněnek i po stránce přirozeně vědecké; netřeba se tedy diviti, že subtilnost oslaveného těla obklopena jest záhadami.

¹⁾ Dogm. Theolog., X., str. 895 n.



10. Systematický výklad oslavy těla.

Vzkříšení těla jest div, nebo jen Bůh může vzkřísiti mrtvého k životu. Žití vzkříšeného není už potom divem. Lazar po svém vzkříšení, mládenec najmský žili přirozeně, až umřeli znovu.

Jest vzkříšení těla a věčný život v těle přirozeným cílem člověka, po kterém pud blaženosti by jej hnál? Sotva. Duše chce býti šťastna, i je-li šťastna dokonale bez těla, postačí jí to. Nad to přirozené žití v těle, které by bylo věčné, zdá se přirozeně nemožno; a kdyby bylo možno, nezbytně by rušilo duši v nadpřirozené její blaženosti, nebo by jí způsobovalo obtíže v poznání a milování Boha, o ostatních obtížích ani nemluvě. Kdyby tedy nebylo také tělo určeno k nadpřirozenému obnovení, znovuzrození a oslavě odpovídající oslavě duše, neměli bychom pro vzkříšení a věčné žití jeho dostatečného důvodu. I dlužno tedy říci, že také tělo musí býti nadpřirozeným způsobem proměněno k vyššímu způsobu žití, než jaký mělo na zemi, ano než jaký měl Adam v ráji, k žití, které nikterak mu jako tělu nepřisluší. Právo na vzkříšení a oslavu těla má člověk tudíž potud, pokud Bůh mu je dal, určiv ho k cíli nadpřirozenému, a pokud má v sobě nadpřirozený život duše. Toto právo spojil Bůh s nadpřirozeným cílem, a proto Kristus, vydobýv nám tohoto, vydobyl nám také ztraceného práva na nesmrtelnost těla. Písmo sv. odvozuje vzkříšení nikoliv z pravé přirozenosti naší, ale ze zásluh Kristových. Marná jest naděje, nevstal-li Kristus z mrtvých, praví sv. Pavel.¹⁾ Sušil dí: Jestliže Kristus nevstal, nestalo se vykoupení, anaf jeho smrt bez zmrtvýchvstání nebyla by smrtí smírnou. Rukojemstvím, že jsme od hříchu a smrti vykoupeni, jest jeho vzkříšení, jímž se prokázal pánem života a smrti. Kdyby byl nevstal, nebyla by smrt přemožena, dí sv. Jan Zlat.; jak mohl by jiné oprostiti, sám z ní nevyvážnuv? Nemoha překonati smrt, ani hříchu nebyl by překonal, a my bychom posavad byli pod hříchem, nemajíce naděje spasení.²⁾

¹⁾ 1. Kor. 15, 14. — ²⁾ List 1. ke Kor., str. 274.

Nesmrtelnost naše jest ještě jiným způsobem spojena s Kristem. Sv. Pavel dí¹⁾: Jestliže pak duch toho, kterýž vzkřísil Ježíše z mrtvých, přebývá ve vás, tedy, kterýž vzkřísil Ježíše Krista z mrtvých, tenť obživí i smrtelná těla vaše pro přebývajícího ve vás Ducha jeho. Má-li tedy tělo státi se nesmrtelné, musí Duch boží, nadpřirozená, božská síla boží, přebývat v nás. Duch sv. vstupuje v nás milostí, zvláště sv. přijímáním, kterým nejvíce spojujeme se s Kristem a jeho mystickým tělem. To široce odůvodňoval Spasitel při zaslíbení nejsvětější Svátosti. Tu řekl²⁾: Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný, a já ho vzkřísím v den nejposlednější . . . Ve mně přebývá a já v něm. A výslovně řekl, že kdo ho nejí, života, t. j. nadpřirozeného, nemá v sobě. Celá tato hlava má tajemný sice, ale určitý vztah ke vzkříšení a oslavě těla. Všichni sv. otcové, počínaje Irenaeem,³⁾ dovozují nesmrtelnost a oslavu těla z požívání nadpřirozeného života.⁴⁾ Nemůže se to, co jest svou přirozeností smrtelné, státi nesmrtelné, leč spojením s tím, který jest svou přirozeností život sám, s Kristem, dí významně sv. Cyrill Alex.⁵⁾ A tak důvod oslavy těla a právo na ně spočívá na základě nadpřirozeném. Ano Scheeben dovozuje z uvedených příčin,⁶⁾ že k tomuto právu nestačí pouhá nadpřirozená posvěcující milost, ale že plyne z hypostatického spojení Boha s přirozeností lidskou v Kristu, z toho, že jsme, ovšem skrze milost, údy mystického těla bohočlověka. Podklad nesmrtelnosti je tedy ještě hlubší a vyšší, nežli pouhý nadpřirozený řád milosti. Tím však není řečeno, že by synovství boží, plynoucí z milosti posvěcující, nebylo důvodem též dostatečným k oslavě, ale tento důvod týkal by se v první řadě jen duše, kdežto vtělení a přijímání vtěleného Syna božího jest zvláštním důvodem též pro oslavu těla. V celé oekonomii naší spásy a oslavy jest podivuhodný soulad. Sušil píše k uvedenému místu ze sv. Jana: Jako výše s vírou, tak zde Pán spojuje s požíváním těla jeho vzkříšení z mrtvých. Záhuba pronikla z Adama v duši i tělo, spása v Kristu odnáší se tedy k duši i tělu. Z Adama přijímáme při narození zárodek smrti, z Krista dosahujeme zárodek života. Zárodek dává se na křtu, ve svátostném přijímání roste, zmocňuje, zachovává a utvrzuje, ve vzkříšení těl dosahuje svrchovaného rozvoje . . . Životodárná moc pokrmu a nápoji eucharistickému řine odtud, že se v něm dává stále spojení s Kristem ve svátosti, a to netoliko mravně láskou a vůlí, nýbrž bytelně a podstatně; kde se však Kristus bytelně a trvale pojí, tam smrt prchá a vládne život. — Stravou pozemskou spojuje se člověk se zemí, stravou svátostnou s Kristem. Proto nazývá sv. Ignác muč. Svátost oltářní lékem nesmrtelnosti. Jest „pravým“ pokrmem, poněvadž nesytlí toliko, ale dává tělu sílu živnou, aby jeho život nepodlehł smrti, nýbrž na věky byl zachován.⁷⁾

¹⁾ Řím 8, 11. — ²⁾ Jan 6, 55. — ³⁾ Adv. haer. 5. — ⁴⁾ Hurter, Theol. Dogm., III., p. 353. — ⁵⁾ Comm. in Io. — ⁶⁾ Mysterien, 646. — ⁷⁾ Evang. sv. Jana, str. 114.

Oslava těla spočívá tedy na milosti a vtělení, na mystickém spojení s Kristem. Oslavené tělo není duši pro obtíž, ale k blaženosti. Tato oslava musí býti věčna, a to právě činí oslava jeho, odstraňujíc v něm vše, co by přivodilo smrt. Bez tohoto vnitřního proměnění těla byla by jeho nesmrtelnost jen nahodilá, nebyla by mu dána jako vlastnost, nýbrž byla by toliko z vně mimořádně udržována. Jest ovšem darem božím, tedy z vně, jest nadpřirozená, tedy tělu pozemskému nepřislušící, ale v nebi stává se jeho vnitřní, trvalou vlastností a majetkem, že tělo se stává ne smrtelným tak vnitřně, jak nesmrtelným jest duch. Ano Scheeben jde ještě dále a praví, že nebeská nesmrtelnost jest podíl, prostředně skrze duši, na nesmrtelnosti boží, která nad všechen čas a změnu jest povýšena.¹⁾

V čem záleží nejpodstatnější moment oslavy těla? V tom, že božská síla, duši sdělená, tělo oduševňuje.²⁾ Subtilita oslaveného těla zdá se býti právě opakem hmotnosti a jejích vlastností, i jest základem; tak i jemnost ducha záleží v jeho nehmotnosti. Ze subtility plynou pak ostatní dary oslaveného těla jako ze svého základu.

Subtilita je tedy vlastnost, která tělo činí podobné duchu. Nemůže ho činiti úplně duchové, nebo pak by vůbec přestalo býti tělem. Patrně tedy bere mu jen některé vlastnosti hmoty, které nyní na tělesích pozorujeme. Hlavní vlastnost, kterou na hmotě vidíme, jest její rozsažnost, totiž že vyplňuje jistý prostor tak, že jiná tělesa z něho vylučuje. Tato hmotná rozsažnost musí býti tedy u oslaveného těla jiná. Úplně nemůže zmizeti nebo oslavené tělo Kristovo bylo rozsažné, a jakási rozsažnost jest hmotě nezbytná. Co tedy může z ní odpadnouti? To, že vylučuje jiné těleso z téhož prostoru. Je to odvislost tělesa od prostoru. Svrchu jsme to nazvali „jiný způsob“, kterým kvalita vyplňuje prostor. Když by tělo bylo rozsažné, mělo moc, jiným tělesům klásti odpor, tak že by od nich nemohlo býti pronikáno, a při tom samo jiná tělesa pronikati mohlo, pak by se stalo podobno jednoduchosti ducha, neztrácejíc při tom povahy tělesa. Svatý Tomáš má každou takovou kompenetraci za takový zázrak, jaký v každém jednotlivém případě jedině Bůh může učiniti; též má ji za zbytečnou, nebo, praví, prostorná rozmanitost těles náleží ke kráse nebes. Suarez ji hájí, dovozuje ji dle slov sv. otců z těla Kristova, které ji mělo, a pravě, že Bůh může učiniti, aby ji oslavenec měl jako stálou vlastnost. Uvádí se dále, že se sluší dokonalosti stavu, v němž oslavenec jest, aby kterékoliv těleso mohl uchopiti, a kterékoliv těleso, které jest mu v cestě, volně projíti. Pak v pravdě má subtilitu, která jej duchu připodobňuje.

Každé tělo má svou duši, a každá duše své tělo. Když tedy tělo stane se subtilním, stává se patrně podobno své duši, pro ni a dle ní. Nelze pochybovati, že subtilnost každého těla má v duši jeho svůj důvod, a že jejím cílem jest, aby tělo své

¹⁾ L. c., 648. — ²⁾ Sv. Tomáš, Suppl. 3 q 82.

oslavené duši sloužilo. I praví sv. Tomáš, že subtilnost záleží v tom, že tělo dokonale duši slouží jako hmota své formě a jako nástroj ke všem dílům jejím. Dokonalé podrobení těla duši jest jeho subtilnost; duchovním nazývá se tělo jen proto (subtile), poněvadž dokonale slouží duchovní mohutnosti, tedy per effectum. Duše ovšem panuje i nyní nad tělem, ale jen do jisté míry, nebo nemůže tělo své učiniti od prostoru neodvislé, nemůže ho učiniti neporušitelné a nepřístupné bolesti, nemůže je pohybovati všude, na př. do výše, nemůže je opustiti a jinde býti, nemůže, když tělo trpí, také sama netrpěti, nemůže všechny své schopnosti rozvinouti a j. Nuže, to se změní. Duše oslavená, božskou silou obdařená, je s to, aby své tělo mnohem dokonalejším způsobem měla ve své moci a zamezila a odstranila z těla svého vše, co se jí nelíbí nebo co jí brání. Tato nová, větší a vyšší moc duše nad tělem, tato nová větší informace těla duší jevila by se tedy in concreto v subtilitě těla. Nebo co chce duše přede vším? Aby její tělo bylo nehmotnější, jí podobnější, aby jí dokonale sloužilo, aby jí nebránilo, chce-li na př. proniknouti horu, aby rychlostí svou vyrovnalo se jejímu letu, aby ji netížilo, aby jí nepůsobilo bolesti a pod. Tak subtilita těla a po ní ostatní nadpřirozené dary byly by, důsledkem oslavy duše a jejího mocnějšího spojení s tělem. Proto i proti sv. Tomáši hájí bohoslovci subtilitu nejen jako dokonalou moc nad tělem, ale také jako kompenetraci, moc pronikati tělesa.

Tělo takto duši podrobené a nedokonalosti hmoty zbavené jest ovšem nezbytně lehké a agilní jako ona, jest neporušitelné, nebo jest v její moci zameziti, aby ničím bolestně a korruptivně nebylo dotčeno. Oslava těla je tedy výsledek, který oslavená duše v těle způsobuje za tím účelem, aby se zbavila omezujících a tísnících vazeb hmoty; obou věcí dosahuje dokonalým opanováním těla onou božskou silou, kterou od Boha dostává. Že tento vliv jest větší a tajemnější než vliv milosti boží na zemi, jest patrné, nebo milost boží takové síly nemá. Jest větší nežli ten, který činil Adama nesmrtelným, nebo Adam mohl nezemřít, ale oslavenec nemůže zemřít. Tělo oslaveného, dí Scheeben, stává se čistým zrcadlem slávy a světla, v nichž Bůh nechává duši na sebe patřiti.

Dosud vyvodili jsme tři vlastnosti oslaveného těla; zbývá ještě čtvrtá, jasnost. Scheeben dí, že první tři vlastnosti jsou jen uschopněním k oslavě, odejímajíce tělu nedostatky hmoty a připodobňujíce je duši. To však, praví, není ještě „kladná“ glorifikace těla. Co je to, co duši proměňuje, dává jí slávu a činí bohopodobnou? Je to božské světlo, které ji prozařuje. Aby tedy i tělo bylo kladně oslaveno, je třeba, aby oslava duše svým způsobem sdělila se tělu. Jako oheň prozařuje zlato, tak musí i duch boží svým způsobem tělo prozářiti a mu novou, nadpřirozenou okrasu dáti. Již oduchovění dává tělu velikou krásu, ale to jest dosud krása více jen přirozená, byť její příčina byla nadpřirozená. Nadpřirozené světlo duše nemůže se mu sděliti fysicky,

nebo jest číře duchovní; ovšem působí v něm, zvyšujíc prostředně jeho krásu a životní sílu. I je třeba, aby Bůh tělu dal tělesné světlo zvláštní, nadpřirozené, vyšší nežli světlo přirozené, jež by oslavě duše odpovídalo, podstatu těla proměňovalo dávajíc mu vyšší sílu a jas přirozenému oku neviditelný, ale v těle bytující, součinníci k vyšším konům života. Tento jas byl by jiný nežli světlo duše, ale takový, aby tělu dával oslavu odpovídající oslavě duše, z ní morálně plynul, jsa jí podmíněn. Jest ostatně dílem téhož Ducha sv.

Tyto myšlenky, které Scheeben v nás buď probudil, nebo které jsme z něho volně reprodukovali, projednávají, jak vidno, oslavu těla systematicky na základě světla slávy. Jsou zajisté hluboké a ještě na větší hlubiny moudrosti a dobroty boží poukazují. V podstatě souhlasí s tím, co jsme na základě hojné a rozmanité literatury dříve uvedli. Všecky tyto věci, zvláště výklad nadpřirozených darů oslaveného těla, dávají volnost různým teoriím vědeckým a bohoslovným.



II. Nová země.

Braun S. J.¹⁾ uvádí vědecké domněnky o trvání světa. Nejvíce zastánců má náhled, že země zahyne ochlazením. Avšak proměnění naší sluneční soustavy v ledové, mrtvé kry uskuteční se jen v tom případě, nestane-li se žádný mimořádný případ, který by našemu světu učinil konec. Že ve vesmíru dějí se mimořádné poruchy, přiznává se, ale příčina této nepravidelnosti není známa. Snad nějaké těleso krouží prostory, které je způsobuje.

Braun připouští možnost násilného skonu světa kometou, ano nazývá jej pravděpodobným. Z 20 millionů komet, které se zjevují naší zemi, jedna na ni narazí. O kometách nevíme sice mnoho, ale jest velmi možno, že mnohé z nich mají jednu desítitisícinu hmoty, jež tvoří naši zemi, t. j. ze hmoty naší země lze nadělati 10.000 komet. Laplace vypočítal, že Lexellova kometa z r. 1779 byla ještě větší.

Kdyby takové těleso narazilo na naši zemi, byl by účinek hrozný. Náraz byl by asi takový, jako kdyby 270 tisíc krychlových mil tvrdé hmoty vrazilo do země s rychlostí šesti mil za vteřinu, t. j. se stokrát větší prudkostí, nežli jakou mají nejmodernější děla. Nikdo z lidí takovéto události by nepřežil. Však i kdyby tvrdá hmota komety do země nenarazila, nýbrž jen ocasem se jí dotkla, byly by následky hrozné. Vznikly by úžasné bouře, moře by se rozlilo na souši, a poněvadž plyny komety jsou hlavně plyny uhličitě, stal by se vzduch náš nesnesitelný a na konec se zapálil. Naše země byla by celá kolkolem jediné ohnivé moře. Podobné události odehrávaly se při vývoji všehomíra ustavičně; nyní by se opakovaly. Poněvadž naše soustava sluneční ubíhá ročně asi 100 millionů mil do neznámých končin všehomíra, je také možno, že se dostane do kosmické hmoty, podobné z doby vývoje, v níž takových komet zajisté se nenedostává. Poněvadž komety provázeny bývají padajícími hvězdami a meteory, zjevily by se v millionech zářice na obzoru. Jich vypařováním vznikl by ohromný kosmický prach, tak že by sluneční světlo jen slabě

¹⁾ Kosmogonie, str. 305 n.

svítilo, do krvava jsouc zbarveno. To by se dělo, když kometa by se blížila. Potom vrazil by hutný střed její do země, rozbil její tuhounou vrstvou, tak že by z nítra jejího vyvalily se plameny a zemi požřely; anebo by plyny způsobily požár, v němž nejtvrdší kovy by roztály.

Toť několik myšlenek z Brauna, volně podaných. Bible mluví o skonu a obnově světa ohněm. Poněvadž Bůh užívá i při zázracích přirozených příčin a účínů přírodních, možno říci, že požár světa bude přirozený a od Boha k cílům jeho užitý.

Zánik nynějšího světa neznamená zničení jeho, nýbrž proměnění. Věda dí, že atomů nepřibývá ani neubývá; to lze přimouti. Nic nebude obráceno v nic, nýbrž všecko ohněm zničeno, aby bylo proměněno. Jako člověk bude oslaven, má na jeho proměnění míti účastenství celá země, hříchem dědičným kletbou postižená. Sv. Pavel dí: Pomíjí způsobá tohoto světa,¹⁾ nedí, pomíjí svět, nýbrž způsobá, t. j. tvar jeho (schema). Proto, praví Sušil, musí se vše změnit, poněvadž na onom světě nebude ani orání ani plavby, ani králů ani knížat, ani vojínů ani otroků a sluhů, ani um ani věd, ani bohatství ani chudoby.²⁾ Sv. Petr mluví o tomto obnovení, když píše, že Krista musí přimouti nebe až do času napravení všeho,³⁾ t. j. obnovení všeho světa; nebo když dí: čekáme nového nebe a nové země podle zaslíbení.⁴⁾ K tomuto místu dí Sušil: Pro oslavené bydlitele upraveno bude bydliště „nové“, t. j. obnovené, nikoliv jiné, ana podstata nebe i země zůstane a jenom způsobá a tvářnost jich se přiupraví.⁵⁾ Také sv. Jan viděl ve svém zjevení nové nebe a novou zemi,⁶⁾ a sv. Pavel píše, že Bůh v plnosti času napraví všechny věci v Kristu, které jsou na nebi i na zemi.⁷⁾ Vlastně znamená toto místo obnovu Kristem způsobenou, říší milosti, církve; potom však také obnovu na konci světa, anať prvá obnova není ještě dokonalá a teprve druhou u vývoji svém se dokoná.⁸⁾

Obnova světa dobře se hodí do soustavy křesťanské víry. Příroda byla ve vznešenějším stavu, když sloužila Adamovi a Evě v jich nevinnosti; sluší se, aby tím vznešenější byla, když sloužiti má člověku oslavenému. Hmota jest součást člověka, v Kristu byla přijata do tajemného, nadpřirozeného spojení s božstvím, v člověku a v Kristu bude oslavena a věčna; sluší se, aby i ostatní hmota trvala a obnovena byla. Příroda jest dílo věčného Boha, jenž jest věčný a moudrý, a jemuž tudíž neodpovídalo by zničení země, ale ovšem její obnovení. Žalmista nazývá zemi trůnem Hospodinovým, řka o něm, že stojí pevně, věčně;⁹⁾ jinde dí, že slovo Hospodinovo trvá na věky, a spojuje s ním slovo, kterým založil zemi; nazývá tedy i zemi věčnou.¹⁰⁾ Žalmista porovnává trvání slova božího s trváním nebes. Jako nebesa, tak i slovo Páně trvá na věčnost; rozuměj hvězdná nebesa, dodává Sedláček.¹¹⁾

¹⁾ 1. Kor. 7, 31. — ²⁾ List 1. ke Kor., str. 214. — ³⁾ Skut. 3, 21. — ⁴⁾ 2 Petr 3, 13. — ⁵⁾ List 2. sv. Petra, str. 256. — ⁶⁾ Zjev. 21, 3 — ⁷⁾ Ef. 1, 10. — ⁸⁾ Sušil, List k Efes., str. 84. — ⁹⁾ Žal. 92, 2. — ¹⁰⁾ Žal. 118, 89 n. — ¹¹⁾ Výkl. žal., II., str. 959.

Obnovení stane se ohněm. Jednou Bůh potrestal hřích a obmyl všecku zemi vodami potopy. Avšak obnova tato byla nedokonalá, nebo svět žil ještě pod kletbou hříchu. Druhá obnova stane se ohněm. Bůh potrestá hříšníky a obnoví svět dokonale. Přirozeně přičítáme ohni větší očišťující moc nežli vodě. Voda kov jen obmyje, oheň jej rozpustí a všech příměsků zbaví. Písmo sv. mluví o ohni, jenž pohltní svět, často jak v Starém zákoně, tak i Novém. Sv. Petr píše: Toho zajisté chtíce nevědí, že nebesa byla prve a země, z vody a skrze vodu trvajíc slovem božím, skrze něžto (t. j. nebe a zemi, vydavši vodu) onen první svět vodou jsa zatopen zahynul. Nebesa pak, kteráž nyní jsou, i země týmž slovem odložena jsou, zachována k ohni ke dni soudu a zahynutí nešlechetných lidí — — Přijdeť pak den Páně jako zloděj, v kterémžto nebesa s velikou prudkostí pomínou, a živlové horkostí se rozplynou, země pak i díla, kteráž jsou na ní, vypálena budou . . . ; nebesa hořice se rozpustí a živlové palčivostí ohně rozplynou.¹⁾

Kdy se tato proměna stane, před věčným soudem anebo po něm, nelze určit. Sv. Tomáš klade ji před vzkříšení těl, sv. Augustin po soudu, sv. Bonaventura přijímá dvojí požár, jeden před soudem a jeden po soudu, jiní praví, že požár bude trvat po celý soud. Pro sv. Tomáše jest sv. Písmo, kde mluví o znameních na nebi, na slunci, na měsíci, o padání hvězd. Jeho mínění převládá. Kdy se to vše stane, nikdo neví.²⁾ Nelze říci, že znamení den soudu oznámí, poněvadž, jak dí sv. Tomáš,³⁾ znamení ta počítají se již do soudu.

V čem bude záležitosti proměna světa? Nelze udati. Lze jen říci, že nový svět bude odpovídati novým poměrům, zvláště oslaveným tělům. Než co víme o oslavě těla? Nebo lépe, jak představíme si ji? Nesnadný úkol! Sv. Tomáš rozsuzuje věc podle cíle světa. Vše hmotné, praví, jest pro člověka. Slouží mu dvojím způsobem: k zachování života a poznání Boha. První účel světa pomine, nebo oslavený člověk jest podle těla neporušitelný a to z vnitř, z oslavy duše, kterou Bůh jí dal. Druhý účel jest zbytečný rovněž, pokud se týče poznání Boha rozumem, aniž svatí jej vidí tváří v tvář; tělesné oko nemůže k tomu nic přidati. Co tedy zbude? Svět jest účinkem všemohoucnosti boží a zjevuje některé vlastnosti boží. Účelem obnoveného světa bude tudíž, aby tělesnému oku dokonaleji zjevoval velebnost boží, nežli činí nyní. Tento úkol plniti bude tělo Kristovo, naplňujíc oko oslavenců rozkoší, též těla svatých budou oku lahoditi; tento úkol plniti bude i ostatní svět. Proto bude obnoven u větší dokonalosti. Tak asi sv. Tomáš.⁴⁾ Můžeme tedy říci, že obnovený svět bude velikolepé zrcadlo bytosti boží za tím účelem, aby smysly blaženců, které nepřestanou býti hmotné a tudíž Boha postřehnouti nemohou, viděly jej ve světě, t. j. v účincích jeho, čerpajíce tak z něho

¹⁾ II. Petr 3, 7—12. — ²⁾ Mat. 24, 36; Mar. 13, 32. — ³⁾ Suppl. q 73 a 1 ad 1. — ⁴⁾ Suppl. q 91 a 1.

nehynoucí, ovšem akcidentální blaženost. Podle toho bude svět obnoven.

Co dále sv. Tomáš podle středověké filosofie uvádí o čtyřech elementech neboli živlech, ve které všechen svět se vrátí, dnes ovšem nemá již smyslu. Proto netřeba také přijímati důsledky středověkého učení, dle nichž nebylo by potom organického života.

Sv. Pavel přičítá našemu tělu jakousi touhu po proměnění a veškeré přírodě, upadší s člověkem, žádost po vykoupení, kteréžto vykoupení Kristem jistě se stane. Pišet: Marnosti (t. j. porušitelnosti) poddáno jest stvoření nechtě, ale . . . v naději, že vysvobozeno bude od služebnosti porušení, v svobodu slávy synů božích. Víme zajisté, že všecko stvoření lká jako ku porodu pracujíc až posavad.¹⁾ Sušil k tomu poznamenává: Stvoření rozumí se tuto tvorstvo, příroda bezduchá a nerozumná, kteréžto přírodě nastane jednou veliká proměna a veliké oslavení, an kletba nad ní vyřknutá s ní se sejme a původná sláva její se rozskvěje. Příroda toužebně žádá této doby. Není si ovšem této touhy povědoma, leč některé zjevy o ní patrně svědčí . . . Pád člověka ji v zdokonalování zastavil a v kletbu uvedl. Může však jen bolest cítiti, nikoliv slávu tu poroditi; dojde jí s oslavou člověka. Bude sprostěna od porušitelnosti. Přestane všechen její nedostatek, smutek nad ní rozestřený, a krása v ní se rozprostraní. Všude v přírodě jest nyní hynutí a tesknost. Ale tato bolest jest jako bolest ženy ku porodu pracujících, t. j. bolest, která očekává již budoucí blaho. A nejen v přírodě, i v srdcích lidských ozývá se tento bol.²⁾

Nepřestanou tedy, dle středověkého názoru, zvířata, nepřestane květena, nepřestane pohyb těles nebeských, nerozplyne se vše v původní čtyři živly, nýbrž příroda bude obnovena tak jak jest, jak nyní trpí pod kletbou prvotního hříchu. Organický život, jak nyní se jeví, bude proměněn a zveleben. Oslavený svět můžeme si zajisté mysliti tak, že nádherou barev, vůní květin, rozmanitostí fauny, pohybem nebeských těles bude rozkoší pro smysly člověka; mrtvá hmota by jí zajisté nebyla. Jak málo známe z podivuhodného ústrojí přírody! A to vše by mělo zmizeti, nikdy nepoznáno? Naopak! Potom teprve velikolepé tyto taje, nám ukryté, se objeví, abychom v přírodě mohli čísti jako v otevřené knize. Pak také objeví se nám všemohoucnost boží ve svých účincích u velikosti, o níž nyní sice máme tušení, ale již dokonale nepostřehujeme. Ó jakou rozkoší naplní se pak oko, ucho a jiné smysly! Mohla by jí dáti jednotvárnost, jak si ji mysliili středověcí spisovatelé? Nikoliv! Snad pochybili proto, že v přírodě méně se vyznali a proto nevěděli, jaké divy v sobě obsahuje. My známe více. Naši potomci ještě hlouběji proniknou v její síly. Ale to víme, že toho, čeho nevíme my, a čeho nebudou věděti také oni, jest neskonale více. Sluší se, aby kniha přírody, kterou sám Bůh psal a kterou psal pro člověka, byla mu

¹⁾ Řím 8, 20 n. — ²⁾ List k Řím., str. 90 n.

otevřena, a to tatáž příroda, v které žil, v které bádal, kterou se těšil, od níž strádal, ale oslavená.

Nebe jest nekonečně rozmanité ve svých obyvatelích. Počet andělů jest veliký. Daniel mluví o tisících a desíti tisících,¹⁾ sám Spasitel o legionech.²⁾ Andělé tvoří různé řády, rozdělení jsouce, jak píše sv. Tomáš, podle darů přirozených a nadpřirozených.³⁾ Ano jinde praví, že každý anděl tvoří zvláštní druh, t. j. druhově od jiných se liší.⁴⁾ Suarez to připouští aspoň o jednotlivých řádech andělských.⁵⁾ Faber, poukávav na tuto přirozenou a zvláště nadpřirozenou rozmanitost andělů, praví: Kdyby každý jednotlivý list, který v nesčetných lesích země za uplynulých pěti tisíců let vypučel, byl zvláštního druhu, přece by jich počet nedal nám pojem o množství a různosti milostí andělských . . . Zkuste představit si tento svět . . . v jeho rozmanitosti, a zmlknete obdivem.⁶⁾

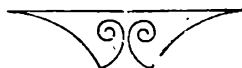
Rozmanitost svatých jest nemensší. Kdo sečte jich milliony? A není snad dvou, u nichž stupeň světla slávy je týž. Odtud jde pro ně netoliko menší a větší poznání Boha, ale také menší a větší oslava vnitřní i zevní. Všecka individuální rozmanitost lidská na zemi nebude netoliko setřena, ale zušlechtěna a oslavena jsouc, zjeví se ještě zářněji. Proto také oslava těl bude rozmanitá, a nebude snad dvou, která by byla úplně stejná.

Při této nekonečné rozmanitosti sloučené v nevýslovný soulad, musí zajisté i bydliště svatých vynikati podobnou bohatostí tvarů v harmonickém souladu. Je to důkaz netoliko pro zachování organického života, ale i pro jeho zvelebení.

Jest ovšem těžko si představit, jak naše země, byť i obnovená, bude bydlištěm oslavenců; ale snadněji lze si ji představit tak jak jest, ovšem přizpůsobenou oslavě lidské, nežli proměněnou v jednotvárnost čtyř živlů nebo ve vyšší látku nebeských těl, kterou moderní věda popírá, řkouc, že oběžnice se neliší látkou od naší země.

Myslíme si tedy zemi obnovenou v tvářnosti, jakou nyní má, ale neporušitelnou, všeho nepřijemného zbavenou, krásnější nad ráj, tajemnou sice, ale důstojnou oslaveného lidstva. Blažen bude netoliko člověk, ale blažeností bude dýchat i také všeliké tvorstvo.⁷⁾

¹⁾ Dan. 7, 10. — ²⁾ Mat. 26, 53. — ³⁾ 1 q 108 a 4. — ⁴⁾ 1 q 50 a 4
⁵⁾ De ang. l. 1. c 14, n 3 et c 15 n 15. — ⁶⁾ Altarsakr., str. 478 n. — ⁷⁾ Srv. Heinrich, Dogm. Theolog., X., str. 939 n.



12. Různé básnické představy o nebi.

Stůž zde nejprve několik ukázek ze židovského nebe. Ráj má dvojí vrata z rubínů, a nad nimi stojí 600.000 andělů, jichž tváře se skví jako nebe. Přejde-li spravedlivý, svleknou ho ze šatů, které měl v hrobě, a obléknou jej osmi šaty z oblaků slávy, položí mu dvě koruny na hlavu, jednu ze zlata a druhou z drahokamů a perel, dají mu osm myrt do ruky a chválíce jej řkou k němu: vejdi a jez z chleba s radostí. Vedou jej na místo, kde tekou potoky vod, obklíčené růžemi a myrtami. Čtyři řeky tam jsou, jedna s mlékem, druhá vínem, třetí balšámem, čtvrtá medem. Zde dostane čestný baldachýn, nad kterým jest zlatý vinný kmen s třiceti perlami, z nichž každá se skví jako hvězda Venuse. Pod každým baldachýnem je stůl z drahokamů a perel. Sedesát andělů slouží. Zde pije se víno z hroznů, které jsou z doby šestidenní stvořitelského. Z andělů nejvzácnější podobá se krásou rabínu Josefovi a Jochananovi, kteří byli velmi krásní. V každém úhlu ráje jest 800.000 druhů stromů, nejnižší strom má větší cenu nežli všecko koření; v každém zpívá líbezně 500.000 andělů. Uprostřed stojí strom života, jehož sněti zastiňují celý ráj. Jeho plody mají 500.000 různých druhů chutových a vonných. Nad ním vznáší se sedmero oblaků slávy, a pod ním sedí znalci zákona (roz. rabíni). Z rosy nejvyššího nebe utvořil se rybník, jehož dno jest posázeno drahokamy a perlami, svítícími jako pochodně. První oddíl ráje jest 120.000 mil dlouhý, stěny má ze skla, trámy z cedrů. Druhý jest ze stříbra, třetí ze zlata s trámy olivovými. Uvnitř jsou různé nádoby, olej a jiné dobré věci, rozkošné kameny; pokoje, postele, stoly a svícny jsou ze zlata, drahokamů a perel. Šarlat a hedvábí v pátém paláci tkala Eva, růžové plátno tkali andělé; jimi jsou zdobeny postele.

Chromí a pod. vstanou z hrobu, jak byli, aby je každý poznal; načež budou uzdraveni. Zmrtvýchvstali budou jisti a píti a ženy mítí. (O tomto poslední rabínové se rozcházejí.) Bůh ustrojí svým věrným hody. Leviathan (obluda) bude zabit, nasolen; avšak jen samice, nebo na samce bude; uspořádán teprve hon; rovněž na velikého vola Behemotha. Tento leží na tisíci

horách a vypase denně tisíc hor, však tráva za noc zase naroste. Třetím jídlem bude veliký pták Barjuchneh, zvaný též Sis. Kdysi stál ve vodě, a hlava jeho šla až do nebe. Jak hluboko stál ve vodě? Před sedmi lety spadla sekera do vody na onom místě, a dosud dna nedopadla. Čtvrtým jídlem budou tučné husy, jež byly jednou na poušti spařeny. Tučností vypadlo jim perí, a hned tekla z něho tuk. Víno bude z hroznů od stvoření světa a ovoce z ráje. Stoly budou z agátu a karbunkulu. Bůh při hodech vstane a bude před spravedlivými tancovati a s anděly mezi nimi se procházeti. Obklopovati je budou sloupy, zářice, větry před nimi se shromáždí, hory vůkol nich budou tancovati. Zavržení mají býti pozváni do nebe, aby viděli slávu spravedlivých. Eliáš protestuje. Věc dána k rozhodnutí židovské obci, která rozhodne kladně. Následuje popis, jak spravedliví se presentují. Na konec David toastuje na Boha.

Eisenmenger¹⁾ dokazuje, že to rabíni myslí do opravdy, než chceme věřit Maimonidesovi, že největší blaženost záleží ve spojení s Bohem a že smyslné popisy nejsou než obrazy, jimiž po způsobu východní obraznosti má býti znázorněna. Duchaplné zrovna nejsou.

Hrají-li v rabínském nebi východní a jižní obrazotvornost velikou úlohu, není menší ani v nebi mohamedánském. Je tak velké, jako objem nebe a země zároveň. Kolem něho jest zeď s osmi branami, jež andělé střeží. Tvoří zahradu s rozkošnými stromy a řekami. Ze stromů vzácný jest lotos, oddělující nebe od Boha. Ovoce jest přechutné a samo k blažencům se sklání. Požívající z něho cítí chut pokrmu, který na zemi nejvíce milovali. Voda pramenů a řek má chut mléka, vína a medu, jich bahno voní mošusem a jich kaménky jsou perly. Ve věčném nesmrtelném mládí žijí tu blažení bez zármutku a bolu. Odpočívají v občerstvujícím stínu na rozkošných měkkých polštářích, oděni v zelená roucha z atlasu a hedvábí, protkaná zlatem a stříbrem, okrášleni perleťovými náramky. Rozmlouvají blaženě a patří s nevýslovnou rozkoší na obyvatele pekla. Žádná nečistá a nerozumná sláva jich neruší. Pijí ze zlatých pohárů víno, které smíšeno s vodou ráje neopíjí ani nečiní obtíží. Mládenci jako perly krásní jim slouží. Rajské panny, bezvadně krásné, cudné, s očima gazely, jsou jim společnicemi. Všecky ženy věřící (aspoň dle mnohých autorů) promění se v rajské panny (huri). Uvedli jsme jen to nejlepší. Někteří znalci koranu praví, že i Mohamed kladl hlavní blaženost v patření na Boha.²⁾ Ze zvířat jsou v nebi beran, kterého Abraham obětoval místo Isáka, velbloud proroka Saleha a Mohameda, mravenec Šalomouna, osel proroka Esry, papoušek královny ze Sáby, velryba, která Jonáše pohltila, a psík. Göthe³⁾ ví jen o čtyřech ženách a čtyřech zvířatech, které jsou v ráji.

¹⁾ Entd. Judentum, II., 295 n. 872 n a j. — ²⁾ Wahl, Koran 1 s, 75 s, 523 s. — ³⁾ Östl. Divan.

Nebe u Homera¹⁾ jest chudé, tak že na zemi jest lépe. Hesiod vykazuje zemřelým aspoň blažené ostrovy za obydlí, kde mají medové ovoce za pokrm, které třikrát za rok žene.²⁾ Pindar³⁾ trestá zlé velmi přísně; dobrým svítí ve dne v noci slunce, nepracují a nemají bolů, jsou spolu s bohy, a obstojí-li, jdou po dráze Zeusa k trůnu Kronově, kde blažené ostrovy dech Okeanu líbezně ovívá, kde kvetou květy zlaté, jimiž se zdobí. Louky kolem města⁴⁾ jsou růžové a kadidlovými keři zastínované, na nich hrají někteří v kostky, jiní prohánějí se na koních, vše provívá líbezná vůně, ustavičně hoří na oltářích oběti. Těmito slovy jako citátem těšil otce, jemuž zemřel syn v květu mládí; navrhuje na slova Menandrova, koho Bůh miluje, ten záhy zemře, psal o Apollonovi k otci mezi jiným: je tím šťastnější a mnohemu neštěstí tak ušel, nebo život dle Euripida není leč práce a běda. Vždyť zemřel v nejkrásnějším květu mládí, jako jinoch nezkažený, vážený a ctěný všemi, kteří ho znali. Miloval otce a matku a všechny domácí, byl oddán moudrosti, byl lidumil. Starší přátele ctil jako otce, své soudruhy miloval, učitelům prokazoval úctu, byl přívětivý k cizincům, všem vítaný a milý jak tváří tak chováním. Odešel ze světa se zaslouženou chválou zbožnosti, z časného žití do života věčného, jako z hodů, dříve nežli upadl v bláznovství, jež vlastní je stáří. Pravdivo-li učení starých básníků a filosofů, jak právem věřit lze, mají zbožní zesnulí čest a vyznamenání, jak se praví, na zvláštním místě, v němž jich duše přebývají; proto může býti o svém synu dobré naděje, že jim jest připočten a s nimi žije.

Plato píše ve Phaidonu (na konci) takto: Nejdříve vedení jsou zemřelí k soudu. Kterých život byl prostředně dobrý, jdou k Acheronu a přeplovou k jezeru. Zde bydlí očišťující se, svých hříchů vykupují tresty a za dobré skutky dostávají odměnu, každý dle své důstojnosti. Zemřelí, kteří se velmi provinili, jdou do Tartaru na věky, jiní jen na čas. Ti, již byli vysvobozeni a připlovou k jezeru prosí ty, jež zabili nebo jimž ublížili, aby jim dali vystoupiti. Učiní-li tak, budou očištěni, ne-li, musí zpět, až jednou se nad nimi přece smilují. Svatí a očištěni jdou nahoru do čistých obydlí na zemi. Kdo se oddávali moudrosti, žijí bez těl a přicházejí do krásnějších obydlí. Proto má každý oddati se ctnosti, nebo odměna jest krásná. Pravda-li vše, Platon neví, ale poněvadž duše patrně jest nesmrtelná, stojí za odvahu věřit to.

Virgil zabývá se posmrtným žitím více, ale o nebi má málo.⁵⁾ Vyvolení přicházejí k lukám blaha, věčně zeleným hájům a obydlím pokojné spáasy. Ether jest jasný. Cvičí se v zápasech a dostihách, tančí a zpívají. Tracký bard v řasnatém rouše zpívá k loutně. Zde žijí slavní rekové, obdivují krásu zbraní, vozy, kopí zabodnuté do země a volně se prohánějící koně, nebo leží hodující v pokrmech a nápojích, ovanuti vůní. Kdo obdrželi rány pro vlast,

¹⁾ Odys. II., 489 s; 4, 563 s. — ²⁾ Op. et dies, 167 s. — ³⁾ Olymp, 2, 56 s. — ⁴⁾ U Plutarcha, cons. ad Apoll. 35. — ⁵⁾ Aenels, VI., 637—655.

kdo byli jako kněží čisti, kdo zbožně žili jako básníci a umělci a mudrci, kdo zanechali po sobě zásluhy, ti všichni mají bělo-skvoucí stuhu na skráních. Tibull přidal k tomu všemu krásné přítelkyně.¹⁾

Lucian maloval nebe už hodně po židovsku. Ostrov jest plochý, naplňuje jej opojivá vůně z růží, narcisů, hyacintů, lilií, fialek a j., vzduch jest nevýslovně líbezný, všude stříbrobílé řeky, zelené háje a pod: Město blažených jest z ryzího zlata, obehnané smaragdovou zdí, ulice jsou vydlážděny slonovinou, chrámy z beryllu, oltáře z ametystu. Kolem města teče řeka, sto loket široká a hluboká, plná vonného oleje, koupelemi jsou paláce z křišťálu, místo vody teče v nich ohřátá rosa. Šat obyvatelů jest jediná pavučina purpurová. Tělo jejich jest více jen tvar těla, ale takový, že mají smysly, mohou choditi a mluvit. Každý zůstává v stáří, v kterém sem přišel. Panuje zde věčné jaro a mírné jasno. Réva plodí dvanáctkrát za rok, některé jiné stromy třináctkrát. Místo pšenice rostou hned hotové chleby. Vůkol jest 365 pramenů vodních a medových, olejových 500, dále sedm řek s mlékem a osm s vínem. Hody pořádají se venku na rozkošné louce obklopené háji. Stromy kolkolem mají místo plodů poháry z křišťálů, které utrhnuty samy se plní vínem. Slavici přinášejí kvítí a kladou je hodovníkům na hlavy. Mazání oleje děje se samo tím, že obláčky vůně vylejí na ně svůj obsah. Při hodech jest zpěv a tanec, pěvecké chory skládají se z chlapců a dívek. Přestanou-li, začne chor slavíků, labutí a vlaštovek. Nejvíce příjemňují hody prameny smíchu a rozkoše, které vedle stolu pramení; hodovníci se na počátku z nich napijí a jsou pak plni veselosti. Že v takovém nebi je také láska, rozumí se samo sebou.²⁾

Národové Indie, Číny a sousedních krajů líčí nebe podobně, někdy více jen duchovně, někdy více smyslně.³⁾ Bez očištění, kdo nežil podle víry, jak to které vyznání je hlásá, tam nepřijde. Nebe jest líčeno jako místo prosté oněch béd, kterými ony kraje trpí; kraje nebeské jsou nahoře. Také nescházejí přítelkyně, někdy jest jich až 600 millionů, jsou nevyslovné krásy; mnohé z bájek mají špatnou pověst. Fantasticky velikolepé jest nebe Buddhovo. Peršané měli své nebe na hoře nad obzorem, v říši světla. S hory Albordy, jež vypíná se až nad obzor, vede k němu most. Tam vezme Ormuzd těla zemřelých, kteří v smrti vůni vydávali a soud přestáli.⁴⁾ U Egypťanů zabývají se duše, mající jemnou substanci, když často mnohokrát pobýly v různých tělech (stěhování duší), podobně jako na zemi. Plná blaženost záleží v patření na slunce, obíhati v lodičce slunečního boha.⁵⁾

A podobně mají všichni národové své nebe, jak u Lükeny nebo Döllingera nebo Hettingera nebo Pesche nebo Baumgartena a j. podrobně lze se dočísti. Někdy je toliko pro úzký kruh vyvolených, vždy jen jako odměna ctností, ovšem dle náhledů, které

¹⁾ 1, 3. — ²⁾ Hist. ver., II., 5 s. — ³⁾ Rhode, I., 235, 423 n; Bohlen, II., 188 s. — ⁴⁾ Rhode, Das Zendv. 230 s. — ⁵⁾ Döllinger, Jud. u. Heid. 433.

národové o nich mají. Vždy je to místo dokonalé blaženosti; teprve s mravní pokleslostí národa i nebe stává se smyslné. O nejsprostším egoismu a hrubé plemenné pýše svědčí zejména nebe rabínské. Víra v nebe je tak obecná jako víra v Boha; není divu, nebo kde jest Bůh, jest i nebe, a představy o Bohu určují také představy o nebi.

Obrazné líčení nebe není ničím špatným, jen když neobsahuje nic smyslného nebo hříšného. Jsou to fantasie, jimiž lidským způsobem si znázorňujeme svět, který jinak nám není dostupný. Že u pohanů jest příliš lidské, nikdo nemůže se diviti. Také sv. Písmo líčí nebe, kde mluví o něm v obrazích, dle pojmů lidských. Sv. Petr Damiani († r. 1072) napsal krásnou báseň,¹⁾ která mluví též o palácích ze zlata a perel, o zlatých ulicích, rozkošných lůžkách a hájích, o balšámu a medových potocích a pod. Ale vše je tu ušlechtilé, nebeské. Všecka essentiální blaženost plyne z patření na Boha. Podobně Auffenbergovo *Dobytí Granady*.²⁾ Nesmíme zapomenouti na slova sv. Písma³⁾: A sotva se dovtipujeme toho, co na zemi jest, i co jest před očima s prací nalézáme, to pak, co na nebi jest, kdož vystihne?

Stůž zde volnějši překlad řečené básně.

Po věčného žití zdroji
touží duše žíznivá,
uzavřena rozlámat chce
těla pouta tísnivá,
plačíc v bédách hledá lada
domoviny blaživá.

Kruté zimy, žhavá léta
vzdáleny jsou těchto lad,
věčně tady hoří růže,
jarních vánků hřeje chlad,
lilje kvetou, šafrán rdí se,
balšám rosí pestrý sad.

Obkličena vzdychá teskně
nad údělem zel a béd,
po ztraceném ráje štěstí
upírá svůj rmutný hled,
pro své bědy dvojnásobně
žádá si ho míti zpět.

Potoky zde tekou medem,
věčně zelená se luh,
osení se vlní v květu,
vonným dechem hýří vzduch,
plody svoje nabízí ti
hájů věčně mladý kruh.

Ach kdo blaženosti pokoj
hluboký nám popíše,
paláce kde z živých perel
skví se bájně do výše,
kde se střechy zlatem třpytí,
síně slávou Ježíše?

V této krásné říši boží
slunce, hvězdy bez proměn,
Beránek zde věčným světlem
svítí slávy nezměněn,
noc a času proud zde neznám,
bez zkrácení trvá den.

Drahokamy vzácné ceny
budovy je spojením.
ulice jsou vydlážděny
zlatem nad sklo zjasněným,
nikde kal ni prášek jemný
mezi skvoucím sloupovím.

V slunce jasu září svatí
jako růže čistý nach,
v přeblaženém spolužití
ve vítězných korunách,
jistí před nepřátel zlobou
obývají nebes práh.

¹⁾ Ad perennis vitae fontem. — ²⁾ Výj. 4. — ³⁾ Moudr. 9, 16.

Prosti pokušení těla,
znikla bojů únava,
proměněné tělo s duchem
přátelsky se srovnává,
k pohoršení věčný pokoj
místa zde již nedává.

Prazdroj blah jen hledá svatý,
pomíjející prost,
pravzoru vši pravdy vidí
neskonanou spanilost,
z pramene si žití čerpá
věčně sladkou blaženost.

Věčně mladý, věčně svěží
žije kruh ten blažený,
nezná nehod kraj, v němž tekou
žití plné prameny,
nemoc prchla, věčná mladost
vládne tady bez změny.

Blaženi zde žijí věčně,
prchla doba časnosti,
ó jak kvetou, rozvíjí se
v nevadnoucí mladosti!
i smrt mocnou v pouta dala
svěžest v nesmrtelnosti.

Zříce Zpytatele všeho
nevědí, co temnota,
každý záhyb srdce znají,
každý záchvěv života,
stejnou láskou, stejným hněvem
spiata duchy jednota.

Byť i Pán dle prací různě
v odměnu jim jevil líc,
jako svoji cizou slávu
lásky má, ji milujíc,
všichni na ní podíl mají,
žádný nežádá si víc.

Jako orly shromažďuje
v jedno tělo svatých sad,
sílic je, by nesmírným se
mohli štěstím rozplesat,
příslušníci obou říší
jedním chlebem sytí hlad.

Lačni, ale nasyceni
všichni svého žádají,
sytost není odporna jim,
z hladu muka nemají,
cítí hlad, kdykoliv jedí,
hladoví li, jídají.

Věčně nové harmonie
pěje pěvců blahý sbor,
v přerozkošných chválách vlní
zpěv se k Bohu nad prostor,
vítěznou jenž silou zasáh'
v rozbouřených vášní spor.

Blaze duši, která vidí
věčně Boha lícem v líc',
patří, jak pod jeho trůnem
letí světů na tisíc,
kterak slunce, měsíc, hvězdy
spějí svému cíli vstříc.

Kriste, palmo oslavenců!
V město boží přeladné
vem mne, až se bojovníka
vetvý krunýř rozpadne,
věčný plat mi vyměř v radě
nebešťanů vševládne.

Pane, zkoušej moje síly,
veda v nejkrutší mne boj,
ale po šťastném pak boji
blahým klidem duši zkoj,
dej mi věčnou slávu, Otče,
jenž jsi moci, lásky zdroj:

Líčení nebe v Dobyti Granady jest až unavující svými po-
drobnostmi. Stůž zde jen malá ukázka.

Smím-li míru světa klásti na nebeské kraje,
čtyřadvacet mil jsou ulice široké tady,
délky jich nedohlédlo ducha žádného oko.
Růže jitra, záplavy poledne, večera purpur

mísily v lesk se barev, jichž krásu popsati nelze,
tvoříce nebeský strop nad hlavami nebeských duchů.
Vysokými paláci z drahých kamenů po obou stranách
skvěly se ulice, prozářené a oblité jasem,
člověk živoucí pohled ten viděti chápati nemůž.
Zelené zahrady života mělo obydlí každé
na plochých střechách. Nesmrtelné palmy jsem viděl
se zlatým kmenem, s širokým, světlem zářícím listím,
ztepilé cypřiše, které vánek líbezný libá,
jako harfy andělů zněly z nebeských sídel.
Jako prorocké panny v Arimathiaských horách,
které k alleluja svatá vzbudila zora,
pněly se cedry vzhůru mohutné s vrcholy z nachu.
Prameny smavého lesku, podobné Siloah krásou,
sílaly zářící zdroje ze skal z achatů dolů.
Cizí opeřenci, jich nikdy na zemi nezřít,
houpali ve větvích se jak flétny ze smaragdu krásně,
tóny rozkoše zněly při každém doteku jemném,
peří foenixových těch tvorů zářilo bělí,
každé křídlo mělo stero rozličných barev,
základní tóny jich jak duha, již Noe byl spatřil.
Brány ozdobné, lupením skryté, zářily vsťříc mi
z chladivých myrtových stínů, ambrou prosycených, a
vedly mne v menší chrámy, kupolí z démantů kryté,
nebo na nové nivy rozkoše, v háje balšámem vonné,
hodny, aby noha proroků kráčela jimi,
kteří v samotu prchají, kdykoli v hodinách vznětu
osudy národů zří neb nebesa zjevená v jase
a v nich božství zvolna vznášející se dolů.
Brzy zavřeny, otevřeny zas brány jsem viděl,
každý prut byl paprsek měsíce z čistého nebe
rubíny posázený, jež jitro indických nebes
rozlévá po lučirách, když Maja s úsměvem přijde.
Piliře z jaspisu, porfyru, jiné zase mramorem skvoucí
brzy v dorické nádheře, brzy v korintském slohu,
brzy staroegyptské, pyšně prostičné krásy,
nebo dle sloupů chrámových nejmoudřejšího krále,
pněly se ze zahrad vzhůru převyšující stromy.
Na nich spočívaly zas nové paláce blaha
podobné nádherou nižším, ano je převyšující;
podobné zahrady života kvetly v nich na plochých střechách,
nad nimiž nový zas palác se pněl

A tak to jde dále v přesyceném, jednotvárném, unavujícím
líčení. Nových myšlenek nikde. Stále jen světlo, drahokamy, vůně,
zpěvy, vytržení a pod. Ani fantasie nejnádhernější nedovede se
vmyslíti do světů, které jsou nám zakryty rouškem věčna. Vidouce
tuto malomocnost lidskou u všech národů a věků, chápeme ve-
likost Danteovu, který tu jediný všecko předstihl, sám jsa nedo-

stižen, a velikost důmyslu filosofů a bohoslovců katolických, kteří duchem pronikli do závratné výše.

Na konec stůjtez zde ještě slova Komenského z Labyrintu světa, když poutník spatřuje slávu boží¹⁾:

Nebo aj, u výsosti seděl na trůnu svém Pán zástupů, okolo něhož byl blesk od končin nebes až do končin jejich; a pod nohama jeho byl jako křišťál, smaragd a zefír, a trůn jeho jaspis, a vůkol něho duha krásná. Tisícové tisíců a desetkrát tisíckrát sto tisíců andělů stálo před ním, zpívajících jedni k druhým: „Svatý, svatý, svatý Hospodin zástupů, plna jsou nebesa i země slávy jeho!“

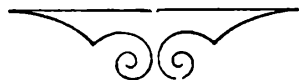
Tolikéž čtyřmécítma starců, kteříž padajíce před trůnem a mecice koruny své k nohám toho, kterýž jest živý na věky věků, zpívali hlasitě: „Hoden jsi, Pane, přijíti slávu a čest i moc; nebos stvořil všecky věci, a pro vůli tvou trvají i stvořeny jsou.“

Spatřím také před trůnem jiný veliký zástup, kteréhož by žádný přečísti nemohl, ze všech národů a pokolení a lidí i jazyků, jehož skrze to andělské na světě zmrzlých božích svatých přenašení vždy víc přibývalo, a hluk se množil. I volali: „Amen, požehnání a sláva a moudrost a díkčinění a čest a moc i síla Bohu našemu na věky věkův. Amen!“

Summou, blesk, jasnost, skvělost, slávu nevypravitedlnou jsem spatřil, zvuk a hluk nevýmluvný jsem slyšel, vše radostnější a divnější, nežli oči, uši a srdce naše postihnouti mohou.

A zděšen byv hrůzou nebeských těch slavných věcí, padl jsem i sám před trůnem velebnosti, stydě se za svou hříšnost, že člověk poskvrněných rtů jsem, i zvolal jsem: „Hospodin, Hospodin, Hospodin Bůh silný jest, lítostivý a milostivý, dlouhočekající a hojný v milosrdenství a pravdě, milosrdenství čině tisícům, odpouštěje nepravost a přestoupení i hřích! Hospodine, smiluj se pro Ježíše Krista i nade mnou hříšným!“

¹⁾ Str. 233, vyd. dr. J. V. Nováka.



13. Různé představy o nebi.

Keel¹⁾ uvádí výklady různých modernějších spisovatelů o tom, kde jest nebe.²⁾ Deutinger se ptá, kde jest nebe? A odpovídá³⁾: Nejbližší myšlenka smysly obdařené bytosti jde za tím, co jest hmotné a viditelné. Hledáme místo to, není-li na zemi, v krajích zářících hvězd, které jsou daleky a v nevýslovné kráse nad zemí se skví, k čemuž by odpovídalo slovo sv. Pavla,⁴⁾ kdyby se vzalo slovně (jest však patrně jen porovnáním). Také Dante položil nebe na jednotlivé hvězdy. Ani Pavel ani Dante nechť tím říci, že hvězdy jsou skutečně obydlím blažených, nýbrž oba chtějí jen tím poukázati na různý stupeň slávy. Jsou-li hvězdy obydleny, nebo mají-li býti obydleny blaženými, nevíme. Také na tom nezáleží. Na tom záleží, abychom si tato obydlí nepředstavovali dle lidských pojmů. Je-li smrt zničením tělesných překrad a proměněním místa bydlení, není tím zároveň přeložením žití do jiné prostorně vzdálené říše. Čím více duše osvobozuje se od svazků smyslovosti, tím více musí stávat se prosta od překrad prostorné a místní ohraničenosti. Ačkoliv vlivu prostorna není úplně zbavena, není přece jím ovládána a ohraničena, jsouc mocna nad místem a nikoliv místo nad ní. Praví-li Písmo, že kde je poklad člověka, je i jeho srdce,⁵⁾ nemíní tím místo lásky, ale způsob lásky je tu míněn.

Nesmíme království boží hledati v prostornosti, chceme-li ho vůbec nalézt. Očima těla neodkryjeme místo ducha. Jeť duch v nás, panuje v myšlence a lásce, ale nemá v nás prostorného místa (rozuměj není sám prostorný jako hmota, nebo na určitý prostor je circumscriptive omezen). Čím více svými představami pohroužíme se v to, co jest prostorné, tím méně najdeme obydlí ducha. I krásno chápeme v jeho pravé kráse nikoliv smysly, ale duchem. Ani oko ani ucho nestačí, abychom pochopili pravou krásu hudby a obrazu. Krása jest něco duchovního, a toho oko a ucho nedostihuje, ačkoliv krásno jest vázáno na

¹⁾ Himmels, 155 s. — ²⁾ Srv. výše II., č. 1. — ³⁾ Reich Gottes nach Joh., II., 180. — ⁴⁾ 1 Kor. 15, 41. — ⁵⁾ Luk. 12, 34.

formu a tvar. I v nich snaží se umění od hmoty se povznášeti a oduševňovati, a na místo viditelného dáti neviditelné, na místo tělesného život netělesný. V sloupu a pilíři jeví se umění ještě v plastickém tvaru, v malířství světlo a barva nahrazují již prostorné rozměry, v hudbě už jen v neviditelných vlnách vládne, v slově pak je mocí duchovní. Tak vystupuje život z viditelného k neviditelnému, z hmatu k zraku a tak dále.

Dokud duch bydlí v těle, nedovede si učiniti pojem o obydlích věčných, nebo jest vázán na fantasmata. Víme jen, že je-li tato naše říše krásná a harmonická, bude jí tím více říše dokonalosti a slávy.

Oswald dí, že slovem nebe především dlužno rozuměti stav blažených.¹⁾ Nebem, dí dále,²⁾ nemusí býti místo prostorně vyměřené... nebo že by duše, ano i oslavená těla určité místo v prostoru zaujímati musily, lze sotva přijmouti. Naším nedokonalým představám přizpůsobuje se také sv. Písmo.

Döllinger³⁾ dí, že nebe jest výraz pro „býti před Bohem“, a nikoliv „jiné místo“. Nebe a země nejsou tak od sebe odděleny, jakoby ono mělo býti hledáno někde v prostoru nebeském, nýbrž nebeské síly pronikají pozemské kraje, a Kristus mohl na zemi jsa býti v nebi.

Martensen⁴⁾ dí: Ptáme-li se, kde jsou zemřelí, není nic bludnějšího jako mínění, že jsou od nás vzdáleni zevní nekonečností, že nalézají se v jiném všemíru. Takovým způsobem mysli bychom o zemřelých po způsobu své smyslovosti, z které právě vystoupili. Co je od nás dělí, není smyslová přehrada, nebo sféra, v které se nalézají, jest zcela různá od sféry naší, hmotné, časné a rozsažné... Směr duše v smrti není směr ven, ale do vnitř k nejvnitřnějším, mystickým obydlím bytí.

Keel dí pak s Delitzschem,⁵⁾ že nebe nenáleží k dílům tohoto světa stvořeného, že nikde není, nýbrž že stále se tvoří, a to tam, kde Bůh ve své lícenosti andělům a lidem se zjeví. Není tedy potřebno, dodává, aby Bůh se zjevoval na zvláštním nějakém místě, nebo věčná sláva záleží v nehmotném, duchovním patření na bytnost boží... kdekoliv blažení jsou, jsou v nebi; nemohou ho opustiti, nebo jest všady, kde jest jejich Bůh. Ne prostor jest nebe, nýbrž Bůh jest nebe, jeho odhalení se

Co dlužno o nebi jako místu souditi, řekli jsme výše.

O viděních, která měli svatí a světice, dlužno držeti, že nejsou pramenem pravd náboženských. Zjevení boží jest ukončeno. Bůh mohl by sice někomu zjevit něco, ale k depositum fidei by to nepatřilo. Schválí-li církev soukromá vidění, znamená to jen tolik, že neobsahují nic bludného.

Svatí a světice měli nezřídka vidění o nebi; tomu nelze se diviti, nebo na ně často mysli.

¹⁾ Pag. 38. — ²⁾ Pag. 373. — ³⁾ Christentum u. Kirche, p. 163. — ⁴⁾ Dogmat., p. 396. — ⁵⁾ Psychol., 442.

Sv. Františka Římská byla vedena duchem do dvou světlých kruhů, z nichž viděla třetí, v němž svítil nevýslovný jas. Uchopila se zlatého řetězu, který jí Panna Maria podala, a kterým vytažena byla do tohoto třetího kruhu mezi kůry serafů. Prorok Eliseus vede ji po planině k obrovskému stromu, střeženému sedmi strážci; pod ním jest pramen. Prorok ponoří ji do vody, a oko jejího ducha se otevře. Strom zdá se jí větší a krásnější; Františka chápe, že má mystický význam. Eliseus jí jej vyloží. Dvanáct větví znamená dvanáct kmenů israelských, deset větví s nimi spojených znamená desatero přikázání; dvanáct ratolestí se zavřenými květy znamená dvanáct článků víry; ratolesti s ovocem znamenají skutky milosrdenství, sedm ratolestí s hroznem jsou božské a kardinální ctnosti; sedm ratolestí se zlatými lupeny znamená sedmero svátostí a darů Ducha sv., čtyři zelené ratolesti znamenají evangelisty, ratolesti s nimi sdružené jsou obrazem apoštolů a učitelů církevních, vrchol stromu s třemi ratolestmi znamenají nesv. Trojici. Uprostřed vidí Františka P. Marii nesooucí své dítě, tři léta staré, zářící a anděly provázené. Nevýslovné světlo hraje ve větvích, dávajíc květům, lupenům a plodům podobu rubínů, smaragdů, opálů a diamantů. Viděla jednou svého anděla strážce po boku svém s kyticí růží, z které dítě zdálo se mít radost. Anděl ji vyzval, aby kvítí nabídla Spasiteli. Když je přijal, proměnilo se v drahokamy vzácné krásy, jež znamenaly dobré skutky.¹⁾

Biskup sv. Salvius, který čtyři dni po smrti ožil, byl dvěma anděly vynesena do nebeských výšin. Domníval se, že nejen zemi, ale také hvězdy a slunce má za sebou. Zářícími vraty byl veden do obydlí, jehož podlaha svítila zlatem a stříbrem; nevýslovné světlo lilo se nesmírným prostorem, v němž nalézaly se osoby obojího pohlaví. Šli skrze ně na místo, naplněné světlým oblakem; z něho šel hlas jako hlas mnohých vod.²⁾ Tu pozdravili jej mužové v rouše kněžském a laickém, a andělé mu řekli, že jsou to mučedníci a vyznavači, jež na zemi uctíváme. Příjemnou vůni byl oblit a nasycen. V tom slyšel hlas: Nechť tento vrátí se na zemi, nebo jest naší církvi potřebný.³⁾

Sv. Ansgaru se zdálo kdysi, že umírá. Když duše, jak se mu zdálo, tělo opustila, byla ihned v jiné, velmi krásné a všeho pozemského zbavené podobě; zdálo se jí, že oblita jest nesmírným jasnem, naplňujícím celý svět. Jeho vůdcové, sv. Petr a Jan, jež popisuje, vedli jej na nehmotné cestě a aniž se pohybovali, ještě do větší jasnosti. Viděl jsem z dále různé řady svatých, kteří stojíce tu blíže tu dále k východu všichni k východu hleděli, a s hlavami buď sklopenými nebo zdviženými, s rukama rozpiatými tomu s chvalami se klaněli, který na východě se zjevil. Když jsme došli východu, zjeví se⁴⁾ v širokém vchodu na

¹⁾ Leben der hl. Franziska v. Bussiere, 346, 447. — ²⁾ Zj. 1, 15; 4, 5.

³⁾ Bolland., 10. září, p. 577. — ⁴⁾ Dle Zjev. 4, 4.

stolcích sedíce dvacet čtyři nejstarší, kteří rovněž k východu patřice velebili nevýslovně Boha. Tyto chvály učinily na mne nej-příjemnější dojem. Na východě byl podivuhodný jas, nepřístupné světlo neobyčejné svatosti, obsahující největší nádheru barev a nejvyšší půvab. Z něho čerpali kolemstojící zástupy svatých své blažené vytržení. Jas světla byl tak veliký, že jsem nemohl dohlédnouti ani jeho počátku ani konce, a že jsem nemohl poznati, co v sobě skrývá. Než ačkoliv jsem viděl toliko povrch, tušil jsem, že je to ten, o němž dí sv. Petr, že andělé touží viděti jej,¹⁾ nebo z něho vycházelo světlo, kterým svatí blízko a daleko byli osvíceni, on obléval je zevně a zaujímal je uvnitř ukojením . . . Ani slunce ani měsíc tu nesvítily, nebylo viděti ani nebe ani země. Však jasnost byla taková, že oči neoslepovala, ale příjemně se jich dotýkala naplňujíc duše upokojením. Řečení nejstarší seděli jaksi v ní; nebo nebylo tu nic tělesného, nýbrž vše, ač tělesně vyhlíželo, bylo netělesné, a proto nevyslovitelné. Když jsem této světlosti se poklonil, pravil hlas, líbeznější a jasnější nad každý tón, veškerý svět naplňující, ke mně: jdi a vrať se s korunou mučednickou ozdoben. Když hlas mluvil, mlčeli svatí a klaněli se jemu.²⁾ Však Ansgar nezemřel smrtí mučednickou. I viděl anděla v jasu před sebou, který se ho dotekl ratolestí ze zlata, růžemi a liliemi obalenou, a tak jej uvedl do vytržení. Zdálo se mu, že jest bez těla, ale byl běloskvoucím, kameny posetým, překrásným šatem oblečen, hlava byla mu kvítím ověčena, na nohy dostal střevíce, a kolem boku purpurový pás. Zahrada, v které se nalézal, skvěla se podivuhodným světlem, různé květy vydávaly rozkošnou vůni. Květena, na kterou se nemohl vynadívati, byla nesrovnaně krásnější, nežli všechno na světě a byla jiné přirozenosti. Ptáci nevýslovné krásy měli zlatoskvoucí nebo běloskvoucí křídla, zpívali úchvatně krásné melodie. Ondřej pozoroval jednoho po druhém. Ani nepřestávali, a on se nemohl ani nasytit. Když sestoupil na planinu, přišel k nesmírnému veletoku, plynoucím prostředkem zahrady. Na březích byla réva tak hojná, že obepínala zahradu jako věnec. Ondřej, nejsa rozkoší ani sebe mocen, cítil z východu vánek, který šířil vůni. S druhé strany vál vánek tak líbezně, že to převyšuje všechno tušení. A ptáci zpívali, vánkem povzbuzeni, tak krásně, že Ondřej nevěděl, nejsou-li to andělé. Nyní zavál od severu vítr jako oheň, který zvláště na růže působil, tak že dýchaly vůni. Když Ondřej po nesmírné planině se díval a hleděl, jak by se dostal přes řeku, zavál s opačné strany čtvrtý vítr melodicky šumě lupením, byl jako světlo purpurové, a vůně, kterou šířil, pronikala blažené až do nitra. Divil se, že tu není noci, nýbrž ustavičný den. Na to se mu zdálo, že jest zdvižen nad obzor, a že mládenec v rozkošném šatě a s obličejem zářícím jako slunce jest mu vůdcem. Viděl kříž nesmírné velikosti, jako boží duhu, skvostný na pohled, obestřený čtyřmi světlými oblaky jako závoji; dva byly

¹⁾ 1 Pet. 1, 12. — ²⁾ Leben des hl. Ansgar v. Dreves, p. 12 n.

jako oheň, dva jako sníh. Krásné, ztepilé, skvoucí postavy s plamennýma očima obkličovaly kříž zpívající příjemný hymnus ke cti kříže, jimž mládenec a Ondřej se poklonili. Ondřej tím přesladce okrál; líbezná vůně ho potěšila. Když však viděl hluboko pod sebou moře, ulekl se. Anděl podal mu ruku, a oni zdvihli se do sněhoskvoucího nebe, kde viděli podobné dva kříže, jež ještě více je potěšily v duši. Celé nebe zazářilo v ohni, že se přebлаžený jsa začal báti. Ale bylo jim jíti ještě do čtvrtého nebe. Zde byly tři kříže, ještě větší a nádhernější. Jdouce dále viděli ohnivý rozpiatý závoj, v němž shledali zástupy blažených duchů. Pak následoval závoj purpurový, pak opět jiný. Za ním byl zástup mláďenců, krásných a zářících, se žezlem v ruce. Vůdce řekl k němu: Za tímto závojem sedí Syn boží na pravici boží. Až bude odhalen, padni, klaň se mu a měj pozor na to, co ti řekne. Dívaje se na oponu viděl holubici se zlatou hlavičkou, červenými prsy, světloskvoucími křídly a zářícíma očima; odletěla vzhůru. Když závoj byl odhalen, patřil do nesmírné výše, až se chvěl. Velebný trůn vznášel se svobodně ve vzduchu, nejčistším světlem obklopen; na trůně seděl Ježíš v purpuru a kmentu, Poněvadž lesk své slávy zmenšil, mohl Ondřej viděti jeho nevýslovnou velebnost a krásu, ale jen na okamžik, jako na okamžik lze patřiti do slunce. Třikrát se mu ubohý syn země klaněl a třikrát promluvil Ježíš k němu vždy tři slova; byla sladká a milá, a přece všecko vůkol se chvělo. Všichni jali se velebiti Boha, ale Ondřej sestoupil zase s nebe na zemi.¹⁾

Jak patrně, vládne v těchto zjeveních veliká chudoba fantasmie. A nyní ještě dvě ukázky.

Sv. Terezie²⁾ píše: Uvažte, co praví váš mistr, jenž jest na nebesích. Nemyslete, že nezáleží na tom věděti, co jest nebe a kde dlužno hledati Otce vašeho nebeského. Pravím vám, že je třeba to nejen věřiti, ale s pílí také si uvědomiti. Víte dobře, že Bůh jest všude, i jest vám jasno, že kde jest král, je též jeho dvůr, že kde jest Bůh, je také nebe. Kde se nalézá božská velebnost, tam jest bez pochybnosti také jeho sláva. Pozorujte také, co praví sv. Augustin, že hledal Boha na všech místech, a že ho konečně našel v sobě. Duše nemusí ani vystupovati k nebi, aby mohla mluvit s nebeským Otcem a s ním se radovati; nemusí hlasitě volati, nebo nechť jakkoli tiše mluví, Bůh jest jí tak blízek, že jí slyší; nepotřebuje křídel, aby se k němu vznesla, nýbrž stačí, aby se uzavřela do samoty, jej u sebe hledala a na něj patřila . . . — Tak si představme, že naše duše jest nadmíru skvostný palác, vystavěný ze zlata a drahokamů, a že vy z části jste příčinou, proč je takový. Tak tomu i jest, nebo není krásnější budovy nad čistou a ctnostnou duší, a čím větší jsou ctnosti, tím skvělejší jsou drahokamy; představme si, že v tomto paláci bydlí veliký král, že se mu líbí býti vaším hostem, a že sedí na trůně vašich srdcí.

¹⁾ Bolland., od 28. května, p. 18 s. — ²⁾ Weg zur Vollk., c 28.

Několik řádek ze Jean Paula.¹⁾ Emanuel mluví k mladému Juliu, který od dvanáctého roku jest slepý: Julie, byl's hodný? On odpověděl: Jen jsem plakal. Řekl Emanuel: Julie, klekni si a odpud' každou zlou myšlenku. Slyš můj chvějící se hlas, dotekni se třesoucí se mé ruky, klečím vedle tebe. Klečíme tu na této malé zemi před nekonečností, před nesmírným, nad námi se vznášejícím světem, před zářivým okruhem prostoru. Vznese svého ducha a myslí, co já myslím. Slyšíš vichr, který žene oblaka kolem země, ale ty neslyšíš vichru, který žene zemi kolem slunce, a toho největšího neslyšíš, který vane za slunci a je vodí kolem zastřeného veškera, ležícího se slunečními plameny v propasti boží. Vystup se země do prázdného vzduchu; zde se vznášej a hleď, jak se z ní stává letící hora a si hraje s jinými šesti prášky kolem slunce. Hory řítí se před tebou, vystupujíce a sestupujíce k slunci. Potom se podívej na klenutí nebeské, zbudované z křišťálových sluncí, mezi nimiž nesmírná noc vyzírá, v které zářící klenutí visí. Letíš tisíceletí, a ještě nejsi na posledním slunci a nevstoupil jsi do oné veliké noci. Tu zamhouříš oči a myšlenkou přeskočíš propast a její světy. Tu otevřeš oči, a hle, jako duše nebo myšlenky krouží kolem tebe nové proudy světelné, nová slunce, nová země, nové soustavy. Ano nechť neviditelná ruka tě odnese z celého okrsku nebes, už zdá se ti moře sluncí jen jako malý světlý obláček, už myslíš, že jsi v oné noci sám za hvězdami, než hle, vůkol tebe září stejně nekonečné světy. Ó Julie, mezi kroužícími ohnivými oblouky, mezi mléčnými drahami, jež jako mosty světy spojují, třepetá se květinový prášek ze 6000 let a pokolení lidského. Julie, kdo se o ně stará?

Hvězda padla. Padej ochotně. I ty kolotáš se v prostoru, v nekonečném všemíru jako komár. Julie, kdo vidí a zachovává prášky na zemi, člověka v tomto nesmírném chaosu? . . . Ó Nejdobrotivější, ty nás držíš, ó Nekonečný, ty nás tvoříš, ty nás miluješ. Julie, zvedni ducha svého a pochop největší myšlenku lidstva! Tam, kde jest věčno, tam, kde jest nesmírnost, tam, kde začíná noc, tam rozprostírá nekonečný duch své ruce, objímá jimi vesmír, drží jej a zahřívá. Já a ty, všichni lidé a andělé, všichni červíci spočíváme na jeho prsou, a celý ten šumící a bouřící vesmír jest dítkem na jeho ruce. Vidí mořem na větev korálovou na dně a vidí červa, který na ní visí, a kterým jsem já, dává červíku blažené srdce, věčnou budoucnost a oko až k sobě — ano, Bože, až k tobě, až do tvého srdce. A když pocítí, že na tvém srdci dobře jest mu odpočívati, vezme je k sobě, zahřívá je na své hrudi, sytí jeho hlad a činí je blaženým ve svém objetí.

Ó podivuhodný, ale milý neklide lidského srdce! Ó duše má, dí sv. František Sal., buď vždy bez klidu a pokoje na zemi, až najdeš čerstvé vody nesmrtelného žití v nejsv. božství, které

¹⁾ Hesperus, 25.

jediné je s to, aby uhasilo tvou žízeň a všecku tvou touhu vyplnilo. Mysli na jelena, který pronásledován psy, sotva dechu popadá, hled', jak se vrhá do vody, s jakou rozkoší se v ní válí. Neukazuje-li tím, že by se chtěl znova rozplynouti v proudu a proměnit, aby mohl občerstvující vláhy dokonale užiti? Ó jak vroucí bude spojení našeho srdce s Bohem tam v nebi, až po nenasycené touze pravého dobra, která zde nemůže býti ukojena, najdeme živý a nevysychající pramen jeho!



IV.

Cesta k nebi.

Představa onoho světa je to, co dává životnímu názoru charakteristické rysy. Pohled do zázsvětí vlévá křesťanu útěchu; myšlenka na poslední věci pobádá ho k radostnému plnění povinností a ochraňuje před zoufalstvím. Život není mu ani hračkou, kterou libovolně lze odhoditi, ani jhem, jež svévolně lze setřásti, nýbrž nekonečně cenným dobrem, od jehož užívání závisí osud na věčnosti. Vážnost s veselím, útěšná naděje se spasitelnou bázní vylévá soud o věčnosti na jeho časné bytí.

Schneider, Das andere Leben, p. 42.

Před výbornost dali pot nesmrtelní bozi.
Dlouze a kolmě vine se dráha ctnosti vzhůru.
Drsná na počátku stává se, když jsi vrchole dostoup',
lehká a pohodlná, byvši dříve sebe těžší.

Hesiod ep. et dies, 289.

Víra v nesmrtelnost musí nás povzbuzovati, abychom života neužívali k jednostrannému prospěchu dočasna, ale k užitku bytí transcendentního. Pravdu děl Goethe, řka, že žádný pořádný muž o své nesmrtelnosti nepochyboval; nebo nelze dosíci znamenitosti, ceníme-li žití příliš nízko, t. j. na pouhou píď časnosti.

Du Prel, D. mon. Seelenlehre, 165.

Kristus, syn Boha živého, poslán byl s nebe, aby v nás obnovil ztracený obraz boží. . . Jako tedy sám nebyl zde proto, aby byl, nýbrž aby dokonaje běh života přešel k věčným přítokům: tak také nám, jeho druhům, není zde zůstatí, nýbrž přestěhovati se jinam.

Komenský, Didaktika, II., 9.

Jako jest jisto, že pobyt v životě matčině jest přípravou k životu tělesnému, tak jest jisto, že pobyt v těle jest přípravou k onomu životu, jenž nastane po tomto životě vezdejší a na věky bude trvati. Šťasten, kdo ze života matčina vynesl údy dobře vytvářené! Tisíckrát šťastnější ten, kdo odtud vynesl duši dobře vyčištěnou!

Komenský, Didaktika, III., 6.

Přítel pravdy a zdravého rozumu, nepřítel lži a zdání, přivrženec dobré věci i nevítězné, nepřilíš žádostivý cti světa, netoužící po moci, věren vlasti, rodičům a učitelům z mládí vděčně oddaný, žil v době, která vážila si všeho toho opak, i opustil ne neochotně tento svět v naději na lepší.

Z nadpisu na náhrobek, jenž si sám složil
dr. Bedřich Paulsen, prof. filos. v Berlíně.

Bezsilno zlo, my věčni, s námi Bůh.

Solovjev.

1. Příprava pro nebe.

Cíl člověka jest nadpřirozený. Člověku bez Boha je tento cíl nedostižný, nebo ze světa přirozeného, v němž žije, není cesty do světa nadpřirozeného. Jako nemohu vznést se na hvězdu, tak nemohu ze sebe ani krok učiniti k milosti a patření na Boha.

Bůh tuto propast překlenul tím, že nám dává milost posvěcující, která ze světa přirozeného přenáší nás do světa nadpřirozeného. Tak život v milosti jest život, který směřuje k nadpřirozenému, poslednímu cíli.

Člověka činí člověkem jeho lidská přirozenost. Slovo přirozenost samo dí, že k tomu patří vše to, čím člověk jest druhotně určen, čím není ani rostlinou, ani ptákem, ani andělem, ale člověkem. Je to přirozený základ jeho bytosti, jež ho činí synem a bratrem a členem společnosti lidské.

Přirozenost lidská sama ze sebe jest neschopna přispívati něčím k poslednímu cíli. Dává nám tedy Bůh milost boží. Milost boží povyšuje, zušlechťuje přirozenost lidskou do řádu nadpřirozeného. Člověk nabývá nové přirozenosti, vyšší, božské, nebo má skrze milost účastenství na bytosti boží. Už není pouhým člověkem, spojený pouze přirozenými svazky s Bohem a lidmi, obdařený jen přirozenými vlohami. Už jest víc. Jest adoptovaným dítětem božím. Jest s Bohem příbuzný v témže řádu, obrazně řečeno touže krví, která v žilách božích proudí. Jest z pokolení jeho, má nadpřirozené vlohy, jimiž může býti nadpřirozeně činným.

Co tedy pro člověka jest přirozenost jeho lidská, to v nadpřirozeném řádě jest pro něj milost. Milost posvěcující jest jaksi nadpřirozenou přirozeností (natura) pro člověka. Jen Bůh může milost dáti a vzíti; ale on dal člověku moc, aby ji v sobě rozmnožoval. Milostí vstupuje člověk do jiného světa, jest novou bytostí. Proto křest a ospravedlnění zove se novým zrozením.

Přirozenost lidská (natura) jest prvotí (principem) činnosti lidské. Jest základem, z něhož činnost vychází. Proto má rozmanité vlohy dle těla a duše, vzácné a méně vzácné. Těmito vlohami jest činna. Tyto vlohy mají rozmanitý, specificky různý charakter. Oko vidí, ale neslyší. Rozum chápe, poznává, ale nemá

chtění, žádost. Tyto vlohy rodí se s přirozeností lidskou. Tím, že konáme kony některé vlohy, vloha roste a jest dokonalejší. Jaký rozdíl mezi vlohou vycvičenou a ladem ležící! Jaký rozdíl v dokonalosti téže vlohy u různých lidí!

Co jsou pro přirozený život vlohy, jsou pro nadpřirozený život tak zvané ctnosti nadpřirozené. Jsou to vlohy, bližší principy činnosti, které s milostí nám bývají vlity. Milost jest k nim základ. Nejvzácnější vlohy nadpřirozené jsou tři božské ctnosti: víra, naděje a láska. Rozmnožením milosti rostou i vlohy; a naopak zvelebením těchto božských vloh cvikem a skutky roste milost. Také pěstěním přirozených vloh zušlechťuje a zvelebují se lidská přirozenost. Tak člověk může býti nadpřirozeně činným. Nejvzácnější z těchto vloh jest ctnost lásky, nebo láska informuje, oživuje jaksi všechny ostatní ctnosti, v ní pracuje v nás sv. Duch. Jestliže milost boží jest základ a podmínka dostižení nadpřirozeného cíle, božské ctnosti udržují a rozmnožují ji a tak určují jaksi velikost světla slávy v nebi, velikost patření na Boha, velikost blaženosti i oslavy těla.

S božskými ctnostmi vlévají se nám s milostí, jak všeobecně se za to má, nadpřirozené mravní ctnosti, vlohy, jejichž předmět formální není sice Bůh sám, ale to, co k Bohu jako k cíli vede. Jsou hlavně čtyři, známé pod jménem kardinálních ctností, totiž opatrnost, střídmost, statečnost a spravedlnost; všechny ostatní ctnosti lidské k nim nějak se druží. Tyto ctnosti obepínají veškerý praktický život člověka, řídíce jej, aby jednal správně ve všem, co v životě se naskytá, řídě vše k cíli poslednímu. Odpovídají příslušným přirozeným vlohám člověka.

Nejhlavnější ctností jest nábožnost, jež se nečítá ke kardinálním ctnostem, poněvadž přiměřuje se k Bohu odnáší nežli tyto; avšak také není božskou ctností. Nábožnost jest matkou všech ctností, živíc je, ošetřujíc, chráníc, pěstujíc.

V milosti a uvedených ctnostech spočívá tudíž cesta a průprava k patření na Boha a k blaženosti. Královskou cestou a vrcholem dokonalosti jest bytelná a aktuální láska. Ona zůstane i na věčnosti.

O těchto námětech bude v následujících hlavách řeč.



2. Všichni lidé mohou dosíci blaženosti.

Že všichni lidé mohou dosíci blaženosti, plyne z toho, co v prvním díle bylo řečeno o přirozené touze po blaženosti. Bůh vložil nám ji do srdce, avšak jest nemyslitelno, aby dal všemu lidstvu přirozenou touhu po něčem jako po cíli, co by neexistovalo, nebo nebylo dosažitelno. Nežádali by si všichni lidé nesmrtelnosti a štěstí, kdyby nebyly dosažitelné, dí sv. Augustin.¹⁾ Proti tomu nelze namítnouti, jak už bylo nejednou podotknuto, že přirozeným pudem člověk nežádá a nemůže si žádati blaženosti nadpřirozené, anať přirozenost může směřovati jen k cíli sobě přiměřenému. Přirozený tento pud žádá si blaženosti dokonalé vůbec, a poněvadž ustanovením božím nyní jiné není, nežli nadpřirozené, musí býti tato dosažitelná, nebo jinak nedosáhl by vůbec ukojení.

Přirozeným způsobem ovšem blaženosti dosáhnouti nelze, nebo člověk sám není s to, aby si zjednal prostředky, jimiž by nadpřirozeného cíle dosáhl. Ale Bůh každému tyto prostředky dává, nebo jest článkem víry, že Bůh chce, aby všichni lidé došli spásy. Kdyby jedinému člověku těchto prostředků v dostatečné míře nedal, už by se nemohlo říci, že chce spásu všech. Každý člověk bez výjimky dostává tedy od Boha dostatečnou pomoc, aby mohl dojít blaženosti; nedosáhne-li jí, je to jeho vina. Sv. Pavel píše: Prosím pak především, aby činěny byly prosby . . . za všechny lidi, . . . nebo to dobré jest a vzácné před Spasitelem naším, Bohem, kterýž chce, aby všichni lidé spaseni byli a ku poznání pravdy přišli. Jedenť jest zajisté Bůh, jeden také prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, kterýž sebe samého dal na vykoupení za všechny.²⁾

Zřejmě se tedy dí, že Bůh chce, aby všichni lidé spaseni byli a že proto nikdo nemá býti z modlitby vyňat. Dovolává se Boha, ale ten jest Bohem všech lidí, a Ježíše Krista jako člověka, ale ten umřel za všechny. Praví „chce“, nikoliv tedy, že by se mu to líbilo nebo podobně, nýbrž že chce. Jen ten v pravdě chce,

¹⁾ Con. Jul. 4 c 3 n 19. — ²⁾ 1. Tim. 2, 1 n.

kdo užívá prostředků k tomu, co chce. Když tedy Bůh chce spásu všech, všem dává také k ní možnost t. j. prostředky. Sušil poznamenává k místu: Chce t. j. žádá, co na něm jest; tudíž všechny volá a všem milosti dostatečné poskytl, všechněm dal Krista jako spásu a všem skrze něho ve svátostech dává prostředky k dosažení spásy potřebné. Kdo z lidí se spásou mine, sám osudem svým zlým jest vinen . . . Následuj Boha, vece sv. Jan Zlat.; chce-li, aby všichni lidé spaseni byli, chtěj také ty; jestliže chceš, modli se, nebo kdo chce, musí se modlit. Nevolá-li Kristus všechněch lidí bez rozdílu a pohrdá-liž někým, nízkým, vznešeným, dopouštěje otrokům, ženám, dětem k sobě jíti? Otevřeno všem zřídlo života, aniž komu z něho čerpáti se zbraňuje. Ale u tebe se nechutenství zmohlo, i což může Povolávatel za to? Má-li prositi tebe a má-li proti vůli tvé milosti své proudy tobě do klína vlévati? To by násilí bylo a ne milost.¹⁾

Jiná zcela zřejmá místa sv. Písma jsou Řím. 5, 15; 1. Jan 2, 2; 2. Petr 3, 9; Ez. 33, 13 a j. Sušil píše k prvnímu místu: Apoštol ukazuje, že hřích Adamův na všechny přivedl hřích a smrt, že opět plodil hříchy, ale vykoupení Kristovo že plností milostí a působností její jest větší. Skrze hřích Adamův všichni propadli odsouzení, skrze milost Kristovu všichni od hříchu prvotního a všech jiných hříchů bývají očištěni. Tato milost působí ještě více, nebo působí svatost života silic a posvěcujíc. Život, o němž je tu řeč, jest život věčný. Ačkoliv se tu především staví v protivu velikost milosti z vykoupení plynoucí a hřích Adamův s jeho následky, jest na jevě, že tato spravedlnost, která z milosti do duše plyne a k věčnému životu vede, jest pro všechny.²⁾ Místo druhé dí zřejmě, že Bůh shovívá, nechťěje, aby někdo zahynul, nýbrž aby všichni na pokání se dali. Chce Bůh, dí Sušil, všechny lidi spasiti, aniž koho zatratiti, leč by sám tomu chtěl, nebo není vůle Otce mého nebeského, dí sám Pán [u sv. Matouše 18, 24, aby kdo zahynul z maličkých těchto].³⁾ Ze svatých otců sebral Passaglia na dvě stě výroků, a porovnav je, píše, že souhlas jejich jest dokonalý.⁴⁾ Na otázku, proč všichni spásy nedocházejí, odpovídají, že tací sami jsou vinni.⁵⁾ Článek tento byl častěji prohlášen od církve, v kterýchžto prohlášeních se poukazuje na to, že Kristus za všechny umřel, že kdo spásy nedojde, sám jest vinen a pod.⁶⁾

Také na nekřtěné dítky vztahuje se vůle boží, která chce spásu všech. Sv. Augustin dí: Což nejsou dítky lidmi, aby o nich neplatilo, co řečeno jest — všichni lidé?⁷⁾ O všech dítkách chce Bůh, aby byly pokřtěny, nebo chce to o všech lidech vůbec. Jestliže se to nestane, není to jeho vina, nýbrž spočívá v příčinách jiných, které proti jeho vůli možnost křtu zmařily. Jako

¹⁾ List první k Tim., str. 309; Arnobius adv. Gent., 1 2. — ²⁾ Srv. Sušil, List k Řím., str. 65 n. — ³⁾ List druhý sv. Petra, str. 255. — ⁴⁾ Srv. De partit. div. voluntatis n 210. — ⁵⁾ Srv. Petavius 1, 10 c 4 s; Franzelin th 50; Stentrup, Soterolg th 32. — ⁶⁾ Denzinger, Ench., 281, 284, 970. — ⁷⁾ Cont. Jul. 4 c n 42.

jest u vzrostlého možno, aby jiný byl příčinou jeho zkázy, n. př. že mu vezme víru, mravně ho zničí, tak že vůle boží, spasiti jej, jest zmařena, tak mohou jiní býti příčinou, že umrou dítky bez křtu a nedosáhnou blaženosti nadpřirozené. Poněvadž však nemají osobní viny, míní vážní bohoslovci, že docházejí přirozené jakési blaženosti. Spasení mohou dojít také pohané. Kde není znám zákon křesťanský a kam království milosti nevniklo, tam vládne řád přirozený, jehož řídídem jest hlavně svědomí. Kdo podle něho jest živ, tomu Bůh poskytne posvěcující milost, aby mohl cíle svého dosíci. Spasení mohou dojít také bludaři. Dítka, které jsou řádně pokřtěny, jsou podle duše katolíky, nebo jiného nežli katolického křtu není. Jen skrze katol. církev jde nadpřirozený život milosti do údů mystického těla Kristova. Majíce milost, jsou jeho údy také. Ostatní mohou dojít spásy, když buď v bludu trvají bez své viny anebo z něho se obrátí. Však nemluvíme tu, kdo bude spasen, nýbrž že každý může býti spasen. Pravíme, že nikoho Bůh neurčil k zatracení, že každému dá možnost spasiti duši, že nedojde-li někdo k spáse, jest vždy sám vinen, a to velmi a osudně vinen.

Do dalších sem spadajících otázek se pouštěti, neodpovídá našemu účelu. Jen podotkneme ještě, že z vůle boží, aby všichni došli spásy, plyne, že nikdo nemůže napřed býti určen od Boha k zavržení. Hroznému učení, že někteří od Boha určeni jsou k zavržení, učil Luther v knize „De servo arbitrio“. Ještě hrozněji učil podobné nauce Kalvin, pravě, že Bůh od věčnosti určil ty, kteří zahynou, k věčným trestům, aby na nich ukázal slávu své trestající spravedlnosti.¹⁾ Rouhavá tato nauka byla ovšem církví zavržena.

Všichni lidé tedy mohou dojít blaženosti. Pravili jsme již, že blaženost není stejná. Jako někdo může vůli boží na sobě zmařiti, tak jiný může dojít blaženosti menší nebo větší. I jest otázka, co umožňuje spásu vůbec, a co umožňuje spásu větší.

Spásu umožňuje milost napomáhající a posvěcující, dále dary, které s touto jsou spojeny. Větší nebo menší blaženost působí větší nebo menší spolupůsobení s milostí a dary jejími. To jsou tedy ty prostředky, kterých Bůh nikomu neodpírá.

Přirozenými silami nelze dosíci nadpřirozené blaženosti, nebo nejsou k ní v poměru. Jaký cíl, taková musí býti cesta k němu. Sv. Pavel tak často učí,²⁾ rovněž sv. Jan.³⁾ Sám Kristus vykládá to v krásném podobenství o vinném keři a ratolestech.⁴⁾ Proto dává Bůh milost, aby si skutky z milosti konanými zasloužil každý život věčný. Milost napomáhající pomáhá především k ospravedlnění, v kterém nabývá se milost posvěcující, milost posvěcující pak jest zdrojem nadpřirozeného života. Bůh řídí vše ladně. Dal člověku svobodnou vůli, i ponechává mu, aby svou vůli došel cíle. Vede jej tedy tak, aby svobodně volil prostředky,

¹⁾ Inst. 3 c 21 a c 23 a j. — ²⁾ Řím 4, 4; 6, 23 a j. — ³⁾ Jan 10, 10 s. — ⁴⁾ Srv sv. Tomáš 1, 2 q 5 a 5; Denzinger, Ench., 403.

jež vedou k blaženosti. Blaženost jest největší dokonalost lidská. Sluší se, aby Bůh vedl člověka od méně dokonalého k dokonalejšímu, totiž aby k blaženosti kráčel činností méně dokonalou. Poněvadž tato činnost vykonávána jest za pomoci milosti, zůstává i konečná blaženost darem. U dítek doplňují zásluhy Kristovy tuto činnost. Tak svoboda a milost jsou v souladu; a život věčný jest zasloužen a spolu darem.¹⁾

Čím kdo více pracuje svobodně s milostí, tím více si vysloužívá. Kdo skoupě rozsívá, skoupě i žíti bude,²⁾ touž zajisté měrou, kterou měřiti budete, bude vám zase odměřeno,³⁾ Syn člověka odplatí jednomu každému podle skutků jeho.⁴⁾ Život věčný jest odměna, i musí býti dána dle zásluhy.⁵⁾ Kterak jsou mnozí příbytkové u Otce, táže se Tertullian,⁶⁾ ne-li pro různost zásluh? Různé příbytkové znamenají různost zásluh v jednom žití věčném, dí sv. Augustin.⁷⁾ Tak všichni. Pravda tato jest ostatně článkem víry.⁸⁾

Milost boží a horlivý život v ní jest cesta k nebi, a k menší nebo větší blaženosti. Blaženost věčná jest největší dokonalost člověka, nadpřirozený stav, nad který nelze si mysliti většího. Když tedy milost a život z milosti jest k němu průpravou, leží na bílé dni, že i stav milosti jest něčím neobyčejným a vzácným. Tuto milost přával apoštol Pavel na začátku svých listů, a tímto přáním je končival. Milost, dí Scheeben,⁹⁾ je to nejvzácnější, a poněvadž všechny ostatní dary v sobě obsahuje, jediné dobro, které tvoří předmět Evangelia t. j. radostného poselství, které Syn boží přinesl nám na zemi. Skrze něho daroval nám Bůh¹⁰⁾ velmi veliká a drahá zaslíbení, abyste skrze ně božského přirození účastni učiněni byli, praví sv. Petr. O dobrých skutcích v milosti praví sv. František Saleský¹¹⁾: Duch sv. působí dobré skutky v nás, skrze nás a pro nás s tak vzácným uměním, že tytéž skutky, které jsou naše, ještě více jsou jeho. A jejich cena, dokládá sv. Tomáš,¹²⁾ měří se dle nekonečné síly a důstojnosti sv. Ducha, který v nás jest.

Třeba tedy, abychom o milosti a skutcích milosti aspoň něco málo řekli.

¹⁾ Srv. sv. Tomáš, 1, 2 q 5 a 7. — ²⁾ 2 Kor. 9, 6. — ³⁾ Luk. 6, 38. — ⁴⁾ Mat. 16, 27. — ⁵⁾ Sk. 22, 12; Mat. 5, 12 a j.; 2 Tim. 4, 8. — ⁶⁾ Scorp. c 6. — ⁷⁾ In Io. 67 n 2. — ⁸⁾ Denzinger, Ench. 588, 724. — ⁹⁾ Herrl. 2. — ¹⁰⁾ 2 Petr 1, 4. — ¹¹⁾ Von der Liebe Gottes 11 c 3. — ¹²⁾ 1, 2 q 114 a 3.



3. Milost posvěcující jako příprava věčného života.

Ve sv. Písmu nazývá se milost posvěcující často „život“. Je tu vždy řeč o „nadpřirozeném“ životě, ale užívá se prostě slova „život“, aby se naznačilo, že pravý, vlastní a jediný život jest život z milosti, a že život bez ní, život pouze přirozený, jest jako nic. Přece však běře se pro nadpřirozený život, pro život z milosti, slovo z přirozeného řádu, aby se naznačila podobnost přirozeného života s nadpřirozeným. Člověk, který se narodil, jest, dýchá, jí, mluví, vidí, chodí, pracuje, myslí, chce — má přirozený život. Všecka tato činnost vyplývá z jeho lidské přirozenosti. Život nadpřirozený, ač jest nekonečně dokonalejší, musí mu býti podle Pisma podoben. Kde je tato podobnost? I on jest nějaké zrození, i on dává nějakou činnost, život nadpřirozený, nadpřirozenou činnost.

Původcem tohoto života jest Pán Ježíš. Proč o sobě dí: Já jsem vzkříšení a život;¹⁾ já jsem cesta, pravda a život;²⁾ já jsem přišel, aby život měli a hojněji měli;³⁾ Bůh miloval svět tak, že Syna svého jednorozeného dal, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný;⁴⁾ v tom se ukázala láska boží k nám, že Syna svého jednorozeného poslal Bůh na svět, abychom živi byli skrze něho.⁵⁾

O jakém životě je tu řeč? O životě nadpřirozeném, životě z posvěcující milosti, životě v spravedlnosti. Hříchem Adamovým vypadl člověk ze spravedlnosti, z milosti, z nadpřirozeného života a stal se synem hněvu božího. Pán Ježíš svým vykoupením získal mu posvěcující milost, kterou ze syna hněvu stává se dítkem božím, jest ospravedlněn, má nadpřirozený život. Tak jest člověk opět schopen dojíti nadpřirozeného cíle.

Člověk, maje život vegetativní, může konati jen funkce vegetativní a dosíci jimi přiměřeného cíle, který jest udržovati tělesný život svůj a svého druhu. Maje život smyslový, může konati jen

¹⁾ Jan 11, 25. — ²⁾ Jan 14, 6. — ³⁾ Jan 10, 10. — ⁴⁾ Jan 3, 16. — ⁵⁾ 1 Jan 4, 9.

funkce smyslové a dosíci tak přiměřeného cíle, kterýž je smyslové poznání a chtění. Jako vegetativní život nestačí k životu smyslovému, tak nestačí život smyslový k životu duchovému. Člověk, má duši, abstrahuje si z věcí pojmy, spojuje je v soudy, poznává přirozený zákon, uvědomuje si své jednání, soudí z účinnů na příčiny, poznává Boha, miluje jej. Vzácný je tento život, přece však nejde dále, než kam sahají hranice přirozena. Jeho činnost a cíl jsou přirozené.

Však cíl člověka jest, aby Boha poznával podobně jako Bůh sám sebe poznává, totiž přímo; aby jej miloval tak, jak Bůh sám sebe miluje, totiž láskou, jež plyne z dobra nekonečného a přímým poznáním dosaženého, řekněme blízkého; aby všechny bytosti viděl v pravzoru božském podobně jako Bůh sám a radoval se z nich, krátce aby měl účast na životě božském v míře, jak toho je schopen a si zasluhuje. K takovému životu nemá člověk podle své přirozenosti žádných schopností, i nemůže vyvíjeti žádné činnosti, která by k tomuto cíli směřovala. Mimo to jest mezi Bohem a člověkem nekonečný rozdíl. Člověk jest jen tvorem, sluhou božím. Pro své přirozené vlastnosti není ani nejbysřejší a nejlepší duše hodna přímého patření na Boha a tím účasti na božském životě. Přímé patření na Boha a účast na jeho božském životě je tak blízké, vnitřní a důvěrné spojení mezi Bohem a člověkem, jaké podle pořádku všude ve světě se jevícím jest jen mezi osobami téhož stavu, na př. členy rodiny.

Milost posvěcující dává nám vyšší život a tudíž i vyšší činnost, takový, který odpovídá patření na Boha a k němu směřuje jako k cíli. Proto se jí mění také poměr mezi Bohem a člověkem. Člověk se stává dítkem božím.

Život přirozený, totiž život vegetativní, smyslový a duchový přijali jsme narozením. Život nadpřirozený přijímáme novým narozením. Pan Ježíš řekl k Nikodemovi: Nenarodí-li se kdo znova, nemůže viděti království božího.¹⁾ Nikodem se divil, jak člověk narozený se může znova naroditi; což může, ptal se, opět vjíti v život matky své? Spasitel mu odpověděl, že se musí znovu naroditi z vody a Ducha sv. Sušil praví: To jest, co výše Spasitel pravil, že z Boha zroditi jest potřebí těm, kdož synovství božího dojíti hodlají, kdež se rod z Boha staví naproti rodu z krve.²⁾

Jako zrozením z rodičů vzniká příbuzenství, nejintimnější poměr mezi dítkami a rodiči, tak zrozením z Boha skrze milost křestní vzniká synovství boží, onen poměr mezi člověkem a Bohem, o němž byla řeč. Nová vyšší přirozenost dána jest člověku a přidána k jeho lidské přirozenosti, nebo se zrodil z Boha; přijal tedy z něho, co celým řádem převyšuje přirozené člověčenství a náleží do řádu božího. Je tedy nyní schopen činnosti nekonečně vyšší, takové, jež odpovídá jeho nadpřirozenému cíli, je také hoden, aby jsa synem božím, mohl patřiti na tvář boží a žíti jednou životem božským.

¹⁾ Jan 3, 3. — ²⁾ Evang. sv. Jana, str. 50.

Sv. Pavel píše: Zdaliž nevíte, že kteřížkoli pokřtěni jsme v Krista Ježíše, v smrt jeho pokřtěni jsme? Nebo pohřbeni jsme spolu s ním skrze křest v smrt, abychom jako Kristus vstal z mrtvých skrze slávu Otce, tak i my v novotě života chodili.¹⁾ V slovech těchto a následujících potom jest vysloveno, že znovuzrození naše jest dílo Kristovo a plod jeho smrti, že má to býti mravní vzkříšení z hříchu a hříšného života, že je to posvěcení, jež vede k slávě, kterou má Kristus. Život duchovní z milosti a život slavný na věčnosti jest i zde jako obyčejně pojat jako jeden a týž život, nebo pozemský život z milosti k věčnému vede, a tento z onoho plyne, poněvadž život z milosti a věčná oslava jsou začátek a uvršení téhož života.²⁾ Jestliže syn, píše sv. Jan,³⁾ tedy i dědic skrze Boha. A sv. Petr píše: Požehnaný Bůh a Otec Pána našeho Ježíše Krista, který podle velikého milosrdenství svého znovu zplodil nás k naději živé, skrze vzkříšení Ježíše Krista z mrtvých k dědictví neporušitelnému a neposkvrněnému a nevadnoucím, kteréž se chová v nebesích nám.⁴⁾ Zplození stalo se novým zrozením z Boha skrze milost Pána Ježíše, že jsme syny božími a máme naději na blažený život věčný.⁵⁾ Ne ze skutků spravedlnosti, píše sv. Pavel, kteréž jsme my učinili, ale podle svého milosrdenství spaseny nás učinil skrze obmytí druhého narození a obnovení Ducha sv., kterého vylil na nás hojně skrze Ježíše Krista, Spasitele našeho, abychom ospravedlněni jsouce milostí jeho byli dědicové podle naděje života věčného.⁶⁾ Křest se tu nazývá druhým narozením, jímžto se stáváme ze synů hněvu syny božími, jak řečeno bylo v listě k Efesským (2, 3). Vykládá Sušil.⁷⁾

Znamená tedy milost posvěcující vyšší život člověku přidaný, a poněvadž život znamená činnost, také vyšší činnost. Byl mu dán podobně, jako život přirozený, narozením z vyšší bytosti. Směřuje k věčné slávě, kterou má Kristus, k patření na tvář boží, nebo život božský záleží v přímém patření a milování sebe. Tento život přijal. Dítě nemá hned plnost života přirozeného, a tak i tento nadpřirozený život jest počátečný, přípravný; dovršení jeho jest v nebi. Milostí boží začíná se tedy život, který končí v patření na Boha a jeho následcích.

Přirozenost, kterou člověk v milosti přijímá, není ovšem stejná s přirozeností boží. Úplně stejnou t. j. tutéž přirozenost přijal Syn boží, druhá božská osoba, když od věčnosti z Otce se zrodil. Není tedy člověk v milosti synem božím tak jako Kristus, který jest vtělené věčné Slovo. Synovství boží, k němuž my se v milosti rodíme, je synovství adoptované. Rodiče přijali cizí dítě za své, dítě právem nazývá je otcem a matkou, nabývá postavení, jaké oni mají, stane se dědicem jich jmění; rodiče je milují. Hurter dí, že je duchovně zrodili, anať láska byla jim

¹⁾ Řím 6, 3, 4. — ²⁾ Srov. Sušil, List k Řím., str. 70. — ³⁾ Gal. 4, 7.
⁴⁾ 1 Petr 1, 3, 4. — ⁵⁾ Srov. Sušil, List prvý sv. Petra, str. 190. — ⁶⁾ Tit. 3, 5 n. — ⁷⁾ List k Tím., str. 395.

pohnutkou, aby je za své přijali.¹⁾ Takové jest naše synovství. Poslal Bůh Syna svého, abychom zvolení za syny přijali, dí sv. Pavel.²⁾ Také Bohu jest pohnutkou k tomu láska. Však tato naše adoptace jest mnohem více, nežli adoptace lidská. Když člověk člověka adoptuje, musí býti adoptovaný již adoptace schopen; Bůh činí člověka milostí posvěcující nejprve adoptace schopným.³⁾ Adoptace předpokládá stejnou přirozenost. Člověk může adoptovati jen lidskou bytost. Dítě lidskou přirozenost už mělo. Rodiče, které je adoptují, nedávají mu žádných fysických vlastností a dokonalostí, nýbrž váží je k sobě novými svazky mravními. Ale mezi Bohem a člověkem není tatáž přirozenost, anaf přirozenost božská jest nekonečně, celým řádem vyšší. Proto musí Bůh, aby člověk byl adoptace t. j. synovství božího schopen, dáti mu nejprve svou přirozenost, ne sice tak, jak ji dal druhé božské osobě, dá však duši lidské takovou dokonalost, aby byla formálním obrazem přirozenosti božské, aby skrze ni člověk vstoupil do téhož božského řádu, v kterém jest Bůh. Touto fysickou, věčnou — nikoliv pouze morální — dokonalostí, která člověka zvedá do řádu božského, která činí, že přirozenost lidská jest formálním obrazem přirozenosti boží, jest posvěcující milost.⁴⁾

Protestanté tuto nauku o milosti snížili na pouhou mravní dokonalost nebo pomoc boží. Důsledně píše tak o milosti u nás na př. Komenský. To nejvyšší, co zná, jest, aby člověk živě představoval dokonalost svého pravzoru jsa svatým.⁵⁾ Církev odsoudila taková mínění: Kdo by řekl, že lidé ospravedlnění bývají pouhým přiřknutím spravedlnosti Kristovy, nebo pouhým odpuštěním hříchů, bez milosti a lásky, která v srdcích skrze Ducha sv. bývá rozlita a v nich zůstává, anebo že milost, kterou býváme ospravedlněni, jest pouhá přízeň boží, jest v klatbě.⁶⁾ O těchto slovech dí římský katechismus, že milost není jen odpuštění hříchů, nýbrž dokonalost božského řádu v duši tkvící a jako nějaký lesk a světlo, které všechny skvrny našich duší ničí a zároveň duše krásnějšími a zářnějšími činí.⁷⁾

Milostí boží jsme tedy znovuzroveni. Vrodili jsme se jí do rodiny boží. Stali jsme se účastni přirozenosti boží. Stali jsme se účastni přirozenosti boží fysickou dokonalostí, která tak nás s Bohem spodobuje, že jsme povýšeni do vyššího řádu, do řádu božského. Přirozenost jest princip činnosti. Všeliká činnost vycházející z posvěcující milosti je tudíž také vyššího, božského řádu. Proto jest v poměru k životu, který v nebi povedeme, připravuje k němu, rozmnožuje jej; život ten bude účast na životě božském, nebo bude přímým patřením na Boha a jeho lásku. Proto milostí stáváme se adoptovanými syny božími, aby důvěrný tento poměr byl umožněn, zde se začal a v nebi uvršil.

¹⁾ Theolog. dogm., III., n 188. — ²⁾ Gal. 4, 4. — ³⁾ Špaldák T. J.: Nauka katol. církve o milosti, str. 38. — ⁴⁾ Srov. Jež T. J.: Milost posvěcující. Časopis kat. duch., r. 1911, s'r. 327 n. — ⁵⁾ Didaktika, IV., 5. — ⁶⁾ Sněm tríd. sess. VI., can. 11. — ⁷⁾ II., 2, 50.

Milost boží neliší se podstatně od světla slávy. Důvod sv. Jana,¹⁾ proč budeme Boha viděti, jest, že nyní jsme synové boží; ale těmi jsme milostí posvěcující. Světlo slávy doplňuje pouze milost, zvyšujíc síly lidské, aby mohly na Boha patřiti přímo. Abych užil porovnání: zrak už tu jest, ale nemůže ještě předmětu postihnouti. Mazzella dí: Milost a světlo slávy neliší se podstatně, nýbrž jako nedokonalé a dokonalé. Sláva věčná jest připodobnění naše k božskému životu, jenž jest duchový. Také milost jest počátečný, nadpřirozený obraz božství.²⁾

Proč tedy nemá ne aspoň začátky patření na Boha tváří v tvář již zde? Stejným právem mohl by se někdo ptáti: proč dítě nežije rozumovým životem, když přec vlohu rozumu už má? Chci tím říci, že otázka jest všetečná; patrně Bůh, jenž miluje pořádek a člověka stvořil jako bytost rozvoji podrobenou a nikoliv jako anděla, i ve světě nadpřirozena stanovil řád a rozvoj. Terrien S. J. dí: Nyní jsme dětmi v době rozvoje, dětmi v lůně mateřském; církev jest naší matkou. V nebi budeme muži v plném rozvoji sil podle Krista. Milost jest jako semeno budoucí slávy.³⁾ Jako život dítě v lůně mateřském, dí Komenský, není sobě účelem, ale aby připravil život pozemský, tak život pozemský jest přípravou pro život věčný.⁴⁾ Však život počátečního dítěte jest život lidský; život z milosti odpovídá životu nebeskému.

Pořádek boží chce, abychom spolupůsobíce s milostí boží zasloužili si oslavu věčnou a její velikost. To odpovídá pojmu, jež o Bohu máme, to odpovídá člověku, jenž jest bytostí svobodnou a mravní, to odpovídá mravnímu zákonu, jak jej ve světě vidíme se uskutečňovati. Každá škola, každá cesta, každá odměna, každý trest, každá svědomitost, každá účelnost, již ve světě vidíme, volají nám, že pořádek, dle něhož časnost jest průpravou k věčnosti a tato odměnou prvé, jest moudrý. Kdyby milost dávala hned patření na Boha, nebyl by tento pořádek možný, nebo vidoucí Boha nemůže již hřešiti, nemaje ten rys svobodné vůle, který připouští volbu mezi dobrým a zlým. Proto nemohla hřešiti lidská přirozenost Krista Pána.

Však i toto patření na Boha v milosti se začíná. Veliký jest zajisté rozdíl mezi poznáním Boha z přírody t. j. z rozumu a mezi poznáním Boha z víry. Z přírody usuzujeme, vírou mluví k nám Bůh, ovšem neviditelný a po lidsku. Vidiš obraz a přemýšlíš, co znamená. Uhodneš leccos. Však tu ozve se hlas malíře, jenž ti vykládá, co umělec chtěl znázorniti. Jak zcela jinak díváš se na obraz a mu rozumíš, ač malíře jsi nepoznal. Tu nemluví k tobě dílo, ale umělec sám. Poznání Boha z víry, ač jen analogické, blíží se, jak patrné, již k patření, t. j. k přímému poznání, nebo ve víře Bůh už mluví k nám přímo. I tato víra jest z milosti, i ona svou pevností, vřelostí, jasností, k čemuž

¹⁾ 1 Jan 3, 1. — ²⁾ De gratia n 1007. — ³⁾ La grace et la gloire, I., 100 n. — ⁴⁾ Didaktika III., 2.

ovšem třeba spolupůsobení lidského, rozmnožuje budoucí slávu z patření jdoucí; je tedy přípravou pro ni.

Milostí boží stává se člověk dítkem božím a jest hoden důvěrnějšího obcování a seznámení se s Bohem. To se ve víře děje. Přítel příteli se dává poznati. Otec dítku, zprvu uzavřený a vnitřním svým životem neznámý, časem víc a více se otevírá. Tu začíná pak dobrovolné spojení srdcí, kterému příbuzenství dalo fysický podklad. To se děje také ve víře z milosti plynoucí. Vy jste moji přátelé, dí Kristus, učiňte li, co já prikazuji vám. Již vás nebudu nazývati služebníky, nebo služebník neví, co činí pán jeho: ale nazval jsem vás přáteli, nebo všecko, co jsem koli slyšel od Otce svého, oznámil jsem vám.¹⁾ V milosti uzavírá s námi Bůh důvěrné přátelství, ve víře se nám sděluje, vypravuje nám o sobě a poměru jeho k nám, ve svátostech, jež jsouce tajemstvími jen vírou pojmáme, s námi důvěrně se stýká. Milostí, praví Scheeben, jest člověk připuštěn jsa účasten přirozenosti boží, a to jako přítel do společnosti božských osob, to jest do sdružení vzájemné lásky, v němž všecko všem jest společné.²⁾ Proto odhaluje nám Bůh ve víře i vnitřní poměr mezi božskými osobami, proto spojuje se s námi Kristus v přijímání.

Milost tedy, přibližujíc nás v přímějším poznání Boha vírou k patření na něj a vedouc k důvěrnému s Bohem obcování ve svátostech, jest průpravou pro život věčný. Milostné spojení s Kristem pak ukazuje pěkně, jak život z milosti jest začátkem života oslaveného. Adam jest otec pokolení lidského. Na něm všichni lidé visí, jako řetěz na prvním článku. On měl život, který z něho dědí se od pokolení na pokolení. Tak měl býti zdrojem také nadpřirozeného života, nebo posvěcující milost měla býti dědictvím všech. Hřích jeho to zmařil. Když Bůh ustanovil, že lidstvu nadpřirozený život vrátí, učinil zařízení podobné. Z Krista, z kmene a zdroje, má prouditi a přecházeti život milosti do dítek božích. Ježíš stal se novým kořenem, novou hlavou, novým prvním článkem v řetěze lidstva. Člověčenství spojeno s božstvím, a to mnohem dokonaleji a milostněji, nežli v Adamovi, když obdržel posvěcující milost. Kdokoliv jest v posvěcující milosti, je do tohoto kmene přivtělen jako ratolest a do tohoto těla jako úd. Kristus je hlavou tohoto těla, ano je tím tělem celým. Já jsem vinný kmen, vy jste ratolesti. Kdo zůstává ve mně, a já v něm, ten nese ovoce mnohé, nebo beze mne nemůžete ničeho učiniti, dí sv. Jan.³⁾ Sv. Pavel píše: Jsme mnozí jedno tělo v Kristu a každý zvláště jeden druhého údové.⁴⁾ Jako skrze hřích jednoho přišla na všechny lidi (vina) k odsouzení: tak přišla skrze spravedlnost jednoho na všechny lidi milost k ospravedlnění života,⁵⁾ dí též apoštol.

Milost posvěcující přivtěluje nás tedy do mystického těla Kristova, spojuje nás tak s Kristem a činí nás účastny jeho bož-

¹⁾ Jan 15, 14 n. — ²⁾ Handb. der k. Dogm. II., č. 1000. — ³⁾ Jan 25, 5.
⁴⁾ Řím 12, 5. — ⁵⁾ Řím. 5, 18.

ského života, jako údové spojení jsou s hlavou a mají účast na jejím životě. Nervy z hlavy oživují ruku, ruka píše, co hlava chce a p. Hlava a ruka jsou též přirozenosti lidské, jinak by takové spojení nebylo možno.¹⁾

Co je tedy Adam vzhledem k životu přirozenému, že totiž jest hlavou pokolení lidského a pramen života všech lidí (a co se měl státi také v životě milosti), to u větší míře jest Kristus nyní pro život nadpřirozený. Ježíš měl život milosti, Ježíš měl i patření na Boha, Ježíš časným životem získal si věčnou oslavu. My, jsouce jako údové mystického těla jeho, jehož on jest hlavou, máme týž život milosti, nebo údové mají život stejného řádu a druhu jako jich hlava, máme zárodek patření na Boha ve víře, ve spojování se s Kristem ve svátosti (kdo jí mé tělo a pije mou krev, ve mně přibývá a já v něm . . má život věčný), a tudíž i zárodek oslavy, nebo oslava hlavy jest oslava také těla a údů. Milost boží jest život věčný skrze Krista Ježíše, Pána našeho, dí sv. Pavel,²⁾ kterážto slova lze vyložit nejen tak, že Kristus nám milost zasloužil, ale také tak, že z něho na nás plyne jako život z hlavy do údů. A tento život jest už a bude životem věčným.

Krátce: posvěcující milost jest život, život nadpřirozený, začátek života oslaveného, jenž záleží v patření na tvář boží, a jest základní přípravou k němu.

¹⁾ Srov. Franzelin: De eccl. Chr., th. 18 a 19. — ²⁾ Řím. 6, 23.



4. Ospravedlnění.

Jako si nikdo nemůže sám dáti lumen glorie, tak si nemůže dáti milost boží; ale jako k onomu může a musí se připraviti životem v milosti, tak může a musí se i k této připraviti. Příprava k dosažení milosti musí býti nadpřirozená,¹⁾ jež vychází se součinností s milostí napomáhající. Každá příprava musí odpovídati formě, ku které disponuje.²⁾ Musí býti dobrovolná,³⁾ nebo běží o dobrovolné smíření se s Bohem.⁴⁾ Bůh každému dává milost napomáhající, aby mu dopomohl k ospravedlnění, nebo bez ní nebyl by s to, aby jakýkoliv nadpřirozený skutek vykonal.⁵⁾

Sněm tridentský žádá jako přípravu k milosti posvěcující nadpřirozenou víru. Bez víry nelze líbiti se Bohu, praví Bůh,⁶⁾ a proto také sněm tridentský dokládá, že bez víry není ospravedlnění,⁷⁾ že víra jest začátek, základ a kořen jeho.⁸⁾ Je tedy potřebna z přikázání. Ale jest nezbytna jako jediný možný prostředek ospravedlnění. Sv. Tomáš⁹⁾ to vykládá asi takto: Z nedokonalého lze přijíti k dokonalému pouze činností dokonalého. Tato činnost působí na nedokonalé nejprve nedokonale a potom vždy dokonaleji. A to provádí příklady, na př. kdo chce nabýti vědy, musí míti učitele, který ve vědě se vyzná. Tak také k dokonalému poznání Boha je třeba poučení od toho, kdo jej dobře zná; a tím jest Bůh sám. Cestou víry ho poznává poznenáhlu víc a více, až přijde k dokonalému poznání. Tato víra, která přijímá něco na základě auktority, může býti přirozená, ale pak nemá ceny pro ospravedlnění. Jen nadpřirozená víra, kterou doprovází aktuální milost, a víra, která aspoň nepřímo vztahuje se na celé zjevení boží, ospravedlňuje. Avšak tato víra nesmí býti mrtvá, nebo víra sama bez skutku neospravedlňuje. Ne každý, kdo mi říká Pane, Pane, vejde do království nebeského, ale kdo

¹⁾ Trid. s 6 a can 3. — ²⁾ Srv. sv. Tomáš, 1. 2 q 109 a 6. — ³⁾ Trid. s 6 cap 5. a can 4. — ⁴⁾ Sv. Tomáš, 1. 2 q 113 a 3. — ⁵⁾ Jan 6, 44; 2 Kor. 3, 5; Řím 11, 6. — ⁶⁾ Žid 11, 6. — ⁷⁾ S 6 c 7. — ⁸⁾ S 6 c 8. — ⁹⁾ De veril q 14 a 10; 2. 2 q 2 a 3; C. G. 152.

koná vůli Otce mého, dí Písmo sv.¹⁾ Sněm tridentský naznačuje ještě jiné skutky jako přípravu, ale tyto v živé víře už jsou obsaženy, nebo z ní plynou, proto dí apoštol, že skrze víru máme přístup k milosti.²⁾

Z jiných skutků přípravy uvádí se bázeň boží. Sv. Augustin praví³⁾: Zřídka kdy se stane, ano nikdy, aby se někdo stal křesťanem, kdo není veden nějakou bázni boží. Pravidelně jest člověk neospravedlněný v pozitivních hříších, i napomáhá mu nadpřirozená bázeň boží, aby se bál spravedlivého Boha. Vždy jest asi třeba, aby si byl vědom, že nepřijetím víry protíví se Bohu, což k obrácení účinně napomáhá; nebo že by někdo hned byl jat takovou láskou, aby všecka bázeň byla zbytečná, asi zřídka se přihodí. Není li spravedlivým bázeň boží bez užitku, čím více jest potřebna neospravedlněným. Sv. Písmo opět a opět navádí k bázni boží a ukazuje na její blahodárné účinky. Počátek moudrosti jest bázeň Páně.⁴⁾ Bázeň Páně zapuzuje hřích.⁵⁾ Počátek moudrosti jest bázeň Hospodinova.⁶⁾ U sv. Matouše⁷⁾ hrozí Pán farizeům a saduceům, kteří se měli za spravedlivé a proto hříchů svých neviděli, budoucím hněvem, aby je pohnul k pokání.

Dále žádá se naděje. Toť přirozeno, nebo kdo se k něčemu vážně připravuje, doufá zajisté, že toho dosáhne. Sv. Ambrož dí,⁸⁾ že nikdo nemůže činiti pokání, kdo nedoufá v odpuštění. Naděje je tím více třeba, čím větší byl blud nebo pád. Spasitel ji vzbuzoval v hříšnicích, pravě k nejednomu, doufej synu, odpouštějí se ti hříchové tvoji.⁹⁾

Však vedle víry k ničemu nepovzbuzuje sv. Písmo hříšníka jako k lítosti.¹⁰⁾ A sněm tridentský dí, že lítost vždy byla potřebna k odpuštění.¹¹⁾

Však nejlepší přípravou jest láska.¹²⁾ Milovala mnoho, odpouštějí se jí hříchové mnozí.¹³⁾ Co může vésti lépe k přátelství tak vznešenému, jaké v milosti nastává, než láska? Láska dokonale, spojená s lítostí a předsevzetím se vyzpovídati, ospravedlňuje už před zpovědí,¹⁴⁾ učí bohověda.¹⁵⁾ Kdo by mohl klásti meze milosrdenství božímu? volá v této věci sv. Lev Veliký.¹⁶⁾

Když takto nadpřirozeně se člověk připravil, přichází ospravedlňující milost, a to první, co činí, jest, že ničí hřích. Dvojí neskonale vysokou cenu má milost, strašlivou mocí ničí hřích, největší zlo, a přináší nevyslovitelná dobra. Jest více, dí sv. Jan Zlat., vzkřísiti mrtvou duši, nežli mrtvé tělo. A spolupůsobením s milostí boží může člověk svou duši vzkřísiti ze smrti, nebo Bůh, co slíbil, musí dáti; slíbil pod těmito podmínkami milost, dá ji vždy s absolutní jistotou. Však nedosti na tom, milost boží přichází jako královna v průvodě nádherného dvoru vlitých ctností.

¹⁾ Mat. 7, 21; 19, 17; 25; a j. — ²⁾ Řím 5, 2. — ³⁾ De cat. rad. c 5.
⁴⁾ Sir. 1, 16. — ⁵⁾ Sir. 1, 27. — ⁶⁾ Žal. 110, 10. — ⁷⁾ Mat. 3, 7 n. — ⁸⁾ De poenit. 1, 1. — ⁹⁾ Mat. 9, 2. — ¹⁰⁾ Luk. 13, 3; Sk. 2, 38; Zjev. 2, 5 a j. —
¹¹⁾ S. 14 c 1. 4. — ¹²⁾ Jan 14, 21. — ¹³⁾ Luk. 7, 47. — ¹⁴⁾ Trid. s 14 c 4. —
¹⁵⁾ Sv. Tomáš, in 4 d 17 q 2 a 5; Lugo, d 5 s 8 n 18. — ¹⁶⁾ Ep. 108.

Tak zničil v sobě člověk, získav milost, hřích, a ne pouze jeden, nýbrž všechny. Není zatracení těm, kteří jsou v Kristu Ježíši,¹⁾ t. j. není nic, co by na nich Bůh nenáviděl. Sušil dí: Jsou v Kristu zaštěpeni, vkořeněni, s ním jako srostlí, mají s ním vnitřní spojenost, mají jeho ducha. Nemají se tedy báti věčné smrti, ani pokut věčných, anať duchovní smrt nad nimi nepanuje.²⁾ Byli jste temnost, nyní jste světlo v Pánu.³⁾ Světlo znamená milost a spanilost a líbeznost před tváří boží. Milost boží jest forma duše, která vylučuje hřích, a to buď fysicky nebo morálně. Zdá se, že více mravně,⁴⁾ nebo ačkoliv milost jest fysická kvalita, vztahuje se svou celou povahou k řádu mravnímu. Nesluší se, aby se vznešenou krásou duše byl spojen těžký hřích, skvrna, která jest ohavností před tváří boží; ano nejen že se to nesluší, to mravně jest nemožno. Však poněvadž život na světě jest přípravou, kterou člověk dokonalé proměnění si zasloužiti má, dopouští Bůh s formou posvěcující milosti i malý hřích v duši; tyto ničiti a zamezovati mají skutky ctnosti, láska, kajícnost a jiné, nebo svátosti, které opět jsou skutky nábožnosti.⁵⁾ Malé hříchy jsou nebezpečím, disponujíce k velikým, jimiž milost se ztrácí, skutky ctnosti, jimiž se malé hříchy ničí, utužují zase a rozmnožují milost; tak člověk spolupůsobí, aby milost posvěcující si uchránil a zachoval si nezbytně potřebnou podmínku spásy, tak připravuje si také výši své budoucí oslavy. Opět vidíme, kterak milost na zemi jest přípravou k světlu slávy, které potom jest věčné a nezničitelné, které i malý hřích činí nemožným. Boj proti malým hříchům a skutky ctnosti mají tudíž nesmírnou důležitost pro život a věčnost.

Milost boží napomáhající a posvěcující stačily by sice k dosažení věčné blaženosti, ale není slušno, dí sv. Tomáš,⁶⁾ aby Bůh méně pečoval o dosažení cílů přirozených u tvorů, nežli o dosažení cíle nadpřirozeného. Tvorům dává nejen přirozenost, jež je uschopňuje k cílům, a svůj konkurs ke skutkům, nýbrž přidává jim ještě vlohy, které samy sebou tíhnou k činnosti sobě přiměřené. Proto tím více se sluší, aby k milosti posvěcující, která přenáší člověka do stavu nadpřirozeného a k milosti napomáhající, která k skutkům nadpřirozeným dává povzbuzení, přidal formy nadpřirozené, kterými by člověk lehce a mile (suaviter et prompte) veden byl k dosažení nadpřirozeného cíle. Hurter⁷⁾ dí: Příroda dává dítkám zvláštní lehkost, aby své rodiče poznávali, v ně důvěřovali a je vroucně milovali. Sluší se, aby Bůh dítkám nadpřirozeně adoptovaným dal totéž v žití nadpřirozeném. To činí, vlévaje jim božské ctnosti víry, naděje a lásky. Tak vedou tyto božské ctnosti, dokládá sv. Tomáš,⁸⁾ k blaženosti nadpřirozené, jak přirozené náklonnosti vedou k cílům přirozeným. Jako člověk snadno a sám sebou poznává jisté základní pravdy roz-

¹⁾ Řím 8, 1. — ²⁾ List k Řím., str. 83. — ³⁾ Ef. 5, 8. — ⁴⁾ Lessius, Der perf. div. 12, 11; Mazzella, De virt. inf. d 5 a 6 a j. — ⁵⁾ Viz sv. Tomáš 3 q 87; Suarez, Gratia VII., 24. — ⁶⁾ 1. 2 q 110 a 2; C. G. 3, 150 a j. — ⁷⁾ Theolog. dogm., III. n 209, 4. — ⁸⁾ 1. 2 q 62 a 3.

umu, (*prima principia universalia*), a jako vůle tihne sama sebou k tomu, co jest jí dobré, tak božská ctnost víry dává lehké chápání některých principů nadpřirozených, božská ctnost naděje ukazuje vůli dosažitelnost věčného cíle, láska pak s ním ji sjednocuje. Scheeben praví¹⁾: Účast na božském žití, které božské ctnosti v nás působí, záleží hlavně v tom, abychom božskou činnost životní v sobě napodobovali, svou činnost s jeho spojovali a tak se v poznání, lásce a důvěře s Bohem sjednocovali, jako Bůh sjednocen jest sám s sebou. Vírou dostává se nám nadpřirozeného, božského poznání tím, že své poznání spojujeme s poznáním jeho, na ně se opíráme, abychom do jisté míry poznávali Boha tak, jak on se poznává. V lásce vlévá se nám podobná láska, jakou sám k sobě má, tak že se s ním spojujeme tak, jako bychom měli jeho přirozenost. V naději opíráme se na jeho všemohoucnost, jakoby byla naše, a dostáváme tak důvěru, že jednou Boha samého věčně viděti a požívatí budeme.

Tyto božské ctnosti jsou doplňkem aktivní vlohy;²⁾ vlitými nadpřirozenými ctnostmi doplňuje Bůh sám vlohy rozumu a vůle nadpřirozenými formami, aby snadno a ochotně pracovaly a jaksi samy sebou se klonily k činnosti nadpřirozené, k činnosti, jež směřuje k poslednímu cíli. Milost boží zdokonaluje bytnost duše, dávajíc jí nadpřirozenou podobnost s Bohem. A jako z duše plynou její přirozené vlohy, tak z milosti plyne dokonalost nadpřirozená také do vloh jejích. Milost má povahu vyšší přirozenosti, a proto jako přirozenost v oboru přirozeném jest kořenem vší dokonalosti, tak milost jest jím v ohledu nadpřirozeném. Proto jsou mnozí bohoslovci, kteří praví, že milost a božská ctnost lásky je totéž, že mezi nimi není skutečného rozdílu (*realis distinctio*). Tak na př. Scotus a Bellarmín. Jiní jako sv. Bonaventura, sv. Tomáš, Suarez, Ripalda praví, že jako vlohy liší se reálně od bytnosti duše, tak i ctnosti lásky od milosti. Že se tyto tři božské ctnosti do duše vlévají, pokládají Lugo, Suarez a jiní za článek víry.

Jako milost jest průpravou k oslavě věčné, tak božské ctnosti jsou průpravou k nadpřirozené činnosti. V nebi dojdou uvršení. Božská víra, kterou jsme zde vykonávali, změní se dle míry své v patření na Boha; naděje, kterou dosažení nejvyššího dobra jsme očekávali, v uchvácení Boha (*possessio*); láska zůstane, ale zdokonalí se v čistý, oblažující a radostný plamen.

Příprava k věčné slávě záleží tedy v žití z milosti. Jen to, co z ní vychází, jest v poměru k žití věčnému. Proto dí sv. Pavel³⁾: Byli jste zajisté někdy temnost, nyní pak jste světlo v Pánu. Jakožto synové světla chodte, nebo ovoce světla jest ve vší dobrotě a spravedlnosti a pravdě. Sušil dí: Nyní jste světlo, t. j. osvícení vírou a milostí Krista Pána, a víte, že Bůh svatým jest, že jenom život svatý mu jest příjemný, že vám víru životem svatým projevovati potřebí, ježto právě proto jste milosti Kristovy

¹⁾ Herrlichk., p. 243 — ²⁾ Sv. Tomáš, De Ver. q 14, 6. — ³⁾ Ef. 5, 8 s.

účastni se stali . . . Plodem světla rozumí mravní účinky, které z osvětlení křesťanského povstávají. V listě ke Galatským 5, 22 jmenuje je plody Ducha, poněvadž Duch sv., skrze něhož Bůh a Kristus v srdcích bydlí, ono světlo působí — Řím 8, 9 ; 2 Kor. 4, 6 ; Efes. 1, 17 — tak že plod ducha jest také plodem světla. A jinde dí sv. Pavel: Jestliže jste s Kristem povstali, těch věcí, kteréž svrchu jsou, hledejte, kdež Kristus jest, sedě na pravici boží . . . nebo žemřeli jste a život váš skryt jest s Kristem v Bohu.¹⁾ Je to skrytý život, ale jest neskonale vznešený, život dítek božích. Pramen jeho jest v milosti a třech božských ctnostech, v nichž milost jest hlavně činna. Žítí jen smyslným životem, jest nedůstojno. Žítí duševně a duchem nad tělem panovati, jest důstojno přirozeného člověka. Ale vyšší, neskonale vyšší jest život duchovní, nadpřirozený; jest nezbytný, nebo jediný jest jenom cíl, cíl nadpřirozený, k němuž jedinou průpravou jest život nadpřirozený.

K uvedeným slovům sv. Pavla ke Kolossenským píše Sušil: Křesťané povstali s Kristem na křtu, jenž jest odznakem smrti, pohřbu a vzkříšení Kristova, jak apoštol v listě k Římanům 6, 3 místněji vykládá. Ponoření člověka do vody značilo smrt a pohřeb, vyjití z vody znamenalo vzkříšení Kristovo a ovšem povstání křesťanů k novému životu od prvnějšího starého života, kdež potopeni byli v nevěře a nepravostech; z těch nyní vynikli k životu novému a svatému. Proto Kristus, základ náš, sedí na pravici boží, abychom vzhůru stavěli, hledající věcí nebeských, ctnosti, svatosti života, jednoty s Bohem a věčné blaženosti. Sv. Bernard dí: Vstali li jste, tedy i vstupte s Kristem na nebesa, znova-li žijete s Kristem, tedy s ním i vládněte, následujte ho, kamkoli jde . . . Již v tom, že jsme s Kristem vstali, záleží pohnutka svatosti života, ježto s Kristem vstáti a přece věcí nebeských nehledati, si odporuje. Že Kristus sedí na pravici boží, má vás zvláště povzbuzovati k hledání věcí nebeských, an jste s ním v nejužší spojení vešli, on pak jest účasten věčné slávy boží. A potom vykládá Sušil velikost, blaženost a záslužnost tohoto nového života s Kristem, života v milosti, jež sv. Jan Zlat. přirovnává perle v lastuře uzavřené, která však časem svůj lesk zjeví.²⁾

Opakujme ještě jednou, a to soustavně, čin ospravedlnění duše.

Ospravedlnění má dvě části, zničení viny a nadpřirozené spojení s Bohem. Hřích znamená přetržení nadpřirozeného spojení s Bohem, a to úplné. Kdyby Bůh jen hřích odpustil, nadpřirozený stav by se nevrátil; třeba, aby člověku byla vrácena nadpřirozená spravedlnost. Odpuštěním hříchu pomínul pouze krivý morální poměr k Bohu, Bůh přestal býti uražen; však tím člověk ještě nemá moci, dosíci nadpřirozeného cíle. I třeba, aby mu vlita byla, jako kdysi Adamovi, nadpřirozená kvalita, která duši fysicky

¹⁾ Kol. 3, 1 n. — ²⁾ List sv. Pavla ke Kol., str. 219 n.

změní a postaví do nadpřirozeného života, aby mohl k nadpřirozenému cíli pracovat a ho dosáhnout. Touto kvalitou dostává duše símě k životu novému, které v něm bylo vymřelé. Poněvadž Bůh odpouští nám hříchy na základě zadostiučinění Pána Ježíše, poněvadž děje se to tajuplným vnitřním obnovením, které milost v nás působí, jest ospravedlnění člověka podivuhodným tajemstvím. Milost boží dává nám podíl na přirozenosti boží; božské ctnosti, zvláště láska, obnovují vnitřně vůli naši, dávajíce jí činné žití nadpřirozené.

Odpuštění hříchu není zvláštním, milost předcházejícím konem božím, nýbrž milost sama ničí hřích. Jako světlo zaplašuje temnotu, tak milost zaplašuje hřích. A poněvadž Bůh vidí, jakmile milost do srdce vniká, v člověku nadpřirozený svůj obraz, miluje jej, a tím odezírá od viny, nebo nesprávný poměr k Bohu pominul. Člověk jest dítkem božím, vše, co činí, jsou skutky dítky božího. Scheeben praví,¹⁾ že ospravedlnění záleží v milosti synovství božího (participaci na přirozenosti boží), v kterém obsaženo jest odpuštění viny a živoucí spojení s Bohem. Záslušnost skutků pro život věčný odvozuje proto netoliko z nadpřirozeného charakteru jich, ale z toho, že jsou skutky synů božích, dědiců slávy.

Posvěcující milost plyne z Krista, jehož údy se skrze ni stáváme. Jako údové těla Kristova máme větší důstojnost, nežli dávala milost, kterou měl Adam; a proto také větší zalíbení u Boha. Osobní důstojnost Kristova padá také na nás, zvláště je-li milost v nás již činna. Také my, poněvadž Kristus jest v nás, můžeme oslavovati více Boha. Tak má naše posvěcení něco z absolutní spravedlnosti Kristovy. Že vnitřně všechna vina jest vyloučena, a nikoliv pouze zastřena, jest patrné, nebo naše spojení s Kristem v jeho mystickém těle jest reálné, živoucí.²⁾ Tím také vstupujeme v úzké spojení s Duchem sv., který z Otce a také ze Syna, druhé božské osoby, vychází, a který s milostí, již nám uděluje, zvláštním způsobem v nás bydlí. Duch sv. je také duch Krista, a tudíž i duch mystického těla Kristova, jehož jsme údy. A tak jsme posvěceni nejen milostí, kterou nám dává, ale také vlastní jeho svatostí. Tím naše posvěcení má novou, nekonečnou cenu a důstojnost. Mimo to jest v nás Duch sv. v božské lásce, vtiskuje dotekem svým duši naší pečeť své svatosti. Díváme-li se na své ospravedlnění se vztahem na Krista, vidíme, že jest jakýmsi odleskem jeho vtělení. Zároveň vidíme vznešenost ospravedlnění. Milost boží nepůsobí sice tak hluboce, aby nám dala neporušitelnost, ale dává nám na ni právo, nebo ji má oslavený Kristus, jehož jsme údy. A právě, že milost v nás přemáhá nižšího člověka, ukazuje se její moc.

Původcem našeho ospravedlnění jest Bůh, jenž se smiloval, Duch sv., který dává milost a v nás bydlí, je vykonává, Kristus jest orgán, skrze který Duch sv. se svou milostí do mystického

¹⁾ *Mysterien* 599. — ²⁾ *Suarez, De gratia* I. 12 c 19 n 7.

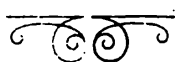
těla vstupuje, sv. svátosti jsou další orgány, Kristem ustanovené, jimiž Duch sv. se svou milostí na nás sestupuje. Tak od Boha do duše jde ospravedlnění. Člověk, jsa dítkem, chová se passivně, jsa vzrostlý, musí je dobrovolně přijmouti. „Dobrovolné“ přijetí není věc pouze passivní, poněvadž znamená součinnost s aktuální předcházející milostí a tím disposici k habituální milosti, k ospravedlnění. Vnitřní posvěcení je tak plod činnosti boží zrovna jako první aktuální milost. Matka boží mohla se svými ctnostmi hodnou učiniti, aby v ní počat byl Syn boží, ale více nic; početí nemohla v sobě učiniti, to mohl jen Bůh. V nás vtisknouti obraz bytnosti boží může také jen Bůh. Že je to možné, dovidáme se jen vírou, nebo přirozený rozum nevidí z toho, co v duši se děje, nic. Proto jedině víra může k očištění a ospravedlnění vésti. Veliký význam víry při ospravedlnění vidíme v Starém Zákoně, kde vírou v budoucího Spasitele účinnost jeho zásluh rozšiřovala se nazpět staletí dříve, než vykoupení se stalo. Ostatně něco podobného děje se i nyní, nebo bohoslovci učí, že ospravedlnění, řádně připraveno, děje se před přijetím svátosti. Tak opakuje se stále vše to veliké, co Kristus a apoštolové řekli, ve veliké, živé víře.

Život, který milost v duši působí, je tajemný. Úplný podíl na bytnosti boží, dokonalé připodobnění a splynutí s Bohem jest posledním cílem. V žití lidském musí víře zůstatí její úkol až do smrti; plod její bude vidění. Proto nevidíme obrazu božího v duši své, avšak tušíme z vnitřní zkušenosti někdy blízkost Ducha sv. Proto o celém nadpřirozeném žití víme jen z víry.

Činnost naše z milosti směřuje přímo k patření na Boha, je to činnost adoptivních dítek božích, kterým bylo dáno právo dědictví. Činnost tato rozmnožuje milost, však nikoliv tak, jak vyvíjejí se přirozené síly, tím, že z vnitřka rosteme, nýbrž tak, že zasluhujeme, aby za naše spolupůsobení s milostí nám nová milost od Boha byla vlita. Svatost naše jest obraz svatosti boží, i nemůže vyrůstati z nás, nýbrž od Boha může toliko býti rozmnožována.

Scheeben porovnává činnost před a po ospravedlnění s nevěstou,¹⁾ vyloživ jinde tajemné zasnoubení duše s Bohem v milosti. Před ospravedlněním touží duše po lásce boží jako nevěsta, i činí se milosti hodna; po milosti, po zasnoubení, rodí mu plody nadpřirozené, i zasluhuje, aby jeho láska tím více duši oplodňovala. Do domu Otce uvede ji Ženich po smrti, aby ji ozdobil korunou slávy.

¹⁾ Myst. 625 a jinde.



5. Milost posvěcující začátek oslavy.

Sněm tridentský prohlásil,¹⁾ že milost boží není pouze odpuštěním hříchů, ani pouhá zevní přízeň boží k nám, ale že jest božská, na duši lpící vlastnost (qualitas), a jakoby lesk a světlo, které všechny skvrny našich duší ničí a duše činí krásnějšími a skvělejšími. Milost boží, praví Scheeben,²⁾ jest paprsek z božské krásy, který s nebe v duši vlit ji až do hlubin líbezným a silným světlem proniká, že samé oko boží nad ní plesá, že Bůh ji miluje, ji jako svou dceru a nevěstu přijímá a jí slávu věčnou připravuje. Sv. Tomáš dí,³⁾ že milost boží jediného člověka má u Boha větší cenu, nežli celý svět se vším, co na něm jest. Sv. Augustin tvrdí,⁴⁾ že ani celé nebe se všemi anděly nemůže s ní býti porovnáno, a že tudíž člověk za nejmenší podíl na milosti boží musil by býti vděčnější, než kdyby obdržel dokonalost nejvyšších duchů a královskou moc na nebi i na zemi. Rozumí ovšem přirozenou dokonalost andělů.

Pro nás má milost boží cenu naprostou, nebo bez ní nelze dojíti spasení. Lessius dí,⁵⁾ že všechny věci stojí nekonečně pod člověkem. A sv. Augustin dokládá,⁶⁾ že jest lépe býti spravedlivým a svatým, než člověkem, ba andělem. A v pravdě, co prospěje člověku celý svět, nespasí-li duši; co mu prospěje, že jest člověkem! Proto dí sv. Tomáš, že milost boží má větší cenu, nežli duše sama. Nic přirozeného a stvořeného nemůže se jí rovnati, nebo jest dar nadpřirozený a božský.

Sv. Augustin porovnává milost boží se zázraky.⁷⁾ Mluvě o slovech Spasitelových, že křesťané mohou ještě větší divy konati, nežli on na zemi konal, dokládá, že tímto velikým divem jest, že mohou se hodnými učiniti milosti posvěcující, která ospravedlňuje, spolupůsobíc s milostí napomáhající, a tak jakýmsi způsobem ospravedlnění, div všech divů, v sobě způsobiti. Tento div jest větší také proto, že se děje v duši, kdežto Spasitel konal

¹⁾ Ses. 6, de iust., c 11. — ²⁾ Herrlichkeiten der g. Gnade, p. 14. —

³⁾ 1, 2 q 113 a 9 ad 2. — ⁴⁾ 1. ad Bonif. c 6. — ⁵⁾ De perf. d. 1 c 1. — ⁶⁾ S. 15 de verbis Apost. — ⁷⁾ In Io., str. 72.

divy pravidelně jen na přírodě. Tento div má své pokračování v tom, že milost v duši také všem skutkům dává takovou nadpřirozenou velikost a cenu, jaké žádné jiné dílo lidské, byť bylo sebe skvělejší, nemá.

Milost boží povyšuje přirozenost naši do stavu vyššího, a proto vše, co z ní plyne, je vyššího, božského řádu. Milost boží jest život věčný, dí apoštol, a proto vede netoliko k němu, ale obsahuje jej v sobě, jako zrno v sobě obsahuje klas. Seneka praví, že nebude sebe obdivovati, byť ho někdo posadil do domu ze zlata a stříbra, nebo dávají jen zevní lesk, ale nečiní člověka lepším ani co do zdraví, ani co do postavy, ani co do ducha. Jinak milost boží. Milostí boží býváme, dí sv. Cyrill Alex.,¹⁾ jakoby purpurem oděni a pozdviženi k důstojnosti, která všecken pomysl převyšuje. Ale není jen zevní okrasou a důstojností, nýbrž vnitřní. Milost boží jest účast na nestvořené přirozenosti boží, jak praví sv. Petr,²⁾ t. j. milost boží dává duši naší jisté přednosti, které jsou vlastní toliko Bohu. Sv. Basil píše³⁾: Jako tělesa stávají se od paprsků slunečních jasnými, září a jiný lesk vydávají, tak také duše Duchem svatým provanuté stávají se osvětlenými a samy duchovními a na jiné milost vydávají . . . Odtud podobnost s Bohem . . . , odtud že se Bohem stáváš. Sv. Athanáš⁴⁾: Všichni skrze Ducha máme účast na Bohu . . . Kdyby Duch sv. byl věc stvořená, nebyl by to podíl na Bohu, nebo spojili bychom se s věcí stvořenou a nikoliv v přirozenosti boží . . . Ale sdělením Ducha sv. (communicatione) máme podíl na přirozenosti božské . . . Sv. Cyrill Alex.⁵⁾: Buď nemluví evangelista pravdu, anebo, a tak tomu jest, máme účast na přirozenosti božské . . . , proto bohy nazýváni jsme nejen skrze milost, jsouce pozdviženi k slávě nadpřirozené, ale že již Boha v sobě bydlícího máme . . . Sv. Dionysius⁶⁾: Obožení (deificatio) jest největší, jaké možné jest, spodobení a sjednocení s Bohem. Milost boží jest božské dobro, píše sv. Dionysius,⁷⁾ nevyslovitelné napodobení nejvyššího božství a nejvyššího dobra. Sv. Cyrill Alex. píše opět⁸⁾: Jsme účastni přirozenosti božské spojením se Synem a Duchem sv. netoliko dle slova, ale dle skutečnosti, všichni my, kteří jsme uvěřili a krásou, všecku stvořenou krásu převyšující, proměnění. Nebo Kristus jest nám nevýslovným způsobem vtištěn, ne jako tvor tvorů, ale jako Bůh . . . tím, že nás skrze Ducha sv. ve svůj obraz přetvořuje a nad stvořenou důstojnost povznáší. Sv. Tomáš praví,⁹⁾ že co jest v Bohu bytně a podstatně, jest v duši, která na božské dobrotě má podíl, akcidentálně, t. j. jako přistupující k ní kvalita. Sv. otcové porovnávají milost boží s vůní, která zůstane v předmětech, jichž se dotkla vonná ambra, s obrazem pečeti, s ohněm, který železo rozžhavuje. Tak božství skrze milost zanechává na duši obraz vtištěný, vůni a oheň své lásky, připodobujíc si ji.

¹⁾ In Io. c 1 v 14. — ²⁾ 2. Petr 1, 4. — ³⁾ De Spir. san. c 9. — ⁴⁾ Ep. 1. ad Serap. n 24. — ⁵⁾ In Io. 1, 13. — ⁶⁾ De hier. eccl. 1. § 3. a j. — ⁷⁾ Ep. 2 ad Caium. — ⁸⁾ De Trin. 4. — ⁹⁾ 1, 2 q 110 a 2. ad 2.

Z těchto výroků,¹⁾ které lze rozmnožiti do nedohledna, jde, že tento podíl na božství, kterým milost posvěcující jest, jest nadpřirozená s ním podobnost, v duši vytvořená, do ní vtištěná. Všecky věci jsou poněkud obrazem božím, hory, moře, nebe, ukazující, ovšem nedokonale, některou jeho vlastnost, n. př. všemohoucnost, nesmírnost, krásu; člověk jest jeho obrazem hlavně proto, že má duši s rozumem a vůlí. Ale všichni jsou nekonečně pod ním. Milostí boží dostává kvalitu, která jest jedine Bohu vlastní, kterou se duše stává deiformis pro podobnost, kterou s ním má. My se nezměníme v Boha, my nespojujeme se s ním jako Kristus v hypostatickém sjednocení, to vše není možné; ale naše duše dostává od Boha kvalitu, kterou je tak vznešena, že ode všeho, co jest stvořené, se liší a Bohu podobností nadpřirozeně, t. j. nad podobnost veškeré stvořené přirozenosti se přibližuje. Tento podíl na Bohu není pouze mravní, nýbrž fysický, t. j. skrze něco fysického, a formální, t. j. podíl na veškeré přirozenosti božské a ne toliko na některé vlastnosti. Jungmann²⁾ dí: Šlepěj člověka vzdáleně svědčí o člověku; obraz podává tvář a rysy člověka; čisté zrcadlo podává člověka jako živého s největší podobností. Tak tvory nerozumné jsou šlepějemi božských dokonalostí; člověk jest obraz boží; duše v milosti jest zrcadlo, v němž celé božství září. Jako z křišťálu svítí slunce, tak duše v milosti božským jasně svítí a jest obožena.

Naše stvořené bytí jest krátké a málo cenné; milostí boží jsme povoláni k životu nesmrtelnému, k podílu na tom žití, které má Bůh, které jest samo od sebe³⁾ a v němž není smrti a změny. Na tomto žití začínáme již podíl míti, a tak nabýváme k němu právo. Naše stvořené dokonalosti jsou slabými obrazy dokonalostí božích. Milost boží přidává k nim dokonalost, která větší jsouc než všeliká stvořená краса, dává duši novou, bohopodobnou dokonalost, která zároveň všechny její přirozené dokonalosti povyšuje do stejné bohopodobnosti. My to nevidíme, poněvadž tato kvalita a síla a světlo není takové, aby vylévalo se i do těla, a poněvadž duše vůbec nevidíme; ale po smrti bude na nás zjevena,⁴⁾ nebo toto proměnění duše žádá, aby až trvale a na věky v duši zůstane, i tělo bylo mu přizpůsobeno. Tak jest milost boží zárodkem též k budoucí oslavě těla.

Jak se děje toto nadpřirozené spodobení s Bohem?

Milost boží spodobuje naše poznání s poznáním božím. Z temnosti nás povolal v předivné světlo své, dí sv. Petr.⁵⁾ Světlo působí změnu v oku, poznání rozumové kvalitativní změnu v rozumu. V milosti boží, zvláště v božské ctnosti víry dává nám Bůh něco z toho poznání, n. př. že jest jeden ve třech osobách a j. Tak máme účast na božském světle poznání, na přirozenosti boží. Suarez dí: Bytnost boží je tak vznešená, že žádný stvořený rozum nemůže ji viděti. Milostí a dary nadpřirozenými jest duše

¹⁾ Viz Petavius, De Trin. 8, 4. — ²⁾ De grat. 2 c 1 a 1. — ³⁾ Is. 40, 17. — ⁴⁾ 1. Petr. 1, 4. — ⁵⁾ 1. Petr. 2, 9.

zvelebena tak, že má účast na božském poznání, aby mohla na bytnost boží patřiti (ovšem nejdříve vírou, potom tvář v tvář).¹⁾ Však zde vidíme zároveň veliký rozdíl mezi nadpřirozeným poznáním na zemi a na věčnosti. Zde nepřestává býti nedokonalé, tam bude jasné a přímé patření; ale oboje jest z téhož nadpřirozeného, božského řádu. Naše poznání jsou červánky, z nichž na slunce soudíme, nevidíce ho; ale jsou paprsky téhož slunce, které se nám jednou zjeví.

Milost boží spodobuje naši vůli s Bohem, dávajíc jí účast na svatosti boží; proto ji nazýváme „posvěcující“. Svatost ontologická jest dobrota tvorů věčná neboli věc sama, svatost mravní jest dobrota rozumných tvorů vzhledem k zákonům božím. Bůh jest podstatná svatost, nebo jest všechna nekonečná dobrota věčná a sám též jest věčným zákonem, dobrota mravní. Bůh jest formálně podstatná svatost, nebo v sobě miluje nevyšší dobro, jest podstatná láska.²⁾ Milost boží dává člověku vyšší, nadpřirozenou dobrotu věčnou, podobnou té, kterou má Bůh, dává mu vyšší svatost mravní, nebo staví jej netoliko v dobrý poměr s věčným zákonem božím, ale v poměr díka k otci, dává mu vyšší svatost formální, nebo nadpřirozenou láskou, láskou syna, božskou láskou miluje Boha tak, jak jest. Člověk v milosti miluje tedy Boha podobně, jak Bůh sám sebe miluje. Ripalda praví: Podíl na božství skrze milost záleží v tom, že duše v milosti formálně se shoduje s přirozeností božskou, poněvadž v ní má kořen veškeré mravní dobroty, nebo ničí hřích a dává schopnost ku všem dobrým skutkům roz. nadpřirozeným.³⁾ Sv. Basil píše,⁴⁾ že rozdíl mezi anděly (v milosti boží) a Duchem sv. jest pouze ten, že tento jest svatost svou bytností, v nich podílem na něm svatost přebývá. Kdybychom jen my lidé (a andělé nikoliv), píše sv. Ambrož,⁵⁾ přijali svatost od Ducha sv., byli bychom povzneseni nad všelike anděly. Milost boží je tedy účast na svatosti, která jest vyšší, nežli všechna dobrota věčná a mravní všech tvorů, nebo jest účast na svatosti boží. Proto dí sv. otcové a bohoslovci, že nás deificat, obožuje, a to kvalitou v duši vtištěnou.

Je tedy patrné, že se člověk v milosti boží skrze fysickou kvalitu stává zcela novým, vyšším způsobem obrazem božím, jelikož naše přirozenost povýšena jest milostí blíže k Bohu nad všelikou přirozenost lidskou. Všecko tvorstvo bez milosti jest jako svět ve tmě; tvorstvo v milosti jest svět v záři sluneční. Jako světlo jest ze slunce a ozařujíc věci činí je jasné, sobě jasem podobné, tak milost dává duši jas boží. Sv. Pavel dí: My pak všichni s odkrytou tvář slávu Páně spatřující, v týž obraz býváme proměněni od světlosti v světlost, jakožto od Ducha Páně.⁶⁾ Naše přirozenost lidská nepřestává, ale jest povýšena a zvelebena; také železo nepřestává býti železem, ač oheň je pro-

¹⁾ De grat. 8 c 1 n 30. — ²⁾ Lessius, De perf. d. 8 c 1 a 2. — ³⁾ De ente sup. d 20 s 12 n 72. — ⁴⁾ Adv. Eunom. 3. — ⁵⁾ De Spir. s. 1 c 7. — ⁶⁾ 2. Kor. 3, 18.

zářil a nové vlastnosti mu dal. Milost jest nadpřirozený oheň, v rozumu jako světlo, ve vůli jako svatost, obé jas z poznání a svatosti, jež žádnému tvorů, ale toliko Bohu jsou vlastní. Jako železo přijímá z ohně také přirozenost ohně, tak správně se dí, že milostí máme podíl na přirozenosti boží. Ale jest dosud jen semenem, jak dí apoštol,¹⁾ jež musí klíčiti a růsti, až uzraje v patření na tvář boží. Skládáme se z těla a duše; všechny skutky, které z nich plynou, vedly by jen k přirozenému cíli, jehož není. S milostí boží vycházejí všechny skutky života z trojího pramene, z těla a duše a milosti. Milost, dávajíc jim něco nadpřirozeného, božského, řídí je k nadpřirozenému cíli. Původu jsouc božského a účast na božské svatosti, povyšuje nádobu naší přirozenosti přes hranice její do nekonečnosti, anaf láska nemá cíle zde na zemi, nýbrž na věčnosti.²⁾

Toto podivuhodné, nevyzpytatelné povýšení člověka znázorňuje nám vtělení boží. Bůh spojil se s člověkem. Přirozenost lidská zůstala, ale povýšena byla k nesmírné důstojnosti, tak že člověk byl Bohem a Bůh člověkem. Milost boží nebéře člověku jeho přirozenost, tím méně jeho lidskou osobnost, v milosti boží nesestupuje Bůh do nás, aby se s námi podstatně spojil, ale vlévá nám do duše kvalitu, která jsouc řádu božského, všechno stvořené převyšující, zcela zvláštním způsobem činí duši bohopodobnou Kristus nám ji vymohl. Syn boží stal se synem lidským, dí sv. Athanasius, aby dítky lidské staly se dítkami božími,³⁾ dle slov sv. Pavla ke Gal. 4, 4. Bůh se narodil z člověka, praví sv. Fulgens,⁴⁾ abychom se my zrodili z Boha, a milostí měli podíl skrze něj na božské přirozenosti.

S milostí boží spojeno jest bydlení Ducha sv. v nás, a to nejen svými dary, nýbrž také svou bytostí.⁵⁾ Sv. Cyrill Alex.⁶⁾ praví, že v prorocích bydlel Duch sv. jen jako osvěcující je světlo, v křesťanech však bydlí sám; proto právem nazývají se chrámy Ducha sv. A jinde praví,⁷⁾ že jako na ohni nemůže nikdo míti účast bez ohně, tak nikdo nemůže míti podíl na Bohu bez Boha; tak co v nás jest a působí, jest Bůh.⁸⁾ Toto bydlení Boha v nás skrze milost boží jest vyšší, nežli všudypřítomnost boží, avšak nikoliv takové, jako v Kristu. Lze říci, že jako člověk skrze duši žije přirozeně, tak bydlením Ducha sv. v duši žije tato životem nadpřirozeným.⁹⁾

Sv. otcové jmenují Ducha sv. dechem božského života, pravíce, že duše v milosti boží žije také tímto dechem božského života, jelikož duch sv. v ní nám vdechuje svůj život. Člověk dle své přirozenosti, dí dále, jest mrtvou sochou krále (Boha). Bůh skrze milost vdechuje soše svůj život, který duši oplodňuje ke skutkům nebeského života, k nadpřirozenému poznání, zvlášť

¹⁾ 1. Jan 3, 9. — ²⁾ Srv. sv. Tomáš, 2. 2 q 24 a 7. — ³⁾ Petavius, De Inc. Verbi 2 c 8. — ⁴⁾ Ep. 17. c 7. — ⁵⁾ Jan 14, 16; 15, 26; Řím. 5, 5; 8, 9; 1. Kor. 3, 16; 6, 19 a j. — ⁶⁾ In Io. 1. 5, 1, 39. — ⁷⁾ Dial. 7. — ⁸⁾ Srv. Petavius, 8, 4. — ⁹⁾ Hurter, Theolog. Dogm., III., n 200.

pak k nadpřirozenému milování, o nichž byla prve řeč. Zvlášť jeví se v lásce. Scheeben dí pěkně,¹⁾ že s milostí boží stává se Duch svatý duší naší duše. Jako duši žijeme přirozeně, žijeme milostí boží a Duchem sv., jenž ji provází, nad to nadpřirozeně, životem božským. To je to synovství boží, o němž tolik mluví sv. Písmo,²⁾ to synovství, které dává právo na dědictví otcovské, na slávu věčnou, to synovství, kterým se nestáváme sice tak příbuzni Bohu jako Kristus, poněvadž nás tak nezplodil jako tohoto podle božství, ale příbuzni jako synové adoptovaní, kteří do rodiny boží právně byli přijati.

Toto posvěcení jest nezbytně spojeno s krásou duše. Všecka jsi krásná, přítelkyně má,³⁾ týče se duše v milosti. Co bylo Bohu učiněno podobno, jest nezbytně krásné. Na co dechl Duch sv. svým dechem, skví se nezbytně v spanilosti. V čem jest obraz božské činnosti a obraz podstaty otce, jest nezbytně vznešené a krásné.

Jan Zlat. píše⁴⁾: Jako když někdo zlatou sochu, dýmem a prachem znečištěnou, očistí, tak Bůh naši duši hříchem poskvrněnou a zbavenou krásy, kterou jí původně dal, očistil ohněm Ducha sv., a novým, skvělejším leskem obdařil. Sv. Ambrož⁵⁾ porovnává duši v milosti s obrazem, který maloval veliký mistr, Bůh, který září pravdou, který vytištěn jest ne voskem, ale milostí. Sv. Bonaventura⁶⁾ dovozuje krásu duše s podobností s Bohem, sv. Cyrill Alex.⁷⁾ z podobnosti s Kristem, kterou mnohými body rozvádí na základě slov sv. Pavla ke Gal. 3, 27; 4, 19. Praví mezi jiným, že v nás Kristus jest vtištěn (formatur), poněvadž Duch sv. posvěcením (milostí) jakousi božskou formu nám dává, tak že v naší duši svítí odlesk bytnosti Boha Otce. Často opakují sv. otcové slova sv. Pavla,⁸⁾ že od Adama jsme přijali obraz člověka pozemského, od Krista obraz člověka nebeského.

Sv. otcové nazývají milost světlem, poněvadž také Bůh nazývá se otec světla⁹⁾ a křesťané synové světla,¹⁰⁾ poněvadž světlo jest ze všech věcí, jež postřehujeme, věc nejčistší, nejkrásnější a nejpříjemnější, poněvadž osvětluje rozum a zahřívá duši nebeským světlem. Jest ještě mnoho jiných podobností mezi milostí a světlem,¹¹⁾ ale všechny směřují k tomu, že činí duši krásnou. Krásné jest jezero, v němž zářivé nebe se třpytí, krásná jest duše, která jest obraz Boha podle božské přirozenosti jeho, ozdobená mnohými ctnostmi.

Z těchto řádek jest patrné, že milost boží obsahuje v zárodku to, co dává světlo slávy. Obě jsou téhož nadpřirozeného stavu, byť i lumen gloriae pro svou vznešenost, snad specificky, se od milosti různí. Oslava věčná jest dovršení oslavy, která

¹⁾ Herrlichk., p. 114. — ²⁾ Řím 8, 14; Gal. 4, 6; Ef. 1, 5; 1. Jan 3, 1. ³⁾ Cant. 4, 1. — ⁴⁾ Hom. ad illum. n 3. — ⁵⁾ Hexaem. 6, 47. — ⁶⁾ In 2 d 29 a 1 q 1. — ⁷⁾ In Is. 1 4 od 2. — ⁸⁾ 1. Kor. 15, 49. — ⁹⁾ Jak. 1, 17. — ¹⁰⁾ Ef. 5, 8; 1. Petr 2, 9. — ¹¹⁾ Scheeben, Herrlichk., p. 222.

milostí se začíná. Základní nadpřirozená bohopodobnost jest už v ní. Proto jest nezbytnou podmínkou a přípravou oslavy věčné.

Že milostí posvěcující rodíme se pro slávu věčnou, rozvádí hluboce a důmyslně Scheeben z podoby, kterou nám dává k nejsv. Trojici.

Sv. otcové nazývají Ducha sv. osculum Patris et Filii (sv. Bernard). Políbení jest výraz lásky, kterým milující se sobě navzájem odevzdávají. Znamená více, nežli pouhý dotek. Sv. Ambrož dí¹⁾: Ti, kdož se líbají, nejsou spokojeni dotekem rtů, ale duše jich zdají se do sebe navzájem přelévati. Tak políbení jeví se jako dech a proud dvou žití, v jedno splynulých. O sv. Duchu praví se, že Otec a Syn jej vydechují (spiratio, *εκπνευσις*). Jestliže v políbení více jen láska se jeví, jest dech skutečný projev žití, které v nitru člověka se vlní. Proto spiratio Otce a Syna jest sdělení života třetí osobě skrze lásku. Sv. Augustin dí, že Duch svatý vychází ne jako natus, ale jako datus.²⁾ Scheeben dí k těmto slovům,³⁾ že se tak jmenuje netoliko proto, poněvadž v nejsv. Trojici se jeví jako dar, oblažující láska, ale i proto, poněvadž jest darem božím tvorům, t. j. nejvyšším darem a zdrojem všech darů. Tak udílení Ducha sv. tvorům jest jako pokračování věčného vycházení, nebo o vylití Ducha sv. na nás nemůže býti v pravdě řeči, jestliže nám Duch sv. sám v božské lásce není dán. Bůh dává nám sv. lásku, a proto dává nám záruku lásky, Ducha sv., z něhož se na nás vylévá. A poněvadž jest dechem Boha a Syna, dechem života, působí božský dech života v nás, nebo provívá nás svou životní, božskou silou. Proto mluví sv. otcové o vůni Ducha sv.,⁴⁾ čímž myslí vznešenou ušlechtilost a čistotu osob, v nichž Duch sv. bydlí, nazývajíce Ducha sv. nejen proto svatým, že jest svatost sama, ale také proto, že tvory činí svatými.⁵⁾

Člověk vyšel z rukou božích při stvoření, ale jeho bytost jest bytně rozdílná od Boha. Milostí pozdvižen jest člověk k účasti na přirozenosti boží. Slovo se zrodilo na věčnosti z Boha a přijalo tak celou božskou přirozenost, stalo se přirozeným Synem božím; proto byl jím též Kristus. Milostí stáváme se též syny božími, ospravedlnění toto nazýváme též zrozením, totiž z Ducha sv., ale děje se jinak, nežli narození Slova. Než poněvadž v něm máme účast na přirozenosti boží, je také jakýmsi obrazem a stínem věčného plození Syna od Otce. Skrze obrozování člověka v milosti ono božské plození má jakési nadpřirozené trvání a opakování v lidstvu. Tam jest sdělení přirozenosti božské osoby jiným osobám, zde účast na ní, tam přirozené synovství, zde adoptivní; ono jest obraz a předpoklad tohoto. Ideu adoptivního synovství vzal Bůh zajisté ze synovství přirozeného; poněvadž miluje svého

¹⁾ De Isaac et an. c 3. — ²⁾ De Trin. 5 c 14. — ³⁾ Myst. 100. —

⁴⁾ Athanas., ep. ad Serap. 13 n 3; Cyrill Alex., in Io. 11 c 2. — ⁵⁾ Sv. Cyrill Alex., thesaur. an. 34.

Syna, rozmnožil v nás jeho obraz do milionů, a miluje tyto jeho obrazy láskou otcovskou. Bez milosti nejsme dítkami božími, nebo nemáme podílu na přirozenosti božské; není tu podklad k synovství.

Však udílení milosti tvorům děje se láskou boží, kterou jest Duch sv. Podíl na přirozenosti božské nemáme plozením, jako Slovo, ale darem lásky boží. Duch sv. jest plod a výraz lásky Otce a Syna. Tato láska rozlévá se dále, přes hranice božství. Tak jest Duch sv. nástroj a pramen, kterými Bůh všecko nadpřirozené v nás působí. Věčné plození jest obraz, jak se máme státi syny božími; vycházení Ducha sv. jest motiv a míra, v nichž se má uskutečnit v nás. Bůh Otec je tedy původce (principium) našeho synovství, nebo je chce; Syn jest vzorná idea jeho, nebo dí, Syn musí mít účast na přirozenosti božské; Duch sv. je vykonává, dává v milosti tuto účast a jsa sám sdělením otcovské a synovské lásky duši, nebo lásku jaksi snáší Otec do duše, a synovskou lásku k Otci v ní budí. Tak celá nejsv. Trojice jest kořen našeho nadpřirozeného synovství božího.

Než sv. Písmo a dle něho sv. Otcové praví ještě víc, mluví, že Kristus v nás žije, že Duch sv. v nás bydlí a p. Jaký to má smysl?

Když některá božská osoba zcela mimořádným způsobem v tvorů působí, tak že mu jaksi své vlastnosti sděluje, je jako pečeť do něho vtiskuje, lze říci, že se tvorů sdělila, v něm bydlí, nebo tu se nejví v něm nějakou všeobecnou činností, ale vlastnostmi, které jí jsou zvláštní. To se děje v milosti boží. Duch sv. jest láska mezi Otcem a Synem. Bůh vlévá nám nadpřirozenou lásku. Tato nadpřirozená láska jest nejdokonalejší obraz lásky, kterou Otec a Syn se milují. Láska do nás vlitá je tedy jaksi pokračování božské lásky v nás. Proto lze říci, že v této lásce jest nám dán sám Duch sv., božská láska. To lze tím více říci, poněvadž Duch sv. v milosti do nás skutečně zvláštním způsobem sestupuje a tuto lásku v nás rozlévá. Láska boží rozlita jest v srdcích našich skrze Ducha sv., který dán jest nám,¹⁾ dí apoštol. Milost boží nazývá se také světlo. Syn boží jest světlo, poznání Otce. V milosti boží jest nám vtištěn tedy obraz Syna božího, a tudíž i Krista.

Tak Bůh jest zvláštním způsobem v nás přítomen dle své trojjednosti, nejvíc, skutečně skrze Ducha sv., skrze Syna jako odlesk Otce, kterým jest, skrze Syna pak Otec.

Tato přítomnost není mrtvá, ale živá, jeví se v nadpřirozených skutcích poznání a milování. Jím Boha v sobě obýváme jako své nejvyšší dobro. Jednou bude toto požívání dokonalé; nyní jest nedokonalé, nebo poznáváme jej a jeho osoby v sobě jen vírou. Jen vírou víme, že Duch sv. jest s milostí v nás, že v ní září v duši naší odlesk Boha Otce, kterým jest

¹⁾ Řím. 5, 5.

Syn. Jednou uvidíme je bezprostředně, jakož uvidíme i svou bohopodobnost, jež v podstatě nebude jiná, než jaká jest nyní v milosti boží. V milosti boží jako nadpřirozené kvalitě máme účast na přirozenosti božské, anať nás s ním spodobuje, jí stáváme se dítkami božími; ale Duch sv., jemuž dar milosti se při-
čítá, svou přítomností v nás dává nám nad to zvláštní důstojnost, zastiňuje nás svou svatostí, budí svými dary bohatý nadpřirozený život v nás; jemu přiřítá se veškero dílo posvěcování. Zde jest Utěшитelem, v nebi poznání doplní blaženým požíváním.

Z toho ze všeho jest patrné, jak milost jest průpravou pro nebe. Mnohé myšlenky se opakovaly; ale stalo se to proto, že těžká tato věc měla z různých stran býti objasněna a doložena.



6. Božské ctnosti.

Milost obrozuje člověka k nové bytosti.¹⁾ Milost jest v nadpřirozeném žití asi to, co v přirozeném žití jest přirozenost (natura) lidská. Tato činí jej člověkem, ona dítkem božím. Avšak přirozenost má různé vlohy, kterými jest činna; podobně i milost spojena jest s nadpřirozenými vlohami, aby člověk nadpřirozeně mohl býti činným. Jsou to ctnosti. Jmenují se božské, poněvadž Bůh jest jejich přímý předmět (obj. formale); Bůh jako nejvyšší pravda jest předmětem víry, jako „naše“ nejvyšší dobro jest předmětem naděje, jako nejvyšší dobro vůbec (in se) jest předmětem lásky. Jest článek víry, že se nám na křtu vlévají;²⁾ dle mnohých bývá ctnost víry a naděje vlita duši již před formálním ospravedlněním.

Ctnosti rostou. Hodným přijímáním svátostí a záslužnými skutky (de condigno), jak Písmo sv. učí.³⁾ Suarez dí⁴⁾: Neznám bohoslovce, který by učil, že habitus ctností nemůže vzrůstat. Tento vzrůst dlužno si mysliti co do intensity, nikoliv extensivně na rozsah, n. př. u víře na počet článků věroučných. Tento vzrůst má jisté meze, snad asi tak, že tuto mez, nad kterou Bůh ctnosti nedává, tvoří velikost ctností bl. P. Marie;⁵⁾ však pro jednotlivce není od Boha v rámci tohoto obvodu žádná určitá mez stanovena.⁶⁾ Každá svátost uděluje nebo rozmnožuje milost boží, a tudíž i ctnosti;⁷⁾ rovněž spasitelné dobré skutky,⁸⁾ t. j. skutky konané v milosti. Ztrátou milosti pozbývá duše ctnosti lásky, nikoli však naděje a víry; za to jest pravděpodobno, že pozbývá nadpř. ctností mravních. Habitus víry jen nevěrou se ztrácí;⁹⁾ s vírou pak i bytelná naděje;¹⁰⁾ ctnost naděje ztrácí se také zoufáním nad milosrdenstvím božím.

Smrtnými hříchy ztrácí se tedy nejen milost, ale vždy také ctnost lásky, někdy také ctnost naděje a víry, totiž jak právě bylo vyloženo.

¹⁾ Gal. 6, 15. — ²⁾ Trid. s. 6 c. 7 a j. — ³⁾ Přísl. 4, 18; Zj. 22, 11; 2. Kor. 10, 14 a j. — ⁴⁾ De grat. IX c 2 n 3. — ⁵⁾ Suarez, De grat. IX c 6 n 8. — ⁶⁾ Denz. n 399. — ⁷⁾ Srov. Denz. 682, 731, 732. — ⁸⁾ Ef. 4, 15; 1. Thes. 4, 1 n a j. Denz. n 685 a j. — ⁹⁾ Trid. s 6 c 15, Denz. 691. — ¹⁰⁾ Sv. Tom. 2, 2 q 17 a 7.

V populární mluvě říkává se, že všedními hříchy milost boží se umenšuje, čímž důsledně umenšovaly by se i ctnosti, zvlášť ctnost lásky. Ale tento způsob řeči není správný.¹⁾ Kdyby tomu bylo tak, ztratila by se mnohými všedními hříchy spravedlnost vůbec, což odporuje nauce katolické. Malými hříchy milost a ctnosti se nezmenšují. Avšak proto nelze jich přezírat. Ano právě všední hříchy, jestliže je lehkomyšlně přezíráme, nás zahubí, nebo jimi začíná se úpadek vnitřního života náboženského. Malými hříchy ztrácíme lehkost a snadnost jednati dle vlitých držebyností (habitus) a připravujeme se k osudné jich ztrátě, k smrtelnému hříchu. Rozumíme-li takhle svrchu uvedeným slovům o zmenšení milosti, jsou správná.

Víra jest souhlas rozumu s naukami církve. Tento souhlas jest svobodný, t. j. může býti také odepřen. Proto je třeba, aby předcházela ochotnost věřiti. Tato ochotnost podmíněna jest poznáním, že věřiti dlužno. Tak skládá se víra ze tří věcí: ze soudu, že něco jest věrohodno, ze zbožné ochotnosti věřiti a ze souhlasu skutečného. Ke všem těmto třem věcem je třeba nadpř. milosti. Beze mne nemůžete nic činiti, dí Kristus.²⁾ Víra počátečná i dokonaná jest dar boží, dí sv. Prosper³⁾ a podobně sv. otcové vůbec, jak z odsouzení pelagianismu a semipelagianismu jest patrno.⁴⁾ Kdo tedy nedbá, aby poučil se o důvodnosti, které pro víru svědčí, jest sám vinen, že nemá onu první věc, poznání, a že milost, tu udělovaná, přichází na zmar. Kdo nad to snad podkopává svou víru pochybnostmi, nevěreckou četbou a p., jest sám vinen, že jeho poznání o „věrohodnosti víry“ se zmenšuje a že mizí v něm ochota k věření (pius credibilitatis affectus). Opačným jednáním stoupá i víra i milost. A poněvadž milost boží k věření potřebná jest dar boží, jest patrno, jak mocný vliv na záchranu a utvrzení víry, na přemožení pochybností a p. má modlitba, svátosti, vše, co milost získává a rozmnožuje.

Bytelná (habituální) víra jest k spáse naprosto potřebná. Bez víry nelze Bohu se líbiti, státi se dítkem božím a dojíti spáasy.⁵⁾ Vlitá ctnost víry jest absolutně potřebná, nebo nadpřirozená víra jediné disponuje k nadpřirozenému patření na Boha, podobně jako milost. Kdo nemá očí, nevidí; kdo nemá očí víry, nebude Boha viděti patřením. Tato nezbytnost víry nepochází pouze z nějakého přikázání, nýbrž jde z věci samé, je to nezbytnost „jediného možného prostředku spáasy“,⁶⁾ nebo bez víry není ospravedlnění. Aktuální víra neboli vzbuzení víry jest nezbytna dospělým, kteří chtějí dojiti ospravedlnění, a hříšníkům. Ale také ti, kteří nezhřešili, musí vzbuzovati víru, nebo jak mohli by se udržeti v milosti? Přece musí se modliti, ale modlitba zakládá se na víře. Ve víře má zásluha svůj kořen. Víry je třeba

¹⁾ Srv. Denz. n 71, 686, 715, sv. Tomáš 2, 2 q 24 a 10; Suarez, De grat. XI. c 8 n 7 s. — ²⁾ Jan 15, 5. Srv. 2. Kor. 3, 5. Jan 6, 44 s. Fil. 1, 29 a j. — ³⁾ Resp. ad exc. Gen. — ⁴⁾ Srv. Habert, Thl. gr. Patr. 1 c 8. — ⁵⁾ Conc. Vat. s 3 c 3. Denz. 1642. — ⁶⁾ Suarez, De fide 12 ant. s 1.

k přijetí svátostí a j. Víra jest základ praktického duchovního života, tudíž víra vzbuzovaná, aktuální.¹⁾

Výslovně dlužno věriti, že Bůh jest a že odměňuje zásluhy životem věčným. Tato víra nespočívá na přirozeném poznání, nebo to bylo by poznání, ne víra, nýbrž na nadpřirozeném zjevení. Tato nezbytnost jest absolutní (*necessitas medii*). Zákonem (*nec. praecepti*) je třeba výslovně věriti všechny hlavní články víry. Obyčejně se uvádějí: apoštolské vyznání víry, Otčenáš, desatero přikázání, potřebné svátosti.²⁾

Člověk má povinnost, kterou ukládá mu zákon boží a víra sama, kterou přikazuje Bůh, aby nevzpíral se zjevení dokonale ověřenému, aby si zjednal o věcech víry dostatečného poučení a aby víru svým časem vzbuzoval. Vzbuzení víry je třeba zvláště při křtu dospělého, při přijímání svátostí pokání, při pokušeních proti víře, po hříších proti ní. Že nevyznání víry, a to veřejné, které znamenalo by tolik jako zapření víry, jest těžký hřích proti víře, netřeba dokládati.³⁾

Úplné zapření víry jest odpad od víry; tvrdohlavé popírání některého článku víry jest bludařství (*kacířství*). Mnoho nepřímých hříchů páše se nestaráním se o poučení, četbou nebezpečných knih a pod.

S vírou souvisí úzce naděje, nebo víra jest podstata nadějných věcí,⁴⁾ t. j. věcí, jichž se nadějeme. Naděje plyne přirozeně z víry. Víra jest souhlas rozumu, ctnost naděje jest ve vůli; je to láska žádostivá, jež chce dobro nesnadné.⁵⁾ Kdo doufá, něčeho žádá pro sebe. Tato žádost jest spojena s důvěrou, že dobro lze jistě dojít. Toto dobro božské ctnosti naděje jest Bůh a blaženost z jeho dosažení plynoucí. K naději vede a pobouzí touha po vlastní blaženosti, jež plyne z Boha, z dobroty boží, jeho věrnosti v zaslíbeních. Konati skutky dobré vzhledem k věčné odměně není nečestno ani sobectvím a p., jak sv. Písmo zřejmě učí, pobádajíc k nim i tímto důvodem.⁶⁾ Kdo by tak jednal jedině pro „časný“ zisk, nejednal by arci důstojně;⁷⁾ ale jednati vzhledem k věčné odměně, jest čestno a důstojno. Odsuzovati jednání z naděje jako činil na př. Spinozza⁸⁾ a po něm mnozí jiní, t. j. z lásky a touhy po vlastním dobru věčném, jest farizejství nebo duchovní pýcha. Ostatně pravá naděje obsahuje v sobě i čistou lásku; formálním důvodem naděje jest ovšem láska žádostivá.⁹⁾

Ctnost nadpřirozené naděje jest absolutně člověku nutná.¹⁰⁾ Tuto naději dlužno dospělým také vzbuzovati. V naději spaseni jsme.¹¹⁾ Od víry k čistým konům lásky jest nesmírný krok, jehož neuznává jen ten, kdo nepřihlíží ke skutečnému životu a před hříchy a pokušeními zavírá oči. Naděje dává člověku útěchu

1) Srv. Conc. Trid. s 6 c 10. Denz. 685. — 2) Lehmkuhl, Theolog. Mor., I., n 280 s. — 3) Lehmkuhl, I. n 285 s. — 4) Žid. 11, 1. — 5) Srv. sv. Tom., 2, 2 q 18 a 1; q 17 a 8. — 6) Luk. 16, 9; 1. Kor. 9, 25 a j. — 7) Sv. Tom., 2, 2 q 19 a 4 ad 3. — 8) Ethic P. V. pr. 19. — 9) Srv. Suarez, De grat., XII., c 12. — 10) Conc. Trid. s 6 c 7. Denz. n 682. — 11) Řím. 8, 24.

v žití, praví sv. Augustin.¹⁾ Vezmi mu naději, a klesne . . . V ní mučedníci získávali koruny, v ní pohrdli utrpením. V této naději řekli: Kdo nás odloučí od lásky Kristovy? Innocenc XII²⁾ zavrhl pyšnou nauku těch, kteří se domnívali, že lze dojít k takové dokonalosti, kde žádost vlastního dobrého úplně jest potlačena.

Naděje připravuje k uchvácení Boha a požívání ho. Nyní nadpřirozeně po něm touží jako po dobru vzdáleném, pak změní se v blaženou radost z dobra přítomného.

Dvoji jest dle sv. Tomáše³⁾ pramen hříchů proti naději, pýcha, která sobě důvěřuje, a nechť duchovních věcí (luxuria, acedia), nalézající příjemnost jen ve věcích hmotných a smyslných. Kdo na Boha myslí, jeho neskonanou velebnost a dobrotu zná a si představuje, nemůže neuchvácen býti někdy touhou, dostihnouti tohoto dobra, nemůže nebýti utěšen důvěrou, že se to stane.

Nejvzácnější božská ctnost jest láska. Sv. Písmo nesčíslněkrátě ji oslavuje a chválí.⁴⁾ Jen láska plně sjednocuje s Kristem a zabezpečuje spásu.⁵⁾ Předmět lásky jest Bůh jako nejvyšší dobro samo o sobě, čímž liší se od naděje.⁶⁾ Štítný dí,⁷⁾ ješto kto draho váže věc drahú, miluje ji jen pro ni. A ta láska v pravdě nenie k jinému jen k Bohu anebo bližnímu, jenž jest k obrazu božiemu stvořen. Bez té lásky daremnie by byla viera i naděje; ale k tomu jest potrebie viery pravé, aby Bůh právě milován byl, a k tomu naděje, aby nedala milosti potuchnutí. Je to láska přátelství. Ovšem i tato láska nás blaží, nebo jinak láska není ani možná, ale to, co ji budí, není dobro naše, nýbrž dobro boží, nekonečně milování hodné.⁸⁾ Pěkně dí sv. Bernard⁹⁾: Nemilujeme Boha bez odměny, ač milujeme jej bez zřetele na ni . . . Je to láska, ne smlouva; bezděky vzniká; sama v sobě jest spokojena. Tato láska tvoří, dí sv. Tomáš,¹⁰⁾ pravé přátelství s Bohem. Tato láska jest nám i prikázána.¹¹⁾ Jak podivuhodná víra, která i prikazuje milovati nejvyšší dobro! Kdo před Kristem tužil, že chce Bůh býti milován a milovati ve svazku přátelství, jaké jest mezi otcem a synem, ženichem a chotí! Každá vlastnost boží může býti podnětem této čisté lásky, jeho bytnost, jeho všemohoucnost, jeho krása, vše. Tato láska má a musí býti nade vše, rozumem-li uvažujeme všecka dobra a Boha (appretiative); má býti i intensivně dokonalá a mocná.

Láska jest zvláště průpravou pro nebe, poněvadž Bůh, který jest jejím předmětem in se, jest cílem naším posledním a nadpřirozeným, a poněvadž vede už zde k jakémusi nadpřirozenému sjednocení s ním.¹²⁾ Tím liší se nesmírně a specificky od oné lásky, kterou milujeme Boha přirozeně (na př. pohané). Bůh,

¹⁾ Serm. 158 n 8. — ²⁾ Denz. 1193 s. — ³⁾ 2. 2 q 20 a 4. — ⁴⁾ 1. Kor. 13, 13; 1. Tim. 1, 5; 1. Jan 4, 16 a j. — ⁵⁾ Conc. Trid. s 6 c 7. Denz. 681 s. — ⁶⁾ Sv. Tom., 2. 2 q 23 a 5 ad 2. — ⁷⁾ Kn. n. kr. 191. — ⁸⁾ Srv. sv. Tom., 1., 2 q 26 a 1; q 27 a 3 q 28 a 1; q 28 a 1; 2. 2 q 13 a 6 a j. — ⁹⁾ De dilig. Deo c 7 n 17. — ¹⁰⁾ 2, 2 q 23 a 1. — ¹¹⁾ Mat. 22, 37; Mark. 12, 30; Luk. 10, 27. — ¹²⁾ Sv. Tom. 1. 2 q 62 a 3.

jež milujeme božskou ctností lásky, jest předmětem naší budoucí blaženosti a tak jest milován, totiž jako nadpřirozený náš cíl.¹⁾

O přátelství, jaké mezi Bohem a duší láskou vzniká, mluví celá píseň Šalomounova, a sv. otcové nadšeně ji chválí.²⁾ Kdo mne miluje, praví Kristus,³⁾ bude od Otce mého milován . . . Bůh nás miluje bez všeliké lásky žádostivé, nebo nemůže ani žádného prospěchu z nás míti. Jaké to povzbuzení pro nás k podobné lásce! Z nejčistší lásky a dobroty sděluje nám svá dobra a sebe sama. Když tedy i my radujeme se z jeho velebnosti a žádáme si jeho zevní slávy na nebi a na zemi, jest mezi ním a námi láska, která jest svazkem nejkrásnějšího přátelství. A ptáme-li se, odkud máme to, že jsme milováni hodni, zní odpověď: Od Boha. Je to především milost posvěcující, která nás bohumilými a hodnými lásky boží činí.

Jak tato láska jest průpravou pro život věčný, lze i z toho usuzovati, že mnozí mají lásku boží na zemi a v nebi za specificky stejnou. Tak Suarez, sv. Tomáš, Mazella a jiní. Praví totiž, že jiné poznání Boha v nebi nemění druhovosti této lásky. My s Lessiem, de Lugo, Ripaldem a j.⁴⁾ přijali jsme z téhož důvodu druhovou různost, ale i pak aspoň rodově je táž.

Do předmětu této lásky boží patří též láska k bližnímu,⁵⁾ nebo také on jest přítel a obraz boží, mající týž cíl, totiž tvoří zevní slávu boží. Milujeme Boha pro Boha, sebe a bližního též pro Boha.⁶⁾ Štítný praví⁷⁾: Ale že jediný Bůh jest sám sebou drahá věc, on jediný sám pro se tú láskú má milován býti. A že jest člověk obraz boží a jest k božiemu podobenství stvořen, protož má také člověk draho vážen býti a milován tú milostí. Jaká tu příležitost, rozmnožovati v sobě lásku boží. Kéž přátelství naše s Bohem jest obrazem přátelství našeho k bližnímu!

Že láska boží jest nejvzácnější, praví sv. Písmo výslovně.⁸⁾ Jsou i jiné dary Ducha sv., dí sv. Augustin,⁹⁾ ale bez lásky jsou marny; nad lásku není daru vzácnějšího. Její předmět jest sám Bůh, v němž spočívá jak v nejvyšším dobru. Je tedy vzácnější než víra a naděje, nebo Bůh sám v sobě jest víc nežli naše uchvácení (possessio) Boha vírou a nadějí.¹⁰⁾ Láska sama již ospravedlňuje a ničí hříchy. Její fysická povaha jest vznešenější nežli víra a naděje, neméně nežli její povaha mravní, nebo znamená skutečné spojení mezi Bohem a člověkem a naopak.¹¹⁾ Láska jest jaksi formou všech ostatních ctností, nebo bez ní jsou namnoze mrtvy pro život věčný.¹²⁾ Ona dává všem skutkům záslužnost pro věčnost.

Ctnost lásky jest k spáse nezbytná. Kdo nemiluje, zůstává v smrti.¹³⁾ Bez lásky aktuální dospělým nelze udržovati si život

¹⁾ 2. 2 q 23 a 4 a j. — ²⁾ Srv. sv. Ambrož, Ep. 37 n 23; sv. Augustin; tract. 85 in Io. a j. — ³⁾ Jan 14, 21 s. — ⁴⁾ Platel, De car., n 400 s. ⁵⁾ Sv. Tom. 2. 2 q 25 a 1. — ⁶⁾ Sv. Augustin, De Trin., 8, 8. — ⁷⁾ Kn. n. kr., 192. — ⁸⁾ 1. Kor. 12, 31; Kol. 3, 14; Mat. 22, 37; 1. Tim. 1, 5. — ⁹⁾ De Trin. XV. c 18 n 32. — ¹⁰⁾ Sv. Tom. 2. 2 q 23 a 6. — ¹¹⁾ Sv. Tom. 1. 2 q 66 a 6. — ¹²⁾ 1. Kor. 13, 1 s. — ¹³⁾ 1. Jan 3, 14.

nadpřirozený. Každý těžký hřích ji ničí; hřeší proti lásce, který ji nevzbuzuje, když toho třeba. Nejhorší hřích proti lásce jest nenávisť Boha a toho, co jest božské. Za to všelikou dokonalostí jest dokonalá láska boží, nebo vede k činnosti nejdokonalejší a nejpříměji slouží nadpřirozenému cíli. Už zde božskou láskou spočíváme v Bohu, ač ho plně nemáme; v nebi pak skrze ni na věky v něm spočineme.

Kdo tedy žije v ctnosti víry, naděje a lásky, připravuje se pro nebe. Čím větší víra, tím větší patření Boha; čím větší naděje, tím radostnější uchvácení jeho, a čím větší láska, tím blaženější spočinutí v něm. Víra jest prosté pole, naděje krásnou květinou z ní vzrostlou, láska květem a plodem jejím. Ctnosti cvičí se skutky, praví Komenský krátce a dobře. To má platnost tím větší, čím více ctnost prakticky se má jeviti. Kterak miluješ, skutků lásky k Bohu a lidem nekonaje? Konej tedy hojně skutky víry, skutky naděje a skutky lásky, i porosteš v božských ctnostech. Čím více je konati budeš, tím více si je zamiluješ. Však ač ctnosti skutky se cvičí, není rozjímání o nich zbytečno. Naopak, jest nezbytno, jest základ. Poznání předchází, čin následuje. Čím větší poznání, čím vážnější úvaha a čím energičtější rozhodnutí, tím svobodnější a tudíž také cennější jest čin. Dnem a nocí uvažoval korunovaný pěvec, jak sám o sobě dí, o Hospodinu, a proto dýchala vírou, nadějí a láskou všechna jeho slova i skutky.



7. Mravní nadpřirozené ctnosti.

Soudí se všeobecně, že s milostí posvěcující a s třemi božskými ctnostmi vlévají se nám také mravní ctnosti. Božské ctnosti disponují člověka k cíli poslednímu, mravní nadpřirozené ctnosti k těm věcem, které týkají se posledního cíle. Uvádějí se mnohé, které lze shrnouti všechny pod čtvero kardinálních ctností, jež jsou opatrnost (moudrost), statečnost, střídmost a spravedlnost.

Štítný praví¹⁾: Jsú opět čtyři ctnosti velmi potřebné ke všem jiným, a slovú čtyři stěžejné ctnosti, nebo jakož vrata obracejí se na stěžej, tak ctnost všech jiných šlechtností záleží ve čtyřech těchto. Jedna jest rozšafnost anebo opatrnost, druhá jest udatná mysl neb síla mysli, třetí smiernost nebo skrovnost, čtvrtá spravedlnost. Ktož u víře nemá opatrnosti rozšafné, smiernosti hoduje (roz. náležité), silné mysli a spravedlnosti, zajde v blud... Též o naději, o lásce, též o všech jiných kterýchžkoli ctnostech. I ve všech činech lidských, kdyby těch čtyř nebylo šlechtností, byl by zmatek. . Dále o nich pěkně promlouvá. K nim přidružuje se jako zvláštní důležitá ctnost mravní: nábožnost. Sv. Tomáš s nimi spojuje dary Ducha sv.²⁾

Tyto ctnosti jsou zářným dvorem milosti. Jako přirozené ctnosti vedou nás k tomu, abychom žili přirozeně moudře v rodině a státě, vedou nás nadpřirozené ctnosti k tomu, abychom moudře si vedli ve všech věcech, které týkají se posledního cíle.

Prudentia jest vlitý habitus, voliti dobré prostředky k poslednímu cíli. V Písmě sv. nazývá se někdy moudrost, někdy opatrnost. Buďte opatrní jako hadové;³⁾ blahoslavený člověk, který nalézá moudrost a kterýž oplývá opatrností.⁴⁾ Tato moudrost neboli opatrnost týká se především rozumu, ale věděti něco, není ještě ctností, nýbrž dlužno o poznaném dobře souditi; bohoslovci praví, že hledí k praktickému rozumu. Avšak ani to ještě není ctnost, nýbrž třeba také dle toho jednati, a to pravidelně. Záleží tedy v tom, aby člověk moudře rozsuzuje vhodnost prostředků

¹⁾ L. c. 201. — ²⁾ 1, 2 q 58 a 4; 2, 2 q 19 a 9 a j. — ³⁾ Mat. 10, 16; 1. Petr 4, 7. — ⁴⁾ Pr. 3, 13.

k cíli, ty nejlepší skutečně také volil. Tato ctnost jest zajisté veledůležitá, nebo dobře žítí znamená dobře jednati. Kdo ji má, oceňuje věci správně, nebo je oceňuje podle posledního cíle, tedy podle měřítka jedině správného; on nejedná slepě, z náruživosti, ale rozšafně, z důvodů, prostředky vhodnými. Ani jiné ctnosti nemohou bez ní býti, nebo i při nich třeba dobře voliti prostředky; ovšem také moudrost neboli opatrnost není možna bez jiných ctností. Bůh tedy vlévá s milostí člověku habitus této ctnosti, aby moudře a vhodně voliti mohl prostředky k poslednímu cíli. Její základ jest víra, nebo ta poučuje o cíli nadpřirozeném; její duše jest láska, bez níž by se o prostředky k cíli nestarala. Vlévá ji Bůh s láskou, aby člověka vedla dle slova Kristova, co prospěje člověku, kdyby celý svět získal, ale na duši škodu utrpěl;¹⁾ ve věcech, které se toho netýkají, jedná člověk moudrostí nabytou, přirozenou. Než ač jest člověku vlita, nemusí jí užiti, nebo vůle jeho jest svobodna.

Co činí tedy opatrnost? Předně dobře radí, rozvažujíc o prostředcích, na př. kterak se máme postiti, kterak mrtviti a pod., abychom dosáhli jistého nadpřirozeného cíle. Za druhé soudí, říká, v tomto případě dlužno jednati tak nebo onak. Však hlavní jest, že poroučí potom a pohne, aby člověk dle toho jednal. Dobře vykonávati všechny ctnosti, toť hlavní čin opatrnosti, a tak jest jaksi jich královnou; sama však jest služkou ctností božských, nebo víra, naděje a láska jí rozkazují. Ve všech ctnostech lze i hřešiti tím, že člověk překročí míru, nebo že se mu jí nedostává; pouze v božských ctnostech nelze míry překročiti. Ve všech ctnostech lze také jednati ukvapeně, pod vlivem vášně, nebo nerozvázně, t. j. učiniti soud bez uvážení všech okolností; před tím ovšem varuje opatrnost. A běží o věci, které týkají se posledního cíle! Podíváme-li se, jak si vede světská moudrost a opatrnost, vidíme, že je třeba opatrnosti vyšší. Ona vede k tomu, aby člověk hledal prostředky a užíval jich, které vedou k žití dle porušené přirozenosti, podle chytrosti těla.²⁾ Jindy opět radí k prostředkům falešným, na př. ku lži, lichocení, nebo k přílišné úzkostlivé péči o věci časné, kterýžto hřích Kristus³⁾ ze tří příčin zapověděl;⁴⁾ opatrnost nadpřirozená před touto světskou chytrostí chrání. Její význam v praktickém žití jest veliký. Všude, mimo tři božské ctnosti, je třeba opatrnosti, vše musí řídit, vše rozsuzovati vzhledem k poslednímu cíli, vše moudře poznávati, co by mohlo vésti ke hříchu. Proto je třeba, dí sv. Tomáš,⁵⁾ aby člověk k tomu všemu byl zvláštní vlitou ctností disponován. Člověk, který pěstuje život milosti, zvyšuje tím tuto disposici, a proto obyčejně více nežli učeností a jinými přednostmi ducha dovede si poraditi ve všem, vole to, co prospívá cíli poslednímu.

Komenský praví, že opatrnost jest ctnost, která nás učí pravým rozdílem věcí a ceně jejich. A cituje proslaveného huma-

¹⁾ Mat. 16, 26. — ²⁾ Řím. 8, 6. — ³⁾ Mat. 6, 25. — ⁴⁾ 2. 2 q 55 a 6.
⁵⁾ 1. 2 q 57 a 5.

nistu Vivesa, píše: Pravou moudrostí jest nepokažený úsudek o věcech, abychom totiž považovali každou věc za takovou, jaká jest, abychom se nehonosili za něčím bezcenným, jakoby bylo cenné, neb abychom neodhazovali věci cenných, jakoby byly bezcenné, abychom nehaněli toho, co zasluhuje chvály, a nechválili toho, co zasluhuje hany. Není nic zhoubnějšího nežli zvrácení úsudku, když se nepřikládá věcem pravá cena. Dávati věcem pravou cenu, mají se lidé cvičiti od mladosti. I tento populární výměr jest pěkný, ale jest přece už značně změřen.¹⁾

Statečnost jest druhá kardinální ctnost, která s milostí se nám vlévá. Je to nadpřirozená ctnost, kterou člověk jest posilován, aby ani v obtížích, ba v nebezpečí života neustal od toho, co vede k poslednímu cíli. K ní napomínal Kristus své apoštoly, předpovídaje jim utrpení a smrt, a pravě, aby se nebáli toho, kdo tělo zabíjí.²⁾ Někdy nazývá se dar síly, jenž přičítá se Duchu svatému.³⁾ Tu je to dle sv. Tomáše⁴⁾ zvláštní důvěra, zapuzující bázeň. Statečnost dává sílu v nesnázích, ale k důvěře, že z nich vyvážneme, nestačí; tu přidává Duch svatý dar síly. Statečnost dává tedy pevnost v dobru proti nebezpečí, a zvláště proti smrti. A poněvadž každému tyto zvláštní obtíže, které dobru nadpřirozenému se staví v cestu, hrozí, jest důležitost této ctnosti patrna; ona chrání bázně s jedné, a přílišné odvahnosti s druhé strany, řídíc affekty vloh hněvných. V utrpeních pak brání nad to zármutku. Dle sv. Tomáše učí dvěma věcem, předně sustinere a za druhé aggredi.⁵⁾

Není statečným, kdo z nevědomosti vrhá se v nebezpečí, kdo s nerozumnou odvahlivostí do něho se žene, kdo se jich nebojí vida, že mu nemohou škoditi. Statečným ve smyslu nadpřirozeném jest, kdo vida, že jest mu užiti prostředků k cíli nadpřirozenému, které jsou spojeny s utrpením nebo nebezpečím, ochotně se k nim rozhodne a v nich setrvá. Proto jest velkodušný na počátku, nebo nebojí se voliti i nesnadné věci, jest vznešený (magnificens), nebo i s velikými oběti v nich vytrvá, jest trpělivý, nebo nedá se zármutkem zlomiti, jest vytrvalý, nebo zůstane ve svém smýšlení a jednání tak až do konce. Vrchole nalézala ctnost statečnosti v mučednictví, v němž člověk pro dobro nejvyšší i nejvyšší oběti mužně a dobrovolně přináší. A naopak největší zbabělostí jest, nebáti se pekla a smrti věčné, nebo tato převrácenost má za podklad zbabělou bázeň před časnými zly a otrockou slabost před vášněmi.

Statečnost spojena jest s ctnostmi, jež svrchu jsme naznačili. Pokud běží o podstoupení (aggredi) něčeho, druží se k ní velkodušnost a vznešenost. Velkodušnost jest ochota duše k činům, které před Bohem jsou hodny cti. Člověk nadpřirozeně velkodušný netouží po skutcích, které získávají marnou lidskou čest, ale po skutcích, které Bůh ctí, maje za to, že hoden jest

¹⁾ Didak. II., 23, 5. — ²⁾ Mat. 10, 17 n. — ³⁾ Is. 11, 3. — ⁴⁾ 2. 2 q 13 q a 1. — ⁵⁾ 2. 2 q 123 a 6.

něčeho vyššího, že ctnost dostatečně ctěna a odměněna býti může jen od Boha;¹⁾ proto také světem neuctěn si nestýská. Chtít vykonati něco, co Bůh pokládá za cti hodné, jest zajisté ctnost vzácná. To není proti pokoře, nebo křesťan ví, že sám nemůže nic.²⁾ I v této velkodušnosti lze jíti za dovolené hranice troufalosti, hřešiti ctižádostí a slávychtivostí; naopak zase nesmělostí.

Štědrost jest druhá vzácná družka statečnosti, pokud značí podnikání (aggredi), která nehledí na velikost skutků, pokud před Bohem čest přinášejí, ale týká se skutků, které žádají velikého nákladu. Tímto nákladem nerozumí se jen hmotná oběť, nýbrž velikost prostředků vůbec.³⁾ Její cíl jest: Veliká díla k slávě boží. Tato ctnost odnáší se především k bohatým a mocným; však jako affekt dle míry statků může býti i v jiných.⁴⁾ Však může u obou překročiti hranice v nesmírnou nádhernost, nebo v přílišnou nechut k dílům, jež žádají vyššího vzletu, větších námah a obětí.

K statečnosti, pokud značí sustinere, snést, patří trpělivost a vytrvalost. Trpělivost učí snášeti zlo bez nezřízeného zármutku, jež porovnává Písmo sv. molu a červu.⁵⁾ Jen zármutek z nedostatku dober duchovních a z přítomnosti zel duchovních jest dobrý.⁶⁾ Čeho jest více třeba v žití, nežli trpělivosti? Sv. Písmo neustává k ní proto povzbuzovati;⁷⁾ sv. otcové psali o ní nádherné traktáty; také Štítný o ní a jiných ctnostech pěkně píše.⁸⁾ Vzácná a potřebná jest k snášení ztrát jmění, cti, bolesti, k snášení zel, jimiž Bůh z trestu nebo na zkoušku nás obmýšlí, jimiž bez viny jsme stíháni, které trpíme z nevděku; k snášení všeho bez reptání, bez stěžování si jiným, ba s radostí z lásky ku Kristu a ve spojení s jeho utrpením. Však trpělivost není necitelnost stoiků. Tak veliký dar jest trpělivost, volá sv. Augustin,⁹⁾ že i Bohu se přikládá. Mezi nebeskými cestami, dí sv. Cyprian,¹⁰⁾ nevidím vzácnější k životu a větší k slávě . . . jako cestu trpělivosti.

Vytrvalost jest ctnost, jež nakloňuje ku vytrvalému vykonávání ctností a přemáhání obtíží. Jest menší nežli statečnost, ale doplňuje ji, aby z omrzelosti neupustila od činů svých. Však vytrvalost není svéhlavost, nebo také ji řídí opatrnost. Štítný dí: Síla mysli jest udatnost k dobrému počátku, ona jest statečnost, jež snese práci a nesnadnost v prospěchu dobrého, ona jest stálost a dokonání dobrého, ještě bere korunu . . .

Jak vzácné jest komonstvo, jež ctnost statečnosti doprovází!

Třetí kardinální ctností jest střídmost, nebo jak dí Komenský, umírněnost. Je to nadpřirozeně vlitý habitus, který vede člověka, aby zachovával míru dle starého omnibus adde modum, modus est pulcherima virtus, ve všem zachovávej míru; zvlášť aby přemáhal lichocení smyslů, a nedal se jím odvrátiti od snahy po dobru nadpřirozeném. Smiřnost jest uzda, dí Štítný, jížto vládne

¹⁾ 2, 2 q 129 a 2. — ²⁾ Sv. Tomáš, 1. c. a 3 ad 4. — ³⁾ Sv. Augustin, 83 Qu. q 31 n 1. — ⁴⁾ Mar. 12, 41 s. — ⁵⁾ Přisl. 25, 20. Srv. Eccl. 30, 25; 14, 2. — ⁶⁾ Mat. 5, 5; Řím. 9, 2. — ⁷⁾ Řím. 5, 3; Col. 3, 12; 1. Tim. 6, 11; Luk. 21, 19 a j. — ⁸⁾ L. c., 217 s. — ⁹⁾ De pat. c 1. — ¹⁰⁾ De bono pat. n 1.

tělem duch člověčí, když tu uzdu mieti bude. Bohoslovci mluví zvlášť o smyslu hmatu, poněvadž dotekem při jídle a tělesnosti vzbuzují se delectace. Důležitá ctnost! V Písmě čteme, že jsou v moci ďábla,¹⁾ kdo slouží lichotkám těla. Sv. Pavel vypočítává mnoho hříchů, které plynou z hovění těla.²⁾ Jako ctnost nadpřirozená je tím vyšší, že se neřídí jen přirozenou slušností, požadavky zdraví a p., ale pravidly, které čerpá z víry; od přirozené střidmosti liší se specificky.³⁾ K ní patří jako části její nebo jako její příbuzenstvo mnoho jiných spanilých ctností. Tu je stud, který chrání člověka od věcí, jež právem plodí hanbu;⁴⁾ tu jest slušnost zevní, jež vede k ušlechtilým způsobům, hodným úcty;⁵⁾ tu jest střidmost, která zvlášť týká se mírného požívání pokrmu,⁶⁾ a ochoty k postu, řízená k získání darů duchovních, střidmost, která zvlášť týká se požívání nápojů.⁷⁾ Nejkrásnější květ střidmosti jest čistota, bránící nedovoleným rozkošem pohlavním,⁸⁾ a její vrchol panictví a panenství. Kdo by vypočetl všechny chvály, jimiž sv. Písmo a církev je zahrnuje? Dle sv. Tomáše⁹⁾ jsou láska, spravedlnost, statečnost vyšší ctnosti, jež mohou míti a mají v nebi větší slávu, nežli čistota, ale tato jest nejkrásnější a nejlíbeznější, často také nejtěžší. Ženatý může býti světlejší vůbec a v mysli čistší nežli panna a panice, ale panenství přece jest vyšší nežli manželství.¹⁰⁾ Jak nádherně chválil čistotu sv. Efrem,¹¹⁾ jak sv. Bernard,¹²⁾ jak její opak líčí sv. Řehoř V.¹³⁾ Ó jak krásné jest čistotné plémě v skvělosti, volal již starozákonný mudrc.¹⁴⁾

Se střidmostí spojeny jsou mírnost neboli tichost, jež panuje nad hněvem,¹⁵⁾ pokora, jež brání touze se skvíti a vede k uznání vlastní nízkosti¹⁶⁾ a j. Pokora jest proto vzácná, že bez ní žádný skutek jiných ctností nelze vzbuditi, a že žádný habitus ctností bez ní v duši nemůže trvati. To však se týče jen pokory vůbec; formální vykonávání pokory této důležitosti nemá, nebo vzácnější jest milost a božské ctnosti. Než i formální pokora jest vzácnější ostatních kard. ctností, nebo podrobuje člověka dobře zřízenému rozumu a zákonu božímu vůbec, kdežto jiné ctnosti jen ve speciálních bodech.¹⁷⁾ Její vzácnost plyne též z velikosti opačného hříchu, z pýchy, již nazývají sv. otcové kořenem všeho zlého.¹⁸⁾ Chceš býti veliký, ptá se sv. Augustin?¹⁹⁾ Začni od malého. Chceš zbudovati veliký dům nebeský? Mysli nejprve na základ, pokoru... Vykop v sobě tento základ, a dojdeš k slemení lásky!

Čtvrtá kard. ctnost mravní jest spravedlnost, ona ctnost, která skutkem i obmeškáním dává každému, což jeho jest,²⁰⁾ vzácnější nežli statečnost a střidmost a všechny ctnosti s nimi spojené.

1) Tob. 6, 17. — 2) Gal. 5, 16 n. — 3) 2, 2 q 64 a 4. — 4) Sv. Tomáš, 2. 2 q 144 a 1. — 5) L. c., 145 a 4. — 6) L. c., 146 a 1. — 7) L. c., q 150 a 1. — 8) L. c., q 151 a 4. — 9) L. c., 152 a 5. — 10) L. c., 152 a 4; sv. Augustin, De virg. c 44. — 11) Paraen. 36. — 12) Ep. 24. — 13) Mor. 31 c 35. — 14) Moudr. 4, 1. — 15) L. c., q 158 a 2 s. — 16) L. c., q 161 a 3 s. — 17) Sv. Tomáš, 2. 2 q 161 a 5. — 18) Viz Cornelius a Lapide in Eccl., 10, 14. — 19) Serm. 69 n 2. — 20) Sv. Tomáš, 2. 2 q 57 a 1 s.

O všech druzích spravedlnosti má sv. Písmo četná poučení, na př. o spravedlnosti vůbec,¹⁾ spravedlnosti commutativní,²⁾ spravedlnosti legální,³⁾ spravedlnosti k církvi⁴⁾ a j. Mezi ctnostmi, které s ní jsou spojeny, jest poslušnost, pravdomluvnost, vděčnost, správnost v trestání, příjemnost v obcování, štědrost, zákonnost, milosrdenství, o nichž o všech sv. Tomáš obšírně jedná.

Než dosti. Habitus k těmto ctnostem vlévá nám Bůh s milostí boží. Sv. Řehoř o nich dí⁵⁾: Solidní budovu našeho smýšlení udržují opatrnost, střídmost, statečnost, spravedlnost. Na čtyřech základních kamenech spočívá, poněvadž na nich stojí celá kostra dobrého díla. Věru že o milosti lze říci slova Písma⁶⁾: Stála královna tobě po pravici v oděvu pozlaceném, ozdobena rozličností. Tyto rozličnosti jsou zářný věnec vloh k ctnostem, které s ní do duše přicházejí jako domácí boží.⁷⁾ Závisí ovšem na člověku, aby je uvedl v skutky, ale vloha sama sebou k nim jest nakloněna.

Kdo tedy žije z milosti, žije pravidelně také těmito ctnostmi, a tak se připravuje k věčné slávě. Ten jí ovšem také u veliké míře dosáhne, nebo o něm platí slova prorokova⁸⁾: Ty (byl jsi) znamení podobenství (s Bohem), plný moudrosti, a dokonalý v kráse, v rozkoších ráje božího byl jsi: všeliký kámen drahý přikrytí tvé: sardis, topas, jaspis, chrysolit, onyx, beryl, safír, rubín a smaragd . . . Kdo pěstuje tyto ctnosti, utvrzuje se naopak zase v milosti.

Pěstění převzáených těchto ctností, ovšem nadpřirozených, jest cestou k slávě věčné. Milost ji dává, ctnosti ji zvyšují a okrašlují. Každá šlechtnost (ctnost), dí Štítný,⁹⁾ má svú moc a svůj příčinek zvláštní k věčné radosti. Pokora člověka poddá Bohu, pokání navrátí, spravedlnost přivede, stálost dovede, upříemnost podle Boha postaví, a milost učiní až jedno s Bohem.

Bellarmin dí¹⁰⁾: Prvotní spravedlností měl duch v moci nižší síly duše, duch pak zdokonalen byl od Boha, jemuž byl podroben. Prvotní spravedlnost hřichem padla. Proto síly duše byly zbaveny jaksi vlastního řádu, kterým přirozeně byly řízeny k ctnosti, tak že toto zbavení nazývá se i zranění přirozenosti. Jsou čtyři vlohy duše, které mohou býti podmětem ctností, rozum, v kterém jest moudrost, vůle, v které jest spravedlnost, vloha hněvná (irascibilní), v které jest statečnost, vloha žádací, v které jest střídmost. Rozum zbaven řádu k pravdě, dostává ránu: nevědomost; vůle, zbavena řádu k dobru, ránu: zlobu; vloha irascibilní . . . : slabost; vloha žádostivá . . . : vášeň. Milost napравuje pravý poměr k Bohu; ctnosti, které ji doprovázejí, hojí čtvery tyto rány.

Sokrates v Platonu první stanovil tyto ctnosti, ač ovšem nedokonale, jako základ občanské dokonalosti a horoval pro ně. Celá řada hovorů o nich jedná. Byly to ovšem ctnosti přirozené.

¹⁾ Moudr. 8, 7. — ²⁾ Přel. 11, 1; Lev 19, 36. — ³⁾ Mat. 22, 21; Řim. 13, 1. — ⁴⁾ 1. Kor. 12, 20. — ⁵⁾ Moral 2 c 49. — ⁶⁾ Žal. 44, 10. — ⁷⁾ Ef. 2, 19. — ⁸⁾ Ez. 28, 12 s. — ⁹⁾ Kn. nauč. kř., 166. — ¹⁰⁾ De gratia prim. hom. c 6.

U nás musí býti nadpřirozené. Sokrates a Plato neznali nadpřirozeného cíle lidského, i nemohli je v tom smyslu projednávat. To učinili sv. otcové, a systematicky s velikou dokonalostí sv. Tomáš. U Platona připravovali hlavně k ideálu řeckého občana a člověka, u křesťana musí připravovati pro cíl věčný. Jsou nadpřirozenými, že vycházejí u nás, máme-li milost boží, z nadpřirozeně vlitých vloh a řízeny jsou úmyslem a rozmyslem k věcem, jež týkají se posledního cíle. Bez pilného pěstování nadpřirozené vlohy nerostou a nevyvinují se, zrovna jako přirozené vlohy zůstávají bez cviku mrtvy. Jako duše jest přirozeným základem, do něhož Bůh vštěpuje milost, jako rozum jest základem pro božskou ctnost víry a vůle pro božské ctnosti naděje a lásky, tak přirozené vlohy k ctnostem, jež Bůh nám do nitra vložil, jsou přirozeným polem pro nadpřirozené semeno nadpřirozených ctností mravních, rostou v nich a s nimi, nebo Bůh dle míry vlastního našeho přičinění rozmnožuje jako Bůh pořádku nadpřirozenou plnost vlohy. Nadpřirozené ctnosti nenabývají se ovšem cvikem jako ctnosti přirozené, nebo jsou to vlohy vlité; ale Bůh je rozmnožuje pro každý nadpřirozený kon a cvičení se v nich odstraňuje mimo to přirozené potíže s nimi spojené.



8. Modlitba.

Vedle sv. svátostí nejvíce rozmnožuje milost a oplodňuje všechny ctnosti nábožnost, a zvláště modlitba.

Nábožnost jest ctnost, která člověka nakloňuje k tomu, aby vydával Bohu jako původci a pánu všeho povinnou úctu. Nejvíce děje se to modlitbou a obětí.¹⁾ Že se tak dítí má, jest článek víry.²⁾ Plato ústy Sokratovými definoval ve svém spise Eutyphron nábožnost jako spravedlnost k bohům.³⁾ Věru nábožností dáváme Bohu, čím jsme mu povinni.⁴⁾ Nábožnost liší se od božských ctností, majíc za předmět bezprostřední nikoliv Boha, jako ony, ale kult boží. Není v ní obsažena všechna spravedlnost k Bohu, nebo k tomu nemáme moci. Jest nejvzácnější mezi mravními ctnostmi, nebo nejbližší přistupuje k ctnostem božským, a nelze si nic mysliti vzácnějšího nad to, dávat Bohu povinnou úctu. Bůh jí ovšem nepotřebuje, ale my jsme povinni, ctíti tvůrce a pána svého. Jako v dokonalém podrobení těla duši jest přirozená dokonalost člověka, tak v podrobení se Bohu člověk sám se zdokonaluje a v pravý pořádek uvádí k němu, k sobě, bližnímu a světu.⁵⁾ Nábožnost nepočítá se ke kardinálním ctnostem. Avšak ne proto, že by nebyla důležitá jako ony, ale spíše naopak, že stojí nad nimi, že stojí mezi božskými a mravními ctnostmi, je spojujíc a stále oživujíc, že jest matkou nadpřirozeného žití vůbec.

Nábožnost ráda dává Bohu vše, co mu náleží. Nábožnost v užším smyslu nazývá se skutek, kterým vzbuzujeme tuto ochotu. Častějším opakováním jeho nabýváme i přirozenou snadnost v ctnosti nábožnosti. S milostí boží posvěcující Bůh nám ji vlévá, a milostí aktuální k jednotlivým skutkům pomáhá, tak že nábožnost působí i smyslovou rozkoš.

Vedle přijímání svátostí jest modlitba nejpotřebnějším a nejvznešenějším skutkem nábožnosti, a tudíž také nejhodnější přípravou k slávě boží.

¹⁾ Mat. 6, 5 s; Luk. 18, 1; Jan 4, 19 a j. — ²⁾ Trid. s 22 c 5. — ³⁾ 13 a 14. — ⁴⁾ Sv. Tomáš, 2. 2 q 81 a 1 s. — ⁵⁾ Sr. 2. 2 q 81 a 3—7.

Modlitba má za předmět, k němuž se vztahuje, Boha. Modlitba jest pozdvižení mysli k Bohu.¹⁾ Modlitba jest rozhovor s Bohem.²⁾ Modlitbou vykonáváme nejvzácnější ctnosti, víru, naději, lásku, zbožnost (religio), pokoru, vděčnost a j., z nichž některými Boha chválíme, některými prokazujeme mu lásku, některými mu děkujeme nebo jej prosíme.

Modlitba jest nejvhodnější prostředek, kterým věci spasitelné jistě si zjednati můžeme. Proto ji definuje sv. Tomáš³⁾ dle sv. Jana Dam. jako vyprošování věcí slušných (decentium) na Bohu. Sv. Jan Zlat. nazývá ji klíčem, kterým otevření lze poklad darů božích. Suarez⁴⁾ vypočítává, co vše prositi můžeme, n. př. slávu boží, milost a všechny spasitelné dary bez omezení, však dle vůle boží, ano i věci časné. Bůh sám nás ujišťuje, že modlitba řádně konaná jest účinná jistě a bez pochybnosti. Proste a bude vám dáno, hledejte a naleznete, tlucte a bude vám otevřeno. Nebo každý, kdo prosí, bere, a kdo hledá, nalézá, a tomu, kdo tlucte, bude otevřeno.⁵⁾ Poněvadž tedy vy jsouce zlí umíte dobré dary dávat synům svým, čím více Otec váš, jenž jest v nebesích, dá dobré věci těm, kteříž ho prosí.⁶⁾ Podobně u ostatních sv. evangelistů.⁷⁾ Začkoliv budete prositi Otce ve jménu mém, to učiním, aby oslaven byl Otec v Synu;⁸⁾ u sv. Marka 11, 24. Právem dí, hledíc k těmto slovům Pesch⁹⁾: Slova jsou tak zřejmá, že pochybovati o účinnosti modlitby znamenalo by odpírati Bohu víru.

Modlitba jest nezbytná, nebo mnohé spasitelné a k spasení potřebné milosti jen na základě modlitby dává Bůh, nad to pak jest modlitba přikázána.

Sv. otcové dokazují nezbytnost milosti z nezbytnosti modlitby, však milost jest naprosto potřebná k spasení; tudíž i modlitba.¹⁰⁾ Tak hříšník má zcela zvláštní povinnost se modliti.¹¹⁾ Napomínání k modlitbě, abychom neupadli v pokušení nebo v nich neklesli, předpokládají, že bez modlitby není možno se uchrániti pádu. Zvlášť jest potřebna také, abychom byli hodni milostivé prozřetelnosti boží a setrvali až do konce. Sv. Augustin praví¹²⁾: Bůh nepřikazuje nemožné, ale přikazuje činiti, co můžeš, a prositi, co nemůžeš. Sv. Jan Zlat. nazývá duši bez modlitby mrtvou a dí,¹³⁾ že bez pomoci boží nepřichází žádné dobro do duší, ale že pomoc boží nám jest dávána, když Bůh vidí, že milujeme modlitbu a jej vytrvale prosíme, doufajíce, že všechna dobra od něho dostaneme. Sv. Tomáš dí,¹⁴⁾ že jsme povinni opatřovati si dobra duchovní, která jen Bůh dává, a že jinak si jich zjednati nemůžeme, leč že od něho si jich vyprošujeme. Proto nám modlitba jako nástroj, dokládá římský katechismus.¹⁵⁾

¹⁾ Sv. Jan Dam., De fide 1 3 c 24. — ²⁾ Jan Zlat., In Gen. h. 30 n 5; Řehoř Nys., Orat. 1. de orat. dom. — ³⁾ 2. 2 q 83 a 1. — ⁴⁾ De relig. tr. 4 1 1 c 17 s. — ⁵⁾ Mat. 7, 7 s. — ⁶⁾ V. 11. — ⁷⁾ Mar. 11, 24; Luk. 11, 11; Jan 16, 24. — ⁸⁾ Jan 14, 13. — ⁹⁾ Dogm. IX. n. 340. — ¹⁰⁾ Pesch, De grat. n 161. — ¹¹⁾ Suarez, De rel. 4 1 1 c 12 n 6. — ¹²⁾ De nat. et grat., c 43. ¹³⁾ De prec. or. 1. — ¹⁴⁾ In 4 d 13 q 4 a 1 ad 3. — ¹⁵⁾ 4 c 1 n 3.

Tato nezbytnost modlitby jde z míst Písma sv., jimiž jest přikázána. Bděte a každého času se modlete, abyste hodni jmíni byli ujíti všech těch věcí, kteréž se dítí budou, a státi před Synem člověka.¹⁾ Bděte a modlete se, abyste nevešli v pokušení.²⁾ A nejen k modlitbě, nýbrž také k modlitbě ustavičné napomínal Spasitel,³⁾ a apoštolové podobně,⁴⁾ to vše zajisté proto, že stále jest nám třeba pomoci boží a že třeba setrvání v dobrém až do konce.⁵⁾ Tohoto nejvyššího dobra nelze si zasloužiti de condigno, ale každý může si je vyprositi.⁶⁾

Je-li modlitba řádná, nic člověku nechybí, čeho k životu nadpřirozenému a spáse potřebuje. Poněvadž modlitba za dary duchovní má řádný a důstojný předmět, třeba jen, aby byla vytrvalá a děla se také důstojným a vhodným způsobem. Vytrvalá jest, když se děje v dobách od církve přikázaných, tedy při nejmenším při službách božích, které jsou přikázány, při povinnostech jiných, které jí žádají, při pokušení, jež jsou těžko překonatelné;⁷⁾ však ustálený zvyk žádá modlitbu i jindy.

O způsobu, jak třeba se modliti, dává Lessius⁸⁾ krátce tento návod: Před modlitbou dlužno se k ní připraviti dle slov Písma sv.: Před modlitbou připrav duši svou, a nebuď jako člověk, který pokouší Boha.⁹⁾ Boha pokoušeti se zdá, kdo neslušným způsobem jde Boha za něco prosit.

Tato příprava záleží v tom, abychom Boha měli před očima a postavili se jaksi před jeho tvář. To lze učiniti různě. Lze si jej mysliti jako ducha vše vyplňujícího, na nás patřícího a všechno vidoucího. Oči Páně mnohem více jasnější jsou nežli slunce a spatřují všechny cesty lidské, a hlubokost propastí, i na srdce lidská hledíce do skrytých stran, dí Písmo sv.¹⁰⁾ Tak Boha na nás patřícího před očima majíce máme se modliti. Nebo lze Boha si mysliti jako světlo, které jest v nás a v našem srdci sídlí se všemi svými dary, se vši svou trpělivostí, moudrostí, svatostí a dobrotou, jimiž nás s to jest posvětit. Tak řídíme modlitby své k němu jako v srdci našem přítomnému. Nebo lze si jej představit ve vznešené postavě lidské, jak sedí na trůně nebeském, obklopen nekonečným jasem, nesčíslnými anděly; tak se zjevil prorokům.¹¹⁾ Nebo lze si představit Krista jako člověka buď s apoštoly, nebo na kříži, nebo v nebi na pravici boží v slávě, nebo jako věčného soudce. Tak nebo podobně máme činiti, nebo kdo k někomu mluví, má jej míti před očima; jinak mluví jen jako do vzduchu. Kdo se cvičí, nabude v tom nejen zručnosti, ale nalezne také radost, libeznost a užitek v modlitbě samé. Sv. Terezie konala toto různým důmyslným způsobem. Jednou na př. píše: Zdálo se mi, že jsem jako zrcadlo bez dna, bez hran, zářící ve všech částech, a uprostřed viděla jsem P. Ježíše, jak jsem ho

¹⁾ Luk. 21, 36. — ²⁾ Mat. 26, 41. — ³⁾ Luk. 18, 1. — ⁴⁾ Kol. 4, 2; Řím. 12, 12; 1. Thes. 5, 17. — ⁵⁾ Mat. 24, 13. — ⁶⁾ Sv. Augustin, De dono pers., c 17 n 3; srv. Conc. Trid. s 6 c 13. — ⁷⁾ Srv. Lehmkuhl, Theolog. Mor., I. n 347. — ⁸⁾ De summo b., 4, 1. — ⁹⁾ Sir. 18, 23. — ¹⁰⁾ Sir. 23, 28. ¹¹⁾ Dan. 7, Zjev. 5, Is. 6.

obyčejně vídávala. Zároveň se mi zdálo, jakoby byl v každé části mé duše, viděla jsem ho jasně jako v zrcadle, a toto zrcadlo jest v něm dokonale vtištěno. Poznala jsem, že když duše jest v hříchu, toto zrcadlo jest kalné a temné, tak že v něm Ježíš nemůže býti spatřen.¹⁾

Další příprava k modlitbě záleží v tom, abychom pomyslili, co s Bohem chceme vyjednávat. Kdo ku knížeti jde, napřed si rozmyslí, co a jak chce. Tím více, jdeme-li k Bohu, máme si býti vědomi, chceme-li jej chváliti, mu děkovati, prositi; ovšem také, zač jej prositi chceme.

Konečně třeba prositi za pomoc, abychom pobožnost svou dobře vykonati mohli, totiž s pozorností, uctivostí, krátce tak, jak tvorů před tvůrcem se sluší. To nás povzbudí, abychom si zvolili vhodný čas, místo, držení těla, abychom zapudili všechny jiné myšlenky a starosti, abychom s oddaným a čistým srdcem cele se Bohu oddali. O sv. Kateřině Sienské se píše, že jsouc od Krista pro roztržitost v modlitbě pokárána, vnitřně tak se zarděla a zarmoutila, že by byla raději před celým světem, jak pravila, zahanbení veřejně snášela, nežli aby ještě jednou takového tajného domlouvání Páně zakusila. Právem, nebo Bůh jest víc nežli veškerý svět.

Při modlitbě samé tři věci dlužno dbáti. Pozornost má býti obrácena stále na Boha, k němuž mluvíme a jehož jsme si před oči postavili. Tak bude modlitba zbožná, uctivá, pokorná, pravé pozdvižení mysli k Bohu a rozhovor s ním. Dále dbáti dlužno s pozorností na smysl slov, která říkáme. Dlužno jim tedy rozuměti buď úplně nebo aspoň tak, že jich všeobecný význam zbožně před očima máme. Ačkoliv stačí při mnohých modlitbách pouhá recitace, aby příkázání církve bylo vyhověno, stává se touto pozorností modlitba vzácnější a záslužnější. Za třetí dlužno vzbuzovati průběhem modlitby affekty, které se právě dle obsahu a vnitřního pohnutí hodí. Proto modlitba jen čtená a recitovaná nehrubě se doporučuje, zvláště rychle čtená. Aby duch mohl zakoušeti obsah modlitby, aby mohl Boha před sebou viděti, aby mohl affekty vzbuzovati, jest potřebí, méně čísti a více samo statně pracovati, při recitované modlitbě činiti přestávky. Při modlitbě, při níž užíváme knížky nebo formuláře, dlužno každé slovo, každou větu, každou myšlenku rozvažovati, porovnáváním a obrazy je oživovati a affekty víry, naděje, lásky, úcty, pokory, soustrasti a j. doprovázeti.

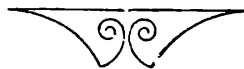
Taková modlitba jest zároveň chvála a dík, lítost i prosba. Takovou lze všechny nádherné vlohy, které Bůh nám vlévá, rozmnožovati a ve skutek uváděti. Tak se připravujeme, abychom hodni byli přijmouti všeliká dobrodiní.²⁾

K slovům sv. Písma,³⁾ že modlíce se nemáme mnoho mluvíti jako pohané, jelikož Bůh ví, čeho potřebujeme, dí Knaben-

¹⁾ Leben c 40. — ²⁾ Cat. rom., 7 c 2 n 9. — ³⁾ Mat. 6, 7.

bauer¹⁾): Zavrhuje se mnohomluvení, kterým pohané nevědomé své bohy poučovali. My však, jak dí sv. Jeronym, nejsme poučovatelé, ale prosebníci, nebo jiné jest vypravovati nevědomému, a jiné vědomého prositi; v onom jest oznamování, v tomto služba, tam věrně zprávu podáváme, zde mílosrdenství vzýváme. Jest se ti tedy modliti, ne abys Boha poučoval, ale hojnými prosbami jemu milým (familiares) se stal, se pokořil a na své hříchy si vzpomněl.²⁾ Modlitba jest „nám“ potřebna, abychom překážky spásy a přehrady milosti odstranili, abychom se uzpůsobili k přijetí dobrodiní božích, abychom ducha od časných věcí odvracovali a jej hlasu božímu otvírali. Proto mluvíme k vševědouce Bohu a prosíme jej, dí sv. Tomáš Akv., abychom vyznávali, že máme všechno od něho, zač prosíme, abychom příklad dávali, abychom mysl povzbuzovali, abychom zbožnost budili, aby touha se zapalovala, aby srdce se očišťovalo, aby duše zaujata věcmi božími odváděna byla od zbytečných myšlenek . . .

¹⁾ In Mat 1 p. 253. — ²⁾ Jan Zlat.



9. Kterak lze vzbuzovati božské ctnosti.

Poněvadž božské ctnosti jsou nejvzácnější, nabývají úkony, jimiž je vzbuzujeme, zvláštní vznešenosti. To se může díti rozmanitým způsobem; ano každý skutek nábožnosti má je za podklad, nebo každým vyznáváme víru v Boha, naději na spásu, a lásku. Zvlášť vzbuzujeme tři božské ctnosti, když v myšlenkách nebo ústně říkáme církevní modlitbu, zvanou vzbuzení tří božských ctností. V ní je zahrnuto všecko, i vyznání jich, i důvody a povzbuzení k nim, i prosba za ně. Pouhá recitace této modlitby nezanechá ovšem velikého dojmu, jestliže jsme ji někdy nepromeditovali. Největší dojem činí vždy uvažování motivů, nebo co rozum jasně poznal, přirozeně působí na vůli. Je-li víra, naděje a láska kon rozumu a vůle, bude tím dokonalejší, čím více uvědomil si rozum důvody k němu. Můžeme tedy s úspěchem vzítí kteroukoliv pravdu boží a uvědomováním si motivů k víře, k naději a lásce ku konům božských ctností dobře a s hlubokým dojmem se povzbuzovati; některé pravdy hodí se k tomu ovšem zvlášť. Tak nalézáme pro tuto vzácnou pobožnost nedohledné pole.

Víra jest životní síla velikých duší, praví sv. Lev. Jedině věřící duše, praví Scheeben,¹⁾ jsou v pravdě velcí a silní duchové, nekonečně větší a silnější nežli mudrci tohoto světa. Nebo nepodpírají se pouze na třtinu přirozeného rozumu, kterou vítr vrtochů a vášní hýbe, . . . nýbrž kotví vírou v pravdě boží a s nadpřirozenou silou přemáhají bouře; stojí na základech nejvyšší pravdy. Světlo a síla jsou plody víry. A jinde dří: Víra jest nadpřirozený pokrm duše. Spravedlivý živ jest z víry.²⁾ Živ jsem u víře v Syna božího, kterýž zamiloval mne.³⁾ Víra jest pokrm duše, který dává nám nalézti všecken ostatní pravý pokrm, živí nás, aby nás hojil, a hojí, aby živil.⁴⁾ Jak důležité tedy jest, růsti ve víře!

Ale jak to máme činiti? Už jsme pravili, že všelikou pobožností, zvlášť vzbuzováním víry a modlitbou za ni tak činíme. Tuto chceme provésti příklad, jak na jednotlivých pravdách lze víru cvičiti. Lze tak činiti o Bohu, o nejsv. Trojici, o Kristu,

¹⁾ Herrl., 249, — ²⁾ Žid. 10, 38. — ³⁾ Gal. 2, 20. — ⁴⁾ Herrl., str. 471.

o nebi, o pekle, o každé svátosti a j. Vezměme dle Lessia pravdu o nejsv. Svátosti oltářní, pravdu, že pod způsobami chleba a vína přítomen jest v pravdě, skutečně a podstatně Ježíš Kristus jako Bůh a člověk. Cvičení víry záležitosti bude tedy v rozjímání nebo v jiném způsobu modlitby, kterým uvádíme si na rozum motivy pro tuto víru; po nich následují pak hned vždy projevy vůle, spojené pokud možno s affekty.

Věřím, Bože, že jsi přítomen na oltáři, nebo sám jsi to řekl, když jsi vzal chléb, jej lámal, žehnal a učedníkům podával řka, totoť je tělo mé, a kalich, pravě, totoť jest krev má. K slovům prvním jsi přidal, které za vás vydáno bude, k slovům druhým, která za vás prolita bude.¹⁾ Jak mluvil jsi jasně, pravdo věčná! Není tajemství, které v sv. Písmě jasněji a určitěji jest vysloveno. Nemohl jsi nás oklamati, nebo jsi věčná pravda. Věřím tedy, rozmnož tuto víru mou, ať si jí jsem živě vědom při oltáři a tobě se klaním. (Mohu přidati aplikace a affekty obdivu, díků, pokory, lásky a j. dle svých potřeb.)

Uváživ, oceniv, prohloubiv tento motiv víry, vezmu jiný. Věřím dále proto, poněvadž mne tomu učí sv. církev, sloup a utvrzení pravdy, nevěsta Kristova, tělo jeho mystické, království jeho.²⁾ Ji řídí Duch sv., Ježíš jest s ní. Žádný blud se jí nedotkl, žádná věda ji nevyvrátila, žádná moc nezničila. Ani čárky ze svých článků víry nepopustila. Tato církev jest důkazem vážným, učíc mne, Bůh jest mezi vámi ve Svátosti. Ji se podrobuji, s ní klekám před svatostánkem volaje, věřím, Bože, pro sv. svou církev rozmnož víru mou. (Aplikace a affekty.)

Uváživ a prohloubiv tento motiv vezmu opět jiný. Přítomnost boží ve svátosti byla od začátku církve až dodnes ode všech křesťanů věřena. Všichni spisovatelé, od sv. otců počínaje, scholastikové, bohoslovci, kazatelé ji věřili, hájili, o ní psali a mluvili. Kdo sečte ty zástupy věřících všech věků, které klečely před svatostánkem? Přidám se k nim a řeknu též, věřím, Bože, rozmnož víru mou!

Uváživ tíhu tohoto důkazu vzpomenu, že tuto víru měli zvláště mužové a ženy, kteří svatostí a zázraky se vyznamenávali; ano čím byl kdo světlejší a větší divotvůrce, tím větší byla jeho víra ve velebnou Svátost. Vzpomenu na sv. Dominika, Františka, Bernarda, Norberta, Xaveria, Ignatia, Vincence Ferrarského, Saleského, de Paula, a jiné až do poslední doby. Mohli se mýlit a býti modloslužebníky? Jak by byli činili zázraky? Jak stali by se svatými? S nimi se spojim a vyznám, věřím, Bože, rozmnož víru mou.

Tato víra byla tak pevná, že do roku tisícího nebylo vůbec bludaře proti ní. A Berengar, který první bludně o ní učil, pěti sněmy ihned byl odsouzen, sám pak třikrát blud svůj odprísáhl a v pravé víře zemřel. Opět nebylo bludařů až do protestantismu.

¹⁾ Mat. 26, 26; Mark. 14, 22; Luk. 22, 19; 1. Kor. 11, 24. — ²⁾ 1. Tim. 3, 15; Jan 3, 29; Zjev. 18, 21; 1. Kor. 12; Mat. 16, 18.

Nad to Bůh ji potvrzoval divy. I řeknu, věřím i já, Pane, rozmnož víru mou.

Uvážím dále, jací lidé bojují proti této víře! Zdaž jsou to tací, kteří zasluhují svými bohoslovnými vědomostmi víry a svým žitím úcty? Jejich nevěra jest plod nevěry v nejsv. Trojici, ve vtělení boží, ve vzkříšení a nesmrtelnost, ano i v Boha. Jest plodem pýchy rozumu, která nechce tajemství se podrobiti, a zkaženého srdce, které pro duchovní věci nemá smyslu.

Uvážím slabost lidského rozumu. Vidíme fakta, ale výkladu k němu neznáme. Neznáme podstatu věcí vůbec, některých jako světla, tíže, elektřiny a j. zvlášť. Nevíme, jak se rodíme, rosteme, umíráme, jak vidíme, slyšíme, myslíme, dokonale a zevrubně neznáme ni jediné věci na světě. Ký div, že nechápeme tajemství eucharistického. Ale jak dobrý jest Bůh, který tajné věci své moudrosti aspoň částečně nám odhalil!

Uváživše toto vše, řekneme, že chceme věriti, že chceme spíše umřít, nežli této víry opustiti; i prosíme za rozmnožení božské vlohy víry. A poroste v nás den ode dne, rok od roku, nebo Bůh ji bude rozmnožovati a posilovati.

Druhou božskou ctnost, naději, lze cvičiti podobně na rozmanitých člancích víry, toliko směr jest jiný. Dříve dívali jsme se na ně s hlediště věrohodnosti, nyní díváme se na ně očima naděje, jež doufá v milost a spásu svou. Navlékněme na př. toto cvičení na víru, Bůh jest milosrdný; však krátce, v několika rysech.

Bůh mne z milosrdenství stvořil, nebo i láska jest milosrdenství. Kdo jest ubožejší nežli ten, kdo není? Žití je první dar a základ všeho. A proč jsi mne, Pane, povolal z říše ničeho? Abys mne učinil synem svým a účastníkem věčné své blaženosti, dáváš se mi k požívání. A já bych neměl doufati? Doufám jistě, že mi vše potřebné dáš a milosrdně mne k cíli povedeš.

Hříchem ztratil jsem právo na nebe a možnost dojít k němu. I poslal jsi, Bože, z nekonečného milosrdenství Syna svého, aby nás zachránil. Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného . . .¹⁾ A já bych neměl jistě doufati?

Tak Bůh nás miloval, když jsme byli ještě hříšníky; tím více tedy miluje nás, když mu sloužíme v božském rouše milosti boží! Nepřátelé byvše, dí sv. Pavel,²⁾ smíření jsme s Bohem skrze život jeho. Doufám tedy.

Bůh chce spásu lidí všech, nikoho nevyjímaje.³⁾ Není nikoho, kdo by nedostal dostatečné pomoci k spasení.⁴⁾ Chce tedy i mou spásu a dá mi k ní milost. Doufám tedy.

Zásluhy Pána Ježíše jsou nekonečné ceny, nekonečně větší, nežli těžkost všech hříchů celého světa. Všecka zloba světa jest jako kapka proti moři milosrdenství božího. Jak snadno požár pohltí kapku vody, tak snadno zásluhy Kristovy a milosrdenství boží zničí hřích, učiní-li člověk, čeho třeba. Kdybych tedy dopustil se hříchů, jež by se rovnaly zlobě celého světa, lituji-li

¹⁾ Jan 3. 16. — ²⁾ Řím. 5, 20. — ³⁾ 1. Tim. 2, 4. — ⁴⁾ Trid. s 6 c 13.

jich dokonale, v okamžiku jsou zničeny. Doufám tedy a doufati nikdy nepřestanu.

Velicí hříšníci, odpadlíci, vrahové, smilníci, žháři, nevěrci našli spásy. Jen se uchopili nabízené milosti a již radují se věčně v nebi. Budu tedy doufati a nepřestanu; Bože, rozmnož naději mou.

Bůh jest dobro nekonečné. Kdo ho má, musí nezbytně býti nevyslovitelně blažený. Co jsou všechna dobra světa proti Bohu? Stínem proti světlu, kapkou proti moři. A tento Bůh chce býti mým dobrem a touží, aby mne učinil šťastným. Ve všem jsi veliký, ó Bože, nejen v lásce k sobě, dobru nekonečnému, ale i v lásce k nepatrné bytosti, jakou jsem já. Pane, doufám, rozmnož naději mou!

Jsmeli v milosti, musí naděje naplniti nás rozkoší, nebo jsme dítkami božími a máme nejen naději, nýbrž i právo na nebe. Bůh . . . dej vám osvícené oči, abyste věděli, která jest naděje povolání jeho a jaké bohatství slávy dědictví jeho v svatých, dí apoštol.¹⁾

Největší jest ctnost lásky,²⁾ nebo dokonává víru a naději. Víra může býti bez milosti, láska nikoliv, nebo jest život, jako milost, ano více, nebo v ní jest Duch sv. Ji sluší tedy nejvíce pěstovati, nebo oživuje i víru i naději a všechno v nás životem božským. Sv. Bernard praví: Ó svatá a čistá lásko! Ó sladký a milý pocite! Ó čistá a očištěná snaho vůle! Tím čistší a ryzejší, čím méně v ní zůstane sebelásky, tím pevnější a libeznější, čím více vše, co cítíme, jest božské. Takovým býti znamená oboženu býti. Jako kapka vody v množství vína zdá se ztráceti, přijímajíc chut a barvu vína; jako železo ohněm prozářené, zbaveno dřívější formy, ohni jest podobno; jako vzduch, jasem slunce proniknut, v týž jas se mění, tak že se zdá nejen ozářen, nýbrž i sám světlem: tak má jednou ve svatých všecken lidský affekt se podivným způsobem rozplynouti a zcela se vlít do vůle boží.³⁾

To jest dokonalá budoucí láska. Vездеjší božská láska jest k ní přípravou, ano zůstane jsouc pouze zdokonalena. Tím více dlužno ji cvičiti. Budí také radost. Komenský píše: Rozkoš v Bohu jest největší radosti stupeň, když člověk pobožný milostivého sobě cítě Boha na věky, tak se v tváři otcovské jeho kochá, že v něm plápolající zase k Bohu láskou srdce rozplývá, aniž ví, co činiti anebo čeho nad to žádati, jediné že na milosrdenství boží bezpečně se ulože, přelibě odpočívá, začátek života věčného dokonálý již v sobě maje. A toť je ten pokoj boží, převyšující všeliký rozum.⁴⁾

Každé tajemství mohu pozorovati s hlediska lásky a tak lásku v sobě buditi. Mohu tak učiniti všeobecně na př.:

Bůh stvořil mne z ničeho k svému obrazu a podobenství, dal mi za cíl sebe a svou nekonečnou blaženost, a poskytl mi k dosažení toho schopnosti do jisté míry nekonečné, rozum a vůli.

¹⁾ Ef. 1, 18. — ²⁾ 1. Kor. 12. — ³⁾ De dilig. D. c 10. — ⁴⁾ Did. čes., X., 14.

Bůh stvořil nebe a zemi, rostlinstvo a zvířenu, veškerou přírodu pro mne, pro mne vše zachovává a řídí a oživuje,¹⁾ i anděla dal mi za strážce.

Bůh mne vykoupil z věčné smrti smrtí svou, i rozvedu si velikost tohoto díla božího.²⁾

Nejen mne vykoupil, t. j. zachránil před věčným zahynutím, ale učinil ještě více, milostí a Duchem sv. adoptoval mne za svého syna a dal mi právo na dědictví věčné.³⁾

Ustanovil své tělo a svou krev za pokrm můj, který jest veliké spojení s Bohem a jistá záruka blaženého z mrtvých vstání.⁴⁾

Rozvažuji způsob, jak Bůh vtělení určil, Syn je na se vzal, Duch sv. provedl, jak Ježíš pro mne se narodil, žil, trpěl, umřel, oslaven z mrtvých vstal, a mne jako úd přijal do svého mystického těla.

Rozvažuji, jak ve svátostech otevírá mi pramen posvěcení, z kterého nahraditi mohu, co jsem ztratil, a nových milostí nabývati. Mezi nimi nejsv. Svátost zjevuje mi lásku a štědrost zvláště neobyčejným způsobem.

Uvažuji dobrodiní, které prokázal mi Bůh, zvlášť mně, dobrodiní pravé víry, vyvážnutí z mnohých nebezpečí duše i těla, snad i z pekla, jehož jsem zasloužil, dobrodiní časná od kolébky až do této chvíle, dobrodiní prozřetelnosti, která mne vedla.

Tak jsi miloval mne ty, Bože, nekonečná velebnost, sám v sobě věčně blažený, mne hříšného a nevděčného, způsobem nejdobrotivějšího otce, a to vše, abys mi zjednal věčnou slávu. Nejmenší tvé dobrodiní má z těchto důvodů cenu nevyslovitelnou, význam nekonečné lásky. Kdybych mluvil jazyky lidskými a andělskými, kdybych hory přenášel, kdybych měl všecka proroctví,⁵⁾ nic bych nebyl, ó Bože, kdybych tě nemiloval, nebo byl bych kámen, nevděčník, bez citu, nebyl bych člověk. Bože, zapal a rozmnož mou lásku.

Sv. Ignác má překrásné rozjímání o lásce boží na konci svých duchovních cvičení, které svými důvody jest zvlášť účinné.

Podobným způsobem, který dle předmětu nabývá vždy nového zabarvení a nových důvodů, lze pěstovati v sobě tři božské ctnosti. Velmi se hodí k tomu bytnost boží a její vlastnosti, vtělení, utrpení Páně, prozřetelnost, milost posvěcující a jiné.

¹⁾ Žid. 1, 14. — ²⁾ Jan 3, Řím. 5. — ³⁾ Řím. 8. — ⁴⁾ Jan 6; Mat. 26; Mar. 14; 1. Kor. 11. — ⁵⁾ 1. Kor. 13.



10. Péče o milost boží.

Ku všem skutkům nadpřirozeným je třeba milosti aktuální. Tato milost jest nadpřirozená, učí bohoslovci obecně. Skutek spasitelný jest netoliko způsobem svým nadpřirozený, ale vnitřní svou povahou a podstatou. Tak učí dle Lugo¹⁾ všichni scholastikové. Skutek spasitelný přirozenými silami vzbuditi nelze. Milosti aktuální je třeba ke skutkům spasitelným i tomu, kdo jest v milosti posvěcující. Sv. Augustin praví²⁾: Jako oko zcela zdravé nevidí bez světla, tak i člověk, byť i dokonale ospravedlněný, nemůže dobře žíti, nejsou věčným světlem spravedlnosti od Boha podporován. Bůh tuto pomoc každému dává, tím více zajisté ospravedlněnému, ač může ji dávat dle vůle své hojněji nebo méně hojně. Tak všechno, co konáme spasitelného, jest dobrovolný dar boží. Bůh, povolav nás k cíli nadpřirozenému, musí nám dáti milost, ale přes to zůstává dobrovolna, nebo i cíl tento dal dobrovolně.

Však veliký jest rozdíl mezi spasitelnými skutky člověka bez milosti a v milosti. V milosti boží jest každý skutek záslužný.³⁾ Kdo ve mně zůstává . . . , nese ovoce mnohé, dí sv. Jan,⁴⁾ a tato záslužnost jest *de condigno*, t. j. má od Boha zaručené právo na odměnu. Milost posvěcující odstraňuje nehodnost osoby, formálně spolupůsobí, získávajíc přesně dle záslužnosti také odměnu, prostřednictvím vlitých ctností působí jako příčina součinná, zároveň skrze ni jest osoba záslužného skutku schopna a v řádném k němu poměru.⁵⁾

To vztahuje se více na fysickou stránku dobrého skutku v duši. Již tu jest viděti, že větší milost posvěcující dává asi větší vnitřní cenu našim skutkům, jelikož ve vyšší míře zušlechťuje a vlitými ctnostmi podporuje naši přirozenost, z které vycházejí. Čím jest lepší, čím lépe jest zmrvena a zavlážena, tím lepší jakosti jsou její plody.⁶⁾

¹⁾ De fide d 9 s 2 n 29. — ²⁾ De nat. et gr. c 26. — ³⁾ Srv. Trid. s. 6 c 16 a can. 32; sv. Tomáš 1. 2 q 114 a 2. — ⁴⁾ Jan 15, 5. — ⁵⁾ Ripalda, De ente s. d 78 n 26. — ⁶⁾ Scheeben, Herl., 307.

Však člověk v milosti jest dítko boží, které své skutky podává Otcí. Větší milost dává větší důstojnost před Bohem, jest výrazem větší lásky a větší lásku v Bohu budí. Proto i záslužnost stoupá. Jaký rozdíl mezi sklenicí vody, kterou jsme žiznivému podali, a účastí na blaženosti, volá Scheeben; a přec jsou v poměru, nebo dítko boží ji podalo, a tak, jakoby ji podalo Bohu. Lessius¹⁾ odvozuje záslužnost skutků hlavně z toho, že milostí boží jsme syny božími. Poněvadž pozdvihuje člověka k výši, že patření na Boha jí náleží jako dědictví, dává i skutkům vznešenost, aby hodny byly této odměny, což dovozuje ze slov sněmu tridentského.²⁾ A ve svém díle o milosti píše: Čím vznešenější a dražší jest osoba, tím více cení se služba, nebo tím celou svou důstojností a milování hodnou dobrotou podrobuje se Bohu a jeho službě se oddává. Poněvadž tedy synovství boží a Duch sv. dávají člověku nejvyšší vznešenost a oblibu u Boha, proto i skutky člověka pokládány jsou od Boha hodny zásluhy věčné.³⁾

Zvlášť odvozují větší důstojnost dobrého skutku z posvěcující milosti Suarez⁴⁾ a jiní z toho, že skrze ni jsme údy těla Kristova a spoluúdy svatých. Tak nabývají naše skutky nového důvodu (titulu) k odměně; zároveň jsou v bližším vztahu k zásluhám Kristovým. Suarez dí, že Kristus k našim činům spolupůsobí, poněvadž je Bohu obětuje, čímž stávají se mu milejší a pro nás větší odměny hodny, nebo tak podpírají se na zásluhy jeho. Ano lze říci, praví tamže, že Kristus v nás skrze dobré skutky zasloužívá, ovšem jen causaliter, nikoliv skutečně, jsa v nebi, kde není nové záslužnosti. Podobně asi, jako když říkáme, že Kristus v pronásledování křesťanů trpí na svém mystickém těle. Nad to jako v těle jest živá komunikace dober, tak že jeden úd prospívá druhému a má podíl na jeho zdraví a štěstí, tak i v mystickém těle jest živá komunikace. Z Krista jako hlavy pak plynou hojně milosti aktuální a milost posvěcující, jimiž naše skutky skví se v záři zásluh Kristových; svatí vidí v nás své údy jako oko vidí v ruce svůj úd, i starají se o nás, dávají jim přebytné své zásluhy.

Odtud tedy nesmírný rozdíl skutku bez milosti a skutku v milosti; je tak veliký jako rozdíl mezi nebem a zemí. Odtud také vysvětluje se snadno změna, kterou milost boží působí v celém životě na venek. Sv. Augustin líčí ve svých vyznáních na mnohých místech,⁵⁾ jak mu ctnost náhle po křtu stala se milou a krásnou a lehkou, a jak svět a hřích se mu zprotivily. Svatý Cyprian líčí, jak visel na vášních, jak byl jich otrokem, a pokračuje pak⁶⁾: Když koupel znovuzrození mne obmyla a do očištěné hrudi vlilo se světlo shůry; když duch s nebe mi daný mne v novém narození učinil novým člověkem: tu cítil jsem, jak

¹⁾ De pref. div. 12 n 81. — ²⁾ Ses. 16 c 16. — ³⁾ De grat., n 81. — ⁴⁾ Grat. XII., 19 n 11. — ⁵⁾ N. p. 1 9 c 1. — ⁶⁾ 1. Ep. ad Don.

divuhodným způsobem rozluštily se pochybnosti, skryté věci se mi odhalily, a ty, které se mi zdály dříve těžké, staly se mi lehkými.

Všichni svatí jsou důkazem moci, kterou milost boží má.¹⁾ Všecka jejich podivuhodná síla plynula z milosti. Proto volá žalmista Páně: *Mirabilis est Deus in sanctis suis*,²⁾ „Bůh“ jest divný v svatých svých t. j. jeho milost. Sv. Pavel radoval se ze svých slabostí, vida, jak právě v nich ukazuje se nesmírná síla milosti,³⁾ a volal, že v Kristu, který ho sílí, může všecko.⁴⁾

Milost boží působí ještě mnoho jiného dobrého.⁵⁾

Činí člověka hodna zvláštní prozřetelnosti boží. O něm hlavně platí slova prorokova⁶⁾: Zdaliž se může zapomenouti žena nad nemluvnátkem svým, aby se neslitovala nad synem života svého? A byť ona se zapomněla, já však nezapomenu se nad tebou. Aj, na rukou svých zapsal jsem tě. Apoštol dí⁷⁾: Vímeť pak, že milujícím Boha všechny věci napomáhají k dobrému. Sem patří všecka krásná místa Spasitelova, v nichž nás napomíná, nestarati se s bázní o věci časné, ale hledati nejprve království boží.⁸⁾ Dítě boží může věru býti jisto péče Otce nebeského.

Člověk v milosti, v němž nadpřirozeným způsobem vtištěn jest obraz boží, jest hoden společnosti a ochrany sv. andělů. Panna Maria obklopena jest anděly dle obrazu ze Žjevení; Jakub přivítán byl při návratu anděly; Eliseus je viděl jako mocné vojsko pomocné. Sv. Pavel píše⁹⁾: Zdaliž všichni andělé nejsou služební duchové, posláni k službě pro ty, kteří obdrželi dědictví spasení?¹⁰⁾ Svou přirozeností lidskou ochrany andělů nezasluhujeme, ale kde v ní jest obraz nejsv. Trojice, kde v ní bydlí sám Duch sv., tam ovšem jsou také andělé, aby se z ní radovali a jí chránili.

Bez milosti není ani na světě pravého štěstí. Že rozkoše tělesné, které hubí a zohavují naše tělo, snižujíce také naši úctu k sobě samým; že bohatství přes všechny výhody, které skýta, majíc své nerozlučitelné s sebou spojené ostny a nebezpečí; že čest a jiné přirozené dary pomyslné úplně a dokonale neuspokojují, vyslovil krásně Šalomoun a sv. Augustin, líče zkušenost nejen svou, ale zkušenost obecnou. Seneca¹¹⁾ píše: S ctností, která je věc nejkrásnější na světě, spojovati rozkoš může jen ten, jehož duše není schopna vyšší myšlenky. Kdo rozkoši dají prvé místo, nemají ani ctnosti ani blaha, nebo ctnost opustí, a rozkoš nebudou mítí oni, nýbrž rozkoš je. Buď je souží nedostatek rozkoše nebo nadbytek její je duší. Jsou ubozí v bohatství, bídnější, opustí-li je. V listě 31. a 41. vysmívá se těm, kteří se domnívají, že něco jsou, majíce zevní dobra . . . Duše jest s nebe, dodává, a touží po nebi. Pravdu děl. Výše touží duše. Tuto vyšší blaženost, tento dokonalý mír, který jest jakoby vání štěstí

¹⁾ Srov. Ex. 8, 19; 2 al 76, 11; 67, 36; 45, 9; Is. 40, 31; Řehoř V., hom. 30 in Ev. — ²⁾ Žal. 67, 36. — ³⁾ 2. Kor. 12, 9 s. — ⁴⁾ Fil. 4, 13. — ⁵⁾ Hurter, Dogm., III., n. 196; Scheeben, Herrl., kniha čtvrtá. — ⁶⁾ Is. 49, 15. — ⁷⁾ Řím. 8, 28. — ⁸⁾ Mat. 6, 25; 1. Kor. 3, 20; srv. Is. 46, 3; Žal. 26, 55 a j. — ⁹⁾ Žid. 1, 14. — ¹⁰⁾ Srv. Žal. 90, 11. — ¹¹⁾ De vita C. c 14.

s nebe, dává v zárodku jen milost, a s ní také roste. Tento blaživý klid dává vědomí synovství božího a spojená s ním jistota otcovské prozřetelnosti, živí naději slávy nekonečné, radost z přítomnosti boží v nás, kterou tušíme, skýtá blaženost z mravní dokonalosti, útěchu ve svízelných a smrti. Sv. Pavel píše, že ve všem soužení má velikou radost,¹⁾ že jeho duše oplývá mírem.²⁾

Také přízeň a nepřízeň světa mizí před velikostí přízně, kterou máme u Boha a kterou cítíme a sledujeme v různých projevech prozřetelnosti boží. Dokonalým ovšem toto štěstí není a nemůže být, nebo jsme teprve na cestě k cíli. Proto mluví se i tu o jakémś duchovním zármutku, z touhy pocházejícím.³⁾

V milosti záleží největší svoboda, osvícenost a pokrok. Svoboda jest potud dobrá, pokud jest svoboda od zla; svoboda ke zlu jest špatná. Tuto svobodu znamená milost, nebo jí mizí hřích, jí pouta vášní se uvolňují a mizí, jí duše nabývá vlády nad tělesností, jí nabudeme jednou v oslavě svobody od zla vůbec a panství nad tělem nadpřirozeného. Proto mluví Písmo sv. často o svobodě synů božích.⁴⁾ Jen od Boha násneosvobozuje. Sjednocením s jeho vůlí dává nám účast na božské, nejvyšší svobodě. Oslavovaná svoboda světa činí právě opak, od Boha osvobozuje a uvádí v podruží těla, světa a ďábla.

Milost boží jest osvícenost. Milost se vůbec znázorňuje světlem,⁵⁾ jest nebeským jasnem duše, jest poznáním nejvyšších pravd, a změní se jednou v patření všech tajemství Boha a světa.

Milost boží jest pokrok,⁶⁾ a to pokrok největší, větší nežli pokrok mravní, pokrok od země až k nebi, od člověka až k Bohu. Pokrok přirozený jest, dí Scheeben,⁷⁾ plazení červa po zemi. Milost jest pokrok až k bohopodobnosti, jest úspěšná práce za nejvyšším cílem.

Proto jest v nebi radost nad každým hříšníkem, který se zaskvěl opět v milosti.⁸⁾ Kdo ji má, může říci s prorokem⁹⁾: Raduje radovati se budu v Hospodinu, a plesati bude duše má v Bohu mém, nebo oblékl mne v roucho spasení, a odměnou spravedlnosti přioděl mne, jako ženicha okrášleného korunou, a jako nevěstu ozdobenou záponami svými. Jeho jméno, dí apoštol, jest zapsáno v nebesích.¹⁰⁾

Milost boží jest nekonečná a věčná. Zlato, jsouc čisté, nemůže být už více dokonalé. Každá přirozenost má určité hranice velikosti, sil a pod. Jen milost boží nemá hranic, mohouc stále růsti, nebo přirozenost boží, na níž jest účastí, jest nekonečná.¹¹⁾ Již nejmenší stupeň milosti jest účastí na nekonečnosti. A bude věčně trvati, nebyvši ztracena, nebo se změní ve věčnou slávu, až jí přidáno bude patření na Boha. Proto jest pramenem vody skákající do života věčného.¹²⁾ Jest obožením, které v nebi jen se

¹⁾ 2. Kor. 7, 4. — ²⁾ Srv. Kol. 3, 15. — ³⁾ Sv. Tomáš 2. 2 q 29. —

⁴⁾ Jan 8, 36; Řím. 8, 21. — ⁵⁾ Ef. 5, 8; Jan 8, 12 a. — ⁶⁾ 2. Pet. 3, 18; Ef. 3, 18 s. — ⁷⁾ Herrl. 368. — ⁸⁾ Luk. 15, 7. — ⁹⁾ Is. 61, 10. — ¹⁰⁾ Luk. 10, 20.

¹¹⁾ Srv. 2. 2 q 24 a 7. — ¹²⁾ Jan 14, 14.

uvrcholí.¹⁾ Chrániti si milost, jest moudrost, o které dí mudrc²⁾ : Předložil jsem ji nad království a královské stolice, a bohatství za nic jsem pokládal u přirovnání k ní. Aniž jsem přirovnával k ní kamene drahého, nebo všeliké zlato a přirovnání k ní jest písek drobný, a jako bláto jmíno bude stříbro proti ní. Nad zdraví a krásu miloval jsem ji, a umínil jsem za světlo ji míti, nebo neuhasitelné jest světlo její.

Sv. Efrém v řeči své o milosti dí mimo jiné: Snaž se zachovati milost boží stále v duchu svém, aby nebyl oklamán. Uctívej ji jako svou ochranitelku, aby tě neopustila, od tebe jsouc uražena. Važ si jí jako neviditelné učitelky, abys netapal ve tmě, kdyby od tebe odstoupila. Bez ní nezačínej žádného boje, abys hanebně nepodlehl. Bez jejího průvodu nevstupuj na stezku žádné ctnosti, nebo řvoucí lev činí ti nástrahy. Bez její rady nečiň ničeho, co týče se tvé spásy, nebo jsou mnozí, kteří zdánlivým dobrem omámili srdce své. S ochotným srdcem jí poslouchej, i osvíti tebe o všem. Učiní tě dítkem nejvyššího, vezmeš-li si ji za sestru. Jako matka podá ti prsy své a jako dítko od pronásledovatelů tě ochrání. Její lásce a vlídnosti se svěř, nebo jest královnou všeho tvorstva. Ty jsi neviděl moci její lásky k tobě? Také kojenci nevidí péče mateřské. Buď jen trpělivý a podrob se jejímu vedení, a dojdeš jejích plodů a požehnání. Také malé dítky nevědí, jak jsou živeny, ale když povyrostly a stali se muži, podivují se síle přirozenosti v sobě. Tak i ty, vytrváš-li v milosti, dojdeš k dokonalosti.

Je tedy nade vše pomyšlení důležité, pěstovati v sobě život z milosti. Suarez dí,³⁾ že skutky nadpřirozených ctností necvičíme jen tu neb onu ctnost, ale získáváme především rozmnožení milosti, a že, poněvadž jest kořenem nadpřirozených ctností, všechny skrze ni rostou. Nejvíce ovšem roste skutky, jimiž božská ctnost lásky se pěstuje, nebo v lásce záleží hlavně milost a dokonalost. Jak Boha milujeme, zase sami jsme milováni od něho, a milostí naplněni. Láska je to, která varuje se s pečlivostí i malých hříchů. Malé hříchy nezmenšují sice posvěcující milost, ale zamezují její činnost a plodnost a uvádějí ji v nebezpečí ztráty.

Sv. Petr překrásně napomíná věřící v setrvání ve víře. A končí slovy⁴⁾ : Bůh pak všeliké milosti, kterýž povolal nás k věčné slávě své v Kristu Ježíši, onť vás, když maličko potrpíte, dokonalé učiní, utvrdí a upevní, jemu sláva a panování na věky.

¹⁾ Srv. Kirschkamp, Gnade u. Glorie 74 s. — ²⁾ Moudr. 7, 8 s. — ³⁾ De gratia 9 c 4. — ⁴⁾ 1. Pet. 5, 20.



II. Úvahy o milosti.

Hurter přidává k látkám dogmaticky zpracovaným praktické dodatky, které souhrnně je z různých stran osvětlují. Tak učinil také o milosti.¹⁾ Používáme jich k následující úvaze o milosti.

Co jest člověk bez milosti?

Jest předmětem nelibosti boží a nelibosti veškerého dvoru nebeského, nikdo z veškerého světa nadpřirozeného nemá na něm zalíbení. Odhodil a pošlapal největší svou okrasu.

Jest služebníkem ďáblovým, nebo náleží do jeho sboru, k jeho říši, jest mu podoběn. Jest hoden hněvu božího a hněvu všech svatých. Odvrátil se od Boha jako od svého posledního cíle; svatí nezbytně v něm vidí nepřítele božího.

Jest vyhnancem z věčné vlasti, z blaženého patření na Boha, ze společnosti svatých. Tam jest říše nadpřirozeného světla, on však je zavrhl a zhasl v sobě.

Jest mrtev, nebo nejvznešenější život, život nadpřirozený, v něm přestal. Proto nemůže nic si zasloužiti pro život věčný. Jest jako nahý a slepý, jest chudý a ubohý.²⁾ Smutná jest krajina bez života; vše nadpřirozené zemřelo v něm.

Jest slabý proti nepřítelům spasení. Není ani s to, aby zachovával přirozený zákon a přemohl těžší pokušení, jak toho žádá přirozená slušnost.

Křesťan bez milosti jest politování hodný tvor a setrvání v nemilosti jest mu osudnější, nežli všeliké jiné zlo, které mysliti možno.

Vizme za to člověka v milosti.

Milost zničila v něm nejprve všechny těžké hříchy, nejhorší nemoc duše a největší zlo. Zničila je, byť byly sebe těžší a sebe četnější, zničila je v okamžiku. Jak podivuhodná její moc! Zároveň odstranila s nimi trest věčný, který zasluhovaly, zásluhami Kristovými jej vykoupivši, a vrátila duši nadpřirozený život, který sám sebou jest nesmrtelný a věčný. Nic na světě, na nebi a v pekle nemůže jej zničití nebo zkrátití, mimo hřích.

¹⁾ III., n 241. — ²⁾ Zj. 3, 17.

S milostí vtáhla do duše nebeská krása a spanilost. Oko tělesné jich nevidí, ale oko boží ano. A Bůh vida duši v této nebeské spanilosti, nemůže ji nemilovati. Jeho zálibu sdílejí andělé a svatí. Toto zalíbení budí v Bohu a svatých přátelství k duši. To jest podivuhodná věc, nebo přátelství žádá jistou rovnost. Sv. Jeronym dí¹⁾: Přátelství buď nalézá rovné nebo je rovnými činí. Sv. Tomáš dí,²⁾ že mezi Bohem a lidmi bylo možno jen vtělením, abychom my milující Boha-člověka mohli milovati Boha; než také proto, aby Bůh v nás mohl milovati ne sluhy, ale syny.³⁾ To činí milost boží. Sv. Bonaventura dí⁴⁾: Že tvor posvěcen bývá na chrám, přijímán jest za syna, přijat jest v manželství; milost jest nadpřirozený doplněk přirozenosti. Ani konsekrace, ani adoptace, ani spojení duše s Bohem není možno, leč darem nadpřirozené milosti . . . To činí milost posvěcující . . . Toto přátelství působí, že člověk hoden jest zvláštní laskavé prozřetelnosti boží, ochrany andělské.

Milost posvěcující činí člověka adoptivním synem božím,⁵⁾ bratrem P. Ježíše, údem mystického těla Páně, chrámem Ducha sv. Jaká důstojnost a jaké štěstí, moci všemohoucího Boha nazývati v pravdě otcem! Bůh chce jím býti nejen dle jména, ale skutečně. Proto nám zjevil pravdy boží skrze svého Syna, kterého učinil našim učitelem;⁶⁾ dal nám za učitelku církev, v které uložil své milosti, abychom užívající jich jednou ho viděti a požívati mohli; dal nám svou matku za matku naši a anděly za strážce;⁷⁾ dal nám chléb života a mnohé milosti (ctnosti) na pomoc, aby cesta naše byla snadná, určil nás za dědice svého království.⁸⁾

Jako bratří Kristovi a údy jeho těla nabýváme s ním zvláštní podobnosti. Po křtu zmizely staré známky, jedna forma jest všemu vtištěna, Kristus, dí sv. Řehoř V.,⁹⁾ Kristus v nás jest utvořen (formatur) skrze Ducha sv., který nám jakousi božskou formu dává.¹⁰⁾ On jest vinný kmen, z něhož božská šťáva milosti a síly a života na nás jde. Tak nás proměňuje, dává nám účast na svém žití, že se plní slova sv. Pavla,¹¹⁾ živ jest ve mně Kristus. Duch sv. v nás bydlí nejen dary svými, ale sám, tak že království boží jest v pravdě v nás.¹²⁾

A jak činí toto vše Bůh?

Sv. Petr Dam.¹³⁾ a Hugo a s. Victore¹⁴⁾ porovnávají posvěcení široce se stvořením člověka.¹⁵⁾ Jako země byla pustá a prázdná, tak smutný je stav člověka bez milosti.¹⁶⁾ Ale jako Duch sv. nad ní se vznášel, dává jí plodnost, tak skrze Krista obnovil svět a obnovuje duše. Nejdříve stvořil Bůh světlo,¹⁷⁾ a tak i první milost jest milost osvětlení.¹⁸⁾ Potom učiněna obloha¹⁹⁾ budící v nás touhu po věcech vyšších, a v hříšníku, milostí osvětleném, budí

¹⁾ In Mich. 7. — ²⁾ C. G. 4, 54. — ³⁾ Mazella, De virt. inf. d 6 a 5.
⁴⁾ In 2 d 29 a 1 q 1. — ⁵⁾ Gal. 4, 4. — ⁶⁾ Jan 1, 18; 1. Kor. 2, 6. — ⁷⁾ Žal. 90, 11. — ⁸⁾ Řím. 8, 17. — ⁹⁾ Or. 40 in sanc. lum. n. 27. — ¹⁰⁾ Sv. Cyrill, 4 In Is. or. 2. — ¹¹⁾ Gal. 2, 20. — ¹²⁾ Luk. 17, 21. — ¹³⁾ 2 ep. 5. — ¹⁴⁾ De sacr. 1 p 1 c 12. — ¹⁵⁾ Gen. 1. — ¹⁶⁾ Řím. 1, 21; 1. Kor. 6, 9. — ¹⁷⁾ 1, 3.
¹⁸⁾ 2. Kor. 4, 6. — ¹⁹⁾ 1, 6.

se naděje.¹⁾ Potom dal Bůh hranice vodám, a milost dává hranice náruživostem;²⁾ zároveň život nadpřirozený se začíná v jeho duši jako druhdy život ve vodě. Potom stvořeno slunce, jež osvětluje zemi, a tak světlo víry činí možným život z víry.³⁾ Jako země plodila, tak v duši rodí se nadpřirozené skutky, jimiž si zasluhuje život věčný a jiné mu získává. Potom stvořen byl člověk. Tak milost duši vrací nadpřirozený obraz boží.

Působnost ospravedlnění lze brát také z jeho účinků.

V rozumu plaší tmy, rozšiřuje vědění, povznáší jej nadpřirozeně, skýtá mu vznešené motivy k jednání, očišťuje bludné soudy, zaviněné smyslností, dává nejvyšší hledisko na život, a to až za jeho hranice, odjímá nejtěžší pochybnosti vzhledem k nejvážnějším otázkám.

Ve vůli mění zálibu k věcem časným v zálibu věcí věčných, roztavuje její tvrdost a chlad, činí ji poslušnou a vnímavou pro hlas boží, svědomí zušlechťuje, zapaluje láskou ke všemu dobrému a vznešenému. Sv. Tomáš⁴⁾ vykládá, jak Bůh rozmanitě člověka táhne, vnitřním zjevením pravdy, přesvědčováním, zázraky, libostí a j. Kterým Bůh v srdci mluví, dí sv. Augustin,⁵⁾ ti přesvědčení bývají, když poslouchají (t. j. slovo boží). Budí sílu, která všecko může.⁶⁾

Milost pomáhá účinně přemáhati žádostivost těla. Sv. Prosper píše,⁷⁾ že mění uvnitř mysl a reformuje ji. Sv. Cyprian popisuje⁸⁾ obšírně její moc, jak osvětluje, jak dává moc činiti, co dříve zdálo se těžké, ano nemožné, totiž odložití tělesné a božské začítí. Sv. Augustin,⁹⁾ že činí příjemné, co jím nebylo, podporujíc vůli lidskou.

Dává svobodu, osvobozujíc od pout bludů a vášní, rozšiřuje schopnosti lidské až do říše nadpřirozenosti, předchází jaksi, aby člověk volil věci dobré a spasitelné. Sv. Augustin dí¹⁰⁾: Čím vůle jest zdravější, tím jest svobodnější, tím zdravější, čím více božskému milosrdenství podrobenější... A v milosti boží jest Bohu zajisté podrobenější. Coelestin¹¹⁾ dí, že činí svobodnou vůli z temné jasnou, z křivé rovnou, z nemocné zdravou, z nemoudré opatrnou. A Scheeben¹²⁾ ukazuje, jak svoboda vůle jest vyšší v milosti nežli bez milosti; ovšem nižší, nežli svobodná vůle oslavencova, která hřešiti už nemůže. Proto tedy jest milost posvěcující v pravdě obnovení, posílnění, znovuzrození a vzkříšení člověka, jakési pokračování vtělení božího v duších lidských. Svátek Všech svatých jest jakoby světová výstava všeho toho, co milost boží může, vykonala a koná.¹³⁾ Však teprve v nebi bude lze viděti celou nesmírnou velikost jejího díla.

Jak veliké je tudíž dobrodiní milosti boží! A toto dobrodiní jest dobrovolné. Bez ní nic z toho, co bylo jmenováno, není možno. Člověk sám ze sebe jest naprosto neschopen skutků nad-

¹⁾ Trid. s 6 c 6. — ²⁾ Gal. 5, 24. — ³⁾ Řím. 1, 17. — ⁴⁾ Lect. 5 in Io. 6 n 3 q 1. — ⁵⁾ Tr. 4 in 1 ep. Io. n 1. — ⁶⁾ Fil. 4, 13. — ⁷⁾ De in gr. 2 v. 337. — ⁸⁾ Ep. 1 n 4. — ⁹⁾ De pecc. mer. et rem. 2 c 17. — ¹⁰⁾ Ep. 157 ad Hilar. 2 n 8. — ¹¹⁾ Ep. 21 ad episc. Galliae c 6. — ¹²⁾ Dogm. 3 § 170. ¹³⁾ Žal. 45, 9; Fil. 1, 6.

přirozených. Sv. Augustin dí, že neví, je-li vůbec křesťanem, kdo by popíral nezbytnost milosti a Ducha sv. k pravé spravedlnosti¹⁾ Tak dí Kristus sám výslovně.²⁾ Ani začátek víry není bez milosti možný, jak učí článek víry. Sv. Augustin to ukazuje na slovech sv. Pavla 1. Kor. 4, 7.³⁾ Nemožnost spasitelných skutků bez milosti je fysická. Beze mne nemůžete nic.⁴⁾ Oči jsou krásné a užitečné, dí sv. Jan Zlat.,⁵⁾ ale kdyby chtěly viděti bez světla, nic jim krása a síla neprospívá; ano škodí. Tak i duše, chtěla-li by bez Ducha sv. viděti, sama sobě jest překážkou. Dále článkem víry jest, že nabývše i milosti, bez nové milosti nejsme s to si ji zachovati.⁶⁾ Bez pomoci boží nejsme s to, abychom přemohli všechna pokušení. Sv. Tomáš dí,⁷⁾ že bez milosti může člověk jednotlivých těžkých hříchů se uvarovati a na jistou dobu . . . , ale na dlouho bez smrtelného hříchu nemůže býti. Sv. Augustin dokládá, že to Bůh činí, poněvadž chce nás mítí nikoliv zavržení hodné, ale pokorné, abychom mohouce vše nemyslíti snad, že naše jest, co jest jeho.⁸⁾ Bez milosti nejskvělejší činy lidské jsou prázdným hlukem, bezcenným pozlátkem, nemajíce před Bohem ceny. Světec nazývá je hříchy, ne sice formálními hříchy, vykládá jeho slova sv. Tomáš,⁹⁾ ale materiálními, připouští, že může na př. nevěrec konati jako člověk skutky, které na jeho nevěře nemají účasti,¹⁰⁾ i které nejsou tedy formální nevěrou. Tak dobrý skutek bez milosti není formálně zlým, ale není dokonale dobrý, jelikož nesměřuje k poslednímu cíli, k němuž má býti řízen. Odkud pochází tato neschopnost? Z velikosti cíle, ke kterému Bůh člověka určil a k němuž jeho přirozené síly nestačí. Ani oko nevidělo . . .¹¹⁾ Naše schopnost k cíli jest jedině z Boha.¹²⁾ Nad to pak ztracená vláda nad tělesností dědičným hříchem činí nás slabé. Milost boží, kterou Bůh každému dostatečně dává, jest dobrodiní nesmírné, nebo uschopňuje k vznešenému žití zde a nevyslovitelné blaženosti na věčnosti, a to tak, že milostí lze to vše si jistě zasloužiti. Proto dbáti dlužno o posvěcující milost s pílí a vděčností, chrániti ji s bázní a opatrností,¹³⁾ rozmnožovati ji ustavičně. V ní Bůh žije v nás a my v Bohu; milost boží nám dává jeho rysy do duše¹⁴⁾ skrze Krista, jako skrze Adama přijali jsme rysy člověka. Či není to Duch sv., táže se sv. Cyrill Al.,¹⁵⁾ který nám vtiskuje božský obraz do duše a jako pečeť znamenitější krásy nám vnucuje nežli jest pozemská? Duch sv. jest láska. V lásce jeví se nejvíce milost boží, v ní také nejvíce roste.

¹⁾ De nat. et grat. c 60. — ²⁾ Jan 15, 1 n. — ³⁾ De praed. 3 n 7. — ⁴⁾ Jan 15. 5. — ⁵⁾ In 1. Cor. h 7 n 4. — ⁶⁾ Trid. s. 6 c 12. — ⁷⁾ 1. 2 q 109 n 8. — ⁸⁾ Sr. De pecc. mer. et rem. 2 c 19 n 33. — ⁹⁾ 2. 2 q 23 a 7 a d 1. — ¹⁰⁾ 1. Kor. 2, 29. — ¹¹⁾ 1. Kor. 2, 9. — ¹²⁾ 2. Kor. 3, 5. — ¹³⁾ 2. Kor. 6, 1; Fil. 2, 12. — ¹⁴⁾ 1. Kor. 15 49. — ¹⁵⁾ Dial. 7 de Trin. 683.



12. Vnitřní nadpřirozený život.

Přirozenosti lidské, která skládá se z těla a duše, odpovídá dvojí přirozený život, zevní a vnitřní. Úkony zevního přirozeného žití jsou na př. pohyb, mluvení, t. j. zevně viditelné činy. Úkony vnitřního přirozeného života jsou na př. zažívání, vzrůstání, přemýšlení, vzpomínání, chtění, t. j. činy našeho nitra. Také nadpřirozený život má dvojí tuto stránku, zevní a vnitřní. K oné patří na př. dělání kříže, poklekání, spínání rukou, přítomnost při mši sv., půst, náboženské spolkaření. K této náleží náboženské myšlenky a city, které uvedené zevní úkony doprovázejí, anebo i bez nich v našem nitru se rodí.

Jsou lidé, kteří vytýkají katolíkům, že jejich náboženství je toliko zevní, nebo aspoň příliš zevní. Výtka jest nesmyslná. Jako nelze přirozeně lidsky žít bez zevních úkonů oka, ucha, jazyka, pohybů, jimiž vnitřní život se projevuje a udržuje, tak nelze nadpřirozeně nábožensky žít bez odpovídajících úkonů zevních. Ovšem lze často bezmyšlenkovitě mluvit, se procházeti, jísti a pít, romantickému snění se oddávat; ale toho nikdo neschvaluje, a je to také jen výjimka. Podobně lze i náboženské zevní úkony konati tak, že duch a srdce při tom nejsou valně zúčastněny; ale že by někdo vše to konal a vytrvale konal bez úplné vnitřní součinnosti, jest skoro nemožno. Církev klade hlavní váhu na vnitřní život; ale poněvadž žádný život u člověka bez zevních úkonů není možný, neopovrhne a nezavrhuje ani těchto. Kdo nevede zevního života náboženského, nevede ani vnitřního. Vnitřní náboženský život jest ovšem důležitější nežli zevní, nebo tento jest pouze prostředkem k onomu; i jest mu tedy poddán jako svému cíli.

Proč jest vnitřní náboženský život důležitý? Uvedme některé důvody, na které duchovní spisovatelé poukazují. Činíme tak proto, že v duchovním životě skutečně jistá zevní bezmyšlenkovitost jest spíše možná nežli v žití přirozeném.

Bez vnitřního náboženského života jsou zevní úkony před Bohem bezcenné. Špatné nejsou, nebo jsou to skutky úcty k Bohu, lidi dobré vůle vzdělávají, nezpůsobují pohoršení, které z obmeš-

kání povinných úkonů by vzešlo, ale další ceny nemají. Zevní náboženské úkony bez vnitřního náboženského ducha jsou podobny úkonům automatu a loutky, úkonům blázna, který neví co činí, úkonům mrtvoly. Fariseové ztráceli se v takových zevních úkonech bez ducha, vedouce k nim i lid, a proto káral je Spasitel pravě, že ho uctívají pouze ústy, ale srdce že jest daleko od něho.¹⁾ Ano fariseové zůstávali přes všecku zevní přísnost uvnitř špatnými; jich čistě zevní pobožnictví nezušlechťovalo jich. Běda vám, fariseové a zákoníci, pravil k nim Spasitel,²⁾ jste podobni obíleným hrobům, kteří se zdají lidem zevnitř krásní, ale uvnitř jsou plny kostí umrlčích i vši nečistoty. Za nejvyšší zákon a tudíž i za největší dokonalost prohlásil Kristus lásku boží, tedy něco vniterného, z čehož všechno zevní jednání vyplývati musí. Nadpřirozená krása duše, ozdobené milostí a ctnostmi, je to, co Bohu se líbí; tato krása bez zevních úkonů jest pravidelně možna, ale pouze zevní skutky nic k ní nepřidávají.

Ano, pouze zevní náboženský život bez vnitřního ducha může býti nebezpečným. Fariseové měli se za dokonalé, a nebyli jimi. Ba pro zevní horlení pro zákon neviděli ani své převrácenosti, falše a zloby. Toto horlení pro úzkoprsé vykonávání nejmenších příkazů ukolébalo je do takové jistoty o vlastní dokonalosti, že byli v pravdě zaslepení. Naplnilo se na nich slovo Pisma: Praviš, jsem bohatý a mám hojnost a ničeho nepotřebuji; a nevíš, že jsi bídný a ubohý a chudý, i slepý i nahý.³⁾ To se ukazuje pak nejlépe v době pokušení. Takový pouze zevní pobožník bývá ohromen každou námitkou proti víře, pohoršen nepatrnou urážkou nebo nedorozuměním od kněží, zmaten falešným pietismem bludářů, který jeho srdce zaujme, poražen pokušením proti čistotě, snadno rozhoičen hněvem, náchylen odsuzovati lidi, kteří snad méně dbají úkonů zevních. Víra, slovo boží a mravní život nemají hlubokých kořenů.⁴⁾ Jejich víra není pevný, vniterný souhlas rozumu článkům víry, jejich naděje není oživující útěcha z budoucích dober, jejich láska není zahřívajícím plamenem k dobru. Z jiné, opačné strany může vzbuditi duchovní pýchu, která ve svém sebevědomí jde až k zatvrzelosti, nepřijímající ani výtky ani poučení; končí zhusta strašným vnitřním rozvratem, užirajícím hořkostí, pessimismem, ba i odpadem od víry.

Pouze zevní náboženský život jest jakási bezcharakternost a faleš. Zevní úkony mají býti vždy obrazem a výplodem vnitřního smýšlení a citění. U pobožníka pouze zevního není tomu tak, nebo ukazuje na venek něco, čeho v duši necítí. Za to u muže, který žije zároveň vnitřním životem, jest mezi vnějškem a vnitřkem pravdivost a soulad. To jest krásná charakternost. Tím se nepraví, že kdo necítí vnitřního hnutí rozumu a vůle, má zevních úkonů zanechati. Nikoliv, nebo zevními úkony má se k vnitřnímu životu povzbuzovati.

¹⁾ Mat. 15, 8. — ²⁾ Mat. 23, 27. — ³⁾ Zjev. 3, 17. — ⁴⁾ Luk. 8, 13.

Opravdivost a charakternost dávají sílu. Jakými reky jsou svatí naši sv. církve! Ukázali se jimi v zevních činech, ale sílu k nim čerpali z vnitra, z přesvědčení, z milostí, z ctností, z pěstování vnitřního náboženského života.

Bez vnitřního náboženského života není svatost možná. Našimi nepřáteli jsou naši „domácí“, dí Písmo, t. j. naše náruživosti, které v srdci se rodí. Ze srdce zajisté vycházejí zlá myšlení, vraždy, cizoložství, smilství, krádeže, křivá svědectví, rouhání.¹⁾ Své náruživosti dlužno znáti. Poznej sebe, jest začátek dokonalosti. Bez vnitřního života, bez pozorování nitra jich nepoznáš, nenajdeš proti nim léku, nedovedeš předejítí pokušení. Znáti je a pracovati proti nim jest negativní část práce, nezbytná, chceme-li vůbec k nějaké mravní dokonalosti dospěti. Než v srdci spí také krásné a vznešené vlohy k dobrému. V nitru jest duše, to nejvzácnější; o ní praví Kristus, že jest cennější, nežli celý svět. Co prospěje člověku, kdyby . . .²⁾ Tam jest poklad milosti, nejvyšší obraz boží, tam jest chrám Ducha sv.,³⁾ tam bydlí Kristus s Otcem svým,⁴⁾ milujeme-li Boha. To dlužno znáti, o tom uvažovati, vnitřní vlohy dobra zvelebovati, z toho se těšiti. Bez vnitřního života není toho všeho. To jest kladná část práce po dokonalosti.

Musí býti zevní pobožnosti, ale to hlavní musí se odehrávat v nitru. Vstoupíme-li do chrámu, kde lid jest i vniterně přítomen nejsv. oběti, cítíme zrovna posvátný dech vanouti prostorem, jakousi uchvacující vroucnost. Kde vnitřní součinnosti není, vidíme chlad, neúctu, dlouhou chvíli a p. Tam jest nebezpečí, že chrám bude brzy prázdný. Kdyby zevní úkony naše a církve nebyly doprovázeny vniterným životem náboženským, byly by obžaloby „pouhého formalismu“ pravdivy a výtky zaslouženy. Ostatně pouze zevní formalismus není na dlouho možný. Je to vánoční stromek, pěkně okrášlený, ale bez kořenů; uschne. Kde není vnitřního náboženského života, přestane brzy i zevní.

Které jsou obyčejné prostředky, jimiž vnitřní život se pěstuje?

Třeba, abychom zevním úkonům dobře rozuměli. Všecky mají nějaký věroučný nebo mravoučný nebo symbolický význam. Rozuměti mu, uvědomiti si jej jest vzácná věc, nebo potom úkony církevní probouzejí ihned bohatý, hluboký, ušlechtilý život vnitřní. Potom i naše úkony bezděky z něho vyplynou.

Vždy třeba míti a vzbuzovati dobrý a čistý úmysl. Bůh patří na srdce, dí sv. Písmo. Čím čistší jest úmysl, tím dokonalejší jest každý skutek. Bůh často spokojuje se úmyslem, bera ho za skutek sám, vidí-li, že vůle byla upřímná, ale že skutek nebyl možný. Nejčistší úmysly měli zajisté P. Ježíš a P. Maria, nejušlechtlejší srdce na světě. Kdo začíná svá díla denní tím, že spojuje je s nimi, že se snaží, aby čistotou jim se podobala, klade základ ke krásnému vniternému životu, zvlášť opakuje-li úmysl svůj, nezapomínaje za dne naň. Takovým fariseem nemůže nikdo býti, aby čině takto vědomě a vroucně, jednal pak špatně a hříšně.

¹⁾ Mat. 15, 19. — ²⁾ Mat. 16, 26. — ³⁾ 1. Kor. 3, 16. — ⁴⁾ Jan 14, 23.

Dále jest takový dobrý úmysl jakousi oživující formou, kterou všechny skutky dne přibírají a zvlášť dobrými se stávají.

Vnitřní život duchovní podporuje časté pohroužení se do vlastního nitra, při němž myšlení a skutky své měříme a posuzujeme na smýšlení a jednání nejsv. srdcí P. Ježíše a P. Marie. Tážeme se: Byl by Spasitel a jeho sv. matka také tak smýšlel, cítil, jednal, trpěl, mlčel, mluvil . . . jako já? Pravda, k tomu je třeba zmužilosti, nebo výsledek nezřídka žene nám krev do tváře. Byl jsem v špatné společnosti, řekl už nejeden, jenž sám s sebou se obíral. Ale tohoto porovnání je třeba, sice jinak oklame nás příliš často naše sebeláska, která i tak ráda vše vidí v krásnějším světle. Právě porovnávání žití našeho s žitím Krista a P. Marie udržuje v nás nejvíce nadpřirozený názor životní, dává výklad a útěchu a posilu v utrpení a jiných okolnostech, pro něž rozum marně hledá klíče a výkladu. Tak se uzavřeme někdy v sebe a tažme se, kde jest má víra, má důvěra a láska, má čistota, statečnost, cíl mého žití! Tak vniterně a mocně spojíme se s Bohem, jako sv. Pavel.¹⁾

Vniterný život podporuje velmi častější kratičké vzpomnutí na Boha. Krátké střelné modlitby jsou jako tichý, teplý, mírný déšť; nic nezúrodňuje nábožnost duše jako ony.

Nade vše dopomáhá k vniternému životu náboženskému časté hodné přijímání nejsv. Svátosti. Církev vždy je doporučovala, nejnověji opět Pius X. U nás v době předhusitské horlil pro ně Matěj z Janova, vida v něm právem prostředek obrození v suchopáru své doby.²⁾ Nepraví zřejmě Spasitel, že dá nám „chléb“ života, že kdo chce mít život v sobě, musí z něho jísti?³⁾ On přeje si býti mezi námi, jeho rozkoš jest býti se syny lidskými. Kde jest více s námi nežli ve svátosti? Z přirozeného chleba žijeme přirozeně, z nadpřirozeného žijeme nadpřirozeně; onoho požíváme denně, i tohoto třeba často požívat. Přátelství jest živoucí láska; v přijímání pěstuje se vzájemné nejvznešenější přátelství mezi Bohem a námi.

K vnitřnímu životu je třeba také poučení. Abychom vedli důstojný život člověka, čítáme, navzájem hovorem se poučujeme a povzbuzujeme, obohacujeme přemýšlením o tom, co jsme četli a slyšeli, poklad svých poznatků. Odsud' někoho na poušť, a jeho duch a srdce se zatemní a zmalátní. Podobně je třeba v ohledu náboženském, aby četbou a poučením náboženským duch a srdce byly živeny a povzbuzovány. Snadno zapomínáme. I rodný jazyk lze v nemnoho letech zapomenouti.

Jsou i jiné ještě prostředky k živení nadpřirozeného náboženského života vnitřního. Štítný⁴⁾ pěkně píše o „sedmi chodbách k životu věčnému“. První jest „dobrý úmysl“. Uvádí šestero dobrých úmyslů, z nichž nejlepší jest, činiti vše k boží chvále nehledíc k odplatě. Druhá chodba jest „přemítání o dobrém věčném“.

¹⁾ Řím. 8, 35. — ²⁾ Viz P. Fr. Žák T. J.: Dekret . . . o častém sv. přijímání. Praha 1911. — ³⁾ Jan 6. — ⁴⁾ Kn. nauč kř., 269—279.

Třetí jest život bohomyslný, t. j. oblibovati si patřiti na boží pravdy upíráním mysli na příjemné věci. Čtvrtá jest milování Boha, jehož jsou šestery stupně. Pátá jest poznání skrytých věcí, které Bůh svým věrným zjevuje a otevírá; má čtvero způsobů. Šestá jest duchovní sladkost a sedmá činění dobrých skutků. Znalost sebe a zkušenost poví každému nejlépe, co pro něho nejvíce se hodí. Blahoslavený muž, který v zákoně božím přemýšlí dnem i nocí. Bude jako strom, který štípen jest podle vod tekoucích, jenž ovoce své vydá časem svým. A list jeho nesprchne, a všechno, cokoli činiti bude, šťastně se mu povede.¹⁾

K duchovnímu životu třeba naváděti člověka od mladosti. Komenský nazývá jej nábožností. Záleží dle něho v tom, aby srdce naše po Bohu vždy a všude se ohlédalo a jeho ve všech skutcích hledalo; aby nalézajíc a poznávajíc boží šlepiče, vždycky a všudy bázní, milováním a poslušenstvím Boha ctílo; aby ustavičným takovým na Boha pamatováním a s ním se obíráním ustavičně se s Bohem pojíc, v něm pokoje, radosti a potěšení požívalo.

Proto mají dítky do šesti let věděti: že Bůh jest; že všudy přítomen jsa na všechno se dívá; že kdo ho poslouchá, tomu pokrm, nápoj, oděv a všechno dává; že kdo neposlouchá, toho zabije; proto že se ho náležitě báti a jemu se vždycky modliti a milovati ho jako nejvyššího Otce, a činiti, co on v přikázáních svých poroučí atd.²⁾

Ve své „Didaktice“ uvádí důvody, proč nábožnost hned z mládí se má pěstovati, a způsoby, jak se to má dít. Praví tu mezi jiným:

Neodkládati péče o vštěpování zbožnosti jest užitečno, odkládati to jest nebezpečno. Že přednější věci mají býti konány dříve a hlavnější hlavněji, rozum sám radí. Co však jest přednějšího nebo hlavnějšího nežli zbožnost? Bez ní každé jiné cvičení jest málo prospěšné, avšak sama má zaslíbení nynějšího i budoucího života.³⁾ To jest ono „jedno potřebné“,⁴⁾ hledati království božího, neboť dbá-li kdo o ně, ostatní bude mu přidáno.⁵⁾ Nebezpečno však jest odkládati to, poněvadž nenaplní-li se hned útlá duše láskou k Bohu, snadno v samém průběhu života, stráveného po nějaký čas bez úcty k nejvyššímu božstvu, plíží se tiché pohrdání jeho a světské smýšlení, tak že je později vymýtiti jest velmi těžko, u některých však nikdy. Tudíž hned, jakmile dítky začnou užívati očí, jazyka, rukou a nohou, ať se učí patřiti na nebe, ruce vzhůru zdvihati, vyslovovati jména Bůh a Kristus, klekati před neviditelnou vznešeností božskou a ji ctíti. Malé dítky nejsou tak pro to neučelivé, jak si představují ti, kteří nedbajíce, jak jest nutno vyrvati je satanu, světu a sobě samým, konají tak důležitou věc příliš nedbale. Třeba sice nerozumějí hned tomu, co se koná, poněvadž užívání rozumu jest u nich ještě slabé: přece záleží hlavně na tom, aby věděly, že mají konati to, o čem

¹⁾ Žal. 1, 2 s. — ²⁾ Informatorium školy mateřské, hl. IV. — ³⁾ I. Tim. 4, 8. — ⁴⁾ Luk. 10, 42. — ⁵⁾ Mat. 6, 33.

teprve konáním naučí se tomu, co má býti konáno. Potom snáze bude vštěpovati jim nejbližší následující, totiž aby začínaly rozuměti, co se koná, proč se to koná a jak se to má konati správně. Bůh rozkázal, aby jemu byly zasvěceny všechny prvotiny: proč tedy ne také prvotiny našeho myšlení, mluvení, pohybování, konání? Především jest jim vštěpovati, že zde nejsme pro tento život, nýbrž cílem naším že jest věčnost; zde že jest pouze přechod, abychom náležitě jsouce připraveni hodni byli vkročiti do věčných sídel. Budiž jim tedy opět a opět připomínáno, že zde nemá býti hlavně konáno nic jiného, než náležitě se připravovati pro život následující. Potom mají býti poučovány, že jest dvojí život, blažený s Bohem a bídný v pekle, oba na věky; že přijde k Bohu a bude neskonale šťasten, kdo zde chodí s Bohem; že chodí s Bohem, kdož jej mají před očima, jeho se bojí a zachovávají jeho přikázání; že mají všecko, co zde vidí, slyší, konají, trpí, vztahovati na Boha, bezprostředně nebo prostředně; že mají proto obírat se sv. Písmem, konati bohoslužebné úkony a vnější dobré skutky. Písmo sv. budiž všem školám začátkem i koncem všeho; všem ostatním vědám, uměním, řečem atd. budiž vyučováno v závislosti na Písmech, aby dítky viděly, že všecko, čeho cílem není Bůh a budoucí život, jest čirou marností. Bůh budiž stále zevnitř a uvnitř oslavován co nejzbožněji, aby uctívání vnitřní neochladlo a vnější nezměnilo se v pokrytectví. K skutkům vnějším, od Boha přikázaným, musí dítky býti navykány horlivě, aby věděly, že pravé křesťanství jest ukazovati svou víru skutky. Budiž jim ukazováno, že nejbezpečnější cestou života jest cesta kříže. Však dbáti jest, aby neviděly žádného příkladu opačného.¹⁾

Ze slov Komenského jest patrno, jak bratrství bylo už racionalistické a chudé na posvěcující prostředky. Bolestno jest, jak zvláště přijímání svátostí jest pomínuto. Rovněž patrný jest u něho sklon k zasmušilému pietismu; přece však dlužno chváliti opravdovou snahu po náboženském životě, která se v nich jeví! Jaké vzácné plody byla by přinesla na půdě katolické!

¹⁾ Komenský, Didaktika, hl. 24.



13. Kterak lze cvičiti mravní nadpřirozené ctnosti.

Mohlo by se zdáti, že k osvědčení mravních ctností je třeba mimořádných příležitostí. Avšak tomu není tak. Ku všem ctnostem máme i v malém příležitost. Jest pak osvědčená zásada, že kdo v malém jest věrný, jest věrný ve velikém, ano že takového Bůh povolává k velikým věcem. A opět kdo se neosvědčil v malém, neosvědčí se ani ve velikém. Před Bohem, který vidí do srdce, nepřidává pouhá zevní velikost skutků nic k jeho nadpřirozené a mravní dobrotě.

Všechny ctnosti dlužno cvičiti prakticky. Mravní tím více, že předmět jejich bezprostřední není Bůh, ale to, co k Bohu vede; avak i tu mnoho závisí na tom, abychom uvažovali motivy k těmto ctnostem, nebo jinak chybí k nim nadšení a uvědomění. K některým bez tohoto theoretického a zbožného uvažování nelze vůbec dojít, na př. k pokoře, nebo čerpá své důvody jen z víry.

Jeden ze základů k nadpřirozenému životu a důvod ku všem ctnostem jest myšlení na Boha, chodění v jeho přítomnosti. Musí býti cvičeno. Lze je cvičiti takto.

Myslím si Boha jako čirého vznešeného ducha, všemocného, vše naplňujícího, všecko pronikajícího, všemu dokonale přítomného. Uvažuji o tom v podrobnostech.

Myslím, že tento nesmírný duch jest v mém srdci, v němž sídlí se vši svou mocí, moudrostí, svatostí, velebností a blažeností, se všemi svými dobry a dary, jichž může účasteným učiniti také mne.

Myslím, že jeho oko jest jasnější nad slunce, vidoucí všecky mé myšlenky, úmysly, city, skutky vnitřní i zevní, že všecko otevřeno leží před zraky jeho.¹⁾

Myslím, jak je mi přítomen stále svou bytností, mocí a dozorem; a tak jest přítomen věcem všem. Svou bytností, nebo jeho bytost jest nesmírná, jsouc všude všecka a jedna, fundament

¹⁾ Moudr. 1; Sir. 23; Žid. 1.

všech věcí. Svou mocí, nebo všecko udržuje, se vším spolupůsobí jako první příčina a svým konkursem obecným a zvláštním všecko řídí k cíli. Svým dozorem, nebo všecko jasně vidí a předvídá, odměňuje a trestá, svou prozřetelností vede.¹⁾

Myslím, že má bytost a vše, co vidím, stále na něm visí, ano stále jest jakoby znova stvořovaná, že v každém okamžiku vše, co mám a co jiné věci mají, od něho závisí, tak že v každém okamžiku vše jest jakoby novým dobrodiním. Kdyby na okamžik přestal udržovati vše, obrátilo by se v nic, kdyby přestal součiniti, nastala by smrt, kdyby přestal řídit, chaos. Kdyby slunce na okamžik přestalo svítiti, vše by ztuhlo.²⁾

Myslím, jak pokorně a uctivě musím si ve všem, viděn i neviděn, vésti, jsa stále před očima božíma; jak zvláště na vnitřní život musím dbáti; jak vše, i to nejmenší, dobře vykonávati; jak je dobré, míti svědka, který na nic dobrého nezapomíná.

Myslím, jak hrozné by bylo hřešiti, jak drzé a neuctivé, jak zhoubné a strašlivé; jak nemoudré jest, něčeho jiného hledati, nežli uznání od Boha a jeho spokojenosti.

Kdo podobně častěji uvažuje, zvykne si viděti Boha všude a celý směr života dostane nejvyšší základ dokonalosti, jaký jest vůbec myslitelný. Všecky ohledy a důvody lidské zmizí, dobré stane se radostí. Obdivujeme se velikosti duší, jež dovedou vše bráti s hlediska prozřetelnosti božské, pouze jím určující své jednání. Tuto velikost mají z myšlení na přítomnost boží.

Vezměme mravní ctnost střídmosti. Lze uvést si důvody také přirozené, ale mají s nadpřirozenými býti vždy spojeny.

Myslím, jak střídmost udržuje tělo v zdraví, v čilosti, v ochotnosti ku vši práci; veliká část obvyklých nemocí vzniká z nestřídmosti.

Myslím, jak dává dlouhý věk, nebo chráníc nemocí prodlužuje životní síly těla, dává duši nad ním moc, činí smrt bezbolestnou a lehkou.³⁾

Myslím, jak udržuje rozum a vůli, smysly vnitřní a zevní v bystrosti a činnosti. Všecka tupost jde z těla, nebo duši máme, praví se obecně, všichni stejnou.

Myslím, jak mírní náruživosti, zvláště hněv, těžkomyslnost, zejména však smyslnost. Není lepšího přirozeného prostředku, zbaviti se jí. Svatí všichni byli jí pilni.

Myslím, jak podporuje život duchovní, modlitbu, rozjímání, studium, kázání, rozšafnost, správný soud, jak činí člověka hodna osvícení božích a vnuknutí milosti.

Myslím, jak nízká, ohavná, škodlivá jest nestřídmost. Sv. Jan Zl. dí,⁴⁾ že ďábel nic tak nemiluje jako rozkoše, obžerství a opilství, které jsou matkou všech hříchů; a to široce rozvádí. Za to střídmost, praví Jul. Pomerius,⁵⁾ činí střizlivým, zdrželivým, mírným, rozumným, stydlivým, mlčelivým, vážným, . . . drží na

¹⁾ Luk. 17; Jan 5; Žid. 4; Jer. 23; Moudr. 1. — ²⁾ Žid. 1; Kol. 1. —

³⁾ Sir. 37, 34. — ⁴⁾ In Math. h 57 n 4. — ⁵⁾ De vita cont. 3 c 19.

uzdě náruživosti, mírní city, množí svaté snahy, zlé trestá, vše u vnitř pořádá, spořádané sílí, zlé myšlenky zapuzuje, smyslnost hasí . . .

Myslím na všudypřítomnost boží, a před očima božíma myslím na prospěch střídmosti a hříchy proti ní.

Živé a časté uvažování takových důvodů dá sílu a nadšení k této ctnosti; bez praktického potom cviku nabýti jí ovšem nelze.

Vezměme ctnost trpělivosti. U této je theoretické uvažování důvodů nezbytné, nebo je to ctnost více trpná nežli činná.

Pozoruj tedy příklad Páně; Ježíš trpí a umírá. Jest vzor trpělivosti. Jeho srdce nezná nářku, hněvu, zármutku, vyjma okamžiky, které k naší útěše Bůh na něho dopustil. Když toto vše Syn boží trpěl za mé hříchy a pro mou spásu, já bych neměl trpěti pro vlastní hříchy a spásu? Sv. Lukáš dí,¹⁾ že utrpením bylo Kristu vjíti v slávu; já chtěl bych jíti jinou cestou?

Pozoruj příklady svatých. Mnozí trpěli žaláře, vyhnanství, ztrátu majetku, otroctví, odsouzení na galeje, hlad, žízeň, nemoci, nahotu, byli bičováni, na skřipec natahováni, pálení, provazem jako pilou řezáni, a tisíce jiných muk trpělivě, ba rádi snesli. Co trpím já? Trochu zimy nebo tepla, trochu zneuznání, trochu nepříjemnosti v domácnosti nebo ve škole a j. Ani porovnatí nelze toto vše s utrpením sv. Pavla a apoštolů, sv. Antonína, Jeronyma a j.²⁾

Pozoruj slovo sv. Pavla³⁾: Utrpení tohoto času nejsou rovna budoucí slávě, kteráž se zjeví na nás. Co je tisíc let práce, utrpení, ba mučednictví proti blažené věčnosti, nekonečné, božské? A utrpení snad nejvíce k ní dopomáhají, očišťující duši a množíce zásluhy.

Pozoruj záslužnost utrpení.⁴⁾ Jím činíme zadost za hříchy a tresty, odbýváme si očištec. Snad krátké utrpení vyváží mnoho let trestů na věčnosti. Utrpení očišťuje od náruživostí a tím také od hříchu, jako oheň čistí zlato. Utrpení vede k Bohu, učíc poznávati marnost světa.⁵⁾ Utrpení zkouší člověka, dává mu příležitost k nejkrásnějšímu ctnostem;⁶⁾ proto neušetřil ho Bůh ani Pannu Marii, svou matku. Tu poznáme sami nejlépe cenu svou. Kolik repotů, proklínání a pod. věcí, tolik důkazů slabosti mravní a nadpřirozené.⁷⁾ Utrpení činí nás podobny Kristu, který všechny druhy utrpení přestál. Sv. Pavel⁸⁾ a sv. Petr⁹⁾ praví, že trpíme li s Kristem, s ním budeme i kralovati. A tak připodobňuje nás s ním zde i na věčnosti. To mělo by nám působiti radost z utrpení nežli hořkost. Utrpení rozmnožuje naději na život věčný.¹⁰⁾

Pozoruj slovo za slovem výrok sv. Pavla¹¹⁾: Toto nynější maličké a lehké soužení naše působí v nás převelmi velikou váhu slávy věčné, ježto nepatříme na věci, kterak se vidí, ale kterak

¹⁾ Luk. 24, 23. — ²⁾ Sk. 14, 21. — ³⁾ Řím. 8, 18. — ⁴⁾ Trid. s 14 c 9.
⁵⁾ Deut. 32, 15. — ⁶⁾ Jak. 1, 4. — ⁷⁾ Přisl. 17. — ⁸⁾ Řím. 8, 17. — ⁹⁾ 1. Petr 4, 13. — ¹⁰⁾ 1. Jak. 2, 12. — ¹¹⁾ 2. Kor. 4, 17.

se nevidí. Utrpení krátké, sláva věčná; utrpení lehké, sláva nesmírná; utrpení na zemi, sláva mezi anděly.

Pozoruj, že nemůžeš tolik trpět, kolik zasluhuješ. Jediný smrtelný hřích zasluhuje peklo, které větší jest, než utrpení celého světa. A nehřešil-lis těžce, za denní hříchy přece více zasluhuješ, nežli trpíš. Přijímej tedy vše ochotně z ruky Páně.

Pozoruj, že utrpení jest důkazem lásky boží. Bůh tě chce očistiti a zdokonaliti.¹⁾ Zapřisáhlých nepřátel svých proto často šetří, že jich nemiluje.

Pozoruj, že netrpělivostí užitek z utrpení ztrácíš, bolesti své však nezmiřňuješ, nýbrž ji množíš; trpělivostí stává se menší, ano Bůh trpělivému dává mimořádné útechy, že se z utrpení i radují.

Pozoruj, jak jsou lidé trpělivi pro časný zisk. Sv. Augustin ve svém díle *De patientia* zná ještě mnoho jiných krásných důvodů. Kdo je uváží, najde nejen útechy, ale rád se v ní cvičiti bude; příležitosti všude dost.

Jedna z nejtěžších ctností jest pokora, však nezbytna nejen k dokonalému štěstí zde, nýbrž také proto, že bez ní není hojné milosti a tudíž ani hojné slávy. Bez nábožného o ní uvažování lze dojíti snad k vynucené resignaci, ale nikoliv k ctnosti pokory. Viz o ní překrásný traktát v dogmatice Peschově²⁾ s udáním bohaté literatury. Cvičiti lze ji mnohonásobně. Nejvíce se ukazuje, dovedeme-li snést neočekávané ponížení.

Uvažuj, že tvé tělo jest z hlíny, slabé, smrtelné, bolestem podrobené a pod. Bez duše rozpadá se v prach, který ti volá, co se pyšíš.³⁾

Uvažuj, že duše v okamžiku, kdy s tělem se pojí, hříchem dědičným se poskvvrňuje, že sama k spáse nemůže nic činiti, že z věcí pozemských poznává málo, že její paměť jest slabá, její vůle nakloněna k věcem pozemským, pod jhem těla úpíc, k dobrému zvolná, snadno hřeší. Maličkost může užívání těchto schopností docela zmařiti.

Uvažuj počet a velikost svých hříchů, z nichž snad mnohý činí tě nepřítelem božím a přítelem ďáblovým, jest velikou tvou potupou a ponížením, zasluhuje věčného trestu. Co jsi před anděly, před P. Marií a svatými? Není nic trestuhodnějšího, ošklivějšího, opovržení hodnějšího nad hříšníka.⁴⁾

Uvažuj, že od sebe nemáš nižádného dobra, ani přirozeného ani nadpřirozeného. Vše jsi přijal.⁵⁾ Všecka čest z nich patří tedy dárci.

Uvažuj, jak marné jest, zakládati si na kráse těla, která jest nejnižšího druhu a vadne; na síle jeho, nebo vůl má větší; na bohatství, které jest nestálé a smrtí se končí; na urozenosti, která záleží jen v mysli jiných, tobě nic nepřidávajíc, u Boha bez ceny jsouc, hříchem jest zničena; na moc, jež svádí k hříchu a jest plna

¹⁾ Přísl. 3 12; Žid. 12, 6. — ²⁾ IX., p. 81 n. — ³⁾ Job 14. — ⁴⁾ Řím. 2.

zodpovědnosti; na učenost, která jest nepatrná, ďáblové mají větší a neprospívá jim; na ctnosti, nebo jest z Boha a pýchou se ztrácí.¹⁾

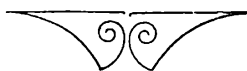
Uvažuj, že nemáš tedy a nemůžeš se pyšnit, ale musíš uznati svou nicotnost, že nemáš hledati čest před lidmi, že máš ponížení nebo potupu přijmouti z ruky boží jako trest za hřích, který zasluhuje potupu věčnou v pekle, že by sis měl přát ponížení pro hřích a pro podobnost s Kristem a p.

Když tedy nedívá se člověk pouze na své domnělé přednosti, ale také na své chyby, když sebe nepřirovnává k lidem, ale k Bohu a Kristu, když u jiných bude ctíti jich ctnosti, a když takto poučen naučí se snášeti bez hněvu a zármutku malá ponížení, dospěje k ctnosti pokory, jejíž nedostižným vzorem jsou Kristus a Maria.

Ku kajicnosti, vždy potřebné, mohou sloužiti jako motivy: uvažování o dobrodiních božích, zvláště o vtělení, utrpení, zásluhách Kristových; o nedokonalém díku za ně ode mne; o řídkém vzpomínání a uvažování o tom, o nevážnosti k nim, jevící se v mém žití; o potupení jich hřích a p. Tak naplní se duše studem, bolestí, dobrým předsevzetím a vším tím, čeho k dokonalé kajicnosti třeba.

K pravé lásce k bližnímu dojde člověk uvažováním, jak milostí stává se účastným přirozenosti božské, která v něm vyžaduje od nás nezbytně úcty a lásky. Jí se stal dítkem božím, nadpřirozeným obrazem božím, údem na těle Kristově, chrámem Ducha sv., který v ní svou bytostí skutečně bydlí. Jen ten, kdo takto na bližního patří, bude míti před ním pravou, hlubokou úctu. Jeho láska k němu bude část oné lásky, kterou Boha miluje. V milosti vstupujeme s bližním v užší svazky, nežli jsou svazky pokrevenské, nebo milost spojuje nás s Bohem a mezi sebou neskonale vyšším žitím, nežli je tělo a krev. Proto v nebi svazky pokrevenské téměř se ztrácejí před novým, nadpřirozeným příbuzenstvím v Bohu. V milosti nabývá bližní vyšší krásy, než všeliká krása lidská, a proto budí, dobře pojata, větší zalíbení a trvaleji lidi svazuje. Tato láska především přeje bližním milost. Jen tak lze chápati, proč svatí takové práce podnikali z lásky k bližnímu. Nebeská láska touží nejdříve po tom, sděliti dobra nebeská.²⁾ Tak činil Kristus. On konal i přirozeně dobře lidem, a tak číňme i my, ale hlavní, k čemu vše směřovalo, bylo, získati nám milost.

¹⁾ Sir. 1; Moudr. 6. — ²⁾ Scheeben, Herrl., 444.



14. Vzbuzování touhy po nebi.

Nebe jest cíl, život příprava k němu. Na cíl dlužno mysliti, nebo dle něho řídí se volba prostředků. Tak jednáme při každém časném, podružném cíli; tak dlužno jednati tím více vzhledem k cíli poslednímu, jedinému, který všechny podružné cíle v sobě shrnuje. Co k němu přímo nebo nepřímou nevede, jest buď hříšné nebo zbytečné. Dvojí nebezpečí tu hrozí, zapomínání na nebe jako na poslední cíl, a pohroužení se přespráti do světa, do cílů podružných. Mnohými způsoby lze proti tomuto nebezpečí bojovati, mimo jiné také tím, že pěstujeme v sobě jakési pohrdání světa vůbec, a často myslíme na blaženost nebeskou. Stůjž zde o tom, opět dle Lessia, příklad.

Uvažuji slova sv. Jana¹⁾: Nemilujte světa, ani těch věcí, kteréž na světě jsou. Miluje-li kdo svět, není lásky Otcovy v něm, nebo všecko, což jest na světě, jest žádost těla, a žádost očí, a pýcha života. Slovem svět rozumí tu apoštol ducha světa, odporujícího duchu božimu. Tento duch vzniká přirozeně láskou k světu vůbec a pohružováním se do něho, nebo hned jsou tu pak smyslná pouta, jimiž k sobě srdce přiváže.

Uvažuji, jak malé a krátké jsou dary, které svět svým milovníkům skýtá. Jsou to bohatství, čest, rozkoše. Bohatství jsou věci pozemské, které z hlíny vznikly a v ni se obracejí. K vnitřní dobrotě duše a těla ničím nepřispívají. Čest záleží v hodnosti, úřadech, titulech, které se těla nedotýkají a duše lepší nečiní. Rozkoš jest lichocením smyslům a přibližuje nás více k zvířatům, nežli vyšším věcem, prchá zanechávajíc hořkost v duši.

Uvažuji, jaké nevýhody tyto věci způsobují. Přinášejí práce a námahy, starosti, bázeň, trápení ducha, sterá nebezpečí duši, jsou příčiny mnohých hříchů, k nimž dávají příležitost a náklonnost.

Uvažuji slova sv. Písma²⁾: Běda vám bohatým, nebo máte potěšení své . . . Snázeť jest velbloudu skrze díru jehly projíti, nežli bohatému vjíti do království nebeského. Pozorování skutečnosti ukazuje, že jsou pravdiva. Opět³⁾: Nebo, kteříž chtějí zbo-

¹⁾ 1. Jan 2, 15. — ²⁾ Luk. 6, 24; Mat. 19, 24 a j — ³⁾ 1. Tim. 6, 9.

hatnouti, upadají v pokušení a v osidlo ďáblové, a v žádosti mnohé neužitečné i škodlivé, kteréž pohřžují lidi v zahynutí a zatracení.

Čest způsobuje mnoho starostí a bázň, vede k zbabělému hovění veřejnému mínění, k nedůstojnému lichocení, k bezcharakternosti, k rozhořčení nad zneuznáním, k pomstě. Žádné moře není tak neklidno jako duše ctižádostivá. Dále přináší čest a důstojnost veliké povinnosti, práce a starosti. Nullum munus laboriosius, říkali staří, quam munus regum et principum. Dále přináší tím větší zodpovědnost a vinu. Žádný úřad nemá tolik strastí, jako úřad vladařský. Zlý příklad, hřích, překročení práva a p. způsobují větší zlo a tím i větší vinu.¹⁾ Dále uvaž, že představení budou před Bohem se zodpovídati za sebe a za činy podřízených. Dále, že na světě mají větší beztrestnost, větší příležitost k hříchu, zvláště k zneužití moci, k předpojatosti, že vysazení jsou lichotnictví, že pokání u nich jest těžší. Dále se stává, že ctižádostiví více myslí na sebe než na Boha, více všechno k sobě odnášejí nežli k Bohu. Tak ztrácejí, získávajíc s trápením čest pozemskou, slávu věčnou, a uvidí se pokořena po celou věčnost.

Rozkoše jsou věc nízká, na př. krásné šaty, hry, žerty, vtipy, divadla, muziky, jídlo a pití, tělesné radosti. Jsou to věci většinou nedůstojné vznešeného ducha; tím nedůstojnější pro čekatele vznešených radostí nebes. Dále přinášejí nemoci, slabost a ochablost těla i ducha, uhasínají světlo duše, tělo činí ošklivým, vedou k velikým hříchům; na konec stávají se bičem. Konečně zapuzují ctnosti, které bez vznětu duše k dobru a síly těla nejsou možny.

Uvažuji, oč čistší jsou rozkoše duchovní. Duše nemučí, dávají jí radost a veselost, i lítost nad hříchy jest plna útěchy, naděje a lásky, tak že ač snižovati se zdá, v pravdě povyšuje, neunavují, a nepřesycují, nýbrž naopak k nové radosti duši sesilují a pod.

Uvažuji, jaké nebezpečí přináší svět od lidí, od rozkoší, od neštěstí, kterým mnoho lidí na věky hyne.

Uvažuji, co by mi odpověděli Bůh, Kristus, Maria, apoštolé, svatí, andělé, ďáblové atd., kdybych se jich ptal, mám-li více následovati světa a jeho radosti, nebo Boha a Krista?

Uvažuji, jak budu o světě a všem souditi na smrtelné posteli.

Tyto a podobné důvody dlužno si častěji uvědomiti, nebo dobra smyslná mají nad člověkem velikou moc, působíce živěji nežli dobra duchovní, zatemňují tak zásady bohumilého života a vedou k bludným soudům.

Tyto důvody jsou více negativní, i mohly by někoho vésti k opovrhování světa zasmušilému, zvláště nežije-li vroucím a potěšitelným životem duchovním. Dnes jest oblíbenou výtkou církvi, že hoví pochmurnému asketismu, že na př. středověk opovrhoval životem pozemským pro nadpozemský, že národové byli zchřadlí

¹⁾ Moudr. 6, 7.

a j.¹⁾ I jest dobře, přidati k nim také motivy z blaženého žití nebeského, které odříkání a přemáhání sebe činí milé a radostné.

Uvažuj tedy příjemnost a krásu nebes.²⁾ Boháči a knížata staví si nádherné paláce, opatřují je přepychem, okrašlují malbami a sochami, naplňují příjemnostmi všeho druhu, tak že se zdají bajkou. Však to vše jest pozemské, z hlíny a kamene. Příbytky nebeské jsou nekonečně čistší a vznešenější; mimo to jsou věčné a nikoliv krátkým noclehem.

Uvažuj o obyvatelích nebes, o jich počtu, kráse, vznešenosti, dobrotě a lásce.³⁾ Počet bude nepřehledný. Krása jejich jest podivuhodná, jsouc obrazem božím.⁴⁾ Pohled na ně bude nevýslovnou rozkoší. Vznešenost jejich jest důstojnost synů božích, králů a knížat, vítězů nad největším nepřítelem, kněží obětujících věčně obět chval.⁵⁾ I nejnížší obyvatel nebe jest krásou, dobrem, důstojností vyšší, nežli všichni králové a vítězové světa. Jich různost⁶⁾ nové skýtati bude rozkoše.

Uvažuj blaho, které plyne z jejich společnosti. Všichni se znají, všichni mohou vzájemně se stýkati a vésti společenský život v přátelství a lásce, život zajisté ideální v nejkrásnějším smyslu slova. Ani představití si nelze spanilost a blaženost takového soužití.

Uvažuj, v čem záleží jejich žití. Záleží v blažené kontemplaci nekonečné pravdy a krásy, v požívání nekonečného dobra, v duchovních rozkoších, v chválách, dících.⁷⁾ Radovati se budou z bytosti boží, andělů, svatých, z děl stvořitelských, vykupitelských, posvětitelských, milosrdenství a lásky, z dokonalého poznání světa a veškeré prozřetelnosti božské. Vše, co těší na světě, je tu čisté, dokonalé, nevýslovné.

Uvažuj, jak je blažiti bude vědomí, že ušli všemu zlu na světě, že ušli peklu, jak poznání, že milosrdenství nad nimi vládlo a je mnohokrát zachránilo. Uvidí tresty zatracenců, přirovnávají budou stav svůj k stavu jejich, poznají věčnost obou.

Uvažuj, jak radovati se budou z oslavy těla a duše. Skvíti se budou jako slunce, budou neporušitelní, rychlí, subtilní. Svět nebude pro ně mítí překážek a hranic; také on bude oslavený. Celý vesmír bude jim přístup. Nade vše pak radovati se budou z patření na tvář boží, pramen nekonečné pravdy, dobra a krásy. A toto nebude mítí konce.

Sv. František Sal. dí⁸⁾: Pomni, milý Theotime, jak líbezně líčí korunovaný pěvec přátelství a vroucnost sluhů božích,⁹⁾ řka: Hle, jak dobré a jak utěšené, když přebývají bratři v jednotě, je to skvostné jako masť na hlavě, kteráž sstupuje na bradu, na obojek roucha, jako rosa Hermonů, kteráž sestupuje na horu Sion. Neboť přikázal Hospodin, aby tu bylo požehnání a život až na věky. Když lidské přátelství je tak líbezné a příjemné, rozšiřujíc

¹⁾ Dr. J. Vlček a V. Ertl, Stručné děj. lit. č. Úvod. Též dr. Drtina a j. — ²⁾ Zjev. 21; Žal. 83. — ³⁾ Žid. 12. — ⁴⁾ Mat. 13, Řim 8. — ⁵⁾ 1. Petr 2; Zjev. 1. — ⁶⁾ 1. Kor. 14. — ⁷⁾ Žal. 83 a 149; Zjev. 7. — ⁸⁾ Ill., 13. — ⁹⁾ 2 al 132.

vonný zápach, že naplňuje lidi, kteří je vidí, radostí a obdivem jak veliká jest asi rozkoš, viděti vzájemnou lásku Otce a Syna. Sv. Řehoř Naz. vypravuje, že jeho vroucí přátelství s velikým Basilem bylo známo v celém Řecku, a Tertullian dí, že pohané divili se lásce mezi křesťany více než bratrské. Ó nevýslovná rozkoši nebe! Co jest líbeznějšího, co přívětivějšího nad přátelství? Ale které přátelství lze porovnat s oním, jež spojuje Otce a Syna? Rozplývati se bude srdce naše v propasti lásky obdivem nad takovou krásou a líbezností lásky.

A na tomto přátelství, jeho kráse a radosti, má duše účast, dlužno dodati k slovům líbezného světce.

Životy svatých jsou příkladem, jak opovrhovati světem a pracovati pro svou slávu věčnou. Sv. Brigita vyprosila si slepotu, aby mohla Bohu žiti v panenství, a jiné sestře, aby tato záslužněji mohla žíti. Sv. Mandet, kralevic irský, vyprosil si ohavnou nemoc, aby ušel manželství a trůnu, a mohl v panictví žiti Bohu. Sv. Sabbas utrl jablko, aby se občerstvil, však zahodil je, a nohama pošlapal, rozhněván sám na sebe, že málem byl by se dal přemoci smyslnou žádostí. Blah. Hroznata všechno své jmění daroval klášteru tepelskému, zřekl se cti a všeho, a oddal se žiti řeholnímu. Blah. Anežka vedla přísný život chudoby dle řehole sv. Františka. Od dob apoštolských do našich časů vidíme tisíce duší, které věnují se v sebezapření, v utrpení, v práci, v lásce bliženské Bohu. Po krátkém žití přijali odměnu slávy. Hettinger dí¹⁾: Duch, který na zemi spravedlivým se daroval a v jejich duších bydlil, v kterém věřili a milovali, jest vůdce, který je dovedl k svatbě Beránkově, který je pomazal svou přítomností a jich duše pronikne jako oheň železo, a je v sebe promění. On je to, který nyní v nás vzdychá a v nás bydliti bude. Jako jest plodem lásky mezi Otcem a Synem, v kteréžto lásce záleží blaženost boží, tak jest principem naší blažené lásky a přeplné blaženosti. Ó kéž by nás vedl, s námi se spojoval, v nás vzdychal po blaženosti nebeské, nedávaje nám klidu, leč až ji dosáhneme.

Sankara Acharya v Mohamudgara píše :

Nebud' pyšným na své mládí, statky,
na lidi, vše okamžik jen vratký,
uplynou jak Mayi bludný klam;
v Bohu buduj svého blaha chrám.

¹⁾ L. c., 269.



15. Otčenáš.

Vzor modlitby jest Otčenáš Sv. Ignác doporučuje, abychom se jej modlili rozjímavě. Udává různé způsoby, jak se to může dít. Stůž zde způsob amplifikace.

Otče náš, jenž jsi na nebesích. Jsi v pravdě náš otec, nebo z ničeho jsi nás povolal k životu a stvořil k svému obrazu a podobenství. Propadlé hříchu a věčné smrti jsi nás vykoupil skrze Syna svého, za syny jsi nás adoptoval, milostí boží a Duchem sv. nás posvěcuješ; tak po druhé zrodil jsi nás k životu, a to vyššímu života přirozeného. Prozřetelností otcovskou vedeš nás po pozemské pouti k žití ještě vyššímu, k dědictví, které svým synům jsi připravil v království nebeském. Věčně jest blažený, kdo k tomuto žití tebou se zrodil. A tak jsi, Bože, otec náš, jsi jím jako tvůrce, jsi jím jako vykupitel, posvětitel, vůdce a dárce milosti, jsi jím jako věčný oblažitel. Jsi Otec náš celou nejsv. Trojicí, zúčastněnou osobami svými na tomto dle. Budiž za to veleben, dobrotivý a milosrdný Otče náš.

Otče náš. Nejen můj, jsi otec všech. Všecky jsi stvořil a vykoupil, všecky posvěcuješ a vedeš k blaženosti věčné. Všecky činíš údy jednoho mystického těla božského Syna svého. Ó jak vznešené jest toto bratrství nadpřirozené! Dej mi, ó Pane, abych duchem tvým miloval své bližní!

Jenž jsi na nebesích. V nepřístupném bydlíš tam světle, v říši slávy a blaženosti. Ale mně otevřeš oči jednou světlem slávy, a budu viděti tvář tvou. Ukážeš mi velebnost svou, abych poznáváje tě dokonale, tebe také dokonale miloval, radostně chválil a věčně v tobě blažen byl. Ó, jak zářiti bude velebnost tvá v kruhu andělů a svatých! Jak odrážeti se bude krása tvá v jejich duších. Ó, nebeský otče a králi slávy, nechť svítí jasnost tvá všecky oblažující; vzpomínka na ni vzbudiž ve mně po ni žádostivou, nadějnou touhu!

Posvěť se jméno tvé. Svaté a velebné jest jméno tvé. Sluší mu čest, nebo je to jméno Boha, Tvůrce, Spasitele, Posvětitel a Oblažitele mého. Od pólu k pólu sluší mu čest, nebo celý svět

vypravuje o jeho lásce a moci. Nechť všechno s posvátnou úctou se ho bojí, radostně jej velebí, vděčně mu žehná, jím se posvěcuje a v srdci vroucně jej miluje. Bohu všemohoucímu, otci dobrotivému buď čest a chvála na věky věkův.

Přijď království tvé. Království tvé jest na zemi království milosti, která ničí hřích a moc ďábla, jest království síly, naděje a lásky, kterými v srdcích panuješ. Přijď k nám toto království spravedlnosti a lásky, pokoje a štěstí. Vtiskni nám do duše obraz svůj, dej nám Ducha svého, kraluj v nás a skrze nás v světě celém. Potom budeme bližší i tvému věčnému království slávy, po němž toužíme a jež s nadějí očekáváme.

Buď vůle tvá jako v nebi tak i na zemi. Na nebi vůle tvá vládne. S rozkoší plní ji andělé a svatí, nalézajíce v ní svou dokonalost a blaženost. Pomáhej nám svou milostí, aby i na zemi plnily se na nás úmysly tvé, jimiž chceš naše štěstí a spásu. Dej nám sílu plniti sv. přikázání, povzbuzuj nás, abychom v uctivosti měli tvé svaté rady, nakloň nás, abychom slyšeli na tvá vnuknutí. Bože dobrotivý, žádáme si, aby vůle naše splýnula v jedno se svatou vůlí tvou.

Chléb náš vezdejší dej nám dnes. Ty, Bože, šatíš polní lilie, ty živíš ptactvo nebeské a ryby v moři, ty slyšíš tím spíše, když dítky tvé ruce spínajíce o chléb vezdejší tě žádají. Však chléb pro duši vzácnější jest. Syť nás proto chlebem svého svatého učení, osvěcuje rozum a vůli dáváje zalíbení v ctnosti. Dej nám hlad zvláště po chlebě, který s nebe sestoupil a živí duše k životu věčnému,¹⁾ hlad po nejsv. Těle tvém; dej nám žízeň po nápoji, který duši obmývá a nebeským leskem odívá, žízeň po nejsv. Krvi tvé.

Odpusť nám naše viny, jakož i my odpouštíme našim vinníkům. Ano, Otče, odpouštím ze srdce všem, kteří mi ublížili, mne potupili, nebo jakýmkoliv způsobem proti mně hřešili. Nepřeji jim nic zlého, ale požehnání tvé a milost Ducha sv. jim vyprošuji. Odpusť proto, Bože, i mně, který jsem hříchy svými tě urazil, smaž vinu, které pro ně na mně lpí, zapomeň na tresty, jichž jsem za ně zasloužil. Toto vše odpusť mi pro nekonečné milosrdenství tvé a pro zásluhy božského Syna tvého a Pána našeho Ježíše Krista.

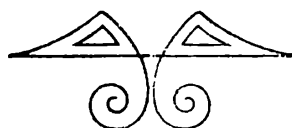
A neuvod' nás v pokušení. Tvá otcovská prozřetelnost vidí všechna nebezpečí, která nám hrozí; ona zná i síly naše. Vím, Otče, že musím býti zkušén, ale nechť nedovolí láska tvá, abych klesl, nýbrž dej milost, abych vítězně v pokušení jako dobrý bojovník obstál.

Ale zbav nás od zlého. Zbav nás zlého, které hrozí od ďábla, od světa, od těla! Zbav tělo i duši ode všeho zlého tohoto života, a uveď nás tam, kde není ani slzy, ani zármutku,

¹⁾ Jan 6.

ani bolesti, ani nebezpečí, ale kde v bezpečnosti všichni požívají na věky tebe, nejvyšší nekonečné dobro.

Amen, tak se staň. Tak se staň jménem Boha Otce, Stvořitele, jménem Boha Syna, Vykupitele, jménem Ducha sv., Posvětitel. Tak se staň jménem krále věků podle jeho milosrdenství, k jeho věčné cti, k naší nekonečné blaženosti. Uved' nás k patření na tvou tvář do nebe, amen.



Obsah.

	Str.
Předmluva	3
Úvod.	
O řádě přirozeném a nadpřirozeném	5
I. Jsoucnost nebe.	
1. Každý člověk chce býti dokonale šťastným .	17
2. V čem záleží dokonalá blaženost	21
3. Blaženost musí byti dosažitelná	24
4. V čem hledali mnozí blaženost .	28
5. V čem ještě hledají mnozí blaženost .	33
6. V čem ještě hledají mnozí blaženost	37
7. Také vnitřní dobra duše nejsou cílem žití lidského	40
8. Také pokrok není největším dobrem a cílem	46
9. Na světě není možná dokonalá blaženost	53
10. Bůh jest nejvyšším dobrem člověka	61
11. Blaženost přirozená a nadpřirozená	66
II. Podstata nebe.	
Věroučná ustanovení církve o nebi	73
1. Nebe — místo	78
2. Blaženost záleží ve spojení s Bohem	86
3. Spojení s Bohem v nebi	89
4. Život věčný	93
5. Blaženost nezáleží v nestvořeném vidění a milování	97
6. Blaženost věčná záleží v jasném vidění Boha	101
7. Mimo patření na Boha k blaženosti třeba také lásky a radosti	109
8. V čem záleží formálně blaženost, v patření na Boha, či v lásce Boha, či v radosti z něho	114
9. Bezprostřední, intuitivní patření na Boha jest nadpřirozené	118
10. Viděti Boha jest možné	123
11. Lumen glorie	129
12. Úkol světla slávy (lumen glorie)	134
13. Co vidí blažení	139
14. Kterak svatí všecko, co vidí, spatřují .	145
15. O kráse blažených duchů	154
16. O lásce blaženců	160
17. Účinky blažené lásky	163
18. Předmět blažené lásky	168
19. Rozdíl mezi láskou pozemskou a nebeskou .	172
20. Radost oslavenců	175
21. Svatí požívají Boha	182

	Str.
22. Mohou-li se svatí rmoutiti	184
23. Různé dokonalosti rozumu a vůle	188
24. Blaženost svatých jest nestejná	193
25. Blaženost nebeštanů jest věčna, poněvadž nemohou hřešiti	198
26. Blaženost nebeštanů jest věčna z vůle boží	203
27. Svaté duše vidí hned Boha	208
28. Věno a aureola	213
29. Duše od těla oddělená	217
30. Není chliasmu	228

III. Oslava těla.

1. Mimopřirozené	235
2. Vzkříšení těla	237
3. Vlastnosti vzkříšeného těla	246
4. Přirozené vlastnosti vzkříšených těl	251
5. Další přirozené vlastnosti těla	255
6. Neporušenost oslaveného těla	259
7. Jasnost vzkříšeného těla	264
8. Lehkost (agilitas) vzkříšeného těla	270
9. Subtilnost vzkříšeného těla	274
10. Systematický výklad oslavy těla	279
11. Nová země	284
12. Různé básnické představy o nebi	289
13. Různé představy o nebi	297

IV. Cesta k nebi.

1. Příprava pro nebe	307
2. Všichni lidé mohou dosíci blaženosti	309
3. Milost posvěcující jako příprava věčného života	313
4. Ospravedlnění	320
5. Milost posvěcující začátek oslavy	327
6. Božské ctnosti	336
7. Mravní nadpřirozené ctnosti	342
8. Modlitba	349
9. Kterak lze vzbuzovati božské ctnosti	354
10. Péče o milost boží	359
11. Úvahy o milosti	364
12. Vnitřní nadpřirozený život	368
13. Kterak lze cvičiti mravní nadpřirozené ctnosti	374
14. Vzbuzování touhy po nebi	379
15. Otčenáš	383

