

SOUSTAVNÁ KATOLICKÁ VĚROUKA PRO LID.

NAPSAL P. FRANT. ŽÁK T. J.

DÍL DRUHÝ.

ČÁST PRVNÍ:

V. O BOHU TVŮRCI. — VI. O BOHU VYKUPITELI.
(ČÁST PRVNÍ: O OSOBĚ PÁNA JEŽÍŠE KRISTA.)

KNIH „DĚDICTVÍ SVATOJANSKÉHO“ ČÍSLO 137.
PODÍL „ÚDŮ DĚDICTVÍ SVATOJANSKÉHO“ NA ROK 1917 ČÍS. 1.

Cena 5 K.

V PRAZE 1917.

CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKÁRNA V. KOTRBA. — NÁKLADEM
„DĚDICTVÍ SV. JANA NEPOMUCKÉHO“.

 Tato část, obsahující 15 archů (str. 1—360) netvoří uzavřeného celku a nebudiž dávana do vazby; teprve ke druhé části přidán bude titulní list, načež obě části bude možno dohromady svázat.

Seznam knih Dědictvím sv. Jana Nep. vydaných, jež dosud lze obdržeti.

Objednati lze tyto knihy nejlépe u Ředitelství Dědictví sv. Jana Nep. v Praze-IV. (Hradčany), anebo též skrze knihkupectví B. Stýbla v Praze-II., Václavské náměstí, Cyrillo-Methodějské knihkupectví v Praze-I, Melantrichova ul., a knihkupectví V. Kotrby v Praze II., Pštrossova ul., neb i prostřednictvím jiného knihkupectví.

Při objednávce knih u ředitelství „Dědictví“ nutno příslušný obnos zaslati **předem, a také knihkupectvím jest platiti ihned hotově.**

Ceny u většiny knih uvedené jsou velmi značně snižené. Za levný peníz možno si tak opatřit velmi cenné knihy! Z cen snížených cena již se nesnižuje!

Bible Česká čili Pismo sv. Starého i Nového zákona. Dva díly nevázané vázané	2 K — h. 4 K 80 h.
Pismo sv. Nového zákona (velké vydání nevázané)	1 K — h.
Postilla aneb Výklad a rozjímání na evangelia nedělní i sváteční od dra Innoc. Frencla Díl I.	1 K — h.
Díl II.	1 K — h.
Díl třetí rozebrán.	
Díl IV.	1 K — h.
Kancionál. Dva díly	4 K — h.
Hlas varhan k písním v kancionálu obsaženým	10 K — h.
Posvátná místa král. hl. města Prahy. Sepsal Fr. Ekert. Svazek I.	1 K 40 h.
Svazek II.	1 K 40 h.
Jubilejní kniha. K oslavě tisícileté památky úmrtí sv. Methoděje jakož i k oslavě 50letého trvání Dědictví sv. Jana Nep.	1 K — h.
Otcové a děti. Povídka V. Pakosty	1 K — h.
Cesty misijnářské Mongolskem, Tibetem a říší Čínskou	1 K 20 h.
Z města a ze vsí. Povídky od Aloise Dostála	— K 80 h.
Rok Mariánský. Vzdělal Frant. Musil. — Odpustky. Napsal Jos. Hůlka	1 K 50 h
Duševní zábava. Sbírka povídek	— K 60 h.
Drahé kameny z koruny Sv.-Václavské t. j. Životy světců, blahoslavenců a domněním svatých národa československého. Díl II. — Sv. Vojtěcha hrob a ostatky. Sepsal Jan Křt. Votka	1 K 40 h.
Dějiny diecese Pražské. — Národní dům Český v Římě. Sepsal a vzdělal Dr. Kl. Borový	1 K — h.
Sv. Jan Nepomucký. Sepsal Dr. Kl. Borový. — Základní pravidla katolického vychování. Zčeštil Jan Fr. Desolda	2 K — h.
Památky Staroboleslavské. Sepsal Jan Křt. Votka	1 K 60 h.
Církev vítězná. Životy svatých a světic Božích. Napsal Fr. Ekert. Čtyři díly po 4 K	16 K — h.
Pro nově přistupující údy (přímo u ředitelství „Dědictví“) pouze za 8 K.	
Katolická mravouka. Napsal Dr. K. L. Řehák	3 K — h.
Liturgika o posvátných dobách sv. katolické církve. Sestavil Bohumil Fr. Hakl	3 K — h.
Troji Řím od Mons. Gauma, přel. A. Koutný (ve 2 knihách; I. za 2 K 50 h, II. za 4 K 50 h) dohromady	7 K — h.
Epistoly nedělní a sváteční celého roku. Výklad sepsal Jan Felizna	4 K — h.
Výklad katechismu. Napsal Dr. Ant. Podlaha. — Životopis Leona svob. pána ze Skrbenských, kníž.-arcibiskupa pražského. Napsal Dr. Jan Nep. Sedlák. — Čtih. Tomáše Kemp. čtvero knih o následování Krista. Zčeštil Dr. Jan Nep. Sedlák	6 K — h.
Pomněnky z českých krajů. Práce Františka Wildmanna; vydal Dr. Jan Zítek	5 K — h.
Irena. — Pro Boha a pravdu. Povídky z polstiny přel. od Václ. T. Kamejského a Josefa T. Kajetana	5 K — h.
Po cestách života. Povídky Vlasty Pittnerové. — Pius X. a první jeho okružní list. Napsal Dr. Jan Nep. Sedlák	5 K — h.
Milosrdný Samaritán. Poučná a modlitební kniha pro nemocné a jejich ošetřovatele	6 K — h.

SOUSTAVNÁ KATOLICKÁ VĚROUKA PRO LID.

NAPSAL P. FRANT. ŽÁK T. J.

DÍL DRUHÝ.

V. O BOHU TVŮRCI (STVOŘENÍ SVĚTA A ČLO-
VĚKA, DĚDIČNÝ HŘÍCH, ANDĚLÉ). VI. O BOHU
VYKUPITELI. O PANNĚ MARII A SVATÝCH. O ÚCTĚ
OBRAZŮ A OSTATKŮ. VII. O MILOSTI. O ZÁKONĚ
STARÉM A NOVÉM.

KNIH „DĚDICTVÍ SVATOJANSKÉHO“ ČÍS. 137. A 146.
PODÍL „ÚDŮ DĚDICTVÍ SVATOJANSKÉHO“ NA ROK 1917 ČÍS. 1.
A NA ROK 1920 ČÍS. 1.



V PRAZE 1917 a 1920.
CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKÁRNA V. KOTRBA. NÁKLADEM
„DĚDICTVÍ SV. JANA NEPOMUCKÉHO“.

IMPRIMI POTEST.

VIENNAE, DIE 25. MARTII 1916.

CAROLUS MARIA ANDLAU,
PRAEP. PROV, AUSTRIAE S. J.

NIHIL OBSTAT.

PRAGAE, 2. JUNII 1916.

Dr. ANTONIUS PODLAHA,
CENSOR.

IMPRIMATUR.

AB ARCHIEPISCOPALI ORDINARIATU PRAGAE
6. JUNII 1916.

Dr. JOANNES SEDLÁK,
VICARIUS GENERALIS.

Nr. 7112.

KNIHA V.

O BOHU TVŮRCI.

Úvod.

Poznali jsme Boha, jak je v sobě: jeden ve třech osobách, Všecky další knihy jednají o Bohu vzhledem k tvorstvu a o tvorstvu vzhledem k Bohu.

Bůh je čirý kon, nekonečná činnost rozumem a vůlí, jež v Bohu jsou, jak jsme vykládali, totožny s božskou bytností. Tuto činnost Boží nazýváme vnitřní (vtomnou); jejím plodem je Syn a sv. Duch. Vnitřní činnost máme my, když myslíme nebo chceme. Ale člověk poznáváje a chtě může něco poručiti, sám zevně vykonati, n. př. psáti dopis. Tak vnitřní činnost má ještě účín na venek. Také Bůh stal se činným mimo sebe, t. j. své nekonečné vnitřní nutné činnosti dal dobrovolně, svobodně účín na venek: stvořil svět. Od té doby je stále činný i na venek, neboť svět zachovává, vykoupil jej, posvěcuje jej, řídí k věčnému cíli.

Dvojí je základní vztah člověka k Bohu, totiž: Bůh je jeho Tvůrce a cíl. V této knize jednáme hlavně: O Bohu Tvůrci.

Jest důležité poznati správně, co jsou tvorové a jaký jest jich poměr k Tvůrci, neboť přemnohé bludy vznikly právě z neznalosti jich, n. př. strašlivý blud zbožňování přírody a člověka, jež sejevilo u pohanů starověku hlavně v mnoho-božství, v našich dobách ve všebožství (pantheismu). Názory o věčné nestvořené hmotě, o naprostém vývoji z nižšího k vyššímu a j. nikdy by nevznikly a nezatemňovaly lidského ducha, kdyby badatelé jasně si uvědomili, co tvorové jsou a jaký jest jejich poměr k Tvůrci.

O stvoření.

1. Sloveso „tvořiti“ (nedokonavé) a „stvořiti“ (dokonavé) může znamenati jakcukoli činnost; tak můžeme říci, že voda, oheň, pavouk tvoří. Obyčejně ho užíváme o samostatné činnosti lidské. Říkáme o básníku nebo malíři, že tvoří, když samostatně námět si vymyslí a jej provede, anebo když daný námět aspoň samostatně novým způsobem zpracuje; tu mluvíme o tvůrčím duchu. O vědátořích, kteří pracují z pramenů, sestavují prvky, vynalézají stroje, nedíme snadno, že tvoří, leda, že by vytvořili věc skutečně novou, aniž nepracují ze sebe, nýbrž z něčeho, co už tu je, z listin, koleček a p., sestavující je pouze. Nejvlastnější smysl slova stvořiti je, učiniti něco z ničeho. Je-li tvůrčí činnost při stejných okolnostech vyšší a vzácnější nežli činnost dějepisce, inženýra a p., je činnost „tvořiti z ničeho“ nejvyšší. Tak tvoří jedině Bůh.

2. Co znamená „učiniti z ničeho?“ Dvojjí věc: ne ze sebe, a ne z nějaké látky. Bohovědci říkají: učiniti něco ex nihilo sui et subjecti. Původní smysl rčení „ex nihilo sui et subjecti“ (ne ze sebe, ani z podmětu) jest: Věc, která nebyla, nemohla se učiniti, je tedy ex nihilo sui, t. j. není ze sebe. Věc, která nevznikla z podmětu, t. j. věc, k jejímuž vzniku a udržování nepřispěl, je ex nihilo subjecti. Červená barva tváře je z podpodmětu, totiž z tváře; skvrna, která na ni padla, není z podmětu, totiž z tváře. Co tedy není ani ze sebe ani z podmětu, je stvořeno. Když rčení to vezmeme ve smyslu přechodném: „stvořiti něco“, lze si je vyložití („stvořiti ex nihilo sui et subjecti“), takto: Ne ze sebe. Když Bůh Otec, poznáváje sebe, plodí Slovo, plodí-li je ze sebe? Ano. Vždyť říkáme, že Syn je od Otce zplozen, že je z jeho bytnosti, že je s ním soupodstatný. Je tohle „stvořiti, učiniti z ničeho?“ Nikoliv. V přírodě bukový list je z bukové větve, jabloňový kmen z jabloňového jádra, slípka ze slepičího vejce; krátce vše, co je, je z někoho, je z příčiny, která má povahu ploditele, otce, matky. Tu znamená rčení, že tyto věci nejsou „ex nihilo sui“, „ne ze sebe.“ Vlastně každá věc, která nebyla, je

„ex nihilo sui“, „ne ze sebe.“ Ne z látky nebo hmoty. Hrnčíř dělá hrnce z hlíny, sochař z mramoru, básník ze slov a vět, jež na papír píše. Všichni dělají svá díla „z něčeho.“ Kdyby hrnčíř dovedl udělati hrnec nemaje hlíny, učenec vydati knihu bez papíru, t. j. kdyby si i látku učinili, rozumí se, že ne z jiné látky, nýbrž silou své vůle, učinili by svůj výrobek z ničeho, stvořili by jej. Bohoslovci tomu říkají „ex nihilo subjecti“, t. j. plod, účín byl by, aniž tvůrce měl nějakých zevních pomůcek.

Stvořiti znamená tedy učiniti něco, ale ne ze sebe, ani z nějaké látky. Tak Bůh stvořil svět. Neučinil ho ze sebe, neboť kdyby jej učinil ze sebe, byl by svět božskou bytostí, buď Synem Božím nebo sv. Duchem; ne z nějaké látky, neboť mimo Boha nic nebylo. Ve stvoření světa je dvojitá věc: a) tvůrčí činnost boží, rozum, jenž svět vymyslel, a vůle, jež řekla: ať je, b) a výsledek této tvůrčí činnosti, svět. Při světě hmotném stvořena je vlastně jen hmota, neboť jakmile tu byla pralátka, záležela další činnost boží více jen v pořádání této látky; z pralátky učinil Bůh hvězdy, byliny vyvedl z hlíny a p. Proto mluví bohoslovci o stvoření prvním a druhým; stvořením prvním rozumějí stvoření pralátky, před kterou nebylo vůbec nic, a stvořením druhým rozumějí jednotlivá díla šestidenní, kdy už tu něco bylo, v čem byl Bůh činný.

Uveďme některé příklady, které pojem „stvořiti“ objasní nám ještě podrobněji. Andělové byli stvořeni dle přesného smyslu slova, rovněž každá duše lidská je tak stvořena, neboť Bůh jich neučinil a nečiní ani ze sebe ani z nějaké všeobecné duchové látky předem stvořené. — A co člověk? Nyní rodí se lidi z lidí, tedy z něčeho, co už tu je; proto nelze říci, že člověk, jak nyní je, je stvořen. Totéž dlužno říci o zvířatech a jiných věcech. Než co první člověk? Bůh užil k utvoření jeho těla sice hmoty, ale přece se o něm dí, že byl stvořen, poněvadž to nebyla hmota lidská, nýbrž taková, jež toliko všemohoucí vůlí Boží mohla se státi člověkovým tělem. — Když vodík a kyslík se spojí, že vzniká voda, když sníh mění se ve vodu a voda v led, když bílá věc zčerná, není možno mluvit o stvoření, nebo tu se stalo vždy něco z něčeho, a ne z ničeho. — Na věcích rozeznáváme podstatu a případy (způsoby), n. př. v hostii neposvěcené je podstatou chléb, případy (způsoby) tvar, bílá barva, chut; v duši podstatou je duchová bytost, případy (způsoby) její jsou rozumování a chtění. Mysleme si, že Bůh stvoří hostii anebo lidskou duši; co učiní? Stvoří podstatu jich, neboť případy myslíme si na nich jako na podmětě, jako věci z ní plynoucí. Případy jsou jen spolu-stvořeny nebo soustvořeny. Stvořiti znamená tedy hlavně učiniti p o d s t a t u v ě c i, jež nebyla, z ničeho. — Stvořiti znamená učiniti c e l o u podstatu. Řekli jsme, že o člověku, jak nyní vzniká, nedáme, že je stvořen, ač jeho duše stvořena byla;

není učiněn z ničeho podle celé podstaty, k níž u člověka náleží i duše i tělo. — A co milost, kterou Bůh v duši učiní, tak že duše má zvláštní podobnost s Bohem? Není stvořena ve vlastním smyslu slova, neboť je případkem, způsobou, kterou Bůh tvoří vyváděje ji z poslušné vlohy duše a čině vlohu schopnu, aby mohla býti nositelkou milosti. Není tu tedy zcela čiré „z ničeho.“ Každé stvoření znamená ovšem počátek jsoucnosti.

Stvoření je tedy svobodný božský skutek, kterým Bůh věc duchovou nebo hmotnou, podle celé její podstaty vyvolává z ničeho, z nebytí k jsoucnosti. Tak stvořil Bůh vše, co mimo něho je, některé věci, jako anděly a prahmotu, v nejvlastnějším smyslu slova, některé, jako hvězdy a byliny, v širším smyslu jeho (stvoření prvé a druhé).

3. Nevěřící filosofové hledají rozmanité námitky proti stvoření z ničeho. Uvedme nejhlavnější.

Praví: Něco učiniti znamená, něco, co jest, změnit, n. př. kámen v sochu, jádro v strom, vejce v kuře a p.; ale nic nemůže se změnit v něco; nebo nic, ať si je myslíme jakkoli změněno, zůstává stále nic. Odpověď: Námitka je zúmyslná překroucenina, a to velmi nejapná. Bůh, tvoře, nemění nic v něco, co nebylo, nýbrž svou všemohoucností učiní něco, co nebylo. — Jiná námitka: Učinil-li Bůh svět z ničeho, byl svět v „nic“ buď obsažen anebo nebyl; byl-li v něm obsažen, není učiněn z ničeho, nebyl-li, dostaneme nemožnost, neboť z ničeho pochází zase jen nic. Odpověď: Překroucenina, možno-li, ještě nejapnější. Tito filosofové představují si „nic“ jako nějakou látku nebo příčinu, což je nesprávné. Příčinou světa je Bůh, hlavně jeho všemohoucnost. Když říkáme, že Bůh stvořil svět z ničeho, nemyslíme si „nic“ jako nějakou látku nebo příčinu, nýbrž naznačujeme právě, že Bůh netvoří jako hrnčír, jenž musí mít hlínu, aby mohl učiniti hrnec, nýbrž že tvoří i hlínu, že tam, kde nebylo dříve nic, učiní něco, že dává jsoucnost tomu, co dříve bylo jen možno. — Jiná námitka: Mezi jsoucností a nejsoucností je nekonečný rozdíl a nekonečná vzdálenost, jichž nelze překročiti. Odpověď: Táž bludná představa, jakoby nic byla nějaká věc (látka, příčina), k tomu pak ještě prapodivná fantasie, jakoby mezi tím „nic“ a skutečností byl nekonečný prostor. Vše to jest nesprávné. Bůh řekne ve své všemohoucnosti: ať je bylina, a je. Že mezi „býti a nebýti“, t. j. mezi jsoucností a nejsoucností je nekonečný rozdíl, lze říci. Ale nelze z toho činiti námitky proti stvoření. Bůh má nekonečnou moc, i může způsobiti přechod z „nebýti k býti.“

Materialisté namítají: Základ těles je hmota a síla, síla bez hmoty, síla, jež by nevycházela z hmoty, neměla v ní svůj základ, své sídlo, není myslitelná. Proto nemůže prahmota býti stvořena, neboť by před prahmotou byla síla bez hmoty. Od-

pověd: Materialismus předpokládá, že není Boha a činí svou námitku na tomto předpokladě. Proto dlužno ji zavrhnouti jako neoprávněnou. Jeho námitka by měla smysl, kdyby ukázal, že Bůh nemůže tvořiti. Mimo to dopouští se hrubých filosofických chyb, n. př. že stotožňuje hmotu a podstatu, že popírá bez důvodu podstat nehmotných a j. Opět: Hmota (atomy) je nezničitelná, proto ji nemohl nikdo stvořiti. Odpověď: Úsudek hrubě chybný. Dejme tomu, že hmota je nezničitelná, z toho následuje toliko, že „člověk“ nad ní nemá absolutní moci; tu má právě jen tvůrce. Soud je tak nesprávný, jako kdyby někdo řekl: má duše je nesmrtelná, proto ji nikdo nestvořil. — Námitka: Stvoření je naprosto nepochopitelné, proto nemůže býti přijato. Odpověď: Nám a tisícům jiných není nepochopitelné. My se divíme, jak Plato a jiní vynikající pohané na ně nepřišli. Schopnosti k tomu zajisté měli. Vykládáme si to tím, že byli zaujati různými bájemi o vzniku světa tou měrou, že se z nich nevypletli, asi tak jako moderní filosofové ve svých soustavách. My zcela jasně a jistě vidíme, že svět kolem nás je nahodilý, nedokonalý, změnlivý, že má tedy jsoucnost omezenou, přijatou, stvořenou. I soudíme snadno: jest bytost se jsoucností neomezenou, nekonečnou, jest Tvůrce, který všechny věci všemohoucností svou učinil. Jsme ovšem osvětleni světlem ze zjevení, ale stvoření chápeme přirozeným rozumem svým. Je tu sice jakési tajemství, ale takových je kolem nás na tisíce. Přitažlivost země, oběh nebeských těles, šíření světla, elektrický proud, toť samá tajemství, zvaná „přirozená.“ Rozumíme těmto věcem, ale ne plně. Tak zcela dobře rozumíme, že Bůh může učiniti nějakou věc jako my, jenže my n. př. sochu z kamene, Bůh i kámen i sochu, my rukama, on pouhou vůlí svou; nechápeme pouze, jak se to děje.

To jsou všechny hlavní námitky. Kdo popírá jsoucnost Boží, může činiti tisícero námitek, neboť jemu je svět vůbec nerozluštitelnou hádankou.

Pohané nepřišli na Tvůrce světa snad také proto, že neměli pravého pojmu o Bohu a že mysleli stále jen na pořadatele všech věcí; více nežli otázkou, odkud je svět, lámali si hlavu otázkou, odkud jeho podivuhodný pořádek. Také zatemnění rozumu, z hříchu pocházející, zavinilo mnohé bludy a zajisté i nepoznání Boha Tvůrce. Hle, jak potřebné bylo zjevení a jakou vznešenou a důležitou pravdu nám zajišťuje! Že beze zjevení i dnes tápali bychom ve tmách rozmanitých bájí, i nerozumných, je patrné z toho, že věda ani dnes, nedbá-li zjevení, neví jak vznik světa vysvětliti, a že o jeho rozvoji vymyslela spoustu rozmanitých soustav, stále si odporujících.

Bůh je Tvůrcem všeho, co jest.

1. P o z n á m k y. Dva jsou hlavní bludy, které odporují katolické nauce o stvoření světa: D u a l i s m u s (duo — dva), jenž hlásá, že vedle Boha je nestvořená hmota, a p a n t h e i s m u s (všebožství), jenž učí, že veškerý svět (hmotný i duchový) a Bůh jsou jedna a táž věc. Oba základní bludy mají mnohé odstíny a také mezi sebou všelijak se křížují. M a t e r i a l i s m u s (hmotařství), jenž dří, že není nic, nežli hmota, liší se od pantheismu toliko pojmáním. I dle pantheismu i dle materialismu není nic, nežli náš svět, ale dle onoho možno připustiti v něm duchovost a tudíž také inteligenci, dle tohoto jest jen hmota bez duchovosti. Světlov (pravosl.) dří pěkně: „Pantheismus a dualismus dávají výklad o vzniku světa, kterým pojem Boha se kazí. V pantheismu bůh stává se neosobnou bytostí, v dualismu jest bytostí osobní, ale omezenou. Také pojem světa se kazí. V pantheismu stává se svět naprosto nesamostatným a odvislým, v dualismu příkládá se mu zase nesmírná samostatnost a neodvislost (věčná hmota). A tak výklady obou o vzniku světa nelze přijmouti ani dle Písma, ani dle zdravého rozumu.“

Podle p o h a n s k é h o d u a l i s m u (bludného), je mezi Bohem a hmotou nevyrovnatelná protiva; svět jest stvořen z hmoty od demiurga, jakési prostřední bytosti mezi Bohem a hmotou. Člověk podle této nauky není odvislý od Boha, nýbrž od hmoty a demiurga. Také nemůže se s Bohem spojití, neboť podle hmoty jest mu úplně cizí, v naprosté protivě k němu a skrze demiurga jest vůbec od něho oddělený. Gnostikové, k nimž náleželi také mnozí zbloudilí křesťané prvních dob, přidali k této soustavě myšlenku, že hmota jest sídlem a pramenem zla. Mezi ní a Bohu kladli, aby propast rozšířili, veliký počet mezibytostí (eonů). Gnosticismus měl mnoho pantheistického. Myšlenku o dobrém Bohu a zlé hmotě soustavně rozvedl tak zvaný manicheismus, jenž v různých tvarech potom objevil se v dějinách ještě několikráte (n. př. priscilianismus).

Dle p a n t h e i s m u (pan = všecko) jest jediná podstata, k níž náleží vše, co jest, Bůh i svět. Někdy říká: Bůh jest všecko, někdy všecko jest Bůh. V prvním případě ztrácí se Bůh ve světě, v druhém svět v Bohu; v onom mění se Bůh v svět a jeho činnost, t. j. mizí; v tomto každá věc ve své podstatě stává se bohem. První pantheismus stává se bezbožectvím, druhý dělá ze světa bytost boží. Pantheismus, obožující přírodu, vládl v Řecku před Kristem ve škole eleatů; mezi křesťany uveden Jordanem Brunonem, israelitou Baruchem Spinozou (všecko je jediná podstata božská jednotlivé věci její tvary).

Pantheismus, dle něhož Bůh se v přírodě ztrácí a v ní mizí, má několik hlavních odstínů: *e m a n a t i s m u s*, jenž učí, že svět vyplývá, vyvíjí se z Boha, na př. jako světlo ze slunce, dešť z mračen; *h y l o z o i s m u s*, jenž praví, že Bůh jest duší světa, že tedy svět žije z Boha, jako lidské tělo ze své duše; *e v o l u c i o n i s m u s*, vypěstovaný hlavně od německých filosofů. Tento je tak zmatený, že nelze říci, čemu vlastně učí; snad vystihneme jeho smysl, když díme, že Bůh není, nýbrž se stává, totiž rozvojem světa z nedokonalých počátků až k nevyššímu duchu, za nějž se měl filosof Hegel; proto o sobě řekl, že on stvořil svět a ovšem tím i Boha. Bůh je v tomto evolučním (vývojovém) pantheismu pouhým pojmem, jestvujícím pouze v mé mysli (pantheismus idealistický). Pantheismus jest ovšem čiré bezbožectví a zbožné výlevy na přírodu nebo na Boha, jenž s ní jest jedna věc, fraška nebo klam. Proto neliší se co do pojmu o Bohu a světě podstatně od materialismu, hmotařství.

M a t e r i a l i s m u s dí, že všechno je jen hmota. Přizná-li duchový život, vykládá si jej jako zvláštní, vyšší činnost hmoty. Pantheismus si pomáhá, aby vyložil duchový život, velikolepou účelnost v přírodě a pod., že činí z Boha přírodu nebo z přírody Boha. Mnoho si při tom nemyslí a mysliti nemůže. Slova „Bůh, božský“, jež každý zná, užívá proto, že jimi může vyložit, ovšem záludně, vyšší zjevy v přírodě, či vlastně nastrojiti záclonu, kterou lidem zastírá rozum. Materialismus jest upřímnější. Jest omezený, ale neklame vypůjčenými pojmy. Dle materialismu není Boha; je jen hmota, ta je věčná; svět vytvořil se z hmoty náhodou; vše děje se s nezbytnou důsledností jako ve stroji, svět je skutečně pouze obrovským strojem, jež slepé síly ženou.

M o n i s m u s jest buď pantheismus nebo materialismus. Duch a hmota nejsou dvě různé podstaty, dva různé světy, nýbrž věc jedna; odtud název monismus (monos — jeden). Jméno to je vymyšleno proti dualismu křesťanskému (ne dualismu bludnému, svrchu uvedenému), jenž uznává dvojí život: duchový a hmotný, a dvojí základ tohoto života, podstatu duchovou a hmotnou. Boha ovšem dle monismu není.

U všech těchto nauk nemůže o stvoření bytí ani řeči, neboť buď vůbec Boha popírají, nebo příkládají uspořádání světa ze hmoty, která tu už byla, vybájené bytosti demiurga, nebo svět dle nich vyplývá z Boha, nebo svět a Bůh je jedno a totéž, při čemž jednou Bůh stává se světem, podruhé svět bohem. Všecky tyto fantasie, často směšné, vždy lidského ducha nedůstojné, potírá zjevení od první stránky Písma, která z vnuknutí sv. Ducha je napsána, až do poslední.

2. *P o j e d n á n í*. a) Co praví o stvoření světa sv. Písmo? Mojžiš začíná svou první knihu slovy: Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi (1. Mojž. 1, 1), čímž chce říci, že Bůh všechno,

všechnen svět duchový a hmotný, zvláště vše, co očima vidíme kolem sebe i nad sebou, učinil z ničeho. „Na počátku“ znamená okamžik, kdy něco začíná. Mojžíš nedí: na počátku našeho letopočtu, na počátku, když utvořila se naše země, nebo podobně nějak, jakoby už dříve něco bylo, nýbrž prostě: na počátku stvořil nebe a zemi, t. j. tím okamžikem začaly, před tím nebyvše. V tom smyslu dí Bůh u proroka Isaiáše zřejmě: Já jsem Bůh . . . , kterýž oznamuji z počátku to, což se ještě nestalo (Is. 48, 10). Hebrejské slovo „berešit“ mimo to naznačuje rozdíl mezi věčností a časností. Stvořil, hebrejské „bara“, neznamená v Písmě nikdy činnost lidskou, nýbrž božskou; tak užito je toho slova 49krát. Božská činnost má dva rysy: není závislá na hmotě a je svrchovaná. Skutečně nestojí při slově stvořil, že Bůh tvořil z něčeho. Slavnostní začátek sv. Písma praví tedy: Bůh stvořil nebe a zemi „z ničeho“. Na místech, na kterých slovo „stvořiti“ znamená svrchovanou moc, není sice řeč o činnosti z ničeho, ale jest s ní spojeno. Když Hospodin dí u Isaiáše: Já jsem Hospodin, jenž působím světlo a tvořím tmu, a není jiného (Is. 45, 6 n.), nebo Amos: On jest, který činí hory a tvoří vítr (Am. 4, 13), nebo u Isaiáše opět: Aj já stvořil jsem kováře (Is. 54, 15), mluví se tu nejen o jediném Bohu, který má nejvyšší moc, ale připomínají se každému bezděky slova z první knihy Mojžíšovy, dle nichž Bůh stvořil vše z ničeho a potom ze stvořené hmoty vytvářel jednotlivé věci.

Výrok: „nebe a země“ znamená podle výkladu sv. Augustina, výkladu nejpřiměřenějšího, beztvárnou hmotu, z níž nebe a země se měly státi. Poněvadž země byla pustá a prázdná, byl takový zajisté celý vesmír. Hmota totiž neměla ještě podstatných tvarů, jakými jsou hlína, kovy, dřevo, byliny a jiné, neboť byly z ní teprve postupně vytvořeny. Prahmota byla počátkem, začala, jest stvořena z ničeho. V biblické řeči má rčení „nebe a země“ všeobecný význam i znamená vše viditelné a vůbec všecko mimo Boha. Jak Bůh tyto věci pak v šesti dnech vytvořil, ukazují další slova Mojžíšova. Tedy dokonána jsou nebesa a země, i všecka okrasa jejich, začíná hlava druhá (1. Mojž. 2, 1). V šesti dnech učinil Hospodin nebe a zemi, i moře i všecko což v nich jest (2. Mojž. 20, 11), opakuje se v různých obrazech často v celém Písmě. (Žal. 101, 26; 145, 6; Skut. 4, 24; 14, 14).

Pro tuto víru horlili vzhledem k okolnímu modlářství, jež ve věcech stvořených vidělo božské bytosti, proroci; pro ni umírali horliví Israelité Mardocheus, modle se za ochranu lidu, ježž Aman chtěl vyhubiti, volal „Pane, králi všemohoucí . . . , ty jsi učinil nebe i zemi a cožkoli zavírá se okřškem nebeským . . . (Est. 13, 9, 10), a matka machabejská dí synu, jenž hotoví se k mukám: Prosím tě, synu, abys pohleděl na nebe i na zemi a na všechny věci, kteréž v nich jsou a poznal, že

z ničeho Bůh učinil je i lidské pokolení (2. Mach. 7, 28). Sv. Pavel dí o Bohu, že povolává to, co není (Řím. 4, 17), což je stvoření z ničeho; bezděky tu myslíme na slovo žalmistovo: On řekl a učiněny jsou, on přikázal a stvořeny jsou (žal. 148, 5)

O stálém židovském podání, že svět je stvořen z ničeho, svědčí rabin Maimonides, jenž tuto pravdu nazývá prvním článkem vyznání israelského a výslovně bojuje proti Platonově nauce o věčné hmotě a Aristotelově mínění o věčném světě. Také Philo a Josef Flavius jsou svědky tohoto podání. To není divné, neboť pravda, že svět jest od Boha z ničeho stvořen, stála v prvním verši nejposvátnější knihy židovské.

Jako Židé vykládali slova Mojžíšova o stvoření z ničeho, vykládali je i všichni křesťané, východní i západní, a vykládají je tak dodnes. Takový souhlasný výklad církve jest ovšem neomylný. Zvlášť krásně se vyjímá prostá, a'e slavnostní zpráva Mojžíšova o stvoření světa z ničeho, přirovnána babylonským bájím, Platonovským fantasiím (v Timaios), Ovidovým Metamorfosám a j.; má na čele pečeť pravdy.

Dr. Hejčl poznamenává k výroku Mojžíšovu: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“: „Pojem stvoření v přesném slova významu podává sice teprve matka synů machabejských (2. Mach. 7, 28; viz svrchu). Poněvadž tento pojem . . . byl tak lidový, že prostá žena jej pronáší, můžeme právem míti za to, že i na našem místě jest tento pojem již vysloven, třeba se zde ještě nedí výslovně „z ničeho“. Neboť nejmenuje a nepředpokládá se tu prahmota již existující, a když se dále líčí vznik světla na pouhé slovo Boží, jest jasno, že světlo toto nevzniklo ze tmy, která již před tím existovala, ale že vzniklo z ničeho.“

Jiný důvod ze sv. Písma pro pravdu, že všecko jest od Boha stvořeno z ničeho, lze vésti ze jmen, která Bohu dává. Nejvlastnější jméno Boží a jedině Bohu přináležející jest: Já jsem, který jsem. Jedině on „jest“ a zove se J a h v e. Kdyby bylo ještě něco věčného, nestvořeného, něco, co má jsoucnost samo od sebe, anebo jinými slovy, co má důvod své jsoucnosti ne v jiném (v příčině), ale v sobě, a kdyby toto něco byla třeba jen beztvárná hmota, to, co ve hmotě zdá se trvalé a stálé, nebyl by jediný Bůh „Jahve“, t. j. ten, který je, ten, který jest ze sebe. Odezíráme od toho, že hmota a to dokonce beztvárná hmota s božskou vlastností je protiřečí. Dle Písma je tedy Bůh sám od sebe. Však z toho následuje, že všecko ostatní jest od jiného, neboť co není od sebe, má příčinu v jiném. Když postavíme tedy Boha vedle ostatních věcí, jest jen on jsoucnost (byti) nepřijatá, neomezená, jsoucnost sama, jen on musí proto nezbytně býti, vše ostatní má jsoucnost přijatou, nahodilou, omezenou, nemusí býti. Proto dí Písmo: Všichni národové jakoby nebyli, tak jsou před ním a jako nic, a prázdnota jmlní jsou jemu (Is. 40, 17). Tertullian píše: Bůh je první, poněvadž všecko je po něm; tak je všecko po něm, poněvadž

všecko jest od něho; tak od něho, poněvadž z ničeho.“ Poněvadž tedy jedině Bůh je sám od sebe, ostatní věci pak od něho, byla doba, kdy nebyly a od Boha, jenž byl, přijaly jsoucnost svou. Proto nazývá se Bůh také věčný a jedině věčný. — Jiné jméno, které sv. Písmo Bohu dává, jest: Hospodin, Pán nebe a země (Mat. 11, 25; Skut. 17, 24), Pán pánů (5. Mojž. 10, 17; Žal. 88, 12; 135, 3; Esth. 13, 9 n.) a to proto, poněvadž všecko učinil (Jan 1, 3; Řím. 11, 36; Žid. 1, 3). Proto mu všecko slouží (Žal. 118, 91; Moudr. 12, 18), proto jest všecko jeho (Žal. 49, 12). Judita pěla: Adonaj Pane veliký jsi ty a znamenitý v moci své . . ., tobě slouží všecko stvoření, nebo ty jsi řekl a učiněna jsou, poslal jsi ducha svého a stvořena jsou (Jud. 16, 16 n.). Tak by nemohl býti zván, takové moci by neměl a svět nebyl by jeho, kdyby byl jen demiurem, jenž stávající hmotě dává pouze tvar, a nikoliv tvůrcem i hmoty. Proto praví sv. Justin mučedník: „Ten, kdo nestvořil, nemá nad stvořeným žádné moci.“ Věru, Bůh, na němž hmota ve svém bytí (v jsoucnosti) by byla nezávislá, nebyl by všemohoucí; a byla by nezávislá na něm ve své jsoucnosti, kdyby nebyla od něho, nýbrž měla svou jsoucnost sama od sebe; Bůh nemohl by ji na př. zničit.

Také andělé jsou od Boha. Apoštol píše: Skrze něho bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi, viditelné i neviditelné (Kol. 1, 16) a jmenuje kůry andělské. Ale duch, nemaje těla, není ze žádné hmoty; je tedy stvořen, t. j. učiněn z ničeho. Nějaká duchová látka, z níž by andělé byli stvořeni, je nemožná, neboť duchovost znamená nesloženost (co je nesložené, nedá se rozdělit, na př. na jednotlivé anděly).

Proti těmto důkazům z Písma se uvádějí dva výroky. Ze Starého Zákona: (Všemohoucí ruka Boží) stvořila okršlek země z látky neviditelné (Moudr. 11, 18), a z Nového Zákona: Vesmír je stvořený slovem Božím, aby z neviditelných věcí povstaly viditelné (Žid. 11, 3). Odpověď není těžká. Bůh stvořil nejprve pralátku (stvoření první) a potom z ní všechny věci (stvoření druhé); o tomto druhém stvoření je na uvedených místech řeč. Druhé místo připouští také stvoření první. Smysl by byl, že Bůh stvořil z neviditelných, t. j. ještě nejsoucích věcí věci viditelné, jsoucí, čili, že učinil je z ničeho. Původní jazyk připouští tento výklad ještě spíše, nežli český překlad, neboť v něm není slova „věci“. Snad myslil apoštol při slovech „neviditelné věci“ na vzory jich, jak v mysli božské od věků byly, a jak je pak stvořením uskutečnil.

b) Sv. Otcové a spisovatelé církve v ní hlásají jednými ústy stvoření světa z ničeho, jež pokládali vždy za článek víry. Hermas, spisovatel z nejstarší doby, dí: „Především věř, že je jen jeden Bůh, který všecko stvořil a dokonal, když vše z nejsoucnosti k jsoucnosti přivedl.“ Tertullian píše: „Pravidlo víry jest věřiti, že je jediný pouze Bůh, a že mimo stvořitele světa,

jenž všecko z ničeho učinil, jiného není.“ Pravidlo víry znamená tolik jako článek víry. Sv. Fulgenc: „Hlavně věř, že všechna přirozenost, jež není Trojici, je od sv. Trojice, jediného a pravého Boha, z ničeho stvořena.“ Že stvoření z ničeho je pravidlem víry, dovozovali sv. Otcové ze slov: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ a z apoštolského podání. Sv. Jan Zlatoústý píše: „Mojžiš vyvrátil všechna kacířstva, jež by v církvi jako bejlí vznikla, slovy: Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Přijde-li k tobě manichejec a řekne, že látka předexistovala, nebo Marcian, Valentius, pohan, řekni jim: Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi.“ Tuto víru vyznávají všechna vyznání víry, od apoštolského počínaje, za ni umírali mučedníci, nebo aspoň před soudcem ji vyznávali.

O stvoření světa z ničeho máme proto mnoho svědectví sv. Otců, poněvadž je obhajovali proti pohanským filosofům a některým kacířům. Sv. Justin předhazuje Platonovi jeho démiurga, vykládá, jak veliký je rozdíl mezi tvůrcem a činitelem. Píše: „Tvůrce tvoří, nemaje ničeho potřebl, z vlastní moci a síly to, co se stává; činitel utváří svou věc teprve tehdy, když mu hmota dává k tomu možnost.“ Sv. Theofil Ant. vytýká podobně Platonovi nauku o věčné hmotě, pravě, že je-li věčná, Bůh není již tvůrcem všeho. Tvořiti z něčeho dovede i umělec, vykládá dále; v tom pak je moc Boží, že činí vše, co chce, z ničeho. Sv. Jan Zlatoústý nazývá řeč, jež říká, že věci nejsou z ničeho, nýbrž z věčné hmoty, známkou největší nerozumnosti. Sv. Athanasius zase uvádí proti Platonovi a jeho škole, že Bůh, jenž mimo hmotu, která už tu je, nemůže nic tvořiti, byl by slabý Bůh. Proti bludům, jež na počátku stati jsme uvedli, psal Ireneus, Tertullian, Augustin, Athanasius a j. Ireneus mluví, a zajisté právem, že věčná hmota je nezměnitelná, i že démiurg nemohl by z ní nic učiniti. Tertullian vytýká Hermogenovi, jenž křesťan jsa přešel do školy ke stoikům, že bere, upíraje stvoření všeho z ničeho, Bohu vše božské, zvláště všemohoucnost, jelikož nemůže tvořiti, kdo není všemohoucí, kdo nemůže tvořiti z ničeho. Podobně ze všemohoucnosti Boží vede sv. Augustin důvod proti kacířům, řkoucím, že by Bůh nemohl prý svět učiniti tak krásný, kdyby nebyl užil hmoty, která už byla a již neučinil. Sv. Athanasius, bojuje proti arianům, řkoucím, že Syn je prý učiněn z ničeho, psal, že jen svět a ovšem všechnen svět je z ničeho stvořen.

Že vše, co jest, je od Boha stvořeno z ničeho, prohlásila církev několikrát. Tak na sněmu lateránském IV., florenckém, vatikánském. Kánon tohoto sněmu o stvoření praví: „Kdo by nevyznal, že svět a všechny věci, jež na něm jsou, duchové i hmotné, podle celé své podstaty od Boha z ničeho stvořeny jsou, je v klatbě.“ Ale již nicejský sněm, prohlásiv proti arianismu nestvořenost Slova, druhé božské osoby, prohlásil nepřímě, že svět je z ničeho stvořen, neb ty

dvě věci uváděny byly ve spojení. Lev Veliký († 461) odsoudil priscilianismus, zmírněný to manicheismus. Sněm vatikánský, zvláštními kánony odsoudiv bezbožectví (atheismus), materialismus (hmotařství) a pantheismus (všebožství) s jeho odnožemi, odsoudil tím ovšem také odpůrce článků víry o stvoření světa z ničeho.

Jen Bůh, a to trojjediný, tvoří z ničeho.

1. **P o z n á m k y.** Lateránský IV. sněm z r. 1245 uče, že Bůh je jediným počátkem a tvůrcem všeho, prohlašuje tím určitě dvě věci: že Bůh stvořil všechno, a že jedině jemu tvůrčí moc je vlastní. Bohoslovci přidávají k tomu dvě otázky: *a)* Může-li Bůh tuto svou moc propůjčiti tvorů? *b)* Může-li užítí tvora při stvoření aspoň jako nástrojně příčiny? Na první odpovídají, že nemůže, o druhé praví, že pravdě podobně to není možné.

2 **P o j e d n á n í.** Že Bůh je tvůrce světa, už bylo dokázáno. Zde dlužno toliko dovoditi, že stvořil všechno sám, bezprostředně. U Isaiáše čteme: Já jsem Hospodin, jenž činím všechny věci... a žádný se mnou (Is. 44, 24). Sv. Pavel dí: Ten pak, jenž postavil všechno, jest Bůh (Žid. 3, 4). Všecky věci skrze ně (Slovo) učiněny jsou, a bez něho nic není učiněno, co učiněno jest (Jan 1, 3). Ty (Pane) jsi stvořil všechny věci (Zjev. 4, 11). Sv. Otcové pokládali každého, kdo učil, že svět byl stvořen od nějakého démiurga nebo jiné bytosti, za kacíře. Sv. Jan z Damašku píše „Kdo praví, že andělé jsou tvůrci nějaké hmoty, jsou ústy ďáblůvými, a on jest jich otcem; neboť jsouce sami tvory, nejsou tvůrci.“

a) Moc stvořiti je Bohu tak vlastní, že jí ani tvorů dáti nemůže. Všecky působivé příčiny mají svou působivost od Boha, ale přijavši jisté síly, mohou jimi samy účinně působiti; tak oheň je skutečnou příčinou, že dříví shořelo. Může-li podobným způsobem Bůh nějakému tvorů dáti „tvůrčí“ moc? Bůh byl by ovšem jejím udělitelem, ale tvor, něco stvořiv, byl by potom skutečnou příčinou nově stvořené bytosti. Sv. Otcové odpovídají jednomyslně, že to není možno; bohoslovci až na nepatrné výjimky (Durandus, Biel) také. Tvořiti z ničeho, praví, odpovídá všemohoucnosti a je vlastnost Boží, s jinými nesdělitelná, vlastnost, kterou Bůh se ode tvorů tak podstatně liší, jako věčností nebo nesmírností. I vidí v pojmech „tvor tvořící z ničeho“ zrovna takový vnitřní odpor, jako v pojmech „stvořený Bůh“.

Tento náhled odpovídá Písmu, jež velebic nesmírnou moc Boží a ukazujíc na mdlobu lidskou, dovolává se hlavně tvůrčí

síly Boží jakožto toho, co Boha ode tvorů liší. Sv. Athanasius a jiní bojovníci proti arianismu, jenž ze Syna činil tvora, uváděli jako důvod pro božství Slova: může tvořiti z ničeho, není tedy tvorem. „Jak by mohl,“ píše, „to, co není, učiniti z ničeho, když sám byl z ničeho učiněn, jak vy myslíte? Žádná stvořená příčina netvoří (t. j. z ničeho). Proto, vykládá dále, ani andělé nemohou tvořiti z ničeho, neboť jsou tvorové. Přísluhovati při věcech stvořených, náleží sluhům, tvořiti věci (z ničeho), jedině Bohu, Slovu a Moudrosti.“ Sv. Basil píše: „Je-li Syn tvorem, je sluhou, neboť vše stvořené slouží; anděl je sluhou, ne Synem . . . Činitel a učiněný nemají téže moci; není Otci a Synu nic společné, ani tvořiti z ničeho, je-li učiněn, a ne zrozen.“ Cyrill Alex. dří, že odporuje božské slávě, aby někdo mimo Boha měl moc tvůrčí, anať je vlastní jen nevýslovné přirozenosti Boží; v tom je její sláva, že tvorů zavřena je cesta k moci, tvořiti z ničeho. Sv. Augustin proti platonikům píše, že andělé, jež oni zovou bohy, nejsou od nás zváni tvorcové zvířat, třeba z rozkazu nebo dovolení pomáhají při věcech, jež se rodí, jako rolníka nejmenujeme tvůrcem ovoce a stromů, ač o jich plodnost pečuje. Proto popírá též, že hadi a žáby, které egyptští čaroději vytvořili, byli od zlého ducha stvoření. Scholastikové obhajovali a vykládali pravdu, že jen Bůh může tvořiti z ničeho, proti arabům (Avicennas a j.), kteří tvrdili, že Bůh, jsa svrchovaně jednoduchý, nemůže býti tvůrcem věcí rozmanitých.

Důkaz z rozumu není dle mnohých bohoslovců zcela přesvědčivý, ale má zajisté svou váhu. Vede se takto: Rozum nám praví, že každá vlohá někdy je činná. Kdyby tedy nějaký tvor měl moc tvořiti z ničeho, učinil by tak. Avšak nikdy nikde se nic takového nestalo. Soudíme tedy právem, že takové vlohy žádný tvor nemá. Poněvadž však Bůh stvořil velmi rozmanité bytosti s nepřehlednými způsoby činnosti, aby tak projevil dokonalosti své božské bytosti na venek, ano poněvadž mnohé povyšuje do božského řádu, dává jim účast na svých dobrech božských, na př. své vševědouce, své svatosti a j., tážeme se, proč někomu nedal a nedává moc, stvořiti něco z ničeho? Odpověď jest: Poněvadž nemůže, poněvadž vlastnost ta je Bohu tak vlastní, že je s tvorem nesdělitelná; může mu dáti velikou moc, ale moc tvůrčí nikoliv. Ptáme li se po důvodu, proč je nesdělitelná, odpovídá sv. Tomáš, že tvořiti z ničeho může jen nekonečná moc, uváděje na doklad patero důvodů, na př. že přechod z nebytí k jsoucnosti je nekonečný, a že proto jen nekonečná bytost jej učiniti může. Suarez odpovídá: Tvůrčí moc je taková, že kdo by mohl jednu jedinou věc stvořiti, mohl by stvořiti všecko, co je možné, t. j. byl by všemohoucí, Bůh. Bůh však nemůže dáti tvorů, aby byl Bohem. Očůvodňuje své mínění velmi přesvědčivě takto: Kdo pouhou vůlí může něco učiniti, není na hmotě závislý, nemůže mu

tedy činiti obtíže ani velikost, ani tíže, ani jiná vlastnost její; může tedy všecko, co si tvor může mysliti a chtít; ale schopnost mysliti a chtít jde u člověka, a tím více u anděla, do nekonečna.

Namítá se, že ke stvoření konečné bytosti stačí konečná síla. Avšak námitka nepřihlíží k tomu, že učiniti něco z ničeho, jest činnost naprosto zvláštní; neběží o to, má-li bytost býti malá nebo velká, konečná nebo nekonečná, nýbrž o to, že pouhou vůlí má býti z ničeho uvedena v život. K tomu je třeba moci nekonečné. — Též se namítá, že každá bytost plodí bytosti sobě podobné. Poněvadž andělé se nerodí, musí míti moc, aby nové anděly mohli stvořiti. Námitka je spíše duchaplná hříčka. Právě, že andělové se nerodí, musí býti, rovněž jako lidské duše, stvořeni, ale od Boha.

b) Zbývá ještě druhá věta: pravdě podobně nemohou tvorové býti při stvoření ani nástrojnou příčinou. Nástrojná příčina je ta, která působí silou hlavní příčiny. Štětec nemaluje, leč je-li od malíře veden. Není tedy činný jako strom, jenž sám za jistých podmínek dává plody. Je otázka, může-li tvor při stvoření býti aspoň tím, čím je štětec v rukou malířových. Odpověď praví, že nikoliv. I štětec je totiž činný a přispívá něčím k obrazu ze svého. Proto i on musí býti v přiměřeném poměru k cíli. Nožem nelze malovat, nebo nemá vlastností, jichž účel vyžaduje. Štětec je má. Petr Lombardský a s ním mnozí scholastikové, ba s počátku sám sv. Tomáš Akv., myslili, že tvor může býti při stvoření nástrojnou příčinou; ale sv. Tomáš svůj náhled změnil, a veliká většina bohoslovců jde s ním. Důvod jest: Příčina nástrojná musí býti v přiměřeném poměru k účinu, jako nůž k řezání, štětec k malování; ale v tvorech takového poměru k „stvořitelskému“ účinu, jak z předešlé úvahy patrné, není. Stvořiti z ničeho je skutek číre božský, jenž leží úplně mimo hranice lidské činnosti. — Také se uvádí toto: Nástrojná příčina v rukou muže, který ji užívá, působí k účelu dříve nežli muž. Tak sekera svou tvrdostí rozštípe dříví a umělcí je připraví. Tak štětec v rukou malíře klade barvy, z nichž má vzniknouti obraz, jež malíř má v mysli, na plátně. Podobně se děje vždy. U stvoření je to však nemožné. Jak může tvor něco připravit k stvoření věci, která není? Či má upravit „nic“? Nerozum. Co tedy? Věc není, i nemůže s ní vůbec nic dělati. Mezi nebytí a bytí není žádného prostředí, postupu a p.; nebytí a bytí je jako ne a ano.

Řekneš snad, že Bůh uděluje moc činiti zázraky, že kněz odpouští hříchy, proměňuje podstatu chleba a vína v tělo a krev Páně. Než uvaž, že je tu veliký rozdíl. Při těchto věcech neběží o moc tvůrčí, jež z ničeho něco činí, nýbrž zde jde o změnu toho, co už je. Tu může tedy člověk býti nástrojnou příčinou, neboť taková činnost není mimo dosah lidských sil.

Lidské tvoření je právě přeměňování toho, co už je. Ostatně tato moc je moc mravní, nikoli fysická; při stvoření jde o příčinu fysickou.

3. Bůh „trojjediný“ tvořil.

Stvoření je činnost na venek, jež společna je všem třem osobám; avšak přivlastňuje se Bohu Otci. Sv. Písmo, mluvíc o stvořiteli světa, jmenuje prostě Boha a jeho všemohoucnost. V slově Bůh zahrnuty jsou všechny tři osoby. Pán Ježíš nejednou dí, že skutky Otcovy jsou také skutky jeho. Nemůže Syn ničehož sám od sebe činiti, jedině co uzří, že činí Otec; nebo cožkoli on činí, to činí podobně i Syn (Jan 5, 19). Kdo vidí mne, vidí i Otce. Nevěříte-liž, že já jsem v Otci a Otec ve mně jest? Slova, kteráž já mluvím vám, sám od sebe nemluvím, ale Otec ve mně zůstává, onť činí skutky (Jan 14, 10). Dí-li Písmo, že vše je od Otce (Skut. 4, 24), dí též, že vše je skrze Syna (Kol. 1, 15 n.), ano i o sv. Duchu tak praví (Žal. 32, 6).

Sv. Otcové učí, že jako v Bohu je jedna bytost, je v něm též jedna činnost, jedna prozřetelnost a vláda. Sv. Athanasius dí: „Jedna jest činnost nejsv. Trojice.“ Sv. Řehoř Nys.: „Ač tři osoby se starají o pozemské věci, jest jen jedna prozřetelnost všeho.“ Sv. Jan z Damašku: „Poněvadž tři osoby, když něco chtějí nebo působí, jedno jsou, nejsou tři bozi, nýbrž jeden.“ Sv. Augustin dovozuje, že Otec a Syn jsou společný základ sv. Ducha, poněvadž jsou jeden Bůh a vzhledem k tvorstvu jeden tvůrce. Sněm v Toledu z r. 447 dí proti priscillianistům, že tvůrcem všech viditelných i neviditelných věcí je Bůh, všemohoucí Otec, Syn a sv. Duch, jedna Trojice téže podstaty. Sněm lateránský z r. 649 prohlásil: Kdo by podle sv. Otců nevyznával jedno tří osob božství, jednu vůli a činnost, původkyni všech věcí, je v klatbě. Sněm toledský XI. 675 dí, že tři osoby jsou nerozlučitelný v bytí a činnosti. Sněm lateránský IV., že Otec, Syn a sv. Duch jsou jeden základ všech věcí, stvořitel všeho viditelného a neviditelného. Velmi důtklivě vyložil tuto pravdu sněm florencský r. 1439, pravě, že Otec a Syn nejsou dva základové sv. Ducha, nýbrž jeden, jako Otec, Syn a Duch sv. nejsou tři základové tvorstva, nýbrž jeden.

Důvod rozumový plyne z nauky o nejsv. Trojici. V nejsv. Trojici je všechno společné vyjma vztahy původu, jelikož osoby se liší od sebe jen původem. Avšak stvoření není takovým vztahem. Stvoření je dílo rozumu a vůle; v Bohu však je jen jeden rozum a jedna vůle. Ptáš se snad: Tak vlastně tvoří božská přirozenost nehledě k osobám? Ne. Osoby tvoří, ale jako jeden základ, skrze svou společnou přirozenost, která je rozum a vůle. Když Bůh tvoří, musí znáti, co stvoří a musí chtíti to stvořit. Toto poznání a chtění má Syn od Otce věčným zrozením a sv. Duch od obou vycházením. Proto

říkali východní Otcové, že Bůh Otec stvořil svět skrze Syna ve sv. Duchu.

Avšak stvoření z ničeho přivlastňuje se Otci. Věřím v jednoho Boha, Otce všemohoucího, stvořitele nebe i země, praví apoštolské vyznání. Důvod tohoto přivlastnění záleží v jakési podobnosti světa a Boha Otce. Otec v Trojici jest bez původu, svět z ničeho. Otec dává původ ostatním osobám, jemu tedy sluší přičítati původ světa. On je také představitelem všemohoucnosti; on řekl, a učiněny jsou (Žal. 148, 5).

4. Bohovědci se táží, jaký je onen kon, kterým Bůh svět z ničeho vyvolal a kterým vůbec na venek působí.

Rozeznáváme kony vnitřní a zevní. Naše poznání a chtění jsou kony vnitřní nebo zůstávají v nás; zároveň zdokonalují svůj podmět, totiž nás, jelikož v nás něco vzniká. Hoditi kamenem, stavěti, ploditi jsou kony zevní, nebo jejich výsledek je něco mimo nás. U člověka je zevní kon spojen s vnitřním, nebo nejdříve mám vnitřní kon, chci hodit kámen, a pak učiním kon zevní, hodím. Kdyby někdo mohl si pouze mysleti: hodím kamenem, a kdyby kámen následkem této jeho vůle se zvedl a letěl, kam má býti hozen, měli bychom zvláštní případ: Onen kon vůle byl by vlastně jen vnitřním skutkem, a přec měl by účín na venek. Takový kon nazývá se „vlastně vnitřní“, ale „účinem zevní“. Je skutečně jen vnitřní, ale má v sobě takovou moc a dokonalost a svrchovanost, že má přiměřený účín na venek. Tak je u Boha, ale v míře svrchovaně dokonalé. Bůh je čirý, nekonečný kon. Ať tvoří nebo netvoří, tento kon (Bůh) je stejný, nezměnitelný, nekonečně dokonalý, všecku možnou činnost obsahující. Je to kon „vlastně vnitřní“, nebo je to Bůh sám. On stvořil. Co se stalo? V Bohu nic, ale božský kon má účín na venek; říkáme, že je „účinkem zevní“. V Bohu nic, t. j. v Bohu nestala se změna, on nepřijal nějaké nové dokonalosti, jelikož nic nového v něm nevzniklo. Ale na venek stal se účín, vznikl svět. Když někdo staví dům, je ve vlastním smyslu na venek činný, dělá rukama zevní skutky, které mají účín mimo něj. Bůh není, tvoře, na venek činný ve vlastním smyslu, nýbrž je činný jen uvnitř, ale jeho vnitřní kon má venku účín: vznikl svět. Proto se dí, že Bůh tvoří pouhou vůlí.

Bůh stvořil všecko svobodně, podle věčných
a nezměnitelných vzorů (idejí).

P o z n á m k y. Rozeznáváme trojí svobodu jednání: svobodu jednati a nejednati, svobodu jednati to neb ono, svobodu jednati dobře a hříšně. V Bohu není třetí svobody. Bůh tedy

mohl svět stvořiti a nemusel, Bůh mohl stvořiti tento náš svět jinak, ale nemohl stvořiti svět v sobě zlý, hříšný.

Pojednání. 1. Že Bůh mohl stvořiti svět a nemusel, neboli že jej stvořil svobodně, jest článek víry, anať církve odsoudila opačné bludy Abaelarda, Wicklefa, Günthera, Hermesa a j. Prohlásila na sněmu florencském ve výnosu pro Jakobity, že Bůh stvořil, kdy chtěl, všecky tvory; na sněmu vatikánském pak, že zcela svobodnou vůlí učinil obojí přirozenost, duchovou i hmotnou. Pátý kánon vatikánského sněmu dí: „Kdo by řekl, že Bůh stvořil nikoliv vůlí od všeho nucení prostou, nýbrž s nutností, s kterou sebe miluje, je v klatbě.“

Pravda je v P í s m ě jasně vyslovena. Bůh náš jest na nebi, všecko, cokoli chtěl, učinil (Žal. 115, 3), dí žalmista. A opět: Všecko, cožkoli chce, Hospodin činí na nebi, na zemi, v moři i ve všech propastech (Žal. 134, 6). Apoštol dí: (Bůh) všecko působí podle úradku vůle své (Ef. 1, 11). Ty jsi stvořil všecky věci, a z vůle tvé byly a stvořeny jsou (Zjev. 4, 11). V druhé knize Machabejské (2 Mach. 8, 18) se čte, že Bůh může všecken svět jedním pokynutím zhladiti. Kdo tvoří, cokoli chce, podle vůle své, kdo může, co učinil, zničiti, tvořil zajiště svobodně, moha stvořiti a nemusiv.

Z e s v. O t c ů budtež uvedeni: Sv. Ireneus, řkoucí: „Vše učinil svobodně a jak chtěl.“ Sv. Hippolit: „Učinil, jakož chtěl; bylť to Bůh.“ Sv. Ambrož: „Co jest těžké tomu, komu chťiti je činiti?“ Sv. Augustin: „Bůh nezakouší žádného nucení aniž činí z nutnosti, co činí, nýbrž z nejvyšší a nevyslovitelné vůle (svobody).“

R o z u m sám jasně nahlíží, že Bůh je v jednání na venek svoboden. Zevně nemůže Boha zajiště nikdo nutiti, neboť nikdo není nad ním. Vnitřně také ne; ne tvorstvo, ne bytost Boží sama. Tvorstvo není nezbytné, nýbrž nahodilé; nemusí býti. Ostatně před stvořením vůbec nebylo a také nyní je nekonečný počet tvorů možných, jež nejsou a nikdy snad stvořeny nebudou. Není v nich tedy žádná nutnost, aby musily býti. Bytost Boží je nekonečná; proto ničeho mimo sebe nepotřebuje. Můj Bůh jsi ty, nebo dobrých věcí mých nepotřebuješ (Žal. 15, 2). Bůh stvořením nic nezískává, nebo vše, co je ve světě dobrého a krásného, je v Bohu a to mnohem dokonalejším způsobem. Tatáž nezměnná plnost života je v Bohu, ať svět je nebo není.

N á m í t k y. Řekneš: stvořitelský kon Boží je nutný jako Bůh sám, poněvadž jsou to jen dvě jména pro tutěž věc, pro bytnost Boží. Odpovídám: Vnitřně je ovšem nutný. Bůh nezbytně se poznává a miluje. Ale na venek, t. j., aby mimo Boha měl tvůrčí účín, je svobodný. Ani ty nemusíš projevití vnitřný svůj život na venek, tím méně Bůh, jenž všecken nekonečný život má v sobě. — Řekneš: Dobro rádo se sdílí.

Bůh je nejvyšší dobro, a proto tím více je nutkán, sdělit se s jinými o svá dobra neboli stvořiti. Odpovídám: Krásné ono učení dí předně, že dobro má schopnost sdílet se, a za druhé, že se sdílí s těmi, kteří už jsou, zvláště potřebují-li něčeho; ale vždy je svobodno, mohou se sdělit a nemusí. Bůh má též schopnost se sdělit, ale svobodně. Jeho nekonečné dobrotě je přiměřeno sdělit se, ale jeho naprosté soběstačnosti je stejně přiměřeno nesdělit se. — Řekneš: Ale snad moudrost a všemohoucnost nutily Boha stvořiti svět. Odpovídám: Moudrost mohla mu raditi, všemohoucnost, po lidsku řečeno, mu svou sílu nabízet, ale nutiti ho nemohly. V Bohu moudrost (rozum) a všemohoucnost (vůle) jsou božsky, tedy nekonečně dokonale činné, i nepotřebují, aby se osvědčovaly také na venek. — Řekneš: Naše vůle musí chtít poslední cíl a prostředky k němu; tedy Bůh musil tvořiti. Odpovídám: To je pravda, ale na Boha toho nelze obrátiti. Bůh má cíl v sobě, a proto poznává a miluje sebe nezbytně. Tvorstvo není mu ani cílem ani prostředkem k němu; proto nemůže ho nutiti, aby je stvořil. Kdyby Bůh nutně tvořil, byl by svět věčný, jelikož by Bůh nutně tvořil od věčnosti.

2. Ze svobody „stvořiti anebo nestvořiti,“ plyne sama sebou svoboda „stvořiti to nebo ono,“ tento svět anebo jiný, takže větu tu lze nazvat katolickým učním. Místní sněm kolínský z r. 1860 vytkl jí zvláště proti některým tehdejším bludům v Německu se šířícím.

V některých svrchu uvedených výrociích sv. Písmo je dosti zřejmě vyslovena. Theodoret dí: „Vše, co Bůh chtěl, stvořil, jak sv. Písmo svědčí. Ale nechtěl všechno, co mohl, nýbrž co se mu zdálo dostatečné.“ Rozum nám praví: Bůh, bera vzory k věcem, jež chce stvořiti, z pozorování své bytnosti, vidí, že jich je v ní do nekonečna, neboť bytnost boží, jsouc nekonečně dokonalá, je nekonečně nápodobitelná; i vybírá z nich ty, jež svobodně si zvolí. Mohl vybrati jiné a podle nich stvořiti svět od našeho rozdílný, a tak do nekonečna.

Optimismus. Německý protestantský filosof Leibnitz učil, že Bůh musil stvořiti „nejlepší svět.“ Dva mylné náhledy jsou v této větě obsaženy: a) že je nejlepší svět, kterýmžto světem je svět náš, a b) že Bůh právě jej musel stvořiti. „Nejlepší“ svět je vůbec protireč, nebo jen Bůh je svrchovaně dokonalý. Nejlepší svět by znamenalo, že Bůh ani lepšího světa, nežli je náš, mysliti nemůže, což je tvrzení nerozumné, neboť Bůh může si mysliti stále lepší a lepší do nekonečna. Náš svět jistě není nejlepší, neboť je na něm mnoho zla; dovedeme si mysliti nejen jiné lepší světy, nýbrž i tento náš bez hříchů, neštěstí a jiných nehod. Také není Bůh „nucen“ stvořiti nejlepší svět, nýbrž může voliti dokonalejší a méně dokonalý. Možná, že je mnoho světů dokonalejších nežli náš, snad i méně dokonalých. Nauka Leibnitzova zove se optimismus

(optimus = nejlepší). Náš svět je dokonalý v tom smyslu, že odpovídá myšlenkám, vzorům, podle nichž jej Bůh stvořil, a že obsahuje nesmírné množství dokonalostí v bytostech neživých a živých, zvláště v člověku. A viděl Bůh vše, co učinil, a bylo velmi dobré (1. Mojž. 1, 31). Hřích prvotní brzo mnoho pokazil.

Pessimismus. Opáčné mínění, totiž že náš svět je nejhorší, jaký si mysliti lze, rozváděl německý protestantský filosof Schopenhauer, liče s oblibou všecko na světě v nejčernějších barvách; při tom však sám vesele světa užíval. Mínění to zove se **pessimismus** (pessimus = nejhorší). Pessimisté nejen vytýkají Bohu, že tak špatný svět stvořil, nýbrž volají ho za to rouhavě na soud, n. př. protestantský filosof Hartmann, obviňuje jej, že on je příčinou všeho zla, i mravního (hřichu). Bůh nemůže býti původcem hřichu a sněm tridentský hrozí právem klatbou tomu, kdo by tak učil. Na světě jsou zla fyzická a mravní, ale jako přestřeluje optimismus, vida všude všecko růžově, upřilishuje i pessimismus, vida všecko černě. Ve světě je zajisté neskonale mnoho dobrého, krásného, oblažujícího, Bůh obrací i zlé k dobrému; mimo to je svět krátkou předehrou života věčného, jenž prost jsa všeho zla, je zároveň nevýslovně blažený a jehož každý, kdo chce, může dosáti.

3. Vše, co Bůh svobodně stvořil, učinil podle věčných a nezměnitelných ideí. Každý, kdo tvoří, pracuje podle nějakého plánu, vzoru, ideje. Idea je vzor, jež ten, kdo něco dělá, si určí jako cíl, aby ve svém díle jej nápodobením uskutečnil. Rozumná bytost ideje odjinud čerpá, z těch, jichž takto nabyta, jiné si utváří, a při práci jimi se řídí. Podobně činí také Bůh.

Vizme některá místa s v. Písma. Učiňme člověka podle obrazu a podobenství svého (1. Mojž. 1, 26). Všecky věci s moudrostí jsi učinil, Pane (Žal. 113, 24). Hospodin moudrostí založil zem a utvořil nebesa opatrností (Přisl. 3, 19; též 8, 22 n.; Moudr. 7, 21). Všecky věci povstaly skrze ně (Slovo) . . . V něm byl život (Jan, 1, 3 n.) Jednati rozumně, s moudrostí a p. znamená: jednati účelně podle plánu a vzoru. I Bůh pojal ideu a dle ní tvořil. Proto řekl, stvořiv svět, že je všecko dobré (1. Mojž. 1, 31). Dobré znamená zde také, že odpovídá vzoru, který Bůh měl v mysli. S v. Otcové. Sv. Augustin píše: „Kdo odváží se říci, že Bůh vše zřídil nerozumně? Poněvadž toho říci a věřiti nelze, dlužno vyznati, že vše s rozumem je učiněno, a nikoliv dle téhož rozumu (vzoru) člověk jako kůň; toť byl by nerozum. Jsou tedy jednotlivé věci stvořeny podle vlastních vzorů. Než kde jinde, nežli v mysli Boží, možno si tyto vzory mysliti? Nedívá se na ně jako na věci mimo něj položené, nebo toť rouhavé je mysliti. Jestliže však důvody všech věcí, jež mohou býti stvořeny, jsou v mysli Boží, jsou, jelikož v Bohu nemůže býti nic časně a změnlivě, v něm nejen

ideje, nýbrž tyto ideje jsou pravdivé a nezměnitelné; účastí na nich se stává, že je, co jest, a jak je.“ Sv. Augustin tu píše proti Platonovým ideám.

Z r o z u m u lze takto souditi: Plato správně soudil, že věci mají nějaký vzor, podle něhož jsou učiněny. Všecky růže, lilie, břízy, všecky ryby a ptáci, všichni lidé jsou si v podstatných věcech tak podobní, že jsou učiněni patrně podle nějakých vzorů, a to nezměnitelných, nebo všecky bytosti podstatně zůstávají to, co jsou, ustavičně. Plato myslel si tyto vzory, ideje jako živoucí bytosti, trávící ve vyšším světě blažený život. V tom pochybil. Ideje nikde samostatně nežijí. Pojem stromu nalezá se jen v naší mysli, a individualně uskutečněn v každém stromu. V naší mysli je, poněvadž jsme strom poznali. Strom nebyl učiněn podle našeho pojmu, nýbrž my jsme si utvořili pojem stromu, poněvadž jsme strom viděli. Idea je tedy dřív, nežli věc, neboť věc je podle ní utvořena. Kde byla idea stromu, nežli byl? V Bohu. Bůh si myslel strom a podle své myšlenky jej stvořil. Tak vymyslel si Bůh obraz celého světa a podle něho jej stvořil. Než odkud čerpá Bůh vzory, dle nichž tvoří? Odjinud? Ne. Před stvořením vůbec nic nebylo. Odkud tedy? Ze své bytnosti. Bytnost Boží má nekonečný obsah, nekonečnou plnost všeho co jest a může býti. Proto jest nekonečně napodobitelná. Rozum Boží nalezá v ní nekonečný, nevyčerpatelný počet vzorů, podle nichž může vůle tvořiti. Co v ní jako vzor není, není vůbec možné. Proto je Bůh úplně svobodný v tvoření, neboť má nekonečný výběr vzorů. Jako bytnost Boží je nevyčerpatelná, tak nevyčerpatelná je Boží moc tvořiti. Proto může stvořiti počet světů jiných a jiných do nekonečna. Tak všechna bytnost Boží může býti nazvána vzornou ideou, nebo všechna je napodobitelná.

Bohoslovci rozeznávají v ideích Božích část podmětnou (subjektivní) a předmětnou (objektivní). Když Bůh dívá se na svou bytnost a vidí, že napodobí-li ji takto, dostane náš svět, nazývají obraz světa (poznanou napodobitelnost) v mysli Boží předmětnou částí božské ideje; podmětem části její je bytnost Boží, z níž je čerpána. Bůh tvoří ovšem podle předmětné (objektivní) části idejí, t. j. podle určitých vzorů, jež si myslí. Umělec má obrazotvornost (část podmětná), ale dokud v ní nevytvořil ideu, vzor (část předmětnou), nemůže tvořiti. Když tvoří, napodobuje předmět, ježž mu dea podává.

O této věci byla již řeč v knize o Bohu.

Časnost světa.

Bůh stvořil svět v čase, anebo přesněji řečeno, stvořením světa začal čas. Svět není tedy věčný. Pravda ta je článek víry, jak jde z prohlášení sněmu laterán-

ského IV. z r. 1245, jenž dí, že Bůh stvořil svět na počátku času z ničeho, a z prohlášení sněmu vatikánského.

1. **P o j e d n á n í.** Sv. Písmo naznačuje časný vznik světa jasně. Na počátku stvořil Bůh nebe i zemi (1 Mojž. 1, 1), t. j. s nimi začalo se vše to, co vidíme. Dr. Hejčl správně poznamenává k slovům těm: Svět tedy není věčný. Od věčnosti zřízena jsem a od pradávna, prve než země učiněna byla, . . . ještě byl neučinil Bůh země a řek a stěžejí okrášku zemského (Přísl. 8, 22. 26). Je tu řeč o Moudrosti věčné, o níž se dí, že byla dříve nežli stvořen byl svět. O ní praví Sirach: Já jsem z úst Nejvyššího posla, prvorozená před všelikým stvořením (Sir. 24, 5). Žalmista píše: Prve než učiněny byly hory a než jest způsobena země a okrášek zemský; od věků až na věky jsi ty Bůh (Žal. 89, 5). Pán Ježíš se modlil: A nyní oslaviž mne ty, Otče, u sebe samého slávou, kterouž jsem měl u tebe, prve nežli byl svět (Jan 17, 5). Sv. Pavel mluví též o počátku světa (Ef. 1, 4).

Ze sv. Otců vykládal už Ireneus: „Praví-li někteří, že duše, počavše nedávno, nemohly by dlouhý čas trvati, nýbrž že dlužno, aby byly nenarozené, mají-li býti nesmrtelné, . . . pomnětež, že bez počátku a bez konce, v pravdě a věčně týž a týmž způsobem jediný jest Bůh, jenž všeho jest pánem. Ale všechno, co od něho jest, co povstalo a povstává, má sice počátek svého původu, a tím jest nižší Tvůrce svého, jenž je bez původu, avšak trvá a táhne se na dlouhé věky dle vůle Stvořitele Boha; tak tedy dává všemu, aby na počátku povstalo, a potom, aby bylo.“ Tertullian dí: „Vše je po Bohu, poněvadž od Boha.“ Na otázku arianů, proč Bůh musí býti od věčnosti Otcem, ač není od věčnosti tvůrcem, odpovídá Athanasius, ukazuje na rozdíl, jež jsme už vytkli, mezi konem Božím uvnitř a na venek, že onen je nutný, tento svobodný. Na otázku další, proč Bůh dále netvoří, praví, že je sice smělá, ale že na ni odpověděti lze. Odpověď jest: Bůh může vždy tvořiti, ale tvorové nemohou býti věční. Zdá se, že byl spor arianů s katolíky, a že katolíci hájili mínění: co je stvořeno, má počátek. Sv. Basil prohlašuje za stejný nerozum: tvorstvu přičísti věčnost a Bohu ji upíráti. Sv. Řehoř dí, že tvůrům je vlastní, býti v čase. Sv. Cyrill Alex. píše, mluvě o našem světě, že co je stvořeno proto, aby bylo, nelze si mysliti jako bez počátku. Sv. Jan z Damašku píše: „Tvor, jsa dílem vůle Boží, není s Bohem souvěčný, neboť odporuje přirozenosti věcí, aby to, co bylo uvedeno z nebytí do bytí, bylo souvěčné s tím, jenž jest bez počátku ustavičně.“ Sv. Fulgenc učí: „Žádný tvor není bez počátku, a to proto prostě, že nemá božské bytnosti.“

2 Co řekneme o trvání světa, s o u d í c e p o d l e r o z u m u ? Dlužno činiti rozdíl mezi hmotou vůbec a mezi naším světem.

Že náš svět není věčný, je patrné a jasné. V našem světě je pohyb, jenž směřuje ke klidu. Hlavně jest to teplo, jež mění se v různé pohyby, při čemž však vždy část tepla se ztrácí. Každá taková ztráta tepla znamená krok k rovnováze, ke klidu, neboť zeslabením hýbacího zdroje zmenšuje se pohyb. Kdyby svět byl v pokybu, v jakém se nalézá, od věčnosti, dávno byly by zdroje pohybu vyčerpány, a vládl by naprostý klid, ten klid, který v dohledné době nezbytně nastane, tehdy, až slunce vyžáří všechno své teplo, a přestane ústrojný život. Při tom ovšem předpokládáme, že množství tepla v našem světě je konečné; předpoklad zajisté samozřejmý. O tom, že nynější náš svět není věčný, nemůže býti žádná pochybnost.

Nesnadnější je odpověď na otázku, je-li možná věčná hmota, ovšem stvořená. Že nestvořená věčná hmota je protireč, už dříve jsme ukázali. Nestvořená hmota byla by sama od sebe, t. j. měla by hlavní a základní božskou vlastnost. Ale to je nerozum, nebo hmota je věc velmi nedokonalá; hmota a nestvořenost jsou vůbec pojmy, jež se vylučují. Že hmota není věčná, víme z víry jistě; ale my se ptáme, co tomu říká rozum. Sv. Tomáš Akv. má za to, že se nemožnost věčného světa, ovšem stvořeného, z rozumu nedá jasně dokázati. Poněvadž někteří filosofové, hlavně arabští, hlásali věčnost světa, radil, nechtěje uváděti proti nim důvodů nedostatečných, aby se dokazovalo pouze, že svět je stvořen a že je stvořen z něčeho, pro kteroužto věc jsou důvody jasné a nevyvratitelné; mnozí ho v tom následují. Jiní však tvrdí, že nemožnost věčného světa dá se jasně rozumovými důvody dokázati. Možnost věčného světa dovozuje se takto. Bůh je věčný. Bůh od věčnosti se poznává. V tomto poznání vidí od věčnosti také, že jeho bytnost je na venek nápodobitelná stvořením. Otázka: viděl-li při tomto poznání, že svět je jen pro jistou dobu možný? Ne-li, mohl jej stvořiti také od věčnosti, t. j. tak, že do minulosti byl by bez časového počátku jako Bůh sám. Co na to odpovíme? Svět stvořený bez počátku je myšlenka všemu lidskému pojmání tak cizí a nepřirozená, že se nám zdá jako protireč. Tento svět musil by býti v klidu bez všelike časové posloupnosti, t. j. zcela mrtvý. Proč? Kdyby v něm byla posloupnost, n. př. pohyb, životní kony, byl by dnes jich počet nekonečný, a přec denně by k němu přistupovala nová posloupnost, nové pohyby. Je-li možno, aby nekonečný počet rostl? Co je nekonečné, je uzavřené. A jak možná je řada pohybů, která nezačala? Však svět bez pohybu, svět s věčným trváním bez života, je svět bezúčelný a nerozumný.

3. Někteří nám itky. Bůh mohl od věčnosti tvořiti, tedy tvořil. Odpověď: Soud byl by správný, kdyby Bůh musil tvořiti; ale tvůrčí kon je svobodný. Z toho, že jsi mohl včera jíti na procházku, nenásleduje, že jsi skutečně šel. — Opět: Vůle Boží, stvořiti svět, je věčná, neboť v Bohu jest všechno věčné.

Odpověď: Vůle Boží, tvořiti svět, jest věčná, ale s touto vůlí bylo spojeno, že jej stvoří v čase. I ty můžeš mít již dnes vůli, že něco uděláš, ale můžeš si mysliti, že to uděláš za týden. — Opět: Co dělal Bůh, když nebylo světa? Byl-li nečinný? Odpověď: Námitka bláhová. Bůh je týž nyní, kdy je svět, jako byl, dokud ho nebylo. Bůh sám v sobě má všecku plnost života, k níž stvoření nic nepřidalo. — Opět: Buď nebyl před stvořením vůbec žádný čas anebo byl čas jiný. Nebyl-li před ním žádný čas, je svět věčný; byl-li čas, byla posloupnost a to věčná. Odpověď: Před stvořením nebyl žádný čas, nýbrž byla věčnost, t. j. Bůh, v němž není posloupnosti, nýbrž věčné teď, trvající bez začátku a konce. I nyní trvá tak Bůh. Všichni žijeme před tváří Boží a tudíž před věčností, před oním věčným teď, ovšem jen potud, pokud žijeme. Celý svět trvá před Bohem, ale nikoliv po celou božskou věčnost, nýbrž jen potud, pokud od počátku svého trvá a trvati bude. Když Bůh stvořil svět, začal čas, t. j. posloupné trvání, jež počítáme podle slunce. Kdybychom věděli přesně, kdy svět začal, mohli bychom určitě říci, kolik času uplynulo, t. j. kolikrát oběhla země kolem slunce. Kdyby Bůh všecko tvorstvo obrátil v nic, přestal by všechen skutečný čas a byl by jen Bůh, věčně trvající teď, v němž není minulosti a budoucnosti, bylo by trvání, jež není měřitelné, s kterým nic časného nelze srovnati. A zase by mohl Bůh stvořiti nový svět a zase by začal nějaký čas, t. j. trvání posloupné, v němž je minulost a budoucnost, a měřitelné. Proto, kdo řekne svět, jenž časem jest měřitelný, dříve, že není věčný, neboť věčnost neplyne; věčnost jen trvá.

Poslední cíl tvorstva.

O cíli tvorstva a člověka bude řeč podrobně v díle čtvrtém. Zde uvedeme pravdy, jichž při nauce o stvoření nelze pominouti

1. Účel a cíl jest totéž. Napsal's knihu o stvoření světa, chtěje objasniti tuto nauku, můžeš říci, že toto objasnění bylo tvým „účelem“ nebo tvým „cílem“. Slovem „účelem“ vyjadřuješ pouze více, co tě při práci vedlo, slovem „cílem“ více konec její, k němuž směřovala. V obojím případě důvodem, proč jsi knihu psal, bylo objasnění řečené záhady.

Cíl (účel) je důvod, k vůli němuž se něco děje. Je vždy dvojit. „Tys měl“ účelem, objasniti nauku stvoření světa a psal's knihu tak, aby každému, kdo ji bude čísti, tuto věc vysvětlila; tys měl účel a tys dal také „své knize“ účel. První cíl se jmenuje cíl činitele, druhý cíl díla.

Cíl jeví se vždy jako žádoucí dobro, jež určuje naše jednání. Jest výsadou rozumných tvorů, že

si mohou svobodně vytknouti cíl a řídit k němu své skutky. Moudrý muž nejedná nikdy bezúčelně, anoť jednání bezúčelné je slepé a marné. Bůh jest nejvyšší moudrý a proto nejednal slepě, bezúčelně a nestvořil svět pro nic a za nic, nýbrž měl sám nějaký cíl, vyvolává svět z ničeho, a dal nějaký účel také svému dílu. Jaký je tento cíl?

Než odpovíme, ještě poznámka. Jsou cíle *podružné* a je cíl *hlavní* (poslední). Podružné cíle slouží cíli poslednímu a jsou proto k němu řízeny. Posledním cílem tvým bylo objasniti nauku o stvoření; prostředky, jichž užils, aby tě k tomuto cíli dovedly, byly cíle podružné. Poslední cíl už není řízen k žádnému jinému cíli. Nic jiného nechtěls, zcela nic, nežli objasniti onu nauku; proto při této věci objasnění její bylo tvým posledním cílem.

Obyčejně užíváme jména „poslední cíl“ jen o cíli celého lidského života na zemi a celého světa. Při stvoření netážeme se po podružných cílech, nýbrž po cíli posledním. Ptáme se: Který byl poslední důvod, jež Bůh měl, aby stvořil svět? Udáváme dvojí: *prvotný* a *druhotný*; jest to jeden cíl, ale má dvě stránky a to tak, že druhotný z prvotného plyne, jsa s ním nerozlučně spojen.

Díme: Bůh stvořil svět z čisté svobodné lásky, aby zjevil svou dobrotu (cíl prvotný) a oblažil tvory (cíl druhotný). Obojí tento cíl je „cíl činitele“. Proto i svět má účelem, aby poznával a oslavoval božskou dobrotu (cíl prvotný) a sebe tak oblažil (cíl druhotný). Obojí tento cíl je „cíl díla“. Slovo dobrota znamená souhrn všech božských vlastností. Sněm vatikánský dí: Bůh stvořil svět z dobroty své, ne aby rozmnožil svou blaženost anebo něco získal, nýbrž aby projevilsvou dokonalost dobrou (dary), jež uděluje tvorům. V kánonu dí: Kdo by popřel, že svět je stvořen k slávě Boží, je v klatbě. Uvedený cíl stvoření je tedy článek víry.

2. Poslední cíl prvotný.

Důležitá je správná odpověď na otázku: co přimělo, pohnulo Boha a jak, aby byl činný na venek. To, co člověka k něčemu pohne a přiměje, vykonává na něj vliv, láká ho, zjevuje se mu jako žádoucí dobro. Je-li možná, aby na Boha mělo něco stvořeného takový vliv? Není. Takový vliv ukazuje na jakousi odvislost; jakákoliv odvislost však u Boha je nemyslitelná. Bůh jest naprosto neodvislý, sobě postačitelý, nekonečný, takže vše má. Proto důvod, jenž přiměl Boha, aby stvořil svět, nemůže býti mimo něj, nýbrž důvod ten dlužno hledati v něm samém. Co jest jím? Nekonečná dokonalost bytnosti Boží. Ona jest, jak bylo v knize o Bohu objasněno, vlastním předmětem poznání Božího (rozumu), ona též vlastním předmětem lásky Boží (vůle), tam jako nekonečná a všecka pravda, tu jako nekonečné a všecko dobro. Stvoření světa přisuzujeme vůli Boží. Vůle chce dobro. Posledním důvodem stvo-

ření je tedy bytnost Boží jako nejvyšší dobro. Bůh patřil na svou bytnost, viděl její napodobitelnost, t. j. že dobro její je na venek sdělitelné, řekl si: stvořím svět, zjevím svou božskou bytnost, udělím z jejich dokonalostí (dobro) něco jiným, že je stvořím podle nich, aby zjevovali dobrotu mé bytnosti. Však nesmíme si mysliti, že bytnost Boží byla pro Boha při stvoření cílem, jenž se mu vnutil, měl na něj vliv, jako u lidí, kde cíl je dobro, jehož chtějí dosíci a které proto určuje je jako účelná příčina; nýbrž u něho byla jen důvodem, že jednal na venek. Nic ho nenutilo, žádné dobro nelákalo. Sv. Tomáš Akv. dí: „Ne z touhy po cíli, ale z lásky k němu stvořil Bůh.“ Proto tedy, že Bůh miluje svou bytnost a že miluje i její napodobitelnost, učinil svět. Když my se na jednání Boží díváme, jeví se nám takto: Vůle Boží je příčina účinná, že jsme, neb ona nás stvořila; bytnost Boží je příčina účelná, nebo byla Bohu důvodem, že svět stvořil.

Bůh tedy stvořil svět. Důvodem bylo mu, že chtěl na venek (mimo sebe) projádríti dokonalosti své. (Cíl činitele.) I přijali tvorové něco z božských dokonalostí: všichni přijali jsoucnost, ne sice takovou, jakou má Bůh, ale přece účast na ní, někteří zvláště velikost nebo jasnost nebo jinou vlastnost, někteří rozumnost, takže jsou dokonce obrazem jeho. Vše mají proto, poněvadž je Bůh učinil účastnými svých dokonalostí. Proto jsou mu také podobny, zjevují rysy božské bytnosti. Máme tu tedy dvojí věc: účast tvorů na dobrotě Boží a to, že ji tím zjevují (účel díla). Tak jest ostatně také u lidských děl. Do knihy o stvoření světa vložil jsi své dokonalosti, jako vědomosti, pěkný sloh, případné vyjádření myšlenek a j.; má tedy kniha účast na tvé bytnosti a zároveň zjevuje tvé schopnosti každému, kdo ji čte.

Nyní každý snadno pochopí, proč sněm vatikánský mluvě slovy Písma, dí: že Bůh stvořil svět k své slávě. Který cíl tím naznačil? Poslední prvotný cíl činitele i díla. Činitele: Bůh rozhodl se projevit svou dobrotu (dokonalost), dát jiným na ní účast, některým i schopnost poznati ji. Díla: Svět jest účastí, obrazem, projevem dobrotы Boží a musí jimi býti. Než proč sněm užil slova „sláva“? Je z Písma. Také nejlépe věc vyjadřuje. Co je sláva? Že máš pěkné schopnosti a je poznáváš, je tvá sláva vnitřní. Sláva vnitřní není tedy nic jiného, nežli věc sama a její dobré vlastnosti. Že jiní, čtouce tvou knihu, uznají: rozumí věci, dobře ji vyložil, je tvá sláva zevní. Sláva zevní není nic jiného, nežli věc a její dobré vlastnosti od jiných poznané a uznané. Zrovna tak u Boha. Jeho sláva vnitřní jest jeho bytnost a její vlastnosti od něho poznané a milované; jeho sláva zevní jest projevení jich na venek ve tvorech. Každá sláva vnitřní i zevní zove se vlastní (formální), když je poznána, vnitřní od toho, o kom jest řeč, zevní od jiných.

Otázka: Jsou tvorové povinni projevovati dobrotu Boží v sobě? Zajiště. Tvorové nerozumní zjevují ji nezbytně, ale nepoznávají ani své výbornosti, ani že je obrazem Božím. Tvorové rozumní zjevují ji též nezbytně svou bytostí lidskou (andělskou), ale mimo to mohou a jsou povinni poznávati, že svět a oni jsou obraz Boží, že mají účast na božské dobrotě a pod. Než co z tohoto poznání následuje? Že obraz Boží v sobě mají zvelebovati rozvíjením vlastností svých, Bohu se podívovali, jej ctíti a milovati, jemu sloužiti. Mají mu vzdávati povinnou čest.

Když tedy projevili Bůh svou dokonalost, co projevili? Svou vnitřní slávu. Když tvorstvo jest obrazem božské dobroty (dokonalosti), jakou slávu Boží projevuje? Jeho (Boha) vnitřní slávu. Když andělé a lidé v podivuhodném tvorstvu poznávají podivuhodného tvůrce, jej velebí, jeho obraz v sobě zdokonaľují, jaká je to sláva? Je to zároveň sláva Boží zevní. Proto vatikánský sněm naznačuje správně, krátce a hluboce poslední prvotný cíl stvořitele a jeho díla, když říká, že Bůh stvořil svět k své slávě.

D ů k a z. P í s m o d í: Řekl jsem Hospodinu: Bůh můj jsi ty, nebo dobrých věcí mých nepotřebuješ (Žal. 15, 2). Těmi slovy se naznačuje, že Bůh světa nepotřebuje a ničeho z něho tudíž nemá. Jako nemůže toužiti ten, kdo jest v Paříži, aby mohl býti v Paříži, tak nemůže ten, kdo všechno má, ještě něco žádati. Bůh tedy stvořil svět, ne aby sobě něco získal, nýbrž aby dal jiným; a dal jim jsoucnost, rozmanitou bytnost, podivuhodné schopnosti a pod. Lidem nad to dal cíl nadpřirozený a dává jim ku jeho dosažení také nadpřirozené prostředky. I nadpřirozeným způsobem mají lidé Boha oslavovati, uznávající tyto jeho dary a užívající jich k jeho cti a chvále. — Slávy své jinému nedám (Is. 48, 11), říká sv. Písmo jinde. Bůh zná a miluje nekonečnou dokonalost své bytosti, a když ji jiným zjeví, chce, aby od nich byla uznána a ctěna, jak zasluhuje. To musí Bůh chtíti, nebo tak to žádá pravý pořádek. Bůh také musí žádati, aby člověk uznal, že má jsoucnost a všechny dary od Boha, že jich má užívat v duchu dárcově a býti tak Bohu ke cti. Krátce Bůh musí chtíti, aby jeho dílo jej oslavovalo. — Opět říká Písmo: Já jsem Alfa a Omega (první a poslední písmena v řecké abecedě), počátek i konec, praví Pán Bůh (Zj. 1, 8). Zde ukazuje, že svět jsa od Boha, má v něm poslední svůj cíl. Proto stvořil lidi tak, aby ze stvořených věcí poznávali Tvůrce. (Řím. 1, 20; Moudr. 13, 1.) Proto říká sv. Jan: Hoden jsi Pane Bože náš, přijmouti slávu a čest i moc, nebo ty jsi stvořil všechny věci (Zj. 4, 11). Job volá: Nebesa vypravují slávu Boží (Job. 28, 7), Isaiáš: Plna jest všechna země slávy jeho (Is. 6, 3). Proto žalmista vyzývá všechno tvorstvo, aby ho chválilo (žal. 148—150).

Svatí Otcové učí, že Bůh stvořil svět z dobroty, aby tato dobrota všude se zjevovala a od lidí byla uznávána. Origenes: „Když na počátku stvořil, co stvořiti chtěl, neměl jiné příčiny k stvoření, leč sebe, t. j. svou dobrotu“. Tertullian: „Bůh jest jeden, jenž všechnu hmotu tuto s jejími prvky, tělesy . . . z ničeho učinil k okrase své velebnosti“. Sv. Augustin: „Dosti jest, když křesťan věří, že příčina všech stvořených věcí je dobrota tvorcova“. Athanasias: „Je patrno, že Bůh k vůli sobě a aby se zjevila ve všech jeho dílech dobrota a moudrost jeho, stvořil člověka“.

3. Poslední cíl druhotný.

Poslední cíl druhotný je dobro tvorů. Je druhotný, poněvadž z prvotního plyne. Když Bůh sdílí své dokonalosti, stávají se jich tvorové účastni. To jest jim dobré. Toto dobro mají, poněvadž je stvořením od Boha přijali. To, co z jiného plyne, je druhotné; proto dobro tvorů je druhotný cíl Boží při stvoření.

Dobro tvorů nemůže býti leč cílem druhotným jak vzhledem k Bohu, tak vzhledem k tvorům. Vzhledem k Bohu. Bůh je nekonečné dobro a proto musí sebe milovati a všechno ostatní potud, pokud má účast na dobrotě Boží. Říkáme, že Bůh miluje dobra stvořená k vůli sobě. Láska chce jiným dobře. Bůh poznával možnost tvorů ve své bytnosti. Když je miloval, znamená to, že chtěl, aby byly a měly účast na jeho dobrech. Miluje v nich tedy své dobro. Ale jich pravzor v Bohu je nekonečně dokonalejší, nežli jak jsou ve skutečnosti. Proto musí nejdříve milovati tento pravzor a potom to, co jest jeho odleskem. Vzhledem k tvorům. Poslední cíl člověka záleží v blaženosti jeho, na zemi částečné, na věčnosti dokonalé. Kdy ho dosáhne? Když plní cíl svůj prvotný, když Boha zjevuje neb oslavuje tím způsobem, jak on toho žádá, když mu v tomto životě slouží. Pak v onom životě bude ho na věky blaženě požívat. Věčná blaženost, poslední cíl tvorů, je tedy odměna za věrnou službu, za dokonalé plnění cíle prvotního; je tudíž cílem druhotným. Dříve jest vždy milováno to, proč slíbena jest odměna. Kdo vypisuje odměnu na sochu neb obraz, chce nejprve tyto věci a potom dáti cenu. Proto dobro tvorů je podřízeno slávě Boží. Dobro tvorů je cíl druhotný.

Důkaz. Písmo dí: Miluješ zajisté všechno, cožkoli jest a nic nemáš v nenávisti z těch věcí, které jsi učinil (Moudr. 11, 25). Což je člověk, že jsi naň pamětliv? aneb syn člověka, že navštěvuješ jej? Učinils ho málo menším andělů, slávou a ctil korunoval jsi jej a ustanovil jsi jej nad dílem rukou svých (Žal. 8, 5 n.). Všecko je vaše . . . vy pak jste Kristovi a Kristus boží (1. Kor. 3, 22 n.). Kterýžto předurčil nás . . . aby se velebila sláva milosti jeho . . . abychom byli ku chvále velebnosti jeho (Ef. 1, 5. 17). Já jsem tě oslavil na zemi, modlil se Kristus, dokonal dílo tvé, kteréž jsi mi dal, abych je činil;

nyní oslaviž mne ty, Otče, u sebe samého . . . (Jan 17, 4). Sláva na výsostech Bohu (Luk. 2, 14), pěli andělé. Kdožkoli oslaví mne, oslavím ho (1. Král. 2, 30. Srov. ještě Is. 63, 11; Řím. 9, 28; 1. Kor. 15, 28; 1. Mojž. 1, 28 n.). Z těchto míst jde, že svět je pro člověka, člověk pro Boha. Člověk nemá v žádné stvořené bytosti svůj cíl, nýbrž jen v Bohu, zde na zemi cíl bližší, aby ho oslavoval, na věčnosti cíl poslední, aby v něm byl blažen. Proto má konati vše pro čest a slávu Boží, i jísti i pít (1. Kor. 10, 31). „Viz, proč jednáš“, napomíná sv. Augustin, „jednáš-li, abys oslavil sebe? to Bůh zapověděl; proto, aby Bůh byl oslaven? to přikázal“. Z Boha člověk vyšel, k Bohu má zase dojít; dojde k němu, když jej oslavovati bude.

4. Poslední prvotný cíl člověka je tedy sláva Boží a poslední druhotný blaho tvorů a to tak, že tento v onom jest obsažen a že blaho tvorů bez slávy Boží je vůbec nemyslitelné. Je to vlastně jeden cíl. Čím více zjevíš v sobě dokonalost Boží láskou, ctnostmi, chválou Boží, čím více jsi k slávě Boží, tím více jsi k vlastnímu dobru a blahu. Tvorové, zjevující velebnost (slávu Boží) a uznávající ji s chválou, nedávají Bohu nic, co by jiným způsobem neměl, ale sobě tím získávají blaženost.

Všichni tvorové oslavují Boha, neboť zjevují jeho dokonalosti, ale jen lidé, andělé ho poznávají a svobodně, úmyslně vzdávají mu náležitou čest. Ucta tvorů nerozumných, Bohu vzdávaná, slove sláva objektivní, úcta od tvorů rozumných sláva formální (vlastní). Formální oslavou Boží připodobňuje se člověk víc a více Bohu, a to i přirozeně i nadpřirozeně; tak roste i objektivní sláva Boží v něm, neb obraz Boží stává se v něm zřetelnější.

Tuto oslavu musí Bůh chtít. Že ji chce, víme ze zjevení; ale je to i pravda přirozená. Pohané nazývali často úctu bohů spravedlností k nim, t. j. dávati jim, co jim náleží. Jen lidé a andělé mohou Boha poznávati a ctíti; proto jsou rozumní tvorové stvoření bezprostředně k slávě Boží, tvorové nerozumní prostředně, tak totiž, že zjevují Boha člověku a mu slouží k oslavě Boží. I nerozumní tvorové vzdávají Bohu objektivní chválu bezprostředně tím, že jsou šlepestí jeho velebností, ale jich bližší cíl je, aby sloužili člověku, jemu ukazovali slávu Boží, jemu sloužili za pokrm, k práci a j. Proto se říká, že svět je pro člověka a skrze něho pro Boha, člověk pak přímo pro Boha stvořen. Zvíře, jež živí člověka, plní tím svůj životní cíl.

Byl-li by svět a celý vesmír, kdyby nebyl obýván od rozumných bytostí, bezúčelný? Nebyl. Neboť slávu Boží by zjevoval přec, třebaš ji nikdo nepoznával. Ostatně andělům není zajisté neznám. Přece však zdá se, že hmotný svět bez člověka neodpovídal by moudrosti Boží.

5. **P ř í d a v k y.** Láska, kterou Bůh miluje rozumné tvory, je láska přátelství, poněvadž z nich nemá a nemůže mít žádného zisku, nýbrž jen dobré uděluje. Jako svatí mnoho dobrého poznali jiným, často vše, i život za ně obětující, ale pro Boha, z lásky k Bohu, tak Bůh miluje lidi; než nejdříve miluje sebe, jak toho žádá pořádek. Když chce slávu svou skrze tvory, máme takový pořádek, neboť tu předmět lásky Boží je Bůh i vzhledem k tvorům, a z toho plyne dobro tvorů.

Od Kartesia je námitka, často potom opakovaná (u nás od J. Jungmanna v zápiskách), že prvotní cíl tvorstva, jak byl právě vyložen, znamená připisovati Bohu ctižádost a sobectví. Námitka vznikla, jak z naší úvahy patrně, z nepochopení celé věci. Ovšem je pravda, že pochopiti věc dobře, vyžaduje nejen důmyslu, nýbrž i napjetí ducha. Opakujeme. Bůh z tvorstva nic nemá. Bůh musí od lidí žádati úctu, která jeho bytosti náleží, neboť musí chtít, aby svět a člověk byl jeho obrazem a zjevoval jeho bytost; od člověka pak zvláště, aby se mu připodobňoval láskou k pravdě a dobru. Když Bůh chce, aby člověk byl mu ke cti, chce tím, aby člověk byl dokonalý, Bohu podobný. Tím zároveň chce, aby byl blažený, zde nedokonale, vně dokonale.

Úcta, kterou má člověk Bohu vzdávati, je svobodná, t. j. člověk může ji také odepřít. Že potom nemůže dojíti blaženosti v Bohu, rozumí se samo sebou. Boha ovšem oslaví, ale tak, že zjeví na sobě jeho spravedlnost.

Bůh stvořené věci zachovává.

1. O člověku říkáme, že něco zachovává, když to nezhodí, nerozbije, když to chrání od kazivých vlivů počasí, hmyzu, lidí a p. Zcela jinak říkáme o Bohu, že věci zachovává. Bůh zachovává všechny tvory úhrnem i každého zvlášť a ve všech jeho částech tím, že udržuje jejich jsoucnost. Stavitel, jenž vystavěl dům, může odejít, na dům nepomyslet, ale budova bude státi. Kdyby Bůh některou věc, kterou stvořil, dále nezachovával, t. j. kdyby stále nechtěl, aby byla, obrátila by se v nic. Tento vliv, který Bůh při zachovávání tvorstva vykonává, je též kon vůle, kterým je stvořil, pouze s rozdílem, že při stvoření týkal se věci, která ještě nebyla, při zachovávání věci, která už je. Kon zachovávající je tedy jako prodloužený kon tvůrčí.

S v. P í s m o učí: Kterak by mohlo co zůstat, kdybys ty byl nechtěl? aneb co by od tebe povoláno nebylo, kterak by mohlo zachováno býti? (Moudr. 11, 26.) Bůh zachovává tedy všechno zvláštní vůlí. Kniha Moudrosti udává pak i důvod, proč tak činí. Zachovává všechny tvory, poněvadž jsou jeho,

t. j. od něho učiněné. Opět píše: Duch Páně naplňuje okršlek země, a to, co zdržuje (v sobě) všechno, má známost hlasu jeho (Moudr. 1, 7). Smysl posledních slov je, že Bůh naplňuje všeobšáhlostí svou celý svět a zná proto každé hlesnutí jeho. Však nejen je naplňuje, nýbrž také udržuje. V něm stojí všechno, píše sv. Pavel (Kol. 1, 17), v něm žijeme a se hýbáme i trváme (Skut. 17, 28), on udržuje všechno mocným slovem svým (Žid. 1, 3). Všecky tyto výroky znamenají, že by věci netrvaly, kdyby je Bůh zvláštní vůlí neudržoval. O staviteli, jenž vystaví dům, nikdo neřekne, že on jej dále udržuje mocným slovem svým a pod. Že Bůh, počav na venek tvořiti, je stále činný, praví sám Spasitel, řka: Otec můj až dosavad dělá, i já dělám (Jan 5, 17). Smysl je: ač Bůh v sobotu odpočinul od stvoření, t. j. přestal tvořiti, nepřestal býti činný jiným způsobem, udržováním světa, a to i v sobotu, ač ji posvětil na den svůj. Tak mohu činiti dobré skutky i já a každý

S v. O t c o v é píší ovšem v duchu sv. Písma. Sv. Ireneus dí: „Všecko, co stvořeno jest, má sice počátek vzniku svého, ale trvá, pokavád Bůh chce, aby bylo a trvalo.“ Sv. Jan Zlat.: „Bůh tvorstvo nejen učinil, nýbrž se ho také ujímá a je zachovává; jmenuj anděly nebo archanděly a nebeské mocnosti, jmenuj věci viditelné i neviditelné všecky, všechno těší se jeho péči, takže zbavení její účinnosti, mizí, se ztrácí a zaničují. Opět: „Není méně, zachovávati svět nežli jej učiniti, ano mám-li říci něco podivuhodného, pravím: více jest. Při stvoření podstaty učiněny jsou, při zachovávání jsou udržovány, aby neobrátily se v nic.“ Sv. Augustin užívá příkladu o budově, jež zůstává, i když stavitel odešel; ne tak, dodává, Bůh je stavitelem. Kdyby Bůh přestal chtíti, aby svět byl, zmizel by. A pokračuje v téže knize: „Tak věřme, a můžeme-li i rozumějme, že Bůh až dosud dělá, tak že věci od něho stvořené, zbaveny jeho činnosti, obrátily by se v nic.“ Řehoř Veliký: „Všecky věci jsou, ale základově nejsou, poněvadž nebytují samy ze sebe, a kdyby je ruka ředitele nedržela, nemohly by býti. . . Všecky věci učiněny jsou z ničeho, i jejich bytnost v nic by se obrátila, kdyby jí původce všeho rukou vládce neudržoval.“

Pravda o zachování světa není od církve prohlášena, za-
jistě proto, že bludařství nebo jiné nalehavé příčiny k tomu nedaly příležitosti, ale všecky katechismy ji obsahují, takže o ní souhlasí veškerá církev učící a slyšící.

2. Lidská péče o zachování týká se jen věcí složitých, anat věc jednoduchá, n. př. duše nemůže žádnou stvořenou silou zničena býti již jsme řekli, že zachovávati věc znamená: ji chrániti, živiti, ošetřovati a p. I takovým způsobem má Bůh o věci péči, někdy i mimořádnou, n. př. když působí, že tělo světcovo nesetlí. Ale to není zachovávání, o němž my mluvíme. Tím, že tělo lidské zhnije, obrátí se jen v prvky; vlastně se tu

nic neztratí. Zachováti tělo před rozpadnutím, dovede i člověk, n. př. nabalsamováním. My mluvíme o zachovávání samé jsoucnosti věcí, o vlivu, bez něhož obrátily by se v nic. Tak zachovávat věci může jen Bůh, jako jen Bůh může z ničeho tvořit.

Že věci bez přímého zachovávajícího vlivu Božího nezbytně obrátily by se v nic, jest pravda rozumu zcela jasná. Když Bůh dal jim jsoucnost, jsou od něho v jsoucnosti odvisly. Mají tedy bytí jen potud, pokud Bůh přímo chce, aby byly. Čím přispěly samy, aby byly? Naprosto ničím, neboť nebyly ještě. Všechny důvody jejich jsoucnosti je tedy mimo ně, v příčině jiné. Mohou tedy trvati jen potud, pokud příčina, v níž mají původ, působí, aby byly. Nás mate přirovnání k dílům pozemským. Myslíme si: dům, jež stavitel jednou postavil, má důvod trvání v sobě. Avšak je tu velký rozdíl. Co udělal stavitel? Dal hmotě, která už byla, nový tvar, dal cihlám, kamenům, dříví tvar domu. Stvořil-li on trvanlivost hlíny, kamenů, dříví? Dal-li jim jsoucnost? Nikoliv. Ani to, aby tato hmota mohla tvořit dům, nemá od stavitele. Ať se pokusí, a vystaví dům z vody. Odstraní-li obal, voda steče. Bůh dal věcem jsoucnost, učiniv je z ničeho. Dal jim tedy nejen nový tvar, nýbrž vůbec, aby byly. Proto v okamžiku, v kterém by přestal chtít, aby trvaly, obrátily by se v nic. Pěkné přirovnání máme v myšlenkách. Když na něco myslíme, žije věc v našem myšlení; jakmile na ni mysliti přestaneme, ihned zmizí. Proč zmizí? Poněvadž přestal přímý vliv, jenž myšlení vyvolal. Tak jest při stvoření a zachovávání. Kdyby některá bytost, jež vyvolána byla z ničeho nebo od stvořené bytosti má původ, mohla sama sebou dále trvati, neodvisle od Boha, byla by jako Bůh. Ale to je nemožno. Jen Bůh má jsoucnost sám ze sebe a je od všeliké příčiny neodvislý. Také svrchované vlastnictví a panství Boží nade vším, co stvořil, žádá, aby zůstalo na něm v bytí závislé; kdyby mohlo trvati bez jeho udržujícího vlivu, bylo by v nejpodstatnější věci neodvislo čehož nelze připustiti.

3. Ještě se klade otázka: Co Bůh na věci zachovává. Tento chléb, jenž leží před námi, je chléb, má určitý tvar, bílou barvu, přisládlou chuť. Co Bůh tu zachovává? Odpovídá se: Bůh přímo zachovává podstatu; způsoby trvají tím, že trvá podmět, na němž jsou, a že Bůh s podstatou k jejich zachovávání spolupůsobí. Tuto podstatu zachovává ovšem i v prvcích, do nichž chléb se rozkládá, v proměnách, které přijímá, n. př. jako pokrm a pod. Věda říká, že hmota je nezničitelná. Je nezničitelná od tvorů, neboť jen ten má nad její jsoucností moc, kdo ji stvořil.

○ Boží součinnosti se stvořenými příčinami.

1. **Poznámky.** Bůh všem od něho stvořeným věcem dal nějakou sílu, přiměřenou jich bytnosti, aby mohly býti činny. Proto je nazýváme příčinami (druhotnými). Tím, že věci zachovává, udržuje ovšem i tuto jejich účinnou sílu. U nerozumných tvorů je tato síla činna s fysickou nutností, jakmile podmínky k činnosti jsou dány; u rozumných bytostí v mnohém ohledu je svobodna, může a nemusí jednati. U oněch nezbytně následuje určitý účín, ten právě, k němuž jsou dány podmínky, a jen on; tyto mohou svobodně učiniti to neb ono. Durandus myslil, že toto zachovávání činné vlohy je už konkurs nebo-li součinnost Boží s druhotnými příčinami, postačující, aby mohly býti samostatně činny. Ale tomu není tak. Všichni katoličtí filosofové a bohovědci učí, že s druhotnými příčinami, aby mohly míti účín sobě přiměřený, musí Bůh ještě zvlášť a bezprostředně spolupůsobiti. Tuto zvláštní a bezprostřední fysickou součinnost nazývají konkursem Božím (součinností Boží) přirozeným neboli obecným. Nauka tato není článkem víry, anať není od církve prohlášena a z pramenů víry s určitostí nevysvítá, ale je obecným učením katolických filosofů a bohoslovců.

Podle katolické nauky jsou stvořené věci skutečnými příčinami, t. j. mají vlastní působnost. Tato působnost je neskonale rozmanita, aby byla malým obrazem nekonečné působnosti Boží. Jen pozorujeme věci kolem. Od kamene nebo prvku můžeme vystupovati celou stupnicí příčin až k podivuhodné činnosti smyslů u zvířat a k nejvyšší působnosti stvořené, k rozumování a svobodnému chtění u člověka. Poněvadž každá věc ve své jsoucnosti, ve své bytnosti a její účinné síle, v celém trvání je úplně závisla na Bohu, je na něm nezbytně závisla i ve své činnosti, t. j. bez zvláštního přispění Božího nemůže míti účín. Bůh však od věčnosti ustanovil, že jej vždy dá. Proto vždy, jaksi samo sebou, kde jsou splněny podmínky, podle nichž druhotná příčina je činna, přistoupí i Boží konkurs (součinnost). Vyjimka je pouze při některých zázracích, n. př. aby oheň nepálil. Činnost ohně je, že spaluje. Aby mohl tento účín míti, musí Bůh spolupůsobiti. Nedá-li v určitém případě svůj konkurs, nesoučiní-li, oheň hoří, ale nespaluje.

2. **Pojednání.** Sv. Písmo má četná místa o součinnosti Boží s přirozenými příčinami, jenže je lze vykládati o součinnosti Boží prostřečně, asi tak, jak když si někdo vzdychne: „Bože, tys mne stvořil,“ ale myslí při tom, že je od Boha jako všechny ostatní věci. To však není náš bezprostřední konkurs. Než jsou i taková místa, jichž přirozený smysl ukazuje na stálé bezprostřední součinění Boží v přírodě a lidech.

Job dí: Ruce tvé učinily mne a způsobily mne celého vůkol . . . Rozpomeň se, prosím, že jako bláto učinil jsi mne

a v prach zase obrátíš mne . . . Kůží a masem přioděl jsi mne, kostmi a žilami spojil's mne (Job 10, 8 n.). Dlužno rozuměti, že ne Bůh sám, nýbrž s druhotnými příčinami, spolupůsobě s nimi. Ale poněvadž bez Boha neměly by účinu, přičítá Job nadsázkou všecku činnost jemu. Žalmista píše: Kterýž (Bůh) přikrývá nebe oblaky a připravuje zemi déšť. Kterýž vyvozuje na horách trávu a bylinu k službě lidské. Kterýž dává hovadům potravu jejich, i mladým krkavcům, jiz volají k němu (Žal. 146, 8 n.). Pán Ježíš líčí u sv. Matouše, jak Bůh odívá polní trávu a stará se o polní kvítí (Mat. 6, 28 n.). Isaiáš dří, že Bůh všecky naše skutky v nás činí (Is. 26, 12. Viz ještě Žalm 103, 14. n.; Luk. 12, 24 n.; Skut. 17. 25 a j.). Výklad je týž. Pomljlme výroky, které ukazují, že při nadpřirozených skutcích s námi Bůh spolupůsobí; bude o nich řeč v nauce o milosti. Avšak stůžž zde krásný výrok sv. Pavla. V něm (v Bohu) žijeme a se hýbáme i trváme (Skut. 17, 28). Nejen v bytí neboli jestvování (v jsoucnosti), i v činnosti jsme závisli na vlivu Božím. Ani v předešlých výrocih není řeč jen o zachovávání tvorů, nebo vždy běží o jich činnost; kdyby byla v nich řeč jen o zachovávání, spíše by poukazovaly na jich klid. Mluví o nich jako činných, aby ukázaly, že v nich je Bůh ještě jinak součinný, nežli pouhým zachováváním.

S v. O t c ů m je Boží součinnost pravdou přirozenou, jež rozum poznává a chápe. V boji proti pelagianům, kteří součinnost Boží v našich skutcích nadpřirozených příliš zmenšovali, vedli často důkaz takto: Je-li konkurs Boží potřebný v skutcích přirozených, je tím více potřebný v skutcích milosti. Součinnost Boží přirozenou předpokládali jako samozřejmou přirozenou pravdu. Sv. Theofil píše: „Bohu náleží dělati, ži viti, starati se, říditi a oživovati všecko.“ Origenes: „Stále vidíme Boha, jak pracuje, a není soboty, v níž by nebyl činný, v níž by nevyváděl slunce nad dobré a zlé, nedštil na spravedlivé a nespravedlivé.“ Sv. Jan Zlatoústý: „Když vidíš vycházející slunce, běh měsíce, jezera, prameny, řeky, sílu přírody v semenech, vzrůst těl našich a zvířecích, vše, z čeho se skládá tento náš svět, myslí na ustavičnou činnost Otcovu.“ Sv. Jeronym, bojuje proti pelagianům, vypočítává některé činnosti, o nichž dří, že je k nim potřebí přispění Božího, a to tak jistě, že jest to zcela zřejmé, na př. připraviti si inkoust, listy, mlčeti, mluvíti, seděti, státi, choditi, ležeti, jísti, plakati, smáti se a j. Sv. Augustin píše, že nemožno popírati, že Bůh i nyní všecko dělá, a dovolává se některých míst svrchu uvedených, n. př. o polním kvítí, jež Bůh šatí, pravě, že je tu řeč o přítomné činnosti, a nikoliv minulé (stvoření, uspořádání). Dle sv. Augustina jsou stvořené věci jako nástroje, jimiž Bůh je činný a své plány provádí.

Co praví nám r o z u m ? Že jsoucnost, bytnost a činné síly všech věcí jsou od Boha stvořeny a udržovány, je pravda

sama sebou zřejmá. Však běží o projevy činných vloh. Je-li jich činnost neodvislá? Prostředně ovšem nikoliv, vždyť může se projevit jen potud, pokud k ní dal Bůh sílu. Ale ani bezprostředně není neodvislá. Každý účín je plod nějaké činnosti, něčeho, co jest. Když buňka plodí buňku, je tu nějaká činnost, něco, co jest. Vše, co jest, závisí svou jsoucností a trváním na Bohu, a právě odvislost od Boha v bytí, v jsoucnosti, v jestvování je největší. Proto nemůže býti činnost: „dát jsoucnost nové bytosti“ jen dílem druhotné příčiny. Tato činnost náleží tak výhradně Bohu, že ji úplně tvorům ani udělit nemůže. Proto musí býti tvůrce s druhotnými příčinami součinný, a to tak, že odepře-li konkurs, jsou činnosti neschopny.

Mnohý snad si myslí, že stačí odvislost všech věcí od Boha ve stvoření a zachovávaní. Filosofie mu odpoví určitě a přesvědčivě, že nikoliv. Bytost stvořená, od Boha tak opatřená, aby ve své činnosti byla od něho neodvislá, je protireč, nemožnost; Bůh nemůže se vzdáti naprosté odvislosti tvorů, neboť to náleží k pojmu tvůrce, a bytost nemůže v ničem, co znamená jsoucnost, vstup do skutečnosti, býti úplně neodvislá, neboť odvislost náleží k pojmu bytosti stvořené. — Jiný důvod praví: Bůh je svrchovaným pánem všeho, a proto musí i činnost tvorů od něho býti odvislá. — Opět: tvorové jsou nedokonalí, tak že Bůh je musí zachovávat, aby se neobrátili v nic, mají ohraničenou i bytnost a všechny síly. Jest však odvěká zásada myslitelská, že činnost odpovídá bytnosti. Když tedy bytosti jsou nedokonalé v bytnosti své, jsou nedokonalé i ve své činnosti. Nedokonalé jsou v bytnosti, že je Bůh musí zachovávat; proto nedokonalé jsou v činnosti, že jim k ní musí Bůh také přispívat. Jak? Tam zachovává, že jde o trvání, zde součiní, poněvadž jde o činnost.

V tom, co jsme dosud řekli, všichni filosofové a bohovědci souhlasí; za to v bližším výkladu, v čem konkurs (součinnost) Boží záleží, jak se děje a p., velmi se rozcházejí.

3. Ještě slovo o příčině první a druhé. První příčina je Bůh, jenž nejen vše stvořil a udržuje, nýbrž při každé činnosti součiní (konkurs), druhá příčina je věc, jež je tak stvořena, že má vlastní činnou sílu. Prvá a druhá příčina nejsou dvě příčiny vedle sebe působící k témuž účínu, tak že by z něho působila každá nějakou část účínu, nýbrž příčina druhotná je první příčině podřízena, a celý účín je od každé z nich. První příčina působí tu sama ze sebe, úplně neodvisle, druhá má působnost od první a působí v odvislosti od ní. Jako Bůh je všude přítomný, tak je všude také činný. Dí-li se, že tyto dvě příčiny jsou jako dva koně, jež táhnou jeden vůz, má přirovnání něco pravdy, ale kulhá též; podobně, dí-li se, že se mají k sobě jako umělec a nástroj. Tam není vyjádřena odvislost druhotné příčiny od první a naprostá neodvislost příčiny první; zde odvislost je vyjádřena, ale umělec nemá svou činnou

sílu od sebe, nýbrž od Boha, a druhotná příčina je více a samostatněji činna, nežli štetec malířův. U rozumných bytostí musí při svobodných činech býti Boží konkurs takový, aby svobodná vůle člověková zůstala nedotknuta. Tu právě vzniká rozdíl ve výkladech konkursu Božího, jelikož někteří upřilíšují vliv první příčiny, tak že jiným zdá se to proti svobodě vůle. O tom bude řeč při nadpřirozeném konkursu k činům s milostí Boží konaným.

4. Mocně působí na nás pravda o všudypřítomnosti Boží, plníc nás posvátnou bází před hříchem a vznešenou úctou k sobě. Mocněji ještě působí myšlenka, jak Bůh se všemi druhotnými příčinami v přírodě kolem nás a v nás je součinný. Sv. Ignác bere z toho dojemný důvod k lásce Boží, právě, že Bůh je činný v přírodě pro člověka. A je tomu tak, nebo svět má svůj bližší účel v člověku, jemuž má sloužiti k blahu časnému a věčnému. Tento svět Bůh stvořil, stále svou vůlí zachovává a v něm je ve všech nesčetných druhotných příčinách činný — pro člověka.

Stvoření hmotného světa.

1. O stvoření světa víme jen z Písma, v němž Mojžíš napsal, co Adamovi bylo o tom zjeveno a do Mojžíše se zachovalo. Co Mojžíš psal, psal pod vlivem sv. Ducha; proto jeho zpráva je bez omylu. Neomylnost její plyne z dvojího zdroje: že obsahuje pravdy zjevené, a že je Mojžíš napsal nadchnut sv. Duchem (inspirován).

Co Bůh zjevuje anebo k čemu spisovatele vdechnutím přiměje, je vždy slovo Boží, a tudíž neomylná pravda, nechť se týká víry, přírodopisu, hvězdářství nebo čehokoliv jiného, an Bůh nemůže lháti ani klamati. Ale i zjevení i nadchnutí musí se dít způsobem, který osobám, jež je přijímají, je přiměřený. Tyto osoby je také svým individualním způsobem, zvláště děje-li se v obrazech, vyjadřují, na př. mluví o přírodním zjevu ne slovy vědy, nýbrž slovy lidu. Vyslovme některé zásady, jichž při výkladu první knihy Mojžíšovy dlužno šetřiti.

I to, co je „vlastně“, i to, co je „nahodile“ zjeveno, je neomylně pravdivo, ale nahodile zjevené připouští často rozmanitý výklad. Je naprosto nemožno, aby Bůh zjevil lidem něco nepravdivého, ať se to týká kterékoliv věci. Bůh stvořil přírodu a též Bůh zjevil, jak ji stvořil; proto mezi zjevením a vědou nemůže býti sporu. Co odporuje zjevení jasnému nebo zjištěnému, je jistě bludno. Kde zjevení není samo sebou jasno anebo od církve zjištěno, mohou vykladači se ve výkladu Písma mýliti. Když církev smysl některého místa prohlásí, což však se zřídka děje, je neomylně pravdiv, čili je zjeven. Nejen bible

je výkladem světa vůkol, také svět je výkladem bible; nejedno její místo bylo objasněno poznáním přírody. Skutečných sporů mezi biblí a pravou věrou také není, a spory, které někdy vznikly (Kopernik, Galilei a j.), lepším poznáním byly brzy odklizeny. Ale věčně trvati bude spor mezi pavědou, jež pojímá svět bez tvůrce, pantheisticky a podobně.

Co tedy jakkoliv je zjeveno, je pravda. Však dlužno činiti svrchu uvedený rozdíl. V l a s t n ě (per se) je zjeveno, co týká se víry a mravu, zvláště důležitých pravd věroučných a mravoučných, n. př. Trojice, vtělení věčného Slova, vykoupení, svátostí a j. N a h o d i l e je zjeveno, co týkajíc se dějin nebo jiných věd, je se zjevnými pravdami nějak spojeno, takže se při nich o tom činí zmínka. Že se narodil Pán Ježíš „za císaře Augusta“, je v Písmě, ale nemusilo tam býti; že byl ukřižován „za Piláta“, rovněž. Zrovna se to tehdáž stalo, a tak dostala se obě jména nahodile do evangelia. Tak nahodile zjeveny jsou mnohé dějepisné události Starého Zákona a četné zprávy, náležející do oboru vědy světské. Ve výkladu pravd vlastně zjevených nebylo u sv. Otců a bohovědců, když byl v něm mezi nimi souhlas, omylů, a tudíž také žádných sporů, leda s kacíři. Nemohlo jich ani býti, nebo tu vystupovali jako svědkové zjevené víry, tu působilo v nich apoštolské podání a sv. Duch.

Než jinak má se věc při pravdách nahodile zjevených. Zde nejde o pravdy víry a mravů, nýbrž o dějepisné události a vědecké poznatky. Nejsou-li zcela jasny, je možný výklad různý. Když v biblí je některé jméno babylonského nebo asyrského vladaře opisovači zkomoleno, nezbyvá, než bádati, až se najde; často hádalo se chybně. Nahodile zjeveny jsou některé zprávy o stvoření světa, zvláště pokud se týkají způsobu a pořadu stvoření. Jak se vykládaly? Vždy podle vědeckého stavu doby. Když věda učila, že země jest plochá, přizpůsobil se výklad tomuto náhledu; když se myslelo, že původní prvky všeho jsou voda, oheň, vzduch, hmota, vykládal se vznik světa podle toho. Zde minulost (podání) není svědkyní „víry“, neboť nejde o pravdy víry a mravů, nýbrž je svědkyní „vědy“. Však pilně a bedlivě jest se varovati, aby věc nahodile zjevená nebyla brána za věc vlastně zjevenou, aby osobní náhledy a výklady nebyly prohlašovány za pravdu zjevenou, za učení církve a p., aby vědecké domněnky nebyly jmíny za zjištěnou skutečnost, aby lidové rčení nebylo vykládáno jako vlastní slovo sv. Ducha s doslovným smyslem. Než poněvadž církevního výkladu, úředního a neomylného, v těchto nahodile zjevených věcích není, jest vymýšletí různé výklady dovoleno. Ovšem že i při výkladu věcí nahodile zjevených třeba na to zřetel bráti, že jsou vdechnuty (inspirovány), a proto zavrhnouti třeba každý výklad, který by odporoval buď článku víry o vdechnutí (inspiraci), nebo nesouhlasil s naukou katolickou o způsobu,

jakým je Písmo sv. inspirováno. A proto může církev, ačkoliv věci nahodile zjevené svým obsahem přímo v učitelský její úřad nespádají, každý takový nesprávný výklad zavrhnouti a zakázati.

2. Mojžíšovo vypravování o stvoření světa podává některé důležité náboženské pravdy, na př. že je Bůh, že svět je od něho stvořen a j. Tyto pravdy a jiné pravdy zjevené jsou kladným pravidlem víry pro každého, také v ohledu vědeckém. Vědec, který jich nedbá, dává na jevo pohrdání k Bohu a jeho slovu. V pravdách vědeckých Mojžíšovo vypravování je pravidlem pouze „záporným“. Co to znamená? Asi toto: Zeměvědci (geologové), hvězdáři, přírodopytci nenařizuje Mojžíšova zpráva: cestou, kterou já jdu, musíš jít i ty. Mají svobodu. Kdyby však viděli, že některá cesta, některá zásada je vede v odpor k pravdám náboženským, skrze Mojžíše zjeveným, n. př. k nauce o věčné hmotě, k popírání duše a p., mají si říci: vari, slovo Boží mi volá, že bloudím. Ale také vykladačům Písma zjištěné výsledky vědecké mají sloužiti za vůdce, ovšem rovněž jen záporného. Zjištěno je, že všeobecná současná potopa bez velikých divů není možná. Poněvadž tam Písmo o mimořádných divech mlčí, nebude rozumný vykladač trvati na potopě zeměpisné všeobecné. Vykladači Písma přihlížejí skutečně pilně k vědeckým domněnkám své doby, ano v posledních dobách činili tak někteří přes míru, zapomínajíce na první a vlastní cestu, jež otevírá Písma, na důkladné probírání jazyka, zvyků a zařízení, společenských poměrů a všeho toho, co umožňuje vniknouti hluboce do ducha a smysl sv. knih.

Hlavní účel Mojžíšovy zprávy o stvoření světa jsou pravdy náboženské (hlavně, že Bůh všecko stvořil, že sobota je posvěcena jeho úctě, že člověk, skládá se z těla a duše, je pánem světa), nikoliv pravdy o hvězdářství, zeměpisu, fysice a pod. Bible jsou dějiny vykoupení lidského, v Starém Zákoně slíbeného, v Novém vyplněného, tedy kniha náboženská. Kde bylo potřeba zmíniti se o věcech, týkajících se vědy, mohlo se to díti jedině způsobem, jenž byl vzdělání a názorům lidu přiměřený. Směšně by jednal, kdo by žádal, aby Mojžíš psal o přírodě ve všem podle výsledků vědeckých, jež lidstvo má dnes, neboť za sto let byla by jeho zpráva opět nepravdivá. Mluvil tedy v některých věcech o přírodě, jak se jevila tehdy smyslům. To je zcela správné. I dnes mluvíme správně, říkáme, že slunce zapadá, že měsíc je větší hvězd, nebo každý ví, že mluvíme o věci tak, jak se smyslům jeví. Co je zjevená pravda vědecká a co její lidové a časové vyjádření, musí rozhodnouti moudrý výklad. Poněvadž církev se nevyslovila, je ve výkladech značná volnost.

3. Moudré zásady byly hlášány od sv. Augustina a Tomáše Akv. V době reformační, kdy rojící se kacířstva, vznikající z volného výkladu Písem, probudila jakousi úzkost-

livost u katolických vykladačů, tyto zásady byly trochu opuštěny; proto učinila kongregace, jež bdí nad čistotou víry, která však není neomylná, někdy chybný krok.

Uvedme některé myšlenky ze sv. Augustina. Ve věcech temných a od nás velmi vzdálených, — i když o nich čteme v božských Písmech, — které mohou bez úhony víry, od nás vyznávané, zroditi různé náhledy, nevrhejme se střemhlav na žádný, držíce se ho přes přiliš, abychom, až mínění to lepším poznáním se zviklá, se neshroutili s ním; tak bychom bojovali ne pro nauku svou, chtíce, aby nauka Písma stala se míněním naším. Jinde opět dí, že mnohý nekřesťan ze zkušenosti a z jistého poznání ví leccos o zemi, nebi, živlech, pohybu, vzdálenostech hvězd a pod. I dodává: Velmi potupné a nebezpečné jest pro křesťana, a vší silou má se toho stríci, aby jej nevěřící neslyšel o těchto věcech bláboliti, a to domněle podle křesťanských Písem, tak že by, vida jej celé nebe od pravdy vzdálena, nemohl se zdržeti smíchu. Mrzuté je, ne že bloudící je vysmíván, nýbrž že naši spisovatelé jsou pokládáni a pohrdáni jako nevzdělanci od těch, kteří mimo církev jsou, to slyšeli a ke své škodě tomu věří; a my jednáme o jich spasení. Opět jinde vypravuje, jak se namáhal, aby vybádal smysl zprávy Mojžíšovy o stvoření, varuje se všeho smělého tvrzení, i nechť si každý vybere, co se mu zlíbí a co chápe; kde nechápe, má dáti Písmu Božímu úctu, sobě bázeň. Jak mnohý, jednaje proti těmto zlatým pravidlům, ublížil před pravou vědou sobě i církvi!

Sv. Tomáš činí rozdíl mezi tím, co vlastně a co nahodile je zjeveno, poukazuje na to, jak věci nahodile zjevené různě byly vykládány, na př. způsob a pořádek při stvoření světa, a dí: „V těchto otázkách dlužno šetřiti dvojího: aby Písmo zůstalo bez úhony, a aby, poněvadž připouští různý výklad, nikdo k žádnému mínění výhradně nepřilnul. Kdyby se mínění, jež měl za smysl Písma, ukázalo jako jistě bludné, a on je nicméně držel, upadlo by sv. Písmo u nevěřících v posměch, a cesta k víře by se jim zavřela.“ Také varuje přijímati zázraky tam, kde Bůh působí skrze zákony přírody. Rovněž poukazuje na lidový způsob psaní Mojžíšova, nevzdělanému lidu jedině přiměřený.

Jak patrně, myslili tito velicí duchové celá staletí, ba tisíciletí v před; ještě dnes mohou se u nich učit: svobodomyšlní vykladači úctě k Písmu, přemrštěnci moudré svobodě.

Šestidenní.

O Mojžíšovu šestidenní máme výborná díla odborná. Proto uvedeme tuto pouze krátký přehled o něm. Šestidenní (hexameron) rozděleno je takto:

1. Úvod: (1. Mojž. 1, 1. 2) obsahuje vlastní stvoření (první stvoření) prahmoty z ničeho.

2. Následuje vlastní šestidenní (druhé stvoření) (1. Mojž. 1, 3–31), rozdělené na dvě části, na dílo odlišování (rozdělení) a dílo výzdoby.

Toto rozdělení znal už Petr Lombardský (1164) a sv. Tomáš Akvinský. Písmo samo je naznačuje řkouc: Tedy dokonána jsou nebesa i země, i všecka okrasa jejich (1. Mojž. 2, 1). Dílo odlišování (první třídenní) záleží v rozdělení světla od temnosti (první den, 1. Mojž. 1, 3–5), hořejních vod (oblakových) od dolejších (pozemských) skrze oblohu (druhý den, 1. Mojž. 1, 6–8), vod od souše, jež opatřena je hned bylinami (třetí den, 1. Mojž. 1, 9–13). Tak jsou tři hlavní kraje dokonány: nebe, souš, voda, i možno přikročiti k jich výzdobě. Druhé třídenní jest jí věnováno Nebe ozdobeno jest sluncem, měsícem a hvězdami (čtvrtý den, 1. Mojž. 1, 14–19); říše hořejních a dolejších vod naplněna ptáky a rybami (pátý den, 1. Mojž. 1, 20–23); na konec země dostává zvířata a člověka (šestý den, 1. Mojž. 1, 24–31).

3. Když bylo vše učiněno, odpočinul Hospodin a posvětil sedmý den (1. Mojž. 2, 1–3).

Také jednotlivá denní díla Boží jsou uměle a významně roztržena a vypravována, o čemž poučuje výklad sv. Písma.

Mnozí mají za to, že tato úprava je od Mojžíše, anof podání od Adama jdoucí bylo asi obšírnější. Rozdělení na šest dní však od Mojžíše není, neboť Israelité světili již před ním sobotu, a to velmi přísně; je od Boha samého. Vypravování tato s velikolepou názorností volala lidu: Jeden jest Bůh, věčný pán všeho, co jest, on stvořil světlo, den a noc, slunce, měsíc a hvězdy, vody mořské i zemi, všecko živé, z ničeho všecko učinil. Neklaněj se tedy hromu a blesku, slunci a vodám, jako hloupí pohané, neboť jsou to bytosti jako ty, ano menší nežli ty, anyť jsou k tvé službě; klaněj se jedinému tvůrci a Pánu svému. Vše je dobré, nebo Hospodin pochválil dílo své každého dne, i nejsou v přírodě bytosti a živly zlé, jež by bylo třeba nakloňovati sobě oběťmi. Posvátný je den Páně, nebo sám odpočinul v něm a požehnal mu. A lid tomuto kázání rozuměl. Tu mluvily k němu velikolepé pravdy věroučné a mravoučné.

Ostatní, co je nahodile s těmito pravdami zjeveno, probouzí mnohé otázky, n. př. souhlasí-li s tím věda? co znamená slovo den? tvořil-li Bůh vše najednou anebo skutečně posloupně, šestkrát? Kon tvůrčí v Bohu je ovšem jeden, nebo je jím božská vůle sama, ale on může míti na venek účinek rozmanitý a posloupný. V posledních letech vyšlo o těchto věcech asi padesát různých výkladů (teorií). Uvedeme tři: ideální, konkordanční, visionářský, do nichž všechny dají se zařaditi.

a) **V ý k l a d i d e á l n í.** Základní myšlenka je od sv. Augustina; byla však rozmanitě zpracována. Dle něho stvořil Bůh svět najednou, učiniv skutečně látky neústrojně a zárodečně věci ústrojně; pravíme zárodečně, jelikož si je sv. Augustin nemyslíl hned vytvořené, nýbrž tak, že se vyvíjely pozvolna samy ze „samen“ do země vložených. Tento vývoj nestal se v šestidenní, nebo šestidenní není nežli šesteré poznání andělské, které Bůh dal nebeským duchům o svém stvořitelském díle. Dí-li se ve vypravování Mojžíšově, že byl večer a ráno, den první a pod., neznamena to začátek a konec dne skutečného nebo vymyšleného, nýbrž řečené poznání andělské. Zove se večerní, když anděl podle vtisknutého mu poznání na svět a jeho stvoření sám u sebe myslel, a zove se ranní, když se díval na svět, jak je v bytnosti Boží jakožto svém pravzoru. Sv. Augustin odvolával se na důkaz, že vše stvořeno je rázem, na slova Písma: Ten, kterýž živ jest na věky, stvořil všechny věci spolu (Sir. 18, 1). Ale lze právem odpovědět, že slova znamenají: není nic, co by Bůh byl nestvořil, a nikoliv: vše stvořil zároveň. Veliký otec vymyslel svou soustavu proto, poněvadž při každém výkladu, přiléhajícím k slovům Mojžíšovým, přicházival na nepřekonatelné obtíže. Ale sv. Otcové ostatní, až na malé výjimky, ho nenásledovali. Dnes pokrokem věd obtíží Augustinových už nezakoušíme. Také se výklad tohoto sv. Otce nedoporučuje proto, že, ač duchaplný, je příliš cizí, zvláštní, neobyčejný, kdežto Mojžíš psal svou zprávu pro obyčejný lid.

D n e š n í i d e a l i s t i c k é v ý k l a d y opustily andělské poznání Augustinovo, ale slovního výkladu vzdalují se též, ne ovšem všechny stejně. Uvedme něco. Šest dní jest šest velkých myšlenek Božích, které Tvůrce při stvoření uskutečnil. Den neznamena tedy žádné časové trvání, ani krátké, ani dlouhé, neřku-li tak zvané geologické (zemětvorné) období. Šest pracovních dní je tu proto, aby povinnost světiti sobotu náležitě vynikla, majíc v samém Tvůrci odůvodnění. Nelze nevyznati, že takové odůvodnění dne Páně je mocné a nezapomenutelné. Šest dní Mojžíšových dlužno si mysliti tak, jako kdyby dějepisec vypravoval, že Římané podmanili si předně Itálii, za druhé ostatní Evropu, za třetí Asii atd. Na jednotlivé dni položeno to, co podle lidového nazírání a podle postupu z nižšího k vyššímu přirozeně se doporučovalo. — Idealistické výklady, které ve vypravování Mojžíšově nevidí žádné skutečnosti, nýbrž jen poetické obrazy, báseň a pod. se nedoporučují; rovněž ne ty, které v šesti dnech nevidí postupnou činnost Boží.

b) **V ý k l a d k o n k o r d a n č n í.** Vládl hlavně v minulém století. Vykladači měli za to, že Mojžíš vypravuje stvoření, jak se událo. Šest dní prohlašovali za šest dlouhých období neboli period; proto se výklad zove též „periodismus“. „Konkordanční“ nazývá se proto, poněvadž chtěl vzniklé tehdy ná-

hledy o dlouhých zemětvorných (geologických) a světotvorných (kosmologických) periodách uvéstí v soulad (concordia) s biblí. Poněvadž věda XIX. století své náhledy stále měnila, bylo vykladačům, klusajícím za ní, měniti rovněž stále své výklady. Nejprve brány dny jako období za sebou jdoucí. Poněvadž však pozemské vrstvy ukazují, že mezi bylinami a zvířaty takové přísně oddělené posloupnosti není, že totiž hned, jak vznikaly byliny, vznikaly také již nějaká zvířata, a že obě říše se rozvíjely současně, bylo vykladačům následujícím ve všem vědu, změnití posloupné periody v období mezi sebou spojené. Rovněž nelze stvoření slunce položití po stvoření bylin.

Podle dnešního stavu vědy vykládá konkordanční soustava Mojžíšovo šestidenní takto: Prahmeta je stvořena. Země dostává pevný obal, ale na něm a nad ním je všecko samá voda a pára. Proto je na zemi temnota. První den: Mračna ztrácejí vypršování svou hutnost, a na zemi vniká trochu světla za slunce, které snad samo se teprve utváří. Země již se otáčí, i jest znáti noc a den. Druhý den: Vypršováním se stalo, že mračna stala se lehčí a vznesla se do výše, takže mezi nimi a pozemským vodstvem vznikl obzor s oblohou svrchu. Oblohu představovali si staří jako lesklou hmotu, rozervěnou jako klenutí a nesoucí oblaka; Mojžíš mluví řečí lidu. Třetí den: Výbuchy a snižováním obalu tvořily se hory a údolí, tam ukázala se souš, sem stékala (voda) moře. Horko a vlhko bylo, i pokryla se souš rychle bujným rostlinstvem. Čtvrtý den: Oblaka tak se vypršela, že ve dne ukázalo se již slunce a v noci měsíc s hvězdami. Pátý a šestý den: Zvířata a člověk. Tak dnešní výklad. Je moudrý a uspokojuje jak bohovědce, tak učence laika. Mnohým však přece se nezamlouvá. Zdá se jim, že období biblická, a období, jak je stanoví věda, si náležitě neodpovídají. Též se táží: Chtěl-li Bůh zjevití, jak se stvoření stalo? Odpovídají: Sotva. Bible je kniha po výtce náboženská. I vymyslíli výklad nový, jenž má sice mnoho odpůrců, ale se ujímá.

Výklad visionářský (visio = vidění). Praví:

1. Biblická zpráva jest věrné zachování podání toho, co Adam o stvoření světa od Boha zjevením (viděním) věděl a svým potomkům odevzdal. Bůh zjevil Adamovi stvoření jako dílo šesti dní, takže toto rozdělení náleží k věci a nemůže od ní odloučeno býti. Zjevení stalo se nejspíše viděním, v obrazech, snad ve snu.

2. Zpráva Mojžíšova nepodává skutečný průběh stvoření, nýbrž jen pravdy náboženské. Šest dní neznamená časovou posloupnost, nýbrž rozdělení všeho, co stvořeno bylo, podle hlavních myšlenek, které každý vidí v tvorstvu skutečnými, n. př. myšlenku hvězd, vod a souše, bylin, zvířat a p.

3. Slovo den znamená skutečný den, nebo „ráno a večer“, o nichž je řeč, stěžl jiného výkladu připouštějí. Slovem: „Budiž

světlo!“ začalo střídání noci i dne; i z toho důvodu jde, že běží o skutečný den. Ale výsledky vědy nepřipouštějí dne našeho; jak tedy může býti řeč o skutečném dni? Může. Zjevení, kterým Bůh Adama o stvoření poučoval, se odehrávalo vždy v rámci dne. Tak poučuje Tvůrce prostým, ale úchvatným způsobem prvního člověka o velikém, věky trvajícím ději stvoření šesti po sobě jdoucími obrazy, zarámovanými vždy v dobu obyčejného dne. (Celé zjevení mohlo se ovšem odehrát ve chvílce.) Posvěcení dne sobotního byl důvod pro toto rozdělení. Jak pohlížel Adam potom na přírodu vůkol? S jakými pocity myslil na Boha? Nevěděl, z jakých prvků se skládá voda, jakou cestou chodí země, ale věděl, co nevědělo potom veškeré pohanstvo a neví v bludných soustavách zapletený učenec naší doby, věděl, že vše je stvořeno, měl touž základní vědomost o přírodě jako my. O Bohu měl pak pojem jako o bytosti věčné, všemohoucí, nesmírné, ale také dobré, nebo vše učinila pro něho.

4. Tímto výkladem postavena duha „věčného míru“ mezi vykladači zprávy Mojžíšovy o stvoření a vědou. Jinak dívá se na svět víra, jinak věda, ona nábožensky, tato naučně, ale obě podávají si ruce, aby uctily velikého Tvůrce všehomíra, každá svým způsobem, však obě na kolenou.

Odpůrci výkladu visionářského se táží: Co odpovídá šesti viděním? jaké mají skutečné pozadí? Žádné? Odpověď: Trochu divná otázka. Mají jako skutečné pozadí veliké pravdy náboženské o stvoření světa a toto stvoření samo. Kdo nevidí, že i v těchto obrazech je plno skutečnosti? Patrně odpovídá jim šestero tvůrčí činnosti Boží. Ale vyzkoumati, jak svět vznikl, Bůh ponechal vtipu lidskému. Lidový způsob popisu o vzniku světa v této soustavě lze pěkně vyložit. Adam viděl obrazy a popsal je svým prostým způsobem.

Biblický den.

1. O Mojžíšův den (jom) bylo mnoho sporů, nebo vykladači dlouho se vzpírali opustiti slovní jeho smysl, t. j. čas 24 hodin a bráti jej ve významu „neurčitá doba“. Do minulého století vykládali skoro všichni bohoslovci biblický den jako dobu 24 hodin, takže stvoření světa si mysleli v témž dni ukončeno. Tak sv. Basil, Ambrož, Jan Zlatoústý, oba Řehořové, Řehoř V., Suarez a scholastikové jednomyslně všichni. Výklad neobsahuje ovšem nic nemožného. Bůh mohl v okamžiku stvořiti svět, jak je dnes. Proto i dnes ještě praví někteří: dokud náhledy o dlouhověkých periodách zůstávají pouhými domněnkami, můžeme zůstat při výkladu slovním.

Však dnes daleko větší část bohoslovců bere slovo den ve smyslu „doba“. Takové uchýlení od souhlasu minulosti je

dovoleno, poněvadž běží o věc nahodile zjevenou, od církve nerozhodnutou. Již sv. Augustin uchýlil se od slovního významu slova den a obecného souhlasu Otců, prohlásiv stvoření za jediný okamžik, dni pak za andělské poznání; a církev nic nenamítala. Ostatně již před Augustinem podobně uchýlili se Origenes a Athanasius od slovního smyslu. Sv. Tomáš Akv. dí asi takto: „Mojžíš, vyučuje nevzdělaný lid o stvoření světa, rozdělil na díly, co stalo se zároveň. Svatí (spisovatelé) kladou do věci časovou posloupnost. Tento způsob (roz. rozdělení na dni) je obecnější a zdá se odpovídati více liteře, co se týče vnějšku; onen je rozumnější a více chrání před vysměvači sv. Písma, což měl Augustin za velmi důležité; a toto mínění se mi líbí.“ Sv. Tomáš držel se sice také slovního výkladu, tehdaž všeobecného, ale mínění Augustinova si, jak patrně, velmi vážil. Souhlas bohovědců nevylučoval tedy opačného mínění.

2. Důvody, které doporučují opustiti slovní význam slova den (jom), a kterých předkové neznali, jsou vážné, že odchýlení to je zcela oprávněno. Jmenujme některé.

Na slunci a hvězdách pozorujeme změny, jež svědčiti se zdají pro domněnku Laplaceovu, že nebeská tělesa tvořila se z prahmoty, silou přitažlivou a odpudivou uvedena byla v stálé dráhy, vždy víc a více hutněla a chladla. Co s hvězdami naší sluneční soustavy už je ukončeno, jinde ještě se dokonává, ano některé hvězdy zdají se ještě v stavu mlhy; všechna slunce jsou ještě v stavu mlhy žhavé. Zdá se tedy, že náš vesmír nabyl nynějšího stavu přirozeným vývojem a nikoliv náhlým stvořením. Avšak vývoj ten předpokládá trvání mnohotisícileté.

Rovněž kůra naší země zdá se svědčiti pro přirozený vývoj. Hory vznikaly nejspíše sopečnými výbuchy, vrstvy půdy pravidelně se vytvářely, v každé nalézají se otisky nebo pozůstatky zcela určitých bylin a zvířat, tak že dle nich lze určití tehdejší květenu a zvířenu, rozsáhlá ložiska uhlí ukazují, jak obrovskými katastrofami celé lesy se všim, co v nich žilo, byly zaplaveny zemí anebo se propadaly. Byly tedy doby, kdy byly na zemi mnohé jiné rostliny a zvířata. kdy uhlí a jiné přírodniny se vytvářely, kdy krátce země naše dospěla k nynějšímu stavu ne náhlým stvořením, nýbrž přirozeným vývojem. Že k němu bylo třeba mnoho tisíc let, je na blledni. Bůh mohl ovšem všechno stvořiti v šesti dnech, ale pak není pro zjevy právě uvedené rozumného důvodu; nebo proč by vytvořil v kůře země otisky bylin, jež nikdy nerostly? Je nepřirozeno, míní sv. Augustin, aby stromy za 24 hodin nesly ovoce, neřku-li aby i vyrostly.

Právem берeme tedy nyní všeobecně Mojžíšův den za dobu neurčité délky. Již sv. Hilarius postřehl, že v Písmě má slovo jom někdy význam „doba“. A je tomu tak. Celé šestidenní nazváno tu dnem. Čteme: Tiť jsou rodové nebe a země, když stvořena jsou v den, v němž učinil Hospodin Bůh nebe

i zemi (1. Mojž. 2, 4); právě před tím se vypravuje, že je stvořil v šesti dnech. Přišel čas, blízko je den zabití (Ezech. 7, 7), hrozí Ezechiel, při čemž slovo „čas“ a „den“ znamenají touž delší dobu. V ten den umdlévati budou panny krásné a mládenci žízní (Amos 8, 13), píše Amos, a slovo den má význam „v onen čas“. V den dobrý požívej dobrých věcí, a zlého dne se vystříhej (Kaz. 7, 15), já dnes zplodil jsem tebe (Žal. 2, 7), přijde den trápení (4. Král. 9, 4), den hříšníka (Žal. 36, 13), den žízně (Nah. 3, 17) a j., kdy slovo den znamená delší dobu. Avšak když takto běže se slovo jom, třeba podle toho vyložití také slova „večer“ a „jitro“. I to lze. Hebrejské slovo večer, od Mojžíše užitě, znamená původně „smíšeninu“, „co je v nepořádku“, a slovo jitro původně „otevření“, „zjevení“. Byl večer znamená tedy, že hmota byla ještě v nepořádku, bylo jitro, že dílo toho dne bylo dokonáno, jeví se pěkně uspořádáno. Abychom slovům: Nastal večer a jitro, den první... den druhý atd. (1. Mojž. 1, 5. 8 atd.) rozuměli, dlužno věděti, že Židé začínali den večerem; obyvatelé pouště jmenují vůbec noc dnem, jelikož tu konají svá díla. Už sv. Augustín má podobný výklad.

Než proč volil Mojžíš právě slovo den? Poněvadž náš týden má býti obrazem týdnu tvořitelského (velikých období nebo týdnu visionářského), aby posvěcena byla sobota, u nás neděle, jako den, jenž náleží Bohu.

O stvoření člověka.

Nauka o člověku zve se antropologie, podle řeckého slova antropos — člověk. Moderní doba odkryla mnohé krásné pravdy o člověku, ale zplodila o něm také ohavné bludy, jež jsou potupou lidského pokolení. K nim náleží tvrzení o původu člověka ze zvířete, popírání duše jako zdroje duchového života, její nesmrtnosti a j.

1. Pojednání. Víra nás učí, že člověk jest bezprostředně od Boha stvořen. Sněm vatikánský dí, že Bůh učinil z ničeho stvoření duchové a tělesné, totiž andělské a pozemské, a pak lidské jako z ducha a těla složené. Než bohoslovci míní, že tím bezprostřední stvoření člověka dle těla není výslovně prohlášeno. Ale všechen křesťanský svět je vyznává.

P í s m o s v. mluví tak, že nelze jeho slova vzíti ve smyslu obrazném. Praví: I řekl (Bůh): Učiňme člověka k obrazu a podobě naší... Stvořil tedy Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je (1. Mojž. 1, 26. n.). Podrobněji líčeno stvoření slovy: Utvořil Hospodin Bůh člověka z hlíny země, a vdechl v tvář jeho dech života,

tak se stal člověk živoucím živočichem. (1. Mojž. 2, 7). Řekl také Hospodin Bůh: Není dobré člověku býti samotným; učiníme mu pomocnici podobnou jemu . . . Seslal tedy Hospodin Bůh na Adama spánek, a když usnul, vyňal mu jedno žebro a místo jeho vyplnil masem. I učinil Hospodin Bůh ze žebra, kteréž vyňal z Adama, ženu a přivedl ji k Adamovi. I řekl Adam: To jest konečně kost z kostí mých a z masa mého (1. Mojž. 2, 18. 21. n.). Prach jsi a v prach se navrátíš (1. Mojž. 3, 19), pravil Bůh k Adamovi po hříchu; navrátí se prach do země své, odkud byl, a duch navrátí se k Bohu, kterýž jej dal (Kaz. 12, 7), dí kazatel; Jsem smrtelný člověk, rodem z toho pozemního, t. j. z Adama (Moudr. 7, 1), dí Mudrc; Bůh stvořil člověka ze země (Sir. 17, 1), všichni lidé ze země jsou a z prsti, odkud stvořen jest Adam (Sir. 33, 10), píše Sirach; a Tobíáš praví: Ty jsi učinil Adama z hlíny země a dal jsi mu pomocnici Evu (Tob. 8, 8).

Byl-li Bůh při tvoření nižších bytostí bezprostředně činný, slušelo se, aby tak učinil u člověka, koruně a cíli viditelného tvorstva, bytosti rozumné a nadpřirozenému životu určené. Skutečně vidíme, že napřed, jakoby se radil, dí: „Učinme člověka“, a pak úmysl svůj vykonává. Zde není vůbec obrazné řeči; smysl slov tedy je, že sám osobně stvořil člověka a že k tomu užil neústrojné látky, hlíny země. Právě-li někteří, že k vytvoření těla člověka užil Bůh andělů, zbytečně fantasují; v Písmě o tom nic není a vážný nějaký důvod pro toto mínění také nemluví.

Stvoření těla lidského náleží k stvoření „druhému“, nebo nestalo se z ničeho. Toto stvoření nesmíme si ovšem mysliti po hrnčířsku, že Bůh uhnětl tělo, že leželo na zemi hlíněné, že se naklonil a do tváře mu vdechl. Stvoření stalo se okamžikem, jedním slovem, vlastně jedním konem vůle boží. V témže okamžiku bylo stvořeno i tělo i duše, neboť člověk je jedna bytost, v níž tělo a duše stejně k sobě patří. Mluví-li Písmo, že Bůh učinil z hlíny země tělo, znamená to, že neústrojnou látku připravil, aby byla schopna přijmouti duši jako bytost ji oživující a dávající jí povahu živého lidského těla.

O duši se dí, že: vdechl do tváře (Adamovi) dech života, i stal se člověk živoucím živočichem. Dech je patrně duše jakožto základ (princip) lidského života, na př. pohybu, vzrůstu, myšlení, všeho, čím se jeví živočisný a duchový život člověka. Někteří vykládají dech o milosti, ale bez všeho důvodu. Do tváře, podle hebrejského do nozder, poněvadž v tváři, hlavně dýcháním skrze nozdry tento život se jeví, na př. když člověk spí. Sv. Pavel užívá uvedených slov o tělesně duševním životě pravě: Učiněn jest první člověk Adam v duši živou, poslední Adam (Kristus) v ducha oživujícího (1. Kor. 15, 45). Tu je lčen Kristus jako zdroj nadpřirozeného života, a proto tvoří protivu k Adamovi, jenž byl zdroj jen přirozeného života.

V duši živou je tolik jako v bytost, osobu živou. Poněvadž duše je duchová bytost, je její stvoření z ničeho vhodně vysloveno slovem „vdechl“.

První člověk je stvořen: jeho tělo je z hmoty, která byla učiněna od Boha z ničeho, bezprostředně od Boha je tato stávající hmota upravena, duše stvořena je z ničeho a s hmotou spojena, což stalo se jedním božským rozkazem. O každém člověku lze říci, že je od Boha stvořen: bez vůle Boží, stvořití lidí, by nebyl, jeho tělo je v Adamu z hmoty, od Boha z ničeho stvořené, jeho duše je při početí zvlášť stvořená, přišel na svět podle prozřetelnosti božské.

2. Evě stvořena duše stejným způsobem, ale její tělo učiněno je jinak. Slušelo se, aby původ ženy byl důstojný jako u muže, ale nějak mu podřízený, neboť Adam je první člověk, otec lidského pokolení a hlava ženy. Písmo sv. praví: První byl stvořen Adam, potom Eva (1. Tim. 2, 13). (Adam) první utvořen jest od Boha, otec okršku země (Moudr. 10, 1). Muž jest obrazem a slávou Boží, žena však jest slávou mužovou. Není totiž muž ze ženy, nýbrž žena z muže (1. Kor. 11, 7. n.) Bůh poslal na Adama sen, dle sv. Písma sen mimořádný, s vytržením spojený, aby mu ukázal původ Evy a význam manželství: proto ji Adam potom hned poznal jako kost z kostí svých a tělo z těla svého.

Někteří vykladači praví, že slova o žebro jsou pouhý obraz, jenž naznačuje poměr ženy k muži, a že Adam a Eva stejně a zároveň jsou stvořeni; ale jich mínění se neujalo. Důvody, proč sv. Otcové berou vypravování doslovně, zavrhuje pojímání obrazné, ihned v dalším. Stejnou dobou nebyli stvořeni, nebo Písmo zřejmě dává, že Adam byl dříve. Všeobecně mají církevní učitelé vypravování za skutečnou událost. Měl-li Adam dříve o žebro víc, anebo nahradil-li mu je Bůh anebo zůstal-li bez něho, jsou otázky zbytečné. Bůh, jenž z ničeho stvořil svět, věděl, jak má ze žebra učiniti ženu. Že k tomu měl vážné důvody, ukazují sv. Otcové a bohoslovci, mezi nimi i sv. Tomáš Akv., často a podrobně. Uvedme některé jejich myšlenky.

1. Bůh učinil Evu ne ze země, nýbrž ze žebra mužova, aby první člověk byl jediný a společný praotec lidstva a jednota pokolení lidského jasně se jevila. (Srov. Skut. 17, 26). Jako jediný Bůh, dává sv. Tomáš Akv., je původce všehomíra, tak první člověk je původcem všeho lidstva. — 2. Bůh zabezpečil důstojnost ženy, ukazav, že je též podstaty jako muž a tudíž rovnocennou jeho družkou, že je jeho doplněním vzhledem rozmnožení pokolení lidského podle plánu tvorcova. Kolikrát byla žena zotročena, když tato pravda upadla v zapomnutí! — 3. Bůh chtěl naznačiti blízké a nerozlučitelné spojení muže a ženy v manželství. Protož opustí člověk, dává Písmo, otce a matku, a přilne pak k manželce své, i budou dva tělem jedním (1. Mojž. 2, 24). Pán Ježíš klade slova do

úst samému Bohu, sv. Otcové myslí, že je promluvil Adam, osvícen jsa vnuknutím božím (Mat. 19, 4. n.). Jako žebro náleží k tělu, tak žena k muži a naopak. Jako tělo je nerozdělený celek, tak oni nerozdělený celek mravný. Jako je zločinno odřezávati maso z těla svého, tak je hříšno, zapuzovati od sebe ženu. — 4. Bůh naznačuje, že není Eva hlavou Adamovou, nýbrž muž hlavou ženy. Tak učí také sv. Pavel (1. Tim. 2, 11. n.; 1. Kor. 11, 3. n.). Podřízenost ženy pod muže má býti láskyplná, muž má ji milovati jako sebe, své žebro, své tělo, jako od Boha mu danou pomocnici; žena muže ctíti, mu oddaná a jeho poslušna býti. Kristus a církve ve svém spojení mají jim býti vzorem, jak sv. Pavel krásně vykládá (Ef. 5, 22. n.). — 5. Bůh chtěl míti předobraz věcí budoucích. Adam je, jak rozvádí sv. Pavel, předobrazem Pána Ježíše (Řím. 5, 14. n.; 1. Kor. 15, 21. n.). Eva jest předobrazem církve. Jako Eva vyšla z boku Adamova, tak církev z boku Kristova. Sv. Augustin dí: „Adam spí, aby byla Eva, Kristus umírá, aby byla církev. Z boku spícího Adama je Eva, Kristu probíjí v smrti kopím bok, aby vyšly svátosti, jimiž vzniká církev.“

Že Adam a Eva byli bezprostředně od Boha stvoření, učí sv. Otcové všeobecně. Sv. Ireneus píše: „Vzal Bůh hroudu ze země a učinil člověka.“ I ukazuje, že bylo zajisté nesnadnější, učiniti něco z ničeho (svět), nežli člověka z prachu. — Řehoř z Nyssy: „Kdyby stálo pouze „učinil“, mohl bys mysliti, že člověk je stvořen jako zvířata, obludy, byliny, koření. Ale aby naznačil, že se zvířel nemá nic společného, vyličil Mojžíš umělé tvoření boží při člověku i píše: „Vzal hlínu země.“ Vypravuje, co Bůh učinil a jak to provedl. „Vzal hlínu země a utvořil člověka rukama svýma.“ — Jan Zlat. pokazuje zvlášť na duši, líče, co by byl člověk, utvořený z prachu, bez ní. Sv. Augustin přirovnává proměnění prachu v tělo Adamovo k proměnění vody ve víno. A jinde dovozuje, že Adam je přece z ničeho, ať jeho tělo je z prachu. — Jan z Damasku, jenž o důstojnosti člověka má neobyčejně vznešený pojem, míní, že této důstojnosti odpovídá, když Bůh sám svýma rukama utvořil ze země tělo člověkovo a vdechl mu duši. Také důstojnost ženy je od sv. Otce velebena na základě jejího stvoření. Jich myšlenka je: Není z hlavy, aby nevládla, není z nohy, aby nebyla otrokyní, je z boku, aby od muže byla milována a představovala církev.

Také mezi bohoslovci nebylo a není pochybnosti, že Adam je přímo ze země od Boha stvořen, Eva z jeho boku; obhajovali tuto nauku proti každé doměnce, jinak učící. Místní sněm kolínský prohlásil, že prarodiče jsou bezprostředně od Boha a že nauky o vývoji z nedokonalého k dokonalejšímu až k člověku jsou proti písmu a víře. Prohlášení nemá ovšem význam církevního rozhodnutí, ale je hlasem mnohých.

3. O původu člověka byla pronesena časem různá bludná mínění. Někteří básnili, že stvoření Evy a manželské spojení je následek hříchu, ač Písmo jasně vypravuje, že Eva byla dříve a že skrze ni hřích se teprve stal. Neméně bláznivé jest mínění těch, kteří pravili, že Eva není ze žebra, nýbrž narozena z Adama, jenž byl mužem a ženou zároveň. Nepravdě podobná je domněnka těch, kteří myslí, že Adam a Eva byli stvořeni jako malé děti. Naopak vše nasvědčuje, že stvoření byli v letech mladistvých sice, ale vyspělých, neboť měli se množiti a naplniti svět.

Hlavní blud o původu člověka, nemluvě ovšem o hmotařství a všebožství, Boha vůbec neuznávajících, zove se *darwinismus* a *transformismus*. Onen učí, že celý člověk, podle těla i duše, vyvinul se ze zvířete, tento míní, že aspoň podle těla je z něho. (Slova transformismus užívá se v širším smyslu pro vývoj z méně dokonalého k dokonalejšímu vůbec; slova darvinismus pro vývoj výběrem nejlepších.) Poctivá přírodní věda vyznává, že není ani jediného důvodného důkazu pro mínění, že by člověk pocházel z opice. Pro myslitele, jenž dovede uvážiti, že neživot nemůže dáti ze sebe život, nerozum ne rozum, znamená vývoj z nižšího k vyššímu až k člověku nedostatek soudnosti až k zaslepenosti. Důkazů pro řečenou nauku není. Reinke a Wasmann, odborníci na slovo vzati, praví o výsledcích bádání v tomto oboru: Důstojnosti vědy odpovídá jedině vyznati, že o původu člověka nic neví (vědecky). Věda zabývá se jen tělem. Však hlavní rozdíl člověka od zvířete nezáleží v přímé postavě, tvaru lebky a velkém mozku, nýbrž v duševním životě. Přírodopisec Reinke dí, že rozdíl mezi člověkem a opicí je tak obrovský, jakého v celé oživené přírodě jinde vůbec není. Vylíživ duši zvířete a velikolepou osvětu lidskou, dodává: Podle mého přírodovědeckého přesvědčení mohl jen Bůh stvořiti lidského ducha; pro vývoj ducha lidského z duše zvířecí není nejmenší oprávněnosti.

Když darvinismus jako zlý duch posedl přemnohé učené a neučené, vymyslel Mivart svou prostředkující soustavu transformismu (přetvářování). Dle ní bylo tělo prvního člověka tělem velmi vyvinutého zvířete, jemuž Bůh věnoval zvláštní péči, aby je pro budoucí povolání připravil, a jemuž v určitých letech vdechl rozumnou duši. Co na to odpovíme? Rozum řekne: Věda nepodává jediného vážného důvodu pro přirozený přechod těla zvířecího v tělo člověčí; co jednotliví vědci uvádějí, je blábolení filosofie, jež opustivši zjevení tápá ve tmách a oddává se básnění. Veškeré přesvědčení lidstva je proti zvířecímu původu; všecka podání přičítají původ člověka Bohu anebo bohům. Přirozenosti lidské je cizí, odporné, ponižující, mysliti na původ ze zvířete, třeba i jen dle těla. Náhledy ty shledáváme skutečně jen u lidí nízkého sebevědomí, u hmotařů, hmotařských pantheistů, fanatiků ne-

věry nebo některé soustavy filosofické, kteří stálým přirovnáváním sebe k psům, opicím, telatům a jiným zvířatům ztratili vědomí lidské důstojnosti.

Co dí sv. Písmo? Zřejmě vypravuje, že Adam je z hlíny země, pozemský, kdežto Eva z muže (1. Mojž. 2, 7. 23). I jména Adam (muž ze země) a Eva (mužice, žena z muže) mluví tu jasně. Výslovně dí, že Adam mezi zvířaty, které Bůh mu předvedl, nenalezl sobě podobného; nebylo tedy druhu, jenž by se přibližoval podobou těla člověku, nýbrž zvířata byla taková jako dnes.

Jiné nemožnosti: Proč nevdechl Bůh také samici lidskou duši, nýbrž učinil Evu ze žebra Adamova? Adam stal se teprve vdechnutím duše živoucí; dle transformismu byl by už žil. A jak máme si mysliti výměnu duše zvířecí za lidskou? Je-li zdravému rozumu naprosto nemyslitelný stav bytosti, jež by byla zpola ještě zvíře a zpola již člověk, a vůbec stav zvířete s probleskujícím rozumem, kde by na př. matka byla ještě opice a dcera už dívkou člověkem, je neméně nemyslitelná přeměna duší. Byla odstraněna? Nebo přidána jí rozumnost? Ci zůstaly obě pospolu? Samé nemožnosti. Odstranit duši znamená odstranit veškerou povahu a tvárnost tělesnou, neboť plynou z duše; tělo se zvířecí duši je druhově (specificky) zvířecí, a je takové ve všem. Přidati zvířecí duši rozumnost je tolik, jako udělati z hmoty ducha, tolik, jako dáti kameni cit a pod. Obě spolu? Pak bychom dosud měli tělo zvířecí a ne lidské.

Tedy Písmo i rozum jsou proti transformismu. Je naprosto nemožný? Neří. Co neobsahuje vnitřní odpor, je možné a může od Boha učiněno býti. Transformismus zdá se, vnitřního odporu neobsahuje, i byl by možný. Ale není pro něj žádného důvodu, ani přirozeného, ani z víry. Uvedené důvody mluví pak proti němu řečí přesvědčivou.

Proti vývoji člověka z opice uvádějí se u odborníků ještě přemnohé vážné důvody přírodovědecké, dějepisné a pod. Nám nelze se tuto o nich šířiti. Ale na jeden poukazujeme.

Kdyby vývoj člověka ze zvířete byl pravdiv, nalézaly by se ve vrstvách země přechodní tvary, které by tento postupný vývoj naznačovaly. Nalézaly by se v nich nezbytně, nebo vývoj by trval dlouhá tisíciletí. Ale nikde není o tom ani sledu. O vývoji jiných bytostí, jež v oněch dobách žily, máme četné a znamenité pozůstatky, o přechodních tvarech ze zvířete ke člověku nic. První člověk, o němž máme pozůstatky, je takový jako my. K tomu přidejme, že odpůrci stvoření hledají přechodního člověka s vášnivou horlivostí již mnohá desetiletí! Tento důkaz proti vývoji člověka ze zvířete je tak mocný, že sám stačí a měl by každému stačiti. U mnohých, jak patrně z houževnatého odporu proti stvoření, je předsudek silnější

nežli Písmo, přesvědčení lidstva, zdravý rozum, vědecké důvody zdrcující slly.

Duše a tělo.*)

1. Jest článek víry, že člověk se skládá z hmotného těla a duchové duše, které jsou spojeny v jednu lidskou přirozenost (podstatu) tím, že duše je formou těla, t. j. dává tělu lidský život. Na otázku: kolik bytostí, podstat, osob (hypostasí) je člověk, odpovídáme: jedna. Na otázku: Z kolika částí se skládá, odpovídáme: ze dvou, z duše a těla, a to tak, že duše dává tělu „lidský“ život. Duše je formou těla podstatnou (substancialní). To jest rčení u scholastické filosofie obvyklé a znamená asi toto: to, co činí, že křída je křídou, dřevo dřevem, bylina bylinou, zvíře zvířetem, člověk člověkem, co tedy hmotě, jež může býti v kterékoliv podstatě, dává, že je určitou podstatou jako křídou, dřevem atd., nazývá se podstatná forma nebo údoba, jelikož je podstatotvorná, na rozdíl od formy zevní, na př. kulaté. Kat. nauka o člověku, skládajícího se z duše a těla, zove se *dichotomie* anebo *dualismus* (rozlišuj tento dualismus od bludného dualismu o Bohu a věčné hmotě).

2. Sv. Písmo učí jasně, že člověk se skládá z duše a těla. — Hned při stvoření člověka vypravuje o tělu, které Bůh učinil z hlíny, a o dechu života, duši, kterou vdechl mu do tváře (1. Mojž. 2, 7.). Člověk takto stvořený zván je obraz a podoba boží (1. Mojž. 1, 27.) Jiných částí neuvádí. — Ezechiel popisuje z mrtvých vstání v obraze asi takto. Vidí pole, na něm jsou roztroušené kosti. Na rozkaz boží prorokuje, a kosti přistupují ke kostem, vchází na nich maso a žíly. Na rozkaz prorokuje k duchu, i všel do nich duch a ožili a stáli na nohou svých. (Ez. 37, 7. n.) Opět vidíme dvě podstatné části: tělo a duši. — Kazatel dí: Navrátí se prach do země své, odkud byl, a duch navrátí se k Bohu, kterýž jej dal. (Kaz. 12, 7.) — Nebojte se těch, napomíná Kristus, kteří zabíjejí tělo, ale duše nemohou zabít, než bojte se raději toho, kterýž může i duši i tělo zatratiti do pekelného ohně. (Mat. 10, 28) — Na kříži se modlil: Otče, v ruce tvé poroučím ducha svého (Luk. 23, 46), v zahradě si naříkal: Smutná je duše má až k smrti (Jan 12, 27).

3. *Duše, duch.* Písmo užívá pro vyšší část člověkovu jmen: duše a duch; znamenají jednu a touž věc. Slovo „duch“ vyjadřuje více podobnost s čirými duchy, jimiž jsou Bůh

*) Píšeme bohovědně, t. j. vykládáme, čemu nás učí zjevená pravda. Nelze nám se zabývatí vším, co praví světská filosofie a věda o těle a duši člověka. O tom jednají zvláštní spisy.

a andělé, slovo „duše“ více vlastnost, že je vždy určena pro tělo; proto neužíváme slova „duše“ o andělech. Všecky duše lidské v nebi, očištcí a pekle byly jednou spojeny s tělem. Z téhož důvodu užíváme více slova duch, když mluvíme o číře duchové činnosti, více slova duše, když jde o činnost zároveň smyslovou; duch přemýšlí, duše se rmoutí. (Jan 11, 33, a 12, 27.)

Ale přechasto užívání toho neb onoho slova je čistě nahodilé, užívání zároveň obou pouhým slohovým nebo poetickým zjevem. Ve výroku: Duše má žádá tebe v noci, ale i duchem svým z jitra bdím k tobě (Is. 26, 9), slovo duše a duch znamená zajisté totéž. Ve výroku: Velebí duše má Hospodina a duch můj zplesal . . . (Luk. 1, 46, n), vidí někteří při slovech duše a duch totéž, někteří rozum a vůli, někteří rozum s vůlí a citovou stránku, tuto od oněch vzbuzenou dle slov žalmistových: Srdce mé a tělo mé plesají k Bohu (Žal. 83, 3) Totéž znamenají ve výroci: Duch jeho jest v něm (Luk. 2, 25), duše jeho jest v něm (Skut. 20, 10), nebo vypustiti duši (Pláč 2, 12), požádati od někoho duši (Luk. 12, 20), vzíti ducha z vnitřností (Bar. 2, 17), anebo Ježíš pohnul se v duchu (Jan 11, 33) a duše má zkormoucena jest (Jan 12, 27). Ale obě slova znamenají úplně totéž, a nechť jich užito je s nějakým vedlejším významem, vždy týkají se jedné a téže bytosti, jedné a téže části člověkovy.

V Novém Zákoně bývá obou slov užíváno také se vztahem k milosti Boží. Tu znamená slovo duch pravidelně duši v milosti, ozdobenou ctnostmi a dary sv. Ducha, slovo duše člověka podle stavu přirozeného, někdy i člověka smýšlení pozemského. Proto český překlad užívá hned takového výrazu, n. př.: Duševní (roz. tělesný) člověk nepřijímá těch věcí, které jsou Ducha Božího člověk duchovní však posuzuje všechno (1. Kor. 2, 14. n.)

Však to nás vede již k tomu, že v Písmě místo „tělo“ (corpus) užívá se také „c a r o“ (maso). Slovo tělo (caro) znamená v Písmě někdy všecky lidi, n. př. všeliké tělo porušilo cestu svou (1. Mojž. 6, 12; viz 1. Mojž. 6, 17; 5. Mojž. 5, 26; Žal. 64, 3;), někdy příbuzné (1. Mojž. 37, 27), někdy bližního (Is. 58, 7), někdy celou lidskou přirozenost, n. př. a Slovo tělem učiněno jest (Jan 1, 14), někdy slabost lidskou (Žal. 77, 39; Is. 40, 6). Slovo tělo (caro), tělesný má v Písmě č a s t o m r a v n o s t n í p ř í d e c h „p o z e m s k ý“ (též břicho); odtud přišel význam ten do řeči vůbec (u pohanů toho nebylo). V češtině máme pro latinská slova corpus a caro jeden význam „tělo“, ale ze souvislosti postřehujeme hned, má-li hanlivý onen přídech. Tak jsme jej vyciňovali v uvedeném svrchu výroku sv. Pavla dle staršího českého překladu ve slovech: tělesný (duševní) člověk, duchovní člověk. Duchovní člověk je zvláště člověk v milosti. Tak píše sv. Pavel: Kterí

jsou v těle, nemohou se Bohu líbiti. Vy pak nejste v těle, nýbrž v duchu (Řím. 8, 8. n.) Proto jste, vykládá dále, mrtví pro hřích, synové Boží a dědicové věčného království. (Viz též Jan 3, 6 n.; Gal. 5, 19. n.; Ef. 5, 9. n. a j.) Tělesný člověk znamená někdy člověk podrobený pokušení (2. Kor. 12, 7. n.; Řím. 7, 14); tělo duchovní pak tělo oslavené (1. Kor. 15, 44 n.). Podobně z e v n í č l o v ě k a v n i t ě r n í č l o v ě k (2. Kor. 4, 16) neznamena jen člověka podle těla a ducha, podle viditelných jeho stránek a neviditelných, nýbrž také člověka přirozeného (bez milosti, někdy tělesného, někdy pozemského) a člověka nadpřirozeného (nebeského, v milosti). Viz 2. Kor. 5, 1; Fil. 3, 21; Řím. 7, 22. n. a j.

Nauka, která praví, že člověk se skládá ze tří částí: z ducha, duše a těla, zove se t r i c h o t o n i s m u s. Plato dával člověku dokonce tři zvláštní duše, rozumovou do hlavy, smyslovou do prsou a životnou do útrob. Manichejci učili, jak vypravuje sv. Augustin, že člověk má tělo, duši zlou a duši dobrou. Apollinaristé, že člověk má dvě duše, z nichž jedna oživuje tělo a druhá rozumí a chce. Někteří scholastikové učili, že duše se skládá z podstaty tělesné, jež je od rodičů, a z podstaty duchové, od Boha zvláště stvořené. Jiní, že rozumná duše se věčně liší od duše smyslové (jež vidí, cítí a p.) a životné (jež zažívá, dává vzrůst a p.). Nejnověji učili někteří, že všechny živé věci, i člověk mají v sobě svůj životní zdroj (princip); u člověka k němu přistupuje ještě rozumná duše.

Katolická filosofie dří, že je jen jedna lidská duše, podstata duchová, ale že má trojí mohutnost: a) činí tělo schopným životních úkonů (aby přijímalo pokrm, rostlo, t. j. mělo úkony vegetativní), b) smyslových úkonů (aby vidělo, slyšelo, cítilo a p.) a c) samostatně může mysliti a chtít. Od těla oddělena rozumí a chce; k ostatním úkonům zůstává v ní vložena, takže kdyby s tělem byla spojena, činila by je k nim opět schopno.

Trichotonism a spojené s ním bludy vznikly z nepravého filosofického bádání, ale někteří bludaři dovolávali se také Písma (Dan. 3, 86; Kor. 14, 15 a j.), hlavně dvou míst: Bůh pokoje posvětiž vás docela, ať váš duch i duše vaše a tělo vaše úplně zachová se bez úhony. . . (1. Thes. 5, 23). Živé jest slovo Boží . . . a proniká až do rozdělení duše a ducha, kloubů i morku (Žid. 4, 12). Sv. Pavel mluví jinde zcela jasně (Žid. 13, 17; 1. Kor. 7, 34; 2. Kor. 7, 1 a j.), rozeznává jen dvě části v člověku: duši (ducha) a tělo; proto neurčitá místa dlužno vykládati podle určitých. V listě k Soluňským opisuje na uvedeném místě celého člověka, asi tak, jako když Pán Ježíš dří: Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého, z celé duše své, ze vši síly své a ze vši mysli své (Luk. 10, 27). V listě k Židům chce říci, že Bůh zná všechno myšlení (ducha), cítění (duši) i části těla; duch znamená tu duši

jako myslící a chtěcí, duše též duši, ale jako oživující zdroj těla po stránce citové.

4. S v. O t c o v é znají jen duši a tělo. Justin Muč. dí, že zavržení jsou v pekle s duší a tělem, že v Kristu je Slovo, duše a tělo, že tělo bez duše už není tělem, že člověk je bytost složená z duše a těla. — Jeho žák Tacian zná jen ducha, t. j. sv. Ducha, jenž s milostí bydlí v duši, duši a tělo. — Ireneus učí, že lidská podstata záleží z těla a duše, že duše je duchová, nesmrtelná podstata, jež v těle má svůj vlastní život (roz. duchový) a je pro ně zdrojem (principem) života, že člověk je v pravdě člověkem, jak má býti, když má milost. Když tedy dí, že člověk má tělo, duši a ducha, mluví obyčejně o člověku v milosti Boží, ale nemíní ovšem, jakoby duch náležel k lidské přirozenosti. Podobně mluví sv. Otcové často, i velmi by bloudil, kdo by v tom viděl nauku o dvou duších. Sv. Řehoř Nys. uvádí trojí život člověkův a dodává: „Však nemysliž nikdo, že člověk má tři duše . . . Je jen jedna duše, jež jest rozumná, nehmotná podstata, ale s hmotnou přirozeností spojená.“ — Jan z Damašku dí, že duše lidská je živá, jednoduchá a nehmotná podstata, neviditelná očím, nesmrtelná, rozumná, užívající těla s jeho orgány, dávající tělu život, vzrůst . . . Sv. Augustin: „Člověk není tělo samo, ne duše sama, nýbrž skládá se z těla a duše; obojí spojené zve se člověk.“ Opět: „Duše jest tělo, cit a život.“ Odtud proslavený výměr člověka: „rozumný živočich.“

Zvláštní příležitost mluvit o této věci naskytla se Otcům, když vznikl apollinaristický blud. Apollinaris učil, že Kristus při vtělení přijal lidské tělo s lidskou duší, a že na místo lidského ducha nastoupilo Slovo; hlásal tedy patrně tři části v člověku. Athanasius, Řehoř Nys. a j. poučovali ho, že duch je hlavní v člověku, totiž rozum a vůle, neboť jím stává se obrazem Božím, i že by Kristus nebyl pravý člověk, kdyby ho neměl; že duch a duše nejsou dvě věci v člověku, nýbrž jedna; že tato rozumná duše oživuje tělo, dávajíc mu jeho činnost; že člověk se skládá jen z duše a těla, jež spojeny v něm v jednu přirozenost a osobu. Blud Apollinaria byl odsouzen od papeže Damasa na šestém obecném sněmu. Obecný sněm osmý (Cařihradský IV.) zavrhl výslovně nauku o dvou duších a prohlásil, že člověk má duši jednu, totiž rozumnou. Na základě sv. Otců učí scholastikové všech škol, se sv. Tomášem Akv. v čele, že člověk se skládá z duše a těla.

5. Duše je podstatná forma těla. Od Klementa V. († 1314) a sněmu vienneského r. 1311 (obecného XV.) jest ustanoveno: „Vyznáváme na základě katolické pravdy, že Syn Boží stal se pravým člověkem, přijav spojené části lidské přirozenosti, tělo schopné utrpení a rozumnou duši, která toto tělo v pravdě, skrze sebe a podstatně určuje (informuje).“ Zároveň prohlašuje za kacíře, kdoby jinak učil. Usnesení toto

stalo se proti nauce o více nežli jedné duši, kterou Petr Olivi obnovil. Když vznikaly další bludy, n. př. že duše není zcela netělesná a že tedy umře (Pomponatius), anebo že je jedna duše vyšší, společná všem lidem, a nižší, zvláštní u každého člověka (Arabové, zvláště Averrhoes), opakoval sněm lateranský V r. 1512 usnesení sněmu vienneského odsuzuje zároveň právě uvedená mínění. Znovu potvrdil Pius IX. katolickou nauku, že duše je formou těla, r. 1857 a 1860, odsuzuje bludy Güntherovy.

C o t í m v y ř k l s n ě m ? Následující: Člověk se skládá jen ze dvou podstatných částí: z těla a duše. Duše oživuje tělo, a to sama skrze sebe, t. j. bezprostředně, ne skrze nějakou jinou duši. Duše oživuje tělo podstatně, t. j. svou bytostí a nikoliv nahodile. Že určitá hmota je tělem lidským, že toto tělo, jsouc podstatně spojeno s duší, tvoří novou jedinou podstatu (přirozenost), že n. př. pohled okem je jediný, nerozdílný kon duševnětělesný, to činí duše. Od duše je, že tělo žije, se živí, roste, že vidí, slyší, cítí. **C o n e v y ř k l s n ě m ?** Všečetní spisovatelé viděli v rozhodnutí více, nežli v něm je. Pravili: v rozhodnutí je obsažena nauka mnohých scholastiků o podstatné formě a prahmotě. Otázka o skladbě těles je otázka vědecká, a takové rozsuzuje církev jedině tehdaž, když zasahují do pravd věroučných. Skladba těles je pro nás dosud tajemstvím. Teď vládne ve vědě převahou tak zvaný atomismus, t. j. domněnka, že tělesa se skládají z atomů Jsou-li nějaké atomy, nikdo neví; věda si je vymyslíla, aby jimi vysvětlila složení těles. Ve středověku byla všeobecnou domněnka, již i nyní přemnozí filosofové a bohovědci katoličtí zastávají, že tělesa skládají se z prahmoty a podstatné formy. Prahmota je hmota, která není ani křídou ani kamenem, ani hlinou, ani dřevem, ani bylinou, která nemá podstatné určitosti. Ve skutečnosti je hmota vždy něčím, má nějakou podstatnou formu, ale poněvadž se podstaty mění, myslíme si to, co se v nich nemění, jako prahmotu. Prahmota, k níž přistupuje podstatná forma, stává se určitou podstatou. Sněm neprohlásil této nauky, nebo je to „vědecká domněnka.“ Rovněž neprohlásil, že člověk se skládá z duše a „prahmoty“. Už proto ne, poněvadž by řečená vědecká domněnka, od níž článek víry nezávisí, byla prohlášena za neomylnou pravdu. Dále proto ne, že zrovna tehdaž vládlo mínění, že duše oživuje tělo opatřené již jinou formou, totiž formou tělesnosti, a že zastanci tohoto mínění sestavovali sněmovní usnesení; přece nebyli by odsuzovali sami sebe. Však dosti o této věci.

6. S p o j e n í d u š e a t ě l a. Pozorujeme-li sebe, vidíme, že jsme jediná a veskrze jednotná bytost. Já jsem, jenž myslím, já, jenž cítím, já, jenž chodím. Mé tělo není jako šat, mé tělo je zrovna tak má bytost jako duše. Tvořím jednu podstatu, jednu hypostasi, jednu osobu. Takové jest spojení mezi tělem

a duši, že duše poznává jen skrze smysly, mohou ovšem pak samostatně na základě nabytých vjemů rozumovati dále, a že smysly mohou rozvíjeti své schopnosti jen pod vlivem duše. Poznání působí na vůli, představuje jí žádoucí dobra (odporná zla), ale vůle má svobodu se rozhodnouti; odtud pochází vědomí zodpovědnosti. Duše a tělo souvisejí mezi sebou a na sebe působí; činnost duchová, smyslová a životná (vegetativní) jsou na sobě všelijak závisly. Tato jednota utvořena je z dvou neúplných podstat. Nejsou spojeny nahodile (accidentelně). Nahodile jsou spojeni n. př. dva koně, již táhnou spolu vůz, nebo voda a mlýnské kolo, jež ženou stroj a p. Duše a tělo jsou spojeny v jednu podstatu, v jednu bytost. Vodík a kyslík ztrácejí svou podstatu a stává se z nich voda, nová podstata. Tak duše a tělo nejsou spojeny. Duše a tělo se neztrácejí v člověku, nýbrž trvají dále, ale jsou v jednu podstatu spojeny. Dvě neúplné podstaty, t. j. takové, které na sebe jsou odkázány, spojují se v úplnou podstatu lidské bytosti, a to tak, že je to duše, která činí hmotu lidským tělem. Jen neúplné podstaty jsou takového spojení schopny.

Také u Krista je podstatné spojení Boha a člověka v jednu bytost, ale je jiné, nadpřirozené, jediné, neboť u něho spojeny jsou dvě úplné podstaty. To jinde není možné, neboť jinde ve světě úplná podstata je vždy samostatná. Tak dva lidé nemohou se spojit v novou podstatu.

Poněvadž příčina života u těla je duše, rozpadá se tělo, jsouc od duše opuštěno. Duše je neúplná podstata jen v tom smyslu, že k „přiměřenému“ životu jejímu náleží spojení s tělem, že pro tělo je stvořena; není žádné duše, jež by aspoň na okamžik nebyla spojena s tělem. Jinak je podstatou úplnou a proto může žít i bez těla. Podstatné spojení duše a těla vylučuje samo sebou všechny bludy o dvou duších nebo formách a p., nebo není pro ně místa. Tělo má od duše podstatný ústrojný lidský život; proto tělo bez duše není již lidským organismem, a lidským tělem může býtí zváno jen proto, že náleželo člověku a má ještě jeho podobu. Skrze oči může duše viděti věci hmotné, a jsouc duchem, může z nich snímati si (abstrahovati) ideu jich, obecninu. N. př. oko vidí jabloň a duše si z obrazu sejme duchový pojem „strom“, společný všem stromům.

Duše je celá v celém těle a zároveň celá v každé části jeho, nebo je duch, bez částí a proto jednoduchá, nehmotná podstata. Také byliny a zvířata mají duši, která však, nejsouc samostatnou bytostí, ovšem také ne duchem, není stvořena, nýbrž vyplývá, vytváří se sama ze vznikající nové bytosti; proto i s tělem umírá.

Vše to, co bylo řečeno, má platnost, i když přijmeme moderní nauku o atomismu; pouze musíme žádati, aby atomy nebyly prohlašovány za nezměnitelné podstaty, a aby spojení

jich v tělech organických nebylo pokládáno za pouze mechanické. Je li pravda, že tělo lidské konec konců skládá se z atomů, mají i ony, pokud tvoří živé lidské tělo, podstatu tohoto lidského těla. Pouhá zvláštní jich spojitost nedá žádné podstaty, jako million kamínků, nechť je jakkoliv smícháme, není leč hromada kamínků. Tělo lidské má účast na důstojnosti duše, zvláště také na důstojnosti duše milostí posvěcené.

7. Kartesius představoval si tělo jako stroj (automat) z millionů tělísek od Boha sestavený. Každý vjem šíří se do mozků, kde sedí duše, tu přijde k sebevědomí, a duše řídí odtud soustavu nervovou. Jako strojmistr sedí v stroji a jej řídí, tak duše v těle. Tak ovšem tělo a duše nebyla by živoucí lidská podstata. — Leibnitz představoval si tělo složeno z millionů nehmotných samostatných bytostí (monad), duši jako ústřední a hlavní monadu. Monady souhlasí proto ve své činnosti v lidském těle, že tak tvůrce, pramonada, ustanovil. Však byla by to také mela v člověku, kdyby „harmonie“ mezi statisícerymi monadami nebyla „předurčena“! Ani tu není jednotná živoucí podstata, nýbrž hromada různých věcí, spojených v člověku. — Hmotářství popírá ovšem duši vůbec; jemu myšlenka je funkce atomů a nervů, sebevědomí pak současnost různých dojmů. Životodárné, co nazýváme duši, je kyslík. Hmotářství je filosofie nerozumu. — Pantheismus mluví často jako Plato, jenž učil, že vesmír má duši, často hmotářsky, často uznává samostatný duchový život v člověku, ale popírá pravidelně dualismus, t. j. duši a tělo jako dvě podstaty.

O vlastnostech duše.

1. Nejednáme o všech vlastnostech duše, nebo to náleží do duševědy, nýbrž jen o třech: o j e d i n e č n o s t i (individualitě) d u c h o v o s t i a n e s m r t e l n o s t i její.

a) J e d i n e č n o s t. Každý člověk má svou vlastní duši. Pravda ta je přirozená i zjevená (článek víry). Když Lev X. na lateranském V. sněmu odsoudil mínění o jedné společné duši všech lidí a pravil, že podle těl se množí, je tím jasně vyřčeno, že kde je živé lidské tělo, je zvláštní duše. Jak už bylo v předešlém článku podotknuto, učil znamenitý arabský filosof Averrhoes, že každý člověk má vlastní duši, jež z hmoty vzniká, ale že jest jeden rozum (intelekt), nehmotný, společný všem lidem. Hmotná duše dělá představy o věcech, společný rozum vyvozuje z nich pojmy. Dle tohoto učení nesmrtelný je pouze duch všem společný; vlastní duše umírá s tělem, jsouc z něho. Také lidé nejsou podle něho v pravém smyslu jedineční, individuální. Sv. Tomáš mocně bojoval proti těmto bludům.

Pantheismus (všebožství) mluví nejen o společném duchu, nýbrž i o společné hmotě; krátce vše ve všech bytostech je společné, jelikož Bůh a svět je táž jedna věc. Že skutečnost, zvláště naše sebevědomí této nauce odporuje, vidí každý. Každý může si říci: vím, že jsem jen jeden člověk, ode všech oddělený, že jsem určitý člověk s určitou duší a tělem. Kdyby bylo všebožství pravdivo, měli by lidé jeden rozum, jedno poznání, jednu vůli, byli by si Petr, Pavel a Jan vědomi, že jsou jedna bytost, ano, že jí jsou Petr a kůň. Pro muže se zdravými smysly a nezkaženým rozumem je zcela zřejmo, že každý člověk má svou vlastní duši.

Již Lev Vel. odsoudil blud priscillianů, že duše lidská je z božské podstaty. Sněm toledský (r. 447) odsoudil tento blud znova. Jan XXII. odsoudil blud Ekkhardův, že duch lidský je nestvořený a nestvořitelný. Sněm vatikanský odsoudil blud, že věci duchové plynou z bytnosti Boží. Pantheismus, který tuto je odsouzen, zove se emanační (vyplývající, vyroňující); učí totiž, že svět z Boha vyplývá, se vyroňuje, asi tak jako podle lidové představy teplo vyplývá ze slunce; obyčejně pak Bůh ve světě úplně zmizí a se ztratí. Jedinečnost (individualnost) duše učí sv. Písmo na každé stránce. Podle něho každý vezme odplatu svou, takovou, jakou zasluhuje.

b) **Duchovost.** Duše je duchová podstata. Je článek vláry i pravda přirozená. Duše je podstata. To znamená, že je samostatná bytost a nikoliv případek. Kulatost, bělost, chut je případek, způsob, neboť nejsou o sobě, nýbrž na něčem. Vždy je to jen nějaká věc, která je kulatá, bílá, chutná. Duše není sice úplně samostatná, nebo je určena od Boha, aby byla spolu s tělem, ale podstatou je přec. Je duchová, t. j. nehmotná, netělesná.

Písmo. Že duše je „duchová“ podstata, jde ze stvoření člověka: tělo je uhněteno z hlíny, je hmotné, duše je „dech života“, od Boha vdechnutá. Názorněji a lidověji nelze hmotnost těla a duchovost duše ani vylíčiti. Duchovost duše hlásají výroky, které jí přiřítají poznání a svobodnou vůli. (Žal. 77, 7; Přísl. 2, 10; 24, 14. a j) Tělo, kteréž porušení bere, obtěžuje duši, a ten zemský příbytek dolů stlačuje mysl mnoho přemýšlející (Moudr. 9, 15). O duchovosti duše svědčí také zřejmě výroky, v nichž je řeč o její bohopodobnosti a nesmrtelnosti. Bůh je čirý duch, a duše je mu zvláště podobna, poněvadž je též duch (1. Mojž. 1, 26; 1. Kor. 2, 11). Nebojte se těch, kteříž zabijí tělo, ale duše nemohou zabít (Mat. 10, 28). Proto duch, t. j. duše zemřelého nemá těla a kostí (Luk. 24, 39).

Sv. Otcové často vytyčují netělesnost a rozumnost duše. Eusebius píše: „Duše lidská je rozumná a duchová podstata.“ — Sv. Řehoř Nys.: „Poněvadž je netělesná a nehmotná, proto pohybuje se a je činna vlastní silou. Vyzná-

váme, že máme duši nehmotnou a nesmrtelnou.“ — Sv. Hilarius: „Nic nemá v sobě tělesného, nic pozemského, nic těžkého.“ — Tertullian přikládal prý duši nějakou tělesnost; ale buď v té věci jakož i v jiných pobloudil, anebo pokládal, a tak míní Augustin, „tělesné“ za „skutečné“. Skutečná (realní) ovšem duše je. Sněm lateranský IV. prohlásil, že Bůh stvořil přirozenost andělskou a pozemskou a pak lidskou, jako společnou z ducha a těla utvořenou.

Duše jest duchová „podstata“. Duše má duchové kony (funkce) poznávající a chtějící, jichž hmota není schopna. Smysly jsou hmotné, postřehují jen hmotné věci: barvy, tvary a pod. Duše učiní si o věcích pojem. Oko vidí kmen, větev, listí; duše řekne: to je strom. Pojem „strom“ je něco duchového. Či je snad pojem „strom“ dlouhý, těžký, teplý a pod.? Ne, pojem strom hodí se na všechny stromy. Je duchový. Každý soud je též duchová funkce. Když řeknu: účín má příčinu, celek jest větší nežli část, dvě a dvě jsou čtyři, konám skutky nehmotné, duchové. Či je soud zelený, mokrá? Samo sebou je patrné, že pojmy: věčnost, krása, ctnost jsou pojmy duchové.

Co z toho jde? Že tato duchová činnost musí mít duchový základ. Síly, z nichž tyto kony vycházejí, musí v něčem býti jako ve svém podmětě. Tíže je v kameni, síla v ruce a pod.; myšlenka musí mít přiměřený sobě t. j. duchový podmět, podstatu, v níž je. Myslet si myšlenky v člověku bez duchové podstaty (podmětu), z níž vycházejí a v níž jsou, jest tolik, jako říci, že je možná vodní vlna nebo bublina bez vody, barva, tvar stromu bez dřeva, teplo bez předmětu, jenž jest teplý. Filosofové, neuznávající této pravdy, hledají v člověku pro myšlenky nějaký výklad, ale nenalézají ho. Žádný z výkladů, jež dávají, neuspokojuje, ano jich nesmyslnost je zřejmým důkazem pro duši jako duchovou podstatu.

Člověk má myšlenky a proto je v něm bytost, jež myslí. Kdyby takové bytosti v nás nebylo, nebylo by mezi našimi myšlenkami spojení. Nebyli bychom si vědomi: já myslím, já cítím, já jsem to byl, jenž včera počítal nebo psal, nýbrž pozorovali bychom jen: teď je na pravo v hlavě myšlenka o Bohu, teď na levo myšlenka o příteli, teď v nervu nad kotníkem je pocit strachu a p. Vlastně nepozorovali bychom to my, nebo žádného „já“, jež o všech vnitřních konech by vědělo, by v nás nebylo. Ale jsme si vědomi, že je v nás jednota, že vše myslí, mluví, cítí v nás jedna bytost. To je proto, že duše naše jest podstata, rozumný podklad všech úkonů, z něhož vycházejí a v němž zůstávají. Tak duše je všecy spojuje. — Tato pravda je zvlášť zřejma z toho, že máme paměť dřívějších myšlenek a citů, že víme: já to jsem, který před rokem jsem byl v Praze, viděl hrad, Karlův most a pod. Kde se vzaly tyto vzpomínky, kde vědomí, že já jsem je zažil, není-li ve mně duchový základ, jenž je samostatná trvajcí bytost? Patrně si je zacho-

vala. Či přilétly náhle odněkud ze světa? Tak jistě, jako dvakrát dvě jsou čtyři, je jisto, že duchové kony a síly mají duchový podmět, že v člověku jest duchová věc, jež jsouc sama o sobě (podstata) myslí a chce. Myslí si myšlenky jako zvláštní činnost hmotných nervů je větší nerozum, nežli říci: černá barva barví bíle, oheň studí, tma dává světlo, kamení plodí obilí, bylina myslí. Hmotný nerv může mít jen hmotnou činnost.

c) **Nesmrtnost.** Že duše je nesmrtelná, praví nám rozum i článek víry. Tělo oslavených v nebi bude nadpřirozené, neboť podle své přirozenosti je smrtelné; jsouc složené tlhne k rozkladu. Duše je přirozeně nesmrtelná; jsouc jednoduchá (nesložená) jest svou přirozeností neschopna porušení. Právě-li někdy sv. Otcové, že je nesmrtelná z milosti, chtějí říci, že Bůh ve své milosti dal jí nesmrtelnou přirozenost. Poněvadž duše, jednoduchá jsouc, je neschopna porušení, nemůže jí žádná stvořená moc ublížiti. Jedině Bůh, jenž jí dal jsoucnost, mohl by učiniti, aby obrátila se zase v nic; to by se stalo, kdyby přestal jí zachovávat.

Dnes často se mluví o osobní a neosobní (všelidské) nesmrtnosti. Každá jednotlivá lidská duše, a to tak, jak byla, ovšem v těle, Petrem, Pavlem, Janem atd., je nesmrtelná. Duši od těla oddělenou nenazýváme osobou. Je sice rozumnou podstatou, jež samostatně žije; ale poněvadž jí stále zůstává, že je určena k soužití s tělem v osobě lidské, nedáváme jí toho jména. Že Bůh duši nikdy nezničí, usuzujeme z toho, že ji učinil nesmrtelnou. Bůh nejedná nerozumně. Když dal duši nesmrtelnou bytnost, chce patrně, aby věčně žila.

Dokazovati nesmrtnost duše důkazy z dějin, z filosofie a jiných věd, není naším úkolem. Kdo se chce o nich poučiti, tomu jest sáhnouti k odbornému spisu o duši, kde je najde, na př. od Gutberleta. Také v „Obranách“ bývá o věci zevrubně řeč, jako u Vychodila. Naznačíme tuto jen něco málo.

Že je duše nesmrtelná, je přesvědčením všeho lidstva. Ani u národů na nejnižším stupni vzdělání nechybí, jak podrobným bádáním zjistil Peschel, Knabenbauer, Schneider a jiní. To souvisí s náboženstvím. Náboženství je spojeno s vírou v nesmrtnost. Proto kde je náboženství, je víra v nesmrtnost duše. Náboženství je zjev všelidský; i jest jím také víra v nesmrtnost duše. Že tuto víru v nesmrtnost duše měli také lidé předhistoričtí, dokazuje se s velikou pravděpodobností z proražených lebek. Co z toho plyne? Cicero dí: V každé věci dlužno všeobecné přesvědčení všech národů pokládati za přirozený zákon. K tomu dodáme my: přirozený zákon je člověku vštípený od Boha samého.

Jiný důkaz je ze spravedlnosti Boží. Na světě není dokonalé spravedlnosti. Avšak spravedlnost je vlastnost Boží, i musí se naplniti. Když se tedy neděje zde, musí se to státi po smrti.

Žije tudíž duše, když člověk umře. Ale žije-li za hrobem, bude žít stále. Jenom pod touto podmínkou má smysl, že Bůh dokonalou spravedlnost koná teprve na onom světě. Také lidstvo má přesvědčení, že dokonalá spravedlnost jest a býti musí.

S oblibou bývá dále uváděn důkaz z touhy po nesmrtnosti, kterážto touha jest člověku vlastní, zvláště člověku dobrému; je to důkaz veliké hloubky. Že se duch lidský hrozí úplného zničení, každý zakouší.

Velevýznamný je také důkaz mravní. Co by bylo lidstvo bez víry v nesmrtnost duše? bez víry, že osvětové a mravní jeho snahy nejsou mýdlová bublina, jež se ztrácí? bez víry, že mravní hodnota naše nejsou zbytečné, nepraktické vrtochy nemoudrých přemrštěnců? Změnilo by se v společnost sobců, požitkářů, násilníků, kteří by se navzájem ubíjeli.

Důkaz. Písmo sv. Nového Zákona mluví jasně (Mat. 10, 28; 16, 26; Luk. 23, 43; 1. Petr 3, 19 n.; Zjev. 6, 9 n. a j.). Hlavní cíl jeho je, zabezpečiti duši blažený život na věčnosti a uchrániti ji věčného zavržení. V pozdějších knihách Starého Zákona jest nesmrtnost duše ne jednou vyslovena. Eleazar nechtěl přestoupiti zákona ani zdánlivě, poněvadž ruky Všemohoucího by neušel ani živ ani mrtev (2. Mach. 6, 26). Sbírký Judy Machabejského na modlitby za padlé vojíny svědčí o téže pravdě (2. Mach. 12, 43). Kniha Moudrosti brání nesmrtnosti duše proti bezbožným: Duše spravedlivých jsou v ruce Boží a nedotkne se jich ruka smrti. Zdají se očím nemoudrých umíratí . . . ale oni jsou v pokoji. Byli zkoušeni a nyní stkvíti se budou a souditi národy (Moudr. 3, 1 n.). Zvláště pátá hlava krásně líčí blažený osud spravedlivých a zklamání nespravedlivých na věčnosti. Spravedliví pak na věky živi budou (rozuměj blaženě živi), a u Pána jest odplata jejich (Moudr. 5, 16. Viz též Přísl. 12, 28; 14, 32; Kaz. 12, 7).

Rozumářská kritika vytrvale šíří náhled, že víra v nesmrtnost v Starém Zákoně zvolna a pozdě se vyvinula. Pravda je, že Bůh slíbil a dával lidu israelskému za věrnost k zákonu již zde odměnu časnou, takže mysl jeho byla více k tomuto poměru obrácena; ale jak uvedená místa naznačují, byla pravda o nesmrtnosti duše národu dobře známa. Byla mu známa hned od počátku. Jaký smysl mělo by zaslíbení Vykupitele, kdyby všichni ti, kteří žili, nežli přišel, se rozpadli v nic? Patriarchové pokládali vezdejší život za putování (1. Mojž. 47, 9; srov. Žid. 11, 13 n.) a smrt za odchod k otcům (1. Mojž. 15, 15; 25, 8; 35, 29; 49, 32). Řčení „do hrobu“ (1. Mojž. 37, 55; 42, 38; 44, 29 a j.) znamená dle hebrejského „do podsvětí“, kde se zdržují duše zemřelých.

Namítá se, že Kazatel přirovnává smrt člověka smrti zvířete. A protož, praví, jednostejné je zahynutí člověka i hově; jakož umírá člověk, tak umírají i ona; jednostejně dýší

všichni, a nic více nemá člověk než hovado; všechno poddáno je marnosti. (Kaz. 3, 19.) — Odpověď: Kazatel jinde (na př. 12, 7) hlásá nesmrtelnost duše. Mimo to souvislost ukazuje, že zde má v úmyslu líčiti marnost všeho. Pyšní se člověk a musí umřít zrovna jako hovado, t. j. opustiti tuto zemi, toť smysl jeho slov. O popírání nesmrtelnosti duše není tu řeč.

Opět se namítá otázka, již činí: Kdo ví, zdali duch synů Adamových vstupuje vzhůru a zdali duch hovad sstupuje dolů? (Kaz. 3, 21). — Odpověď: Sledujeme-li řeč Kazatelovu od verše 17tého, kde mluví, že Bůh souditi bude spravedlivého a bezbožného, a jak potom klade si otázku, zdali to vše pravda, zdaž neumírá člověk jako hovado: zdá se, že tu mluví v duchu lidí lehkomyšlných, kteří tak ospravedlňují svůj život. Někteří vykládají místo pravice, že Kazatel chce vytknouti zvláštním způsobem nejistý osud člověka (dobrý či zlý) na onom světě. Tak by místo bylo spíše důkazem pro nesmrtelnost duše.

Avšak přiznati dlužno, že v Starém Zákoně byla znalost života po smrti mnohem nedokonalejší nežli v Novém; to však není divné, neboť při jiných pravdách je tomu podobně. Starý Zákon je právě nedokonalý, přípravný. Israelité měli však dostatečnou vědomost o tom, že budou na věčnosti souzeni. Dušem na onom světě přikládali jen malé sebevědomí a malou znalost věcí ostatních, smrt byla pro ně hroznější, poněvadž neměli ještě radostného světla, jež jde z Krista (srov. 5. Mojž. 18, 11; 1. Král. 28, 8 n.; Is. 44, 9 a j.), naděje na nebeskou blaženost hned po smrti neměli vůbec. Proroci nemusili pravdu v nesmrtelnost zvláště zdůrazňovati, jelikož i okolní pohané v ni věřili.

Sv. Otcové dokazovali „přirozenou“ nesmrtelnost duše proti gnostikům řkoucím, že nesmrtelné je jen to, co jest nestvořené. Právě-li tedy někdy, že duše není nesmrtelná, anaf je stvořena, dlužno tomu rozuměti takto: není nesmrtelná jako Bůh, nejsouc sama od sebe, ale je nesmrtelná přirozeně. Tak u sv. Justina muč. V tom smyslu dří i apoštol: Jenž (Bůh) jediný má nesmrtelnost (1. Tim. 6, 16). Sv. Ireneus uvádí důvod nesmrtelnosti: jednoduchost (nesloženost z částí). Sv. Augustin napsal celou knihu o nesmrtelnosti duše. Někdy mluví svatí Otcové, jakoby jen duše spravedlivých byly nesmrtelné. Tím nepraví, že duše zavržených přestanou, nýbrž naznačují, že vlastně jen v nebi jest život; i my říkáme o pekle „věčná smrt“.

Sv. Tomáš uvádí ve své Summě proti pohanům o smrti rozumových důvodů pro nesmrtelnost. Uvedme některé. Duše je duchová, proto neporušitelná, proto nesmrtelná. Žádná věc nehyne tím, co ji zdokonaluje; oddělení od těla zdokonaluje duši, neboť ji osvobozuje od pout hmoty; proto nehyne. Duše se zdokonaluje věčnými pravdami, jež přijímá, proto jest i sama věčná. Duše má přirozenou touhu po nesmrtelnosti; proto jest nesmrtelná. Prahmota je nezničitelná; tím více duše.

Duch myšlením se neunavuje (mozek, nástroj jeho, ano), proto je nesmrtelný a j.

Prohlášena byla nesmrtelnost duše na sněmu lateránském. V r. 1515 od Lva X., hlavně proti některým humanistům (Pomponatius), kteří obnovili učení Arabů, že osobní duše je smrtelná a jen společný duch nesmrtelný. V křesťanském starověku hlásali někteří „spánek duše“ od smrti do zmrtvýchvstání, jenž však nejednou brán byl jako pravé, ovšem dočasné, umření.

2. Člověk — obraz Boží. Pro tyto vlastnosti, hlavně však pro svou duchovost, jest duše zvláštním obrazem Božím. Že člověk z viditelných tvorů jediný jest obraz Boží, řekl sám Hospodin, když jej stvořil. (1. Mojž. 1, 26 n.; 2. 20.) V čem záleží tato podobnost? K obrazu náleží, aby „s úmyslem“ byl učiněn „podobný“ svému vzoru. Všecky věci jsou od Boha učiněny, aby se jimi zjevil; zvěstují jeho jsoucnost a některé vlastnosti; ale obrazem jeho nejsou. Kdyby někdo namaloval lilii, aby tím naznačil nevinnost dítky, není to obraz dítky, ač vztah tu je. Proto nerozumní tvorové nazývají se šlépějí Boží, ale ne obrazem. Člověk, máje duchovou duši s rozumem a vůlí, představuje Boha skutečně podle toho, co Bůh jest, totiž nekonečný „duch, rozum a vůle“; zároveň liší se podstatně od ostatních tvorů. Svatý Augustin dí: „Nad zvířata nevynikáš leč rozumem. Nechval se tedy jinak. Na své síly ukazuješ? Od zvířat budeš převyššen. Na svou krásu? Jaká krása v peří páva! Proč jsi nad ně? Poněvadž jsi obraz Boží. Proč obraz Boží? Pro svou rozumnost.“ Obrazem Božím je člověk i ostatními vlastnostmi duše jako vůlí, jednoduchostí, svobodou, nesmrtelností.

V jedné vlastnosti je muž jaksí víc obraz Boží nežli žena. Hned po úmyslu stvořiti člověka, vyslovil Bůh myšlenku, že má panovati nade všemi živočichy (1. Mojž. 1, 26). Jako Bůh je pán všeho, člověk má býti pánem země. Ale býti hlavou a pánem přísluší zvláště muži. Proto dí sv. Pavel: Muž jest obrazem a slávou Boží, žena však slávou mužovou. (1. Kor. 11, 7.) Skrze muže má žena účast ovšem i na této podobnosti, neboť panství vykonává se rozumem a vůlí. Mimo to dodává apoštol: „Jako jest žena z muže, tak jest i muž skrze ženu; všecko z Boha. (1. Kor. 11, 12).

Přirozený tento obraz boží v člověku zvyšuje se skrze nadpřirozené dary. Vírou poznává člověk Boha, tak jak jest, i má o něm v rozumu svém obraz mnohem dokonalejší, nežli z přirozeného poznání; láskou sjednocuje se s ním podobně, v milosti posvěcující má účast na přirozenosti Boží. To vše ještě ve vyšší míře se uskutečňuje blaženým patřením na Boha v nebi. Podle těla není člověk obrazem Božím, ale poněvadž lidské tělo, jsouc přímé, lépe se hodí k pozorování nebe, je přece k obrazu Božímu učiněno více, nežli těla zvířat, dí sv. Tomáš Akv. Obrazem nejsv. Trojice člověk není tak,

že by duch pozorováním lidské bytosti mohl tototajemství nalézt a odkrýti. Ale když je mu zjeveno, spatřuje v sobě nějaký jeho obraz. Syn je poznání Otcovo, sv. Duch láska obou. V člověku je k tomu obdoba v konech rozumu a lásky k sobě, jenže v něm jsou tyto kony nahodilé, případkové a proto zobrazují božské osoby velmi nedokonale.

Vznik jednotlivých duší lidských.

1. P o z n á m k y. O tom, jak vznikají v jednotlivých lidech duše, není žádného přímého a slavnostního rozhodnutí církevního ale církev učí svým úřadem učitelským po celém světě rozšířeným jako jistou nauku, že Bůh tvoří z ničeho každou duši v okamžiku, kdy ji spojuje s tělem. Jakmile začíná býti, je hned v těle jako jeho podstatná forma. Dva jsou bludy, jež církev zavrhuje, jeden, jenž dí, že duše měly jsoucnost před tělem, a druhý, jenž dí, že rodiče zplozují nejen tělo, nýbrž i duši dítěte.

a) Náhled, že duše existovaly před tělem, je nauka kacířská, neboť byla zřejmě odsouzena. Učení toto bylo nemálo rozšířeno mezi pohany. Sokrates je dokazoval z toho, že učití se není prý než se rozpomínati. Zvláště Plato o něm mnoho bájil.

Mezi křesťany hlásal Origenes a bludaři priscillianisté, že duše, žijící v jiném světě, dopustila se viny a za trest bývá odsouzena do lidského těla.

Učení to jest proti Písmu, které praví, že člověk byl po svém stvoření dobrý; praví tak ostatně o veškerém tvorstvu. (1. Mojž. 1, 31.) První hřích spáchán jest potom a přešel na všecko pokolení Adamovo. (Řím. 5, 12 n.) O Jakobovi a Esauovi dí výslovně sv. Pavel, že když se byli ještě nenarodili, neučinili ani co dobrého nebo špatného (Řím. 9, 11). Proto byla duše Adamova, když vyšla z ruky Boží, čistá a bez hříchu. Také si není žádná duše vědoma, že praeexistovala, t. j. žila před tělem, neřku-li, že by pro nějakou vinu byla do těla odsouzena. Proti Origenovi vydal sněm cařihradský roku 343 kánon, jímž každého odsuzuje, kdo by toto báhorkovité učení hlásal. A sněm v Bracce r. 563 odsoudil priscillianisty, kteří učení Origenovo za své přijali. Svatý Řehoř Naz., sv. Cyrill Alex. a jiní nazvali je nesmyslným (absurdním) a víře církve cizím. Tento blud činí z duší úplné podstaty, hypostase, osoby. Ale spojení úplných podstat s jinou podstatou je přirozeně nemožné nebo aspoň násilné. Nanejvýš by to mohlo býti spojení nahodilé a nikoliv podstatné. Ale duše je podstatnou formou těla, spojená s ním v podstatu člověka.

Hlavní důvod Origenův pro předjsoucnost, nějaká vina, tedy odpadá. Tím však odpadá i nauka sama.

Jiní přijímali předjsoucnost duší bez viny. Nemesius, a po něm někteří priscillianisté, ji odůvodňoval tím, že Bůh po šestém dni odpočinul; důvod ovšem bludný, nebo Bůh stále je činný. Sv. Augustin praví ve své knize o duši, že nauka ta byla od církve zavržena. Jest zavržena listem Lva Velikého a opačnou naukou sv. Otců, bohoslovců a církve. Předjsoucnosti duše učil také Kant.

Pohané bájili nezřídka o stěhování duší. Dosud nepožije pravověrný Ind zvířete, ba ani vejce, poněvadž by v něm mohla býti duše jeho otce nebo bratra. Byli také bláhovci, již učili, že Bůh s duší Adamovou stvořil duše všech budoucích lidí a v ní je ukryl, odkud poznenáhla přecházely a přecházejí na potomky jeho.

b) Nauka, že rodiče zplozují také duši dítěte, zove se *generatianismus* (*generare* = roditi). Má dvojitý tvar. Dle prvního, hrubého, zplozují rodiče duši dítěte z hmotného semene, dle druhého, méně hrubého, ze semene duchovního.

V prvním tvaru ji hlásal Tertullian a Apollinaris. Zove se *traducianismus* (*traducere* = převézt). Tertullian líčí věc tak, jako by z duše rodičů oddělil se zárodek nové duše a přešel do plodu a zde zplodil duši dítěte. Náhled zapáchá silně hmotářstvím. O duši zvířecí, jež v hmotě se ztrácí a z ní může vyvozena býti, může se tak snad říci; o duchové duši lidské nikdy. Skutečně bylo Tertullianovi vytýkáno hmotářství. Správně mu odpověděl Laktanc, že může tělo zroditi se z těla, ale duše z duše nikoliv. Benedikt XII. žádal r. 1342 od Arménů, aby zavrhlí větu, že duše vzniká z duše otce jako tělo z těla; biskupové mu odpověděli, že tento blud byl u nich vždy od-suzován.

Mírnější *generatianismus* utikal se k duchovnímu semeni, kterým rodiče dávají vznik duši dítěte. Tím chtěl se vyhnouti hmotnému pojmání duše, neb aspoň hmotnému vzniku jejímu, ale vytvořil věc, které naprosto nelze rozuměti. Co je toto duchové símě? Kde je? Odkud je?

K nauce, že duše nějakým způsobem se rodí, klonili se mnozí sv. Otcové, ač ji přímo nezastávali, na př. i Řehoř Nys. Tato nejistota vzrostla obzvláště, když sv. Augustin počal pochybovati, že duše bývají od Boha stvořeny; trvala až do počátku XII. století. Sv. Augustin počal kolísati, když pelagiáni, popírajíce dědičný hřích, uváděli jako důkaz, že z ruky tvorcovy nemůže vyjít nic nečistého, hříšného; když tedy duše dítek jsou stvořeny z ničeho, jsou bez hříchu. Dnes dovedeme na tuto námitku dobře odpověděti, jak uvidíme v nauce o dědičném hříchu, ale Augustin toho tenkrát nedovedl. Důvod pelagianů zdál se mu nezvratný. Ale Augustin byl hlavním

bojovníkem proti pelagianskému bludu o dědičném hříchu. Aby se tedy jich důvodu vyhnul, přiklonil se k nauce o duchovém semeni, vyznáváje, že zplození duše rodiči je nepochopitelné. Přívržencem tohoto učení nikdy nebyl, nýbrž jen pochybovačem, tvoří-li Bůh duši dítku. Svou nedostatečnost v této věci vyznal s dojemnou pokorou. V listech k sv. Jeronymovi, jenž vyznával horlivě nauku církve, píše, že by také rád ji hájil, kdyby jen stvoření duše dovedl srovnati s dědičnou vinou. Pokora geniálního Augustina může sloužiti za vzor všem, zvláště vzdělcům, aby jako on se nevyvyšovali v nejasných jim pravdách víry, nýbrž hledali poučení, podobní jemu.

Pro velikou vážnost sv. Augustina trvalo kolísání až do scholastiků. Scholastikové hlásali rozhodně náhled, že Bůh tvoří duše. Na počátku prohlašují jej pouze za jistější, ale již Petr Lombardský píše: Katolická církev učí, že duše bývají stvořeny a sv. Tomáš Akv. prohlašuje učení, že duše se rodí, za kacířské. Mezi scholastiky není prý ani jednoho, jenž by učil generationismu; nauka ta ve středověku úplně zmizela. V novějším věku pokoušeli se o její vzkříšení mužové (Hermes, Frohschammer, Rosmini), jichž jména jako jména bludařů i odjinud jsou známa; ovšem marně. Náhled, že duše se rodí, je nemožný; sv. Tomáš nazývá jej směšným.

2. Pojednání. Jistá nauka katolická praví, že Bůh duše tvoří z ničeho v okamžiku, kdy je spojuje s tělem. Není přímo prohlášena, snad pro neúplný souhlas podání z minulosti, ale není pochybností, že je to učení církve.

Písmo sv. mu nasvědčuje. K slovům Kazatele: Duch navrátí (při smrti) se k Bohu, kterýž jej dal (Kaz. 12, 7), praví sv. Jeronym, že jsou směšni, kdož myslí, že duše se rodí z rodičů. „Když tělo“, dokládá, „vrací se do země a duch k Bohu, kterýž jej dal, je patrné, že Bůh jest otec duší, ne lidí.“ Matka Machabejská pravila k synům: Nevím, kterak jste se v životě mém ukázali, aniž pak jsem já vám ducha a duši a život darovala (2. Mach. 7, 22). V tom smyslu vykládají někteří také slova sv. Pavla o Otci duchů (Žid. 12, 9).

Sv. Otcové v převalné většině učí stvoření duší. — Laktanc vykládá, že tělo může se zroditi z těla, ale duše z duše ne, jelikož z duchové věci se nemůže nic oddělit. — Sv. Cyprian dří, že máme tělo ze země, duši s nebe. — Sv. Ambrož: „Ze žádného člověka nerodí se duše.“ — Sv. Jeronyma už jsme uvedli. — Sv. Řehoř Naz. dří: „Duše je dech všemohoucího Boha, jež z vně padá do pozemského díla (těla).“ — Sv. Hilarius: „Každá duše je dílem Božím, zrození těla pak je vždy z těla.“ — Theodore: „Bůh činí těla zvířat z dřívějších těl, duše však tvoří z toho, co nebylo, ne pro všechny živoucí, nýbrž jen pro lidi.“ — Sv. Cyrill Alex. píše, že Bůh plodu způsobem jemu známým vlévá ducha a vykládá, že od

matek je sice jen tělo, že však přes to právem zovou se matkami celého člověka. — Sv. Augustin, jeho žák Fulgenc, Řehoř Veliký kolísali pro nauku o dědičném hříchu, ale byli vlastně, nebo lépe chtěli býti přívrženci učení, že Bůh duše tvoří.

Z církevních prohlášení lze uvést: Lev Vel. († 461) píše sice jen, že duše před tím, nežli vdechnuty jsou tělu, neexistují, ale poněvadž užívá biblických slov, jimiž vypisuje se stvoření duše Adamovy, možno právem souditi, že mluví o stvoření duší vůbec. — Anastasius II. (r. 486—498) zastává v listě k biskupům Galie s rozhodností stvoření duší, nazýváje „zrození jich“ novým kacířstvím. — O Benediktu XII. byla už řeč svrchu. — Lev X. píše r. 1512, že duše bývají tělům vlity, což znamená ovšem stvoření jich. — Alexandr VII. chválí věřící, kteří věří, že Panna Maria byla, když její duše byla do těla vlita, ochráněna od dědičného hříchu. — O vlití duše do těla, t. j. o stvoření mluví věroučný list Pia IX. o Neposkvrněném početí Panny Marie.

Tato nauka je nejen vznešená, ale povznáší také člověka. Namítali, že by plození člověka bylo nedokonalejší nežli zvířete, jež dává plodu i duši zvířecí. Avšak námitka je nerozumna. Sv. Bonaventura krásně dokazuje vznešenost člověkovu z toho, že Bůh to je, který mu dává duši. „Tvá duše je duch, je nesmrtelná, proto jen Bůh je důstojný její původce. Tělem jsi ze země a podroben zákonům přírody, duší jsi s nebe a náležíš nebeskému rodu!“ Mimo to jest námitka i proto nemístná, ba nízká, že člověk plodí bytosti pro nebe, že klade tělesné podmínky, jež nejen umožňují, aby plod přijal duchovou bytost jako zdroj života, nýbrž s neomylností přimějí vždy tvůrce, aby duši s ním spojil. Proto zrození člověka je neskonale vznešenější než kterékoliv jiné plození v přírodě.

Důkaz z rozumu pro stvoření duše je jasný. Rodičové nemohou ji vytvořiti ze své duše, nebo tato jest jednoduchá, nedělitelná; ne ze svého těla, nebo duchová duše nemůže míti původ z bytosti hmotné; ne z ničeho, nebo to znamenalo by stvořiti, což může jen Bůh. Zbývá tedy jedině utvoření od Boha. Avšak rodičové nazývají se právem rodiči člověka, nebo oni dávají vznik tělu dítěte tak, že podle přirozeného zákona, jež Bůh dal, nezbytně následuje stvoření a vlití duše do něho. Máme tedy při každém zrození člověka bytost živou z bytosti živé, zplozenou podle zákona Božího tak, aby nová bytost byla druhově podobná původcům; oni kladou všechny podmínky, že duše musí býti od Boha jich plodu vlita. To je právě zplození a zrození. Někdy praví Písmo, že lidé rodí duše (1. Mojž. 12, 5; 46 26). Zde duše znamená, jak ze souvislosti zcela patrné, ne pouze duši, nýbrž člověka. Slova duše místo člověk užívá se i v obecné mluvě; dobrá duše znamená dobrý člověk.

Při hříšném, n. př. nemanželském plození a zrození nespolutupůsobí Bůh k hříchu, nýbrž plní jen všeobecný zákon, jež dal, že vždy, když podmínky k nové bytosti jsou dány, stvoří a vleje jí duši.

Každá od Boha stvořená duše lidská je bez nadpřirozených darů. To proto že je určena pro dítko z rodu Adamova, dědičným hříchem stíženého. Nebýti této viny, dostala by posvěcující milost, jelikož Adam byl povýšen do stavu nadpřirozeného a tento stav měl přejíti na jeho potomstvo. Než o tom později.

Kdy tvoří Bůh duši? Hned při početí nebo později? Scholastikové myslii většinou později, po několika nedělích; moderní myslí dříve, snad hned. To jest všeobecné mínění. Jistého nevíme nic.

O jednotě člověčenstva.

Jest článek víry, že všichni lidé pocházejí od Adama a Evy.

1. Písmo sv. jasně svědčí, že Adam a Eva byli první lidé na naší zemi a že mimo ně nikoho tu nebylo. Nebylo člověka, kterýž by vzdělal zemi (1. Mojž. 2, 5). Když Adam byl stvořen, nenalézal se pomocník podobný jemu (1. Mojž. 2, 20); i stvořil Bůh Evu, neboť: není dobré člověku býti samotnému, učinmež mu pomocnici podobnou jemu (1. Mojž. 2, 18). Když Bůh stvořil první dva lidi, a to jako muže a ženu (1. Mojž. 1, 27), požehnal jim a pravil: Rosttež a množte se, a naplňte zemi (1. Mojž. 1, 28). Poněvadž se Eva měla státi pramatěří pokolení lidského, dal jí Adam jméno Eva, t. j. život, matka. Nazval Adam jméno ženy své Eva, protože byla máti všech živých (1. Mojž. 3, 20). Dr. Hejčl myslí, že Adam dal jí toto jméno později, když už byla matkou.

Poté vypravuje sv. Písmo, jak pokolení Adamovo se šířilo a naplňovalo zemi. Tato jednotu lidského rodu je i jinde v Písmě nejednou připomenuta. Kniha Moudrosti dí, že moudrost toho, který první utvořen jest od Boha (Adam), otec okršlku země, ostríhala (Moudr. 10, 1). Otec okršlku země znamená „otec lidského pokolení.“ Sv. Pavel kázal v Athenách: (Bůh) učinil z jednoho (praotce) všecko pokolení lidské, aby přebývalo na veškerém povrchu zemském (Skut. 17, 26). Kristus řekl fariseům: Což jste nečtli, že ten, jenž učinil člověka z počátku, muže a ženu je učinil? (Mat. 19, 4).

Na jednotě pokolení lidského spočívá nauka o dědičném hříchu a vykoupení. Skrže otce pokolení lidského přišel hřích na svět a s hříchem smrt (Řím. 5, 12; 1. Kor. 15, 20). Nauka ta předpokládá, že Adam je otcem a hlavou všeho lidstva.

Kristus, stav se členem tohoto rodu Adamova, vykoupil jej z této viny. Na nauce o jednotě pokolení lidského spočívá také důležitá mravní a společenská zásada křesťanství o rovnosti všech lidí a o povinné vzájemné lásce.

Předadamité. V XVII. století hlásal kalvinista Izák de la Pereyre jsoucnost předadamitů pravě, že v první hlavě knihy Mojžíšovy je řeč o stvoření pohanů, v druhé o stvoření prarodičů Židů. Za důvod uváděl, že by jinak bratřím bylo si vzít sestry. Důvod je bezcenný. První manželstva byla skutečně z bratří a sester, jež později pak byla zakázána. — Poté namítá, že se Kain obával býti zabitu, i že si vystavěl město (1. Mojž. 4, 13, n.; 4, 17.) Kde by se vzalo tolik lidí? Opět důvod bezvýznamný. Kain mohl se právem báti příbuzných svých i Abelových, a město Kainovo byl pevný hrad, nikoliv dvoumillionový Babylon. — Nebo opět, že Abel byl pastýř ovcí (1. Mojž. 4, 2), že tedy bylo stáda chrániti před jinými lidmi. Všecky tyto důvody jsou plané. Adam a Eva měli zajisté mnoho dětí. Písmo jmenuje jen Kaina, Abele; Seth narodil se po 130 letech. O dcerách není nikde řeč. Jak by mohli syňové založiti rodiny, kdyby neměli žen? Potomstvo šířilo se velmi rychle, zvláště uvážíme-li dlouhý věk prvních lidí. Pereyre sveden byl bájemi talmudistů a mohamedánů; konečně omyly své odvolal, ano zemřel jako katolík. Jsoucnost předadamitů hlásal prý, ač není-li to pomluva, Origenes; císař Julian, odpadlík, jistě tak činil.

2. Námitky proti jednotě lidského pokolení. Dříve měla nauka o jednotě lidského pokolení mezi odpůrci církve a víry mnoho nepřátel, kteří užívali proti ní velmi vydatně zvláště klamné vědy. Dnes mají nauku vývojovou, dle níž netoliko všichni lidé, ale vše živoucí vůbec je z jediné buňky! A tak nyní sami jménem vědy potírají, co dříve jménem jejím s neomylnou určitostí tvrdili. Uvedme hlavní tehdejší důvody pro a proti.

Pro. Všichni lidé náležejí k jednomu druhu; různá lidská plemena jsou toliko jeho odrůdy. Hlavní známkou, svědčící pro týž druh, je neomezené rozplemeňování. Že lidé kterýchkoliv lidských plemen uzavírají plodná manželství, je tisíckrát zjištěno. Mimo to všichni lidé mají touž přímou postavu, od všech jiných bytostí se různící, touž stavbu kostry ze stejného počtu kostí, touž soustavu svalů, čivů, žil a p., totéž zařízení ústrojí hýbacích, smyslových, zažítvacích. Rovněž u všech lidí nalézáme tytéž zákony o oběhu krve, o plození a narození, o věku nemluvněte, chlapce (dívky), muže (ženy), starce (staré). Všichni lidé mluví, všichni mají týž obor myšlenek a žádostí, jenž při stejném stupni vzdělání jeví se zvláště nápadně, všichni svědomí, pojmy o majetku, oddanost k rodině, národu, zemi, stejné základní pojmy náboženské, jež odkrýváme i v náboženstvech nejvíce zbloudilých. Všichni lidé jsou také po-

kroku schopni; ano dnes i mezi černochoy, kteří pro tisíciletou zanedbanost a různé nepříznivé okolnosti zdáli se vzdělanosti méně přístupni, jsou jednotlivci a celé kmeny na znamenitém stupni vzdělanosti. — To jsou zajisté podivuhodné důvody pro náhled, že pokolení lidské je jediný druh. Před nimi mizí všechny rozdíly. Dají se ostatně snadno vysvětliti. Podnebí, život v přírodě nebo v pevných obydlích, různý stupeň vzdělanosti, zvláštnosti, jež dědičně se šíří, objasňují s dostatek různý tvar lebky, ač různost není značná, různou barvu pleti, silnější nebo slabší stavbu těla a p. V prvních dobách lidstva byly podmínky pro vývoj plemen ještě příznivější, nebo tu nebyly ještě ustálené zvyky, podání, způsoby života a j. Proto četní a vážní přírodozpytci prohlašují se pro druhovou jednotu lidstva. Když tomu tak, je i podle vědy přirozenější a pravděpodobnější, že lidstvo je ne z několika, nýbrž jen z jednoho páru, jak nás tomu sv. Písmo učí.

Proti. Uvádějí se hlavně tři námitky:

a) První praví, že rozšíření člověčenstva z jednoho místa po celé zeměkouli při tehdejších dopravních prostředcích je nemožné. Však námitka není vážná. Kolébka lidstva stála na řekách Eufratu a Tigridu. Když zalidnilo okolí, Malou Asii, Persii, šinulo se dále, přes Kavkaz do Evropy, přes úžinu Suezskou do Afriky, do Austrálie vede nepřetržitý řetěz ostrovů, takže zbývá pouze jediná obtíž: Amerika. Moře mezi Asii a Amerikou v Beringském průlivu je pouze 13 mil široké. Národ, žijící na přečetných ostrovech Tichého oceanu, náleží k témuž plemenu, jak tělo, zvyky, řeč, báje jistě dosvědčují, i rozšířil se po nich patrně z jednoho východiště, zajisté z Asie. V IX. století národ skandinávský osadil Island, Grönland, ostrovy vzdálenější a méně přístupné, nežli ostrovy Tichého oceanu. Podnebí činilo tehdejší lidem méně obtíží, nežli nám dnes, kteří drahou, parolodí stěhujeme se ze severu na rovník, ze souše na ostrovy, z pouště mezi lid, aniž hyneme. Stěhování národů a zalidňování země dalo se zajisté pozvolna, takže lid přivykl. Tak vyvíjela se snadno také lidská plemena.

b) Druhá námitka praví, že jeden pár nestačí, aby zalidnil v krátké době celý svět. Avšak obtíž obrátila se dnes zrovna v opáčnou; dnes máme nesnáze vysvětliti, proč není na světě lidí více. Kdyby každý z tří synů Noemových měl šest dětí, a to na tehdejší poměry není zajisté mnoho, a tyto dítky opět po šesti dítkách, bylo by za 450 let na světě 2000 millionů potomstva Noemova, tedy o několik set millionů lidí více, nežli jest jich dnes. Dnes množí se lidstvo v průměru asi dvou a půl procenta. Kdyby potomstvo Noemovo se množilo jen tímto průměrem, bylo by ho za 800 let 800 millionů.

c) Třetí námitka týká se řeči. Taková různost jazyků, jaká, pokud víme, na světě byla, je nemožná, přijmeme-li jedinou řeč původní. — Jazykověda nedokončila dosud svá bádání,

takže konečné odpovědi na námitku nelze dát, ale její výsledky jsou takové, že jsou spíše pro jednu prařeč, nežli pro různé. Otázka o jednotě řeči nebude snad nikdy plně rozřešena, poněvadž jazyky stále se přetvářejí a jen některé z nich jsou známy ve svých starých tvarech. Jisto je, že indoevropské jazyky (německý, anglický, francouzský, vlašský, švédský, všecky slovanské a j.) jsou z jedné prařeči. Mimo to byly odkryty podivuhodné vztahy a příbuznosti mezi jazyky na pohled zcela od sebe vzdálenými, i dlužno „možnost“ jedné prařeči bez podmínky připustiti. Dnes o příbuznosti řeči indoevropské a semitské, druhé to veliké skupiny jazykové, není pochyby, takže je tu nejen možnost, nýbrž i pravděpodobnost společného pramene. Tak asi odborníci Giessmann a Trombetti.

3. Jak staré je lidstvo? Podle bible hebrejské uplynulo od Adama do Krista asi 4000 let, podle Septuaginty (řeckého překladu před Kristem pořázeného) asi 5400 let, podle římského seznamu mučednického (Martyrologium) 5200 let, dle jiných asi 6000 let. Podle bible nelze tedy nic určitého udati. Počítání let podle stáří praroců stává se nad to stále nejistějším a nespolehlivějším. V původním rukopise bylo udáno zajiště správně, ale opisováním nastal zmatek. Jisto je dnes, že 4000 let před Kristem žil v Asii národ s pokročilou vzdělaností, rozvitým školstvím, vyvinutými plemennými rozdíly. Dlužno tedy položití potopu asi 2000 let dříve, a stvoření Adama opět asi o 2000 let dříve. Tak dostaneme od Adama do Krista 8000 let. Než i toto číslo může se změnit. Bible připustí 10 tisíc let i více let pro stáří člověčenstva. Ukládá o 50 tisících let, ba ještě delší době, co prý žije lidstvo na zemi, jsou fantasmie, vědecky neodůvodněné. Podle Pfaffa není vědeckého důvodu ze zeměvědy (geologie), jenž by žádal delšího pobytu člověka na zemi nežli 7000 let.

Nadpřirozený stav člověka.

Přirozený život člověka projevuje se v konech, jež tělu a duši podle jich přirozenosti přísluší. Než Bůh určil člověka k vyššímu životu, nežli jaký mu podle těla a duše přísluší, k životu, který znamená účast na přirozenosti božské, tedy na životě neskonale vyšším. Tento život nazýváme nadpřirozený. Slovo „nadpřirozený“ obsahuje jeden z nejdůležitějších pojmů bohovědy i třeba, abychom si jej náležitě objasnili. Církev nepodává nám ve svých věroučných rozhodnutích o něm hotový výměr, ale z praktického života církve a jiných jejích výnosů můžeme jej dosti přesně a podrobně sestavit. Poněvadž o nadpřirozeném mluvíme jako o protivě k přirozenému, a poněvadž nadpřiro-

zené spočívá na přirozeném, dlužno objasniti obě, přirozené i nadpřirozené.

1. **Přirozené.** Slovu tomu dává se rozmanitý význam; my mluvíme o něm vzhledem k nadpřirozenému.

Přirozenost, bytnost, podstata je totéž. Přirozené je tedy, co „n á l e ž í“ k bytnosti, přirozenosti, podstatě každé věci. Co musí míti kámen, bylina, ryba, pták, každá bytost, aby byla tím, co podle své přirozenosti (bytnosti, podstaty) má míti, je přirozené.

Přirozené je dále, co z bytnosti (přirozenosti atd.) „plyne.“ Ryba může žít ve vodě, pták létat. Člověk, má lidskou přirozenost, má různé vlohy duše a těla, jež jsou schopny zdokonalování, může konati přiměřená jim díla.

Přirozené je, co je bytosti „p o t ř e b n é“, aby svému úkolu dostála. Člověk potřebuje výchovy, společnosti, ovšem také pokrmu, pohybu, svobody a p. Má nesmrtelnou duši a neukojitelnou touhu po štěstí, musí míti dosažitelný cíl, jenž je s to, aby jeho tužby přiměřeně ukojil.

Proto vhodně dává se výměr: přirozené je to, co každé bytosti podle její bytnosti (přirozenosti, podstaty) přísluší. Vše je tedy přirozené, co přísluší podle jich bytnosti a přirozenosti nerostům, bylinám, zvířatům, lidem, andělům, vůbec všem tvorům. Na tyto věci mají tvorové, každý podle své bytnosti, jaksi právo, poněvadž podle plánu Božího, v tvorstvu uskutečněného, Bůh chce, aby je měli. Proto mluvíme o přirozeném řádu. Bůh chce, aby člověk měl přiměřenou sobě duši, tělo, výchovu, společnost, cíl a p. Někdy se člověku něčeho nedostává, ale to není podle přirozeného řádu, jak Bůh jej ustanovil, nýbrž proti němu. — Bůh může také jednotlivým bytostem, n. př. člověku dáti neobyčejné zdraví, silné nebo sličné tělo, duši s větším důvtipem a silnější vůli nežli jiným lidem, může některému člověku mimořádně pomáhati, aby různých svých plánů snadně dosáhl. Je to přirozené? Ano, poněvadž to nevybočuje z hranic, kam sahá lidská přirozenost. Můžeme říci, že je to milost, dar Boží a p., ale jen v tom smyslu, že je to milost přirozená, dary Boží přirozené. Však tyto dva případy jsou mimořádné. — Když tedy všechno tvorstvo přehlédneme, od nejnižšího k nejvyššímu, a určujeme, co jednotliví tvorové podle bytnosti, jak ji Bůh ustanovil, mají míti, co jim přísluší, co je v hranicích jich bytosti, máme úplný pojem toho, co je přirozené, co náleží k přirozenému řádu, jímž se spravují.

2. **Nadpřirozené.** Co je nadpřirozené? Co je nad tento řád právě popsany. Než zde dlužno činiti hned důležitý rozdíl mezi tím, co je nade přirozený řád jednotlivých bytostí a druhů, a co je nade přirozený řád všeho tvorstva vůbec. Nadpřirozené jmenujeme sice obě, ale hlavně to, co je nade

přirozený řád všeho tvorstva. Co je nad přirozený řád jednotlivých tvorů a druhů, jmenuje se mimopřirozené.

a) **Mimopřirozené.** Kdyby kámen chodil, zvíře mluvilo, člověk byl prost všech pokušení tělesných anebo podle těla byl nesmrtelný, byly by to dary, které jim podle jich přirozenosti nepřísluší. Ale poněvadž mezi tvory jsou bytosti, jimž přísluší chodit, mluvit, býti bez pokušení (andělé) a nesmrtelní (duše a andělé), nejsou tyto dary nad celý přirozený obor všeho tvorstva, nýbrž jsou jen nad obor některých tvorů. Chodit je věc přirozená; pouze kamení není přirozené; je tedy mimopřirozené. Kdyby člověk měl křídla a lítal, řekli bychom, že je to nepřirozené. Nepřirozené obsahuje příděch snižující, zohavující.

b) **Mimopřirozené dary** se zhusta počítají k nadpřirozeným, než nadpřirozené ve vlastním smyslu slova je, co podle bytnosti nepřísluší žádnému tvorů, ani člověku, ani andělu, ani lidské přirozenosti Páně. Nadpřirozené netvoří bytnost žádného tvora, neplyne z ní, není jí potřebné, tvor k nadpřirozenému nemá žádných schopností, nemůže toho vůbec dosíci, ba ani chtít. Jako bylina nemůže chtít mluvit a nemá k tomu ani schopnosti, tak tvorstvu je cizí vše nadpřirozené.

Z jakého řádu je tedy nadpřirozené? Z toho, jenž není žádnému tvorů přirozený. A ten jest? Řád božský. Proto praví sv. Petr. že skrze milost stáváme se účastni božské přirozenosti (2. Petr 1, 4), t. j. darů, které náležejí do oblasti Boží. I milost je věc stvořená, ale není z řádu přirozeného, nepřísluší žádnému tvorů způsobem svrchu vypsáním. Jako mluvit nepřísluší zvířeti, ale přísluší člověku, tak milost nepřísluší žádnému tvorů. Proto sv. Otcové říkali, že milost obožuje (deificat).

Nadpřirozené je tak mimo obor přirozena, že tvorové k němu nemají přirozeně ani schopnost trpnou, nerci-li činnou. Strom venku působí na zrak, vtiskuje mu svůj obraz; na bylinu tak nepůsobí. Lidský zrak má schopnost trpnou, které bylina nemá. Když pak člověk vidí strom, je jeho vloha zraková činna. Žádný tvor nemůže přijmouti přirozeně milost (jako zrak vtisk stromu), nemaje k ní trpné schopnosti, neřku-li, aby ji mohl sám získati. Bůh sám musí učiniti duši mimořádným způsobem schopnou, aby mohla milost přijmouti a jedině Bůh má tuto moc. Bohoslovci říkají, že duše, a ovšem každý tvor má, vzhledem k Bohu schopnost (vlohu) „poslušnosti“, takže jeho vlivu, a jedině jemu se podává.

Že nadpřirozené dary, které pro člověka znamenají nadpřirozené zdokonalení jeho bytnosti, jsou, žádný stvořený rozum nemůže se dovtípnouti. Avšak z víry víme, že jsou. Jsou dvojí milost posvěcující, kterou stáváme se dítkami Božími, dostáváme mnohé ctnosti a dary, jsme zavštípeni do božského řádu, můžeme si zasloužiti nebeskou blaženost, k ní se řadí nad-

přirozené milosti pomocné (skutkové) a patření na Boha po smrti, k níž duše může od Boha uschopněna a povýšena býti. Ale nadpřirozené není proti přirozenému, nepotlačuje a neničí ho, nýbrž naopak na něm spočívá, je zvelebuje, do vyššího řádu přenáší, k němu něco vyššího, božského přidává. Bohu a jen Bohu náleží, aby viděl svou bytnost, ji miloval božským způsobem, byl nekonečně blažen. Když Bůh udělí lidské duši, aby také viděla bytnost Boží a její nekonečnou dokonalost se oblažovala, pak je to nadpřirozený dar, milost, na kterou žádná duše nemá práva, která však, když jí byla udělena, neskonale ji zvelebuje a zdokonaluje. Zůstává lidskou duší, ale má účast na životě božském. Průpravou k tomuto patření je milost posvěcující, kterou zde Bůh uděluje. Milost pozemská je prostředek k milosti nebeské, k patření.

Tolik zatím. Šířeji bude o věci řeč v části o milosti.

3. Ještě dlužno uvést hlavní blud, který církev zavrhl. Baius učil, že dary mimopřirozené a nadpřirozené člověku přísluší, že má na ně právo, že i na ně se vztahuje bytnost člověka. Nepřísluší mu jedině proto, že hříchem ztratil na ně právo. Baius pomíchal to, co přirozenosti lidské přísluší a co jí tedy Bůh při stvoření musil dáti, a to, co jí dobrovolně přidal.

Prarodiče obdrželi posvěcující milost.

P o z n á m k y. Že patření na tvář Boží je nadpřirozená milost, jež nijak člověku podle jeho přirozenosti nepřislouží, bylo ukázáno v části o Bohu. Svatí, vidouce Boha tvář v tvář, jsou navždy a dokonale zaštípeni do řádu nadpřirozeného, jsou navždy dítkami Božími, dědici království Božího, dokonale svatí. Toto patření na Boha jest poslední cíl druhotný, který Tvůrce člověku vytkl. Posvěcující milost je k němu cesta, prostředek. Milost Boží jest dar, jenž člověka činí také svatým, dítkem Božím a dědicem království nebeského (Řím. 8. 16 n.), avšak ještě poněkud nedokonale a tak, že může z toho stavu vypadnouti. Milost Boží je tedy totéž synovství Boží, jako v nebi, ale počátečné. Synovství Boží na zemi dává na nebeské synovství právo, toto jest vyplnění a dokonání onoho. Je tedy i milost dar nadpřirozený. Milost posvěcující dává tomu, kdo v ní setrvává, patření na Boha.

1. Chceme ukázati, že Adam měl posvěcující milost, že byl v stavu nadpřirozeném. Nám získal Kristus milost svým vykoupením. Byl-li poměr Adamův týž, jako je ten, který Kristus zjednal mezi Bohem a ospravedlněným člověkem, získav nám milost, byl první člověk v stavu nadpřirozeném a určen k blaženému patření na Boha. Poněvadž

Adam byl hlava a otec budoucího pokolení lidského, a poněvadž milost Boží nebyla jen pro něho, nýbrž pro všechno potomstvo, říká se, a právem zajisté, že lidská přirozenost, člověk vůbec, byla povýšena do stavu nadpřirozeného.

D ů k a z z P í s m a. Veškeré sv. Písmo mluví o vykoupení, jež se připravovalo a Kristem dokonalo. Vykoupení předpokládá nějakou velikou vinu, již lidstvo ztratilo veliká a potřebná dobra, a která Kristus svým vykoupením lidstvu opět získal. Která jsou tato dobra? Synovství Boží, plynoucí z milosti. Co tedy ztratil Adam? Posvěcující milost. Nebo jinými slovy: Adam byl původně v nadpřirozeném stavu milosti.

Sv. Pavel vypravuje o tomto neštěstí, kterým všichni lidé stali se hříšníky, když píše, že skrze jednoho člověka hřích přišel na tento svět a skrze hřích smrt, a (jako) tak na všechny lidi smrt přišla, poněvadž v něm všichni hřešili (Řím. 5, 12), t. j. v onom hříchu všichni stali se hříšníky. Ale Kristus tento hřích odčinil a dřívější stav obnovil. Apoštol pokračuje: Jestliže pádem jednoho zemřelo jich mnoho, tím spíše milost Boží a dar v milosti jednoho člověka Ježíše Krista přišly hojně na mnohé (Řím. 5, 15). Jeho dílo znamená usmíření, obnovení, vrácení. „**U s m í ř e n í**“: Honosíme se v Bohu skrze Pána našeho Ježíše Krista, skrze něhož jsme nyní došli smíření (Řím. 5, 11) (Bůh) smířil nás s sebou skrze Krista (2. Kor. 5, 18). Skrze něho (Krista) smířil (Bůh) s sebou všechno, uveda v pokoj skrze krev kříže jeho i co jest na zemi i co na nebi (Kol. 1, 20). „**O b n o v e n í**“: Člověk náš vnitřní obnovuje se den ode dne (2. Kor. 4, 16), rozuměj: skrze milost Ježíše Krista. Křesťané mají „obnoviti se na duchu myslí své a obléci člověka nového, stvořeného podle Boha ve spravedlnosti“ (Ef. 4, 23. n.). Všecko učiněno jest nové, staré věci pominuly, člověk je v Kristu nové stvoření (Srov. 2. Kor. 5, 17), poněvadž se stalo usmíření s Bohem skrze Krista. „**V r á c e n í**“: Všichni zajisté hřešili, . . . ospravedlnění však bývají darmo jeho milostí a to pro vykoupení Ježíše Krista, jehož Bůh představil v krvi jeho jako obět smírnou (Řím. 3, 24). Kristus učiněn jest nám od Boha moudrostí, spravedlností, posvěcením, vykoupením (1. Kor. 1, 30). V něm (Kristu) máme vykoupení, odpuštění hříchů, podle přebohaté milosti jeho, kterou na nás vylil hojně, . . . aby všechny pod jednou hlavou opět spojil v Kristu (Ef. 5, 7, 10).

Aby nebylo pochybnosti, že jde o obnovení toho, co kdysi bylo, je zván Kristus druhým Adamem, který dává lidstvu opět, co onen ztratil. (Řím. 5, 15. n.) Učiněn jest první člověk Adam v duši živou, poslední Adam (Kristus) v ducha oživujícího, t. j. dává oživujícího ducha milosti (1. Kor. 15, 45). Je tedy zřejmo, že dílo Kristovo znamená obnovení a vrácení stavu, v němž byl člověk v ráji. Poněvadž Pán Ježíš svým vykoupením dal nám posvěcující milost, v níž je usmíření

s Bohem, ospravedlnění, vše to, oč šlo, byl Adam v nadpřirozeném stavu milosti.

Tento důkaz je přesvědčivý a dostatečný. Často přidává se ještě důkaz, kterým onen důkaz je podporován. Slova: „Učiňme člověka k obrazu a podobě své,“ vykládají se o nadpřirozené podobnosti, jež plyne z milosti (1. Mojž. 1, 26; 2. Petr 1, 4; 1. Jan 3, 2), poněvadž Písmo někdy zvlášť tuto podobnost vytýká. Sv. Otcové rozuměli slovem „obraz“ přirozenou podobnost duchovostí (rozumem a vůlí) duše, „podobou“ nadpřirozenou podobnost z milosti; někdy „obraz i podobu“ vztahovali na podobnost z milosti, jako Anastasius, Ambrož. Onen díl n. př.: To, co dává podobnost, mají jen ti, kteří mají Boha bydlícího v sobě, t. j. milost; tento: Ta duše má od Boha dobra namalována (narážka na slovo obraz), která má milost v sobě; takovou byla duše Adamova před hříchem. — To je všecko pravda, odpovídají někteří bohoslovci, ale z uvedeného místa: „Učiňme člověka“ . . nezbytně neplyne; ano přirozenější výklad je, že znamená podobnost přirozenou, skrze rozumnou duši.

Sv. Otcové ostře liší stav lidí a andělů přirozený od stavu nadpřirozeného, ukazujíce, že po hříchu onen zůstal, tento byl ztracen. List Barnaby (z doby před r. 100) líčí vykoupení Kristovo jako obnovení původního stavu a jako druhé stvoření. Křtem vstupujeme do nového rajského života a jíme se stromu života, jenž roste na břehu řeky milosti (Ez. 47, 12). Co vina Evina pod stromem poznání zkazila, strom kříže, jehož měděný had Mojžíšův je obrazem, obnovil. Hle myšlenky, jež starověku křesťanskému byly velmi běžné a v katakombách často jsou zobrazeny. Tatian (z téže doby) píše, že člověk vinou svobodné vůle a proti původnímu určení upadl v smrt, jelikož ztratil neposlušností milost, činitel jej nesmrtelným. My však můžeme a máme ztracenou milost si získati tím, že skrze sv. Ducha s Bohem se spojíme. — U Ireneia mluví Adam: „Roucho svatosti, které jsem dostal od Ducha, pozbyl jsem neposlušností.“ — Sv. Cyrill Alex. říká, že vykoupení je obnovení rajské nevinosti, že Adam byl v ráji, zachovávaje dar vzácné podobnosti s Bohem skrze bydlícího v něm sv. Ducha. — Sv. Řehoř Naz., vylíčiv dílo vykoupení křtem, praví, že vše směřuje k tomu, aby obnoven a vrácen byl první Adam v nás, jemuž Bůh dal za cíl, aby patřil jednou na jeho tvář. — Sv. Jan z Damašku říká, že Bůh dal Adamovi božskou milost, sv. Cyprian, že Adam milosti od Boha obdržené nezachoval.

Jak bylo již podotknuto, vykládají sv. Otcové často slova: Učiňme člověka k obrazu a podobnosti svému (1. Mojž. 1, 26) a slova sv. Pavla, abychom svlékli starého člověka a oblékli nového (Ef. 11, 22) o nadpřirozené podobnosti a milosti. „Vraťme se tedy,“ píše sv. Řehoř v díle o stvoření světa, k milosti Boží, v níž Bůh původně stvořil člověka, když pravil:

Učinme . . „Jak se máme obnoviti, vykládá sv. Augustin druhé místo, nežli že přijmeme to, co první člověk ztratil, v němž všichni umírají? Něco z toho přijímáme, něco nikoliv. Nepřijímáme nesmrtelnost těla duchovního, kterého člověk ještě neměl, ale přijímáme spravedlnost (milost), z níž člověk hříchem vypadl. Obnovme se tedy . . .“ Jindy opět vykládají slovo: Vdechl do tváře jeho dech života (1. Mojž. 2, 7) o milosti, zdroji vyššího, božského života, jako sv. Basil, Cyril Alex.; podobně slovo sv. Pavla, že Bůh stvořil člověka upřímného (Kaz. 7, 30), jako sv. Cyrill Jer. a j. Krátce souhlas sv. Otců a po nich bohovědců je úplný.

Církev měla záhy příležitost, aby o této věci se vysloвила. Pelagiani upírali milost prvnímu člověku, a proto sněm arausikanský (oranžský) II. pravdu tu potvrdil. — Sněm tridentský má kánon: Kdo by nevyznal, že první člověk Adam, přestoupiv přikázání Boží v ráji, pozbyl svatosti a spravedlnosti, v níž byl postaven, a že upadl pro tento hřích v hněv a nemilost Boží, je v klatbě. — Z bludných vět Bajových byly odsouzeny: Že povýšení člověka k účasti na božské přirozenosti člověku příslušelo, a že proto bylo přirozené; že je n-smyslno mluvit o darech Božích, přirozenosti přidaných, jimiž první člověk stal se dítětem Božím. — Nauka Quesnellova, že milost přirozenosti Adamově příslušela, byla rovněž odsouzena.

Tato rozhodnutí ukazují ne tak, že Adam milost měl, nýbrž že tato milost byl dar nadpřirozený ve vlastním smyslu, na nějž Adam neměl žádného práva, jenž stvořené jeho přirozenosti nijak nepříslušel. Jeho bytnosti příslušelo, aby byl tvorem, jenž k Bohu smí říci jen: Pane, Tvůrče, dárče pozemského života. Bůh učinil jej dítětem, neboť skrze milost přijal adoptační práva syna, může říci k Bohu, a to skutečně, právně: Otče; byl milostí zrozen k vyššímu životu. To však člověku jako tvorů nikterak nepřísluší, to je dar nadpřirozený. Sv. Athanasius dí, že člověk, jsa podle přirozenosti tvorem, nemůže jinak státi se dítětem Božím, leč přijetím Ducha toho, který jest přirozený a pravý Syn (Krista). „Že jsi synem, dí sv. Cyrill Jer., nemáš z přirozenosti, nýbrž z přijetí (adoptace) za syna . . .“ Tak i jiní

2. Bývá kladena otázka, kdy Adam obdržel posvěcující milost a z přirozeného stavu postaven byl do stavu nadpřirozeného: hned-li v okamžiku stvoření, anebo později? Byli bohoslovci (Hugo, Petr Lombardský, Bonaventura, Skotus, nějaký čas i Tomáš Akv.), kteří mínili, že prarodičům bylo se na tuto milost připraviti. K mínění byli vedeni tím, že nyní, když dospělý člověk přijímá křest nebo svátost pokání po hříchu, musí se připraviti. Avšak důvod nemá váhy, neboť Adama před povýšením do stavu nadpřirozeného nelze přirovnati člověku, který má, ne-li hříchy osobní, aspoň dědičnou vinu a chce se ospravedlniti. Sv. Tomáš

opustil mínění, k němuž dříve se hlásil, a brzy nabyla vrchu nauka, časem přijata všeobecně, že Adam byl v milosti Boží hned stvořen. Bůh ustanovil člověka k nadpřirozenému cíli, totiž k patření na tvář Boží a tím k účasti na božském životě. Tento plán pojal Bůh od věčnosti, tedy před stvořením. Poněvadž Bůh všechny věci stvořil hned tak, aby účelu svému vyhovovaly, neučinil zajisté ani u člověka výjimky, nýbrž stvořil jej v posvěcující milosti, která je začátek, prostředek a cesta k nadpřirozenému cíli. Kdyby Adam nějaký čas byl bez milosti, byl by, určen jsa k nadpřirozenému cíli, nemohl k němu, nemaje nezbytného s ním spojení, směřovati svým životem; to však neodpovídá moudrosti Boží. Mimo to je souhlasná nauka všech, že nebýti prvotního hříchu, všichni lidé rodili by se v posvěcující milosti. I tážeme se bezděky: a Adam neměl v ní býti stvořen? Bohoslovci soudí také, že andělé byli stvořeni v stavu nadpřirozeném. Proč by u Adama měla býti výjimka?

Sv. Otcové dovozují, jak svrchu podotčeno, velmi často nadpřirozený stav prvního člověka ze slov: Učiňme člověka k obrazu . . . Slovem „podobenství“, anebo „obrazem i podobenstvím“ rozumějí nadpřirozenou podobnost. Dle nich tedy byl Adam ihned stvořen v milosti. Totéž plyne z jich slov, když „dech života“ mají nejen za duši, zdroj života přirozeného, nýbrž i za milost, život nadpřirozený. Když Bůh na Adama vdechl, počal první člověk žítí; právě počal tedy žítí také životem nadpřirozeným. Sv. Cyrill Alex. dí: „Sv. Duch vdechl člověku život a vtiskl mu své znamení.“ Sv. Jeronym: „Jsme poznamenáni sv. Duchem, abychom obdrželi obraz a podobenství, k němuž na počátku jsme stvořeni.“ — Někdy sv. Otcové píší, že milost Adamova byla přirozená. Míní tím, že ji přijal hned s přirozeností, při stvoření. Tak dí sv. Augustin, že Bůh v nás obnovuje obraz Boží (nadpřirozený), v němž přirozeně učiněni jsme. — Také výklady sv. Otců k místu (Kaz. 7, 30), že Bůh učinil člověka upřímného (spravedlivého), jimiž prohlašují, že je tu řeč o spravedlnosti nadpřirozené, praví, že prarodičové byli stvořeni v milosti.

Sněm tridentský vyhnul se rozhodnutí v této věci, jelikož trvala ještě různost mínění, prve naznačená. Proto místo slova: Adam byl stvořen v milosti, užil výrazu: Adam ustanoven byl v milosti.

3 Božské ctnosti a Adam. Nám vlévají se na křtu s milostí také božské ctnosti, nadpřirozené vlohy víry, naděje a lásky, a proto právem soudíme, že je s milostí přijal také první člověk, neboť i Adam měl žítí k nadpřirozenému cíli životem nadpřirozené víry, naděje a lásky, konaje skutky těchto ctností. Ke skutkům však je třeba přiměřených vloh, z nichž vycházejí. Sv. Bonaventura myslel, že Adam neměl víry jako my, nýbrž že měl poznání vyšší: nazírání a zjevo-

vání (Boha). Rozeznává totiž čtveré poznání Boha: vírou (naší), nazíráním (kontemplací), zjevováním a nebeským patřením v tvář. Bonaventura zůstal se svým náhledem ojedinelý. Mají-li pro nás platnost slova: Bez víry nelze líbiti se Bohu (Žid. 11, 6), spravedlivý živ je z víry (Řím. 1, 17) a jiná podobná (2. Kor. 5, 6. n.; Žid. 11, 1), měla platnost i pro Adama.

Víra přijímá pravdy na svědectví Boží. Poněvadž Adam měl víru, přijímal náboženské pravdy na svědectví Boží. Bylo tedy třeba, aby Bůh mu zjevil, co má věřit. Zjevení děje se „sdělením“ přímým nebo nepřímým, vnitřním nebo zevním. Bůh tedy mluvil k Adamovi buď uvnitř, podobně asi jako k prorokům, slovy, obrazy, světlem, nebo zevně, mluvě k němu z oblaků, z přijaté podoby a p., anebo skrze anděly, sděluje mu pravdy, jež sdělit mu uznal za potřebné a dobré. Mezi těmito pravdami byla nezbytně i ta, že jest určen k patření na Boha a proto povýšen milostí do stavu nadpřirozeného, že však věčné odměny si musí zasloužit. Dokud Adam nezhrěšil, žil v milosti, i konal zajisté skutky víry, naděje a lásky Boží, čímž v milosti rostl; z toho plyne též, že měl zásluhy před Bohem, jež rozmnožují věčnou slávu. Rozkaz, aby nejedl z jednoho stromu, přijal zajisté ochotně. Také nebyl ovšem nečinný, žije v ráji, nýbrž vhodně se zaměstnával. Písmo dří, že jej vzdělával, t. j. že byl rolníkem.

Prarodiče měli před hříchem dar neporušenosti.

1. P o z n á m k y. Sv. Písmo mluví často o ž á d o s t i v o s t i. Sirach napomíná, abychom příkázání Boží horlivě uvažovali, a slibuje za to: žádost moudrosti dána bude tobě (Sir. 6, 37) Korunovaný pěvec dří: Zachtělo se duši mé žádati spravedlností tvých (Žal. 118, 20). Apoštol píše: Tělo žádá proti duchu a duch proti tělu, ty se zajisté sobě protíví (Gal. 5, 17). Opět: Vidím jiný zákon v údech svých, kterýž odporuje zákonu myslí mé a jímá mne pod zákon hříchu, jenž jest v údech mých (Řím. 7, 23). V prvních výrocích je řeč o žádosti rozumu, vlastně vůle, v druhých o žádosti těla.

V člověku jest skutečně d v o j í ž á d o s t i v o s t, duchovní (vyšší) a tělesná (nižší). Duch může řídit nižší žádostivost, aby žádala dobra, která i jemu jsou žádoucí, ale někdy tělesná žádostivost jde po dobrech, která snaze po vyšších dobrech překáží. Vůle může se takové žádostivosti opřít, aby se nestala dobrovolná, ale nemůže ji vždy tak předejít, aby nevznikla, anebo když vznikla, nemůže ji hned tak potlačit, aby zmizela. Filosofové praví, že vůle má nad nižší žádostivostí vládu jen politickou, a nikoli naprostou (absolutní, des-

potickou). Odtud vzniká spor mezi vyšší a nižší žádostivostí, o níž mluví svrchu apoštol.

Žádostivost nižší je dobrá vloha, nebo kdybychom ji neměli, byli bychom k hmotným dobrům lhostejní, bezcitní. Ale chyba je, že není pod dokonalou vládou vyšší žádostivosti. Proto se stává, že je často nezřízená a odporuje duchu. Také vyšší žádostivost může být nezřízená, na př. po cti. Vyšší, duchová žádostivost týká se dober duchových, nižší dober hmotných. V člověku jsou tak spojeny, že vyšší žádostivost vylévá se také do vloh tělesných, a žádostivost nižší probouzí často žádostivost vyšší, sobě ji nakloňujíc. Se žádostivostí dober vyšších, duchových, spojuje se vždy také představa smyslová, jež snadno se zvrhne v žádostivost nezřízenou. Nezřízená zve se nižší žádost, když nese se k předmětům nedobrym, anebo když se vymyká vládě ducha a vůle. Mluvíce o žádostivosti, máme skoro vždy na mysli žádost nižší a obyčejně nezřízenou.

Nižší žádostivost je ovšem jen v bytostech, jež mají tělo, nebo její sídlo jsou smysly; v ní je hlavní zdroj pokušení. Dojmy, kterými hmotné předměty na tělesnou část naší přirozenosti působí, jsou velmi silné, a proto je třeba velké ostražitosti a silné vůle, aby člověk jim nepodleh. Kdo dovede se jich chránit, jim odporovati, je potlačovati tak, že vůlí svou nad tělesnými hnutími panuje, má znamenitou dokonalost. Poněvadž každé vítězství smyslových dojmů nad vyšším člověkem je slabost, poníží nás a naplňuje hanbou. Proto se červenáme, často sami před sebou, třeba nikdo té slabosti neznamená, tím více pak, když jiní ji upozorovali. Sv. Tomáš dí, že stud je bázeň před nízkým skutkem a pokárání (hanba), jež má v zápětí. Nejmnějši bývají hnutí smyslná a vymykají se tudíž nejvíce vládě rozumu a vůle. Proto lidský stud týká se nejvíce jich, když stávají se nezřízenými, ovšem u lidí o čistotu dbalých, neboť nestoudník je bez něho.

2. Prarodiče měli obojí žádostivost, vyšší i nižší. Však mluvíme o žádostivosti nižší. I na ně působily zevní předměty a obrazy fantasmie, budíce v nich představy. Ale v nich nebyla nezřízenost žádostivosti ani k nečistotě ani k zlosti ani k jiné vášni. Jejich smyslová radost, nebo jak říkáme radost srdce, byla čistší a pročištěnější, jelikož neměla v sobě nic nepořádného, a byla úplně v souhlasu s rozumem a srdcem. U nich nemohl být proto boj těla proti duchu, o němž mluví sv. Pavel. Všecka jejich žádostivost řízena byla dokonale vyšším člověkem, takže neodvisle od něho ani vzniknouti nemohla. Sv. Písmo zvláště vytýká, že se nestyděli, ač byli nazí. To proto, že ani v hnutích smyslných nebylo u nich nic nezřízeného, nepořádného. Tato výsada prarodičů jmenuje se *d a r n e p o r u š e n o s t i*; též se říká, že neměli pokušitelnosti (*fomes*, co se snadno zapaluje).

Žádostivost není chříchem, ale dává k němu nejbližší příležitost. Ani nezřízená žádostivost, pokud je bezděčná a zůstává nedobrovolná, není hříšná, ale je zajisté nejbližší příležitostí k hříchu. Žádostivost umenšuje lidskou svobodu, poněvadž se musí každý mít na pozoru, aby ho nesvedla. Prarodiče byli úplně svobodni v jednání, v pohledech, citech, ve všem; v ničem nebylo se jim žádostivosti báti, anať byla dokonale v souhlasu s rozumem a vůlí.

Sv. Pavel nazývá žádostivost hříchem; sv. Augustin též. To proto, že se často bouří proti duchu. Sv. Augustin uvádí jako důvod, že je neposlušná. Žádostivost u nás, jsouc silně od vlády ducha pro dědičný hřích odpoutána, je do jisté míry od ducha neodvislá. To je nezřízené, neboť měla by býti vždy pod jeho mocí. Proto lze ji nazvat hříchem; též proto, že z hříchu pochází a k hříchu vede. V nás budí nepokoj nebo stud, často i žádostivost, jež není nezřízená; to asi proto, že jsme často zakusili její nezřízenost, z hříchu pocházející a k němu pokoušející.

3. D ů k a z. Pravda, že prarodiče měli dar neporušenosti, není článek víry, ale plyne z Písma a učení církve. Sněm tridentský prohlásil, že sv. Pavel nazývá žádostivost hříchem, poněvadž je z hříchu a k hříchu nakloňuje. Z toho jde, že jí před hříchem nebylo. Rozumí se ovšem uvolněná, nezřízená žádostivost.

Sv. P í s m o naznačuje, že u prarodičů byl soulad mezi rozumem a žádostivostí, když praví: Byli pak oba nazí, totiž Adam i žena jeho, a nestyděli se. (1. Mojž. 2, 25.) Proč se nestyděli? Buď z nestydatosti, otupělosti, jako hříšníci a divoši, anebo z nevinnosti jako děti, anebo že v jich žádostivosti nebylo nic, zcela nic nezřízeného a nepořádného. Dětkami nebyli, jak nesprávně myslil sv. Ireneus, nebo Bůh jim řekl, aby se množili a naplnili zemi. Beze studu také ne, nebo když zhřešili, dí o nich sv. Písmo: I otevřeny jsou oči obou dvou, a když poznali, že jsou nazí, navázali listí fíkového a udělali sobě zástěry. Před Bohem se ukryli. Na jeho volání Adam se vymlouval, že se bál a skryl, poněvadž je nahý. Bůh mu řekl: Kdož tobě oznámil, že jsi nahý, jedině že jsi ze stromu jedl, z kteréhož jsem tobě přikázal, abys nejedl? (1. Mojž. 3, 7, 8n.) Dříve se nestyděli, po hříchu ano. Proč? Před hříchem nebylo v nich nezřízené žádostivosti, po hříchu ano; jiného důvodu není. Slepí nebyli, že jsou muž a žena věděli, o manželství byli poučeni. A přece se nestyděli, až po hříchu. S prvním nezřízeným hnutím, jež po hříchu z uvolněné žádostivosti vzniklo, vznikl nepokoj, bázeň, stud, neboť pochopili hned, že se v nich něco stalo, co je proti pořádku a čeho dříve nebylo. Že prarodiče byli prosti uvolněné žádostivosti, jde také ze slov sv. Pavla. Apoštol praví, že skrze jednoho člověka přišel na svět hřích. (Řím. 5, 12.) K hříchu počítá také uvolněnou žá-

dostivost, jelikož k němu vede, proti duchu bouří, nutí činiti, čeho nechceme. (Řím. 6, 12; 7, 14 n.) Když tedy žádostivost, jež v celém světě vládne, je z hříchu Adamova, patrně před hříchem nebyla.

S v. O t c o v é mluví o prarodičích, že byli jako andělé, prosti žádostivosti, píší o podivuhodném šatě, jímž oděni byli, nemyslíce ovšem nějaký skutečný šat, nýbrž mimořádný dar Boží (Jan Zlat.), o milosti, kterou Bůh je přikryl, milostí neporušenosti (Jan z Damašku). Ano někteří zašli, líčíce nežádostivost prarodičů, až příliš daleko, takže někdy ustanovení sňatku překládají až na dobu po hříchu (Athanasius, Řehoř Nyss., Jan z Damašku). Skutečné manželství a přirozené pložení dítek bylo by i v ráji, kdyby se byl hřích nestal a dar neporušenosti prarodičům zůstal. Proto sv. Augustin, jenž z počátku myslel, že by se bylo člověčenstvo rozmnožovalo v ráji jinak, svůj náhled později opravil. Proti pelagianům, hlásajícím, že žádostivost, jak je nyní v nás, není vadou přirozenosti naší, nýbrž spíše její síla, bojoval vytrvale do konce života. Už bylo řečeno, že vadné v naší žádostivosti jest pouze její nevázanost, její odpoutanost od vlády rozumu.

4. J a k u d ě l i l B ů h p r a r o d i č ů m d a r n e p o r u š e n o s t i ? Těžká otázka. Jedni praví, že jim sesílil rozum, jiní, že jim upevnil vůli, opět jiní, že jim dal něco do žádostivosti samé, t. j. do těla. U svatých vidíme, že velikým cvikem dosahují mimořádné opatrnosti v užívání smyslů, umrtvují vše nezřízené a dokonale nad veškerou tělesností vládou. Snad dal Bůh to, co svatí takto cvikem si získávají, prarodičům, ovšem ještě v dokonalejší míře. Snad pomáhal také svou prozřetelností, aby ochránění byli nedobrych dojmů. Mohl také odepřít svou součinnost (konkurs) k nezřízenému hnutí, takže nemohlo vzniknouti. Některí myslí, že dar neporušenosti v prarodičích byl tak veliký, že z této stránky byli vůbec neschopni i malého poklesku. Jiní mají za to, že je to přespříliš, odůvodňující své mínění řkouce: mohl-li Adam ve veliké věci hřešiti, totiž neposlušností, mohl hřešiti i v malé. Proti tomu se namítá, že nezřízenost v žádostivosti byla by možná jen tehdy, kdyby nezřízená vyšší žádostivost předcházela.

Dar neporušenosti byl dar mimopřirozený. Zevní předmět působí nejdříve na smysly, vzrušuje je; potom skrze ně poznává jej rozum, chce nebo nechce vůle. Hnutí ve smyslech je totiž dříve, nežli rozum a vůle mohou mu dáti směr, a může trvati i proti nim. To je přirozené, tak jest naše přirozenost uspořádána. Proto dar, aby tohoto předcházejícího hnutí nebylo anebo aby nebylo nikdy v nesouladu s rozumem a vůlí, je nad lidskou přirozenost, je nadpřirozený. Že církev odsoudila nauku Bajovu, tvrdící, že dar neporušenosti náležel k přirozenosti lidské, už bylo řečeno. Mimo to učí sv. Tomáš Akv., že kořenem všech nadpřirozených darů je milost, jelikož jen

vzhledem k ní byly dány. První člověk, postavený v milosti, byl Bohu milý, takže mu dal proto i jiné dary. Neporušenost neplyne z milosti, nýbrž je dar zvláštní, ale milost byla jaksi pohnutkou, aby jej dal.

Prarodiče byli před hříchem nesmrtelní podle těla.

1. Jiná je nesmrtelnost Adama před hříchem a jiná je nesmrtelnost svatých po zmrtvých vstání. Tito již nemohou umřít, Adam mohl nezemřít. Kdyby byl nehřešil, byl by asi, utvrzen jsa v milosti, utvrzen také v nesmrtelnosti, aby nemohl zemřít, a byl by po vyměřeném mu čase přešel bez rozdělení duše od těla do stavu oslavení, v němž budou svatí po zmrtvýchvstání. Výsada, že Adam mohl nezemřít, že do hříchu měl nesmrtelnost těla, je zajisté mimopřirozená, nebo tělo lidské, jsouc složené, je přirozeně porušitelné; ale je člověku přiměřená a žádoucí. Smrt je proto jednak přirozená, jednak proti přirozená, anaf duše je stvořena pro tělo a chce s ním býti. Smrt je přirozené zlo. Adam neměl na nesmrtelnost těla ovšem žádného práva.

Že Bůh dal Adamovi nesmrtelnost, je článek víry, několikrát prohlášený, posledně na sněmu tridentském, jehož první kánon dří, že Adam upadl hříchem do hněvu Božího a do smrti, kterou mu Hospodin dříve hrozil. Také zavržena byla nauka Bajova, dle níž tělesná nesmrtelnost příslušela Adamovi i byla proto přirozená vlastnost jeho.

S v. P í s m o. Bůh pohrozil Adamovi: Z každého stromu rajského smíš jísti, avšak se stromu poznání dobrého a zlého ať nejíš; nebo v kterýkoli den z něho budeš jísti, smrtí zemřeš (1. Mojž. 2, 16. n.). Eva odpověděla hadovi na otázku, proč z tohoto stromu nejedí: Bůh nám zakázal jísti, ano i nedotýkati se ho, abychom snad nezemřeli (1. Mojž. 3, 3.). Dábel jí namlouval: Nikoliv, nezemřete. — Bůh pronášeje trest nad Adamem, řekl mimo jiné: V potu tváři budeš jísti chléb, dokud se nevrátíš do země, ze které jsi vzat; ano, prach jsi a v prach se navrátíš (1. Mojž. 3, 19.). Smrt je tedy trest za hřích.

Tato myšlenka se ozývá z celého Písma, tu jasně jsouc vyslovena, tu pouze naznačena. V knize Moudrosti se čte: Bůh neučinil smrti, aniž se veselí ze zahynutí živých (Moudr. 1, 13. n.); Bůh zajisté stvořil člověka neporušitelného . . . , ale závistí ďábla přišla smrt na okršlek země (Moudr. 2, 23. n.). V Novém Zákoně se čte: (jako) skrze jednoho člověka přišel hřích na tento svět a skrze hřích smrt, a (jako) tak na všechny lidi smrt přišla, poněvadž v něm všichni zhřešili (Řím. 5, 12). Potom vykládá sv. Pavel, že od Adama do Mojžíše nebylo zákona smrti, ale že přece všichni, i děti umíraly. Proč? Pro

přestupek Adamův. Opět: Odplata hříchu je smrt (Řím. 6, 23, srov. 8. 10.). Poněvadž skrze člověka (přišla) smrt, (přichází) skrze člověka vzkříšení z mrtvých. Neboť jako v Adamovi všichni umírají, tak i v Kristu všichni budou obživeni (1. Kor. 15, 21.). Mnozí vykládají 2. Kor. 1. n. takto: Apoštol dí, že smrt je žádoucí, anať uvádí duši do nebe k patření Boha. Ale smrt je bolestné zlo. Proto by bylo žádoucnější, kdyby tělo bez odloučení od duše došlo své oslavy. Tak by se dělo, nebýti hříchu Adamova.

Písmo mluví tedy zcela jasně.

S v. O t c o v é jedněmi ústy hlásají nesmrtelnost Adamova těla a mimopřirozenost tohoto daru. Ireneus vykládá, že člověk svou přirozeností je smrtelný a jen účastí na božské nesmrtelnosti může dosáti sám také této milosti. — Ne proto jsme stvoření, píše Tatian, abychom umřeli, nýbrž z vlastní viny umíráme. — Theofil Ant.: Člověk uvalil na sebe smrt svou neposlušností. — Sv. Athanasius píše podobně. — Sv. Cyprian vykládá, že Adam přestoupil zákon boží, že tím pevnost těla a jeho nesmrtelnost přestaly, že tato slabost a smrtelnost jeho přešly i na nás. — Sv. Basil: Bůh dal člověku nesmrtelnost. — Sv. Augustin hájí proti pelagianům věty: Katolíci věří, že smrt těla neplyne ze zákona přírody, jelikož Bůh smrti neučinil, nýbrž z trestu za hřích, obsažený v slovích Hospodinových: Prach jsi a v prach se navrátiš. Myšlenku tu opět a opět vykládal. Zákonem přírody myslí rajský stav Adamův. Dle všeobecného zákona přírody jsou všichni lidé smrtelní. Nesmrtelné jsou jen bytosti duchové, andělé a duše. Ty nemohou zemřít. Ale Adam byl učiněn tak, že kdyby milost zachoval, mohl nezemřít. Strom života udržoval tento nadpřirozený dar v člověku. Adam byl smrtelný, jsa z duše a těla, byl nesmrtelný, že skrze danou mu milost mohl učiniti, aby neumřel. Hřích neučinil tělo vlastně smrtelné, neboť takové bylo, ale ztrátou milosti je zabil. Rajskou nesmrtelnost přirovnává šatu Israelitů na poušti, jež Bůh zázračně udržoval. Tak sv. Augustin. — Scholastikové učí jednomyslně totéž, snažíce se zároveň vyložití, kterak tělo prarodičů mohlo býti a bylo nesmrtelné. — Sv. Tomáš vykládá: Bůh je všemohoucí. Touto všemohoucností odejmul od člověka na počátku nutnost umřítí, z hmotného těla přirozeně plynoucí; tento dar byl mu pro hřích odňat. Tak smrt je přirozená vzhledem k hmotnosti těla, a trestem pro odejmutí daru nesmrtelnosti.

2. V č e m z á l e ž e l a n e s m r t e l n o s t p r a r o d i č ů ? Bůh řekl k Adamovi: Z každého stromu rajského smíš jísti (1. Mojž. 2, 16.). Z toho jde, že prarodiče potřebovali pokrmu. Panna Maria, jež je v nebi se svým tělem, nejí a nemá vůbec nijakých tělesných potřeb. Totéž má platnost o těle blažených po vzkříšení v nebi. Tělo Adamovo bylo tudíž podrobena přirozeným podmínkám jako naše (pokrmu, pohybu, odpočinku,

spánku a pod.) Tělo, jež potřebuje pokrmu, roste, stárne, mře; pokrm k nesmrtelnosti nestačí. Písmo mluví o stromu života, jehož plody dávaly nesmrtelnost (1. Mojž. 2, 9; 3, 22.). Přirozeně-li? t. j. přirozenou svou silou? Sotva. Jak tedy? Jako zevní znamení při křtu působí milost, jež očišťuje a posvěcuje duši, tak pokrm stromu života nadpřirozeně působil na tělo, udržuje je v neztenčené síle. Ale nemohl-li, namítneš, stihnouti prarodiče těžký úraz tělesný, zub divé šelmy a pod.? Či byli i proti nim neporušitelní? Nebyli, nýbrž takové nebezpečí utrpení a smrti nemohlo je stihnouti, poněvadž byli v ráji a Bůh prozřetelností svou nad nimi bděl. Že také milost k nesmrtelnosti těla působila, vidno z toho, že její ztrátou ztracena i nesmrtelnost. Všecky tyto příčiny součinily k nesmrtelnosti.

Podle sv. Bonaventury můžeme si ji mysliti takto. Aby smrt nevznikla z vně, úrazem ve dne nebo v spánku, neměli prarodiče od přírody, nýbrž ze zvláštní prozřetelnosti boží. Aby prvky a živly těla proti sobě nepovstaly (nemoce a pod.), jež by tělo z vnitřka zničily, měli jednak od přírody, jelikož jim dal Bůh tělo dokonalé, zdravé, silné, a duši, která je dokonale oživovala a řídila, jednak od milosti, která to, co právě bylo řečeno a co by k zachování těla samo nestačilo, sesilovala a zdokonalovala. Tak byli ochráněni proti škodlivým vlivům z vně i z vnitřa svého. Ale to vše ještě nestačilo. Aby tělo se udržovalo v síle, dával mu přirozený pokrm; poněvadž však přirozený pokrm nezabraňuje stárnutí a slábnutí, přidán pokrm nadpřirozený se stromu života, jenž doplňoval, k čemu přirozený pokrm nestačil. Výklad, jak patrně, uspokojuje.

Bohoslovci kladou ještě mnohé otázky, na př. bylo-li prarodičům stále jisti se stromu, či jen jednou? Okusili li vůbec z něho? Neměl-li býti teprve odměnou, až obstojí-li ve zkoušce? Jakou dobu byli by zůstali v ráji, nežli by přešli v stav oslavenců? Byl-li strom života skutečný strom, anebo máme tu pouhý obraz, vymyšlený jako krásné znázornění pravdy o nesmrtelném životě v ráji? Pomíjíme tyto otázky, na něž jistě odpověděti nelze. Jen k poslední podotýkáme, že obrazný výklad je proti duchu církve; je také zcela zbytečný.

S nesmrtelností spojen byl dar, že prarodiče byli prosti nemocí a všelikých tělesných utrpení.

Prarodiče byli opatření vlitou vědomostí přirozených a nadpřirozených pravd.

1. Posvěcující milost, neporušenost a nesmrtelnost byly dary, které měly přejíti na potomstvo Adamovo.

Ale Adam a Eva nalézali se v poměrech zcela mimořádných, tak že jim bylo třeba některých darů osobních. Na-

jednou byl praotec náš postaven na svět, nemaje rodičů, kteří by mu o něm pověděli a jej poučili. Mimo to měl býti otcem pokolení lidského. Nemělo-li jeho pokolení začíti život za podmínek zcela počátečných jako lid bez všeliké vzdělanosti, bylo třeba, aby Adam mu dal nejen tělesný život, nýbrž i souhrn nejdůležitějších vědomostí. O nadpřirozeném svém cíli byl po učen; obdržel též posvěcující milost, aby podle něho mohl žíti. Věděl-li o nadpřirozeném cíli, věděl nezbytně o Bohu, jak třeba mu sloužiti, co je dobré a zlé, čeho žádá přirozený zákon co se týče vlastní osoby a osob jiných. Krátce Adamu bylo třeba rozmanitých vědomostí, kterých my nabýváme výchovou, kterých on však touto cestou nabýti nemohl. Proto sám Bůh poučil jej o tom, co mu bylo potřebné.

Jak poučil Bůh Adama? Po způsobu lidském, poučováním? Nikoliv, neboť takový způsob dlouho by nevedl k cíli. Bůh dal mu tak zvanou „vlitou vědomost“, t. j. vložil poznatky, kterých my nabýváme poznenáhlu zkušeností a vyučováním, bezprostředně do jeho rozumu, působě zároveň, aby jim dobře rozuměl a jich dobře užil. Vědomost nabytá a vlitá je tatáž vědomost, pouze způsob, jak je dosažena, je jiný, tam pozvolným učením, zde udělením poznatků.

S v. P í s m o připisuje Adamovi takové vědomosti, že se ptáme: Odkud je měl? Poněvadž jich přirozeně nabýti nemohl, soudíme správně, že mu je Bůh mimořádně dal. Sotva byl Adam stvořen, předvedl mu Bůh všecky živočichy zemské i všecko ptactvo nebeské . . . Dal tedy Adam všem krotkým živočichům, všem nebeským ptákům a všem divokým zvířatům jich jména (1. Mojž. 2, 19. n.). Netřeba ovšem mysliti na „všecka“ zvířata vůbec, nýbrž na mnohá. Neběží o jména všech zvířat, nýbrž o to, že Adam jich povahu poznal a podle ní dal jim přiměřené jméno; také osvědčiti měl své panství nad nimi. Adam projevil skutečně bystrost, že uhádl povahu každého zvířete a dal mu jméno, které jí přiměřeně vyjadřovalo. Odkud to měl, neučiv se? Patrně od Boha. Bytosti sobě podobné nenašel, dí Písmo. Tedy rozeznával Adam dokonale také bytnost svou, lidskou, od bytnosti zvířat.

Bůh postavil Adama do ráje, aby jej vzdělával a opatroval. To předpokládá mnohé vědomosti, kterých my jen dlouhým učením a zkušeností nabýváme. Sirach praví: Stvořil z něho pomocníci podobnou jemu: radu, jazyk, oči i uši i srdce dal jim k vymýšlení, a uměním rozumu naplnil je. Stvořil jim umění ducha, smyslem naplnil srdce jejich a dobré i zlé věci ukázal jim . . . Přidal jim umění a zákon života dal jim v dědictví (Sir. 17, 5. n.). — Adam měl vykonávati vládu nade vším; k tomu však je třeba hojného poznání. Proto král prosí v modlitbě za moudrost: Bože, otců mých, který jsi svou moudrostí ustanovil člověka, aby panoval nad tvorstvem, kteréž od tebe

učiněno jest, aby spravoval okršlek země v pravosti . . , dej mi moudrost (Moudr. 9, 1. n.).

O nadpřirozené vědomosti vlité byla již řeč v stati o milosti. Opakujeme jen, že bylo prarodičům třeba vědět vše, bez čeho nemůže člověk vésti dokonalý život z víry. Pro Adama a Evu nestačil přirozený zákon, poznání a úcta Boží, z něho plynoucí, neboť postavení byvše do stavu nadpřirozeného s cílem nadpřirozeným, musili znáti Boha jinak, jinak mu sloužiti a jej ctíti, výše a dokonaleji. Jistě znali Boha jako Tvůrce a věčného Odplatitele, znali asi také nejsv. Trojici a j.

Svatí Otcové měli o vědomostech Adamových mínění neobyčejné. Sv. Jan Zlat. je velebí, mluvě o pojmenování zvířat Adamem, sv. Cyrill Alex. vykládá, že nebyly zvolna nabyté, nýbrž hned při stvoření Adama vlité, sv. Augustin uvádí slova řeckého filosofa Pythagora, od něhož je jméno „filosofie“: že ten byl všech nejmoudřejší, kdo první dal věcem jména, aby ukázal proti pelagianům, že neobyčejná znalost Adama, jenž zvířatům dal jména, není přirozená, nýbrž od Boha mu mimořádně darovaná.

Scholastikové uvádějí r o z u m o v é d ů v o d y, z nichž plyne, že Adamovi byla vlitá vědomost potřebná, a to i vědomost přirozená. Takové důvody jsou: Adam je bezprostřední dílo Boží. Ale Bůh taková díla koná dokonale. K dokonalosti dospělého muže náleží, aby měl vědomosti, odpovídající jeho věku a postavení. Proto Bůh jimi ho opatřil hned při stvoření. Adam nemohl se od nikoho učit. Ale kdyby odkázán byl na svou zkušenost, nabyl by potřebných vědomostí velmi pozdě, vědomosti ty nebyly by bez mnohých bludů; mnohé získal by si jen namáhavě a s nebezpečím. Všecko to neodpovídá blaženému stavu rajskému. Adam stvořen byl jako hlava a otec lidského pokolení; od něho mělo přijmouti své vědomosti náboženské a přirozené. Adam byl tedy také určen, aby byl prvním učitelem. I bylo třeba, aby měl nejen dostatečné, nýbrž i zcela správné a jisté vědomosti přirozené a nadpřirozené. A potřeboval jich brzy, nebo dítky se množily a rostly. Není pochybnosti, že Adam, dílo Boží, první člověk, měl ducha bystrého a smysly vnímavé, vášně před hříchem jich nekalily a nedávaly věcem jinou tvář, zvědavost člověka, jenž najednou je postaven do světa, byla také mocně vzrušena. A tak na základě vlitých poznatků vědomost prarodičů rychle, i přirozeně rychle rostla. Mimo to vedla je v této věci milostivá prozřetelnost Boží.

2. J a k ý b y l r o z s a h p ř i r o z e n ý c h v ě d o m o s t í A d a m o v ý c h? Především dlužno míti za to, že mysl prarodičů byla obrácena více k věcem božským nežli pozemským. Poté dlužno míti na zřeteli stav jejich a jeho potřeby. Vědomosti prarodičů byly podobné našim. Věděli to, co my víme, a věděli to tak, jako my. Pouze způsob, jak svých vědomostí

nabyli, byl jiný. Nevěděli všeho. Neznali tajemství srdce, neznali budoucích věcí, věci poznávali také jen podle tvaru, barvy, tíže, chuti, t. j. podle případků (způsob) jako my, a z hmnotných představ snímali si (abstrahovali) pojmy věcí, jak to činí náš rozum, neznali mnohých věcí. I jim bylo dále se učit. Ale jestliže Šalomoun, jak jsme viděli, klade moudrost Adamovu nad svou, nebyla obyčejná. Proto když Kajetán ji obmezoval na věci nejpotřebnější, bylo mu všeobecně odporováno. — Zbytečných nepotřebných vědomostí Adam neměl, ale věděl zajisté vše, co k důstojnému životu bylo potřebné. Připisovati mu znalosti, jichž potomci jeho neměli, není správné; nerozumné je domýšlet se, jakoby znal všechna řemesla, vědy, stroje a pod. Ale poznatky jeho náboženskomravní byly zajisté veliké. Sv. Tomáš Akv. soudil, že Adam v tom, co věděl a co na základě toho usuzoval, byl před hříchem chráněn po bloudění. Odůvodňuje svou domněnku tím, že blud je veliké zlo, jelikož týká se rozumu, nejvzácnější vlohy člověka, a že takové zlo nesrovnávalo by se s postavením, které Adam do hříchu zaujímal.

3. S otázkou o vlitých vědomostech Adamových souvisí otázka o původu řeči. Že Adam mluvil, patrně z toho, že dal zvířatům jména a že uváděn je jako mluvící s Bohem a s Evou. I tážeme se: Kterou řečí mluvil a odkud ji přijal? Dlouho vládlo mínění, že mluvil hebrejsky, jelikož právě hebrejšтина vyniká tím, že u ní význam věcí a jméno jsou ve shodě, t. j. že jméno vystihuje povahu a bytnost předmětů. Avšak novější jazykověda tvrdí, že hebrejský jazyk, máje patrné známky vývoje, není původní, nýbrž vyvinul se ze řeči starší.

Jazykověda rozeznává podle skladby trojí řeč, pravíc, že jazyk s dokonalejší skladbou je plodem jazyka se skladbou nedokonalejší. Dle toho je nejdokonalejší řeč, jež má skloňování a časování, spojené se změnami v kmeni. Takovou řečí jsou naše jazyky a též hebrejšтина. Méně dokonalá je řeč, jež ke kmeni přidává přípony, na př. atya (afja) = otec, atyám (afjam) = můj otec; takovou řečí je maďarština. Nejméně dokonalou je řeč, jež pro každou věc má jednoslabičné slovo a tato slova prostě spojuje na př. čink-ču-čank; takovou řečí je čínština. Původní řečí dle této soustavy je jazyk na tomto stupni stojící, jelikož je nejméně vyvinutý. Pak ovšem hebrejšтина jí nemohla býti, anať patří k jazykům na třetím stupni rozvoje. Proti této nauce lze sice leccos namítati, avšak poněvadž o řeči prarodičů nic určitého nevíme, netřeba se věci déle zabývat.

Na otázku: O d k u d m ě l A d a m s v o u ř e č? odpovídalo se nejprve, že si ji Adam vytvořil sám, poté, počínaje středověkem převládlo mínění, že ji obdržel od Boha podobně asi, jako vlité vědomosti, novější doba vrací se zase k náhledu sv. Otců. — Sv. Augustin, chvále vědomosti a nadání

Adamovo, pronáší mluvení, že vytvořil potřebnou řeč. Odůvodňuje je asi takto: Rozumní lidé poznávají věci kolem sebe stejně, jelikož mají stejný rozum, ale zakoušejí hned, že si nemohou své myšlenky bez nedorozumění sdělit, nedají-li věcem totéž jméno. I učinili tak, a vznikla řeč. — Obšírněji mluví o věci sv. Řehoř Nys. Když sv. Basil, jenž řekl, že jazyk je vynález lidský, byl napaden proto bludařem Eunomiem, obhajoval ho sv. Řehoř právě mimo jiné asi takto: Když Bůh dal živočichům moc, pohybovat se, nečiní již v nich jednotlivé kroky, nýbrž oni na základě přijaté vlohy pohybují se libovolně sami. Tak člověk přijal rozum, aby věci chápal, a vlohu, aby mohl mluvit, zvuky vydávat a hlasem svou vůli projevovat. I poznamenává věci jmény, jména spojuje podle zákona rozumu, tvoří řeč. Věci, rozum, hlas jsou od Boha, jazyk je dílo rozumné přirozenosti člověka. Proto jsou různé jazyky na světě. Ve středověku, jak bylo podotčeno, převládlo u katolíků i nekatolíků mínění, že Adam přijal od Boha řeč hotovou a dokonalou. Dnes hlásá se jako pravdě podobné, že Bůh dal prarodičům vědomosti, aby poznávali věci kolem sebe a dovtípili se, že je lze vhodně pojmenovat, orgány, aby mohli slova hlasem tvořit, příležitost mluvit, předváděje jim zvířata a oslovuje je, aby v řeči se cvičili. Společnost obou sama sebou nutila je mluvit. I vznikla řeč mezi nimi velmi snadno.

Jich jazyk byl podobný našim jazykům, rovněž způsob vyjadřování. Stejná bytost stejným způsobem se projevuje. Proto všechny řeči světa, nechť sebe více se různí, mají tutéž povahu, jsou lidskou řečí, jazykem bytostí téhož druhu s týmiž lidskými schopnostmi. Byla to, zajisté řeč nedokonalá, jelikož počátečná, ale jednu vlastnost měla, kterou nad všechny naše řeči vynikala: vyjadřovala slovy povahu věci dokonaleji, nežli se to děje nyní. Naše jazyky jsou velmi libovolné. Co vyjadřuje jméno samo v sobě, zvukem, řekneme-li: strom, moře, řeka, hora? Nic. Naučili nás, abychom věcem tak říkali, ale mezi bytostí jich a jménem není žádné přirozené spojitosti. Řeč prarodičů vyjadřovala věc. Adam znamená: ze země učiněný, Eva: matka živých atd. Vážný rozumový důvod, že prarodiče sami vytvořili si řeč, záleží ve všeobecné zásadě, že Bůh nečiní bezprostředně toho, co může učiniti příčinami druhotnými (stvořenými).

Život prarodičů do hříchu byl blažený.

1. Posvěcující milost, neporušenost, nesmrtelnost, přiměřené vědomosti byly zajisté podmínky k šťastnému životu. K nim přistupuje ráj jako bydlíšť.

P í s m o vypravuje: Štípil pak Hospodin Bůh na počátku rozkošný ráj a do toho postavil člověka, jehož byl utvořil. Vytvořil totiž Hospodin Bůh ze země všelike stromoví, okem krásné a na chuť příjemné; také strom života uprostřed ráje, jakož i strom poznání dobrého a zlého. Vychází pak z místa rozkoše řeka, aby zavlažovala ráj, načež se dělí na čtyři ramena. Iméno jednoho Fison... jméno druhého Gehon.... Iméno třetího Tygris; ten teče naproti Assyrii. Rameno pak čtvrté jest Eufrat. Pojal tedy Hospodin Bůh člověka a postavil jej v rozkošném ráji, aby jej vzdělával a hleděl si ho. (1. Mojž. 2, 8 n.) Tak dle hebrejského jazyku. Dr. Hejčl poznamenává: Místo „na počátku“ lépe jest čisti dle řeckého překladu Septuaginty „na východě“, a místo „rozkošný ráj“ — „ráj v Edenu“. Podává tedy řecký překlad zeměpisnou polohu ráje určitěji; byl na východě v krajině zvané Eden. Eden znamená asi „nížinu“. Ráj tento sluje „zahradou Boží“... U jiného vykladače čtu: Řecký a latinský překlad má paradisus, ráj, kterýžto překlad slova „zahrada“ všeobecně se ujal. Ne neprávem, nebo se slovem paradisus, ráj spojujeme význam „rozkošný“, a zahrada, do které Bůh Adama postavil, byla krásná a příjemná. Eden je jméno kraje a znamená podle svého významu „rozkoš“. Překladatelé vzali místo vlastního jména jeho obsahový význam a překládali místo „zahrada v Eden“ „ráj rozkoše“, t. j. zahrada v zemi rozkoše. — Isaiáš nazývá ráj zahradou Hospodinovou (Is. 51, 3); také se zove v Písmě ráj Hospodinův. (1. Mojž. 13, 10.)

K d e l e ž e l r á j? V starověku křesťanském kladli jej do horního Egypta, ale dnes klade se všeobecně do krajiny na řekách Tygridu a Eufratu v Mesopotamii. Vrstevníkům Mojžíšovým stačilo, co v Písmě je psáno, k poznání místa, kde byl ráj; ale pak nastaly takové změny v národech, že potomkům popis ten nestačil, aby poznali, kde se nalézal. Odtud různost v mínění. Na Eufrat kladoi jej nyní v š i c h n i badatelé (Musil, Hejčl, Delitsch, Kaulen, Riessler, Hummelauer, Förtner a j.), ale v podrobném naznačení místa se rozcházejí. Prarodiče zajisté někde bydleli; proto znamená biblický ráj skutečné místo, a nikoliv obrazné. Dnes ovšem берeme jméno ráj v přeneseném smyslu o nebi (Luk. 23, 43), o blaženém pocitu, milé společnosti. Ale Písmo mluví o kraji a zahradě v něm, popisuje místo zeměpisně a přírodopisně, míní tedy určitý kus země. V přeneseném smyslu vykládal popis židovský filosof Philo a mezi křesťany Origenes, pravíce chybně, že biblický ráj znamená blažený život duší, nežli byly pro vinu spojeny s těly lidskými.

2. Ž i v o t r á j s k ý. Tuto zahradu měli prarodiče vzdělávat i ostrihati. Práce ta byla snadná a milá. Místo bylo nejen od Boha vybrané a připravené, nýbrž na zemi nelpěla ještě kletba hříchu, a proto snadno dávala člověku, čeho po-

třeboval. Sv. Pavel pravil, že všecko stvoření sténá (Řím. 8, 22) po vykoupení, uvrženo jsouc pod jeho hříchu. Toho nebylo. Proto můžeme si je mysliti jako posvěcené nějakou vyšší radostí, plynoucí z jeho větší dokonalosti.

V ráji ovšem nebylo bolestí, nestěstí, nepříjemností, jež přináší nyní počasí a p. První člověk měl větší moc nad přírodou, nežli jakou máme my. Jako žádostivost těla podřizovala se vyššímu člověku, tak nerozumné tvorstvo podřizovalo se jeho vůli. Jako my nyní těžko ovládáme uvolněnou žádostivost, tak hříchem i příroda uvolnila se od panství člověka, takže ji těžko ovládá a si podmaňuje. Sv. Augustin odporoval náhledu některých, jakoby škodlivá zvířata stvořena byla teprve po hříchu, a sv. Tomáš Akv. zavrhoval básnění těch, kteří myslili, že masožravá zvířata živila se bylinami.

Mnozí církevní spisovatelé bájili o ráji, převracujíce takto přirozený řád, a ještě více o tom, jak by lidstvo žilo, kdyby hřích nebyl se stal. To ovšem není učení církve. Jisto je jen, že nebýti hříchu, lidé by se rodili v milosti, s darem neporušenosti a nesmrtelnosti. V tom by byli všichni sobě rovni. V ostatních věcech vznikly by zajisté brzy různosti. Byl by život rodinný a společenský, ale prodchnutý duchem nábožnosti; pánem byl by všude hlavně Bůh. Byly by hříchy? Ano. Mohl-li Adam hřešiti, mohli by zajisté hřešiti i jeho potomci. Pak společnost by měla a vykonávala také moc trestní. Představení a podřízení by byli, nebo dí sv. Tomáš, jsou i mezi anděly. Dítka by se také učily, ale bez námahy, jsouce prosti dětských nemocí a slabostí, stáří očekávalo by spokojeně chvíli oslavy. Byl by pokoj a rozvoj. Podnebí a co s ním souvisí bylo by totéž, snad bez zhoubných zjevů nynějších, ale tělo lidské by se mu lahodně přizpůsobovalo, anebo lépe, nepodléhalo jeho nepříjemným vlivům. Mnohé bytosti netrpí zimou a jiným je blaze v rovníkovém žáru.

Krátce možno říci, že život byl by podobný nynějšímu životu, jen že země nebyla by slzavým údolím, prosta jsouc hříchů, ne sice všech, ale mnohých, zvláště dědičného, prosta nezřízených vášní smyslných, panovačných a jiných, prosta toho, co snižuje k zvířecímu, prosta bolů, nemocí, nepokojů, revolucí, nespravedlností, prosta zlořádů, pocházejících z nynějších řádů majetkových. Všecko v ní mělo by vyšší posvěcení, náboženský základ, odnášelo se k Bohu. Nebylo by smrti, t. j. oddělení duše od těla, nýbrž byl by přechod do stavu oslavení, jehož zárodkem a obrazem pozemský život byl by více nežli nyní; snad také do stavu zavržení pro nekající hříšníky.

Všichni národové mají báje o „zlatém věku“, v němž lidé žili na světě šťastně a blaženě; báje národů, žijících v okolí kolébky lidstva, jako Babyloňanů nebo Asyřanů, mají patrné podobnosti se zprávami biblickými. Ta-

ková shoda všeho lidstva není holý výmysl básníků, nýbrž má dějinný základ. Národové upravovali si prapodání Adamovo svým způsobem, přeložili je na místa pro ně významná, spleťli je se svými pověrami o bozích; ale základní myšlenka je táž: lidstvo mělo zlatý věk, z něhož vinou vypadlo.

Blažený stav prarodičů do hříchu zove se u bohoslovců „prvotní spravedlnost“ anebo stav prvotní spravedlnosti. Záležel v posvěcující milosti a ve všech mimopřirozených darech, které jsme uvedli. Někteří nazývají tak stav Adamův, v němž se prý nalézal, nežli byl povýšen do stavu nadpřirozeného, a který jej činil spravedlivým před Bohem. Předpokládají, zajisté méně správně, že Adam nebyl stvořen v milosti Boží, nýbrž později ji obdržel.

Stav čisté přirozenosti a bludy o něm.

1. Stav čisté přirozenosti. Nic z toho, co je nadpřirozené, nenáleží k lidské přirozenosti, neplyne z ní, není jí potřebné. Proto člověk mohl býti stvořen a žíti beze všeho nadpřirozeného. Pak ovšem i cíl jeho byl by přirozený. To se rozumí samo sebou. Nižší tvorové nežli člověk mají jen to, co patří k jich přirozenosti, a žijí svým přirozeným účelům. Mimo to církev zavrhl pelagianismus, jenž učil, že chtěl-li Bůh stvořiti člověka, mohl jej stvořiti jen s nadpřirozenými dary, jež Adam obdržel.

Ve skutečnosti dal Bůh člověku cíl nadpřirozený, patření na tvář Boží a prostředek k němu, posvěcující milost, jež činí člověka dítkem Božím, připravuje jeho věčné synovství nebeské; ale nemusil toho učiniti. Nemusil Adamovi ovšem dáti ani ostatní mimopřirozené dary. Chybělo-li by tím něco Adamovi a jeho potomkům? Měl by on a my nějakou vadu, vinu, hřích? Nikoliv! My rodíce se bez milosti, máme na sobě vinu, poněvadž Bůh povýšil Adama a jeho pokolení do stavu nadpřirozeného. Adam byl povinen setrvati v milosti a my ji máme míti, protože Bůh zvlášť tak ustanovil. Kdyby Bůh nebyl toho ustanovil, nebylo by hříchem nemíti milost.

Bůh mohl tedy ponechati člověka v stavu přirozeném, člověk byl by dle své přirozenosti dokonalý a bezvadný. Z ruky Boží může vyjít jen dílo dobré. V přirozeném stavu zůstalo by pak i všecko lidstvo. Bohoslovci nazývají tento stav stavem čisté přirozenosti. Mezi lidmi ho vůbec nebylo, ale mluví o něm, poněvadž z nepochopení jeho vznikly mnohé bludy. Stav člověka, který nastal hříchem Adamovým, zovou stavem padlé přirozenosti. To znamená, že člověk byl povýšen do stavu nadpřirozeného, ale že hříchem z něho vypadl. Potomci Adamovi, rodíce se, neměli nic nadpřirozeného;

než byli-li v stavu „čisté přirozenosti“? Ne, nebo nadpřirozený cíl zůstal. O pohanech se říká, že byli v stavu přirozeném, ale to je vlastně chybně řečeno. I oni byli určeni pro blažené patření a mohli ho dosíci. Není pochyby, že v předpekli čekali na nebeskou blaženost i mnozí pohané. Ale lidstvo hříchem vypadlo, ztratilo milost, ze skutečného stavu nadpřirozeného. Mělo mít milost. Že ji nemělo, byl hříšný nedostatek. Proto byli v stavu padlé přirozenosti. Mimo to dlužno pamatovati, že ztrátou milosti přirozenost Adamova utrpěla, tak že stav člověka bez milosti není totožný se stavem čisté přirozenosti, i když odezíráme od viny z dědičného hříchu plynoucí.

Kristem Pánem byly nám nadpřirozené dary vráceny; proto se říká, že my jsme v stavu přirozenosti napravené. Tento stav nastal vlastně hned po zaslíbení Mesiaše v ráji, neboť vykoupení Pána Ježíše mělo platnost i zpětně, do minulosti. Všichni lidé před Kristem mohli ho dosíci, a mnozí také dosáhli. Bajus učil, že Bůh nemohl by stvořiti člověka tak, jak nyní se rodí; církev jeho blud zavrhl. Bajus takto soudil: Člověk rodí se nyní bez milosti, čímž na něm lpí vina; Bůh nemůže stvořiti duši s takovou nedokonalostí mravní; proto musel ho stvořiti v milosti. Každý vidí, čemu Bajus nerozuměl. Popletl si stav „čisté přirozenosti“, který je přirozený, bez milosti posvěcující, ale zcela dokonalý a bezvadný, se stavem „padlé přirozenosti“, který je také přirozený, ale nemá jím býti, jelikož Bůh jinak ustanovil. — Někteří bohoslovci pravili, že Bůh sice měl moc, stvořiti člověka v stavu přirozeném a ponechatí jej v něm, ale že jeho mou- drost, svatost, dobrota žádaly, aby jej povýšil do stavu nadpřirozeného. Ale toto rozlišování je zcela neoprávněné a připouští v Bohu odpor, jenž je nemožný.

Mysleme si člověka v stavu „čisté přirozenosti“. Jeho cílem je, aby přirozeně poznával Boha a mu sloužil na základě zákona přirozeného, do srdcí od Boha vepsaného. Byl by každý bez bludů? O nikoliv. Vždyť jsou bludaři i nyní, kdy nám svítí zjevení. Ale jako máme my zjevení bez porušení, tak by tam v celém lidstvu poznání přirozeného zákona bylo správné. Bůh ovšem by mu pomáhal a otcovskou prozřetelností ho vedl. Vědomostí vlitých nemá žádných, ale dlouhou prací získává si správné poznatky o přírodě i o Bohu, arcí přirozené. Člověk by poznával Boha a přirozený zákon, jako je poznáváme my, když odezíráme od zjevení. Ale byl by je poznával lépe. Dědičným hříchem se rozum lidský zatemnil a vůle naklonila ke zlému. Toho by nebylo. Žádostivost se probouzí, vůle má nad ní dostatečnou moc, také Bůh pomáhá, ale je třeba síly, vytrvalosti a opravdovosti, aby nevybočila z mezí zřizování. Každý má možnost, plniti přirozený zákon tak, aby mohl dosáhnouti přirozeného svého cíle. Ale mnohý hřeší, opakováním hříchu nabývá hříšné vášně, jeho

přirozenost se kazi a dědí pak i potomkům. Vykupitele není. Jak si pomůže? Bůh by dal i hříšníku možnost se spasiti, t. j. dojít přirozené blaženosti nějakým kajícím ustanovením. Smrtí končí se život. Duše spravedlivého dochází uspokojení, ale Boha tváří v tvář nevidí. Snad je učiněna samostatnou podstatou, aby nelnula k spojení s tělem. Vzkříšení těl by asi sotva bylo, jelikož neoslavené, neproměněné tělo nezdokonaluje duše, nýbrž naopak je jí přítěží. Duše zavržených trpí věčný trest. Tak asi lze si mysliti stav čisté přirozenosti.

Otázka: Měl-li by člověk v stavu čisté přirozenosti nezbytně neporušenost, kterou dostal Adam? Ne. Znamenala-li by porušitelnost, že hmota je princip zla? Jen nerozum mohl by něco takového tvrditi. Byl-li by člověk v stavu čisté přirozenosti nezbytně prost všech bēd? Nebyl. Znamenalo-li by to, že by Bůh byl špatným tvůrcem? Nikterakž. Malinovskij (pravosl.) to vše tvrdí, stavě se na stanovisko bludařů Bajee, Jansenia, Günthera a j. To Světlov (pravosl.) je moudřejší. Má celou stať o tom, jak bēdy jsou v rukou Božích prostředkem k dobru lidskému, a uvádí v ní veliký počet výroků i světských moderních spisovatelů, uznávajících, ano velebících tuto pravdu.

Ještě lze se tázati, byl-li by možný v stavu čisté přirozenosti dědičný hřích. Odpověď jest: Nebyl. Proč? Nebylo by v něm nadpřirozených, dobrovolných darů. V stavu čisté přirozenosti měl by člověk jen dary, které náležejí přirozeně k jeho bytosti. Proto musí je míti každý člověk. Bůh nemohl ustanoviti podmínku: Hřešíš-li, Adame, budou tvá pokolení míti rozum bez svobodné vůle, neboť rozum a svobodná vůle náležejí k přirozeným schopnostem duše. Ještě méně mohl říci: Dopustíš-li se lži, budou všichni synové tvoji lháři, dopustíš-li se rouhání, budou všechny tvé dcery rouhačky. Aby hřích dědičný byl možný, jsou nutny tři věci: a) Musí běžeti o dar nadpřirozený, jenž nenáleží k přirozenosti lidské; b) Adam musel býti ustanoven hlavou a otcem lidského pokolení; c) musel býti od Boha dán kladný zákon, že nadpřirozené dary přejdou na potomstvo Adamovo, ob stojí-li ve zkoušce, ale že nepřejdou, neob stojí-li v ní, nebo jinými slovy, že Adam je zodpovědný za zachování nadpřirozeného stavu u svého pokolení.

Stav čisté přirozenosti byl možný, ale ve skutečnosti ho nikdy nebylo, neboť i lidé i andělé byli povýšeni do stavu nadpřirozeného, aby jednou měli účast na životě božském v nebi. Této věci mnozí neporozuměli nebo porozuměti nechtěli, i vznikly proto vážné bludy.

2. Bludy. V V. století vznikl pelagianismus. Učil, že dítky rodí se v témže stavu, v kterém byl Adam před hříchem. Poněvadž se rodíme bez milosti, tedy nikoli v stavu nadpřirozeném, prohlásil, aby uhájil svého mínění, stav Adamův za přirozený. Poněvadž popíral nadpřirozenost stavu Adamova,

pokládal také milost za nepotřebnou. Dle pelagianismu byl stav Adamův stav čisté přirozenosti. Dle pelagianismu hříchem Adamovým nenastalo žádné podstatné zhoršení v člověku, a proto není žádného dědičného hříchu. Dědičný hřích záleží leda v tom, že nám dal Adam špatný příklad, jenž jiné svádí. Uvolněná žádostivost není ani trest za hřích ani přirozená vada, nýbrž bujná síla přirozenosti, kterou svobodná vůle dovede ovládati, když chce. Adam mohl si vlastní silou zasloužit nebe, a totéž může každý člověk; nebe není plodem milosti, nýbrž přirozené snahy. Dar nesmrtelnosti hleděli bludaři snížit, aby rozdíl mezi Adamem a námi nebyl tak veliký.

Církev prohlásila proti pelagianům na sněmu mileveském, jehož usnesení sněm karthaginský r. 418 a papež Zosimus potvrdili, že Adam byl tělesně nesmrtelný, že ztratil nesmrtelnost hříchem, že jí pozbyl za trest pro hřích. Papež Coelestin I. psal r. 431 biskupům v Gallii, že hříchem Adamovým všichni lidé ztratili původní nevinnost a že nikdo sám z tohoto stavu nemůže povstati, leč dá-li Bůh milost. Sněm oranžský II. (arausianský) z r. 529 učí, že stav člověka i dle duše i dle těla se hříchem Adamovým zhoršil.

P r o t e s t a n t i s m u s XVI. století pokládal stav Adamův před hříchem za nadpřirozený zrovna tak, jako katolická církev. Spor vedl se tehdy o ospravedlnění a dědičný hřích, v kterýchžto naukách protestanté pobloudili. **P r o t e s t a n t i s m u s** novější doby ve své věřící části prohlašuje prvotní spravedlnost buď za podstatnou část lidské přirozenosti, od Boha stvořené, aneb za účinek sv. Ducha, bydlícího v člověku, ale tak, že tento účinek je člověku nezbytný a přirozený, aby vůbec byl člověkem. Druhý náhled odpovídal by více katolické nauce, ale upadl zase v jiné bludy. Protestanté učí, že hříchem celá přirozenost lidská je zkažena, zvláště že svobodná vůle je ztracena. Proto působení sv. Ducha v srdci je nezbytné, Bůh člověku musí ho dávat, má-li vůbec býti ještě jeho obrazem. Podobně učí též jansenismus. Tím, že protestantismus věc přirozenou v člověku, svobodnou vůli, pojal jako věc nadpřirozenou, učinil krok k všebožství (pantheismus), jehož jeden směr záleží v tom, že z tvorstva činí Boha. Mnozí do něho upadají.

Tridentský sněm zabýval se dědičným hříchem a naukou o ospravedlnění, v nichž protestantismus nejvíce bloudil, ale dotkl se také rajskeho stavu. Učí, že Adam postaven byl v svatosti a spravedlnosti, že hříchem ztratil ihned milost, že na těle a duši zešpatněl. Toto zešpatnění záleželo nejen v ztrátě milosti, nýbrž také ve ztrátě neporušenosti a nesmrtelnosti. Adam měl tedy posvěcující milost, neporušenost, nesmrtelnost, nebo jinak by jich nemohl ztratiti.

J a n s e n i s m u s je protestantismus svrchu uvedený, přenesený listivě a s přetvářkou do katolické nauky. Bohovědně

zastoupen je muži: Bajus, Jansenius, Quesnell. Učí: prvotní spravedlnost člověka je nadpřirozená potud, že člověku bez pomoci sv. Ducha je nedostupná, ale přirozenosti hříchem nezkažené přísluší tak, že Bůh byl povinen člověka v ní stvořiti. Podle této nauky milost přestává býti nadpřirozeným darem. Jansenisté o d ů v o d ň u j í svou nauku řkouce: Člověk nezbytně je určen k patření na Boha, proto musí dostati k tomu potřebnou milost; stav čisté přirozenosti jí nedává, i je proto nemožný. Nebo praví: Jest zákon přirozený, že máme Boha nade všechno milovati; ale tato láska je možná jen v milosti, i musí ji Bůh člověku dáti. — B l u d n o s t tohoto soudu záleží v tom, že nerozeznává stav přirozený a nadpřirozený. Podle přirozenosti lidské musí Bůh člověku dáti možnost, aby mohl dosáti přirozeného cíle, přirozené blaženosti. Do stavu nadpřirozeného povýšiti ho nemusel. I přirozeně lze Boha milovati nade všechno. Povýší-li Bůh člověka do stavu nadpřirozeného, pak ovšem mu musí dáti milost, aby ho mohl dosáti, ale celý tento stav, a tudíž i milost, je dar.

Pius V. odsoudil r. 1567 sedmdesát devět vět Bajových, Innocenc pět vět Janseniových (1653), Klement XI. sto jednu větu Quesnellovu (1713), Pius VI. jansenistický sněm v Pistoji (1794). Těmito výnosy je upevněna (ne prohlášena) kat. nauka, že dary Adamovy byly nadpřirozené (vlastně, vyjma posvěcující milost, mimopřirozené).

Čeho jsme se tu dotekli, zabíhá do nauky o milosti. Tam bude o věci řeč podrobně.

Toliko zmíníme se na konec o výtkách pravosl. Malinovského. Praví, že katolická nauka je polopelagianská, stotožňujíc stav čisté přirozenosti se stavem přirozenosti padlé, odezřeme-li od milosti, kterou nyní dostáváme. — Obvinění to jest, jak z výkladu svrchu patrné, nesprávné. Mezi oběma stavy je veliký rozdíl. Výtka polopelagianismu stala se u bojovných Rusů utkvělou pověrou. Opakují ji tvrdošíjně jako slepec volající: není slunka.

Ale Malinovskij stotožňuje stav čisté přirozenosti a stav prvotní spravedlnosti, nevida v nich jiného rozdílu, nežli že tam by nebyla milost, zde byla. To jest názor bludný. Stav původní spravedlnosti zvelebil člověka nesmírně i podle jeho přirozenosti.

Malinovskij vytýká, že dle katolické nauky člověk v čisté přirozenosti byl by nedokonalý. Nepravda. Člověk v čisté přirozenosti byl by dokonalý; bez pokusem by ovšem nebyl. Viděti v tom snížení Boha jako tvůrce, nauku o hříšné hmotě a jiné podobné nehoráznosti, jest nerozum. Malinovskému bylo by činiti touž výtku Bohu, že připustil hřích andělů a Adama.

Vytýká-li dále, že dle katolické nauky všechna dokonalost Adamova záležela v zevním daru milosti, při němž

člověk neměl žádné účasti, v zevní ochraně proti žádostivosti, při němž člověk byl bez činnosti a p., mluví věci, nad nimiž žasneme. Dovedeme si takovou řeč vyložití pouze utkvělou pověrou. Ovšem byl nadpřirozený stav Adamův milostí, ale Adam byl povinen dle něho žít.

Hřích prarodičů.

1. Bůh dal prarodičům přikázání, aby nepožili ovoce ze stromu poznání (1. Mojž. 2, 17; 3, 3.), pohroziv jim smrtí, neuposlechnou-li. Dábel svedl Evu, že jedla; poté dala i Adamovi. Tak bylo přikázání Boží přestoupeno a trest následoval v patách.

Není žádné příčiny, pokládati s Kajetanem a některými moderními vykladači vypravování Mojžíšovo za obraz, který líče vnitřní pokušení, co do obsahu je sice pravdivý, ale co do okolností vymyšlený. Pokládati celé vypravování za báji, je nevěra z protestantského rozumářství vzniklá. Naopak vše svědčí, že jde o skutečnou událost. Vypravování samo má povahu dějepisné zprávy, přikázání je stavu prvních lidí velmi přiměřené, závist ďáblova a touha, zkaziti blažený stav prarodičů, přirozená. Adamovi bylo zachovávat celý přirozený zákon, i mohl ďábel prarodiče pokoušeti též v jiných věcech, ale poněvadž přikázání nejsti se stromu poznání, bylo jim zvlášť uloženo, pokoušel je právě v něm. Mimo to sv. Písmo dovolává se zprávy Mojžíšovy nejednou jako skutečné události. Sirach dí: Od ženy stal se počátek hříchu (Sir. 25, 33) Sv. Pavel: Ale bojím se, aby jakož had svedl Evu lstivostí svou, nezkazila se mysl vaše (2. Kor. 11, 3.). Adam nebyl oklamán (od hada), žena však, byvši oklamána, ocitla se v přestoupení (1. Tim. 2, 14.). Veškeré církevní podání pojímá Mojžíšovu zprávu jako skutečnou událost.

Mojžíš nazval strom, ač-li pojmenování není již od Boha, stromem poznání dobrého a zlého. To znamená, že požití zapovězeného ovoce poučilo prarodiče, jak hříšně jednali. Bludný je náhled, jakoby teprve touto zkouškou naučili se rozeznávat dobré od zlého; nesmyslný a revoluční je výklad, že jich skutek znamená první krok k rozumovému a mravnímu rozvoji. Přikázání týkalo se věci nepatrné, ale způsob, jakým bylo dáno, ukazoval jasně, že Bůh zavazuje prarodiče těžce ve svědomí. Oni také tomu rozuměli, jak ze slov Eviňých k hadu je patrné.

Bylo to první pokušení, které je stihlo. Přišlo z vně. Jeho původcem byl ďábel, jenž k němu jako nástroje užil hada. Písmo dí: Závistí ďábla přišla smrt na okršlek země (Moudr. 2, 24.). Sv. Jan nazývá ďábla vražedníkem od po-

čátku (Jan 8, 44.), a jinde dří: Svržen byl drak ten veliký, had ten starý (t. j. jenž svedl Evu), jenž slove ďáblem a satanem, jenž svádí celý okršlek zemský (Zjev. 12, 9.). Písmo sv. vůbec mluví o vládě satanově; její počátek byl tu. Jako první Adam byl pokoušen a padl, tak také druhý Adam připustil býti pokoušenu, ale zvítězil a naznačil tak, že panství satanovo zničí.

Ďábel buď přijal podobu hada, anebo užil skutečného plaza za nástroj; toto je pravdě podobnější a od vykladačů většinou přijímané. Takové moci anděl nad nerozumnými živočichy má. Mluvící byl ovšem on. Ďábla stihla hlavní kletba, ale také hadu oznámen trest; proto byl to skutečný had. Had byl dříve zrovna tak plazem jako nyní; „na prsech lézti a prach jísti“ jsou rčení, jež v hebrejském jazyku znamenají opovržení. Ač slova vztahují se vlastně na ďábla, stalo se přec, že had je zvíře, jehož se každý bojí a štítí, jemuž přičítá faleš a klam, jímž pohrdá. Též slova Písma, že had byl chytřejší (1. Mojž. 3, 1.), vztahují se na ďábla; pro chytrost ďáblovu, praví sv. Augustin, se tak zove. Sv. Tomáš myslí, že ďábel užil k pokoušení zevního prostředku, poněvadž nemohl působiti na obraznost Evinu, tehďáž ještě čistou a duchu podrobenou.

Bůh připustil pokoušení, poněvadž chtěl Adama podrobiti zkoušce; k tomu měl zajisté právo. To mohl tím více, že chtěl, obstojí-li, ponechatí neobyčejné dary, jež mu dal, i jemu i potomstvu. Mimo to v nekonečném milosrdenství měl ještě jiný plán pro pokolení lidské na naší zemi, vykoupení druhou božskou osobou. Pokoušení Adamovo bylo první pokoušení vůbec.

2. Hřích prarodičů byla neposlušnost. Svatý Pavel dří: Neposlušností jednoho člověka stalo se jich hříšnými mnoho (Řím. 5, 19.). Důvod k neposlušnosti byla probuzená pýcha. Počátek všelikého hříchu je pýcha (Sir. 10, 15.). Pýše nikdy nedopouštěj, napomíná Tobiáš svého syna, aby panovala v tvé mysli, neboť v ní počátek vzalo všeliké zahynutí (Tob. 4, 14.). Ďábel skutečně budit v duši Evině pýchu, nebo řekl: Budete jako bohové, vědouce dobré a zlé (1. Mojž. 3, 5.), a Bůh trestal výsměchem pýchu Adamovu, když řekl: Hle, Adam jako jeden z nás učiněn jest, věda dobré i zlé (1. Mojž. 3, 22.).

Sv. Otcové viděli původ k neposlušnosti vždy v pýše. Nazývají bědy lidské ranami pýchv, které pokorou Kristovou byly zahojeny. Nebyli by opustili Boha, dří Lev Vel. o prarodičích, kdyby nebyli zpyšněli. — Prosper: Andělé a lidé padli pýchou. — Sv. Rehoř Vel.: Příčinou skutku byla zlá vůle, příčinou zlé vůle pýcha. — Sv. Augustin: Nebyli by bývali oklamáni a nepadli, kdyby nebyli žádali více, nežli přijali, a nechtěli býti víc, než učiněni byli.

V slovech „býti jako Bůh“ není zajisté snaha po přpodobnění se Bohu, jež je cílem lidským a svrchovaně chvály

hodna, nýbrž z nich vyznívá patrně nezřízenost: proti vůli Boží, svéhlavostí, urputně vymoci si více. Také není v slovech touha po dokonalosti, plynoucí z bohopodobnosti, nýbrž po vyvýšení sebe. Však nesprávné by bylo, viděti v nich touhu po „rovnosti“ s Bohem. jelikož taková myšlenka u prarodičů, o Bohu a světě poučených, je nemožna. Sv. Tomáš Akv. dí, že první člověk hřešil touhou po podobnosti s Bohem, protože podle vnuknutí ďáblova chtěl mocí vlastní přirozenosti rozhodovati, co je dobré a zlé, anebo protože skrze sama sebe chtěl poznati, co dobrého a zlého se mu stane; poté hřešil toužou touhou, protože chtěl mocí vlastní přirozenosti zjednati si blaženost, pohrdaje řádem od Boha stanoveným.

Hřích prarodičů byl, jak z řečeného patrně, h ř í c h r o z u m u a v ů l e, nikoliv hřích nižší žádostivosti. Prarodiče mohli vůbec jen tak hřešiti, anaf žádostivost byla pod dokonalou vládou rozumu a vůle. Avšak jakmile hřích pýchy dobrovolným souhlasem byl v srdci spáchán, prchla milost a s ní dar neporušenosti, takže i nižší žádostivost pohledem na strom a ovoce mohla býti neodvisle vzbuzena a státi se pokušením. Tak dlužno vykládati slova: I zdálo se ženě, že jest strom ten k požívání velmi dobrý, oku krásný a zraku lahodný (1. Mojž. 3, 6). Eva hřešila tedy nejprve vnitřní pýchou, poté tím, že nevěřila slovům Božím a dala víru slovům ďábovým, pak nezřízenou žádostivostí. Sv. Otcové a bohoslovci vidí mimo to v hříchu Evy ještě mnoho jiných poklesků: Pýcha neboli žádost vlastní nezřízené povýšenosti je prvý a hlavní poklesek; pak je v něm nezřízená zvědavost, toužící po vědění zapovězeném; poté mlsnost, vzbuzená pohledem na ovoce; dále nevěrnost k Bohu, věřící více ďáblu; konečně zevní čin neposlušnosti. Proto v hříchu Evině je prý více zloby nežli v hříchu Adamově. Někteří bohoslovci vzhledem k slovům sv. Pavla, že Adam nebyl oklamán (1. Tim. 2, 14.), totiž od ďábla, se domnívali, že Adam nehřešil nevěrou v slova Boží, nýbrž jen pýchou a neposlušností. Za to hřešil více než Eva, že byl její hlavou a měl jako muž a hlava budoucího pokolení větší důstojnost a zodpovědnost. Jinak hřích obou byl stejný. Někteří bohoslovci mysli, že přestoupení přikázání Božího nebyl první hřích, nýbrž dovršením mnohých přestupků; ale takový náhled odporuje podání a nauce, že každým těžkým hříchem se ztrácí milost boží.

3. H ř í c h p r v n í c h r o d i č ů b y l v e l m i t ě ž k ý. Nevěra, nenávisť Boha jsou sice hříchy obsahem neboli druhem těžší nežli pýcha a neposlušnost, ale první hřích vzhledem k okolnostem byl přetěžký. Sv. Otcové všichni líčí jeho velikost. Sv. Augustin nazývá jej svatokrádeží, jelikož je v něm nevěra k Bohu, vraždou, poněvadž znamenal vrhnouti se v náruč smrti, krádeží, neb urval ovoce cizí, lakotou, jelikož se nespokojoval svým atd. Sv. Tomáš praví, že byl přetěžký, poněvadž

Adam byl v nejdokonalejším stavu, poněvadž zničil veškerou říši milosti, která v něm jako v hlavě budoucího pokolení byla, poněvadž přikázání bylo snadné. Někteří myslí, že Adam byl pokušení Evy přítomen; většinou se soudí, že nikoliv, nýbrž že od Evy byl o něm zpraven. V obou případech jednal však ženě k vůli, takže od ní byl sveden.

Následek hříchu pro prarodiče byl, že vypadli z nadpřirozeného stavu. To stalo se ztrátou milosti. S milostí zmizely ovšem vlité božské ctnosti nadpřirozené víry, naděje a lásky. Mimo to pozbyli darů mimopřirozených: neporušenosti, nesmrtelnosti, ráje.

Milost ztrácí se těžkým hříchem, a hřích prarodičů byl těžký. Poněvadž podle sv. Pavla hříchem Adamovým všichni lidé vyloučení se stali z nebeského království, t. j. jsou bez milosti, jež k němu je cestou, stalo se tak tím více Adamovi, původci neštěstí. Božské ctnosti a jiné nadpřirozené dary vlévají se člověku na křtu s milostí Boží. Nemá-li jich on, neměl jich po hříchu ani Adam, původce této ztráty u potomků. Prarodiče uvalili na sebe a své potomstvo nelibost a hněv Boží, jak patrně z trestu nad Adamem a nad Evou proneseným. Upadli pod vládu ďábelskou, neboť hříchem se sami k ní přidali, i zakusili často její krutost. Dar neporušenosti zmizel; nižší žádostivost se uvolnila. Ztracena byla nesmrtelnost a ráj.

Vlité vědomosti prarodičům zůstaly, ale ztrátou nadpřirozených darů rozum a vůle se oslabily. Z darů oněch pocházely zajisté mnohá osvětlení a povzbuzení, která zvyšovala i přirozené síly duše a chránila ji poblouzení; mimo to Bůh provázel člověka, na němž měl zalíbení, zvláštní milostivou prozřetelností, která i přirozeným vlohám jeho byla k prospěchu. Proto se právem dí, že rozum byl zatemněn a vůle v dobrém seslabena, ač přirozené vlastnosti lidské jim zůstaly. Dříve prarodičové nalézali pravdu snadno, teď bylo jim ji těžko hledat, a nenalezali ji anebo pobloudili; dříve vůle měla ochotu k všemu dobrému, zvláště k lásce Boží, a nic jí v tom nepřekáželo, teď odpoutaná žádostivost kladla překážky a sváděla; dříve nebylo pokušení, teď přicházela denně; dříve vše směřovalo k poslednímu cíli, teď spojitost byla přervána; dříve hostil je lidebný ráj, teď zakoušeli bědy horka a zimy, obtíží práce a nemoci, nebezpečí a neúspěchu. Vším tím celá přirozenost lidská zešpatněla, byť přirozeně zůstala táž.

Kdy hřešili prarodiče? Nevíme; ale jistě ne hned po stvoření.

Že Bůh jim odpustil, plyne z Písma. Nezapomněl jich, nýbrž slíbil jim Vykupitele. Kniha Moudrosti přímo dí, že byl Adam vyveden z provinění svého (Moudr. 10, 2.). Tak soudí sv. Otcové církve, lid pak má prarodiče své za spaseny v nebi. Že již v ráji byli si vědomi své viny a měli strach, je patrné z toho, že se skryli, a z vlastního vyznání. Vědomí viny, spo-

jené se strachem a bázní, plodí lítost, pro niž Bůh rád odpouští.

Anděly s plamenným mečem, jež Bůh postavil před ráj, vykládá sv. Tomáš Akv. a mnozí jiní obrazně, jiní myslí vůbec na mimořádné zjevy přírodní, jiní myslí na skutečné anděly. Ráj, zbaven mimořádné ochrany Boží, přestal přirozeně, ale dlužno za to mlti, že prarodičům bylo původní sídlo opustiti a těžkou prací zjednatí si obydlí a živobytl.

Hřích Adamův přešel na všecky lidi.

1. Hřích Adamův nazývá se hřích prvotný anebo též hřích dědičný. Slovo „prvotný“ je z latinského „originale“, což ukazuje na původ. Zove se tak, poněvadž se stal při původu (stvoření) pokolení lidského a poněvadž každý člověk tlm, že má původ od Adama, rodí se s vinou z jeho hříchu na duši. Prvotný může znamenati také první hřích. „Dědičný“ zove se proto, poněvadž jej všichni po Adamovi dědíme. Mezi hříchem Adamovým, jež budeme zvátí prvotným, a mezi hříchem, jak na nás přešel, jež nazveme hříchem dědičným, je ovšem rozdíl, nebo onen byl hřích osobní, kdežto tento jím není. Když se mluví o hříchu Adamově, myslí se obvyčejně na hřích dědičný, totiž na vinu, jež z prvotního hříchu přešla na všecky lidi.

Že je dědičný hřích, učí jasně nejen Písmo a podání, nýbrž je od sněmu tridentského jako článek víry také prohlášeno. Z prohlášení jde, že Adam ztratil původní spravedlnost pro sebe a své potomstvo, že svým hříchem uvedl na svět hřích duše a těla, že tento hřích přechází na každého zvlášť, že proto každý potřebuje vykoupení Kristova, křtu na odpuštění hříchů a k dosažení spásy, dítky nevyjímajíc.

Důkaz z Písma. Celý Starý Zákon jest svědectvím o dědičném hříchu, neboť messianská myšlenka jeho spočívá na pravdě, že pro hřích Adamův lidstvo je vyhnáno z ráje a stíháno bédami; to však je jenom možné, spočívá-li nějaká vina z něho i na něm. Pro něj lidé rodí se v hříších a s vášněmi, a není nikoho, kdo by byl vyňat.

V Starém Zákoně není dědičný hřích tak vytknut, jako v Novém; o dědičných bédách je tam sice nejednou řeč, ale není dostatečně vytknuta vina, z níž pochází. Hlavně lze uvéstí dvě místa, jedno ze žalmu, druhé z Joba. — a) Žalmista si stěžuje: Hle, v nepravostech počat jsem a v hříších počala mne matka má (Žal. 50, 7.). David nemyslí zajisté na rodiče, jakoby jej hříšně zplodili, nýbrž na vlastní hříšnost; poněvadž však není řeč o osobních hříších, možno mysliti jen na dědičnou vinu. Místo lze ovšem vykládati i tak, že král, mysle

v kajicnosti před Bohem na svou hříšnost, uvádí jako polehčující okolnost, že náklonnost k ní zdědil v žádostivosti. Ale i ta žádá důvodu. Kde je? Patrně v nějaké vině, neboť ji poznamenává jako hříšnou. A není v hříších rodičů, neboť i oni měli touž přirozenost. Kde tedy? Patrně v hříchu, o němž vypravuje kniha Mojžišova. Písmo ne užívá také nikdy slov „nepravost a hřích“ o pouhé žádostivosti. Však skutečné důkaznosti dostává místo to z podání, jelikož ho sv. Otcové, zvláště sv. Augustin, užívají k důkazu o dědičném hříchu. Tento se táže: „Což narodil se David cizoložně? Nikoliv. Proč tedy dí o sobě, že je počat v nepravosti? Poněvadž Adamova nepravost přešla na něj.“ — *b)* V Jobu se čte: Kdo může učiniti čistého z nečistého semene počatého? Zdaliž ne ty, kterýž jsi sám? (Job. 14, 4). Smysl výroku, který od sv. Otců vždy byl vykládán o dědičném hříchu, je: buď nikdo od přirozenosti není čistý, anebo nikdo mimo Boha nemůže očistiti toho, kdo je z nečistého semene. Očistiti je tolik jako učiniti spravedlivým, ospravedlniti. Je tu tedy řeč o nějaké vině zrozením přijaté, kterou žádné lidské ustanovení nemůže odejmouti. Že je to vina, pocházející z Adama, není výslovně řečeno, ale rozumí se samo sebou, poněvadž jiné není a poněvadž to odpovídá duchu Starého Zákonu. Právem se poukazuje také na některé starozákonní oběti a očišťovací zákony, které předpokládají vědomí viny (Srov. 3. Mojž. 16, 30; 17, 10; Žid. 9, 22. a jiné); také obřízku lze uvést, ač její bližší účel byl jiný.

V Novém Zákoně jsou svědectví pro dědičný hřích jasná. Sv. Pavel píše: Jako skrze jednoho člověka hřích přešel na tento svět a skrze hřích smrt, a (jako) tak na všechny lidi přišla smrt, poněvadž (v něm) všichni hřešili (Řím. 5, 12.).

„Skrze jednoho člověka“. Kdo jest tento člověk? Adam, původce hříchu a smrti. Jiný výklad není vůbec možný. — „Hřích“ jest skutečný hřích, a nikoliv smrt nebo žádostivost. Ne smrt, nebo pak by smysl byl: Skrze Adama přišla smrt a skrze smrt smrt, což je nerozum. Ne žádostivost, neboť svatý Pavel výslovně dí, že skrze neposlušnost, t. j. skrze těžký hřích jednoho člověka (Adama) stalo se jich mnoho hříšnými (Řím. 5, 19.), t. j. přešel hřích na jiné. Mimo to není žádostivost sama sebou hříchem, neřku-li hříchem, v němž by všichni hřešili. — Adam tedy hřešil, z hříchu vznikla smrt, jež přešla na všechny, poněvadž v něm všichni hřešili. Z Adama nepřešel na všechny jeho „osobní“ hřích, nýbrž vina, která z něho vznikla; ovšem také ne jeho osobní smrt. My nejíme se zakázaného stromu a umíráme vlastní smrtí; na Adamovi zůstala vina, pro niž byl potrestán odnětím nesmrtnosti a j., tato vina s trestem přešla na jeho pokolení. — „V němž všichni hřešili.“ „V němž“ znamená buď Adama, totiž v němž, v Adamovi, všichni hřešili, anebo podle původního jazyka, „poněvadž všichni hřešili, totiž v Adamovi“. Poslední výklad je z novější doby.

Obsah zůstává týž. — Poté pokračuje apoštol, že smrt panovala i před Mojžíšem, ačkoliv tenkrát nebylo u Israelitů trestu smrti, a také nad těmi, kteří nehřešili, t. j. nad dítkami. Ale skrze Krista přišla milost k ospravedlnění. (Řím. 5, 18.). Jak přešla vina na všechny? Zrozením z pokolení Adamova, zbaveného povinné milosti. Jak děje se ospravedlnění? Že ve křtu na každého přechází spravedlnost Kristova, ale jen na něho, t. j. skrze křest dostává každý milost, Kristem zjednanou. Poněvadž všichni měli vinu z hříchu Adamova na ně pocházející, byli hodni smrti věčné, jelikož byli bez milosti, a smrti časné, poněvadž byla smrt za hřích. Milost ve křtu získaná zbavuje smrti věčné; časná zůstává. — Apoštol končí: Jako neposlušností stalo se jich hříšnými mnoho, tak i poslušností jednoho stane se jich mnoho spravedlivými (Řím. 5, 19.). Je patrné, že apoštol myslí na Adama a Krista; tak před tím ostatně výslovně řekl. — „Mnoho“ podle původního jazyka znamená „všichni“. Před tím mluvil také „o všech“. Smysl je: Každý má vinu Adamovu, a každý může se jí Kristem zbavit, mnozí tak i činí. — Dědičný hřích je tedy vina, vzniklá ze hříchu Adamova, přechází na každého, kdo se z pokolení Adamova zrodí. Proto dle apoštola jinde: Byli jsme od přirozenosti dítkami hněvu (Ef. 2, 3.), t. j. tím, že jsme zrozením zdědili přirozenost Adamovou

Jiný důkaz plyne z ustanovení křtu. Bez znovuzrození z vody a sv. Ducha nelze veíti do království Božího. I dítky, jež nezhřešily, potřebují křtu. Není tedy křest na odpuštění osobních hříchů, ač i ty se jím odpouštějí, nýbrž jiné viny. Jaké? Není jiné, leč zděděné od Adama. Ustanovení křtu je tedy důkazem dědičného hříchu. Tak sv. Justin Muč. mluví o potřebě křtu pro všechny, jelikož pokolení lidské od Adama propadlo hadovou lstí smrti, nehledíc k osobním hříchům, do nichž upadáme. Proto dle něho Kristus narodil se z Panny, aby poslušností napravil neposlušnost prarodičů.

D ů k a z z p o d á n í. Od dob apoštolských bylo církvi zvykem křtiti dítky. Již Origenes o tom svědčí. Ve vyznání Nicejsko-Čarhradském čteme: „Věřím . . . v křest na odpuštění hříchů. I dítky byly tedy křtěny „na odpuštění hříchů“. Poněvadž osobních hříchů neměly, byly patrně křtěny na odpuštění hříchu dědičného. Z nejstarších Otců lze uvést Ireneae, jenž často o dědičném hříchu a vykoupení Kristově se zmiňuje, na př.: „Kristus poukázal k témuž Bohu, kterého jsme v prvním Adamu urazili, nezachovavše jeho přikázání, s kterým pak smíření jsme druhým Adamem, poslušní jsouce až k smrti. Neboť nikomu jinému nebyli jsme dlužníky, ale tomu, jehož přikázání jsme s počátku byli přestoupili.“ — Origenes: „Víme, že každý hříchem klesl. Pán jest, jenž pozvedá padlé a vzpřimuje kleslé. V Adamu všichni umírají, a tak padl celý svět a potřebuje povznesení; v Kristu všichni jsou oživováni.“ —

Sv. Athanasius: „Všichni, kdož pocházejí od Adama, počati jsou v nepravostech, padše odsouzením svého praotce.“ — Podobně se vyslovuje Tertullian, pravě, že každá duše je ve stavu Adamově, až dostane se do stavu Kristova; onen je hříšný skrze tělesný původ od Adama. — Sv. Cyprian a 66 jiných biskupů ustanovují, že neodpírá-li se křest těžkým hříšníkům, nemá se odpírati dítkám, jež nehřešily, leč tím, že zrozeny jsouce podle těla z Adama, uvalily na sebe nákazu dávné smrti, a jimž neodpouštějí se vlastní hříchy nýbrž cizí, t. j. hřích dědičný. — Sv. Ambrož dí, že před narozením upadáme do viny, neboť v nepravosti jsme počati pro původ svůj (totiž pro původ z Adama). Není tedy pravdivo mínění mnohých protestantů, že z prvních století nejsou svědectví o dědičném hříchu. Ostatně základní nauka křesťanská o vykoupení skrze Krista o něm svědčí.

2. Na samém počátku V. století vznikl blud, popírající dědičný hřích, jenž dal církevním spisovatelům příležitost zevrubně o něm pojednati. Je to známý nám již *pelagianismus*. Nauka Pelagiova obsahovala tyto bludy: Nynější člověk ničím se neliší od Adama před hříchem, leda že se dějí osobní hříchy. Narozené dítky nemají žádného dědičného hříchu, a proto uděluje se jim křest ne na odpuštění hříchů, nýbrž aby přišly do nebe. Hřích Adamův ublížil jen praotci samému; jeho potomků se nedotýká, leč že příklad jeho je svádí. Proto není také trestů pro prvotní hřích; smrt je přirozená nutnost a žádostivost životní silou.

Proti pelagianismu konány byly v letech 412—431 na východě a západě 24 sněmy, z nichž vyniká sněm v Mileve (416), jehož usnesení byla od sněmu kartaginského (418) a papeže Zosima potvrzena. Odsuzuje pelagianismus, dovolává se svrchu uvedených slov sv. Pavla (Řím. 5, 12. n.) Sněm efeský (431) a oranžský (529) znovu vyslovují katolickou nauku o dědičném hříchu a zavrhuji bludy pelagiánské. Hlavním bojovníkem pro čistotu víry proti pelagianům byl sv. Augustin. Bludaři Julianovi dí: „Já nevymyslil jsem dědičný hřích, neboť církev věří v něj od starodávna; ale ty, který ho popíráš, jsi bez pochybnosti nový kacír.“ A Augustin uvádí na důkaz jako svědky z minulosti sv. Ireneu, Cypriana, Reticia, Olympia, Hilaria, Ambrože, Řehoře Naz., Innocence, Jana Zlat., Basila, Jeronyma. Sv. Augustin stal se svými spisy proti pelagianům velikým učitelem v nauce o dědičném hříchu a o milosti, tak že církev přijímala jeho slova do svých usnesení věroučných.

Pelagiani, jsouce obviněni, že opouštějí podání otců, ohlíželi se po nějakém svědku pro svou novou nauku, ale nenalezli, leč výroky, které pro neurčitost svou na svou stranu vykládali. Poněvadž v dřívější době nebylo popěračů nauky každému známé, mohli sv. Otcové mluvit výrazy neurčitými a každý jim rozuměl. Takových výroků bludaři se chápali. Zvláště

utíkali se k sv. Janu Zlat. Avšak již sv. Augustin jim ukázal, že činí tak neprávem. Uvedl jim na př. slova jeho: V koupeli znovuzrození dotkne se milost duše a vytrhne zakořeněný hřích. Zakořeněný hřích je patrně hřích dědičný. Na námitku, že sv. Jan Zlat. dí: Proto křtíme dítky, třebas hříchu nemají . . ., odpovídá sv. Augustin: Přidej „osobních“ hříchů, a je po sporu. A položiv si sám otázku, proč sv. Jan slovo „osobních“ vynechal, odpovídá, že tomu každý rozuměl; nebylo třeba zvláštní opatrnosti v té věci, poněvadž nebylo odpůrců. O dědičném hříchu mluví sv. Jan Zlat., když píše: „Jednou přišel Kristus a našel dlužní úpis po otcích, ježž Adam psal; neboť on položil základ k vině, kterou dalšími hříchy jsme ještě rozmnožili.“ Také na výtku, jakoby sv. Jan Zlat. v dědičném hříchu viděl jen trest za hřích, a nikoliv skutečnou vinu, lze odpovědět, že jinde mluví zcela správně, a že proto nejasná místa dlužno vyložití podle jasných. Sv. Jan, pravě, že hřích Adamův nečiní nás hříšníky, míní, že nás nečiní osobními hříšníky, což je správné. Tak tomu také každý rozuměl. Když tedy sv. Augustin přísně se obořuje na biskupa Juliana, pelagiana, který zvláště sv. Jan Zlat. zneužíval na svědectví pro své bludy, jednal správně, neboť Julian dával výrokům neoprávněně bludný smysl. Sv. Jan Zlat. neprojednal zevrubně dědičného hříchu a nevytkl jeho základ, dědičnou vinu tou měrou, jako její následky, tresty, poněvadž bojoval proti jiným bludařům a obhajoval jiné stránky lidské přirozenosti, na př. svobodnou vůli lidskou.

Fr. Krejčí a mnozí jiní odpůrci katolického náboženství tvrdí, že církev vymyslela nauku o dědičném hříchu, aby vyložila, odkud je zlo na světě. Tomu není tak. Církev nevmýšlí žádných článků víry, nýbrž chrání jen těch, jež přijala, vykládajíc je. Tak přijala od Krista a apoštolů také nauku o dědičném hříchu a vykoupení Kristově. Pravda je sice, že lze na dědičný hřích souditi z běd lidských, ale bohoslovci nemají tento důkaz bohovědně za dostatečný, jelikož jde o věci nadpřirozené, kde rozum sám nestačí, a poněvadž i kdyby nebylo prvopočátečního hříchu, běd by nechybělo. Avšak bez užítu důkaz ten není. Již sv. Augustin jej uvedl proti Julianovi. Poukázav na bědy lidské, táže se po příčině tolikého zla. Buď jest jí, odpovídá, nespravedlnost a bezmocnost Boží, anebo jsou trestem za starý hřích. Poněvadž Bůh je spravedlivý a všemohoucí, zůstává jen prvotný hřích. Však důkaz Augustinův je přesvědčivý jen tehdy, když pojmem lidské bědy jako trest, neboť kde je trest, je arci vina. Tak činí sv. Pavel na uvedeném svrchu místě. Ale bědy nemusily by býti trestem za vinu, nebo Bůh mohl by jich dopustiti také z jiných příčin. V stavu čisté přirozenosti by byly do jisté míry těž, a nebyly by trestem za dědičný hřích, poněvadž by žádného nebylo, nýbrž byly by jen pro hříchy osobní.

Jiným způsobem lze z lidských běd souditi na dědičný hřích takto. Člověk v poměrech, v jakých nyní na zemi žije, upadá do hříchu, tak že bez hojných milostí Božích je nemožno, aby dosáhl spásy. Avšak nelze si mysliti, že by Bůh, tvořící člověka, takový stav mu určil. Proto způsobila jej zajiště nějaká vina. Tak vedou důkaz s oblibou pravoslavní bohoslovci. Zvláště Světlov jej zdůrazňuje. Avšak namítnouti lze i proti tomuto důvodu, že snad si lidstvo takové postavení způsobilo osobními hříchy. Zjevení ovšem nám ukazuje, že důkaz je správný, ale opírajíce se o ně, nepodáváme již důkazu jen z rozumu. Ve světle víry je důkaz, že zla pozemská mají svůj důvod v dědičném hříchu, přesvědčivý, neboť vysvětluje velmi vhodně veliký zjev lidských běd. Vědomí viny, jež nalézáme u všech národů, dodávají mu neobyčejné síly, svědčíc, že lidstvo jako celek ví o hříchu, který od počátku je tíží a je příčinou pozemských běd.

V čem hřích dědičný záleží.

1. Nejprve uvedeme hlavní bludné a nesprávné náhledy o podstatě dědičného hříchu.

a) Manichejští a Origenes učili, že duše, žijící v jiném světě, dopustily se hříchu, a proto za trest spojeny byly s tělem. Jejich hřích je dědičný hřích. Dle sv. Augustina učili tomuto nebo podobnému bludu také někteří pelagianí.

Vilém Pařížský ze XVI. století vypravuje o jiných, kteří učili nauce skoro opačné. Duše, žijící před tělem, touží po spojení s ním, i vyvolí si některé. Má takovou nezřízenou radost z toho, že se spojí s tělem úžeji nežli by měla. Tato přílišná radost a toto přílišné objetí se s tělem je dědičný hřích. Dědičný hřích je podle těchto fantasií vlastně přeludem.

Jiní učili, že dědičný hřích záleží v hříšné podstatě, která od Adama se šíří každou duši vnitřně úplně kazí a v obraz ďáblův obracuje. Nauku tu hlásal přísný Lutheran Flacius Illyricus (1575), hlava tak zvaných „substancialistů“ (substance — podstata), podstatníků, a znázorňoval ji příkladem, právě, že skrze dědičný hřích děje se s duší něco podobného, jako když víno mění se v ocet. Již v starověku křesťanském učili euchité (massaliani), že hřích je něco fysického v člověku a že ďábel osobně skrze něj v člověku bydlí. Nauka souvisí s manicheismem a s jeho učením o principu (původci, zdroji) zla, totiž o zlé hmotě. Nauka ta je nejen bludná a nerozumná, nýbrž i kacířská.

Jiní učili a učí, že dědičný hřích záleží v žádostivosti. To je nauka protestantů a jansenistů. Luther, Kalvín, Melancthon hlásali, že dědičný hřích jest zděděná nezřízená žádostivost;

po křtu zůstává, ale Bůh ji nepřičítá již za hřích. Všecka přirozenost lidská je zkažena, podle Luthera i svobodná vůle je zničena. Zwingli učil podobně, ale popíral, že by v dědičném hříchu, t. j. v naší žádostivosti byla nějaká vina. Jansenisté (Bajus, Jansenius, Quenell) obnovili tento blud. Aby se zdálo přiměřeno, že naše žádostivost je dědičný hřích, malovali ji v zlých barvách.

Nauka ta je kacířská. Sněm tridentský praví, že křest ničí vše, co v člověku je hříšné, takže v pokřtěném člověku Bůh nic již nenenávidí, že však žádostivost zůstává, již sice sv. Pavel někdy jmenuje hříchem, kteréž církev však to jméno dává jediné proto, že z hříchu je a k hříchu vede. Nauka sněmu je založena na slovech sv. Pavla. Sv. Pavel zřejmě říká, že křest vše hříšné v nás ničí. Píše: Pohřbeni jsme spolu s ním skrze křest ve smrt (Řím. 6, 4). Smysl je: Křest uděloval se pohroužením do vody; apoštol vidí v tom obraz smrti Kristovy. Jako Kristus vstal slavný z hrobu, my vystupujeme svatí z koupele křtu. Proto dodává k uvedeným slovům: Abychom tak, jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých . . . i my kráčeli v novotě života. (Řím. 6, 4.) Jinde říká: Není již žádného zavržení pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši. (Řím. 8, 1.) V Kristu jsme skrze milost, neboť tu jsme živá ratolest na vinném kmeni, jemuž se přirovnal. Avšak žádostivost zůstává po křtu i u těch, již jsou s Kristem v milosti spojeni; byla i v Pavlu, neboť si na ni nařká. Podle sv. Pavla nezáleží tedy dědičný hřích v žádostivosti, a jmenuje-li ji někde hříchem, chce jen říci, že z hříchu je a k němu naklání.

Sv. Augustin říká: „Žádostivost dostala jméno hříchu, poněvadž souhlasí s ní (rozumí se, když je nezřízená), je hřích“; jinde: „poněvadž z hříchu vznikla“. Žádostivost sama není vůbec hříšná a byla by i v stavu čisté přirozenosti, neboť náležel k bytosti lidské. Dědičným hříchem se však příliš uvolnila, a proto se říká, že je z hříchu. Mínil se tím, že její neposlušnost a nevázanost, jak ji nyní zakoušíme, je z hříchu. Calvin vyznal, že mezi ním a sv. Augustinem je rozdíl ten: Augustin neobíhá se nazvat žádostivost hříchem, leč když k ní přistoupí souhlas: my ji samu máme za hřích. Calvin však ani tu neliší správně, nerozuměje patrně věci. Sv. Augustin nejmenuje žádostivost, k níž přistoupil souhlas, hříchem, nýbrž nazývá hříchem „skutek“, jenž ze souhlasu vzešel. To je veliký rozdíl. Žádostivost je krásná vloha lidská, fysicky dobrá, mravně sama sebou ani dobrá ani zlá. Je od Boha. Nyní je od vlády rozumu a vůle značně uvolněna. To je z dědičného hříchu. Ale ani to ještě není hřích, ačkoliv tato uvolněnost již na hřích, z něhož pošla, ukazuje. Žádostivost se nezřízeně probudí (ještě není hříšná), ty dáš souhlas, teď stal se hříšný skutek. Skutečným hříchem je jen tento výhonek hříšné žádostivosti a jen proto, že jsi s nezřízeností její souhlasil. Tomu Calvin neroz-

uměl. Jansenisté odvolávají se na sv. Augustina; ale poněvadž dávají jeho slovům nepravý smysl, nemají jich důkazy ceny. Sv. Augustin požívá, jak bylo už řečeno, právě v nauce o dědičném hříchu u církve vážnosti učitele, o nějž se opírá. To samo stačí již proti nim. Nauka Zwingliho, že dědičný hřích spočívá jen v bédách pozemských jako trestu za hřích Adamův, je již proto nerozumna, poněvadž trest bez viny odporuje pojmům lidským. Nemají-li lidé účast na hříchu Adamově, nemohou za něj býti trestáni.

b) Také mezi katolíky pochybili někteří, hlásající podobné náhledy, takže je možno položit sem.

Někteří scholastikové měli dědičný hřích za vlastnost (nemoc), která z těla šíří se do duše a tam probouzí nezřízenou žádostivost. Představovali si věc asi tak, jakoby požitím ovoce u Adama do tělesné části člověka vnikl jed, jedovatý dech hada, jenž dědí se od pokolení do pokolení. Křtem tato žádostivost pozbývá hříšnosti. Nauka obsahuje, pomineme-li její bájkovitost, zřejmou protireč, anať hlásá, že táž nezměnná věc před křtem je hříchem, po křtu nikoliv. — Proslavený Petr Lombardský učil: Dědičný hřích je vina. Tato vina záleží v žádostivosti. Adam hříchem zkazil hmotnou část své přirozenosti. Tato porušená hmota přechází zrozením na jiné. Hřích je tedy v těle a jeví se nejvíce v smyslné rozkoši při plození, které by prý bez Adamova hříchu nebylo. Mnozí obhajují Lombarda, dávajíce jeho slovům jiný, lepší smysl. Ať je tomu jakkoliv, nauka sama je bludná. Hřích nemůže býti v těle, aniž může býti vlastností, jakostní formou (kvalitou), nelze uvést pro ni žádné příčiny leda bájkovitěho svrchu uvedeného jedu, žádostivost není dědičným hříchem, neboť není vůbec hříchem. Také rozkoš, pocházející ze žádostivosti dobře zřízené, není hříšna. V nejnovější době viděli někteří dědičný hřích v tom, že hříchem Adamovým vznikl a na nás se dědí nesouhlas mezi rozumností a smyslností. Tento nelad je v nás, ale není dědičným hříchem, nýbrž následkem jeho.

Všecky tyto nauky dlužno pokládati za odsouzené sněmem tridentským, jak ze slov svrchu uvedených patrno. S nimi nemají nic společného slova sv. Tomáše Akv., jenž dí, že žádostivost je materiální část dědičného hříchu. Co tím míní? Toto: Uvolněná žádostivost jest nezřízenost smyslové části naší a pochází ze ztráty prvotní spravedlnosti, nakloňující k hříchu. Učí tedy vlastní (formální) hřích dědičný je ztráta prvotní spravedlnosti, následek jeho v těle je nezřízená žádostivost, nakloňující k hříchu. To je, jak hned uslyšíme, nauka katolické církve.

c) Četní i vynikající bohovědci učili, že dědičný hřích záleží v tom, že vina z hříchu Adamova vzniklá a stále trávající se lidem přičítá (přisuzuje). Nauka ta není kacířská, jelikož

sněm tridentský se o ní nevyslovil, ale srovnati ji s jeho slovy lze sotva. Někteří, jako Albert Pighius, zasloužilý jinak bojovník proti reformaci XVI. století, a Ambrož Katharinus myslili, že osobní hřích Adamův se zevně přičítá lidem, čímž vzniká u nich dědičný hřích.

Jiní, jako Salmeron, Toletus, de Lugo lišili hřích Adamův, totiž hříšný skutek, bohoslovci říkají hřích aktuální (skutkový), od viny, která z něho vznikla, tak zvaného hříchu habitálního, bytelného. Hříšný skutek trvá okamžik, vina z něho zůstává v duši potud, pokud se neodstraní. Tato vina není leč skutečný hřích, jenž fysicky přestal, ale mravně v duši trvá, čině člověka Bohu odporným. Poněvadž my tímž skutkem jako Adam nehřešíme, je dědičným hřichem hřích Adamův, který v nás mravně trvá, čině nás Bohu odporný, dokud není smazán. Jsme tedy v tom „stavu“, jako Adam „po“ hříchu, když skutek již pominul. Hřích Adamův, v něm mravně trvajícím a nám přičítaný, je příčinou, že Bůh nedává dítku při početí a zrození posvěcující milost. Nedostatek milosti je pak trest za hřích. — Tito bohoslovci nepřičítali duši hřích Adamův jen zevně, nýbrž myslili si, že jsme všichni nějak v praotci hřešili. Proto vypovídá nám Bůh své přátelství, jež záleží v milosti. Dědičný hřích je skutečně vina. Nemáme tu tedy ani blud pelagianů, ani lutheranů a jansenistů, ani holou zevní přičítku (přisouzení) hříchu Adamova, nýbrž skutečný hříšný stav, spojený se ztrátou milosti. Tato nauka přibližuje se již k nauce církve, ale sněmu tridentskému neodpovídá. Ten dí, že dědičný hřích na lidi „přechází“, že z něho vzniká v každém vina, a to zvláštní jeho vina, že vina přechází zrozením přirozeným, mizícím zrozením nadpřirozeným (křtem). To na uvedenou nauku se nehodí. Vizme. Co znamená: Hřích Adamův trvá mravně v nás? Jak se tam dostal? V čem záleží hříšnost našeho stavu, když jsme se skutečné neposlušnosti nedopustili? Nic v nás není, co by ji naznačovalo. Že nemáme milost? To je následek, trest za onen stav! Dostaneme tedy přece jen zevní přičtení (přisouzení) hříchu Adamova, a to skutku (hříchu aktuálního), nebo stav viny záleží v tom, že hříšný skutek mravně trvá, t. j. Adam před Bohem je stále jako požívající jablko proti jeho přikázání. Kde je tu ve křtu znovuzrození, když hřích náš vzniká v nás pouze přičítkou (přisouzením), a ne zrozením? Kde je tu přecházení, přelévání hříchu z rodičů na dítky? Kde je tu zvláštní vina každého, když jeden hřích se všem přičítá?

To jsou hlavní nepravé náhledy o dědičném hříchu.

Malinovskij, Světlov a jiní pravoslavní bohoslovci nepraví, v čem dědičný hřích záleží. Líčí jen stav Adamův a jeho hřích, říká, že hřích prvního člověka přešel na všechny jako hřích přirozenosti. Po té líčí jeho následky. Zdá se tedy, že vidí dědičný hřích v těchto následcích, hlavně v hříšnosti lidské

vůbec, neboť kdykoliv o něm mluví, mluví jen o pokažení naší přirozenosti.

2. V čem tedy záleží dědičný hřích podle nauky katolické církve?

Dědičný hřích záleží v tom, že člověk přicházející na tento svět, nemá povinné posvěcující milosti, poněvadž ji Adam svým hříchem ztratil. Nemíti milost Boží je totéž jako býti bytelně (habituelně, trvale) od Boha, svého posledního nadpřirozeného cíle, odvrácenu. Nauka není článkem víry, poněvadž sněm tridentský jen rozsoudil, že dědičný hřích je skutečnou vinou, jež křtem se ničí, a že nezáleží v žádostivosti; ale je všeobecně přijata, anať nepřimo ze slov sněmu plyne. Dvoji věc pravíme o dědičném hříchu: a) že záleží v nedostatku povinné posvěcující milosti a b) že příčinou tohoto nedostatku je hřích Adamův. Vyložme to.

a) Dědičný hřích záleží v nedostatku milosti posvěcující, kterou má každý míti. Křest ničí dle tridentského sněmu v duši vše hříšné. Jak to činí? Že dává dítěti milost posvěcující. To jediné bylo v něm hříšné, že nemělo milosti, které podle ustanovení Božího každý má míti, poněvadž jen ona spojuje ho s posledním cílem, jež Bůh člověku dal a jenž je nadpřirozený. Po křtu dítě má milost posvěcující, je v nadpřirozeném stavu a je proto spojeno s Bohem, svým cílem. Dítě má jedinou vinu, dědičný hřích, a jediná jeho vina je, že nemá posvěcující milosti. Co z toho plyne? Že dědičný hřích záleží v nedostatku posvěcující milosti. Dle sněmu tridentského je dědičný hřích smrt duše. Kdy je duše naše v nadpřirozené smrti? Když nemá posvěcující milosti. Milost je zdroj nadpřirozeného života; kde jí není, je smrt. Důsledek je jasný: dědičný hřích záleží ve zbavení milosti Boží.

Pozorujeme stav a hřích Adama. Bůh vytkl mu a celému pokolení lidskému nadpřirozený cíl, patření na tvář Boží, příčinou účast na své bytosti, jakou přirozeně má, ovšem způsobem nekonečným, jen Syn Boží, tedy podivuhodné synovství. Proto postavil ho do stavu nadpřirozeného, udělil mu milost. K milosti přidal mimopřirozené dary, ale nezbytně potřebná byla člověku jen milost. I my docházíme nadpřirozeného cíle jen milostí, neboť ostatních darů Adamových nemáme. Adam zhřešil. Hříchem zbavil se dobrovolně milosti a ostatních darů. Nezničil ovšem v sobě milost, neboť to může jen Bůh, ale učinil skutek, pro který Bůh mu ji vzal. V tom stavu rodíme se my. Dědičný hřích je vina, skutečná vina. Co je v nás hříšného? Smrtelnost? Že nejsme v ráji? Že nemáme dokonalé vlády nad svou žádostivostí? Ne. Co tedy? Že nemáme milosti, bez níž nemůžeme k cíli, který Bůh nám vytkl, že nejsme k Bohu v poměru, v kterém k němu máme býti, že se mu nelíbíme.

b) Příčinou, že nemáme povinnou milost, je hřích Adamův. Zde stojíme před tajemstvím. Chápeme sice snadno, že Adam, nemaje milost, odevzdával svým dítkám lidskou přirozenost také bez milosti. Čeho kdo nemá, jinému nedá. Kdyby milost patřila k lidské přirozenosti, měly by ji dítky; němý otec má dítky mluvící. Ale milost je věc nadpřirozená, darovaná od Boha, přirozenosti stvořené nijak nepřislušící. Jak ji Bůh vzal, byla ztracena vůbec. Než dědičný hřích obsahuje skutečnou vinu! I tážeme se: Proč nedostatek milosti je v nás hříchem? Poněvadž ji máme mít. Ale my za to nemůžeme! Apoštol odpovídá: Všichni jsme v Adamovi hřešili. Jsme z jeho pokolení i neseme vinu praotce svého. Adam je tedy příčina, že se rodíme bez posvěcující milosti, ale tak, že my na jeho vině máme účast. Více o tom v následující stati.

3. Odpovězme ještě na hlavní náměty proti tomuto výměru dědičného hříchu.

Když Bůh odepře dítku, jež je počato, milost, činí tak proto, že v něm vidí vinu. Je tedy vina dřív a odepření milosti je jejím následkem, t. j. trestem. Ztráta milosti je tedy trest za dědičný hřích, a ne dědičným hříchem samým. Odpověď: Bůh vidí, že dítko nemá mít milost, jelikož je z pokolení Adamova. Proto ji nemá, a to je jeho vina, ať ji mít má, ovšem vina zděděná, ne osobní. Vina a milost tak si odpovídají, že kde je těžká vina, není milosti, a kde je milost, není těžké viny. Ztráta milosti nezove se trestem za vinu. Trestem zovou se následky věčné a časné. Nedostatek milosti sám je vinou anebo známkou viny. Nedostatek milosti je následek těžké viny, je důkaz, že tato vina není usmířena a trvá, je nedostatkem hříšným, neboť člověk má mít milost. — Namítá se: Kdyby vina záležela v tom, že člověk je zbaven milosti Boží, pak je jen jedna vina vůbec. Nechť někdo tisíc smrtelných hříchů učiní, více zbaven milosti Boží než jednou nemůže být, jako ten, kdo je mrtev, nemůže být více mrtev, nechť do něho střelí ještě tisíc pušek. Odpověď: Někdo je mrtev tělesně a svět proklíná zároveň jeho památku: je dvakrát mrtev. Někdo ztratí milost pro jeden hřích, někdo hříchem desaterým. Zbavení milosti je stejné, totiž oba ji nemají, ale tento má ve své vůli desateronásobnou zlobu a před Bohem deset důvodů, proč je jí nehoden. Jak patrně, není vina obou stejná. Dva lidé jsou odsouzeni k smrti, jeden pro jednu vraždu, druhý pro dvě. Pro jednu vraždu udělí se milost. Dostanou-li ji oba? Ne, jen jeden. — Namítá se: Malá bytelná vina nezabavuje milosti, tedy ani velká ne. Odpověď: Malá vina neodvrací plně od Boha jako posledního cíle, nýbrž uvádí v nelad jen k nějakému podřízenému cíli; velká bytelná vina ano.

Příčítka a šíření dědičného hříchu.

1. Příčítka dědičného hříchu.

a) Dědičný hřích je skutečná vina. Každá vina předpokládá souhlas k zlému. Hřích záleží právě v dobrovolném souhlasu k něčemu zlému; vina, která po něm zůstává, má tytéž rysy. Kde není dobrovolného souhlasu k zlému, není hříchu a tudíž také žádné viny. Dědičný hřích je skutečný hřích. Že dítě nemá milosti posvěcující, je od něho nějak zaviněno, neboť jinak by se mu tento nedostatek nemohl počítati za hřích. Ale zároveň je patrné, že dítě, které je počato nebo zrozeno, žádného souhlasu k zlému neprojevilo. Dědičný hřích dítěte není hříšný skutek, nýbrž vina, jež po hříchu zůstává, neboli bytelný (habitualný) hřích; ale dítě neučinilo nikdy skutku, po němž by vina zůstala v jeho duši. Hřích dědičný není osobním hříchem. Jak je tedy svobodně volený? Tím, že je dobrovolně spáchán původně od osoby, která zastupující celé pokolení lidské, dala svobodný souhlas k hříchu také jménem všech lidí. Jinými slovy: dědičný hřích obsahuje dobrovolný souhlas všech ve svobodném hříšném souhlasu Adama jako hlavy lidstva. Proto dí apoštol, že hříchem Adamovým všichni lidé se stali hříšníky, ač sami nehřešili osobně. Tak mluví sněm tridentský, pravě, že hřích, jehož původcem byl Adam, přechází na všechny a stává se jejich vlastním hříchem. Svatý Augustin dí, že dědičný hřích je dobrovolný, poněvadž jest z vůle praotce, aby byl v něm a na všechny přešel.

b) Stojíme před tajemstvím, než hledíme si je vyložití, pokud lze. Tři podmínky je, jak jsme již svrchu podotkli, třeba k dědičnému hříchu: a) Musí běžeti o nadpřirozenou milost, jež k přirozenosti lidské nijak nepatří, ale je jí tak udělena, že může chyběti jen tam, kde je smrtelná vina. Proto nemíti posvěcující milost je totéž jako býti vinen smrtelného hříchu, býti odvrácenu od posledního cíle. b) Mezi Adamem a potomstvem jeho musí býti spojitost, takže Adam v ráji znamená, představuje, v sobě spojuje všechno lidstvo. c) Bůh musel míti vůli, že Adam dostane nadpřirozenou milost pro sebe a dědičně pro veškeré potomstvo, jehož bude praotcem, ale že hříchem také tak jí ztratí. Jako příklad bývá uváděno následující. Král povýší někoho dědičně do stavu šlechtického. Učinil tak dobrovolně, bez zásluh povýšeného; udělil mu tedy milost. Ale žádá, aby povýšený věrně mu sloužil. Zpronevěří-li se, uvalí vinu na sebe i potomstvo; celý jeho rod bude v očích jeho vinen nevěry a potrestán. Šlechtic se zpronevěří. I on i jeho rod jest zbaven šlechtictví a na vždy z říše vyhnán. Kdyby potomek se vrátil, řekl by mu král: jsi vinen nevěrou svého otce; odejdi! Nás ovšem nezabavil Bůh šlechtictví na vždy, ani nás nezavrhl, nýbrž poslal svého Syna na svět, aby

nám ztracenou milost znovu zjednal. To se stalo. Při křtu ničí se dědičný hřích a dává nám opět Boží synovství; jinými svátostmi se utvrzuje.

Šlechtictví nebylo povýšenému dáno jen osobně, nýbrž celému rodu; a tak také hřích stihl celý rod. Sv. Tomáš Akv. skutečně činí rozdíl mezi dobrem a hříchem „osoby“, a mezi dobrem a hříchem „přirozenosti“. K osobní vině je třeba dobrovolného osobního souhlasu k hříchu; k vině přirozenosti souhlasu vůle k zlému, kterou tato přirozenost má. Prvotní spravedlnost, která dána byla „člověku“, vůli „člověka“ byla ztracena. Byla darem přirozenosti a s ní přecházela by od člověka na člověka; ztráta její stala se vadou přirozenosti a s ní rovněž přechází od pokolení na pokolení. Jiný bohoslovec dí: Hřích prvotní byl u Adama osobní, u mně je hříchem přirozenosti, v Adamovi těžší, u mně lehčí, nebo v Adamovi nehřešilo mé já, nýbrž to, co jsem, v Adamovi hřešil jsem jako člověk. Když tedy Adam zahodil milost Boží, zahodil ji jako hlava a zástupce lidského pokolení, zahodili jsme ji v něm také my. Tak jeho vina je i naší vinou, nikoliv osobní, nýbrž vinou přirozenosti.

Poněvadž milost je dar nadpřirozený a zároveň dar nesmírný, jelikož dává právo na patření bytnosti Boží a účast na božské blaženosti, mohl Bůh k němu přidati podmínku. Bůh učinil podmínku takovou, aby posvěcující milost a co s ní souvisí skrze Adama byla pokolení jeho dědičně zachována nebo ztracena. Adam byl tu jako otec rodiny, jehož vůle obsahuje vůli všech, i dítek ještě nezrozených, neboť rodina je mravní těleso. Milost nebyla tedy osobní výsadou Adamovou, nýbrž darem lidské rodině, lidské přirozenosti; proto ztráta její stává se vlastním hříchem každého, kdo je z Adamova pokolení, kdo má lidskou přirozenost. Souhlas s ním v jednotlivých lidech je ovšem pranepatrný, jen asi takový, jaký má otec, aby zastupoval rodinu, a to nejen s výslovným jejím souhlasem, nýbrž souhlasem pouze přirozeně z postavení otce plynoucím. Všichni ponesou následky, kdyby otec chybil. Jak patrně, je v dědičném hříchu nejmenší souhlas osobní, jaký lze si mysliti. Proto nezve se osobním hříchem, nýbrž hříchem přirozenosti. Hřích Adamův byl ovšem provázen plným souhlasem osobním, a tento souhlas stal se jménem člověčenství. Co do rozsahu je hřích Adamův nesmírný, nebo přechází na všechny, a nebýti vykoupení, znamenal by ztrátu nadpřirozeného cíle pro celé lidstvo. Ale Bůh od věčnosti již pro případ neposlušnosti určil vykupitele, který ještě větší měrou nahradí osobní milost, nežli byla její ztráta.

c) Namítá se: Není-liž nespravedlivě, aby dítky trpěly za hřích rodičů? Již jsme řekli, že kdyby běželo ne o milost, nýbrž o něco, co náleží k lidské přirozenosti, co jí přísluší, nač má právo, nebyl by dědičný hřích možný, poněvadž by

takové dobro nemohlo býti učiněno závislé na jiné osobě. Bůh by nemohl stanoviti na př.: Hřeší-li Adam, budou všichni jeho potomci slepí, neboť zrak náleží k lidské přirozenosti. Ale že jde o dary mimořádné, mohl Bůh dáti je dědičně jen pod podmínkou. — Namítá se: Přirozeného cíle pro člověka není, jelikož nadpřirozený cíl, jež Bůh člověku dal, je nyní jediný cíl náš. Když tedy člověk ztratí nadpřirozený cíl, ztrácí tím i cíl přirozený. Avšak cíl přirozený patří k lidské přirozenosti. Ztrácí tedy něco, co mu náleží. Odpověď: O námitce, pokud se týče nekřtěných dítek, je řeč jinde. Pokud se týče dospělých, dlužno říci, že ztráta cíle je vždy zaviněna. Kdybychom nebyli povýšeni do nadpřirozeného stavu, zatvrzeli hříšníci ztratili by svůj cíl přirozený, ačkoliv patří k jich přirozenosti.

Pelagiani namítali slova Písma, kde se dí, že synové nemají býti trestáni smrtí místo otců a naopak (5. Mojž. 24, 16; Ez. 18, 2 n.). Avšak slova týkají se zákona, dle něhož mají býti trestány osobní činy, n. př. aby nebyl místo vraha otce trestán smrtí nevinný syn anebo naopak, jak se dělo u pohanů. Hřích prvotný je hřích zcela jiný. Ostatně Bůh trestá, a právem, hříchy rodičů i na synech a vnucích (2. Mojž. 20, 5). Také hřích sám, jak každý ví, trestá se na potomcích, n. př. vyžilost rodičů, jich bezectnost a j. Právě to má je napomínati, aby hříchy svými nečinili jiné nešťastnými, a to vlastní krví svou.

Někteří myslí, že Bůh učinil s Adamem zvláštní smlouvu o dědičnosti milosti a hříchu. Avšak to je zbytečná domněnka, která k odůvodnění dědičného hříchu ostatně ani nestačí, jelikož by z ní nebylo lze dovoditi vinu v potomcích. Připustit však možno, ano dlužno, že Adam o dosahu příkázání Božího a své zodpovědnosti věděl.

2. Š í ř e n í d ě d i č n ě h o h ř í c h u.

Jak přešel prvotní hřích Adamův na jeho potomky a na nás? Adam dopustil se jednoho prvotního hříchu, t. j. jen jeden hřích Adamův stal se hříchem dědičným. Ale poněvadž vina z něho přechází na všechny, rozmnožuje se do nepřehledna. Druhově je tedy jen jeden dědičný hřích, počtem jest jich tolik, kolik je lidí.

Jako p ů v o d c e jeho je v Písmě udáván všude Adam, a jen on; kde je řeč o Evě (Sir. 25, 33), poukazuje se ne na zodpovědného původce, nýbrž na dějinný průběh hříchu. Proto dědičný hřích je po otci a ne po matce, dí sv. Tomáš. Kdyby Adam nehřešil, hřích Evy nebyl by se stal hříchem dědičným.

Jak přechází tento hřích z otce na dítky? Dědičný hřích je hřích přirozenosti, a proto s lidskou přirozeností přechází od člověka na člověka. Lidská přirozenost se množí plozením, a proto plozením množí se i hřích. Adamova přirozenost, jsouc bez milosti, bez milosti přecházela na jiné. Sv. Tomáš dí, že nebýti hříchu Adamova, plozením a zrozením šířila by se dě-

dičně milost; tedy tímž způsobem šíří se i hřích. Sněm mileveský dí, že se křtí dítky, aby znovuzrozením v nich očištěno bylo, co zrozením na sebe uvalily. Sněm tridentský užívá rčení, že dědičný hřích je přenášen rozmnožováním pokolení „*propagatione transfusum*“ anebo dí, že lidé, kteří by se nenarodili z pokolení Adamova, nenarodili by se s hříchem. Tak jest u Krista. Sv. Tomáš poukazuje na to, že Kristus již svým početím byl prost dědičného hřichu. Je z pokolení Adamova podle těla, ale není ze semene Adamova, jelikož je nadpřirozeně počat ze sv. Ducha.

Tedy jen přirozené početí a narození, vzniklé ze spojení muže a ženy, přenáší dědičný hřích. Poněvadž jen Adam byl zástupcem lidského pokolení, jeho spravedlnost by se dědila, byť měla Eva hřích; a šířila by se, byť jeho synové a dcery pro osobní hřích při plození byli bez milosti, neboť milost patřila by k ozdobě lidské přirozenosti. A tak nyní i rodiče, které v milosti jsou, zplozují dítky, mají dítky bez milosti, poněvadž hříchem přirozenosti milost nenáleží již k její dědičné ozdobě. Milost v rodičích je nyní jen dar osobní, nikoliv dar lidské přirozenosti; ta je bez něho.

Je tedy snad otec příčinou hřichu dědičného? Nikoliv. On s matkou dává vznik nové lidské přirozenosti, jak to Bůh ustanovil, když řekl: rostěte a množte se. Je to věc podle vůle Boží, tudíž dobrá. Že nový tvor je bez milosti, pochází odjinud, odtud totiž, že je z pokolení Adamova. Příčinou dědičného hřichu je Adam.

Samo sebou se rozumí, že příčinou dědičného hřichu není Bůh. Kdy stvoří Bůh lidskou duši? Když se stalo početí. Tak učiní vždy, poněvadž ustanovil všeobecný zákon, že když budou dány jisté podmínky, duše bude stvořena. Proč nepřidá jí milost? Poněvadž je to duše určena k tomu, aby oživovala tělo z Adamova pokolení, které milosti pozbylo. Nová duše není dříve stvořena a pak s tělem spojena, nýbrž hned, jak dostává jsoucnost, dostává ji už jako podstatná forma těla. Že duše nemá milosti, nezávisí tedy na Bohu, na stvoření duše, nýbrž toho příčinou je hřích Adamův, jenž pokolení lidské jí zbavil.

Zde připomínáme ještě jednou nesnáze sv. Augustina, jenž nemoha si vysvětliti šíření dědičného hřichu, klonil se, ač nerad a nedobrovolně, k náhledu, že duše se dědí. Pelagiani mu nadhazovali: Bůh může stvořiti jen čistou duši, a proto dědičný hřích je nerozum. Námitka nemá smyslu. Bůh tvoří čistou duši. Sv. Augustin uvádí jako příklad, že se zasívá čisté zrní, ale že vyrůstá zrní s plevami. Sv. Tomáš dí: Hřích dědičný je proto v duši, že duše náleží k lidské přirozenosti. Myslí: k lidské přirozenosti milosti zbavené.

Mysleme si, že by byli někde lidé a) v čisté přirozenosti, t. j. nepovýšení do stavu nadpřirozeného, někde zase lidé

b) povýšení do nadpřirozeného stavu, kteří však z něho nevy-
padli; c) my jsme byli povýšení a vypadli jsme. U každé třídy
jsou počaty děti, i musí Bůh, když jsou dány podmínky
k nové bytosti, stvořiti tři duše. Jak je stvoří? Patrně všechny
stejně. Ale jedné a) nepřidá milost, poněvadž je určena člo-
věku v čisté přirozenosti. Poněvadž dítě nebylo určeno, aby
mělo posvěcující milost, nemá hříchu, nemajíc ji. Nemítí mi-
losti je její řádný a přirozený stav. Druhé duši b) přidá milost,
neboť je pro bytost, která ji má mít a neztratila svého nad-
přirozeného stavu. Třetí duši c) nepřidá milost, ale poněvadž
bytost, pro niž je určena, měla milost mít, než hříchem prvot-
ním je o ni oloupena, je tento nedostatek hříšný (dědičný
hřích), ale jen proto, že tato duše náleží k přirozenosti, po-
cházející od Adama. Bůh tedy netvoří hříšnou duši, jak před-
hazovali pelagiani, nýbrž dobrou. Kdyby duše byla dříve stvo-
řena, nežli je počat člověk, a potom teprve s lidským plodem
spojena, začal by její dědičný hřích v okamžik spojení s tě-
lem, pocházejícím od Adama; dříve by hříchu neměla, poně-
vadž nebyla povinna, mít posvěcující milost.

3. Nesprávně býval zhusta pojmán poměr žádo-
stivosti k šíření se dědičného hříchu. Luther, Kal-
vin, Jansenius nejen jej kladli do žádostivosti, nýbrž pravili,
že skrze ni se šíří, asi tak, jak nemoci přecházejí z rodičů na
děti. Také někteří katoličtí bohoslovci pojali věc nesprávně,
zmateni jsouce sv. Augustinem, který v otázce o šíření se dě-
dičného hříchu nedopracoval se, jak bylo podotknuto, plné jas-
nosti a jistoty; přenášení dědičného hříchu spojoval, jak se
zdá, se žádostivostí, jakoby skrze ni a z ní se šířil. Sňatek
měl za dobrý, ale spojený se zlem; rodiče dobře ho užívají,
plodíce, pravil, ale děti, rodiče se ze žádostivosti (tělesné
rozkoše), mají dědičný hřích. — Jak dlužno správně pohlížeti
na žádostivost a přecházení dědičného hříchu?

Žádostivost je vlohá plynoucí z lidské přirozenosti, od
Boha stvořené; proto sama sebou je dobrá. Není pochyby, že
by byla také v stavu čisté přirozenosti, v němž by nebylo dě-
dičného hříchu. Žádostivost tedy není hřích a nemusí býti
nijak z hříchu. Ze zjevení víme však, že „uvolněnost“ naší
žádostivosti je následkem hříchu. Prarodiče měli dar neporu-
šenosti. Ten je ztracen, čímž žádostivost se uvolnila. Soudíme,
že je nyní neodvislejší a vzpurnější, nežli by byla v stavu
čiré přirozenosti, ovšem při stejných jinak okolnostech. Proto
se někdy říká, že se v nás, když jsme pokoušeni, tělesně roz-
čilení nebo jinak vzrušení, ozývá dědičný hřích.

Nyní vezměme žádostivost v užším smyslu jako tělesnou
rozkoš. Je zřízená a nezřízená. Nezřízená jsouc, dává ovšem
o dědičném hříchu svědectví, ale sama není dědičným hříchem,
nýbrž hříchem proti šestému přikázání. Zřízená jsouc, je dobrá.
Aby s plozením byla spojena nějaká tělesná rozkoš, je zajisté

od Boha; tak by tomu bylo i bez hříchů Adamova. Ztrátou daru neporušenosti uvolněna jest i tělesná rozkoš a zabíhá do nezřízenosti. Nezřízené tělesné vzrušení je ovšem neslušné, anoť je proti pořádku. Tím se stává, že i na dobře zřízené tělesné vzrušení padá stín neslušnosti. Ale manželé, kteří chovají se podle zákona Božího a práva z něho vyplývajícího, konají dílo dobré, od Boha ustanovené.

Jest tedy zcela nesprávně, viděti v rozkoši, jež s plozením jest spojena, prostředek, jímž se dědičný hřích šíří. I kdyby ploditelé neměli nižádné rozkoše, měly by jich dítky dědičný hřích. V té věci snad pochybil sv. Augustin, vida tu nástroj k přenášení dědičného hříchů. Nazývá-li někdo manželské spojení žádostivostí, pak ovšem skrze ni šíří se dědičný hřích, neboť šíří se plozením a spojením, ale tak dnes nikdo nemluví. Dříve se tak mluvilo. Tím lze výroky sv. Augustina o žádostivosti uvést na pravou míru.

Kde narození se děje bez spojení muže a ženy, jako početí Pána Ježíše od Panny Marie, tam žádné žádostivosti vůbec není. Takové početí a zrození není podle naší padlé přirozenosti. Příčina, proč Pán Ježíš neměl ani vzdáleně dědičného hříchů, t. j. proč se zákon o dědičném hříchů na něho vůbec nikterak nevztahoval, nebyla však nežádostivost, nýbrž, jak bylo prve řečeno, že neměl otce z pokolení Adamova. Panna Maria, jsouc z pokolení Adamova počata a zrozena, měla míti hřích dědičný, ale byla od něho pro důstojnost Božího mateřství ochráněna, t. j. Bůh stvořil její duši s posvěcující milostí.

Následky dědičného hříchů.

1. Hřích Adamův byl těžký hřích a vina z něho, též těžká, přechází na všecko pokolení. Dobrovolností je arci náš dědičný hřích „nejmenším ze všech hříchů“, menší nežli nejmenší hřích všední. To proto, dokládá sv. Tomáš Akv., poněvadž je v něm nejméně našeho svobodného souhlasu. V tom je veliký rozdíl mezi hříchem prvotným (Adama) a naším (dědičným). Řekneš: Jak je tedy možno, že s dědičným nelze dojít nebe, kdežto s malým hříchem ano? Odp.: Hřích Adamův způsobil ztrátu milosti pro celé pokolení lidské. Poněvadž bez posvěcující milosti nikdo nemůže dojít věčného cíle svého, patření na tvář Boží, a dědičný hřích u nás záleží právě v nedostatku milosti, je tu větší účinek nežli u všedního hříchů, jenž milosti nezbavuje. U osobních hříchů rozhoduje souhlas a velikost; u dědičného hříchů jeho povaha jako hříchů pokolení lidského, v Adamu spáchaného. Poněvadž náš dědičný hřích je účast na vině Adamově, stihají následky, které měl čin Adamův u Adama, většinou také nás. Následky, jež stihly

čin Adamův, byly hlavně: ztráta milosti, daru neporušenosti a nesmrtelnosti. Tytéž následky má jeho čin také v nás.

a) **Ztráta milosti.** Nejosudnější účín prvotného hříchu je naše ztráta milosti. O „své“ ztrátě milosti mluvíme jako o následku hříchu prvotného. Můžeme tak říci, poněvadž Adam je hlavní původce dědičného hříchu a ztráty milosti. Naše ztráta milosti však není následkem hříchu dědičného. Poněvadž jsme řekli, že náš dědičný hřích záleží v nedostatku povinné milosti, musíme mluvit přesně. Příčina a účín jsou vždy dvě věci věcně od sebe se lišící. Stolař je příčina, stůl účín. Poněvadž dědičný hřích náš záleží v tom, že nemáme milosti, nemůže být ztráta milosti účínem dědičného hříchu. Chceme-li tedy přesně, správně mluvit, musíme říci takto: Adam byl neposlušen, t. j. odvrátil se od Boha. Kdyby Bůh mu nebyl vzal milost, nebyl by v smrtelném hříchu. Kdy byl hřích v něm? Když Bůh vzal mu milost. On ji mravně odhodil sám, čině se jí tak nehoden, že Bůh musel mu ji vzít. Ne Bůh, nýbrž Adam byl mravní původce, že milost zmizela, t. j. hříchu. Jako hřích mizí z duše teprve tím, že přichází do ní milost, tak hřích vzniká tím, že milost prchá. Prchá pro skutek, jež Bůh zapověděl. Hřích Adamův záležel tedy příčinně v tom, že svou neposlušností zasloužil být zbaven milosti; ztrátou milosti hříšnost Adamova se začala vlastně, formálně. V ztrátě milosti záleží podstata hříchu těžkého, ale je neposlušností způsobená. Adamova hříšnost záležela v tom, že neměl milosti. Tu mluvíme ne o skutku neposlušnosti, nýbrž o vině, jež z něho vzešla.

S naším dědičným hříchem má se věc podobně. Ztráta milosti je sice vzhledem k Adamovi následek, ale vzhledem našeho dědičného hříchu má se věc jako u Adama. Bůh vidí, že vznikla nová lidská bytost, i musí jí stvořit duši. Ale vidí, že je z pokolení Adamova, vidí takořka, jak v Adamovi celé lidstvo odvrací se od Boha a odhazuje milost, a že tudíž i toto dítě tak činí. Má dítě už hřích dědičný? Ještě ne, ale zaslouží, aby jej mělo. Teď Bůh odepře milost, t. j. stvoří duši pro novou bytost bez milosti. Teď začal jeho dědičný hřích; jeho bytelná (habitualná) vina záleží v tom, že dítě nemá povinné milosti. Ztráta milosti není tedy trest za náš dědičný hřích, nýbrž v ní náš dědičný hřích záleží, zaviněn jsa účastí na neposlušnosti Adamově.

b) **Ztráta neporušenosti.** Na uvolněnou žádostivost stěžuje si sv. Pavel, nazývá se otrokem hříchu, mluví o zákonu v údech svých, jenž odporuje zákonu ducha (Řím. 7, 14 n.). Proto ji nazývá někdy i hříchem. Je z hříchu a vede k němu. Nic tak nedokazuje jsoucnost dědičného hříchu v nás, ovšem na základě zjevení, jako naše neposlušná tělesnost. Sv. Tomáš ji arci nemá za dědičný hřích, ale praví, že k němu náleží. Nazývá ji materialnou jeho částí.

c) **Ztráta nesmrtelnosti.** Se smrtelností spojeny jsou utrpení, nemoci a jiné bědy. Zvláště tyto následky mají povahu trestů. Ale smrt je mezi nimi jako hlavní, a proto sv. Pavel zvláště na ni poukazuje.

d) **Ztráta vyšší vlády nad přírodou,** zvláště zvířaty. Podle sv. Písma (1. Mojž. 1, 26. n.) měl Adam zvláštní vládu nad zvířaty a také příroda byla k němu v příznivějším poměru, lépe mu sloužíc. Tuto zvláštní moc nalézáme u některých svatých jako u sv. Františka z Assisi; on ji měl ovšem ze zásluh Pána Ježíše.

e) **Otroctví ďábelské** uvádí se také jako trest. Sv. Petr dí: Od koho je kdo přemožen, toho jest i otrokem (2. Petr 2, 19.). Adam a jeho pokolení byli ďáblem svedeni, t. j. přemoženi, a proto dostali se pod jeho moc. Proto sám Kristus nazývá ďábla knížetem tohoto světa (2. Kor. 4, 4.). Odtud mají vznik úcta demonů, modlářství, věštní, posedlost. Proto se dí, že Pán Ježíš přemohl ďábla. Sv. Pavel píše, že ďábel měl moc nad smrtí (Žid. 2, 14.). Dábel je vůbec uváděn jako původce smrti. Dlužno mysliti nejen na tělesnou smrt, kterou hříchem dědičným, k němuž svedl, přivedl, nýbrž také na smrt duchovní, do níž hledí uvéstí sváděním ku zlému. Hlavní pohnutka ďáblova k pokušením je nadpřirozený stav, do něhož člověk je postaven a který mu závidí. Jako Kristus jest původce života nadpřirozeného, tak ďábel usiluje o nadpřirozenou smrt, jež je těžký hřích. Kde není nadpřirozeného života milosti, tam panuje. Proto v pohanství vládl a stupňoval svou vládu až k uvedeným poblouzením. V tom smyslu se někdy praví, že i naše osobní hříchy jsou trestem za hřích dědičný. Kdyby totiž Bůh milostí nepomohl, člověk pokušením ďábelským pro moc, v kterou hříchem dědičným se vydal, by neodolal. Avšak lépe jest, nemluví-li se tak, aby nevznikly bludné představy.

2. S těmito následky dědičného hříchu souvisí otázka, ublížil-li člověku také v přirozených vlohách, zvláště pak ve svobodě vůle.

Všichni bohoslovci souhlasí v tom, že žádná přirozená vloha lidská dědičným hříchem nebyla úplně zkažena nebo zničena, zvláště ne svobodná vůle, ale někteří přijímají skutečné vnitřní zešpatnění přirozených vloh duše, někteří jen takové zeslabení jich, jež plyne ze ztráty prvotní spravedlnosti. Příklad k oběma těmto náhledům: Krátkozraký, kulhavý, slabomyslný má vadu v přirozených vlohách, je v nich zraněn, zešpatněn. Člověk zdravý, který jde v temné noci krajinou neznámou, neschůdnou, nebezpečnou, nezná cesty a je znavený, nemá přirozené vady ve svých vlohách, není v nich zešpatněn, ale je v pravdě ubohý. Dle tohoto druhého mínění je člověk po hříchu ubohý dle své přirozenosti, poněvadž se ztrátou milosti pozbyl i nadpřirozených vloh víry naděje a lásky, které

mu dávaly veliké světlo vzhledem k pravdám božím a velikou sílu k dobru, poněvadž pozbyl i nadpřirozených mravních vloh, jako opatrnosti, spravedlnosti, statečnosti a j., které dávají moudrost a sílu v poznání a volbě prostředku k věčnému cíli. Oslábnul i následkem toho, že pozbyl darů mimopřirozených. Z uvolněné přirozenosti vznikly pokušení a vášně, jež zatemňují rozum a oslabují vůli k dobru, z nemocí plynou rovněž mnohé škody pro člověka.

Obě strany mluví „o zbavení nadpřirozených darů a o zranění v přirozených“, ale rozumějí slovům podle právě uvedeného rozlišení. Nicméně obě strany užívají tohoto rčení právem, neboť i dle mírnějšího výkladu právem lze říci, že bědy, vyšlé z dědičného hříchu, jsou zraněním lidské přirozenosti.

Uvádí se čtvero zranění podle čtyř vloh duše: rozumu, vůle, snaživosti žádostivé a roznícené, tedy: rána nevědomosti (v rozumu), rána hříšnosti (ve vůli), rána slabosti (v snaživosti roznícené), rána žádostivosti (v snaživosti žádostivé). To znamená, že po hříchu rozum není v dokonalém poměru k pravdě, vůle k dobru, nižší vlohy k překážkám a dobrům hmotným. Tím ovšem veškerý poměr člověka k přírodě se zhoršil, jeho poznání přírody, jež se ztlížilo, jeho vláda nad ní, jež se zmenšila, jeho odvislost od ní, jež se zvýšila.

Podle sv. Tomáše tato zranění v přirozených vlohách nejsou nic jiného, nežli vady, které přirozeně vznikají ze ztráty nadpřirozených a mimopřirozených darů, nikoliv vady, jež by ve vlohách znamenaly vniternou změnu jich k horšímu. Pišeť, že přirozenost lidská po dědičném hříchu zůstala na sebe odkázána, anebo že člověk v tom, co náležel k jeho přirozenosti, nemůže, jak se zdá, utrpěti škody, leč hříchem osobním a nikoliv hříchem přirozenosti, jakým je hřích dědičný. Mínění sv. Tomáše doporučuje se tím, že také nyní osobní hřích nezraňuje a nezešpatňuje přirozenost naši a její vlohy, leda když je řízen přímo proti ní jako opilství, smilstvo a pod. Hřích hrubé neposlušnosti nekazí na př. přirozenou bystrost rozumu nebo svobodu vůle a pod. Tím spíše lze tak říci o dědičném hříchu. A zase píše, že je trojí dobro přirozenosti: přirozenost sama, její náklonnost k ctnosti a prvotní spravedlnost. Hříchem první dobro jí zůstává, třetí se ztrácí, druhé zmenšuje. Suarez nazývá mínění, že vlohy lidské dědičným hříchem vniterně nezešpatněly, nýbrž jen na síle a neporušenosti, již měly z prvotní spravedlnosti, utrpěly, míněním mezi bohoslovci obecnějším. Podobně jako sv. Tomáš píše Bellarmin. Sv. Jan Zlat. oslovuje Adama: „Jedl jsi, ale člověkem jsi zůstal.“ Chce říci: Člověkem jako dříve. Zatemnění rozumu neznamena odnětí nebo oslabení poznávacích vloh, náležejících přirozeně k rozumu, nýbrž oslabení jich tím, že pominulo světlo milosti, že bludy se zahnizďovaly, že vášně kazily pravý soud a pod.

Než se slabení vůle? Změnila-li se svoboda vůle? Luther učil, že dědičný hřích svobodu vůle úplně zničil; člověk koná teď dobré nebo zlé, poněvadž v něm působí Bůh nebo ďábel. Nauka ta je od tridentského sněmu zavržena jako kacířská. Calvin vyvodil z domnělé nesvobody vůle hrozné své učení o vyvolených a zavržených.

V čem záleží v člověku svobodná vůle? V svobodné volbě: v tom, že i tehdy, když všechno k skutku je připraveno, mohou jednati a nemusím, voliti to nebo něco jiného, dobré nebo zlé. Tato svoboda člověku zůstala. Sv. Písmo o ní často mluví (5. Mojž. 30, 19; Jos. 24, 15; a j.). Chceš-li do života vejíti, zachovávej přikázání (Mat. 19, 17.), pravil Kristus k mládenci. Z ní odvozuje také mravní cenu skutků lidských (1. Kor. 7, 37; Sir. 31, 8.). Bez svobody vůle nemohl by člověku býti přičten ani skutek dobrý ani zlý. Podobně veškeré podání.

Bludaři odvolávají se na sv. Augustina, který někdy dí, že dědičný hřích zabil svobodu člověkovu, anebo jiných podobných rčení užívá. Sv. Augustin byl veliký bojovník za svobodu vůle a proto podobné výroky musí míti jiný smysl. A také mají. Někdy tak praví, že člověk hříchem dědičným ztratil svobodu synů Božích, t. j. rajskou svobodu, v níž byl prost nezřízené žádostivosti, jak sám také dodává. Vytrhnouti taková slova ze souvislosti, znamená pokaziti jich smysl. Někdy mluví tak, jakoby žádostivost nezbytně vedla k hříchu, ale má na mysli žádostivost, kterou dobrovolně někdo vzbudil, aby ho vedla k činu, tedy takovou, již vůbec neodporuje.

Svobodná vůle člověku zůstala; svobodnou činností musí si zasloužiti nebe. Ale ovšem je veliký rozdíl mezi Adamem před hříchem a po hříchu. Po hříchu byl v bytelném hříchu, vině, nemaje povinné milosti, uvolněná žádostivost ho pokoušela a sílu jeho vůle těžkým zkouškám podrobovala, bez nadpřirozené pomoci nemohl se všech hříchů uchrániti, bez milosti nemohl jednati záslužně pro nebe; ale přirozená svoboda vůle mu zůstala. Tak je i u nás.

3. Pravoslavný Malinovskij vytýká katolické nauce polo-pelagianismus, jelikož seslabuje zhoubný vliv dědičného hříchu na lidskou přirozenost. Dle katolické nauky dědičný hřích přirozenosti lidské prý neublížil. Nauka katolická je prý tudíž opáčná výstřednost k protestantismu, dle něhož dědičný hřích přirozenost lidskou úplně zkazil. Malinovskij zaměňuje nauku bohoslovců, již nepodává správně, za nauku církve. Jsou bohoslovci, kteří učí, že hřích zranil i přirozenost samu. Zrovna tito bohoslovci dovolávají se sněmu tridentského, tedy nauky církve. Otázka jest ovšem, mají-li slova sněmu býti v tomto přísnějším smyslu vykládána. Jiní bohoslovci hlásají mírnější mínění, majíce za to, že se sněmu neprotiví. My jsme se přidali více k těmto. I v tomto mírnějším výkladu katolická nauka zdůrazňuje zajisté náležitě následky dědičného hříchu na

přirozenost lidskou. Činí tak se zevrubností, o jaké v pravoslavných věroukách není ani stopy. Zvláště nauka o neporušitelnosti a uvolnění žádostivosti je v nich velmi chudičká. Ale katolickým bohovědcům jde také o to, určití přesně hranice přirozena a nadpřirozena. Odtud snaha určití poměr padlé přirozenosti nejen ke stavu prvotní spravedlnosti, nýbrž i k stavu čisté přirozenosti. Jak obhájí Malinovskij spravedlnost Boží, děláje z Boha mstitele nad pomyslením hrozného? Dle něho dědičný hřích lidskou přirozenost zkazil, ne sice úplně, jak učí Luther, ale přece nesmírně, vnitřně fysicky více, nežli přijmouti možno vzhledem k moudrosti a spravedlnosti Boží. Malinovskij líčí duševně-mravní rozvrat v lidstvu, jenž následoval. Ten věru nastal. Také Světlov ve své obraně nazývá následky dědičného hříchu jako „izkažení“ lidské přirozenosti v jejich základních zdrojích: rozumu, vůli a srdci, a líčí rozvrat z něho v lidstvu vzniklý strašnými barvami. Že pravoslavní bohoslovci zdůrazňují bědy, pošlé z dědičného hříchu, netřeba jim vytýkati, neboť byly věru veliké. Nicméně dlužno se chrániti upřílišování. Upřílišování není věda, nýbrž retorika, výmluvnost. Ale když má smélost činiti výtky katolické bohovědě, má poctivě uvést, co a jak katoličtí bohoslovci učí. Pak také sám bude jim lépe rozuměti.

4. Ještě dlužno zvlášť zmíniti se o dítkách, které umírají bez křtu, nedospěvše k užívání rozumu. Jaký je jejich osud? Dědičný hřích zbavuje je darů nadpřirozených. Přirozená dobra, k nimž náleží také cíl, přirozená blaženost, zůstávají. Když říkáme „přirozený cíl“, míníme tím blaženost, která by byla cílem člověka v řádě přirozeném, t. j. kdyby nebyl povýšen do nadpřirozeného stavu.

Palmieri dí: „Adam hříchem ztratil nám dary, darem mu přidané, jež z něho jako z hlavy pokolení lidského měly přejíti na nás, ale přirozených darů nám neztratil. Možnost, dosíci Boha jako přirozeného cíle, neztratili jsme jeho hříchem. Adam svým hříchem hřešil také proti přirozenému zákonu a proto odvrátil se od Boha jako cíle nadpřirozeného i přirozeného. Ale jeho hřích přisuzuje se nám jen potud, pokud byl naší hlavou co do darů nadpřirozených. Odvrácení od přirozeného cíle nepřešlo tudíž na nás. Že dítky nemohou dojíti bez milosti nadpřirozeného cíle, je jisté. Co se s nimi tedy stane? Dojdou-li aspoň cíle přirozeného? Anebo budou zavrženy? Či zjedná jim Bůh příležitosti mimořádné, aby si mohly milost získati? Pro dospělé přirozeného cíle vůbec není, neboť Bůh určil pokolení lidské k cíli nadpřirozenému, dospělý pak může si milost snadno získati. Je k tomu také povinen. Neučiní-li tak, je zavržen zaslouženě. Ale nemluvňata nemohla si sama získat milost. Co je tedy s nimi? Uvedeme o tom náhled mezi bohoslovci nejvíce rozšířený.

Sv. Písmo nedává nám žádných přímých pokynů. Že nedocházejí blaženého patření na Boha, usuzujeme ze slov Páně: Amen, amen, pravím tobě: nenarodí-li se kdo znova z vody a Ducha (svatého), nemůže vejít do království Božího (Jan 3, 5) a ze slov sv. Jana, že nic nečistého nevejde do království nebeského (Zjev. 21. 27). Také nemohou býti na věčném soudě souzeny, jelikož Kristus nemůže k nim říci slova, jež d e sv. Matouše (Mat. 25, 31 n.) promluví k zavrženým, n. př.: lačněl jsem a nedali jste mi jísti atd. Proti těmto výrokům lze uvést místa, ve kterých se praví, že Bůh chce spásu všech a dává proto všem možnost, aby jí dosáhli. Tato spasitelská vůle Boží vztahuje se tudíž i na nekřtěňátka. Nicméně lze z výroků svrchu uvedených souditi, že dítky nedojdou blaženého patření na tvář Boží. Ztráta ta jest ovšem preveliká, jelikož nadpřirozený cíl znamená nadpřirozenou oslavu a blaženost, jež z patření na Boha plyne. To jest také mínění církve, jež slova Pisma vykládá v celém jich rozsahu. Sněm tridentský zavrhuje mínění toho, jenž by řekl, že u dítek není nic hříšného, co by bylo třeba křtem usmířiti, aby mohl býti život věčný dosažen. Sněm florencský nejmenoval dítek, ale řekl, že i ten, kdo umře v dědičném hříchu, sestupuje do pekel, avšak jest jinými tresty trestán, nežli člověk s osobními hříchy.

Z těchto slov, rozšiřujeme-li je i na dítky, jde jasně, že nekřtěňátka nadpřirozeného cíle nedosahují, nýbrž podléhají trestu ztráty (poena damni). Trest ztráty záleží v tom, že duše nedochází k blaženému patření na bytnost Boží.

Pro zavržené jest ještě trest smyslů. Hřešivše smysly, jsou také v nich trestáni tělesnými bédami (poena sensus). Podléhají-li nekřtěňátka také tomuto trestu, jež záleží hlavně v utrpení věčného ohně? Sv. Kehoř Naz. praví o těch, kteří umírají bez křtu beze své viny: Tito nedojdou ani nebeské slávy ani trestu od věčného soudce, anyž poznamenány sice nejsou, ale nepravosti jsou prosty; své neštěstí spíše utrpěli nežli si způsobili. Kdo není hoden odsouzení, není hned hoden již cti, jako ten, kdo není hoden cti, nezasluhuje tím už trestu. Podobně ještě někteří. Když však povstal pelagianismus, uče, že patření na tvář Boží nekřtěňátkům po právu náleží, a že toliko jsou nehodny zvláštní cti, náležeti k říši Kristově, otcové bojujíce proti tomuto bludu, upadali tu a tam v opačnou krajnost; všichni dokazují, že dítky jsou skutečně zavrženy, někteří přisuzují jim dokonce i trest smyslů. Na kartaginském sněmu (r. 418) sestavili biskupové kánon, v němž odsuzují ty, kdož praví, že v nebi jest nějaké místo, kde blaženě žijí nekřtěňátka, dovolávajíce se slov Páně o potřebě znovuzrození k spáse (Jan 3, 5). O nekřtěném vůbec praví, že je ďáblův, dodávajíce, že kdo není na pravici, jest na levici. Kánon není věroučným rozhodnutím církve, ale uka-

zuje, je-li vůbec pravý, že afričtí biskupové klonili se k přísnosti.

Vůdcem proti pelagiánům byl sv. Augustin. Mínění pelagiánů zavrhoval rozhodně. Jednou v kázání vykládá, že na soudě budou všichni rozděleni na dvě části, na pravici a na levici, že Kristus nyní vezme do království nebeského, k těmto řekne: odejděte zavržení do ohně věčného; že nekřtěňátka nebudou v království nebeském, nýbrž ve věčném ohni. Vida však, že dítky osobně se neprovinily, nazývá jich trest nejmírnějším, a opět k nim se vrací, pravě, že neví, jaký je, ale že jistě je ze všech nejlehčí. Cítil přísnost, odsuzovati nekřtěňátka se zavrženými, ale neměl v té věci jasno. I slova svá o rozdělení při soudu na pravici a levici seslabil, přijav jinde pro nekřtěné dítky možnost výroku středního. Trest smyslu přisuzují dítkám z velikých bohoslovců Fulgenc, Jeronym. Řehoř V., Isidor Špaň., Anselm. Scholastikové až na nepatrné výjimky popírají jednomyslně tělesný trest dítek.

Sv. Tomáš hlásá důsledně, že nekřtěňátka jsou trestu smyslů prosty, pravě často a různým způsobem: hřích dědičný nezasluhuje trestu smyslů. Důvod jeho je: Trest smyslů je za rozkoš smyslů, kterou člověk v hříchu hledal, avšak v dědičném hříchu žádné takové rozkoše není; proto mezi ním a trestem smyslů není žádného vztahu. Jinde přirovnává dítko s dědičnou vinou, t. j. s nedostatkem milosti člověku, jenž nemá vědomosti, pravě: tento utrpí škodu, jelikož bude neschopen k lepšímu úřadu, ale jiného trestu nezasluhuje; tak i dítko zbaveno bude blaženého patření, ale kladného trestu bude prosto. Ano sv. Tomáš Akv. tvrdí i více. V dobrech, které náležejí k přirozenosti, může utrpěti škodu jen ten, kdo osobně hřešil. Nadpřirozených dober lze ztratiti i hříchem přirozenosti (neosobním jako je hřích dědičný), přirozených nikoliv. K přirozeným dobrům náleží, aby každý dosáhl svého cíle (přirozeného), proto dítko, nemajíc osobního hříchu, musí dosáti cíle, jenž mu podle přirozeného řádu přísluší. Tak asi veliký učitel. S ním souhlasí Bonaventura, bohoslovci Tovaryšstva Ježíšova a mnozí jiní. Někteří jako Bellarmin mají za to, že dítky zakoušejí zármutek ze ztráty blaženého patření na Boha, ale sv. Tomáš Akvinský, Suarez a jiní popírají i tento zármutek. Jako důvod uvádějí, že dítky nadpřirozeného stavu neznají, a proto nemohou po něm toužiti, ani se pro ztrátu jeho rmoutiti. Budou-li na soudě, uvidí mnohé, ale o nadpřirozeném cíli se nedozví. Samy k znalosti jeho dospěti nemohou, jelikož k tomu, co jest úplně mimo oblast přirozena, přirozenost nemá žádných schopností.

Nekřtěňátka dojdou aspoň do jisté míry cíle přirozeného. V čem záleží? Budou znáti přirozené Boha (usuzováním, jako my, ne patřením), ale tak, aby jej trvale a stále nade všechno milovala, budou míti přirozené ctnosti, jejich těla, ač bude-li i pro ně zmrtvýchvstání těl (mnozí to

popírají), budou bez všeho utrpení a věčná, tak že nebude jim třeba pokrmu, nebudou trpěti pokušeními a p.

Kde budou? Nelze říci. Budou zajisté na místě sobě přiměřeném. Budou-li mítí plnou blaženost přirozeného cíle? Lessius dí jménem scholastiků, že nikoliv. V novější době vyskytly se hlasy, jež tvrdí, že ano. Pro mírnou nauku scholastiků svědčí také výrok papeže Innocence III., ovšem jen soukromý, že trestem za dědičný hřích je ztráta blaženého patření, trestem za osobní hřích věčné trápení pekelné. Když jansenisté na pověstném pistojském sněmu posmívali se předpekli nekřtěnátek jako „pelagianské“ báji, hájil Pius VI. r. 1794 okružním listem nauku scholastiků, pravě, že kdo vzhledem k dítkám odstraňuje trest ohně, nehlásá tím pelagianskou nauku o prostředním místě bez viny a trestu mezi nebem a peklem; tuto nauku zároveň odsoudil.

Těmto mírným výkladům zdá se odporovati rozsouzení sněmu florencského, svrchu uvedené, že duše s osobním těžkým hříchem i duše s dědičným hříchem sestupují do pekla, aby byly potrestány, avšak tresty různými. Než tomu není tak. Různé tresty jsou patrně trest ztráty a trest smyslů; jen trest ztráty stihne dítky. Trest ztráty nemůže záležeti u dítek v úplném odloučení od Boha, jako u zavržených, nýbrž jen ve ztrátě blaženého patření. Přirozené spojení s Bohem v lásce muselo by jim zůstatí, jelikož by jinak byly v pravdě zavrženy a svrchovaně nešťastny. A peklo? Je-li míněno peklo zavržených? Sotva, nebo tam je věčný oheň. Tedy předpekli. Je tu po způsobu mluvy sv. Písma a sv. Otců jedno jméno pro dvě věci, jež jsou v protivě k nebi.

Několik poučení, plynoucích z nauky o dědičném hříchu.

Hříchem dědičným ztracen byl rajský stav pro naše pokolení trvale (1. Mojž. 3, 17, n. 9, 2.). Nikdy nenastane. Pokrokem přirozeným a více ještě pokrokem náboženskomravním lze dosíci velikého blaha, ale učiniti ze slzavého údolí země rajský stav nelze. Nevěra praví, že není dědičného hříchu, nýbrž že člověk se rodí veskrze dobrý a že rozvojem dosáhne na zemi dokonalého štěstí. Ale tomu není tak.

Člověk nepřichází na zem zkažen, ale jeho přirozenost je porušena. Není pravda, že příčinou zla na světě jsou špatné vlády, společenská nerovnost, nestejně vzdělání. Jsou zajisté zdrojem mnohých vad. Ale příčina zla je hlubší, záleží v porušené přirozenosti lidské následkem dědičného hříchu. Zničte všechny špatné vlády, odstraňte všechnu společenskou nerovnost, zrušte soukromý majetek, zlo se světa neodstraní. Na místo

jedněch béd nastoupí jiné. Spravedlností, jež plyne z víry, nadpřirozenou pomocí, již dává milost Boží, lze odstraniti mnohá zla, ale dáti člověku neporušenost rajského stavu nelze.

Není pravda, že dospěje lidstvo k svrchovanému rozvoji samo ze sebe. Není to možné. Jeho rozum je zatemněn, jeho vůle k dobrému seslabena. Dějiny lidstva jsou z veliké části dějinami rozumových bludů a ještě horších pobloudění srdce. Jak hrozné byly nejednou! Jak fanaticky lidstvo na nich lpělo! Křesťanství přineslo světlo v nejdůležitějších pravdách života; než odstranilo-li bludy rozumu a srdce se světa? Nikoliv. A kde je opuštěno, vracejí se poblouzení pohanských dob.

Není pravda, že pokrok přinese šťastné požívání všelikých darů. Odstraní-li všechn nedostatek? Neodstraní. Odstraní-li nerovnost majetku a postavení? Neodstraní. Odstraní-li nemoce? Neodstraní. Odstraní-li živelní pohromy? Neodstraní. Ano vidíme, že pokrok bez Boha zplodil hromadění majetku v rukou několika a ochudil celé vrstvy lidu, že protivy stavů zvýšil, ano učinil z nich strany, jež potírají se na nůž, že lékařů, klinik, nemocnic, blázinců, sanatorií je stále více, patrně proto, že je více nemocných, že k živelním pohromám přistupují strašlivá neštěstí v dolech, na drahách, na moři. Či je aspoň sbratření národů větší? Vždyť úpějí pod rostoucím militarismem. A kdyby pokrok na krásně zahrnul každého jednotlivce blahobytem, požitky tělesnými a duchovými! Lidstvo nebude spokojeno. Nepůjde-li náboženskomravní pokrok stejně s pokrokem časným, nevzejde z blahobytu trvalé štěstí. Kdy byl Řím nejnešťastnější? Když za císařů oplýval blahobytem, jakého nikdy nebylo. Úžasný blahobyť bez pravdy Boží zplodil úžasně hříchy. Ovšem jest snaha po blahobytu, pravé rovnosti, pravém pokroku chvályhodna, ale rajského stavu lidstvu nedá ani při náboženskomravní dokonalosti, neřku-li bez ní.

Není pravda, že příčinou všech společenských zel je soukromý majetek a že odstraněním jeho zmizí. Nepravíme, že společenství majetku je věc naprosto nemožná, rovněž netvrdíme, že ze soukromého majetku neplynou mnohá zla. Díme jen, že mezi lidmi, jakými nyní po hříchu jsou, společenský majetek je neuskutečnitelný, a že, kdyby násilně byl zaveden, následovaly by horší bědy, nežli pod jakými úpíme nyní. V malých náboženských sdruženích je soukromý majetek odstraněn. Ale co je tu možno při veliké snaze po dokonalosti, není možno v celém lidstvu. Jen dost málo upadne v kláštere náboženský duch, přísná kázeň, snaha po dokonalosti, a osobní nemajetnost se stává nesnesitelným jhem i uvolňuje se.

A je-li možna společná rovnost všech? Není. Fysická nerovnost v lidech přivádí nezbytně nerovnost společenskou.

Co z toho ze všeho jde? Že učitelé zmíněných nauk vycházejí z bludného základu a proto honí se za bludičkami. Kdyby tak činili jen pro sebe! Ale jejich nauky zplodily a stále

zplozují mnoho zlého. Místo, aby se snažili o pokrok na základech, jaké v lidstvu skutečně jsou, pokrok jedině možný a pravdivý, podkopávají jej. Místo, aby kázali spravedlnost vládám a svědomitost podřízeným, bouří je proti sobě. Místo aby pravdy, jež znamenají světlo v životě lidském, a zásady, jež posilují v dobrém, hleděli zachovati a upevňovati a tak pracovati pro skutečný pokrok, popírají je, bojují proti nim, stavějí na místo pravd bludy, a na místo dobrých zásad špatné. Místo aby v rámci společenských norem majetkových hlásali spravedlnost, lásku, skromnost, chtěli zničit soukromý majetek vůbec. Místo aby společenskou nerovnost mírnili ušlechtilou pokorou u vyšších a snahou po lepším u nižších, ony odpuzují, tyto plní nevzdělaným radikalismem. Hle, jak popírání jediné zjevené pravdy má osudné následky! A milý Bůh ví, jaké by teprve byly, kdyby církev nebyla strážkyní světla, daného od Boha lidstvu, a nedávala mu nejvyšší příklady dokonalosti.

Nejlepším oprávcem světa, nejlepším podporovatelem lidského blaha je ten, kdo věda, že lidská porušená přirozenost je pramenem zla, hledí ji očistiti, zdokonaliti, posvětiti. To učinil Kristus tím, že zasloužil nám milosti, které tento úkol plní. To činí církev svými svátostmi. To činí každý její věrný sluha, každý křesťanský vychovatel.

Stvoření andělů.

Vedle lidí stvořil Bůh ještě jiné rozumné bytosti, jež zoveme anděly. Sněm vatikánský vyslovil tento článek víry slovy: Bůh učinil z ničeho . . . obojí tvorstvo: andělské a lidské.

1. Sv. P í s m o mluví nesčetněkrát o andělech, ale bytnost jejich popisuje jen málo. Bohoslovci se táží, je-li ve zprávě Mojžišově o stvoření světa zmínka o andělech. Mnozí tvrdí, že ve slovech: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ (1. Mojž. 1, 1) slovo nebe znamená svět andělský. Sv. Basil, Jan Zlat., Cyrill Alex. a jiní to popírají řkouce, že Mojžiš nemohl dávatí nevzdělanému lidu zprávu o bytostech tak vznešených, anof by vzniklo nebezpečí, že budou od něho uctíváni jako bohové. Zastanci onoho mínění praví, že důvod ten nemá velké váhy, jelikož hned poté je řeč o tom, jak Bůh postavil před ráj cheruby. Mimo to bylo prý větší nebezpečí, že lid budn uctívati věc viditelnou, než neviditelnou. Slovo „zemi“ vykládá se o pralátce. Stvoření oblohy stalo se druhého dne. Může tedy prý nebe znamenati nebeský svět, anděly. Ve vyznání Nicejsko-Carihradském se dí po slovech: „Věřím v stvořitele nebe i země“ hned: „všeho viditelného a neviditelného“, tak že jsou prý jako jejich vysvětlení.

Ovšem lze slova Mojžíšova brát tak, jak je vykládá sv. Augustin, Řehoř Vel., Římský katechismus, totiž, že Bůh stvořil z ničeho nebe a zemi a všechno, co v nich jest, nebo tak mluví Písmo nejednou. Mojžíš píše: V šesti dnech učinil Hospodin nebe a zemi i moře, a všechno, co v nich jest. (2. Mojž. 20, 11), žalmista jeho slova opakuje (Žal. 145, 6) a sv. Lukáš dí: Pane, ty jsi, který jsi učinil nebe i zemi, moře i všechno, což v nich jest (Skut. 4, 24). Israelité rozuměli slovům Mojžíšovým asi v tomto smyslu, neboť víra v anděly nebyla jim nic nového.

Písmo mluví často o andělech, kteří se zjeví a jménem Božím přinesli lidem rozkazy nebo zaslíbení. Anděl vyhledal Agar a nařídil jí, aby se vrátila k Abrahamovi (1. Mojž. 16, 7 n.), dva andělé přišli k Lotovi do Sodomy, aby ho zachránili (1. Mojž. 19, 1 n.), anděl zamezil obětování Isáka Abrahamem (1. Mojž. 22, 11), Jakob viděl žebřík s anděly sestupujícími a vystupujícími (1. Mojž. 28, 12) a j. Často je v Písmě řeč o andělech jako poslech a služebnících Hospodinových, které Bůh posílá k ochraně lidí. To naznačuje již jméno anděl, znamenající tolik jako posel. Aj já pošlu anděla svého, čte se v zaslíbeních vyvolenému národu, který by šel před tebou a ostříhal na cestě a uvedl tě na místo, kteréž jsem připravil tobě (2. Mojž. 23, 29; viz 1. Mojž. 24, 40; 2. Mojž. 33, 2; 3. Mojž. 20, 16; žal. 20, 11). Anděl ochraňuje na rozkaz Boží tři mládence v peci ohnivé (Dan. 3, 49 n.), Daniele v jámě lvové (Dan. 6, 22; 14, 33 n.), Gabriel zvěstuje Danielovi památné proroctví o narození Páně (Dan. 9, 21 n.), Michael, jehož vzezření prorok popisuje jako zjev nadpozemský, dí k němu, že je jeden z předních knížat, totiž knížat Hospodinových (Dan. 10, 5 n.; 12, 1 n.).

O bytnosti andělů se mnoho nedovídáme, přece však čteme, že jsou sice tvory nižší, nežli Bůh, jemu v poslušnosti podrobení (2. Král. 24, 16; Tob. 12, 14 n.), ale vyšší nežli lidé, vynikající nad ně moudrostí a silou, nepodléhající jako oni zákonům tíže, hladu a p. Žena lichotí Davidovi, že je moudrý jako anděl Boží (2. Král. 14, 20), anděl za noc v ležení assyrském pobíjí 185 tisíc mužů (4. Král. 19, 35), David vidí anděla Hospodinova stojícího mezi nebem a zemí (1. Par. 21, 16), k Tobíášovi dí Rafael: Zdálo se, že jsem s vámi jedl a pil, ale já pokrmu nevlditelného a nápoje, kterýž od lidí nemůže viděn býti, požívám (Tob. 12, 19), žalmista oslavuje Boha za to, že člověka učinil málo menším andělů (žal. 8, 6).

Že andělé stojí před tváří Boží a oslavují Boha, vypravuje Písmo nejednou a proroci je vyzývají, aby Hospodina chválili (Ez. 1, 12 n.; 20, 9 n.; žal. 102, 20; 96, 7). Zovou se svatí (5. Mojž. 33, 2; žal. 67, 18), synové Boží: Jednoho dne, když

přišli synové Boží, aby se postavili před Hospodinem, byl tu i satan mezi nimi (Job. 1. 6; viz též 38, 7) a j.

Neméně často je řeč o andělech v **N o v é m Z á k o n ě**. Že jsou od Boha stvoření, ukazuje sv. Pavel, když píše: Skrze něho (Boha) stvořeny jsou všechny věci buďto trůnové nebo panstva, knížata neb mocnosti (1. Kol. 1, 16). Jiná místa Mat. 1. 20; 2, 13; 4, 11; 18, 10; 22, 30; Luk, 1. 11 n.; 2, 9; Ef. 6, 12; Žid. 1, 4 n.; 2. Petr 2, 11; Jud. 8 n.

O p o d á n í je skoro zbytečno se zmiňovati. Při mši a církevních hodinkách není jen zmínka o andělech, nýbrž jsou celé služby k jich počtě (Andělů strážných, Gabriela, Michaela, Rafaela), kde se o nich čtou i poučení. Hermas vidí šest hlavních andělů, jimž tisíce jiných slouží. Klement Řím. mluví o množství andělů, Justin Muč. o vojsku dobrých andělů, již Bohu slouží a jemu podobní jsou, Augustin dí, že andělů sice nevidíme, ale z víry a ze zjevení o nich víme. Sněm lateranský IV. nauku o stvoření andělů z ničeho prohlásil a sněm vatikánský proti rozumářům, kteří jich jsoucnost popírají, usnesení jeho obnovil.

2. Ž e j s o u a n d ě l é, je přesvědčení všeho lidstva; důkaz to, že jsoucnost jich je pravda, kterou každý snadným soudem poznává. Byla ovšem často bludy pokazena, ale to ji neničí. Sv. Otcové viděli v pohanských polobozích zkažené představy o andělech, ale pokládali je za anděly zlé. I genie, jež Římané a Řekové měli za dobré duchy, posuzovali jako demony. Židovský učitel Philo básnil, že andělé jsou nižší výrony z prabytosti a vzory (pojmy, obecniny) věcí vůkol někde existujících. Fantastické, často směšné věci o andělech učí rabínský talmud; někdy zdá se, že jsou pojímáni jako přírodní síly. Spiritisté a některé sekty protestantské pravily, že andělé jsou duše zemřelých. Mnozí protestanté a rozumáři pokládají anděly za zosobněné vlastnosti Boží, tedy za výtvary naší obraznosti. Volnomyšlenkářští vykladači Písma praví, že Israelité přijali nauku o andělech od pohanů v době vyhnanství; avšak Israelité měli víru v anděly dávno před tím. Nedůstojné je tvrzení těchto vykladačů, že Kristus, sám v anděly nevěře, se přizpůsobil lidovým názorům, neboť to odporuje jeho vznešené povaze; ostatně mluvíval Kristus o andělech ne k lidu, nýbrž k apoštolům. Není vůbec správně říci, že víru v jsoucnost andělů přijal národ od národa, neboť je majetkem všech od počátku.

J a k k n í, o d e z í r á m e - l i o d z j e v e n í, l i d s t v o d o s p ě l o? Vidělo stupnici bytostí od nedokonalých k dokonalějším. O člověku poznalo, že má duši, bytost duchovou anebo aspoň méně hmotnou nežli je jeho tělo. I řeklo si bezděky: mezi člověkem a Bohem není nic? Vidouc bytosti jen hmotné, bytosti duchověhmotné (člověka), domyslilo se prostým soudem, že jsou bytosti jen duchové, vyšší nežli člověk.

Odporu v tomto soudu nevidělo žádného, ano rozum mu řekl, že bez duchových bytostí vzestupná řada tvorů byla by přetržena, že soulad a rozmanitost tvorstva jich takoruka žádá, že dokonaleji zjevují vlastnosti Boží nežli jiní tvorové. Soud ten je tak přirozený, že jednou vyřknut, zdá se samozřejmý a hned v člověku zdomácní. Také lze říci, že lidstvo vedeno bylo k poznání andělů podobným soudem, kterým vedeno bylo k poznání Boha. Pociťovalo vyšší moc, někdy pomocnou, někdy trestající, i soudilo na vyšší bytosti. I když si je mysliho hmotné, přisuzovalo jim vlastnosti nadhmotné. Hmotařům a nevěrcům to ovšem nevadí; popírajíce vše nehmotné, popírají i anděly.

3. Bývá kladena otázka, kdy andělé byli stvořeni. Otcové a bohoslovci, kteří tvrdí, že slovo „nebe“ ve slovech: „Na počátku stvořil Bůh nebe i zemi“, znamená anděly, nadzemskou říši duchů, praví, že byli stvořeni dříve nežli země. Sv. Augustin a scholastikové mají za pravděpodobnější, že andělé a prahmota byli stvořeni zároveň. Sv. Tomáš uvádí na důkaz, že andělé náležejí k tvorstvu a že proto se sluší, aby zároveň s ním učinění byli. Důvod ovšem slabý. Mnozí odvolávají se na sněm lateranský, jenž dří, že Bůh stvořil obojí přirozenost, andělskou a lidskou, spolu od počátku. Avšak sněm měl v úmyslu rozhodnouti proti manichejcům toliko, že všechny věci jsou stvořeny, a nikoli, že andělé a lidé byli stvořeni zároveň. Proto náhled, že andělé byli stvořeni dříve, není nijak proti nauce církevní. Obecnější je mínění, že stvořeni byli zároveň se světem hmotným. Že za života Adamova andělé již byli, je v Písmě (1. Mojž. 3, 1; 3, 24); jistě tedy nebyli stvořeni později šestého dne.

O bytnosti andělů.

1. Andělé jsou čirí duchové. Naše duše je také duchová podstata, ale neúplná, anať je stvořena k tomu, aby oživující tělo tvořila s ním úplnou podstatu lidskou. Anděl je duchová podstata úplná, t. j. o sobě samostatná, osoba. Nauka ta není prohlášena za článek víry, ale je všeobecným míněním církve. Dnes v celé církvi katolické není bohovědce, který by ho popíral. Sněm cařihradský r. 543 mluví sice o bytostech prostých hmoty, a sněm lateránský o duchovém tvorstvu andělském, ale onen chtěl zavrhnouti toliko blud o předjsoucnosti duší (Origenes), tento proti manichejcům prohlásiti, že vše je stvořeno; proto nepokládá se, co slova výnosů mimo tyto věci obsahují, za prohlášení.

Důkaz z Písma. Andělé zovou se tu důsledně duchové. Duch znamená něco nehmotného anebo věc méně

hmotnou, jež je obrazem bytosti nehmotné. V Písmě praví se o duši, že je duch (Žid. 1, 14; Zjev. 1, 4. n.; Mat. 8, 16; 10, 1; Luk. 10, 20; 11, 26.), ale o andělu neužívá se slova duše nikdy. Tím se naznačuje, že anděl jako duchová bytost je nad duši, t. j. že je samostatnou, úplnou podstatou duchovou, jež má život od hmoty úplně neodvislý. Duši dává se v Písmě zvláště jméno duch, když je od těla oddělena; potom i ona vede samostatný duchový život. Tím znovu se potvrzuje, že Písmo má anděly za čiré duchy. Sv. Pavel staví v protivu člověka, bytost duchověhmotnou, a anděla. Mluví sice o ďáblu, ale to na věci nic neměnil, neboť padlý anděl zůstal podle své bytnosti tím, čím byl před hříchem. Apoštol píše: *Není bojování naše toliko proti tělu a krvi, ale proti knížatům a mocnostem, proti správcům světa této temnoty (Ef. 6, 12).* Ďáblové tedy nejsou tělo a krev.

Že Písmo nepřikládá andělům nějaké jemné tělo, nýbrž má je za čiré duchy, jde z toho, že uvádí spor sadduceů, hmotářské sekty židovské, s farisei (Skut. 23, 8). Fariseové věřili v duše a anděly, sadduceové nikoliv. Proč nevěřili? Poněvadž prý čirý duch nemůže existovati. Měli tedy fariseové duše a anděly za čiré duchy, od hmoty úplně neodvislé. Proti tomu možno ovšem namítnouti, že andělé zjevují se v Písmě vždy v tělech. Avšak je na místě, že je tu řeč o tělech zdánlivých, přijatých. Měli-li býti od lidí viděni, bylo jim tak nezbytně učiniti. I Bůh se tak zjevoval, a nikdo neřekne, že má tělo. Způsob, jak se v tělech zjevují a jak jednají, ukazuje s dostatek, že nebyli s přijatým tělem spojeni jako duše lidská s tělem svým, s nímž tvoří jednu podstatu, nýbrž že měli tělo asi tak, jako my šat. Náhle se zjevují s nebe v různých podobách a zase tak náhle mizejí (2. Mach. 10, 29), letí vzduchem vykonávající za okamžik cestu sta mil (Dan. 9, 21; 14, 35;), nejedí a nepijí (Tob. 12, 15. n.). Tyto výroky vylučují hmotné tělo. Pro nějaké tělo z jemnější látky, na př. pro tělo podobné oslavenému tělu Páně, není žádných důvodů.

Ze s v. Otců učili mnozí, že andělé jsou čirí duchové. Sv. Řehoř Naz. a Jan Zlat. nazývali je bytostmi „netělesnými“, Eusebius Caes. čirými duchy, Epifanius, Theodore, Řehoř Nys. a mnozí jiní podstatami duchovými. Sv. Řehoř Nys. rozděluje rozumné bytosti na netělesné a tělesné; k oněm náležejí andělé, k těmto lidé. Řehoř Vel. píše, že Bůh učinil dvě podstaty, duchovou a tělesnou, že tuto přikryl tělem, oné však nic ze slabosti hmoty nedal, a že proto andělé jsou čirí duchové, lidé však duch a tělo.

Než mnozí Otcové (Fulgenc, Ireneus, Justin, Klement Alex., Ambrož a j.) dávali andělům těla, ovšem vyšší, éterická nebo ohnivá. Brali do slova výrok žalmistův: *Kterýž činíš anděly své duchy a služebníky své oheň žhoucí (Žal. 103, 4),* ač tu snad o andělech není vůbec řeč, anebo byli svedeni rčením,

že Rafael přivázal ďábelství (ďábla) na poušti (Tob. 8, 3), že dým srdce ryblího, spáleného na uhlí, vyžene všeliké pokolení ďábelské (Tob. 6, 8), ač slova ta jsou patrně obrazná rčení, jakých my též užíváme. Přivázati ďábla znamená: přemoci jej, neškodným učiniti; dýmem jej vyhnati, znamená posvětití modlitbou a kadidlem místo nebo věc. Ďáblu dáváno tělo vzdušné. Mnohé svedlo místo: Vidouce synové boží dcery lidské, že by byly krásné, brali sobě manželky ze všech, kteréž byli zvolili (1. Mojž. 6, 2). Avšak tu je řeč ne o manželství andělů (synové Boží) s dcerami lidskými, nýbrž o neblahých sňatcích mezi dobrými (potomky Setha) a zlými (dcerami z rodu Kaina). Vazba věty je nezdařená, ale obsah nepřipouští pochybnosti.

Tu a tam vyskytuje se mezi Otcí mínění, že andělé neměli původně těla, ale později je dostali. Sv. Augustin mluví neurčitě. Sv. Bernard, vida nesouhlas sv. Otců, nevěděl, na kterou stranu se má přidati. Avšak pravda je též, že někteří sv. Otcové mluví někdy o andělech jako o bytostech tělesných, ohnivých, vzdušných, éterických, ale mají je zcela správně za čiré duchové podstaty. Uvedenými rčeními naznačují jen, že andělé jsou bytosti omezené. Proto když přirovnávají je k Bohu, píší, že nejsou úplně netělesní, t. j. takovou nekonečně dokonalou podstatou duchovou jako Bůh; když přirovnávají je k lidem, nazývají je správně nehmotné a netělesné. Někdy takové rčení jsou pouhé obrazy, jindy dlužno je posuzovati podle tehdejších náhledů o živlech, z nichž vše se skládá a z nichž některé, jako oheň, pokládány za nehmotné. Mimo to dlužno uvážiti, že nemajíce vlastních pojmů o duchu, mluvíme o něm nezbytně pojmy obraznými, vzatými ze světa hmotného.

Avšak pravda je, že mezi sv. Otcí o čiré duchovosti andělské bytosti nebylo souhlasu a že proto důkaz z podání nemá dostatečné váhy. Máme tu podobný případ jako s naukou o stvoření nebo plození duší lidských; náboženská pravda, na počátku snad jasná, se trochu zatemnila, probudila proto usilovnější bádání v pramenech zjevení a ve vědách, zvláště filosofii, a tak usilovnou prací a působením sv. Ducha nabyla nové a dokonalé jasnosti. Dnes máme o duchovosti andělů jasné světlo. Nemálo k tomu přispěli scholastikové. Sv. Bonaventura píše: Velicí doktoři pochybovali kdysi, nemají-li andělé těla; i proto nejistě mluví o věci jak Augustin tak Bernard. Ale nyní s dostatečnou jistotou se drží, že andělé jsou netělesní. I mezi scholastiky vyskytuje se s počátku tu a tam nějaká nejistota, ale mizí rychle a tak důkladně, že nezanechává stopy. Od staletí již není bohoslovce, který by nenahlížel a neučil, že andělé jsou duchové číří.

Od této otázky dlužno dobře lišiti scholastickou otázku, skládá-li se andělská bytost také z látky a formy. Látkou se tu rozumí duchová podstata, ale ještě neurčitá, taková, která

není ani Gabrielem ani Rafaellem, vůbec žádnou určitou duchovou bytostí. Forma je to, co neurčitou duchovou látku určuje, aby byla bytostí andělskou. Ovšem si nesmíme mysliti, jakoby byla dříve neurčitá látka duchová a potom formou určena. Neurčité duchové látky není, jako není samostatné prvotné hmoty. Ale v duchové bytosti můžeme lišiti to, z čeho je, t. j. duchovou látku, a to (forma), co z ní činí na př. „tohoto“ anděla, od jiných bytostí rozdílného. Scholastikové, kteří k otázce odpovídali kladně, nepopírali tím, že andělé jsou čirí duchové, ani neučili, že bytost andělská je složena ze dvou částí, nýbrž chtěli ukázati, že nejsou jako Bůh, jenž jsa bez všelike trpné vlohy (potenciality), je čirý kon, čirá forma.

2. Poněvadž andělé jsou duchové, a duchová podstata, nemajíc částí, z nichž by byla složena, je jednoduchá (nesložená), jsou nesmrtelní. Nic nemůže jich bytost zničiti, nic jí ublížiti. Zničiti nějakou bytost jest rozdělití ji v části, vodu v prvky, v člověku oddělití duši od těla a p. U bytosti, jež nemá částí, jest to nemožné. Jedině jest možné, aby se obrátila v nic. To však může učiniti jen ten, kdo ji stvořil z ničeho, Bůh. Poněvadž Bůh dal andělům bytnost nezničitelnou, věčnou, chce patrně, aby věčně žili.

Poněvadž andělé jsou duchové, nemají prostornosti, nejsou prostorně neboli rozsahně malí, velcí a pod. Jaký jest tedy jich poměr k prostoru? Jsme před přirozeným tajemstvím, ale něco z něho chápeme přec. Andělé nejsou všude najednou jako Bůh. Ale poněvadž na prostoru nejsou závislí, mohou rychle jako myšlenka býti kdekoliv. Důmyslní filosofové se táží, musí-li anděl, jde-li na př. ze země na hvězdu, projíti prostor mezi nimi. Někteří praví, že ano, aniž nejsou všudy přítomní (nesmírní) a k prostoru mají vztah; někteří však dí, že nikoliv, nýbrž že mohou na př. na zemi přestati býti a na hvězdě počítí býti, asi tak, jako když my myšlenkou se myslíme náhle na některé hvězdě.

Jak jsou v prostoru, když jsou někde přítomni, na př. v jizbě? Asi tak, jako duše v těle: celý anděl je jeden v celém prostoru, jež zaujímá, a celý v každé části zároveň, zůstává ovšem jedním andělem. To pochází odtud, že nemaje částí nemůže jednou částí býti v tomto kousku prostoru, jinou ve vedlejší atd. Než mezi andělem v jizbě a duší v těle je rozdíl. Duše musí oživovati tělo určité velikosti, je jedna a celá v určitém těle a v každé jeho části, má tedy vymezený určitý prostor; její vztah k prostoru je určitější. Andělu je svobodno, chce-li naplniti jizbu, v které má býti přítomen, celou, jako duše tělo, anebo zaujmouti jediný bod prostoru. Svätý Lukáš vypravuje o posedlém, do něhož vešlo mnoho zlých duchů (Luk. 8, 30.). Jak veliký prostor svou přítomností může obsáhnouti, nevíme, ale jistě omezený, neboť je bytost, jež ve své bytnosti a silách je omezena.

3. Jako duchové bytosti mají andělé rozum a svobodnou vůli, neboť bez těchto vloh je duchová bytost nemyslitelná. Však nesnadnější je otázka, jak veliké jest poznání andělské, a kam až sáhá síla andělské vůle.

Že intelligence andělů je vyšší nežli lidí, jde už z toho, že duše lidská nabývá svých poznatků smysly; slepý nemá pojmu o barvách, hluchý o zvucích. O celém světě duchovém má jen pojmy odvozené. Duch poznává přímo podstaty duchové a všechen duchový svět, ovšem mimo Boha. Boha také jen usuzuje, nevidá ho, z duchových věcí, ale dokonaleji nežli my z věcí hmotných. Mluvíme o duchu, pokud nemá blaženého patření; andělé vidí nyní Boha, jako svatí, poněvadž obdrželi světlo slávy. Andělé poznávají tedy světy, které nám jsou neznámy, anebo známy jen nepatrně. — Ale snad za to nepoznávají věci hmotných? Oči ovšem nemají; naše duše bez očí nebo hmatu nepoznává těles. Patrně, že hmota není vlastním přiměřeným předmětem poznání pro ducha. U duše je jinak, anať od Boha pro tělo je stvořena a do těla pohroužena. Duch tedy poznává věci hmotné ne prostředkem smyslů, nýbrž jinak, dozajista dokonaleji nežli my. Jak? Někteří praví, že silou vyšší mohutnosti, podle zásady, že kdo může více, může i méně, t. j. kdo může poznávati věci vyšší, může poznávati i nižší; obecnější mínění dí, že mají poznání věcí hmotných vlitými pojmy přistvořeno. Rozumí se, že neznají „vše“ stvořené, co je pro ně poznatelné, a „najednou“. Nyní vidouce Boha, vidí stvořené věci i v něm. O vyšších vědomostech andělů svědčí Písmo, když dí, že o hodině posledního soudu nikdo neví, ani andělé nebeští, jedině sám Otec. (Mat. 24, 36; viz 2. Král. 14, 20.)

Vědění andělské má však také své meze. Jistě víme, že andělé nepoznávají přirozeně tajemství srdce; hlavně myslí se tu na svobodné činy lidské. Člověk se může rozhodnouti tak či onak, proto z jeho vůle není vidět, jak se rozhodne; sám často ještě neví, co učiní. Jak by mohl tedy anděl takové věci věděti? Také mnohé jiné vnitřní myšlenky a kony vůle musí zůstat jiným, i andělům skryty. Proč? Poněvadž rozumná bytost je pánem svých činů. Jedině Bůh může a musí o všem věděti, poněvadž je svrchovaným pánem jejím a posledním cílem, poněvadž musí vše řídit. Ale takovým pánem anděl není. Kdyby rozumná bytost nemohla před ním nic utajiti, byla by od něho odvislá jako od Boha; ale to nemůže býti. Písmo i podání dokazuje právě z toho, že Kristus vše věděl, že je Bůh; vševědoucnost je vlastnost Boží. Ty znáš sám srdce všech lidí (3. Král. 8, 39.). Já Hospodin, který zpytuji srdce a zkušuji ledví (Jer. 17, 10.). Ty zkušuješ srdce a ledví, Bože (Žal. 7, 10.). Ty, Pane, znáš srdce všech (Skut. 1, 24. Podobně 1. Par. 28, 9; Moudr. 1, 6; Žid. 4, 12.).

Lidem myšlení druhých je skryto: Kdo z lidí ví, co jest člověka, leč duch člověka, který jest v něm? (1. Kor. 2, 11.) Ježíš znal myšlení lidí (Mat. 9, 4), a nepotřeboval, věda, co v člověku je, aby dal někdo o něm svědectví (Jan 2, 24); Nathanael to zkusil a zvolal: ty jsi Syn Boží (Jan 1, 48. n.). Z těchto a podobných míst dokazuje Paschasius, že anděl nemůže tak naplniti nitro člověka, aby mohl zvědětí tajná jeho myšlení. Sv. Jeronym dí, že ďábel, nalézaje se v duši lidské, nezná myšlení člověka, leč je pozná ze zevních znamení. Podobně jiní sv. Otcové a scholastikové jednomyslně.

Ovšem může z různých známek zevních a vnitřních souditi, a poněvadž je bystřejší nežli lidé a hlouběji do nitra vidí, mnohem lépe souditi nežli oni. Tak může i do budoucnosti souditi s mnohem větší pravděpodobností nežli nejdůmyslnější znalci povahy a poměrů. Ale budoucích věcí svobodných jistě nezná. Jistě budoucí věci ví a to všecky jen Bůh. Proto mesiánská proroctví mohou býti jen od něho a od nikoho jiného. Sv. Pavel praví, že kdyby nevěřící a neučený slyšel, jak někdo zjevuje tajnosti jeho srdce, padl by na tvář před ním, vyznávaje, že prorokujícím je Bůh (1. Kor. 14, 24. n; Viz Is. 46, 9. n; 41, 23.). Sv. Jan Zlat. volá: „Zvěstovati jistě budoucí věci, je dílo nesmrtelného Boha.“ A sv. Cyrill Alex.: „Jedině Bohu přísluší znáti budoucí věci.“ Rozum pak praví nám, že jedině Bůh zná všecku pravdu, a že anděl neznaje přítomných tajemství srdce, nemůže znáti svobodné činy do budoucnosti. Právem také soudíme, že anděl přirozeným rozumem neproniká všecka tajemství víry. Má se za to, že je poznali poučením od Boha nikoliv najednou, nýbrž poznenáhla, ano že některá z nich poznají teprve na věčném soudě (Mar. 13, 32), dále že jasně poznávají některá proroctví a p. teprve když se vyplní (Ef. 3, 8. n.).

Že má anděl svobodnou vůli, plyne z toho, že ji má člověk, jenž je nižší než on. Ostatně plyne svoboda vůle z rozumnosti. Kdyby svoboda vůle nenáležela k podstatě ducha, nebyl by Bůh svoboděn. Ale Bůh je svrchovaně svoboděn, tedy má i anděl v míře své dokonalosti svobodnou vůli. Tato svoboda v jednání je u něho větší nežli u člověka, poněvadž je dokonalejším duchem a není tělem omezován. Plsmo dí, že se radují (Luk. 15, 7. n.), že touží (1. Petr 1, 12), že mají (andělé zlí) bázeň (Jak. 2, 19) a hněv (Zjev. 12, 12); poněvadž nemají těla, jsou to u nich kony vůle, jež od nich závisejí.

Vůle andělů je v tom dokonalejší, že nemůže se snadno obrátiti nezřízenou láskou k falešným dobrům a tak hřešiti, jelikož rozum jejich v posuzování dober nemůže se snadno mýlit. Ale přece i v tom může přirozená vůle andělova, patřením na Boha ještě trvale v dobru neupevněna, svobodně voliti. Mnozí andělé skutečně dobrovolně obrátili se k zlému a zhřešili.

Právě pro dokonalost jich vůle neodpustil jim Bůh. Bůh prohřešivších se andělů neušetřil, dí sv. Petr (2. Pet. 2, 4.). Sv. Jan Dam. píše: „Anděl je rozumná a svobodná bytost, ale vůlí změnlivá. Vše, co má rozum, má i svobodnou vůli. Proto ji má i anděl. Jako tvor může se změnit, jelikož mu je svobodno, setrvati v dobrém, anebo obrátiti se k zlému.“

Vůle andělská, dokonalá jsouc, má i velikou moc. Svatý Petr dí, že jsou větší v síle i moci (2. Pet. 2, 11; viz též Mat. 22, 30; Gal. 1, 8; 4, 14.). Již jména andělských kúrů, na př. mocnosti, síly a j. na to ukazují. Avšak nemohou tvořiti z ničeho a nemohou tvořiti zázraky v pravém slova smyslu. Za nástroj takových zázraků mohou arci Bohu sloužiti, neboť to může i člověk. Mimo to jsou všichni duchové vázáni ve své činnosti na vůli Boží, na řády od Boha pro svět stanovené, přirozené i nadpřirozené, i nemohou bez jeho rozkazu nebo dopuštění do nich o svém umě zasahovati.

4. Ještě lze se tázati, jak andělé spolu mluví. Že netvoří společnost němou, v níž by každý byl úplně pro sebe osamocen, rozumí se samo sebou. Michael hádal se s ďáblem o tělo Mojžíšovo (Jud. 9.). Kdybych jazyky lidskými mluvil i andělskými, a neměl lásky. „, volá svatý Pavel (1. Kor. 13, 1.). Andělé volají svatý (Is. 6, 3; viz též Dan. 8, 16; Zach. 2, 3. n.; Skut. 7, 2 a j.). Na slova svatého Pavla, právě uvedená, odvolávají se sv. Basil, Jan Zlat., dokazující, že andělé mluví.

Ale otázka je, jak mluví. Ústy nikoliv neboť jich nemají. Co znamená mluvit? Sdělovati s jinými své myšlenky. My tak činíme ústy, andělé jinak. Svatý Jan Dam. praví, že nepotřebují úst a uší, aniž si sdělují své myšlenky bez řeči. Ale jak, tážeme se? Nevíme, jest odpověď; můžeme jen hádati. Snad tak, že anděl, jenž chce andělu něco říci, odkryje, jsa pánem svých vnitřních konů, své myšlenky tak, aby druhý mohl je viděti. Jako my máme v moci zakryti a odkryti část těla před jiným, aby je neviděl nebo viděl, tak anděl může odkryti svého ducha, t. j. skryté své myšlenky. — Sv. Tomáš Akv. myslí, že anděl pouhou vůlí: chci, aby tyto myšlenky onen anděl poznával, působí, že je poznává. Je těžko si vysvětliti, jak je možno pouhou vůlí učiniti jiného vidoucího. — Jiní myslili, že anděl v andělu způsobuje duchové obrazy (vtisky do ducha), jež má a s ním sděliti chce; jenže otázkou zůstává, jak to činí.

Počet a kúry andělů.

Kolik jest andělů, v Písmě nestojí; ale že jich jest velmi mnoho, praví nejednou. U Daniele čteme: Tisícové tisíců

sloužili jemu, a deset tisíckrát sto tisíců stálo před ním. (Dan. 7, 10.) Sv. Jan píše: Viděl jsem a uslyšel hlas mnoha andělů kolem trůnu . . . počet jejich byl tisíc tisíců (Zjev. 5, 11). Kristus řekl k Petrovi: Zdaliž mníš, že bych nemohl prositi Otce svého a dal by mi nyní více nežli dvanácte pluků andělů (Mat. 26, 53; viz též 2. Mojž. 32, 1. n.; 5. Mojž. 33, 2; 3. Král. 22, 19; Job. 25, 3; Žal. 67, 18; Luk. 2, 13; Žid. 12, 22). Tisíce tisíců a podobná rčení znamenají veliký počet, jehož nelze ani sečísti. S v a t f O t c o v é na základě těchto míst sv. Písma mluví též o velikém počtu andělů. Sv. Cyrill Jer., vykládaje podobnoství o ztracené ovci, píše: „Pohleď na lidi, kteří žili od Adama až na naši dobu; je jich veliké množství, ale je malé u přirovnání s počtem andělů. Oni, toť devadesát devět ovcí, ty jsi stou, nebo jest jen jedno pokolení lidské.“ Podobně i jiní přirovnávají lidstvo k jedné ztracené ovci, anděly k ostatním devadesáti devíti.

Podle sv. Tomáše každý anděl se liší od ostatních druhově, tak že kolik andělů, tolik druhů; lidé všichni tvoří jediný druh. Suarez míní, že každý kůr andělský je zvláštním druhem, tak že příslušníci jednoho kůru byli by téhož druhu. Toletus hádá, že všichni andělé tvoří jeden druh. Jistého nevíme nic. Každý anděl byl ovšem zvlášť stvořen, neboť u andělů není plození a rodění. Mínění, jakoby andělé se množili po způsobu lidském, je odsouzeno jako blud.

Andělé jsou rozděleni na d e v a t e r o k ů r ů neboli sborů. Sv. Písmo jich aspoň tolik jmenuje. Že kůrové jsou, je z Písma jisté, ale je-li jich právě devět, nelze říci. Sv. Augustin píše, že neví, sv. Jan Zlat., že jest jich nesčíslné množství, jiní jmenují zase jen patero. Devatero kůrů uvádí se od času Dionysia, spisovatele V. století. Serafové jsou uváděni od Isaiáše (Is. 6, 2), o cherubech mluví Mojžíš jako strážcích ráje (1. Mojž. 3, 24) a také je jinde o nich řeč (2. Mojž. 25, 18 n.; 3. Král. 6, 23 n.; Žal. 17, 11; Ez. 10, 3; Dan. 3, 55), sv. Pavel jmenuje knížatstvo, mocnosti, sílu a panstvo (Ef. 1, 21), jinde trůny, panstva, knížatstva a mocnosti (Kol. 1, 16; viz též Řím. 8, 38), opět jinde archanděla (1. Thes. 4, 15; též Jud. 9), sv. Petr anděly, mocnosti a síly (1. Pet. 3, 22). Tato jména mají určitý význam, a poněvadž se nad to důsledně opakují, dlužno za to míti, že to nejsou jen různá pojmenování téže věci, nýbrž že znamenají skutečně různé postavení, vlohy, úřady, krátce různé kůry neboli sbory. Že těmito jmény jsou myšleny duchové bytosti, o nichž nyní mluvíme, jde z toho, že jsou stvořeny (Kol. 1, 16 n.) a že mají různé úřady (Is. 6, 2 n.; Ez. 10). Jaký poměr je mezi jednotlivými kůry, nevíme. Kdo ví, nechť poví, píše sv. Augustin; já se přiznávám, že nevím.

Dionysius rozdělil kůry andělské na tři hierarchie (řády), každou s třemi kůry. První hierarchie: serafové, cherubové, trůny; druhá: panstva, mocnosti, síly; třetí: knížat-

stva, archandělé, andělé. Hierarchie znamená podřízenost. První hierarchie přijímá rozkazy přímo od Boha, druhá od první, třetí od druhé; třetí odnáší je lidem. Dle Dionysia záleží podřízenost hierarchie také v tom, že vyšší osvěcuje vyšším poznáním nižší; a poněvadž toto osvěcování zbavuje nedokonalostí v poznání, zve se též očišťování. Avšak vše to jest dílo obraznosti, neboť v Písmě o tom není nic. Do bohovědných škol přijata byla tato mínění, poněvadž Dionysius byl omylem pokládán za žáka apoštolů a poněvadž proto jeho mystickým spisům přikládána veliká váha. Teď jí už ovšem nemají. Sv. Tomáš myslí, že andělé jsou rozděleni podle přirozené své dokonalosti nižší a vyšší, a podle nadpřirozených darů; podle tohoto dvojího rozdílu dostávají pak úkoly k Bohu, k jiným andělům a k lidem.

Andělé a stav nadpřirozený.

1. Každá bytost musí mít nějaký cíl. Vznešené bytosti andělské odpovídá přiměřený vznešený cíl, přirozená blaženost, k níž přirozený cíl lidský lze sotva přirovnati. Ale Bůh se tím nespokojil. Bůh povýšil lidi do stavu nadpřirozeného, vytknuv jim za cíl patření na tvář svou a dává jim proto posvěcující milost. Jestliže tak učinil nižším tvorům, nemůže býti pochyby, že tak učinil i tvorům vyšším. Mimo to praví sv. Pavel, že andělé jsou služební duchové, posíláni jsouce k službě pro ty, kteří dědictvím obdrží spasení. (Žid. 1, 14.) Majíce tedy lidem pomáhati k cíli nadpřirozenému, musí zajisté v něm býti i sami. I oni stali se tedy dítkami Božími, určeni k tomu, aby byli i dědici, totiž království Božího.

Nauka ta jest ve s v. P í s m ě dostatečně zřetelně obsažena. Jsou zvaní svatí (Tob. 10, 11; Dan. 8, 13; Mar 8, 38; Luk. 9, 28), andělé světla (2. Kor. 11, 14; 1. Thes. 5, 5; 1. Jan 1, 7; 2, 9), vyvolení (1. Tim. 5, 21), synové Boží (Job. 1, 6; 2, 1; 38, 7); názvy ty znamenají zajisté stav nadpřirozené milosti. Obydlí andělů jest nebe, kde stojí před Hospodínem (Tob. 12, 15), před obličejem trůnu Božího (Zjev. 1, 4; 5, 11; 7, 11), v nebi Bohu slouží (Dan. 7, 10), s nebe na zemi přicházejí (Jan. 1, 51; Mat. 16, 27). Slovy těmi je řečeno, že jsou nyní netoliko v milosti Boží, nýbrž že vidí Boha. Že mají blažené patření na něho, naznačuje se jasně, když Kristus dí, že andělé dítek v nebi hledí vždycky na tvář Boží (Mat. 18, 10), že spravedliví po vzkříšení budou jako andělé Boží v nebi (Mat. 22, 30), že budou andělům rovni a synové Boží (Luk. 21, 36), anebo když sv. Pavel spravedlivé na zemi přirovnává andělům (Žid. 12, 22).

S v. O t c o v é připisují andělům stav milosti. Sv. Ambrož soudí z toho, že nám pomáhají k spasení, že sami mají více

milosti, sv. Augustín, že o nich lze též říci slovo: rozlita jest milost sv. Ducha v nich. Z církevních potvrzení plyne tato pravda z odsouzení Bajových vět, že dary Adama a anděla neprávem se zovou milost a že blaženost, kdyby setrvali, byla by mzda a nikoli milost.

Také andělé, již hřešili, byli v milosti. Někteří bohoslovci byli sice opačného mínění, avšak obecný souhlas jim odporuje. Právě-li apoštol Juda o padlých andělech, že nezachovali svého knížectví, ale opustili příbytek svůj (Jud. 6), dlužno zajisté mysliti, že nezachovali milosti. Sv. Ambrož dí, že ďábel pýchou pozbyl milosti. Tento nadpřirozený stav nazývají sv. Otcové někdy blažeností. Andělé měli zajisté nejen znamenitou přirozenou blaženost, plynoucí z jich vznešené bytosti a jejich vloh, nýbrž i nadpřirozenou, poněvadž poznávali Boha netoliko usuzováním, nýbrž zjevením, které jim o sobě učinil a které zajisté bylo větší nežli zjevení dané nám, a poněvadž viděli, jak milost jejich bytost zvelebují. Avšak tím sv. Otcové nemíní říci, že andělé měli blažené patření na Boha. Andělé byli, jak praví bohoslovci, na cestě k cíli a ne u cíle; mimo to patření na Boha činí odpad od něho nemožným.

2. Jest otázka, byli-li andělé v milosti stvoření, anebo bylo-li se jim dříve spolupůsobením s pomocnými milostmi na nadpřirozený stav připravovati. Někteří bohovědci učili, že andělé nepřijali hned posvěcující milosti. že dobří s pomáhajícími milostmi spolupůsobili a tak v dobrém se utvrzovali, že andělé zlí jim odpírali a tak ke zlému se nakloňovali; oni byli pak omilostněni, tito zavrženi. Ale dnes hlásá se všeobecně, že andělé byli hned při stvoření obdařeni posvěcující milostí. Ukazuje se právem, že se tak stalo u lidí, i že se sluší, aby u vyšších tvorů bylo také tak. A co ztratili andělé zlí? To, co andělé dobří si zachovali. To byl nadpřirozený stav. Milost a patření přirovnávají se k sobě jako jádro a strom. Jako jádro od počátku musí míti v sobě, aby mohlo býti stromem, tak bytost, jež určena jest k patření na tvář Boží, musí míti od počátku posvěcující milost. Mimo to souhlas Otců je větší pro náhled, že andělé byli v milosti stvoření. Na námitku, proč neobdrželi hned blaženého patření, lze odpověděti: pro to byl platný důvod, aniž měli býti podrobeni zkoušce; ale pro přípravu na posvěcující milost žádného platného důvodu není. Že milost ponechává vůli svobodu, víme ze života vlastního i z víry; proto nadpřirozený stav neučinil zkoušku nemožnou. Svatý Augustín dí, že Bůh, tvoře přirozenost andělů, udělil jim milost. Tomáš Akvinský svými důvody tento náhled přivedl k všeobecnému uznání, takže přešel i do Římského katechismu.

S milostí obdrželi andělé nadpřirozené božské ctnosti víry, naděje a lásky. Že jsou povoláni k patření na Boha, musil jim Bůh zjeviti, poněvadž nadpřirozený tento cíl je pravda, které

žádný rozum stvořený nemůže se dovtípnouti. Při té příležitosti zjevil jim Bůh zajisté i mnohá jiná tajemství Boží, snad tajemství nejsvětější Trojice, vtělení Syna Božího; však dokonale je poznali teprve v blaženém patření. Ďáblové ztratili s milostí i toto nadpřirozené světlo, neboť s ní pozbyli také božských ctností. Vůbec milost a život z milosti andělů odpovídá poměrům, v nichž byl Adam před hříchem.

3. Všeobecně se soudí, že milost andělů od počátku byla nesejná, odpovídajíc přirozené dokonalosti jednotlivých andělů nebo kůrů. Sv. Basil píše, že ani nebeské mocnosti nejsou od přirozenosti svatí, nýbrž obdrželi od sv. Ducha vyšší posvěcení podle přirozené dokonalosti, kterou se navzájem převyšují. Podobně píše sv. Jan z Dam. Podle tohoto náhledu nejvíce milosti mají serafové (jméno jest od hořeti, znamená tedy asi: anděl lásky). Důvod, proč tomu tak, jest jediné vůle Boží, jež uznala za vhodné, aby vyšší dokonalost přirozená měla také vyšší míru milosti. O nějakých zásluhách předcházejících nebo budoucích, dle nichž by se Bůh řídil, nemůže býti řeči.

Namítá se, že Bůh u lidí tak nečiní, dáváje milosti sice různě, ale ne podle přirozené dokonalosti. Avšak námitka je nemístná, jelikož poměry lidské od andělských se liší. Všichni lidé jsou druhově stejní, což o andělech se nepřijímá; v mezích druhu při udělení milosti má Bůh rozmanité vedlejší příčiny, mezi druhy třeba zachovati jistý zákon. Ostatně zachovává Bůh i vzhledem k lidem v nadpřirozených věcech určité řady. Také je přiměřeno lásce Pána Ježíše, který miloval bédné, že slabým více pomáhá, aniž více jeho milosti potřebují. Však celá tato nauka je pouhé mínění bohovědců, jež z pramenů zjevení nedá se doložit.

Že andělé, spolupůsobiče s milostí, zasluhovali si slávu patření, a to podle míry své horlivosti, rozumí se samo sebou. Doba až do chvíle, kdy obdrželi světlo slávy, byla pro ně zároveň dobou zkoušky. Někteří myslí si ji takto: Andělé žili v ní život víry, naděje a lásky, utvrzující se tak v oddanosti k Bohu; andělé zlí zanedbávali život milosti a šli tak vstříc svému pádu. Poněvadž žili pospolu, můžeme si mysliti, že se vyvíjel mezi nimi stav dobrých, horlivých, nadšených oslavovatelů Božích a stav zlých, spolčujících se k odporu proti Bohu a utvrzujících se v něm, odpor dobrých proti zlým, svádění a útoky se strany těchto. Ale všichni byli stále v milosti, jenže dobří v ní rostli, zlí kladli pomáhajícím milostem překážky. Konečně přišlo rozhodnutí, nějaký kon vnitřní, snad i zevní skutek, který získal dobrým věčnou oslavu, zlým přinesl ztrátu milosti a věčný trest. Jaký čas tato zkouška trvala, nevíme. Že se neměřil podle oběhu země kolem slunce, netřeba zajisté podotýkati. Tak někteří. Nám by se tento výklad zamlouval. Ale všeobecné mínění je proti nám. I nezbyvá, nežli

přidati se k výkladu, jenž vytrvání ve zkoušce a zpronevření líčí jako jedno rozhodnutí, nikoliv jako vývoj.

Mnozí andělé dosáhli blaženosti, zaslouživše si ji horlivým spolupůsobením s milostmi Božími. Od nich závisela. Sv. Řehoř V. dí, že přijali svobodnou vůli, aby setrvali v pokoře před tváří všemohoucího Boha, anebo oddali se pýše a padli. Sv. Augustin dí, že svobodnou vůlí někteří obstáli a blaženosti si zasloužili. Netřeba upozorňovati, že před oslavou rčení „před tváří Boží“ neznamená patření, nýbrž jen vědomí božské přítomnosti. Někteří bohoslovci rozeznávají v této době tři chvíle: chvíli stvoření s milostmi, chvíli s novým zjevením nebo prikázáním, kdy souhlasem s pravdami nebo poslušností zasloužili si dobří andělé setrvání do konce, a chvíli, kdy pro své zásluhy obdrželi věčnou slávu. To všecko jsou dohady bohoslovců, neboť Písmo mlčí o věci.

Že andělé dobří dosáhli patření na Boha, svědčí prameny zjevení jasně, jak z výroků svrchu uvedených je patrné. Toto patření na tvář Boží neliší se v podstatě od patření svatých duší, a proto co na jiném místě bylo o něm řečeno, má platnost i o andělech. Jen světlo slávy jest snad u nich větší a tudíž poznání Boha a vyplývající z něho blažená oslava vyšší, nežli u lidí, vyjma ovšem u blahoslavené Panny Marie. Všeobecně se má za to, že viděli v Bohu vtělení a vykoupení. Že také u nich patření na bytnost Boží je omezené, naznačuje Kristus, když dí, že nevědí hodinu soudného dne (Mat. 24, 36), nebo sv. Pavel, když píše, že andělé poznávají skrze církve rozličnou moudrost Boží (Ef. 3, 10), anebo že jim ukázáno bylo tajemství, tedy něco, čeho nevěděli (1. Tim. 3, 16).

Andělé dobří.

1. Andělé, kteří obstáli ve zkoušce a došli blaženého cíle, zovou se andělé dobří. Jich blaženost je milost, neboť z milosti byli k ní určeni, a je odměna, poněvadž spolupůsobením s milostí si ji zasloužili. Blaženost tato nemůže už býti ztracena, neboť možnost hřešiti zmizela. Záleží co do podstaty v patření na Boha, co do vedlejších dober v společnosti nebeských obyvatelů.

Všecka snaha andělů směřuje k oslavě Boží. (Zjev. 7, 11.) K tomu náleží také, aby v díle spásy, které Bůh na zemi koná, mu byli nápomocní. Odtud pochází jich působení na lidi.

Že andělé jsou pomocníky božími v díle našeho spasení, ano i ve věcech přirozených, pokud vpadají do plánu božské prozřetelnosti, učí Písmo jasně, takže pravda ta je článek víry. Andělům svým prikázal o tobě, aby ostříhali tě na všech

cestách tvých. Jako na rukou ponesou tě, abys snad neurazil o kámen nohy své (Žal. 90, 11. n.). Slova vykládají se někdy o Kristu, ale asi neprávem, nebo Kristus takové ochrany nepotřeboval. Viztež, abyste nižádného z maličkých těchto nepotupovali, neboť pravím vám, že andělé jejich v nebesích vždycky hledí na tvář Otce mého. (Mat. 18, 10.) Zdaliž všichni andělé nejsou služební duchové, posláni k službě pro ty, kteříž obdrží dědictví spasení? (Žid. 1, 14. Jiná místa: 1. Mojž. 28, 12; Jos. 5, 14; Jud. 13, 3; Tob. 12; Is. 6, 6; Dan. 10, 5. n.; Zach. 1, 9 n.; 2. Mach. 3, 25; Žal. 33, 8; Mat. 28, 2. n.; Skut. 1, 11; 5, 19; 10, 3; 12, 7; Zjev. 8, 1. n.; 16, 1; 20, 1. a jiné.) *Souhlas sv. Otců* je všeobecný. Origenes ukazuje, že tento souhlas jde až do časů apoštolských, když píše: „I to jest obsaženo v církevním kázání, že jsou andělé Boží a dobré síly, jež mu slouží a spásu člověka dokonávají.“ — V liturgii sv. Basila modlil se kněz, aby Bůh dal každému z nás po bok anděla pokoje, jenž by nás zachoval, chránil, osvěcoval, k všelikému dobrému dílu vedl.

Dříve převládalo u bohoslovců mínění, že k službě lidí posílání jsou od Boha toliko kůry třetí hierarchie, nejnižší (knížactva, archandělé, andělé). Mínění to spočívalo na domnělé vážnosti Dionysia jako žáka apoštolů. Dnes je opuštěno. Skotus a jeho škola správně učila, opírajíc se o sv. Písmo, že všichni andělé bývají posílání. Sv. Pavel v uvedeném prve místě mluví s důrazem o všech andělech (Žid. 1. 14.), jiná místa pak uvádějí anděly z jiných i nejvyšších kůrů, již byli posláni. Tobiašovi anděl sám udává své jméno a úřad pravě: Já jsem Rafael anděl, jeden ze sedmi, kteříž stojíme před Pánem (Tob. 12, 15.). K Isaiáši je poslán jeden ze serafů, již jmenování jsou jako první kůr (Is. 6, 6. n.). U bran ráje stojí dva cherubové (1. Mojž. 3, 24.). Michael často se zjevuje (Dan. 12, 1; Jud. 9.). Gabriel je poslán k Panně Marii a j.

2. Z článku víry o ochranném poměru andělů k lidem plyne nauka všeobecně v církvi přijímaná, že všichni křesťané, ano i pohané mají strážného anděla. Některé svrchu uvedené výroky sv. Pisma, na př. Pána Ježíše o andělech jako ochrancích dítek, slova sv. Pavla, a j. zřejmě ji naznačují. Sv. Jeronym píše: „Veliká jest důstojnost duší, nebo každá má od narození ke své ochraně naznačeného anděla.“ — Sv. Basil: „Že každému věřícímu stojí po boku anděl, jako učitel a pastýř řídě jeho život, nemůže nikdo popírat, kdo vzpomene si na slova Páně: Vizte, abyste nižádného z maličkých nepohoršili...“ — Sv. Jan Zlat. poukazuje na táž slova, pravě, že každý věřící má anděla, neboť jej měl hned od počátku každý spravedlivý muž, jako na př. Jakob, jenž jej vytrhl ze všeho zlého (1. Mojž. 48, 16). Podobně Origenes a jiní.

Suarez praví, že nauka ta je přesvědčení církve, tak že,

ač není v Písmě zřejmě vyslovena a od církve prohlášena, nemůže bez smělosti býti popírána; nad to má v Písmě jistý základ. Od IV. století stavěny andělům strážným oltáře a chrámy; svátek k jich poctě je z XI. stol. — Římský katechismus uvádí jako důvody, jež pro vhodnost a přiměřenost této nauky svědčí: 1. slabost lidskou, zvláště vzhledem k ďábelským pokušením, 2. cíl lidský, dle něhož s anděly má tvořiti jednu nebeskou společnost, 3. příklad Kristův.

Kalvin proti této nauce namítá, že zastiňuje milost Boží. Námitka nezasluhuje ani odpovědi, neboť i ochrana andělská je milost; zvyšuje tedy lásku Boží.

Jeden člověk má jednoho anděla strážce, a to od narození až k smrti. Úkoly, jež andělové strážní vykonávají, uvádějí se: 1. Ochraňují před nebezpečím těla a duše, jak vidíme u Tobiáše; zkušenost nás učí, že zvláště dítky těší se této ochraně. (Žal. 90, 10. n.; 1. Mojž. 19, 1. n.; Tob. 8, 1. n.). 2. Povzbuzují k dobrému, vzbuzujíce v lidech dobrá myšlení. Anděl vyzval hejtmana Kornelia, aby povolal k sobě sv. Petra a dal se od něho poučiti v pravdě Boží. (Skut. 5, 20; 18, 21; 10, 3. n.). 3. Přednášejí Bohu naše modlitby a přimlouvají se za nás (Tob. 12, 12; Zjev. 8, 3 n.). 4. doprovázejí duše zemřelých do ráje, anebo je navštěvují v očistci potěšujíce je (mše za zemřelé).

Že andělé nemohou působiti na rozum, chtějíce vzbuditi myšlení dobrá, nýbrž jen na obraznost, je obecná nauka bohoslovců; ostatně mohou dobré myšlenky probouzeti ještě jinými způsoby, n. př. zevními pomůckami. Vždyť i neživé předměty na nás působí, vzbuzujíce v duši různé myšlenky a pocity.

Však nejen křesťané a spravedliví, také pohané a hříšníci, ano také říše, diecese mají svého anděla strážce, osoby veřejné, papež, biskupové, králové ještě jiného strážce pro úřad, jež zastávají. Tento náhled je ovšem jen zbožné mínění, ale že i pohané a hříšníci mají anděla strážce, je všeobecné mínění bohoslovců. — Sv. Anselm, zakladatel scholastiky, dí, že každá duše, když vstupuje do těla, je provázena andělem. — Sv. Tomáš Akv. uvádí jako důvod, že náleží k božské prozřetelnosti, aby měl strážce nejen jako křesťan, ale i jako člověk. Ovšem možno za to míti, že spravedlivý a křesťan je více hoden jeho ochrany a proto jí také více zakouší. Vyznání Sokratovo, že má strážného ducha po boku (daimonion), možno snad i v tomto smyslu vykládati.

Náhled, že i národové a říše mají vyšší ochránce, možno odůvodniti tím, co vypravuje Daniel. Michael, jemuž Rafael přišel na pomoc, bojoval jako kníže Israelitů proti dvěma andělům, jež nazývá knížaty Peršanů a Řeků (Dan. 10, 12. n.). Místo připouští ovšem i jiný výklad, ale mnozí je vykládají, jak právě uvedeno. Mnozí míní, že muž, jenž se v noci ukázal Pavlovi a prosil, aby šel do Macedonie a pomohl jim (Skut.

16, 9), byl dobrý duch této říše. Michael byl pokládán v Starém Zákoně za ochrance synagogy; křesťané ctí jej jako strážného ducha církve. Z toho, že aneěl přimlouval se za města judská (Zach. 1, 12.), lze souditi, že i města a obce mají anděla strážce. Mnozí slavní missionáři, majíce konati někde missii, uctívali strážného ducha toho místa, a dle jich přesvědčení s úspěchem. Však jsme už v říši zbožných domněn k.

3. Poukázali jsme dříve na nepravdivost a nerozumnost výtky, že Israel té přijali víru v anděly od pohanů. Pod bně nepravdivá je výtka věčně kritisujících rozumářů, že církev přijala nauku o andělech jako ochrancích a pomocnících lidských z Platona, Epikteta a jiných vynikajících pohanských filosofů. Pravda jest, že mají pěkné výroky o andělech. — Plato píše v Timaju: Jsou střední duchové mezi člověkem a Bohem, kteří ohlašují lidem vůli božskou a odnášejí modlitby jich k bohům, pomáhají dobrým a vzdalují se od lidí bídných. Bystrým a dalekozrakým duchem svým pronikají skutky lidské, rychle létají se země k nebi a s nebe na zemi. — Epiktet píše: Bůh ustanovil každému jako ochrance genia (anděla) a odevzdal mu člověka, aby nad ním bděl, a to takového, jenž ani nespí ani oklamán býti nemůže. Jakému vzácnějšímu a starostlivějšímu strážci mohl každého z nás odevzdati? Proto zavřete-li dveře, že uvnitř je tma, pomněte, abyste nikdy neřekli, že jste sami, neboť nejste, Bůh a genius váš jsou s vámi. Podobně i jiní spisovatelé. Ale činiti z toho, že pohané učí leccos pěkného o dobrých andělech, ihned soud, že sv. Otcové přijali nauku od nich, je praubohá logika. Z toho jde leda, že jak jsme výše řekli, nauka o andělech je pravda, které každý vyspělý rozum snadno se dovtipuje. Sv. Otcové nikdy se nedovolávají pohanů na odůvodnění víry v anděly, nýbrž sv. Pisma. Výroky pohanů nejsou mimo to vždy správné. Pohané, kteří mají zvláště pěkné výroky o andělech, žili již v době křesťanské.

4. Z poměru andělů k lidem samo sebou plyne, že je máme ctíti, býti jim vděční, v z ý v a t i j e, p o s l o u c h a t i j i c h.

Ctíti. Dle slov Páně náleží úcta dítku, jemuž po boku stojí strážný anděl. Tím více náleží zajisté andělu samému. K úctě vyzývá nás jich vznešená bytost, jich věrnost k Bohu, jich sláva. B ý t i v d ě č n i. Celá rodina Tobášova (Tob. 12, 2. n.) naplněna byla živou vděčností za dobrodiní od anděla jí prokázaná. Od okamžiku, když jsme se zrodili, je anděl boží při nás a koná nám služby, o nichž byla prve řeč. V z ý v a t i. Anděl koná své strážní dílo z vůle Boží, ale z toho neplyne, že nemusí býti v z ý v á n. Víme, že Bůh dává mnohé dary jen prošen; zajisté chce, aby tak jednal také anděl strážný. Proto volejme k němu v době pokušení, nebezpečí, strasti. Volejme

ho a přijde. Ale dříve očistíme duši od hříchu. Sv. Basil píše: „Jako dým zahání včely a zápach holuby, tak zapuzuje hřích anděla, jemuž jsme svěřeni.“ **P o s l o u c h a t i.** Anděl zastupuje místo boží (Ez. 23, 20.), když k nám mluví; proto dlužno ho slyšeti. Sám je k nám samá láska a dobrodiní; slušno tedy, abychom vděčně a horlivě jeho napomenutí přijímali. Nechce nežli: konati nám dobré a ochrániti nás zlého; žádá tudíž poslušností vlastní náš prospěch.

Andělé zavržení.

1. Jest článek víry, že mnozí andělé hřešili a na věky jsou zavrženi; zovou se ďáblové (3. Mojž. 17, 7; Žal. 105, 37), ďábelství (Tob. 3, 8; 6, 14), duchové zlí (Mat. 8, 31; Luk. 10, 17; Žal. 77, 49; Skut. 19, 12 n.), anděl ukrutný (Přisl. 17, 11), duchové nečistí (Skut. 8, 7; 5, 16; Luk. 6, 18). Bůh nemůže stvořiti nic hříšného, mravně zlého, proto byli ďáblové kdysi dobří a sami stali se zlí. Proto zovou se v Písmě andělé hřešivší (2. Petr 2, 4), anděl, jenž nestál v pravdě (Jan 8, 44), andělé, již nezachovali svého knížectví (Jud. 6), již na počátku hřešili (1. Jan 3, 8), již bojovali proti Bohu. (Zjev. 12, 7.)

Pro svůj hřích svrženi jsou do pekel, odkud není vykoupení. Sám Spasitel praví: Viděl jsem satana, jako blesk padajícího s nebe (Luk. 10, 18). Sv. Jan píše obrazně: I stal se boj veliký na nebi: Michael a andělé jeho bojovali s drakem, a drak bojoval i andělé jeho. A nemohli odolati, aniž jest místo jejich více na nebi nalezeno. Svržen jest drak ten veliký, had starý, jenž slove ďábel a satanáš a svržen je na zem i andělé jeho s ním svrženi jsou. (Zjev. 12, 7 n.) Sv. Petr píše: Nebo Bůh prohřešivších se andělů neušetřil, nýbrž strhnuv je do pekla vydal (k mučení) vazbám temnosti, aby byli chováni k soudu (2. Petr 2, 4; Jud. 6). Při soudu řekne soudce k zavrženým: Odejděte ode mne zlořečení do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a andělům jeho (Mat. 25, 41).

Lev Vel. praví, že podle kat. víry Bůh stvořil anděly a lidi dobré, jelikož nemůže nic nedobrého učiniti, že ďábel byl by též dobrý, kdyby byl zůstal v tom, v čem byl stvořen. Ale poněvadž zneužil své dokonalosti a nesetřval v pravdě, nezměnil se v opačnou podstatu, ale odpadl od nejvyššího dobra, jehož se měl držeti. V slovech papežových je nauka celého podání. Sněm lateranský IV. prohlásil, že ďábel a ostatní démonové stvořeni byli podle přirozenosti dobří, ale že sami učinili se pak zlými. Mimo to odsoudila církev náhled, jehož původce je Origines, že Bůh zlé anděly jednou obrátí opět v nic.

2. Písmo mluví vždy o jednom jako vůdci a svůdci. Zove se zvlášť ďábel (Mat. 24, 41.), anebo satan (Luk. 11, 18; 22, 31.). Ďábel je z řeckého diabolos, což znamená pomlouvače, nástrahy činícího; satan je z hebrejského a znamená nepřítele. Jiná jména jeho jsou: kníže zlých duchů (Mat. 9, 34.), drak (Zjev. 12, 7), starý had (Zjev. 20, 2), Belzebub (Mat. 10, 25. n.), což znamená pohanskou modlu (4. Král. 1, 2.), vražedník a lhář od počátku (Jan 8. 44.), Belial (2. Kor. 6, 15.), což znamená nepravost samu. Některá zvláštní jména ďáblů, jež přicházejí v Písmě, jsou: Azazel (3. Mojž. 16, 10), Asmodeus (Tob. 3, 8.).

Proroci (Is. 14, 12. n.; Ez. 28, 1. n.) dali králům Babylonie a Tyru jméno dennice, Lucifer, které v pozdějších dobách se ujalo a přešlo na knížete démonů. Písmo samo mu toho jména nikde nedává. O něm se dí, že mnoho andělů svedl (Zjev. 12, 3. n.). Byl-li Lucifer nej přednější všech andělů, nelze říci, ale všeobecně se tak soudí. Tak by nejvyšší anděl stal se odbojníkem, svůdcem jiných a knížetem pekel. Písmo ličí věc tak, jakoby vedle říše Kristovy byla říše zla, řízena knížetem temnoty, satanem, bývalým Luciferem. Dle Písma je vlastně jen jeden ďábel, satan, ostatní jsou demoni.

Hřích andělů liší se od hříchu dědičného. Lidé hřešili jako celek v jednom, v Adamu, andělé zlí hřešili osobně; náš dědičný hřích je bytelný (habitualný), vina, záležející v nedostatku povinné milosti, hřích andělů byl skutek (hřích aktualný).

Podle většiny sv. Otců a bohoslovců andělé hřešili pýchou. Sv. Písmo to naznačuje, říká, že začátek všelikého hříchu je pýcha (Sir. 10, 15; srov. Tob. 4, 14; 1. Tim. 3, 6.). Z těchto slov dovozuje ji sv. Augustin, pravě, že vznikla z nezřízeného zalíbení na vlastní výbornosti. Takové zalíbení v sobě zapomíná na toho, od koho všechno má, a sebe dělá středem všeho smýšlení a všech citů. Je tedy pýcha nezřízená láska vlastní výbornosti. Sv. Augustin zavrhuje mínění těch, kteří hřích anděla prohlašují za závist nad tím, že člověk byl stvořen k obrazu Božímu a v milosti, pravě, že závist není první myšlenka, nýbrž plyne z pýchy. Závist je nenávisť cizího štěstí, poněvadž je máme za překážku svého vlastního štěstí; vzniká z pýchy, nemohoucí snést, aby někdo se jí rovnal. Pýcha je prvé, závist druhé. Nejdříve je někdo pyšný, potom závidí. Pýcha se uvádí jako hřích Luciferův také proto, že nic jiného nelze nalézt.

Bohoslovci se táží, nad kterou svou dokonalostí měl ďábel nezřízené zalíbení. Některí odpovídají, že nad přirozenými svými dary, svou bytností a jejími vlohami, takže zapomínal na nadpřirozenou blaženost posledního cíle; někteří dí, že nad dary nadpřirozenými, chtěje blaženého cíle dosáhnout sám neodvisle, nebo jinak proti vůli Boží;

někteří domnívali se, že toužil po rovnosti s Bohem a neodvislosti vedle něho; někteří zase, že chtěl býti s božstvím spojen hypostasně jako Syn Boží s člověčenstvím v Kristu; někteří opět, že se domáhal nadvlády nade všemi anděly, nechtěje uznati nad sebou ani Krista. Samé dohady. Avšak pýcha, jež Boha opouští a sebe proti němu činí svým pánem, je základem všech těchto mínění. Dábel je zbůjník, demonové jsou přemlouváním a příkladem od něho svedeni.

Že hřích andělů byl těžký, vidno je z trestu, který je stihl. To plyne také z věci samé. Veliké byly přirozené a nadpřirozené jejich dary, zvláště poznání z rozumu a světlo víry; proto veliká byla také převrácenost a zloba v jich vzpouře proti Bohu. Sv. Augustin dí: „Čím vznešenější přirozenost, tím zavržení hodnější vina; čím neuvěřitelnější hřích, tím více hoden odsouzení.“ Sv. Otcové přirovnávajíce hřích andělů k hříchu Adamovu praví, že byl větší, poněvadž u nich nebylo slabosti, jež plyne z těla (Řehoř V.), a poněvadž nebyli od jiného svedeni jako Adam, nýbrž hřešili sami dobrovolně (Jan Zlat.); proto člověku dána příležitost k pokání, andělům nikoliv. Sv. Řehoř píše: „Duchové andělští hřešili bez odpuštění, poněvadž mohli, nemajíce těla, tím pevněji státi. Člověk hoden byl po vině odpuštění, poněvadž tělem přijal něco, čím je menší sebe“ (roz. nežli je dle ducha). Alkuin přidává jako třetí důvod: „Anděl byl vynálezce hříchu, člověk obětí jeho. Čím vznešenější anděl v slávě, tím větší v zkáze; člověk zase čím slabší je v přirozenosti, tím více hoden odpuštění.“ Jsou sice někteří bohoslovci, kteří praví, že Bůh nabídl andělům pokání, dříve nežli je svrhl do pekel, ale mínění to zůstalo ojedinelé. Sv. Písmo spíše svědčí o opaku (2. Petr 2, 4; Luk. 10, 18.). Andělé zůstali v zatvrzelosti, poněvadž neobdrželi již milosti a času k pokání. Vlastní místo démonů je peklo, ale mnozí do věčného soudu nalézají se na zemi. Jich trest je věčný a záleží v trestu ztráty a trestu smyslů. Všichni mají svůj plný trest, i ti, co zůstávají na zemi; až tito budou v pekle, zhorší se nikoliv podstatně, nýbrž jen nahodile. Poněvadž nikdy nedostanou milost kajicnosti, zůstanou zatvrzelí stále; ale v hříšnosti už nerostou, nebo jsou u cíle.

3 Dábel svedl Adama k hříchu (Jan 8, 44.), čímž nabyl nad lidským pokolením „vlády smrti“. Svou moc ukazuje obyčejným způsobem tak, že svádí lidi k hříchu. Neobyčejným způsobem jeví se v posedlosti a čarodějství. Jest pokušení, jehož účelem je zkouška. Tak Bůh někdy pokouší nebo vlastně pokušení dopustí, aby člověk, postaven před nějaký těžší úkol, osvědčil svou sílu a věrnost. Jest pokušení, jež svádí k zlému. Tak pokouší ďábel. Lži a předstíráním falešných dober hledí svést k hříchu a věčné zkáze. Že ďábel pokouší, svědčí Písmo jasně, neboť před ním varuje. Oblecte se v plnou zbroj Boží, abyste mohli čeliti úkladům ďáblovým (Ef. 6, 11.), napomíná

sv. Pavel a ukazuje, jaký boj je křesťanům vésti. Sv. Petr píše: Střízliví buďte a bděte, neboť protivník váš ďábel jako lev řvoucí obchází, hledaje koho by pohltil (1 Petr 5, 8.). Pán Ježíš v podobenství o rozséváči dí, že símě, které padá vedle cesty a jež ptáci sezobali, jsou ti, již slovo Boží slyší, ale kterým je ďábel vynímá ze srdce (Luk. 8, 12); v jiném podobenství je to ďábel, jenž zasel koukol mezi pšenici (Mat. 13, 28. n.). Satan žádal, aby směl apoštoly tříbiti (Luk. 22, 31.), t. j. pokoušeti. Podobně často i jinde (Skut. 5, 3; 1. Kor. 7, 5; 2. Kor. 4, 4; 11, 14; Jak. 4, 7.). Bez připuštění Božího nemůže ďábel pokoušeti, ač celá jeho bytost jej k tomu vede.

Bůh dopouští pokoušení ďábelské za trest, že je člověk svévolně vyhledává, na zkoušku a z jiných příčin. Uvedeme některé. Bůh může připustiti ďábelské pokušení, aby zjevil svou moc. Ať člověk odolá přirozeně ať s nadpřirozenou pomocí, vždy ukazuje se tím moc Boží, která dává člověku sílu i proti vyšším mocnostem. Podlehne-li, vytrhne jej zase z moci démonovy. Obstojí-li pokoušený, získává milost, projevuje ctnost, hoden je odměny. Dává tudíž člověku příležitost k dobrému. Neobstojí-li, zachrání ho milostí ze zásluh Páně, čímž moudrost Boží se projevuje podivuhodným dílem vykoupení. Podobně může dobrota Boží býti důvodem k dopuštění pokoušení.

Jinaké příčiny plynou z poměrů nižších bytostí k vyšším. Vyšší mají přirozeně vliv na nižší. Jest vůbec všeobecný zákon, že nižší bytosti jsou vedeny k cíli svému skrze bytosti vyšší. Vliv a vedení mělo býti dobré a u dobrých andělů je. Ale hřích demonů způsobil, že je zlý. Poměr zůstal, ale směr se změnil. K tomu přistoupil hřích Adamův. Od koho kdo je přemožen, toho stal se otrokem (2. Petr. 2, 19.). Právem soudíme, že nebýti hříchu prvotního, moc ďábelská nad lidmi byla by menší. Považme, jaká byla před Kristem! Svět byl věru jeho otrokem. Také osobní hříchy, jimiž člověk se od Boha odvrací a ďáblu poddává, jsou důvodem, proč bývají pokušení častější a mocnější, třeba se na ně nedíváme jako na trest. Stačí, že ďábel naším hříchem nabyl nad námi větší moci. Ale když Bůh připouští pokušení, dává také moc, přemoci je. Kříž, posvěcené věci, žehnání zahánějí ďábla a ničí jeho moc.

4. Ďábel může pokoušeti zevními věcmi, jež k hříchu popouzejí, zvláště zlými lidmi, a vniterně působením přímým nebo nepřímým na obraznost lidskou a nižší část člověkovu. Na rozum a vůli přímo působiti nemůže, na př. že by do vůle dal zalíbení nad něčím zlým. Vůle zůstává vždy svobodná paní svých činů a rozum samostatným soudcem věcí. Může jim představití falešné dobro, může k nim v nižší části vzbuditi bezděčnou zálibu, jež není ještě hříchem, ale víc nemůže: rozumu a vůli nemůže učiniti násilí; rozum a vůle mohou správně rozsouditi a svobodně voliti. Jest otázka, súčastní-li se

démonové každého pokušení, na př. každého tělesného hnutí, jež v nás vzniká. Mají-li pravdu ti, kteří každému člověku mimo anděla strážce dávají také démona pokušitele, mohlo by se říci, že ano, neboť ďábel od své přirozenosti se chápe každé příležitosti k svádění. Ale takové mínění nemá dostatečného základu. Sv. Tomáš dí, že pokud uvolněná žádostivost je z prvního hříchu, k němuž ďábel prarodiče svedl, možno říci, že v každém pokušení je vliv ďábla. Běží-li o bližší skutečnou příčinu pokušení, nejsou všechny hříchy od ďábla, nýbrž mnohé pocházejí z tělesnosti a svobodné vůle lidské.

5. Z připuštění Božího dostává ďábel někdy moc nad tělem lidským. Asmodeus démon zabíjel muže Sářiny (Tob. 3, 8.). Bědy Jobovy přičítá Písmo ďáblu (Job 2, 7.), jemuž k nim Bůh dal dovolení. V evangeliích některé nemoci připisují se ďáblu (Mat. 12, 22; 17, 14.). Proto církev světlí vodu, aby ti, kteří ji užívají, zapudili vlivy ďábelské; v modlitbách při svěcení výslovně za to prosí. Důvody, proč Bůh takovou moc ďáblu dopouští, jsou tytéž jako při pokušení. Zvláštní zjev takovéto ďábelské moci je posedlost. Lidé posedlí jsou lidé demoničtí, poněvadž démon jimi zvlášť vládne. Že démon může posednouti člověka, je patrné, neboť duch může působiti na tělo. Duše je duch a je oživujícím základem těla. Podivuhodné jsou zjevy, které působí v těle světlo, magnetismus, elektrika. Podivuhodnější mohou býti účiny ďáblu, jelikož je zajisté lepším znatelem přírody nežli lidé. Posedlost je možná také se strany Boží. Jako Bůh připouští zhoubný vliv na tělo vody, ohně, horka, zimy, jako připouští pronásledování, nespravedlnost, svádění, může připustiti v hranicích své prozřetelnosti také vlivy ďábelské.

Rozeznávají se tři stupně posedlosti. První, když démon zevně na tělo působí a pohyby jeho zamezuje. Druhý, když ďábel je v těle člověka a vládne jeho fysickými silami podle své vůle, takže z toho vzniká velký rozbroj v člověku mezi mocí ďáblu a vlastní vůlí. Třetí, když moc člověka nad vlastním tělem takoruka mizí; i pak zůstává člověk pánem souhlasu nebo nesouhlasu, jenž pochází od vůle, t. j. ďábel nemá nikdy přímou moc na vůli, aby jí mohl poručiti hřích. Mezi ďáblem a člověkem není při posedlosti žádného vnitřního podstatného spojení, na př. takového, jako mezi duší a tělem. Ani tak nemůže ďábel proniknouti v nitro člověka, jako sv. Duch. Ďábel má jen tělesné síly člověka v moci, tu více, tu méně, takže jimi může hýbat, jimi vládnouti; je pouze hýbatelem zevně, třeba se to dělo uvnitř člověka, totiž z vně orgánu, jako když ruku někomu vedeme.

Písmo sv. vypravuje mnoho příkladů posedlosti (Mat. 12, 22. n.; Mar. 5, 9; Luk. 4, 33. n.; 10, 17; 41, 8. n.; Skut. 16, 16. n.; 19, 12. a j.). Popíratí jich nelze. Kdo by popíral skutečnost posedlosti, popíral by tím Písmo, jeho vdechnutí,

jeho dějepisnou cenu vůbec. Někteří praví, že bylo tehdy posedlých neobyčejně mnoho. Ale toho nelze tvrditi právem. Bylo jich asi více, jelikož Kristus měl dokázati, že je vykupitelem z moci ďábla, potíračem jeho království na zemi a vítězem nad ním, ale přijímati nějaké zvláštní množství posedlých, není oprávněno. Že byli posedlí lidé i potom, svědčí Ireneus, Tertullian, Cyprian a jiní. Jsou i dnes, zvláště mezi pohany. Zloba velikých zločinců, běsnění některých nepřátel církve, vypočítavá nemravnost mnohých spisovatelů dá se bez zvláštních vlivů demonických sotva vyložití. Mnozí současníci Lutherovi, mezi nimi i přátelé reformatorovi, hádali na vlivy ďábelské, když viděli, jak uchvátily nešťastníka hněv, nenávisť, msta, a on chrlil na celý svět své úžasné nadávky a kletby.

Církev koná tak zvané *exorcismy* nad věcmi, na př. vodou, solí, aby jich užívání zamezovalo vliv demonů, i nad posedlými, však nad těmito jen se zvláštním dovolením biskupovým. Jakožto známky posedlosti uvádějí se: mluvit cizím jazykem, rozuměti cizímu jazyku, znáti a odkrývati věci lidem skryté, projevovati síly nad svůj věk neobyčejnou mírou a p., ovšem když je jisto, že tyto věci nepocházejí od duchů dobrých. Na každý způsob třeba nejvyšší opatrnosti, jelikož klam je velmi snadný.

6. *Čarodějství*. Záleží v tom, že lidé mohou vstoupiti s ďáblem v jakýsi styk a úctou, jež mu vzdávají, získati jeho pomoc ke skutkům, převyšujícím obvyklé síly lidské. Sem se počítají pohanské věštírny. Palmieri praví, že nemohly se zakládati jen na pověře nebo klamu, jelikož příchodem Kristovým hlavní věštírny umlkly. Již sv. Athanasius poukazoval na v pravdě podivný tento zjev, i pohanům nápadný, a uvádí, jak pouhým znamením kříže lze umlčeti věstkyni, odníti kouzlu (magii) moc, vyhnati demona z modly nebo jiného místa.

Starý Zákon pokládal modlářství za službu ďáblu, aby ďábel se za ni odměňoval, tedy za čarodějný styk s ním. Zpronevěřiti se Bohu a sloužiti ďáblu nazýval smilniti, jelikož zpronevěřiti se manželů měl za hříšný styk, jež trestal ukamenováním. Modloslužba byla mu takové hanebné spolčení s demonem (3. Mojž. 17, 7; 5. Mojž. 32, 17.). Proto i sv. Pavel nazývá modláře spolčníky zlých duchů (1. Kor. 10, 20.). Vzývání demonů a dotazování se jich přísně se trestalo. Muž a žena, prikazoval zákon, v nichž by byl duch čarodějný neb věštecký, ať smrtí umrou (3. Mojž. 20, 27; též 5. Mojž. 18, 10. n.). Ochoziaš za to, že se dal tázati Belzebuba, uzdravil-li se, byl potrestán smrtí (4. Král. 1, 1. n.; viz Ez. 21, 21.).

Kristus předpověděl, že povstanou falešní proroci a činiti budou veliké divy a zázraky (Mat. 24, 24.). Jak budou konati takové věci? Mocí Boží nikoliv, jelikož Bůh nemůže dávatí svědectví lži; tedy mocí ďábelskou. Je tedy spojení s ďáblem možné.

S v. O t c o v é, kteří v modlářství viděli úctu demonů, o tom píš. Leccos dlužno zajisté přičítati na vrub doby, v přírodních vědách nepokročilé, ale mnohé je zajisté pravda, jelikož k poznání některých demonických vlivů stačí zdravý rozum a smysly. Však opatrnosti je třeba.

Lze položit otázku také takto: Je možné takové spojení s ďáblem, aby člověk s jeho pomocí mohl konati neobyčejné skutky „jistě“ a „trvale“? Vynikající bohoslovci kloní se k odpovědi záporné, řkouce, že nelze snadno mysliti, aby Bůh dovolil demonům provozovati moc nad lidmi a k šálení jich do té míry.

Hrozným, v dějinách světa jediným příkladem, až kam zablouditi může pověra, spojená s vášněmi, je p á l e n í č a r o d ě j n í c, jež na konci středověku vzniklo v Německu. V úžasné této době hřešilo se pověrou v nepřiměřenou moc ďáblovu, nevědomostí o nejjednodušších a nejzákladnějších pravdách dušeslovných, zločinnou lehkomyšlností a nepocho pitelnou ztemnělostí v zjišťování domnělých čarodějných zjevů a skutků, nelidskou ukrutností v užívání mučidel na vynucení doznání, bezohlednou podlostí, jež obžalob z čarodějství užívala k pomstě a obohacování se. Takové bylo poblouzení ducha, že lidé sami se udávali jako vinni ze spolku s ďáblem, majíce skutečně za to, že provádějí skrze něj různé věci, ač tomu nebylo tak. Počet obětí, zvláště žen, jde do tisíců. Bůh uchovej lidstvo takových metel. Poblouzení nevzniklo ovšem najednou, nýbrž bylo různými příčinami připravováno.

Proto třeba o p a t r n o s t i. Nerozumné je utíkat se k tajným silám, dí Pesch, dokud není zjištěno, že přirozené síly nestačí k výkladu zjevů; i pak dlužno spíše dáti místo nedůvěře nežli víře. Kdo užívá čar, věře v pomoc ďábla, hřeší ovšem, třeba tu nic ďábelského nebylo. Kde je ďábelský vliv, dlužno vyšetřiti, nebo jde o skutek, factum, ne o víru. Víra jen dí, že styk s ďáblem je možný; stal-li se, dlužno zjistiti.



KNIHA VI.

O BOHU VYKUPITELI.

Úvod.

Když Bůh se rozhodl, že stvoří svět, měl dvojí plán, plán lásky a plán milosrdenství.

První zove se plán lásky, poněvadž všecko je v něm láska. Jeví se v tom, že Bůh dal člověku jsoucnost, rozumnou bytnost s mnohými vlohami, svět za bydliště, ale ještě více v tom, že mu vytkl jako cíl patření na tvář Boží a tudíž účast na božském životě. Všecky dary přirozené a nadpřirozené prvního člověka měly přecházeti na jeho potomstvo, obstojí-li Adam ve zkoušce, které jej Bůh podrobí.

Neobstál. Ráj časný vzal za své Adamovým hříchem a ráj věčný byl by také ztracen, kdyby Bůh, předvídaje pád, nebyl přichystal plán druhý, plán milosrdenství. Nadpřirozený cíl z vůle Boží zůstal, ale žádná cesta ze světa k němu nevedla, anať nadpřirozená milost byla ztracena.

Bůh mohl první rodiče a s nimi ovšem jeho pokolení zničiti, mohl odpustiti, spokojuje se určitým pokáním, mohl ponechati člověku jen cíl přirozený, než Bůh odhodlal se ku činu, který ukazuje ještě více lásky nežli stvoření, ustanoviv, aby Slovo, věčný Syn jeho, stalo se člověkem, uraženou spravedlnost dokonale vyrovnalo, svým životem, zvláště pak utrpením a smrtí člověku vrátilo nejen ztracenou milost, nýbrž i nové vydobylo a tak cestu k poslednímu cíli opět otevřelo. Sv. Pavel dí: Jestliže pádem toho jednoho zemřelo jich mnoho, tím spíše milost Boží a dar v milosti jednoho člověka, Ježíše Krista, přišly hojně na mnohé Kde se rozhojnil hřích, rozhojnila se nad míru milost (Řím. 5, 15. 29.). A sv. Jan dí: Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný (Jan 3, 16.).

Tak jednati jest nám o velikém díle vykoupení, k němuž milosrdenství Boží dalo podnět a jež láska Boží podivuhodně vykonala. Bůh smířil s sebou svět v Kristu (2. Kor. 5, 19.), a nejen smířil, nýbrž milostmi zahrnul, že církev u vytržení zpívá

na Bílou sobotu: O felix culpa, ó šťastná vina, která takového nám dala Spasitele.

Ježíš Kristus jest vtělený Syn Boží, který z Panny Marie se zrodil, dílo vykoupení lidstva provedl. Svatý Pavel píše: Když se ukázala dobrota a lidumilnost Boha Spasitele našeho; (tu) nikoli ze skutků (učiněných) ve spravedlnosti, kteréž bychom vykonali my, nýbrž podle svého milosrdenství (Bůh) spasil nás skrze koupel znovuzrození a obnovení Ducha svatého, kteréhož vylil na nás hojně, skrze Ježíše Krista, Spasitele našeho (Tit. 3, 3 n.).

Tak kniha tato má tři části:

1. O osobě Pána Ježíše (Christologie, Kristosloví);
 2. O vykupitelském díle Pána Ježíše (soteriologie, spásosloví);
 3. O Panně Marii, matce Pána Ježíše (Mariologie, Mariosloví). Tato třetí část jest jen dodatek. Dodatkem je též stať: O úctě svatých a ostatků.
-

ČÁST I.

O osobě Pána Ježíše Krista,

t. j.

o Kristu Bohu vtěleném.

Pán Ježíš Kristus.

Pěkně dí professor Světlov: „Křesťanské náboženství jeví se jako víra, jež nejlépe ukojuje lidskou touhu po nekonečnosti, po poznání pravého smyslu života, po potvrzení ceny lidského žití. To jest jasno všem, kdož v křesťanství vidí zjevení a v Kristu Bohočlověka. Znat a milovat Boha mimo Krista je těžko: ve vší plnosti, nám dostupné, Bůh odkryl se světu pouze v Kristu; proto s příchodem Kristovým na svět stalo se cílem lidského života poznávání Boha a mítí lásku k němu v Kristu, čili osvojiti si všecku nekonečnou plnost blaha evangelia: tento jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a kterého jsi poslal, Ježíše Krista (Jan 17, 3; 1. Jan 5, 20.). Proto jest nyní vyšším cílem, který dává práva na existenci jednotlivcům a celým národům, aby osvojili si životem evangelium. Smysl života našeho záleží v živé, činné, ne jen myšlené lásce ke Kristu, k jeho osobě, učení a dílu: milovati Krista znamená plnit jeho učení a rozmnožovat dobro dle evangelia v sobě a kolem sebe, v životě osobním a obecném, všude a do všeho nésti světlo a pravdu Kristovu. Milovat Krista značí žít dle evangelia, zřizovat království Boží na zemi, býti spolupracovníkem Kristovým o spáse lidí . . .“

Ve slovech kletby nad hadem, vlastně ďáblem, byl slíben ten, jenž potře jeho hlavu (1. Mojž. 3, 15.). Radostné toto zaslíbení nazývá se *proto evangelium*, první evangelium. Z naděje na tohoto Messiáše žilo lidstvo, zvláště národ vyvolený. Jeho obraz byl proroky vždy víc a více určován, až objevil se jako Bůh, jenž s nebe sestoupí a z Panny přijme člověčenství. Tak se také stalo.

Ježíš Kristus je vtělené Slovo. Veliké tajemství je lidskému duchu v některých rysech nedostupné, podobně jako tajemství o Bohu jednom v Trojici. V Bohu viděli jsme jednu přirozenost (bytnost, podstatu) ve třech osobách, původem od sebe se lišících; v Kristu vidíme jednu osobu, v níž tajemně spojeny jsou dvě přirozenosti, božská a lidská; osoba jest druhá osoba, věčné Slovo. Tam jsme mluvili o jednotě v trojnosti

a o trojnosti v jednosti, zde mluvíme o jednosti v dvojnosti a o dvojnosti v jednosti.

Pán Ježíš jest pravý Bůh a pravý člověk v jedné osobě, v druhé osobě Boží. Jako pravý Bůh má touž božskou přirozenost, která třem osobám Božím jest společná, a to v osobě druhé, jako člověk má duši a tělo se všemi jich vlohami, které náležejí k lidské podstatě, vyjma lidskou osobu, jež je nahrazena vyšší osobou božskou.

Tak otázky, které jest nám zodpověděti a které takořka bezděky vznikají, jsou: Kdo je Kristus? Jak je v něm Bůh a člověk spojen? Co z toho spojení pro něho plyne?

Pán Ježíš je pravý Bůh.

D ů k a z o b r a n n ý.

Že Kristus je pravý Bůh, jest základním článkem křesťanství; kdo ho popírá, není již křesťanem.

1. Božství Pána Ježíše popírali v době apoštolské Cerinthus a jeho přívrženci. Rozdělujíce Ježíše od Krista pravili, že Ježíš jest pouhý člověk, syn Marie a Josefa. Kristus pak dobrý anděl, jež Bůh poslal, aby osvobodil lidi od tyranie andělů zlých. Tento anděl (eon) sestoupil prý na Krista při jeho křtu a při smrti Páně na kříži odešel opět do nebe. Podobně učili gnostikové a ebionité, proti nimž, podle Jeronyma, psal sv. Jan své evangelium, ve kterém dokazuje božství Ježíšovo.

V III. století Pavel Samosatenský učil, že je jen jedna božská osoba, Otec, Syn jest božský rozum, který jest v Bohu tak, jako rozum v nás. Kristus je pouhý člověk, ale Bůh spojil s ním svůj rozum, aby lidi učil a divy činil; Synem Božím a Bohem je tedy Kristus jen v nevlastním smyslu slova. — Tento blud byl církví odsouzen r. 264 a 269. Podobně učil a r. 357 byl odsouzen Photinus, biskup ze Smyrny.

Arius, původce bludu, jenž daleko široko se rozšířil, učil, že Slovo je tvor, a poněvadž Slovo vtělilo se v Kristu, není ani on Bůh. — Nebezpečný tento blud byl odsouzen na prvním všeobecném sněmu nicejském r. 325.

V minulých stoletích novověku popírali božství Kristovo sociniani. V době Luthera a reformátorů pokládali všichni protestanté božství Kristovo za základní pravdu křesťanství. Úřední církevní vrchnost snaží se udržeti tento článek ještě dnes, odsuzujíc nevěrecké pastory, ale veliká část profesorů protestantského bohosloví a duchovních správců ho opustila. Z nich vyšlo rozumářství (racionalismus), jež hlásá, po-

kud vůbec má ještě něco víry, že Kristus je jeden z velikých mužů, které občas prozřetelnost božská posílá, aby zdokonalili lidské náboženství, upravující je podle pokroku doby. Nevěřci všech odstínů náležejí k čirým rozumářům. Poněvadž sv. Písmo o božství Ježíšově zřejmě svědčí, protestantští rozumáři snaží se svou nauku obhájití tak, že zlašť zřetelná místa prohlašují za podvržená a ostatní všelijak překrucují.

Nejnovější výklad rozumářů hlásá asi toto: V každém člověku je něco božského, jakési vědomí o božském synovství; v Kristu bylo měrou, jako u nikoho. To měl od Boha, aby náboženskou myšlenku v lidstvu přivedl k největší dokonalosti. Minulost, v přesném filosofickém vyjadřování nesběhlá a neumělá, pravila o něm, že je Bůh a člověk. Naše doba, přesně se vyjadřujíc, dí, že byl člověk, ale s neobyčejným vědomím synovství božského.

Rozumářští protestanté mluví a píší o Kristu velmi zbožně a tklivě, užívajíce rčení katolických. Zastírají tím svou nevěru, aby nepohoršili těch z lidu, kdo ještě věří, a aby neměli nepříjemností s hora. Proto třeba katolíku obezřetnosti, aby se nedal oklamati. Kdo nevěří pevně a celým srdcem v božství Páně, upírá mu věc nejhlavnější.

2. Důkaz o božství Kristově vede se buď obranně a nebo věroučně. Obranně podává se Židům a nevěrcům nebo pochybovačům; Židům ze Starého Zákona, ostatním z proroctví a zázraků, ze svatosti života, z neomylnosti učení Kristova, z rozšíření církve, ze vznešenosti a účinků nauky křesťanské. Obranný důkaz byl již proveden v knize „O pravé víře“. Ukázali jsme z proroctví starozákonních, ze zázraků, jimiž Bůh oslavoval Krista a jimiž on sám projevoval božskou moc, z rozšíření církve a jiných důvodů, že Pán Ježíš je poslanec Boží. Dotekli jsme se toho, že vydával se za Syna Božího. Proto, řekli jsme, jím také jest, jelikož, kdyby jím nebyl, Bůh by ho nemohl jako muže, jež poslal, pověřiti. To stačilo tehdy. Nyní jest se nám osobou Páně zabývatí blíže. Nyní jest nám podati důkaz věroučný, jenž se vede hlavně z Nového Zákona a z podání, jež jako neomylný pramen božského zjevení jsme poznali. Proto o obranném důkazu zmíníme se jen krátce.

a) V Starém Zákoně není božství Messiášovo zcela určitými slovy vysloveno, ale naznačeno je jasně. Isaiáš dí: Sám Pán dá vám znamení. Až panna počne a porodí syna a nazváno bude jeho jméno Emanuel t. j. Bůh s námi (Is. 7, 14.). Písmo Nového Zákona (Mat. 1, 16. n.; Luk. 4, 27. n.), jakož i veškeré podání praví, že tímto synem je Kristus. Slovo Emanuel znamená u Isaiáše Boha ve vlastním smyslu; hned po uvedených slovech jej tak oslovuje (Is. 8, 8.). Praví tedy, že v synu, jež panna porodí, bude Bůh s lidmi na zemi žíti. — Brzy poté píše: Maličký narodil se nám, a syn dán jest nám,

a učiněno jest knížectví na rameni jeho, a nazváno bude jméno jeho Podivný, Rádce, Bůh, Silný, Otec budoucího věku, kníže pokoje (Is. 9, 6.). Slova ta, jež jsou jistě messiánská, jsou výkladem výroku prve uvedeného. (Viz Mat. 1, 23.) Jména, která tu prorok dává Messiáši, označují jej jako Boha; jménem Silný je Bůh zván i jinde v Písmě. (5. Mojž. 10, 17; Jer. 32, 18. a j.) — Opět dí: Bůh sám přijde a spasí vás. Tehdáž otevrou se oči slepých, a uši hluchých otevřeny budou. Tehdáž poskočí kulhavý jako jelen a rozvázán bude jazyk němých (Is. 35, 4. n.). Zde je o Messiáši zřejmě řeč jako o Bohu. Že se týkají Messiáše, vidno z toho, že Pán Ježíš jich užil, odpovídaje na otázku učeníků Janových, je-li Kristem, jenž má přijíti (Mat. 11, 2. n; Luk. 7, 18. n.). Tak vykládá místo veškeré podání. — Jeremiáš píše: Aj, dnové jdou, dí Hospodin, a vzbudím Davidovi kmen spravedlivý (roz. Messiáše), a kralovati bude jako král... Za dnů těch spasen bude Juda... a toto jest jméno, kterýmž ho nazývati budou, Hospodin spravedlivý náš (Jer. 23, 5. n.). Je tu řeč o Messiáši a dává se mu jméno Bůh, v původním jazyku Jahve, které jest Bohu vlastní tak, že se nikomu jinému v Písmě nedává. Podání vykládá výrok v tomto smyslu. — Jiné podobné místo je u Zachariáše (Zach. 2, 8. n.), jež živě upomíná na slova Janova: A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi (Jan 1, 14.). — U Micheáše (Mich. 5, 2.), jež velebí Betlehem jako místo, kde se narodí Messiáš a přičítá Kristu věčnost, tedy vlastnost Boží. Výrokem tím odpovídá kněží Herodovi, když k němu přišli tři králové (Mat. 2, 6.). — U Malachiáše (Mal. 3, 1.), kde je řeč o andělu, jenž připraví cestu Páně, t. j. o sv. Janu Křt. (Mat. 11, 10), Pánu je dáno opět vlastní jméno Boží. — Co praví mravoučné knihy (Přisl. 8, Moudr. 7. n.; Sir. 24.) o Moudrosti, týká se jistě Syna Božího, Moudrosti věčné, sv. Jan pak na počátku svého evangelia a sv. Pavel v listě k Židům obrací slova na Krista (Žid. 1, 3.).

Zvláště jasná místa, jež jednají o Bohu a která Nový Zákon vztahuje na Krista, jsou: Isaiáš popisuje své vidění. Pán sedí na trůně a serafové kolem volají svatý, svatý, svatý Hospodin Bůh zástupů (Is. 6, 1. n.). Sv. Jan vztahuje tato slova na Krista. — Prorok dí opět: Hospodina zástupů samého posvěcujte, on bázeň vaše a strach váš. A bude vám posvěcením, kamenem pak urážky a skalou pádu dvěma domům israelským (Is. 8, 13. n.). Kamenem urážky a skalou pádu, jak Hospodin zástupů tu jest zván, jest podle sv. Pavla (Řím. 9, 32. n.) a sv. Petra (1. Petr 2, 7. n.) Kristus. — Zase dí Isaiáš: Obratíte se ke mně..., nebo já jsem Bůh a není jiného..., mně klaněti se bude všeliké koleno (Is. 45, 22. n.). Také toto místo, kde v pravdě je řeč o Bohu, uvádí sv. Pavel o Kristu (Řím 14. 11.). — Slova proroka Ezechiele, že Hospodin vyvedl lid ze země egyptské (Ez. 20, 6.), a to Hospodin Bůh, jak svědčí Mojžíš (5. Mojž. 32, 12.), obrací apoštol Juda na Krista, pravě, že on

to jest, jenž lid odtud vedl (Jud. 5.) — Slova Zachariášova, dle nichž Hospodin praví: Patřiti budou na mne, kterého zbodli (Zach. 12, 10.), obrací sv. Jan na Krista (Jan 19, 31. n.); i jiné rysy, které prorok tu sděluje, na něm se vyplnily. — Prorok Joel zvěstuje, jak v době spasení Hospodin vyleje na všeliké tělo svého Ducha (Joel 2, 28.). Sv. Petr dovolává se těchto slov, pravě, že se to stalo skrze Krista (Skut. 2, 33.). Kristus je tedy ten Bůh, jenž dá sv. Ducha. — Žalmy obsahují mnohé výroky o Bohu, kterých apoštolové užívají o Kristu. Tak slova: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe (Žal. 2, 7.), sv. Pavel obrací na Pána Ježíše (Žid. 1, 5.). Ze slov: Řekl Pán ku Pánu mému: sed' na pravici mé (Žal. 109, 2.) sám Kristus činí důkaz, že je Pánem Davidovým t. j. Bohem (Mat. 22, 41.). Podobně i jinde (Žal. 94, 7. n.; a Žid. 3, 5. n. a j.). Kdo vše to v srdci uváží, řekne: Pán Ježíš byl ohlašován v Starém Zákoně jako Bůh.

Poněvadž jsme při těchto výrocích Starého Zákona poukázali, jak Nový Zákon je obrací na Krista, má náš důkaz povahu nejen obrannou, nýbrž také bohovědnou, věroučnou (je argumentum dogmaticum). Tím na obranné síle neztratil, nýbrž získal. Je hlavně pro Židy, věřící v Písmo, ale poněvadž výroky obsahují též vyplněná proroctví, přesvědčuje každého, kdo je dobré vůle.

b) Nevěrcům a pochybovačům dlužno dokazovati božství Pána Ježíše z proroctví a divů (sudidla zevní), a z osoby Kristovy. Proti zatvrzelosti, jež předem vše zamítá, není ovšem léků a zbraní.

Pán Ježíš předpověděl mnohé věci, kterých žádný člověk uhádnouti nemohl, a proroctví ta do slova se vyplnila. Nejpodivuhodnějším jeho proroctvím je sama církev. Učte všechny národy, brány pekelné jí nepřemohou a jiná podobná slova vyplnila a plní se způsobem, že mohou pocházeti jen od Boha vševědoucího a všemohoucího. — Zázraky Kristovy jsou tak pověřeny a souvisejí s proroctvím Starého Zákona i s naukou a osobou Spasitelovou tak těsně, že může je popírati jen zaujatost, jež nepřístupna je pravdě. Prohlásiti je za báje, jak činí rozumářství, je ovšem snadno, říci, že zázraky nejsou možny, může pronésti každý; ale to není věda, není poctivá dějepisná kritika, to je zapírání zřejmých událostí. Dějí-li se v Lúrděch, mohly se tím spíše díti skrze Syna Božího. Z mrtvých vstání Páně je pověřeno měrou, jakou dějinná událost může vůbec býti pověřena. Na něm spočívala víra apoštolů a prvních křesťanů, na něm síla mučedníků, ono jest i dnes kamenem, o nějž opět a opět rozrážejí se útoky nevěry.

Osoba Kristova má dva rysy, jaké nikde se nenalézají a nalézti nemohou: jeho nauka je neopravitelná, jeho svatost je bezvadná. I rozumářští spisovatelé jsou

uchváčení podivuhodnou prostotou a hloubkou kázání Kristových, když opustí je na chvíli jich zaujatost. Jeden z nich praví žasna: „Hle, jeho kázání je jedna myšlenka, tak prostá a jednoduchá, že se zdá, jakoby zjevovala vše, co v ní je, ale je tak bohatá, že do dnes není vyčerpána.“ — Však podivuhodnější je, že dvoutisíciletým bádáním nedoznala opravy a nebyla nahrazena ničím lepším. Třicetiletý muž hlásá hotovou, ucelenou nauku, v nauce té bádají veleduchové světa, nemohouce se jí nasytit, zapřísáhlí nepřátelé hledají v ní něco slabého, nedokonalého, chybného, co by ukazovalo, že je lidská, a nenalézají toho: aj, není tohle div, jenž zvláště porážeti musí třídy vzdělané? — Mimo to znamená tato nauka největší pokrok, jaký v lidstvu byl učiněn. Skrze ni dostoupili mnozí stupně dokonalosti, jež nazývá církev svatostí heroickou. Svatá nauka mohla vyjít jen ze srdce svatého. — Osoba Kristova skví se v lesku mravní dokonalosti, na němž není nejmenšího stínu. Přítel i nepřítel, učeník i zrádce, pozorovatel z dále i nejbližší druh vyznávají: není na něm mravní poskvrný. Tento muž se vydával za Syna Božího. Jak vzniklo v něm toto vědomí Božího synovství?

Rozumářští protestanté, kteří se bojí posledního kroku, praví: to jest tajemství; ostatní odvažují se říci: byl snílek, jež úspěch omámil. Oni vyhybají se nezbytnému důsledku: „je Bůh,“ skrývajíce se za tajemství, tito opouštějí evangelia a skutečnost, upadajíce v odpor, že největší, jediná na světě moudrost a svatost oddává se rouhavému sebezbožnění. A co říci o těch, kteří nehrozí se říci o nejvelebnějším zjevu lidstva: vychytralý kejklř?

Tolik z důkazu obranného.

Pán Ježíš je pravý Bůh.

D ů k a z v ě r o u č n ý.

Důkaz věroučný (argumentum dogmaticum) běře se z pramenů zjevení, totiž ze sv. Písma a z ústního podání. Víru v ně ovšem předpokládá.

1. Vizme co dí Pán Ježíš o sobě.

a) Pán Ježíš přičítal si tutéž přirozenost, kterou má Bůh Otec. Židé důrazně se ho tážl, je-li Kristus. Spasitel dává jim památnou a velevýznamnou odpověď: Já a Otec jedno jsme (Jan 10, 30.). Židé poznávali dosah těchto slov, neboť se chápali kamení. Znamenají: Tři božské osoby mají touž přirozenost, já jako Bůh jsem jednou z nich, a proto jsem jedno s Otcem. — Skoro totéž praví Kristus o sobě při jiné příležitosti. Když mluvil k učeníkům,

že odejde k Otci, zvolal Filip: Pane, ukaž nám Otce. Pán Ježíš mu odpověděl: Filipe, kdo vidí mne, vidí i Otce (Jan 14, 7. n.). Sv. Augustin poznamenává, že učeník měl Otce za většího nežli Syna, a že proto Kristus dal mu uvedenou odpověď. Chce říci, co řekl dříve Židům: já a Otec jedno jsme, jsouce téže božské přirozenosti. Učeník asi nepochopil hlubokou pravdu slov a myslel snad jen na zevní podobnost, jež zrozením z téže přirozenosti vzniká. Proto Pán Ježíš dodal: Kterak ty pravíš: Ukaž nám Otce? Nevěříte-liž, že já jsem v Otci, a že Otec ve mně jest? (Jan 14, 9. n.). Slova zněla jako výčitka: Jak ti ho mám ukázati? Což pak jsme rozdělení, dvě bytosti? Jsme jedna a táž přirozenost, jedna božská bytost. Poněvadž Syn má touž přirozenost (bytnost, podstatu) jako Otec, má vše jako on. — Pán Ježíš dí: Všecko, cožkolí má Otec, mé jest; proto jsem řekl, že z mého vezme (sv. Duch) a zvěstuje vám (Jan 16, 15.). Sv. Duch, jenž je třetí božská osoba, vychází od Otce a Syna. Když tedy Kristus praví, že „z mého vezme“, t. j. že z něho vychází (viz knihu o nejsv. Trojici), činí ze sebe osobu božskou. — Totéž potvrzuje ještě slovy: Všecky věci mé jsou tvé (Otce), a tvé jsou mé (Jan 17, 10.). Není tedy ničeho, čím by Otec byl nad Syna, oč by měl více nežli on. Taková rovnost je totožnost, totiž totožnost v přirozenosti.

b) Ježíš přičítal si božské vlastnosti: poznání, věčnost a j.

P o z n á n í. Praví: Všecky věci dány jsou mi od Otce mého, a žádný nezná Syna leč Otec, aniž kdo zná Otce leč Syn, a komu by chtěl Syn zjeviti (Mat. 11, 27.). Velebím tebe, Otče, Pane nebe i země, že jsi skryl tyto věci před moudrými a opatrnými a zjevil jsi je maličkým... Všecko jest mi dáno od Otce mého a nikdo neví, kým je Syn, leč jedině Otec, a kým jest Otec, leč jedině Syn, a komu by chtěl Syn zjeviti (Luk. 10, 21. n.). Smysl je: Jen Otec zná Syna. Syn je tak nade všecky věci a nade všecko poznání lidské povýšen, že dokonale poznati jej může toliko nekonečný rozum Otcův. Zrovna tak i Otce může dokonale poznati jen Syn, neboť i k poznání jeho třeba nekonečného rozumu. Pán Ježíš je tedy Bůh, poněvadž jen božský rozum může dokonale ho poznati, a poněvadž on má božský rozum, může tak poznati Boha. V témž smyslu dí také u sv. Jana: Jako mne zná Otec, i já znám Otce (Jan 10, 15). Já ho znám (Otce), neboť jsem přišel od něho (Jan 7, 29). Tuto moc poznati Otce může Syn dáti lidem, jako Otec může jim dáti moc poznati Syna (Mat. 11, 25), ovšem ne tak dokonale, jak sebe znají, nýbrž v míře lidem přiměřené. Sv. Jan Zlat. volá: „Stejně a jedině sebe navzájem poznávají, jsou si rovni.“

V ě č n o s t. Jedině Bůh je nestvořený a tudíž i věčný, jedině on byl dříve nežli všecky věci (Žal. 89, 2; Přísl. 8, 22. n.).

Pán Ježíš řekl o sobě: Nyní oslav mne ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, prve nežli svět byl (Jan 17, 5.). Jak byl dříve Kristus, nežli svět? Jako Bůh. Abraham, otec váš, zaplesal, aby viděl den můj; i viděl a radoval se. Tu řekli židé: Padesáte roků ještě nemáš, a Abrahama jsi viděl? Ježíš řekl jim: Amen, amen pravím vám, prve než Abraham byl, jsem já. I chápali se kamení . . . (Jan 8, 56. n.). I kdyby řekl: „byl jsem“, vyjádřil by svou věčnost, ale že dí: „jsem já“, vyslovuje ji v nejúplnějším smyslu, nebo věčnost je stále „ted“ Již sv. Jan Zlat. vykládá tak tento výrok. — Rozumáři praví: výrok znamená, že Ježíš byl od Boha před Abrahamem vyvolen za proroka. Že místu činí násill a je překrucují, každý vidí.

c) Pán Ježíš nazývá sebe v pravém smyslu slova Bohem. Učinil tak při příležitosti, kdy se ptal apoštolů, za koho lidé a oni jej mají, a kdy Petr odpověděl: Ty jsi Kristus, Syn Boha živého (Mat 16, 13. n.). Sušil a Sýkora poznamenávají k místu asi toto: Vyznání Petrovo sestává ze dvou částí: „Ty jsi Kristus“ a „Ty jsi Syn Boží“. První část znamená: „Ty jsi Messiáš“. Nejsi ani Janem Křtitelem, ani Eliášem, ani Jeremiášem, ani jiným z proroků, t. j. nejsi ani předchůdce ani průvodce Messiášův, ty jsi Messiáš sám. Slovem Kristus označován byl Messiáš. Druhá část: „Ty jsi Syn Boží“ dí víc. V řeckém textu je člen: Ty jsi „ten“ Syn Boží, t. j. syn skutečný, syn Boží ve smyslu jediném, výlučném. Kdyby Petr řekl tato slova v obyčejném významu, neřekl by nic zvláštního. Každý spravedlivý, zvláště svatý prorok zván byl synem Božím. Tak zval Krista lid. Petr řekl něco zcela zvláštního. To řekl osvěcen sv. Duchem. Kristus odpověděl Petru: Blahoslavený jsi, Šimone, synu Jonášův! neboť tělo a krev nezjevilo toho tobě, nýbrž Otec můj, jenž jest v nebesích (Mat. 16, 17.). Apoštolové i jindy nazvali Krista Synem Božím, ale Pán jich za to neblahoslavlil. Nebylo to plné vyznání skutečného, věčného synovství Božího. Nyní blahoslaví Petra, jelikož to bylo uznání zvláštní, úplné. Pán Ježíš vyznání Petrovo přijímá, významně chválí, odměňuje a potvrzuje. Odpověď Kristova má smysl: Bůh, nikoliv tělo a krev, objevil tobě, kdo jsem a tys to vyznal; za to nyní já tobě oznámím, kým ty budeš. I vyřkl známé slovo: Ty jsi Petr, a na té skále . . . Zdaliž lze památnému místu dáti jiný smysl? Nelze.

Zřejmě nazval se Kristus Bohem také před Kaifášem, když velekněz ho zapřísáhl, aby vyznal, kdo jest (Mat. 26, 64. n.; Mar. 14, 61. n.). Odpověď: „Ty jsi řekl“ znamená tolik jako: „ano, jsem“. Marek ji také tak uvádí. Přisvědčil pod přísahou, věda dobře, že na vyznání je trest smrti. Kaifáš táže se ho na skutečné synovství Boží; v tom záležela právě obžaloba, že se činí rovným Bohu. Pán Ježíš odpovídá kladně; vyznává tedy: jsem přirozený, skutečný Syn Boží. Činiti se synem Bo-

žím ve smyslu mravním, všeobecném mohl každý; na to nebylo žádného trestu. Také neznamená vyznání pouhé: jsem Messiáš, neboť i na to nebylo trestu. Trest smrti byl na toho, kdo by se činil skutečným synem Božím, jak činili pohané, kteří některé lidi měli za syny od bohů zplozené. U Krista měla ovšem smysl, je-li skutečným Synem Boha Hospodina. Otázka byla slavnostní. Pán Ježíš slavnostně odpřísáhl před nejvyšším úřadem, jež uznával za úřad od Hospodina skrze Mojžiše zřízený: ano, jsem skutečný Syn Boží. Aby o smyslu jeho odpovědi nebylo pochybnosti, dodává: Uzdáte Syna člověka seděti na pravici Boží a přicházeti s oblaky nebeskými (Luk. 14, 62; srov. Žal. 109, 1; Dan. 7, 13.). „Seděti na pravici Boží“ znamená: panovati s Bohem, „přicházeti s oblaky nebeskými“ pak: býti vrchním soudcem světa. Iméno „Syn člověka“, které Kristus často si dával, znamená podle proroka Daniele (Dan. 7, 13. n.) Messiáše jako soudce, jenž je Boho-člověk. „Přicházeti s oblaky nebeskými“ je stálé rčení, které Písmo dává Hospodinu, kdykoliv přichází Israelitům na pomoc, znamenajíc jeho velebnost a moc (2. Mojž. 16, 10; 19, 9; 24, 16. a j. a j.).

d) Pán Ježíš přičítal si také božskou úctu. Od slepého, jež uzdravil, žádá víru ve své božství a přijímá úctu, kterou mu vzdává klaněním (Jan 9, 35. n.). U sv. Jana čte se: Otec dal všecken soud Synu, aby všichni ctili Syna, jako ctí Otce (Jan 5, 23). Že se tu rozumí rovná úcta, jde z předešlého. — Žádal víru jako v Boha: Věřte v Boha, i ve mně věřte (Jan 14, 1.). Písmo užívá tohoto rčení vždy jen o víře v Boha. — Kdo věří v Syna, má život věčný, kdo však nevěří v Syna, neuzří života, nýbrž hněv Boží zůstává v něm (Jan 3, 36.). To pak jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista (Jan 17, 3). Zde je řeč o víře, jež znamená základ ospravedlnění, tedy o víře božské, jež jen Bohu náleží. — Podobně žádá božskou naději a lásku k sobě: Začkoli budete prositi Otce ve jménu mém, učiním to, aby oslaven byl Otec v Synu (Jan 14, 13.). Zůstaňte ve mně, i já ve vás . . . nebo beze mne nemůžete nic činiti (Jan 15, 4 n.). On jest tedy naše věčná blaženost, neboť naději v ni doufáme. O lásce dí, že kdo nemiluje Krista, nemiluje Otce (Jan 14, 15.). Tato láska musí býti nade všechno, kterou Boha milujeme. Jde-li kdo ke mně a nemá v nenávisti otce svého a matky své i manželky a dítek i bratrův i sester, ano i života svého, nemůže býti mým učedníkem (Luk. 14, 26.).

Pán Ježíš se tedy prohlašoval zřejmě a určitě za Syna Božího, rovného Otci. Jeho moudrost a svatost ručí, že ani sám se neklamal ani neklamal jiné. Mluvití s rozumáři (rationalisty) o synovství Božím jako o živém vědomí toho, co v člověku je božského, je podkládati výrokům křivý smysl,

vkládati do Písma násilně to, co říci nechce a popíratí to, co právě chce ukázati.

2. Ještě jsme se nezmiňovali o apoštolicích. Jak hleděli oni na svého mistra? Měli-li jej skutečně za Boha a Syna Božího? Ano. Nazývali jej ve vlastním smyslu Bohem, Synem Božím, dávali mu božské vlastnosti.

a) Nazývali ho Bohem. Sv. Tomáš, vida mistra vzkříšeného a vloživ ruku do jeho ran, zvolal: Pán můj a Bůh můj (Jan 20, 28.) Slova týkají se Krista, ne Otce, neboť jsou odpovědí na Kristovu laskavou výčitku, že v nich je vyznání víry v Krista jako Boha, ukazují rčení „Pán a Bůh“, jež dávali židé jen jedinému pravému Bohu, a potvrzuje také dodatek. Pán Ježíš mu řekl: Že jsi mne uviděl, uvěřil jsi; blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili. — Sv. Jan píše na konci prvního listu: Víme, že Syn Boží přišel a dal nám smysl, abychom poznali pravého Boha a byli v pravém Synu jeho. Tenť jest pravý Bůh a život věčný (1. Jan 5, 20.). „Tenť“ vztahuje se na Krista, neboť kdyby někdo proti pravidlům mluvnice vztahoval „tenť“ na „pravý Bůh“, dostal by nesmyslnou větu: tenť (pravý Bůh) je pravý Bůh. Mimo to „život věčný“ znamená u sv. Jana často Krista, i v témže listě (1. Jan 5, 11 n.), nikdy však Otce. V slovech je tedy vyznání víry v Krista jako pravého Boha, t. j. Syna Božího. — Sv. Pavel píše o Kristu, že jest nade všechno Bůh požehnaný na věky (Řím. 9, 5.). Marné jest vykrucovati, že za slovem Kristus má býti tečka a že pak týkají se Otce, jsouce slávoslovím (doxologií), neboť sloh místa toho nedovoluje a obsah nepřipouští. Sv. Pavel mluví o Kristu jako člověku, pravě, že podle otců je z těla, a jako o Bohu, přidáváje uvedená slova. Rčení „požehnaný na věky“ jest obvyklý přívlastek, ježž Israelité dávali Bohu. I Pavel tak činí (Ef. 4, 6.). Zde dává jej Kristu, poněvadž chce vytknouti vedle člověčenství i jeho božství. Ostatně dává mu jej i jinde. Bůh a Otec Pána našeho Ježíše Krista, jenž jest velebený na věky (2. Kor. 11, 31.). Tak vykládáno je místo od veškerého podání. Bohoslovci sebrali výroky šedesáti sv. Otců, podávající tento výklad. — Slávoslovu užívá o Kristu také sv. Petr. Konče druhý list píše: Rosťtež v milosti a v poznání Pána našeho a Spasitele Ježíše Krista. Jemu sláva i nyní i na den věčnosti. Amen (2. Petr 3, 18.). Někdy praví sv. Otcové, že jen Otec je Bůh „nade všechno“. Z knihy o Bohu jednom v Trojici víme, že tím naznačují jeho bezpůvodnost neboli jeho první místo v Trojici. — Opět zván je Pán Ježíš od apoštolů „veliký Bůh“. Sv. Pavel píše: Očekávající blahoslavené naděje a příchod slávy velikého Boha a Spasitele našeho Ježíše Krista (Tit 2, 13.). Veliký Bůh a Spasitel je jedna osoba, neboť v původním jazyku je týž jeden člen, vztahující se na obě slova; kdyby byla řeč o dvou osobách, o Bohu a o Kristu, člen by se opakoval. Čeština neužívá členu a tak nelze toho překladem vyjádřiti.

Písmo tohoto pravidla přísně zachovává. Kde je jedna osoba, užívá jediného členu, na př. Požehnaný Bůh a Otec Pána našeho (viz 2. Kor. 1, 3; Ef. 1, 3; 1. Petr 1, 3; Fil. 4, 20; Kol. 3, 17; Thes. 3, 11. n.). V řečtině: „Ten“ požehnaný Bůh a Otec Pána našeho. Kde jsou dvě osoby, je člen u každé. Společenství naše s Otcem i Synem jeho (1. Jan 1, 3.)! Řecky: Společenství s „tím“ Otcem i s „tím“ Synem jeho (viz Ef. 2, 24; Mat. 28, 19.). Na místě našem mluví apoštol o příchodu Páně, jenž znamená v Písmě buď blaženou smrt nebo věčný soud. Čtrnáctkrát připisuje sv. Písmo tento příchod Kristu a ani jednou Otci. (1. Kor. 1, 8; 15, 23; 1. Thes. 2, 19; 3, 14; 4, 14; 5, 23. a j.) Proto veliký Bůh a Spasitel je jedna osoba, Kristus. V témže listě je Pán Ježíš zván „Bohem“ ještě třikrát (Tit. 2, 10; 2, 11; 3, 4). — „Bůh a Spasitel“ je Kristus zván také od sv. Petra: Šimon Petre... těm, kteří s námi dosáhli téže víry drahocenné skrze spravedlnost Boha našeho a Spasitele Ježíše Krista (2. Pet. 1, 1.). Že Bůh a Spasitel je jedna osoba, ukazuje jeden člen pro obě slova. Hned poté je řeč o Bohu a Kristu jako dvou osobách, a hned je člen dvakrát. — Sv. Lukáš zove Krista: „Pán Bůh“. Anděl řekl k Zachariášovi, že jeho syn, sv. Jan Kř., obrátí mnohé k Pánu Bohu jejich (Luk. 1, 16.). Výrok všeobecně se vykládá o Kristu, že on jest ten Pán Bůh, k němuž Jan mnohé obrátí.

b) Apoštolové nazývají Krista pravým, skutečným Synem Božím. Jenž ani vlastního Syna svého neušetřil, nýbrž za nás všechny jej vydal (Řím. 8, 32.) „Jenž“ je Bůh Otec. Krista zove „vlastním“ Synem, jehož Otec ne ušetřil. Nevlastními, přijatými syny Božími jsme všichni, jsouce v milosti, na př. i sv. Petr nebo prorok, mučedník. Možno-li o nich užití uvedených slov? Možno-li říci: Jenž ani vlastního syna (rozuměj Petra, nebo proroka) neušetřil, ale za nás všechny jej vydal? Nemožno! Tedy je Kristus vlastní, skutečný, přirozený Syn Boží. Ostatně apoštolové sami činí rozdíl mezi proroky a Kristem. I největšího z nich, Mojžíše, zove sv. Pavel služebníkem, Krista Synem domu (Žid. 3, 5. n.). — Sv. Jan nazývá Krista Synem Božím „jednorozeným“. Boha nikdo nikdy neviděl; jednorozený Syn, jenž jest v lůně Otcově, ten zjevil (Jan 1, 18.). „Jednorozený“ jest Syn zrozený, ne přijatý. „V lůně Otcově“ jest zvlášť významné, neboť znamená, že je zrozený z bytností Otcovy. Slovo, jak víme, rodí se poznáním, kterým Otec sebe poznává. „Ten zjevil,“ t. j. jistě a pravdivě, neboť jako vlastní Syn zná Otce a může o něm mluvit. Racionalisté namítají, že Pán Ježíš se nazývá též jednorozeným Synem Panny Marie, ale námitka je ubohá, neboť sv. Jan výslovně dí: „který je v lůně Otcově“. Výrok je tak znamenitý a jasný, že sám jediný by stačil na důkaz o božství Pána Ježíše. — Sv. Pavel píše, že Bůh poslal svého Syna, abychom my byli přijati za syny (Srov. Gal. 4, 4 n.). Zde je v protivu

postaveno „vlastní“ synovství Pána Ježíše a přijaté (adoptované) synovství naše.

c) Apoštolové připisují Kristu božské vlastnosti a božskou činnost. Sv. Pavel píše: Kterýž (Kristus) jsa ve způsobě Boží, nepoložil si za loupež toho (nevynášel se), že jest rovný Bohu, ale sebe sama zmařil, přijav způsobu služebníka tím, že podobným se stal lidem, a ve vnějším zjevu svém byl shledán jako člověk (Fil. 2, 6. n.). Co znamená: „jsa ve způsobě Boží“, „rovný Bohu“, „ve vnějším zjevu shledán jako člověk“? Co praví slovo „způsob“? Poprvé božskou „přirozenost“, podruhé „přirozenost lidskou“. Kristus jako Bůh je též způsobu, též přirozenosti jako Otec, a přijal způsobu nebo-li přirozenost lidskou. To jest tak veliké ponížení se, že apoštol o něm praví: „Zmařil se.“ Bůh, jenž stal se člověkem, se tím takorč zmařil. Dříve byl svrchovaný Pán, potom měl způsobu, vnější zjev služebníka, neboť přirozenost lidská, stvořena jsouc, je vzhledem k Bohu služebná. Rozumí se samo sebou, že Kristus nezmařil, t. j. nezničil svou božskou přirozenost, nýbrž se ponížil. Proto námitka rozumářů, že Bůh nemůže sebe zmařit, t. j. zničit, je nejapná. Výrok apoštolův naznačuje tedy pěkně božskou a lidskou přirozenost Kristovu.

Z božských vlastností, jež apoštolové Kristu připisují, uvádíme věčnost. Sv. Pavel dí: Ježíš Kristus (jest) týž včera i dnes, i na věky (Žid. 13, 8; viz též Zjev. 22, 30.). Sv. Jan dí: Život se zjevil, a my jsme viděli a svědčíme a zvěstujeme vám Život věčný, který byl u Otce a zjevil se nám (1. Jan 1, 2.). Život jest Kristus. — Vševedoucnost: Jen Bůh zná tajemství srdcí (Jer. 17, 10; Is. 41, 23.). Tuto vědomost dávají Kristu. Neměl zapotřebí, aby kdo vydal (mu) svědectví o člověku, neboť sám věděl, co jest v člověku (Jan 2, 25.). Petr k němu řekl: Pane, ty víš všecko (Jan 21, 17.). V něm jsou všechny poklady moudrosti a vědomosti (2. Kol. 2, 3.), on jest Moudrost Boží sama (1. Kor. 1, 30.). — Všemohoucnost: Jen Bůh může stvořiti. (Is. 34, 24; 37, 16; 1. Mojž. 1, 1.) O Kristu pak dí sv. Pavel: V něm (Kristu) bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi, viditelné i neviditelné; buď že to jsou trůnové nebo panstva . . ., všecko je stvořeno skrze něho a pro něho. A on jest především, a všecko v něm stojí (Kol. 1, 16. n.). Kristus také všecko zachovává: V něm žijeme a se hýbáme i trváme (Skut. 17, 28.). Na venek činny jsou vždy všechny tři osoby, a poněvadž stvoření a zachovávání je činnost na venek, možno je právem připisovati Synu; obyčejně stvoření a zachovávání se přivlastňuje Otci.

Na základě těchto svědectví vyzná zajisté každý nepředpojatý, že božství Kristovo je v Písmě vysloveno, v Starém Zákoně nedokonale sice, ale dostatečně, aby mohlo býti poznáno, v Novém zřetelně a jasně.

Nauka o božství Páně byla od bohovědců projednána, prohloubena, objasněna, ale změněno na ní nebylo nic. — Mluví-li modernisté o „Kristu víry“, t. j. o Kristu, jak my v něj věříme, a o Kristu dějinném, t. j. o Kristu, jak ve skutečnosti byl, praví-li, že onen je Bůh, tento byl člověk, tvrdí-li na doklad toho, že Ježíš za Syna Božího se nevydával, a apoštolové jej za něho neměli, papouškují nedůstojně po rozumářských protestantech nepravdy. V Písmě není pravdy zřetelněji a mnohonásobněji vyslovené jako přesvědčení apoštolů: Kristus je Bůh a člověk. — Praví-li jiní, že apoštolové z Krista učinili Boha, píšíce o něm ne jak byl, ale jak oni si jeho obraz v mysli vytvořili, když evangelia a listy své psali, viní je z podvodu nebo z hallucinace, vyčítajíce si z pramenů dějepisných o nich právě opak toho, co v nich o učencích Páně jest psáno, nemluvě o tom, že tvrdí holou nemožnost. Než o tom je řeč v knize o pravé víře.

Sv. Jan a sv. Pavel o božství Pána Ježíše.

1. Dva apoštolové psali zvlášť zevrubně o božství Pána Ježíše. Sv. Jan v evangeliu, ve zjevení a v epištolách, sv. Pavel ve svých listech, zvláště v listě k Židům.

Svědectví sv. Pavla o božství Páně je z let padesátých a šedesátých. Ukazuje nám, že všechny církve, jimž psal, věřily v době 20 až 25 let po smrti Pána Ježíše v jeho božství. Sv. Pavel předpokládal tuto víru u nich, neboť jim ji hlouběji vykládal anebo si ji bral za důvod a důkaz jiných pravd. Kristus v listech sv. Pavla, o jichž pravosti nelze pochybovati, jest tvůrce (1. Kor. 8, 6.), vykupitel (2. Kor. 5, 19; Gal. 4, 4. n.; Ef. 2, 4. n.; Kol. 1, 12. n.; 2. Thes. 2, 13. a j.) je všemohoucí, vševědoucí (1. Kor. 1, 24; Kol. 1, 13. n.; 2, 3; Žid. 1, 10; 13, 8), má božskou přirozenost 2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; Žid. 1, 3), je soupodstatný s Otcem (1. Kor. 8, 4. n.) a j. My si všimneme zevrubněji listu k Židům. Sv. Pavel psal svůj list ke křesťanům ze židovstva. Tito křesťané se nalézali tehdy v postavení dosti krušném a nebezpečném. Křesťané, kteří od židovstva stále více se oddělovali, byli nazýváni zrádci na zákoně Mojžíšově, neměli chrámu, neměli slavné minulosti; i bylo nebezpečí, že buď odpadnou nebo křesťanství se židovstvím spojovati budou. I píše jim sv. Pavel, aby je posílil ve víře. Ukazuje jim, oč vznešenější je Nový Zákon nad Zákon Starý. Tuto vznešenost má především od svého zakladatele, Pána Ježíše. I promlouvá apoštol na počátku o Kristu a jeho slova jsou hlubokým pojednáním o božství Páně. Sv. Jan měl, jak už bylo řečeno, zvláštní důvod, aby psal o božství Pána Ježíše. Mezi křesťany v Asii vznikaly vlivem pohanské filosofie rozumářské sekty, které o Kristu šířily rozmanité bludy.

Mnohé výroky obou apoštolů byly již uvedeny. Tuto zvlášť obrátíme pozornost na počátek evangelia sv. Jana, kde apoštol v několika verších shrnul vše, o čem pak celé evangelium jedná, a na první hlavu listu sv. Pavla k Židům.

2. Sv. Jan začíná své evangelium: Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo Slovo. To bylo na počátku u Boha. Všecky věci povstaly skrze ně a bez něho nepovstalo nic (z toho), co učiněno jest. V něm byl život a život byl světlem lidí a Světlo ve tmě svítí... A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi, a viděli jsme slávu Jeho, slávu jako jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy (Jan 1, 1. n.).

Sv. Jan nazývá Krista Slovem. Že Slovo značí Krista, je patrné z toho, co praví o sv. Janu, předchůdci Slova, a ze slov, že Slovo stalo se tělem a přebývalo mezi námi. Než kdo jest „Slovo“, které dříve nežli se vtělilo, bylo u Boha? U Židů před Kristem znamenalo Slovo (memra Jahve, t. j. slovo Boha), činnost Boží na venek. Slovo bylo pojímáno osobně (jako osoba), značíc Boha jako vůdce lidu, k němuž národ se modlí, s nímž uzavírá úmluvu a p. Kolikrát čte se v Starém Zákoně, že Bůh slovem všechno učinil! (1. Mojž. 1; Žal. 32, 6 n.; Moudr. 9, 1 a j.) Odtud asi též osobní pojímání Slova u některých učitelů. U pohanů se vyskytá Slovo v řecké filosofii (logos), kde znamenalo rozum Boží jako vlastnost Boží, duši světa a to hmotnou a j.; bylo něco neosobního. Tehdáž vznikaly o Slově (logu) rozmanité pohanské výklady, nejednou fantastické, jež kacíři a filosofové obraceli na Krista, kteréhož sv. Pavel nazval obrazem Božím (2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15), výbleskem podstaty Boží (Žid. 1, 3). Zdá se, že apoštolu, když tato slova psal, tanulo na mysli, co praví Písmo o božské Moudrosti jako o osobě (Moudr. 7, 21 n.; 8, 3; 9, 9; Přísl. 8, 23 a j.). Na tomto základě psal židovský filosof Philo své divné myšlenky o Božské moudrosti, pokoušeje se, spojití je s řeckou filosofií o logu. Zde je snad pramen bludů mezi křesťany.

Že sv. Jan nečerpal svých slov ani z řecké filosofie ani z Philona, rozumí se samo sebou, jelikož mezi nimi a Logem je podstatný rozdíl a poněvadž evangelia jsou na spisech pohanských úplně neodvislá. Logos sv. Jana jest osoba Boží a vtělil se. Logos pohanský je pantheistický nebo materialistický, logos Philonův je spojení sil, které vycházejí z Boha a ve světě samostatně působí. Sv. Janu šlo o potření bludů, které tyto názory způsobily vzhledem k Boží osobě a vtělení Pána Ježíše. I měl sv. Jan dosti příčin, aby toho pojmenování užil a jasnými slovy všem bludům učinil přítrž; ovšem tak neučinil bez Božího vdechnutí. Harnack, vůdce rozumářů, nazývá osudným krokem, když v II. století křesťanští spisovatelé počali Slovo vykládati o Kristu. Jaká to smělá řeč! Což neučinil tak dříve

již sv. Jan? Neučinil-li tak právě proto, aby dokázal božství Ježíšovo? Hle, jakou cenu mají námitky racionalistů.

Slovo u sv. Jana je Kristus. Znamená-li druhou božskou osobu, následuje, že Slovo tělem učiněné jest vtělená druhá božská osoba. Slovo u sv. Jana znamená skutečně Boha. Apoštol připisuje Slovu věčnost. „Na počátku bylo Slovo“. „To bylo na počátku u Boha“. „Na počátku“ znamená buď věčnost nebo okamžik, kdy začal čas. Buď totiž se vztahuje na to, co bylo před počátkem času, t. j. věčnost, nebo na to, co časem začalo. V obou případech přisuzuje se Slovu věčnost. V prvním rozumí se to samo sebou, neboť tu znamená „na počátku bylo Slovo“ tolik jako „na věčnosti bylo Slovo“. V druhém případě se říká, že na počátku, t. j. tehdy, kdy se stvořenými věcmi začal čas, Slovo už bylo; není tedy ani tu stvořeno, není v čase. Sv. Ambrož říká, že čtveré „bylo“ znamená: Vždy bylo, nechť se tážeš na kteroukoliv dobu. Je tedy Slovo „věčné a nestvořené“. Věčný a nestvořený jest toliko Bůh. A skutečně říká sv. Jan; „a Bohem bylo Slovo“. Poučuje nás, čím Slovo bylo. Bylo Bohem. Co dělá Boha Bohem? Jeho božská přirozenost. Mělo tedy Slovo božskou přirozenost. Bylo tím Bohem, jež myslíme, řekneme-li prostě Bůh, nemyslíce na osoby. Ale poněvadž bylo též „u Boha“, je patrné, že mluví sv. Jan o něm také jako o „osobě“. Slovo může býti ovšem jen osobou druhou. Hned po té praví o něm apoštol, že je tvůrcem všeho. „Všecky věci povstaly skrze ně“. Nebe a země, věci viditelné a neviditelné, vše jest učiněno od něho, takže „bez něho nepovstalo nic“. Když nic bez něho nepovstalo, nebylo ani ono učiněno. Kdyby bylo stvořeno, bylo by něco, čeho neučinilo. Toto Slovo bylo „u Boha“.

Co chce sv. Jan říci právě dvakrát za sebou, že bylo „u Boha?“ Bylo-li to Slovo pronesené? Nikoliv, nebo Bůh nemá úst. Ale snad je to Slovo Boží asi tak, jako když Bůh mluvil z oblaku nebo keře? Též ne, nebo není to časné Slovo, nýbrž věčné. Tedy nějaké jiné Slovo. Jaké? Ne zevní, tedy vnitřní. Myšlenka zove se též slovem. Ale v Bohu není nahodilých (případkových) myšlenek, v Bohu jest jeden věčný, nekonečný poznávací kon. Slovo jest tedy tímto poznáním. A toto božské, věčné, nekonečné poznání? Sv. Augustin říká: „Bůh vydal Slovo, to jest, Otec zplodil Syna.“ Druhá božská osoba je, jak víme z knihy o Bohu, poznání Otcovo; Otec poznává sebe, plodí druhou božskou osobu. Toto Slovo není jen tvůrcem všeho přirozeného, viditelného a neviditelného, nýbrž je také původcem řádu nadpřirozeného, milosti. Sv. Jan říká, že v Slově byl život, ano že Slovo jest „Život“, „Světlo“, „plné milosti a pravdy“, že „Slovo osvětluje každého člověka“, dává „synovství Boží“, že „z jeho plnosti všichni dostávají milosti“, skrze něho „přišla milost“ (skrze Mojžíše zákon), že kdo ho nepřijímá, zůstává „v smrti“. Sv. Augustin praví, že

kdo ospravedlňuje, obožuje, čině Synem Božím, ovšem přijatým, je Bůh. Co chce tím říci? Že to může jen Bůh. Či může být tvor původcem milosti, nadpřirozeného života? Nemůže.

Není tedy pochyby, že Slovo u sv. Jana je druhá božská osoba, a Kristus toto Slovo vtělené. Rozumáří to dobře vědci, jinak by se tolik nenamáhal, aby jeho původnost podryli a celé evangelium Janovo odpravili.

Shr n e m e - l i podle dra Sýkory krátce učení sv. Jana. v uvedených slovech obsažené, dostaneme tento obsah. Apoštol udává nejprve (v. 1 a 2) poměr Slova k Bohu Otci, uče, že Slovo trvá od věčnosti, že jest odlišná osoba od Otce, ale s ním soupodstatná; poté poměr Slova k světu vůbec a ke člověku zvlášť (v. 3 a 4), uče, že Slovo je všeho stvořitelem a zachovatelem, člověku pak nadpřirozeným světlem (víra) a životem (milost). Lidstvo bylo ve tmě (v. 5), jelikož upadlo po prvotním hříchu do bludů a neřestí. Slovo (Světlo) mu svítilo v přirozeném zákoně, ale lidé ho nepojali, t. j. nepoznávali pravého Boha a poměru svého k němu. Do vlastního národa, t. j. vyvoleného, přišlo zvláštním způsobem, totiž jako Slovo tělem učiněné. Slovo nezměnilo se v tělo, nýbrž spojilo se s ním. To jest to Světlo Boží; sv. Jan tímto světlem nebyl, nýbrž připravoval mu jen cestu. Apoštolové viděli velebnost vtěleného Slova v učení jeho, zázracích, na hoře Tábor, zvláště po zmrtvých vstání.

Harnack praví, že Kristus nikde v Písmě o sobě nedí: „Já jsem Syn Boží“, a že kdo takovou větu do něho vkládá, přidává tam něco, čeho v něm není. I kdyby tato slova byla pravdiva, nic by neznamenal před svědectvím, které mu dává sv. Jan památným začátkem svého evangelia, kde jako v nadpisu, jako ve větě shrnuje, co pak v celém evangeliu vykládá a dokazuje. Avšak slova protestantského rozumáře ani nejsou pravdiva. Když slepý od narození byl od rady židovské vyvržen, poněvadž hájil Krista, jenž ho uzdravil, vyhledal jej Spasitel a otázal se ho: Věříš-li v Syna Božího? On řekl: Kdo je to, Pane, abych v něho věřil? Ježíš pravil k němu: Viděl jsi jej, ten je to, jenž s tebou mluví. — (Jan 9, 35 n.). Tak se dělají námitky!

3. N e m é n ě d ů m y s l n ě a z ř e t e l n ě m l u v í s v. P a v e l v první hlavě listu k Židům.

Aby křesťané ze židovstva viděli vznešenost evangelia nad proroky a Mojžíše, začíná hned: Mnohokráte a mnoha způsoby mluvíval druhdy Bůh k otcům (naším) skrze proroky, v těchto však dnech doby poslední mluvil k nám skrze Syna (svého), (Žid. 1, 1, 2). Kristus není prorokem jako Mojžíš, Isaiáš a ostatní proroci, kteří byli jen služebníky (Žid. 3, 6; 5, 6; 7, 28), nýbrž Synem Božím a to vlastním, přirozeným Synem, neboť kdyby byl synem přijatým, nebyl by víc než Mojžíš a David. — Sv. Pavel pokračuje, že Bůh skrze Syna (Krista) „učinil i světy“.

Slovo „světy“ znamená tvorstvo vůbec. Bůh neužil Syna svého jako stvořené nástrojné příčiny, jak říkali ariani, anať činnost stvořitelská žádné nepřipouští; stvořiti může jen Bůh. Tato moc je mu tak vlastní, že ji žádnému tvorů dáti nemůže. „Bůh stvořil skrze Syna“ znamená: Bůh má stvořitelskou moc sám od sebe, neboť je bez původu; Syn má ji od Otce, neboť jest od Otce zplozen. — Sv. Pavel pokračuje: Kterýžto (Kristus), jsa výbleskem slávy i výrazem podstaty jeho (Boha Otce), a udržuje všecko mocným slovem svým, zasedl na pravici velebnosti na výsostech, když byl vykonal očistu od hříchů (Žid. 1, 3.). Co znamenají slova: „výblesk slávy a výraz podstaty“ Boha Otce? Sv. Otcové odpovídají, že jako světlo a teplo je soupodstatné se sluncem a od něho neodlučitelné, — mluví ovšem podle tehdejších názorů — tak Kristus je soupodstatný, neoddělitelný od Otce, jsa výblesk a obraz jeho bytosti. Syn Boží je téže přirozenosti, poněvadž jest od něho zplozen, jest jeho obraz, poněvadž plození děje se poznáním. A tak slova Pavlova praví totéž, co řekl sv. Jan, když na počátku svého evangelia nazývá Syna Slovem. Slovy „udržuje všecko mocným slovem svým“ apoštol vyjadřuje všemohoucnost Krista jako Boha, přičítaje mu zachovávání světa. Slovy „očistu od hřichů učiniv“ vyslovuje to, co praví sv. Jan, když píše, že Kristus nás miluje a obmyl nás od hříchů našich svou krví (Zjev. 1, 3.), totiž tím, že učinil za ně zadost božské spravedlnosti. Za to sám sedí i jako člověk na pravici Boží.

Další slova Pavlova o Kristu jsou: Kterému kdy z andělů řekl (Bůh): Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe..? Když opět uvádí (Bůh) prvorozence (svého) na svět řekne: Klanějte se mu všichni andělé Boží . . ., anděly učinil služebníky svými, ale k Synu řekl: Tvůj trůn, o Bože, (trvá) na věky věkův, žezlem pravosti jest žezlo království tvého (Žid. 1, 5. n.). Zajiště velikolepé svědectví o božství Pána Ježíše. Nikoho z andělů nenazval Bůh Synem, ale Krista ano. Proč? Protože on a jen on jest skutečným Synem jeho. Místo je ze žalmu (Žal. 2, 7) a týká se budoucího Messiáše. „Dnes“ jej zplodil, poněvadž jej zplodil od věčnosti. Věčnost jest ustavičné teď, zde vyjádřené slovem dnes, v němž není ani minulosti, ani budoucnosti. Dnes, t. j. stále poznává Otec sebe, a proto věčně rodí se z něho Syn. Klaněti se mu musí všichni andělé a tvorové vůbec, neboť je Jahve, pravý Bůh, jednorozený Syn Otce. Slova jsou ze žalmu (Žal. 96, 7.), v němž David praví, že Hospodinu mají se andělé klaněti; totéž dle Pavla mají činiti Kristu, t. j. božskou úctu mu vzdávati. — Podobnou myšlenku pronesl apoštol jinde napsav: že ve jménu Ježíše každé koleno má klekati, nebešfanů, pozemšfanů i těch, kteří jsou v podsvětí a každý jazyk vyznávati, že pánem jest Ježíš Kristus ve slávě Boha Otce (Fil. 2, 10. n.; viz Řím. 14, 10. n.). — Další slova: „Trůn tvůj, o Bože, na věky věkův“ týkají se Krista.

Jsou ze žalmu (Žal. 44, 7. n.) a messiánská; sv. Pavel klade je do úst Hospodina, jenž jimi oslavuje Syna svého, Krista. Tak sám Bůh dle sv. Pavla potvrzuje božství Ježíšovo. — Apoštol uzavírá první hlavu svého listu, že podle žalmu (Žal. 101, 26. n.) nazývá Krista ještě jednou vlastním jménem Božím: Hospodin — Jahve, a připisuje mu stvoření světa, nezměnitelnost a věčnost. Píše: Ty jsi, Hospodine, na počátku založil zemi a dílo rukou tvých jsou nebesa; ona zahynou, ty však zůstaneš . . . , a léta tvá nepřestanou (Žid. 1, 10. n.).

A tak Kristus, jež církev vyznává, není Kristus víry, t. j. jak jej víra křesťanů učinila, není Kristus věroučný (dogmatický), t. j. jak jej církev ustanovila, není Kristus mytický (bájeslovný) ani mystický, t. j. osoba, jak si jej nábožensky vzrušená obraznost vytvořila, nýbrž je Kristus dějinný, za jakého on sám se vydával a za jakého jej měli apoštolové s učeníky, pravý Syn Boží, vtělené Slovo, výblesk Otce.

Sv. Jan nevzal nauku o věčném Slově z řecké filosofie nebo z Philóna, an učí zcela něco jiného; vypůjčil si jméno, Israelitům a Řekům známé, aby jim vyložil nauku o božství Pána Ježíše a potřel různé bludy. Marně se namítá proti sv. Pavlovi, že Bůh Krista málo menším andělů „učinil“ (Žid. 1, 4), neboť slova neznamenají, že učinil věčné Slovo, nýbrž Krista člověka. V tom smyslu vyslovují pravdu, neboť znamenají vtělení, od Boha způsobené, a povýšení Krista jako člověka na pravici Boží. Ostatně nemusí slovo učiniti znamenat stvořiti a p., nýbrž může se vzíti obrazně.

4. Tím jsme ukončili důkaz z Písma o božství Pána Ježíše. Je-li něco v Písmě jistě vysloveno, je to božství Kristovo. Vždyť za tím účelem napsány jsou celé knihy a hlavy. Ještě několik námitk.

Namítá se, že slovo „Bůh a Syn Boží“ užívá se v Písmě také v nevlastním smyslu a tak že z nich nelze vésti důkazu. — Odpověď 1.: Není toho ani třeba, neboť je dost jiných důkazů; naše hlavní důkazy spočívají také na jiném základě. 2. Lze snadno poznati, kde Písmo těchto jmen užívá ve smyslu nevlastním a kde ve smyslu vlastním. My jsme vzali jen ta místa, kde ze souvislosti je zjevno, že jich užívá o Kristu ve smyslu vlastním. Tak jsme se nedovolávali slov při křtu pronesených: Tento jest můj milý Syn . . . , ač právem lze říci, že vyslovují vlastní božské synovství Kristovo. 3. Nikdy nedává Písmo andělu nebo člověku vlastní jméno Boží Jahve, Kristu ano; nikdy nedává jméno Syn Boží jednotlivému tvorů, leč neurčitě (Gal. 4, 7; 1. Jan 5, 1), nebo předobrazně (2. Král. 7, 14; srov. Žid. 1, 5), takže předobrazu přísluší jen neúplně, Kristu úplně; Kristu ano.

Namítá se: Sv. Pavel kázal v Antiochii: Zvěstujeme vám o tom zaslíbení, které se stalo našim otcům, že Bůh je naplnil

na dítkách jejich, na nás, vzkřísiv Ježíše, jakož psáno jest v žalmu druhém: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe (Skut. 13, 32. n.). Zplození není tedy nic jiného nežli vzkříšení. — Odpověď: Sv. Pavel nevynikal slohem a proto jeho slova jsou někdy skroucená. Smysl našeho místa je: Bůh dal otcům našim zaslíbení o Messiáši. Toto zaslíbení splnil nám synům v Pánu Ježíši. Nejvyšší důkaz, že Kristus je Messiáš, je, že ho Bůh vzkřísil. Toto vzkříšení je také důkazem božství Pána Ježíše, neboť on sám vstal, t. j. Bůh Kristus vzkřísil člověka Krista. A tak se vyplnilo, co bylo předpověděno, t. j. že Kristus je jednorozený Syn Boží a náš Vykupitel.

Namítá se, že Kristus odmítl božskou vlastnost, odpovídvěd na oslovení náčelníkovy „mistře dobrý“ slovy: Co mne nazýváš dobrým? Nikdo není dobrý, leč jediný Bůh (Luk. 16, 19). — Odpověď: Námitka hledaná. Jak souvislost ukazuje, mají slova smysl: Když nikdo není naprosto dobrý, leč Bůh, a ty ve mne jako v Boha nevěříš, proč mne nazýváš dobrým?

Námitka: Kristus řekl: Jdu k Otci . . . Otec větší mne jest. „Dána“ jest mi všeliká moc. Bůh ho (Krista) povýšil a pod. (Mat. 28, 18; Fil. 2, 9; Jan 17, 5). — Odpověď: Pán Ježíš byl také člověk. Když on o sobě neb apoštolé o něm mluví jako o člověku, nepopírají tím jeho božství.

Namítá se: K synům Zebedeovým řekl: Seděti na pravici nebo na levici mé není mou věcí dáti vám (Mat. 20, 23). — Odpověď: Pán Ježíš praví, že tělesné příbuzenství s ním neurčuje velikost slávy nebeské, nýbrž svatost; proto dodává, že tu rozhoduje, „kterým připraveno jest od Otce“, t. j. podle zásluh od věčnosti od Boha předvídaných.

5. D o d a t e k.

Jako dodatek několik slov o tom, jak mluví o Kristu Skutky apoštolské, a to první jejich část, která začíná událostmi při seslání sv. Ducha, tedy rokem, ve kterém Pán Ježíš umřel.

a) Apoštolové káží Židům, že Pán Ježíš je Messiáš, v Starém Zákoně slíbený. Sv. Petr mluví k nim: Na jisto tedy věz veškeren dům israelský, že Bůh jej učinil i Pánem i Vykupitelem, toho (totiž) Ježíše, kterého jste vy ukřižovali (Skut. 2, 35.). Všecky první řeči mají tento obsah. Na důkaz dovolávají se divů, které Ježíš Nazaretský činil (Skut. 2, 22.). Zvlášť vytyčují, že utrpením, smrtí a zmrtvýchvstáním vešel do své messiánské slávy (Skut. 2, 36; 4, 27; 10, 38; 13, 23.). Stále je zván Pán a Messiáš. — Dále káží apoštolové, že Ježíš Nazaretský je Syn Boží. Petr mluví: Bůh otců našich oslavil Syna svého Ježíše (Skut. 3, 13.). Vám Bůh, vzbudiv Syna svého, poslal jej nejprve (Skut. 3, 26.). V modlitbě věřících za uvězněného Petra: Sešli se (nepřátelé) proti

svatému Synu tvému Ježíšovi (Skut. 4, 27; 4, 30). Filip žádá jako podmínku ke křtu víru v Syna Božího Ježíše (Skut. 8, 27.). Pavel kázal hned po obrácení, že Ježíš je Syn Boží (Skut. 9, 20.). Ježíš Messiáš a Syn Boží je základní obsah všech kázání na samých prvních počátcích církve. Míněn je skutečný Syn Boží, neboť se tu o Kristu praví, že je původce života (Skut. 3, 15.), že není jiného jména pod nebem, v němž bychom měli spasení býti (Skut. 4, 12.), že všichni, kdož v něho věří, dostanou skrze jeho jméno odpuštění hříchů (Skut. 10, 43.), že je soudcem živých a mrtvých (Skut. 10, 42). Ačkoliv apoštolové zdůrazňují také lidskou stránku Pána Ježíše, ukazují uvedená místa, že měli ho také za pravého Boha, neboť podobným způsobem nelze mluvit o žádném člověku.

b) Významné je jméno „Pán“, které Skutky apoštolské dávají Pánu Ježíši. Dávají mu je totiž tak, že se stává jeho vlastním jménem. Když píší Pán, je to Kristus. Co znamená tu slovo Pán? Pouhý-li nějaký přídomek, projev zdvořilosti nebo úcty? Nikoliv. Řekové z doby apoštolské dávali jméno Pán svým bohům. Kdo si vyvolil některého boha za svého zvláštního ochrance, zval jej Pánem. Když římscí císařové dali se připočísti k bohům, přijali jméno Pán. Křesťané jednali podobně. Když zvali Krista Pán, projevovali tím, že je Bůh. Stavíce jej v protivu k bohům pohanským a k císařům za bohy prohlášeným, dávali na jevo, že Kristus je pravý a jediný Bůh.

Ale to není vše. Křesťané dávající Pánu Ježíši jméno Pán, neřídili se jedině zvykem pohanským, vlastně odporem k němu, nýbrž čerpali tento způsob ze Starého Zákona, ano z něho po výtce. Než v Starém Zákoně mělo slovo Pán (Jahve, Bůh) význam zcela jediný. Jahve bylo vlastním jménem jediného Boha, tvůrce nebe a země. Israelité slova toho z úcty neodvážili se vysloviti, nýbrž kladouce pod ně jiné samohlásky vyslovovali Adonaj, Pán. Pán znamenalo tedy Jahve, jediného pravého Boha. Křesťané přijali tento zvyk. Ve Skutcích apoštolských nalézá se jméno Pán 110krát. Ze dvou třetin znamená Boha, v jedné třetině Krista. Vidíme, že zúmyslně je užíváno stejně o Bohu a o Kristu. Někdy nelze ani rozeznati, je-li míněn Bůh vůbec (Otec) anebo Kristus (Skut. 2, 47; 8, 22; 9, 28. 31.). Z toho jasně jde, že měli Krista ve všem Bohu za rovna. Někde je spojeno Pán Ježíš tak, aby bylo patrné, že se mu přikládá božská vlastnost. Pán Ježíš uzdravuje ochrnutého (Skut. 9, 34.). Pán Ježíš raní a obrací Šavla (Skut. 9, 5. n.). Jménem Pána Ježíše činí apoštolové divy (Skut. 3, 6. n.; 4. 7. n; 12, 6. a j.) Jménem Pána Ježíše udělují křest na odpuštění hřichu (Skut. 2, 38; 8, 10; 10, 48; 19, 5.). Víra v Pána Ježíše dává spásu (Skut. 11, 17; 15, 11; 16, 31.). Viz ještě: Skut. 15, 26; 21, 13; 7, 59; 3, 13; 10, 36.

c) Ještě dlužno poukázat na to, jaké místo Pán Ježíš zaujímal v náboženském životě kře-

s t a n ů. O křesťanech bylo s počátku říkáno, že vzývají jméno Ježíš, že se klanějí Pánu Ježíši. Opustili starozákonní úctu, vzdávanou pouze Jahve, a přešli k úctě Pána Ježíše. S počátku zúčastnili se židovské bohoslužby v chrámě, ale jako svou zvláštní bohoslužbu měli již tehdy úctu k Pánu Ježíši. Sv. Štěpán při ukamenování nevolal k Jahve, nýbrž k Pánu Ježíši. (Skut. 7, 59. n.) Sv. Pavlu jest vzývati, aby došel křtu, ne Jahve, nýbrž Pána Ježíše. (Skut. 22, 16.) Věřící v Jerusaleme a Damašku jsou pokládáni za lidi, kteří vzývají jméno Ježíš (Skut. 9, 14. 21.) Jednání to je ovšem správné, neboť Ježíš je Bůh; kdo ctí Krista, ctí zároveň Boha a celou nejsv. Trojici. Ale v tom máme zároveň důkaz, že hned první křesťané měli Pána Ježíše za pravého Syna Božího, soupodstatného s Otcem a sv. Duchem.

Tato skutečnost jest tak jistá, že vynikající rozumáři ji přiznávají. Je tak významná, že nad ní žasnou. Ale místo, aby pokorně uvěřili, bojují proti pravosti Skutků apoštolských podobně jako proti evangeliu sv. Jana. Řekli si: není nic nadpřirozeného, a proto jednají důsledně dle svého předsudku. Ale je to hrozná důslednost.

d) Připojujeme několik myšlenek z knihy Lebretonovy o nejsv. Trojici.

Lebreton píše mimo jiné asi takto: Mudrosloví řecké a bohosloví židovské jsou nauky. Bytost, kterou uctívají, nepostřehují ani očima ani rozumem přímo, nýbrž skrze nauku, skrze vypravování o ní. Proto stačí, chceme-li líčiti dějiny těchto věr, vyložití jich nauku. Jinak u víry křesťanské. Plato byl pro žáky učitelem. Mojžíš pro Židy zákonodárcem. — Ale Kristus je pro křesťany p ř e d m ě t e m v í r y. Víra křesťanská s p o č í v á n a j e h o o s o b ě. K němu směřovaly dějiny židovské, jej předobrazovali velcí mužové israelští, jej předpovídali proroci. Spása světa je toliko v něm, on jej smířil s Bohem, jeho smrt zničila hřích, jeho zmrtvýchvstání ospravedlňuje vyvolené. On bude soudit svět. Víra křesťanská není jen nauka, nýbrž náboženství, vyšlé od živoucí osoby a nemající smyslu leč v ní.

Pohané činili také z l i d í b o h y. Ale mezi těmito oboženými lidmi a Kristem je veliký rozdíl. Ptolomeus, Kaligula, Domician nepozměnili náboženské pojmy svých současníků. Oni přijali toliko zvukný přídomek: bůh, pán. To byl jen prázdný purpur, do něhož byli oděni. Lehkost, s jakou takové vyznamenání se udělovalo, ukazuje, že představa o Bohu tenkrát byla chudá. — Kristus měl na náboženské smýšlení vliv zcela jiný. V něm pojem Messiáše nabývá ryzosti, jaké neměl ani u proroků. A tento pojem obsahuje myšlenku o božském vtělení, o němž Starý Zákon dával představu jen nejasnou, a které v době Kristově bylo cizí úplně. Sv. Jan zve Krista „Slovo“ (logos). Jméno není neznámo, ale v Kristu má zcela

nový význam. Slovo u Philona nebylo nikdy pojímáno jako osoba, nebylo zváno Bohem. Když znamenalo někdy nějakou nižší bytost božskou, dělo se to dle výroku Philona zneužitím. Slovo je pouhá idea, obraz o Bohu. Slovo sv. Jana je Bůh. Kdo vidí Krista, vidí samého Boha, bytost všemohoucí, vše-vědoucí, věčnou. Bohové řečtí a jiní všichni stávají se osobami, tím, že pozbývají v lidové představě svého božství, a když lidské zosobnění z nich je od filosofů odstraňováno, stávají se holým pojmem, ztrácejí se. A hle! Prostí učeníci mají o Kristu názor tak vznešený, že lidský duch marně snaží se jej vyložit.

Kristus zval sebe a je od počátku zván „Syn Boží“, a to ve vlastním smyslu slova. Hledali původ tohoto zjevu u Philona, řkouce, že sv. Jan z něho čerpal. Avšak u Philona není o nějakém Synu Božím ani stopy. Hledali vliv řecký. Ale každý pokus byl marný. Židovský monotheismus (víra v jediného Boha) nepodléhal v této věci žádnému vlivu. Ten stál neskonalé výše nad všecku řeckou pověrou. Mimo to jde víra v Krista Syna Božího až k samému Kristu, tak že na nějaký zevní vliv na ni není vůbec kdy. Nikde není žádného vývoje víry v Krista jako Syna Božího. Je od počátku úplná a celá.

Jak podivuhodný byl vliv osoby Páně, když Židé, tito zarytí monotheisté, uvěřili v Krista Syna Božího! A uvěřili ne na základě nějaké filosofie, neboť takové není, nýbrž pod vlivem osobnosti Pána Ježíše na základě jeho slov a skutků. Jich víra nebyla plodem nějakého nadšení, lásky, oddanosti. To by stačilo na oddanost žáků, ale nikoliv k apoštolátu až k smrti. Jen osobnost Pána Ježíše, jeho zřejmé slovo a steré divy byly s to, aby způsobily takový převrat. Kdyby nebylo evangelií, počátek křesťanství, jeho živá víra v Krista Syna Božího, jeho zázračná živoucnost, jeho vítězný pochod právě na základě této víry byl by nezvratný důkaz pro ni.

To jsou některé myšlenky Lebretonovy, zajisté hodné pozornosti.

Messiánské vědomí Pána Ježíše.

Co jsme o božství Pána Ježíše řekli na základě Písma, stačí na důkaz úplně. Věrouky se tím také spokojují. Ale poněvadž proti Kristu veden je od rozumářů urputný boj, a jejich spisy vykonávají veliký vliv na obecnost, přidáme několik statí, které přihlížejí k těmto časovým proudům. Jsou tři: *a)* Messiánské vědomí Pána Ježíše, *b)* obsah tohoto vědomí a *c)* vědomí Božího synovství Páně.

Ve statích se bude arci mnohé opakovati, co jsme právě vypsalí. Ale poněvadž jsou psány přímo na moderní rozumářskou slovesnost o Kristu, není toto opakování zajisté zbytečné. Vůdcem je nám tu Felder.

Mluvíme o messiánském vědomí Pána Ježíše.

1. Jest zásluhou, ovšem pochybnou, rozumářského protestantismu, že se píše na sta knih o tom, měl-li Pán Ježíš vědomí, že jest Messiáš (Vykupitel) čili nic.

a) Radikálně svobodomyšlní z nich odpovídají sebevědomě: Neměl. Myšlenka, že Pán Ježíš je Messiášem, vznikla později, zvláště vlivem sv. Pavla, a byla pak Kristu připsána. Kristus neměl se za Messiáše. Učenici, přišedše halucinacemi k domněnku, že jejich mistr vstal z mrtvých, změnili prý světské vykoupení Messiáše, židovského nového Davida, jež měli jako všichni Židé, ve vykoupení duchovní, jež se stalo zmrtvýchvstáním, připsali je Kristu a vnesli do křesťanského lidu a sv. Písma.

Tyto radikálně svobodomyšlné spisy stojí na stanovisku, že sv. Písmo není dějepisná kniha, jednající o Kristu, nýbrž snůška pozdějších bájek, jimiž sv. spisovatelé ozářili původ křesťanství. Stanovisko toto není plodem vědy ani biblického bádání, nýbrž libovolným předpokladem racionalistické školy, která místo vědeckých knih psala a píše romány. Od skutečných znalců křesťanského starověku je opuštěno. Avšak odezřeme od toho a otažme se: Kterak učenici připadli na myšlenku, učiniti z Krista Messiáše? Patrně proto, že Pán Ježíš mluvil o svém messiánství, a to messiánství duchovním, a že udával jako důkaz o něm své zmrtvýchvstání. Nebýti toho, nebyla by mohla v nich vzniknouti. Zvláště nebyla by v nich vznikla myšlenka duchovního vykoupení utrpením a smrtí, anať byla Židům tehdy cizí. Mysleme si: Kristus nemá messiánského vědomí a za Messiáše se nikdy nevydává, Kristus nepředvídá svého zmrtvýchvstání, Kristus umře bídně na kříži jako svědce lidu: a náhle učenici věří, že vstal z mrtvých, že se vydával za Messiáše, že právě jeho smrt je messiánská, že je Messiáš duchovní, Syn Boží, spolutvůrce a Spasitel světa, kladou v tuto víru všecku naději života, obracejí jí svět a umírají za ni. Skok z první části do druhé části je taková nehoráznost, že i vážnější rozumářské hlavy se z něho děsí.

Avšak evangelia jsou dějepisné spisy. Dnes není skutečného znalce biblistiky, který by toho neuznával. třebas, je-li rozumářem, v nich přijímal i části nedějepisné. Co z toho vyvozujeme? Pravíme Jestliže něco ve sv. Písmě je dějepisné, je to pravda, že Kristus se měl a vydával za Messiáše. Harnack, vynikající vůdce rozumářů, to uznává. Práví, že kdo chce popřít tuto pravdu, musí evangelické zprávy zvrátiti. Jako důvody uvádí: jméno „syn člověka“, které si Kristus dával a které je messiánské, slavný vjezd Páně do Jerusalema, jenž měl zřejmou povahu messiánskou, způsob, kterým Pán Ježíš projevoval své poslání a j. Dí pak: „Tato stránka evangelické

zprávy snese, zdá se mi, nejprísnejší zkoušku.“ Důvody odpůrců nazývá slabými.

Přidejme k tomu, že nejstarší křesťanské obce měly od počátku Pána Ježíše za Messiáše, ano právě touto vírou vznikaly.

b) Racionalisté méně předpokládají a tudíž také méně zaslepení vidí, že upříti Kristu messiánského vědomí vůbec, je zcela nemožno. Proto slevují. Práví, že v Pánu Ježíši se poznenáhlu vyvinulo. To se jim zamlouvá. Vývoj, vývoj! všechno má svůj vývoj, je oblíbené moderní rčení, a zajisté v jistém smyslu velmi oprávněné; Kristus objevil se tu pěkně lidsky jako jiní lidé. Písmo nečiní tolik nesnází, ano při dovedném výkladu lze ho i dobře užít k důkazu. A tak náhled, že Kristus vědomí messiánského z počátku neměl, ale že k němu došel, zvláště před smrtí, je dnes rozumáři hlásán všeobecně. Práví, že messiáské vědomí Pána Ježíše vyvinulo se z jeho vědomí božího synovství. Uvědomil si, že je ve zvláštním milostném poměru k Bohu. Sv. Jan při křtu v Jordáně jej v tom utvrdil. Stal se duchovním učitelem lidu. Nesmírný úspěch ho omámil tak, že v něm vzniklo vědomí: jsem slíbený Messiáš, anebo že zúmyslně se za něho vydával. V prvním případě byl obětí náboženského blouznění, v druhém pak zchytralým kejklířem. Rozumáři znají tyto důsledky a přemnoží z nich se jich lekají; ale vášeň, odstranění z křesťanství vše nadpřirozené, je větší. Aby důsledek ten nekřičel, zastírají jej zbožnými a úctou ke Kristu procítěnými frásami.

2. Vizme tedy, měl-li Pán Ježíš vědomí Messiáše, od kdy a jak je projevoval.

a) Sv. Jan Křt. je dějepisná osoba. Josef Flavius zmiňuje se o něm ve svých dějinách. Co kázal sv. Jan? Že se blíží Messiáš a jeho království (Mat. 3, 1. n.; Mar. 1, 1. n.; Luk. 3, 2. n.). Lid myslí, že Messiášem je sám Jan. Velerada posílá k němu vyslance s otázkou, je-li Kristus. Jan odpovídá, že ne, ale dodává, že Messiáš jest už mezi nimi (Jan 1, 19. n.). Pán Ježíš přichází k Jordánu a žádá býti od Jana pokřtěn. Jan ví, koho má před sebou (Mat. 3, 13; Jan 1, 29. n.), a zdráhá se. Křest se nicméně stane a my známe jeho průběh. Hlas Otce s nebe prohlašuje Pána Ježíše za svého Syna (Mat. 3, 16; Mar. 1, 10. n.; Luk. 3, 22.). „Syn Boží“, když řečeno je o Kristu anebo od něho, znamená „pravdělně“ skutečného Syna Božího, „vždycky“ Messiáše. — Nastalo pokušení Páně na poušti. Dábel tuší Messiáše a Syna Božího, ale není jist. Odtud jeho otázky: Jsi-li Syn Boží . . . (Mat. 4, 1. n.; Mar. 1, 12. n.; Luk. 4, 1. n.). Pán Ježíš odmítá pokušitele, ale pojmenování přijímá.

Hned první kroky Páně do veřejného života dějí se tudíž, jak patrně, v duchu messiánském. Když rozumáři prohlašují uvedené zprávy za vise, za domnělé zjevení, za vnitřní zážitky řkouce, že to nejsou události, nezískávají, nýbrž pod-

rážejí si nohy, neboť měl-li Kristus takové vnitřní zažitky, bylo v něm messiánské vědomí věru velmi živé hned od počátku, neboť jen takové prudké citění způsobuje halucinace.

b) Ale proč Pán Ježíš neprohlásil se, namítají rozumáři, hned veřejně a zřejmě za Messiáše? Ano, proč svým messiánským posláním se i tajil? Odpovídají: Neměl messiánského vědomí! Nebyl si jist! — Co na to řekneme? Odpověď není těžká. V celé veřejnosti židovské vládla o Messiáši představa bludná, hlavně představa jako o slavném světském králi. Bude o tom brzy podrobně řeč. Proto bylo třeba opatrnosti. Spasiteli bylo nejprve lid, zvláště apoštoly, připravit, poučiti, bludnou představu odstraniti. To bylo nesnadné a nebezpečné, poněvadž vlivem rabínsko-farizejské školy představa o Messiáši jako národně-politickém hrdinovi přešla v krev a tuk národa. Kdyby byl se prohlásil hned za Messiáše v jiném, pravém smyslu, vysmáli by se mu, ano měli ho za odpadlíka Zákona a zrádce. Kdyby se prohlásil za Messiáše, mlče o pravém pojmu messiánském, byli by jej, uvěřivše, učinili vůdcem vzbouření a vedli se zbraní v ruce proti Římanům. Proto bylo Kristu jednati obezřetně. Vystoupiti jako Messiáš ovšem musil. A Spasitel to také činil. Rozumáři nemají pravdu, řkouce, že se stále tajil. Vizme.

Pán Ježíš vystupoval jako Messiáš hned od počátku.

Pán Ježíš dával si hned od počátku jméno „syn člověka“.

Tento název nalézá se u sv. Matouše 32krát, u Marka 14krát, u Lukáše 25krát, u Jana 11krát. Spasitel dává si jej vždy sám. Že toto jméno je messiánské, přiznává se všeobecně. Pán Ježíš, dávaje si je, ukazuje tedy na sebe jako na Messiáše. A činí tak důsledně od počátku veřejného vystoupení. Také židé věděli, že jméno syna člověka znamená Messiáše, neboť příslušné Danielovo proroctví, z něhož jest vzato, bylo všem známo (Dan 7, 13. n.). Tam byl pod tímto jménem ohlášen jako zakladatel a kníže messiánského království a jako věčný soudce. Ostatně Kristus sám naznačil, že jméno to běře ve smyslu messiánském. (Srov. Jan 1, 41 n.) — Bezděky se tážeme, proč si zvolil zrovna toto jméno, a nikoli jméno „Kristus“, „syn Davidův“, „král israelský“, kterými názvy škola rabínsko-farizejská a podle ní celá veřejnost Messiáše s oblibou zvala? Odpověď je nejen na bíledni, nýbrž také velevýznamná. Jméno syn člověka je messiánské, ale neobsahuje nic národně-politického. Kristus jím poukázal, že je Messiáš, ale zároveň dal na jevo, že není Messiášem dle názorů rabínsko-farizejských. Lid měl býti takto přiveden k tomu, aby své bludné názory opravil.

Že Pán Ježíš hned z počátku dal své messiánské poslání na jevo, ukazují slova někte-

r ý c h u č e n í k ů. Ondřej volá po prvním setkání s Kristem svému bratru Šimonovi: Nalezli jsme Messiáše (Jan 1, 41.). Filip oznamuje Nathanaelovi: Nalezli jsme toho, o němž psal Mojžiš v Zákoně a proroci (Jan 1, 45.) Ke Kristu dí: Mistře, ty jsi Syn Boží, ty jsi král israelský (Jan 1, 49.). Pro nic za nic na takové myšlenky nepřipadli. Ze slov je patrné, že učeníci měli též bludný názor o Messiáši jako veškerá židovská veřejnost. Zvláště z poslední věty jest to zřejmo. Jak těžce se ho vzdávali, víme z evangelia. Také démoni poznali v Kristu Messiáše (Mar. 1, 24. n.; Luk. 4, 34. n.; Mat. 8, 29. a j.). — Od učeníků Pán Ježíš vyznání přijal bez odpírání, démonům zakázal veřejně o tom svědčiti (Mar. 1, 24.; Luk. 3, 12.; 4, 41.). Od apoštolů mohl vyznání přijmouti, poněvadž hlavní věc, že je Messiášem, byla pravdivá, a poněvadž bludný přívěsek z pojmu časem sejme. Vyznání bylo soukromé, i nebylo nebezpečí, že by zmátlo lid. Démonům rozkázal mlčeti, poněvadž by jich zpráva se rozhlásila a utvrdila bludný názor v lidu, jenž slovům posedlých přikládal pověřčivou víru. Snad také proto, že od zlých duchů nechtěl vůbec svědectví. Činili rozumáři ze záповědi důsledek, že Kristus neměl vědomí messiánského, je to důkazem, jak se chytají stébla. Že i to stéblo je slabé, cítí sami, nebo roztahují a zdůrazňují zákaz Kristův přes všechny slušné míry.

Jiné svědectví, že Kristus se vydával hned z počátku za Messiáše, máme v poselství sv. Jana ke Kristu. Učenci Janovi se táží, je-li on ten, jenž přijíti má, či mají-li čekat jiného. Co odpověděl Pán Ježíš? Ukázal na své činy slovy, kterými Isaiáš označil budoucího Messiáše. Řekl: Jděte a zvěstujte Janovi, co jste slyšeli a viděli: slepí vidí, kulhaví chodí, malomocní se očišťují. (Mat. 11, 2. n.; Lk. 7, 18. n.). Nebylo žida, který by narážce nerozuměl. Učenci chápali tím spíše. Sv. Jan ovšem věděl, kdo je Kristus. On učinil dotaz k vůli svým učeníkům, chtěje, aby přešli k Pánu.

Je tudíž náležitě prokázáno, že Pán Ježíš za Messiáše se vydával a to hned od počátku. Ale činil tak, jak řečeno, opatrně z důvodů svrchu uvedených.

Pán Ježíš své messiánské vyznání také důsledně rozvíjel a stále stupňoval.

Ohlašuje, že království Messiášovo přišlo a mluví o sobě takovým způsobem, že každý viděl, jak si přičítá vyšší poslání. Káže lidu, že uvidí nebesa otevřena a anděly Boží sestupovati na Syna člověka (Jan 1, 51.), že Syn člověka sestoupil s nebe a do nebe se vrátí (Jan 3, 1. n. a j.), že jeho důstojnost je preveliká, jelikož Duch Páně je s ním a ho pomazal (Luk. 4, 18. n.), že přišel spasit ztracené ovce israelské (Mat. 1, 24.) že mluví z vlastní moci (Mat. 5, 22. n.), s neslýchanou moudrostí a silou Boží (Mat. 7, 29. a j.), že není vázán zákonem Mojžíšovým (Mat. 12, 8. a j.), ano že jej zdo-

konali a naplní (Mat. 5, 1. n.), že slovo proti Synu člověka je těžký hřích (Mat. 12, 31.), že přijde soudit (Mat. 13, 37. n.). — Tato a mnohá jiná místa svědčí zajisté, že poukazoval na své messiánské poslání s velikým důrazem. Na potvrzení svých slov činil veliké divy a zázraky, jak byly o Messiaši předpověděny. Někdy je sice tají, ale k tomu má vážné důvody. Činiti z toho důsledky, že si svého messiánského poslání nebyl jist, je výklad přitažený za vlasy a marný, neboť Kristus byl brzy rozhlášen všude jako veliký divotvůrce.

Jaký byl výsledek? Vizme učeníky. Zázrak v Káni Galilejské způsobil, že uvěřili (Jan 2, 11.), vlastně že se ve své víře utvrdili. Po zázračném utišení bouře padli mu k nohám řkouce: Jistě Syn Boží jsi (Mat. 14, 33.). Ovšem Kristus věnoval se jim zvlášť, činil je svědky přemnohých divů, poučoval je. U Caesarei Filipovy podrobil je zkoušce. Otázal se jich: Kým praví lidé býti syna člověka? I řekli jemu: Jedni Janem Křtitelem, jiní Eliášem, jiní Jeremiášem neb jedním z proroků. Dí jim Ježíš: Vy pak kým mne býti pravíte? Odpověděv Šimon Petr řekl: Ty jsi Kristus, Syn Boha živého. Pán Ježíš nejen přijal vyznání, nýbrž pochválil Petra a slíbil mu prvenství v církvi. Mimo to řekl: Blahoslavený jsi Šimone, synu Jonášův, neboť tělo a krev nezjevilo toho tobě, nýbrž Otec můj, jenž jest v nebesích (Mat. 16, 13. n.), dáváje tak na jevo, že Petr řekl slova z osvětlení sv. Ducha. Věřil Petr, že Kristus je Messias, ačkoliv božský mistr se ještě za krále israelského neprohlásil. Také ostatní sdíleli jeho víru. Ale všichni doufali, že se za krále ještě prohlásí. Pán Ježíš byl zatím spokojen.

Lid nevěřil. Věřil, že Kristus je prorok, ano veliký prorok (Luk. 7, 16.), ale že je Messias, to nevěřil. Jen tu a tam pod dojmem velikého divu vznikla v něm myšlenka, že je Messiasem. Takovým divem bylo nasycení lidí na poušti. Uchvátil lid hlavně proto, že připomínal na Mojžíše, jenž lid živil na poušti manou. Tenkrát řekli: To jest jistě ten prorok, který má přijíti na svět. (Jan 6, 14.) A chtěli ho učiniti králem. To značí, že ho chtěli postaviti v čelo a táhnouti s ním do Jerusalema, jsouce přesvědčeni, že vítězně zasedne na trůn. Když Pán Ježíš ušel, nadšení ochladlo. V Kafarnaum hned na to, když mluvil o svém těle jako nebeském pokrmu, naznačuje tím též duchovní rys svého vykoupení, se horšili. Nebyl přece jen Messias, neboť nechtěl býti králem! Jen v Samaří, kde idea Messiasa nebyla zkažena, jelikož země, jsouc přísně odloučena od Judska, nezakusila zhoubného vlivu rabínské školy, uvěřili v Krista Messiasa. Zde také Kristus otevřeně se jím prohlásil (Jan 4, 39. n.). Zde mohl tak učiniti.

Vyvrcholení messiánského vyznání Kristova.

Tak se věci měly delší dobu. Ale čas ubíhal a doba utrpení se blížila. Bylo nezbytno, aby Pán Ježíš vystoupil s vyznáním, že je Messiáš náboženský, jenž utrpením a smrtí vykoupí svět. To byl úkol nejtěžší. Především šlo o učeníky. Spasitel začal poukazovati na proroctví, jež mluví o utrpení Messiášově a ohlašoval jim, že se vyplní (Mat. 16, 21. n.; Mar. 8, 31. n.; Luk. 24, 27.). Vypravuje podobenství o dobrém pastýři, jenž dává život za ovce. Messiáš byl zván též pastýřem. Vykládá podobenství o zrně hořčičném, poučuje učeníky, že jeho království nezačne vojenským nebo politickým činem, nýbrž zvolna se bude rozvíjet. V jiných podobenstvích ukazuje, že se šířiti bude slovem jako semenem, jež padá na půdu úrodnou a pod, aby ukázal, že bude ne světské, nýbrž duchovní. A učeníci? Nerozuměli. Petr v den svého slavného vyznání vzpírá se myšlence na utrpení, že dostává důtku (Mat. 16, 23.). Jakob a Jan hádají se v okamžiku před utrpením, kdo z nich bude větší v království Kristově, ovšem pozemském (Mar. 10, 38.). Ještě po zmrtvýchvstání očekávají, že nyní jeho římské bude svrženo a slavné israelské království obnoveno (Luk. 24, 20. n.; Skut 1, 6). Teprve nové poučování a hlavně seslání sv. Ducha otevřelo jim oči.

Jestliže tak se měly věci s vírou učeníků, kdo by se divil, že u lidu bylo ještě hůře, a že Pán Ježíš před ním pořád ještě zachovával jistou opatrnost? Nicméně stále důtklivěji naléhal, aby lid uvěřil. Už nejen poučuje, už i hrozí, že kdo ho nevyzná před lidmi, toho nevyzná před Otcem svým (Luk. 12, 1. n.), že kdo se za něho stydí, za toho i Syn člověka bude se stydět před anděly (Mar. 8, 34. n.; Mat. 16, 24. a j.). Může mluvit otevřeněji. Hodina určená od Otce se blíží. Slova svá provází velikými divy přede vším národem, před farizeji a zákonníky, v chrámě.

Tu stalo se rozvlnění v lidu. Ozývaly se hlasy: Je to Kristus (Jan 7, 12. n.). Jiní, zaujatí přívrženci farizeů praví: Což z Galileje přijde Kristus? (Jan 7, 41.) Nastalo rozdvojení. Ale víra rostla. Již nepomáhala ani hrozba, že každý, kdo vyzná Ježíše Messiášem, bude vyvržen ze synagogy (Jan 9, 22.) Velebrada se shromažďuje řkouc: Necháme-li ho tak, všichni uvěří v něho (Jan 11, 48). Věřící nabyli převahy (Jan 10, 42; 11, 28. n.). Tu stalo se uzdravení dvou slepců u Jericha, volajících: Ježíši, synu Davidův, smiluj se nade mnou (Mat. 20, 30. n.; Mar. 10, 47. n.; Luk. 18, 38. n.) a vzkříšení Lazarovo. Volání slepců ukazuje smýšlení lidu. Chce „syna Davidova“ t. j. krále, věří, že Kristus se jím stane. Marně mluví Kristus, že nepřišel, aby se mu sloužilo, nýbrž aby sloužil a dal život svůj za vykoupení za mnohé (Mar. 10, 45.), že cesta vykoupení je cesta utrpení (Mat. 26, 10. n. a j.; Luk. 19, 11. n.) a slávy (Luk. 17, 24. n.). Lid věří své a pořádá Pánu Ježíši slavný vjezd do

Jerusalema. Výkřiky: Hosanna synu Davidovu (Mat. 21, 9. n.), Požehnaný, jenž se běře jako král ve jménu Páně (Luk. 19, 38.), Hosanna, jenž se běře, král israelský (Jan 12, 13.) ukazují, čeho lid od Ježíše očekává. A téměř celý Jerusalema jej vítá, takže farizeové bezmocně zuří (Jan 12, 19.), ale vítá ho v téže bludné naději. Všichni obracejí na něj zraky doufající: Teď se prohlásí Messiášem, t. j. národně politickým osvoboditelem. Chápeme, proč Pán Ježíš plakal, vida Jerusalema z Olivetské hory. Nestalo se, co lid očekával. Nemohlo se státi. Proto čím větší byla naděje a radost, tím větší bylo zklamání a hněv. Za několik dní stojí Pán obžalován jako buřič před veleradou a před Pilátem. Tam přísahá: Jsem Syn Boží a Messiáš, zde praví: Mé království není z tohoto světa (Jan 18, 36.). Židům bylo jasno: Nechce býti národněpolitickým osvoboditelem, není Messiášem. Za krátko čte se na kříži: Ježíš Nazaretský, král židovský (Jan 19, 19.). Říman rozuměl tomu: buřič, Žid: falešný Messiáš.

Trneme hrůzou vidouce, kam zavádí jediný bludný před-
sudek, jedno lichotivé heslo, do lidu vštípené.

Proč umřel Kristus? Poněvadž se vydával za Messiáše, ale nechtěl býti Messiášem farizejskorabínským. Odsouzen byl proto, že se vydával za Syna Božího. Pouhé vydávání se za Messiáše nebylo by stačilo na ortel smrti. Proto takové naléhání velerady, je-li Syn Boží čili nic.

Celé evangelium, jeho slova i duch, veškerý veřejný život Páně, kříž Kalvářský, vše svědčí jasně jako slunce, nezvratně, neomylně: Pán Ježíš měl od počátku do konce vědomí Messiáše, a žádná kritika světa na tom nic nezmění.

Obsah messiánského vědomí Páně.

Jaký význam mělo slovo Messiáš? Jaký dával mu Pán Ježíš?

I. Jaký význam mělo slovo Messiáš?

Nejprve objasněme si pojem Messiáše starozákonní. Známe jej už z messiánských proroctví. Proto uvedeme jen něco málo.

1. Starozákonní pojem Messiáše lze vyjádřiti slovy: Syn Davidův, syn člověka, sluha Boží, Emanuel (Bůh s námi), království Boží.

Syn Davidův. Messiánská proroctví, jež začala zaslíbením Messiáše v ráji (1. Mojž. 3, 15.) a přešla na Noe, Abrahama, Jakoba, Judu, spočinula na Davidovi. Bůh mu slibuje mnohokrát, že upevní jeho království a rod na věky. David dávno umřel, a stále proroci zvěstují, že David bude královati věčně. David znamená tu Messiáše. Israel bude na věky dědictvím jeho (Ez. 34, 23. n. a j.).

A nejen Israel, všichni národové budou dáni mu v dědictví. David, anebo často také syn Davidův uzavře s Hospodinem novou smlouvu, která bude trvati věčně, zřídí nové, věčné království, království Messiášovo (2, 44. n.; Is. 11. n.; Jer. 31, 31. n. a j.), jež obsáhne všecken okrslek zemský. Všichni národové budou putovati k Sionu, odkud vyjde slovo Páně (Is. 2, 2. n. a j.). Celý svět bude naplněn známostí Hospodinovou (Is. 11, 9.). A syn Davidův bude vládnouti na věky od moře k moři, a až do končin země v spravedlnosti, pokoji, milosrdenství, požehnání. Všichni králové mají se mu klaněti, a všichni národové mu sloužiti. V něm všechno pokolení lidské bude požehnáno (Sr. Žal. 71; Is. 11, 1. n.).

Jak patrně, jest ve jméně „syn Davidův“ vyjádřena sláva Messiáše a jeho království. Avšak nezapomínejme, že některá z těchto proroctví mají dvě stránky, jednu společnou všem proroctvím, totiž že Messiáš bude věčným králem všech, a druhou, jež týká se slávy Israele a domu Davidova. Ona jest bezpodmínečná a proto se jistě vyplní, tato podmínečná, jež se vyplní jen tehdy, zůstane-li Israel věrný Hospodinu a přijme-li Messiáše.

S l u h a B o ž í. Veliká část messiánských proroctví ohlašuje Messiáše jako trpitele, muže bolesti, jenž raněn bude pro hříchy světa a tak za ně zadostiučiní. Víme, že žalmy a Isaiáš jsou jich plny. Messiáš bude učitelem, prorokem, divotvůrcem, spasitelem. Bude tím vším pro všechny lidi až do končin země (Is. 42, 1. n.; 49, 6; 55, 4). Ale bude pohrdán, potupen, uplván, zbičován, na rukou na nohou proboden, umře mezi zločinci (Is. 49, 1. n.; 53, 3; 50, 6; 53, 7; Žal. 21, 28; Žal. 21, 17; Zach. 12, 10.). — To vše přijde na něho pro nás. Naše neduhy ponese, pro naše hříchy bude proboden, za naše neřesti trestán, hříchy celého světa budou na něho vloženy, ale takovým způsobem skrze něho všechno pokolení národů od konce ke konci navrátí se k Pánu. — A sluha Boží vstane z mrtvých k novému životu, usedne na pravici Boží a bude opojen blahem (Is. 53, 4. n.; Žal. 68, 8; 21, 28; 15, 10; 68, 32. n. a j.). Zde jest vyjádřen vlastní vykupitelský význam Messiášův.

Za doby Páně spojení slávy (syn Davidův) a ponížení (sluha Boží) bylo nepochopitelné. Uvidíme proč.

S y n č l o v ě k a. Daniel vypravuje, že viděl při soudě přícházeťi někoho s oblaky nebeskými, jenž měl podobu syna člověka a vznesl se až před tvář Boží. A Bůh dal mu moc a slávu a vládu. Všecky národy, pokolení a jazyky budou mu sloužiti. Jeho moc bude věčná, jeho říše nepomíjitelná. Jest to Messiáš, jenž utrpením a smrtí založí království Boží a věčně mu v slávě bude kralovati (Dan. 7, 9. n.). Slovo „při soudu“ nemusí nás másti, neboť při proroctvích bývají spojeny v jedno věci, které časově jsou od sebe vzdáleny. Také pamatujme, že vlastní messiánské království je v nebi.

Emanuel. Při takové důstojnosti Messiáše nelze se diviti, že je Emanuel, t. j. Bůh s námi, a to ve vlastním smyslu slova. Bůh sám přijde a spasí lid svůj, prorokuje Starý Zákon. David nazývá Messiáše „Synem Božím“ (Žal. 2, 7.). Isaiáš prorokuje o panně, jež porodí syna, jehož jméno bude Emanuel (Is. 7, 14; 8, 10.). O významu těchto míst byla již řeč, i spokojujeme se jen poukazem na ně. Jako „božský“ Messiáš je Emanuel líčen zvlášť krásně známým výrokem: Maličký narodil se nám u proroka Isaiáše (Is. 9, 1 n.).

Království Boží. Slovo to znamená dle bible: vláda Boží nad lidmi a uznání této vlády od nich. Po tomto království vzdychají všichni proroci. Jména Messiáš a království Boží si odpovídají. Messiáš jako sluha Boží utrpením a smrtí je zřídí, jako syn Davidův bude mu vládnouti, jako syn člověka přijde ve slávě je soudit, jako Emanuel bude Bohem. Tak bude jeho království v pravdě království Boží. Už bylo řečeno, že některá proroctví oslavují Israele a dům Davidův. Možno jim dáti duchovní smysl, ale možno si také mysliti, že Israel a rod Davidův byli by v království Messiášově nějak zvlášť oslaveni, kdyby byli Messiáše přijali. Vždyť byli národem vyvoleným.

Ten jest starozákonní výklad slova Messiáš.

2. Jaký pojem měli o Messiáši Židé v době Kristově? Tento-li pojem biblický? Či jiný? Vizme.

Mezi Židy byly dvě školy: rabínsko-farizejská a eschatologická. Každá z nich měla zvláštní představy o Messiáši, ale u žádné z nich nekryly se s pojmem starozákonním.

a) Messiáš dle školy farizejsko-rabínské.

Rabínská škola vznikla po babylonském zajetí a dosáhla v době Kristově svého rozkvětu. Její učení je uloženo v talmudských spisech, jež jsou teprve z II. století po Kristu; ale není pochyby, že je v nich věrně zachyceno.

Bylo v hlavních rysech asi toto. Proroci mnoho neznamení, hlavní váhu má Zákon, thora. Zákon obsahuje vše, co Bůh chtěl lidem říci. Jiného zjevení mimo něj není a nebude. Thora byla již dříve, nežli vznikl svět a bude trvati věčně. V Zákoně je všecko vykoupění. Bůh, aby napravil vinu Adamovu, nabídl na Sinai vyvolenému svému lidu úmluvu lásky, Zákon, thoru; Israel ji přijal. Tím byl vykoupěn. — Toto spojení lásky mělo býti věčné, ale Israel odpadem je porušil. V čem záleží náprava? V navrácení se k Zákonu a v horlivém jeho plnění. V tom je všecka spása. O vnitřním obrácení, pokání, posvěcení a p. rabínská škola neví. Rovněž ne o nějakém zadostičinícím vykoupění z hříchu. Plň Zákon, toť je tvá spása. Spravedlivý je, kdo vykoná tolik skutků zákona, kolik zákon má příkazů. Farizeové napočítali jich 613. Messiáš přijde, až celý národ bude takto spravedlivý. Před tím bude velké

zanedbávání Zákona. Ale Eliáš přijde a přivede jej ke cti. Za to jako na odměnu zjeví se Messiáš. Bude nejdokonalejším rabínem, neboť bude nejen s úspěchem učití thoře, nýbrž ji také sám plnití způsobem svrchovaně dokonalým. Tak nastane dokonalá věrnost k Zákonu. To jest messiánská myšlenka rabínské školy.

Messiáš, který by místo této číře zákonité spravedlnosti, záležející v počtu zevních úkonů, žádal vnitřní obnovu, který by rabíny, nejvěrnější plnitele zákona, vinil z nějaké chyby, který by zákon nepokládal za svrchovaně dokonalý, obsahující všecku spásu, který by dokonce některý farizejskorabínský předpis neplnil, je samo sebou Messiáš falešný.

Hlavním dílem Messiášovým bude zřízení messiánského království. Bude pokračováním království Šalamounova, ale převýší ho slávou, nádherou, mocí a štěstím. Jerusalem stane se hlavním městem světa. Bude nade vše pomýšlení velkolepý. Bůh sám postaví na Sion horu Karmel, Tábor a Sinai, na vrcholu zřídí chrám, viditelný celému světu. Odtud bude Messiáš jménem Hospodinovým vládnouti. Říše římská je stroskotána, všecka království světa jsou věrným Israelitům poddána; sloužití Messiáši bude jejich jediným účelem. Jen Israelité budou těšiti se z jeho darů. Pro ně nebude nižádné bědy, každý bude neskonale krásný a kypěti nezdolnou silou životní. Ženy budou denně roditi. Muži budou dvakrát tak velicí nežli Adam, jenž byl vysoký 100 loktů. Žádný hrozen nedá méně nežli třicet sudů vína. Oves vyrostě jako palma a sypati bude mletou mouku dle přání. Všecky rozkoše, jaké jen mysliti lze, obšťastní každého z Israelitů. Líčení to je zajiště z veliké části nadsázkově-obrazné.

Však království to bude náboženské, nebo všichni Israelité budou plnití dokonale zákon a Neisraelité budou k tomu přinucováni. Thora bude vládnouti světu, toť luzný sen náboženských horlivců. A tak messiánské království bude míti thoru za základ, ale znamenati svrchované a věčné panství Židů nad celým světem. Čím národ lépe plní zákon, čím více činí proselitů získáváje tak úctu Zákonu, tím dříve Messiáš přijde. Odtud tolik horlivců pro zákon, taková podivuhodná missiionářská činnost Židů mezi pohany.

Messiáš rabínský je, jak patrně, pouhý člověk. Proto měl Pán Ježíš, jak známo, spor se Židy (Mat. 22, 42. n.; Mar. 12 35. n.; Luk. 20, 41. n.). Chtěl jim ukázati, že Messiáš nebude jen pozemským potomkem rodu Davidova, nýbrž též božského původu. Ale nedovedli mu odpověděti, důkaz to, že pojem o Messiáši jako bytosti božské se jim ztratil. Pro ně byl skutečně jen druhým Davidem, větším pouze věrností k zákonu a slávou všesvětové vlády.

To jsou hlavní rysy nauky o Messiáši dle školy rabínské. Vlastní Vykupitel, zvěstovaný pode jménem sluhy božího,

jenž smrtí učiní spravedlnosti zadost, zmizel. Zmizel Emanuel. Syn člověka stal se pouhým lidským potomkem Davidovým. Království boží zůstalo potud, že thora bude od Židů věrně zachovávána, ode všech národů uznána. Plně zůstal jen syn Davidův, ale jeho království znamená pozemskou moc, slávu, rozkoše. Charakteristické rysy messiánských prorocství, že království Messiášovo bude duchovní a všesvětové, jsou rabínskou školou zachovány, ale skomoleny.

b) Messiáš dle školy eschatologické.

Kvetla od r. 160 před Kristem do r. 120 po Kristu. Její učení jest uloženo v tak zvaných apokryfech (podvrhy) starozákonních. Lidovým nebylo nikdy, vládnouc vždy jen v užším kruhu mystických duchů. Naděje, že přijde rabínkofarizejský Messiáš, plnila sice mysle všech, ale u některých mizela. Makabejci zahynuli, cizinec stal se králem, Římané byli pány světa, plnění Zákona upadalo. Tito pochybovači utvořili si tedy jiný pojem o Messiáši. Vzali si jej z Danielova prorocství.

Vytkněme rozdíl Messiáše rabínského školy od Messiáše školy eschatologické. Hlavní rozdíl je: Messiáš rabínský, pouhý člověk, jenž založí svou říši v tomto světě, vynikne jako rabín nade všechny hlásáním a plněním Zákona. Messiáš školy eschatologické je bytost nebeská, přijde na konci světa asi tak, jak my učíme o příchodu Pána Ježíše k věčnému soudu, tento svět zkažený a démony ovládaný bude zničen, a nastane svět nový, v němž vládnouti bude jen Bůh a Messiáš. Messiáš žije v nebi stále. Tam žije snad i nový onen svět, a snad se po zničení tohoto snese dolů. Messiáš přijde s nebe jako soudce. Odtud jméno: eschatologická škola, eschatologický Messiáš. Je tu řeč o posledních věcech. Nauka o posledních věcech zove se eschatologie. Dle některých bude tato říše trvatí věčně, dle jiných ne, jelikož přijde vzkříšení.

Toť rozdíl. V ostatní nauce obou škol není valného rozdílu. Také eschatologický Kristus zřídí židovskou světovou říši. Pouhým dechem svrhne Messiáš všechny krále s trůnu a odevzdá zbožným Židům vládu nad celým světem. Všichni národové padnou před nimi v úctě na kolena, jsouce jich ve všem poslušni. Hříšníkům uříznou krky, nepřátelům uloží těžké jármo. Israel bude povýšen na věky a s opovržením patřiti bude na národy. Blaha této světovlády jsou podobná jako u Messiáše rabínského. Messiáš přinese s nebe nový Jerusálém, který stál před hříchem v ráji a byl v nebi uschován. Bude neskonale velikolepý. Tam shromáždí na vozích z větrů zbožné Israelity z celého světa. Věž chrámová dotýkati se bude nebes. Nebude nemocí. Zdraví bude padati s rosou. Vinný kmen dá tisíc hroznů, jeden hrozen tisíc zrn, jedno zrno tisíc sudů vína. Lidé budou, majíce tisíc let, ještě jako jinoši zdraví a čilí. Ženy budou denně, ovšem bez bolesti

rodití. Každá rozkoš, kterou lze si pomyslet, se splní. Co se týče pozemských blah, které přinese eschatologický Messiáš, stojí jeho říše ještě hlouběji nežli říše Messiáše rabínského. Leccos v líčení dlužno ovšem přičísti na vrub bujné obraznosti výchoďanů.

Jaký je poměr eschatologického Messiáše k Messiáši starozákonnímu? Messiáš starozákonní zmizel úplně. Není vykoupení ani jako vnitřní obnovení ani jako zadostiučinění. Messiáš eschatologický nic nečiní, leda že učí Neisraelity a potěšuje věrné Židy. Ze starozákonního Messiáše zbyl jen syn člověka, ale zkomolený. I syn Davidův zmizel, neboť eschatologický Messiáš jest nějaká bájkovitá bytost nebeská.

Toť hlavní rysy Messiáše školy eschatologické, zvané též apokalyptické.

3. Zbývá otázka, byli-li mezi Židy doby Páně tací, kteří zachovali si ponětí a obraz Messiáše starozákonního? Zdá se, že byli. Zachariáš, otec sv. Jana Křtitele, mluví o Messiáši jako o synu Davidově, jenž dá lidu, aby mohl věrně sloužiti Hospodinu v spravedlnosti, jenž přinese světlo, odpuštění hříchu, pokoj (Luk. 1, 68. n.). Simeon, drže dítko Ježíše na rukou, mluví o světle, jež přinese světu, o spáse lidu israelského. Obraz Messiáše u těchto dvou nebyl zajisté ani dle rabínské ani dle eschatologické školy. Takových lidí bylo asi dosti. Náleželi k nim všichni, kteří vedle thory čítali proroky. A to se dělo hojně, neboť víme z evangelií, jak Pán Ježíš se jich často dovolával a jak lid je znal. U všech těchto byla představa o Messiáši zajisté prostá hrubé světskosti. Ale i obraz Messiáše jako velikého krále israelského byl v ní, jak se zdá, u všech, takže Israelity bez této messiánské představy snad vůbec nebylo. Proroctví o utrpení Messiášově byla zapomenuta. Je to vliv školy rabínské.

II. Jak pojímal Pán Ježíš Messiáše?

Toť druhá otázka, na níž dlužno odpovědět.

a) Starší rozumáři namáhali se dokázati, že Pán Ježíš vydával se za Messiáše školy rabínko-farizejské. Vedla je k tomu zásada, že každý člověk dle vývojové nauky je synem své doby. Říkali: Škola rabínská ovládala veřejnost židovskou; není tedy jinak možno, nežli že byl dle ní vychován a vsál do sebe její zásady. Rozumáři místo aby zkoušeli skutečnost, prostě si ji upravili dle svých zásad. — Už z toho, že byl Kristus pronásledován a odsouzen k smrti právě přívrženci školy farizejskorabínské, mohli souditi, že jsou na bludné cestě, ale vášeň zaslepovala jim oči. Teprve když rabínská literatura stala se všeobecně známa, pochopili a přiznali, že mezi Pánem Ježíšem a rabínským Messiášem je nepřeklenutelná propast. Dnes jen tu a tam některý opozdělec se ještě pokouší o důkaz, že Kristus měl aspoň

některé messiánské zásady školy rabínské (na př. Ed. v. Hartmann, Pfleiderer), ale nenalézá již povšimnutí. Věc jest odbyta. Všecka ta „vědecká díla“, bouřící po desíletí svět, osvěcující „novým světlem“, hledící s pohrdáním na odpůrce, nejsou dnes nežli zbytečně potištěný papír. Ovšem způsobila svým časem mnoho zlého.

b) S tím větší houževnatostí dokazují rozumáři teď, že Kristus měl o Messiášovi náhledy školy eschatologické. Ale i toto počínání je marná předpojatost. Kristus a eschatologický Messiáš stojí proti sobě jako světlo a stín. Škola eschatologická jest čirý pessimismus, dle ní svět tento není s Bohem a světem nadpřirozeným v žádné souvislosti, u ní není o mravním zdokonalování, o vnitřním spojení s Bohem, o zásluhách pro věčnost a p. ani řeči, ona nezná nežli radost, jak Messiáš zdrtí všechny Neisraelity a rozkošemi zahrne Židy. Kristus je zcela jiný. Kristus jest optimista v nejčistším významu slova, obrací sice zraky lidu k věčnosti, uče, že tam je cíl, ale poněvadž dle něho je život přípravou k ní, dává pozemskému bytí veliký význam a nesmírnou cenu, Kristus raduje se z přírody a všech jejích darů, svou vnitřní radostivost vylévá do všech srdcí, hlásá obnovu pokáním a polepšením, stálou snahu po dokonalosti, lásku k Bohu nade vše, lásku k lidem i k nepřátelům, ujímá se bídných i hříšníků, nehlásá národně politickou říši s pyšnou a rozkošnickou nadvládou Židů jako plod svého messiášství.

Hlavní důvod rozumářů je: Pán Ježíš hlásal brzký konec světa a svůj příchod k soudu v oblacích nebeských. To je, praví, eschatologický Messiáš. Důvod má asi takovou cenu, jako kdyby někdo řekl: Renan má na stránce N. svého spisu o Kristu, že Kristus je Bůh; to je katolické; proto Renan byl věřící katolík. Není dovoleno vytrhnouti výrok ze souvislosti a nelze posuzovati dle jednoho takového výroku celou knihu neb osobu. Aby rozumáři dokázali, že Kristus měl myšlenky eschatologické, bylo by jim nejen dokázati, že řečené místo má smysl, který mu dávají, nýbrž že „celý život“ Páně, všecko jeho smýšlení a jednání jest eschatologické. Toho nemohou dokázati.

Pán Ježíš nehlásal ani brzký skon světa ani neučil, že bude Messiášem teprve, až přijde v oblacích soudit (jaká propast zeje mezi životními názory Pána Krista a školy eschatologické, svrchu jsme viděli). Kdyby Kristus hlásal brzký skon světa, nebyl by slíbil sv. Ducha, neposlal učeníky do celého světa kázat, nezakládal by nerozborné církve. Pán Ježíš měl se za Messiáše tehdy, když na zemi žil. Příchod k soudu prohlašoval jen za slavnostní ukončení messiánského díla. Jan Křt. se táže, je-li Pán Ježíš Messiášem. Spasitel odpovídá, že je. Nedí, že jím bude, nýbrž jím je, neboť poukazuje, jak se slova Isaiášova na něm plní (Mat. 11, 5; a j.). Petr vyznal: Ty jsi

Kristus . . . , t. j. Messiáš. Pán Ježíš žádá, aby apoštolové pomlčeli zatím, že jím je (Mat. 16, 20.). Samaritánce přímo řekl, že Messiáš stojí před ní (Jan 4, 25. n.). Slepému od narození dí, že vidí Messiáše (Jan 9, 35. n.). Židům v chrámě poukazuje na své skutky jako na důkaz, že jím je (Jan 2, 24. n.). Před Kaifášem odpovídá: Já jsem Messiáš (Mar. 14, 61. n.; Mat. 26, 63. n.; Luk. 22, 67.). Dodal slova, jichž rozumáři se chytají, aby pohaněn jsa ukázal na svou důstojnost a na hrozný zločin velerady. Před Pilátem vyznává, že je král židovský, ale dodává, že jeho říše není z tohoto světa, že přišel, aby dal svědectví pravdě, t. j. že je králem a Messiášem duchovním (Luk. 23, 3.; a j.). Pán Ježíš měl se tedy za Messiáše, když na světě žil. Když vstal z mrtvých, poučoval učeníky v témže duchu. To však je naprosto neeschatologické. Práce rozumářů je práce zaslepených předpojatců a proto stane se v brzkou opět marně potištěným papírem.

Kristus nebyl Messiášem ani rabínským ani eschatologickým. Jakým tedy?

c) Pán Ježíš byl Messiášem dle nauky Starého Zákona, ale ovšem tak, že tuto nauku doplnil. Messiáše starozákonního jsme vyjádřili jmény: syn Davidův, sluha Boží, syn člověka, Emanuel, království Boží. Vizme, jak Pán Ježíš jim odpovídá.

Království Boží. Nesčetněkráté mluvil Kristus o království Božím. Jaký mu dával smysl? Národně-politický? Ne, nýbrž duchovní. Nesbírá vojska, nýbrž káže pokání, vnitřní obnovení, blahou zvěst (Mar. 1, 14. n.; Mat. 4, 17; 10, 7.). Na důkaz, že království Boží přišlo, vyhání zlé duchy, t. j. ničí království ďáblové, uzdravuje nemocné, odpouští hříchy (Luk. 9, 10; Mat. 4, 23; 10, 8; 11, 4. n.; Luk. 19, 2. a j.). Každý, kdo uvěřil evangeliu, může se stát členem jeho království, ale musí se znovuzrodit křtem (Jan 3, 3. n.) na odpuštění hříchů (Mar. 4, 12.) a žít dle evangelia. Však o té věci mluvili jsme obšírně v knize o církvi. — Království Kristovo začne z mala, ale rozšíří se po celém světě. Obává se, že Židé budou polem tvrdým, skalnatým, neplodným, i že neprijdou do jeho království. Jak často mluvil Spasitel tímto způsobem! Tato jediná myšlenka vzdaluje ho nekonečně od obou židovských škol. — Soud je vstup do „věčného“ království mesiánského. Království Boží na zemi je toliko počátek, průprava, předstupeň království Božího v nebi. Zde je ještě nedokonalé, tam bude čisté a svaté. Kristus pojímá království Boží zde a tam jako celek, ale tak, že především obrací zraky na království nebeské (Mat. 5, 20; 7, 21; Mar. 9, 47. a j.). O to jde mu, aby všichni skrze pozemské jeho království došli království jeho nebeského. Toto bude nekonečně blažené, ale o smyslových požitcích obou škol není v něm ani stínu. Spravedliví budou vidět Boha (Mat. 5, 3. n.), jako slunce se stkvíti

(Mat. 13, 43.), t. j. duchovní krásou, u stolu Božího seděti (Mat. 8, 11; Luk. 13, 29; MM, 30), nové víno píti (Mat. 26, 29.). Že to jsou obrazná rčení, rozumí se samou sebou. Celá nauka Páně je duchovní. Tam je vlastní království Boží, ale zde se uskutečňuje, zde se seje, zde roste plod, zde dlužno pracovati. Tam je výsledek žně.

Jak Kristus prorokované království Messiášovo ideálně uskutečnil, ukazuje nám církev Boží na zemi.

S y n ě l o v ě k a. Víme, proč si Pán Ježíš dával toto jméno. Přijďme k tomu, že chtěl ukázati na svou moc a důstojnost, zvláště na svůj božský původ. To jest v jméně dle Danielova proroctví obsaženo. Ale není synem člověka jen jako soudce. Aby nikdo ze Židů nemyslel na eschatologického syna člověka, připisuje synu člověka mnohokrátě činnost pozemskou. Jako syn člověka hlásá blahou zvěst (Mat. 11, 19; 12, 32. a j.), jako syn člověka odpouští hříchy (Mat. 9, 6; Mar. 2, 10. a j.), jako syn člověka povyšuje své učení nad zákon (Mat. 12, 8; Mar. 2, 28. a j.), jako syn člověka rozsívá símě Boží a volá hříšníky (Mat. 13, 37; Mat. 9, 13; Mar. 2, 17. a j.), jako syn člověka přichází spasit, sloužit, život dát (Mat. 18, 11; 20, 28; Mar. 10, 45. a j.), jako syn člověka nemá kam hlavu položit (Mat. 8, 20.), jako syn člověka musí trpět (Mat. 12, 40; 17, 9. n.; 20, 18. a j.) atd. Potom teprve přijde jako syn člověka soudit. — Říci, že si Pán Ježíš toto jméno dal jen ve smyslu eschatologickém, je tolik, jako pro stromy neviděti lesu.

S y n D a v i d ů v. Pán Ježíš přijímal toto jméno (Mat. 9, 27; 15, 22; 21, 9. n.; Mar. 11, 10. a j.), ale sám nedal si ho nikdy. Musel je přijímati, neboť byl tak od anděla zvěstován (Luk. 1, 32; Mat. 1, 21.). Ostatně byl z rodu Davidova. Čistě pozemský národně-politický význam, který škola rabínská mu dávala, odmítal se vši rozhodností (Mat. 22, 42. n.; Mar. 12, 35; Luk. 20, 40.). Právem tak činil, neboť to Židé do jména syn Davidův jednostraně vnesli. Ovšem proroctví mluvila o slávě Messiášově jako synu Davidovu, ale to bylo jen skvělé roucho obrazů. Židé oslnili se rouchem a zapomněli na obsah.

S l u h a B o ž í. Cesta k trůnu v království messiánském vedla utrpením a smrtí. Pán Ježíš dává si jméno „Spasitel“ (Jan 4, 25, 42.). Zde jest vlastní význam Messiáše. Jeho vykoupení je vykoupení z hříchu (Mat. 1, 21; Luk. 19, 10; Mat. 18, 11.). Jak často opakoval při uzdravení: jdi a nehřeš již! (Jan 5, 14; 8, 11; Luk. 7, 47. n.) Celé evangelium svědčí, že Kristu šlo o to, aby zmařil moc ďábla, spasil hříšníky. Isaiáš předpověděl, že vezme na sebe naše nepravosti a bude za ně trpěti. To učinil Kristus. Dí: Jako Mojžíš povýšil hada na poušti, tak musí povýšen býti syn člověka, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný; neboť tak Bůh

miloval svět, že syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný. Vždyť Bůh neposlal Syna svého na svět, aby soudil svět, nýbrž aby spasen byl svět (Jan 3, 14. n.). On je dobrý pastýř, jenž dává život za ovce (Jan 9, 11). On nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil a dal svůj život na vykoupení za mnohé (Mat. 20, 28; Mar. 10, 45.). Při poslední večeři dí: Totoť jest tělo mé, které se za vás vydává, totoť jest krev má, nové úmluvy, která za vás a za mnohé se vylévá na odpuštění hříchů (Luk. 22, 19. n.; Mat. 26, 28; Mar. 14, 24.).

Rozumáři nevědí si s pravdou, že Pán Ježíš učinil za nás zadost spravedlnosti Boží, s Bohem nás smířil a tak nás vykoupil, vůbec rady. Snaží se proto všechna taková místa v Písmě odstraniti nebo překroutiti, hlásajíce, že nauka o vykoupení je od sv. Pavla a do evangelií pak vnesena a j. Škoda té práce. Nevyjde z ní, leč potišťený papír a ovšem — bohužel, zkáza pro ty, kteří jim slepě věří. Vykoupení Kristem je od počátku základním článkem víry církve. Je hlavním obsahem apoštolského kázání (1. Kor. 15, 3; 1. Jan 1, 7; 1. Petr 1, 19). Kdekoliv žije církev, oslavuje o velikonocích tuto pravdu: Krista na kříži jako Spasitele světa, Krista Syna Božího, jenž slavně z mrtvých vstal a tak své vykupitelské dílo potvrdil.

E m a n u e l. Pán Ježíš je Emanuel. Je vtělená druhá božská osoba a slibuje apoštolům, že s nimi bude až do skonání světa. Je s církví duchovně a v Eucharistii.

Pán Ježíš dovolával se stále starozákonních proroctví, zvláště před smrtí. Důkaz to, že se prohlašoval za Messiáše v duchu Starého Zákona. Skutečně spojil na sobě a vyplnil všechna proroctví, slavná i utrpení zvěstující, Davida i sluhu Božího, Emanuele i syna člověka. To jsou věci svrchovaně podivuhodné.

O božském vědomí Pána Ježíše.

1. Kristus Messiáš — jest jedna základní pravda křesťanství. Druhý základ k ní jest pravda: **K r i s t u s B ů h**. Bez víry v Krista, vtěleného Syna Božího a Vykupitele lidstva, není křesťanství. Ed. v. Hartmann dí proti Harnackovi správně: „Podstata křesťanství nalézá se v nauce o osobě Kristově anebo nikde“ Křesťanství, dí Sušil, je víra v Krista Vykupitele a Syna Božího. Dnes by proti moderním protest. rozumářům dodal: a nikoliv náboženství, které vy jste si sestavili a za náboženství Kristovo prohlašujete. Rozumáři totiž jmenují křesťanstvím náboženské smýšlení a cítění, které měl Kristus, které však sestavují dle svých zásad. Jedna z těchto zásad je na př., že Kristus neučil žádným pravdám víry, nýbrž hlásal jen radostné spojení s Bohem v lásce.

2. Rozmanité byly zbraně, jimiž rozumáři útočili na božství Páně. Dnes praví, že Pán Ježíš vůbec skutečného božského vědomí neměl. Nikdy Pán Ježíš neprojevil rouhavou myšlenku, že je Bůh, píše Renan. Nebo: V synoptických evangeliích (třech prvních) není ani stopy, že by se měl za vtěleného Boha. Evangelisté líčí ho jen jako člověka. Je pokoušen, mnohé věci neví, opravuje se, mění své názory, prosí svého Otce, aby ho ušetřil utrpení, poslouchá jako syn, nezná dne soudu, ač má být soudcem, užívá ochranných prostředků ku své bezpečnosti, musí prchat před lidmi, aby zachránil život svůj. Vše to ukazuje, že byl jen poslancem Božím, ne Synem. Tak asi Renan. Tyto myšlenky ozývají se z každého rozumářského života Páně. Citové, modlící se, jednající, zápasící, trpící „já“ v Kristu je člověk, který před Bohem s jinými lidmi souvpadá v jednu řadu, dí Harnack.

Připusťme uvedená právě tvrzení jako pravdivá, pomlkejce, co na nich je lživého. Co z toho následuje? Že Kristus byl „jen“ člověk? Nikterakž. Z toho následuje jen, že byl pravý člověk, že měl lidskou přirozenost jako každý jiný. I vtělený Bůh musí cítiti, mysliti, mluvit, jednati jako člověk, i když jeho myšlenky a skutky, plynouce ze spojení s božstvím, po lidsku jsou nevysvětlitelné. Člověk, jenž, aby ukázal se Bohem, by se neprojevoval podle citů, vloh, sil, způsobů, vlastních lidské přirozenosti, ukazoval by tím, že je kejkliř. Ano ve vtěleném Bohu musí přirozeně lidská strana jeho bytosti vystupovati v popředí, jsouc viditelná, majíc steré potřeby jako pokrm, spánek, pohyb, práci, odpočinek a p. A tato zevní převaha lidské přirozenosti musí v něm působiti nezbytně také na venek převahu lidského vědomí. Ale říci: Pán Ježíš měl silné vědomí svého člověčenství, proto nebyl Bohem, je soud praibohý. Z toho, že papež má všechny lidské potřeby, nenásleduje, že nemůže být viditelným a neomylným zástupcem Pána Ježíše na zemi. O to jde, měl-li Kristus vedle vědomí člověčenství také vědomí božství, a to skutečného božství. Měl-li je, pak projevy lidského vědomí, a to i projevy nejsilnější, jako na př. úzkost Páně v zahradě a zoufanlivost na kříži, nic proti tomu neznamenaají, neboť nejsou právě nic, nežli tragicky vyvrcholené hnutí pravé lidskosti. Vizme tedy, měl-li se Kristus za pravého, skutečného Syna Božího.

1. Kristus Pán měl vědomí, že je Bůh.

Věcný obsah této stati je týž, jako u věroučného důkazu o božství Páně, pouze způsob podání je jiný.

a) Při dojemné své pokoře je si Pán Ježíš vědom, že je povýšen nad všechno stvořené. Je větší nežli Jonáš a Šalamoun (Mat. 12, 41. n.; Luk. 11, 31 n.), větší nežli Mojžíš a Eliáš, kteří byli přítomni při proměnění na hoře Tábor (Mat. 17, 3; Luk. 9, 30.), větší nežli všichni proroci Starého

Zákona (Mat. 12, 42.). On jest ten, jež proroci a králi viděti si přáli (Luk. 10, 24). Jan Křtitel je největší z proroků, ale je méně, nežli nejmenší člen království Kristova (Mat. 11, 9. n.). David pokládá Krista za svého pána a sebe za jeho sluhu (Mat. 22, 45.). Ano ani anděl není mu roven. Dává si od nich sloužiti (Mat. 4, 11; Mar. 1, 13.), na jeho pokyn pošle mu jich Otec legie (Mat. 26, 53.), andělé jsou stejně jeho služebníky jako Otcovými (Mat. 13, 41; 16, 27; 24, 31; Mar. 13, 27.), při soudu budou jeho dvořanstvem (Mat. 16, 27; 25, 31. a j.), a na jeho pokyn shromáždí všechny lidi před jeho tvář (Mat. 13, 41; 24, 31. a j.). Kristus má se za více nežli za člověka a anděla; jeho místo je nejbliž u Otce (Mar. 13, 32.). Dává slovům „Otec a učitel“ rovnocenný význam a užívá prvního o Bohu, druhého o sobě (Mat. 25, 8. n.). Jak působily takovéto projevy vědomí Kristova na učeníky? Že ho měli za bytost vyšší nad vše stvořené.

Však Pán Ježíš projevuje své božské vědomí ještě určitěji. On přirovnává se přímo k Bohu. Jde mu o to, aby přesvědčil apoštoly o svém božství. Proto jako moudrý učitel vychází od známého. Bůh Židů zval se Jahve. Pro smlouvu s lidem učiněnou je jeho ženichem a chotěm, a to jediným. V tomto smyslu Kristus zove sebe ženichem svých věrných (Mar. 2, 19; Mat. 22, 1. n.), t. j. co byl Hospodin Israeli, to bude on křesťanům. Kristus nazývá své přívržence církví „svou“ (Mat. 16, 18.). Nikdy v Starém Zákoně věrný lid nebyl zván obcí Mojžíšovou nebo Josueovou, Davidovou a p., nýbrž vždy jen množstvím Hospodinovým (4. Mojž. 16, 3.). Co v Starém Zákoně bylo řečeno o Jahve (Hospodinu), dí Kristus o sobě. Jako Hospodin chtěl i on shromáždit lid jerusalemský, jako slepice kuřátka svá (Mat. 23, 37.). Jako Bůh posílal proroky, tak dí Kristus sebevědomě o sobě, že on posílá k nim proroky moudré a učitele Zákona (Mat. 23, 34. a j.). Jako Hospodin řekl Mojžíšovi a Aronovi: Já budu v ústech tvých a v ústech jeho (2. Mojž. 4, 15.), tak dí Kristus učeníkům: Já vám dám výmluvnost a moudrost, kteréž veškeri protivníci vaši nebudou moci odolati ani odmlouvati (Luk. 21, 15.). Nikdy nezačíná jako proroci: Toto praví Hospodin, nýbrž mluví jako Hospodin jménem svým a s mocí (Mat. 5, 28; Mar. 1, 22.). Hospodin byl svrchovaným pánem Zákona; Kristus zove se jím stejně: Syn člověka je zajisté pánem i soboty (Mat. 12, 1. n.; Mar. 2, 23. n.; Luk. 6, 1. n.). Pán Ježíš se tu prohlašuje pánem Zákona vůbec; on zjevoval se v Starém Zákoně skrze proroky, v Novém se zjevuje osobně jako Syn člověka. Vůbec vše, co tam bylo řečeno o Hospodinu, obrací zde rovnou měrou na sebe, takže není mezi nimi podstatného, bytostného rozdílu.

b) Jiným způsobem Pán Ježíš projevoval své božské vědomí požadavky, jež činil na lidi.

Žádal víry. Čeho žádal ustavičně od Israelitů, káže a čině divy? Víry v sebe (Mat. 8, 10.). Co je příčinou, že pohané spíše vejdou do jeho království nežli Židé? Jich větší ochota víry v něho (Mat. 8, 10. n.). Oč stará se především u apoštolů? Aby byli silní ve víře v něho (Mat. 9, 2. n.; 15, 28; 16, 8; 17, 20; 21, 21; Mar. 4, 40. a j.; Luk. 7, 50; 22, 32; Jan 11, 15. n.; Jan 17, 8. n. a j.). Než jaké víry žádá? Jen víry, že je od Boha poslán? Od Boha byl poslán i prorok. Kristus žádá víc. Žádá víru ve svou osobu. Blahoslavi toho, kdo se nad ním nehorší. Víra v jeho osobu je jedinou cestou spásy (Jan 3, 13.), je cílem, jehož Bůh žádá (Jan 6, 29), nevěra pak hříchem světa (Jan 16, 9.). Zrovna tak, jak učeníci věří v Boha, mají věřit v něho (Jan 14, 1.). Ano obojí tato víra je jedno: Kdo věří ve mne, nevěří ve mne, nýbrž v toho, který mne poslal (Jan 12, 44.). Kdo nevěří v Krista, je nevěrec v Boha vůbec (Jan 5, 37. n.). Kristus nežádá tedy jen víry ve svá slova, nýbrž aby on, jeho osoba, byl předmětem a obsahem víry, jako jest jím Bůh. Souzen bude nejprve ten, kdo nevěří v jeho osobu, stydět se za ni (Mar. 8, 38; Luk. 9, 26.). Srovnej svrchu uvedená slova Lebretonova.

Žádal lásky. Vytýká Židům nedostatek lásky k své osobě (Jan 8, 42.). Učeníci mají se vyznamenávat láskou k němu (Jan 8, 42; 14, 15. n.). Tato láska musí převyšovati všechny přirozené svazky: Kdo miluje otce nebo matku více než mne, není mne hoden (Mat. 10, 37. n.). Když jde o volbu mezi láskou ke Kristu a láskou mateřskou neb synovskou, ona má přednost: Nemá-li kdo v nenávisti otce svého a matky své i manželky i dítek a bratrů i sester svých, ano i života svého, nemůže býti učedníkem mým (Luk. 14, 26.). Kristus žádá lásky stejné, kterou máme mít k Bohu (Jan 5, 42.). Kdo nenávidí jeho, nenávidí tím Boha (Jan 15, 23). Láska k Ježíši a k Bohu je těž.

Žádal úcty. Často čteme, jak lidé padli před ním na tvář a se mu klaněli. Kristus přijímal tento projev a nejednou jej i odměnil. Někdy byl to jen obvyklý u výchoďanů projev úcty, nebo projev posvátné hrůzy, veliké naděje, mocné prosby a pod. Ale někdy to byl projev úcty před Messiasem v pravém smyslu slova, vzdaný mu na základě divů. Takto se mu klaněli slepec od něho uzdravený (Jan 9, 35. n.), tak Jairus, prose za uzdravení dcery (Mat. 9, 18.), tak posedlí gerasenští (Mar. 5, 6), tak učeníci po utišení bouře řkouce: Jistě Syn Boží jsi ty (Mat. 14, 33.). Takové úcty Kristus Pán nebyl by mohl přijmouti a také jistě nepřijal, neměl-li se za Boha, jelikož by znamenala hroznou pověru. Proto Petr a Pavel takovou úctu se zděšením odmítli.

c) Opět jiným způsobem projevoval Kristus své božské sebevědomí, že si byl vědom všemohoucnosti. Skutky všemohoucnosti jsou nejsnazším a nejjistějším znamením bož-

ství. Sám Kristus tak soudí (Mat. 19, 26.). Jaký obraz dávají evangelia o Kristu? Jako o bytosti, jež si přičítá, že může všechno, a to z vlastní moci. A skutečně má moc divů jako osobní vlastnost. I když své divy přičítá Otci nebo Duchu Božímu (Mar. 5, 19. n.; 8, 39; Jan 5, 19. n.; Mat. 12, 28; Mar. 5, 30.; Luk. 6, 19. a j.), ukazuje nicméně, že tato moc je jeho moc, náleží k jeho bytosti. O této věci bylo by zbytečno se šíriti. — Tato moc jest tak jeho, že ji může dávat i jiným. Ježíš dal ji apoštolům, aby jeho jménem a dle jeho rozkazu uzdravovali nemocné, křísili mrtvé, očisťovali malomocné, vyháněli ďábly (Mat. 10, 1, 8; Mar. 3, 15; 16, 17; Luk. 9, 1. n.). A apoštolové tu moc skutečně měli (Mar. 6, 13; 9, 37; Luk. 9, 6; 10, 17.). V jeho jméně konali divy hlavně po seslání sv. Ducha (Skut. 5, 6, 16; 4, 10, 30; 9, 34. n.; 16, 18.).

Pán připisoval si moc odpouštět hříchy. Toho neučinil nikdy žádný prorok. Ve Starém Zákoně je moc odpouštět hříchy připisována jedině Hospodinu. Židé doby Páně smýšleli stejně. Připisovali si tuto moc nazývali rouháním (Mat. 9, 3; Mar. 2, 7; Luk. 5, 21.). Pán Ježíš s tímto jich přesvědčením souhlasil. Nicméně tuto moc si připisoval a na důkaz, že ji má, divy potvrzoval. (Mat. 9, 2. n.; 10. n.; Luk. 5, 18. n.; 7, 47. a j.) — Ano Spasitel tuto moc přenáší také na apoštoly, a to svým jménem: Komu odpustíte hříchy na zemi . . . (Jan 20, 23.). Cokoli rozvážete na zemi . . . (Mat. 18, 18.). — Avšak ještě nejsme u konce. Pán Ježíš prohlašuje, že jeho smrt učiní zadost za všechny hříchy, jest cenou na usmíření uraženého Boha, spasí hříšníky (Mat. 20, 28; 26, 28; Mar. 10, 45; 14, 24; Luk. 19, 10; 22, 20.). To jest zajisté vrchol všeho. Kdyby byl Kristus jen člověk, bylo by toto jeho smýšlení rouhačstvím, ano šílenstvím. Kdo tak mluví, je božský vykupitel v lidském těle.

Připisoval si moc souditi svět, živé i mrtvé. Přejde v slávě a velebnosti, v oblacích a s anděly. On bude soudcem. Otec se soudu nesúčastní (Mat. 17, 23; 10, 32; 13, 41; 16, 27; 24, 30. n.; 25, 31. n.; Mar. 8, 38; 13, 26. n.; 16, 62; Luk. 9, 26; 12, 8. n.; 21, 27; 22, 69; Jan 5, 22. a j.). Bude souditi s božskou velebností. Nepronese jen ortel, také ho nepronese jménem Božím, nýbrž sám bude soudit, božskou vševědoucností rozsuzovat (Mat. 10, 26; Mar. 4, 22; Luk. 8, 17.), dle tajných úradků Božích postupovat (Mat. 7, 21. n.; 12, 36; Luk. 13, 25. n.), sám odváží odměnu a trest, sám svým jménem je prohlásí. (Mat. 7, 23; 16, 27; 25, 32. n.; Mar. 14, 32; Luk. 13, 27). Starý Zákon ohlašoval již, že Hospodin (Jahve) bude soudit, že den soudu bude den Páně (Mat. 4, 3.), že Pán přijde ve své velebnosti (Is. 2, 19; 66. 15. n.), že Bůh bude souditi (1. Král. 2, 10; Zach. 14, 5; Žal. 49, 1. n.; 95, 12; 97, 8. n.; Kaz. 3, 17; Is. 1, 13. a j.). Když tedy Ježíš před Židy se vydává za soudce, vydává se za Boha.

Pán Ježíš měl tudíž božské sebevědomí. Toto vědomí netýká se, jak jsme viděli, jen jeho messiánského poslání, nýbrž jeho osoby, jeho bytosti samé. Kristus má božským nejen své poslání, nýbrž i svou osobu, svou bytost.

4. Rozumáři přiznávají, že Pán Ježíš se měl za Syna Božího, ano dí, že měl vědomí synovství Božího nad míru živé a hluboké, ale popírají, že se měl za „věčného“ Syna Božího, ovšem vtěleného. Dle nich nebyl Kristus jinak Synem Božím nežli my, když zoveme se dítkami Božími, nýbrž jen více to cítil. Každý výrok sv. evangelií, který se nedá v tomto smyslu vyložit, jest od nich bezohledně škrtán. Takovým jednáním podobají se vzbouřencům, kteří odstraňují nemilé jim mocnáře bombami a revolvery. Felder nazývá takový výklad Písma „způsob uškrcovací“.

Ale ani ten nepomáhá. Pán Ježíš se nazval Synem Božím příliš často a tak jasně, že na pouhé duchovní a mravní synovství nelze mysliti. Kdekoliv mluví o Otci jménem apoštolů nebo spolu s nimi, užívá slova „náš“, „váš“ Otec. Tu je duchovní synovství. Když mluví o něm jménem svým, dí „můj“ Otec (Mat. 26, 29; 25. 34; Luk. 24, 49. a j.). Tu je synovství skutečné.

Vizme některé projevy Božího synovství u Krista.

a) Projevy soukromé.

Jako dvanáctiletý jinoch odpovídá matce: Co jest, že jste mne hledali? Zdaliž jste nevěděli, že já musím býti v tom, co jest Otce mého? (Luk. 2, 49.). Ať slova se vykládají jakkoliv, tolik musí přiznati a také přiznávají všichni, že Pán Ježíš jako dvanáctiletý jinoch měl plné vědomí synovství Božího, zrovna takové, jaké projevoval v celém životě. Vědomí Božího synovství u Krista není tedy plodem nějakého vnitřního rozvoje. Všecka líčení rozumářů, jak se vyvinulo, jsou výmysly. Pán Ježíš je měl v letech, kdy takový vývoj přirozeně nebyl možný, ať by se děl na základě bohumilého života, nebo vnitřního přemýšlení, neb očekávání Messiaše. Také nelze říci, že synovství Boží, které tu Pán Ježíš projevil, jest duchovní neboli mravní poměr k Bohu. Každý takový mravní poměr se vyvíjí. Veliká láska Boží vyvíjí se na př. dlouhou a vytrvalou zbožností, hojnými skutky sebepapírání a pod. Je-li myslitelné, aby dvanáctiletý jinoch, vyrostlý v prostých poměrech zastrčené Galileje, měl se za vyšší bytost nežli všichni lidé, ano vmyslí se do vědomí, že je ve zcela zvláštním, jediném poměru k Bohu jako jeho syn? Proto přirozený výklad události v chrámě nestačí. Slova jeho jsou, přirozeně vzata, naprosto nedětská. Zvláště, měl-li se, jsa pouhým člověkem, za zvláštní dítko Boží jen v ohledu mravním, jsou nemožná. Pak totiž i úcta k rodičům byla v něm

nezbytně svrchovaně vyvinutá, i nebyl by slov zdánlivě tak sebevědomých schopen.

Zbývá tudíž jedině výklad, od počátku v církvi obecný, že Pán Ježíš tu promluvil jako skutečný Syn Boží. Slově Panny Marie: „Otec a já“ hledali jsme . . . odpovídá: „můj Otec v nebesích“. Poněvadž je přirozeným Synem Božím, je jeho synovství Boží povzneseno nad synovství lidské.

Někteří rozumáři praví, že Pán Ježíš už jako jinoch měl hysterické záchvaty, při nichž chorobnou obrazností buď sám ono vědomí v sobě vytvořil, anebo že při nich Bůh mu zjevil jeho messiánské výklady. Takové výklady ukazují nejlépe bezmocnost rozumářů. První „buď“ jest zhola vymyšleno, druhé zcela proti zásadám rozumářství. Ostatně všichni evangelisté praví, že Pán Ježíš začal svůj veřejný messiánský úřad třicátým rokem. — Jiní rozumáři praví, že vědomí synovství Božího a vědomí messiánské jsou dvě různé věci. Ono prý mohlo býti dříve. Odpovídáme: výmysly nejsou výklady.

O novém projevu vědomí Božího synovství slyšíme teprve při veřejném vystoupení. Nejprve je to Jan Křtitel, pak hlas s nebe, od nichž Kristus dostává jméno „Syn Boží“. Dábel při pokušení mu je dává, ale není si jist. Dále jmenují ho tak posedlí a učenci; Tito ovšem nechápou plný význam tohoto slova. Bylo třeba, aby Pán Ježíš sám také se vyslovil. Stalo se to při rozpravě s farisejem Nikodemem.

Nikodem nenáležel k nepřítelům Páně a jeho vzdělanost dávala mu bystřejší zrak, nežli měli učenci. Oslovuje ho: Mistře (rabbi), víme, že jsi od Boha vyšel jako učitel, neboť nikdo nemůže činiti divů, kteréž ty činíš, není-li Bůh s ním (Jan 3, 2). Má jej tedy za proroka. Poněvadž hlavní obsah všech proroctví se týká království messiánského, je patrné, že Nikodem chce se tázati o Messiáši a jeho říši. Proto odpovídá Pán, že kdo chce k němu náležeti, musí se znova naroditi. Farisej nerozumí a se diví. Pán dokládá tedy, že se musí znova naroditi z vody a sv. Ducha. Nikodem se táže, jak se to má státi. Pán Ježíš odpovídá asi toto: Ty nerozumíš? Jak porozumíš, budu-li ti vypravovati věci nebeské, které jsem viděl? Tím dává na jevo, že je více nežli prorok, onaf bytost, jež viděla věci nebeské, nezbytně byla v nebi a odtud přišla. Hned také mu to výslovně praví: Nikdo nevstoupil na nebe (t. j. nebyl v nebi), jedině Syn člověka, jenž je v nebi a s nebe sestoupil. (Jan 3, 13). — Ale Kristus řekl ještě více. Dosud pravil, že do království Božího už lze vstoupiti, totiž křtem, že Syn člověka, totiž on, byl v nebi a sestoupil na zem, patrně aby toto království zřídil. Ale jak je zřídí? Pán Ježíš podává nejzákladnější pravdu vykoupení a dokonání království messiánského. Dí: Jako Mojžíš povýšil hada na poušti, tak musí povýšen býti syn člověka, aby nikdo nezahynul. Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo,

jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný. Bůh neposlal Syna svého na svět, aby soudil svět, nýbrž aby spasen byl svět skrze něho. Kdo věří v něho, nebývá souzen, kdo však nevěří, již jest odsouzen, poněvadž nevěří ve jméno jednorozeného Syna Božího (Jan 3, 14. n.). Dodává tedy Kristus, že jest Synem Božím jednorozeným, že umře na kříži, že tím spásí lid, že proto byl od Boha Otce poslán, že kdo neuvěří v něho, nedojde spásy. Zdaliž je tu řeč jen o synovství mravním? Nikoliv. Kristus nazývá sebe zřejmě a jasně pravým, věčným, jednorozeným Synem Božím, příšlým na zemi s nebe. Zároveň vyložil Nikodemovi celý Boží plán vykoupení.

Velikolepějšího projevu pravého, skutečného synovství Božího lze si sotva mysliti. I kdyby poslední slova, jak někteří myslí, byla sv. Janem k rozmluvě Krista s Nikodemem přidána, nic se tím nemění, neboť jsou to přece slova Kristova, pouze s rozdílem, že byla řečena jindy. I první tři evangelisté je mají v různých tvarech a na různých místech (Mat. 11, 27; 16, 16; 20, 28; 21, 37; Luk. 10, 21. n. a j.).

Jiný projev synovství Božího učinil Pán Ježíš k učeníkům svým, když se vrátili z první missionářské cesty a radostně mu zvěštovali, jaké divy jeho jménem činili. Pán Ježíš velebil za to Otce svého a k učeníkům řekl: Všecko jest mi dáno od Otce mého, a nikdo nezná Syna leč Otec, aniž kdo zná Otce leč Syn a komu by chtěl zjevití (Mat. 11, 27, srov. Luk. 10, 22). Slovy těmi poukazuje nejprve na svou moc, činiti divy a ničiti dílo démonů. Avšak nejen tuto moc dal mu Otec, nýbrž od něho má všemohoucnost vůbec (Mat 28, 18.). Ježíš je si tu vědom božské všemohoucnosti. Vedle všemohoucnosti obdržel od Otce také vševědoucnost. Jeho vědomost je tak veliká, že je nekonečná, anať poznává Otce tak, jak Otec poznává jeho. On Boha Otce vyčerpává svým poznáním. Jedině pravý Syn Boží, druhá božská osoba, zná Boha tak dokonale. A jak Otec dal Kristu všemohoucnost a vševědoucnost? Tak, že zplozením dal mu svou božskou bytnost. Pán Ježíš tedy, pravě, že má dvě božské vlastnosti, je si vědom skutečného synovství Božího a projevuje je. Mimo to je ze slov patrné, že Otec a Syn jsou si rovni. Dí, že Syn má „všecko“ od Otce. Jen přirozený syn má celou přirozenost od otce. Jsou si rovni též, jelikož jejich vzájemné poznání je stejné.

Rozumáři přiznávají, že tu vysloveno jest pravé božství Pána Ježíše. (Harnack, Loisy a j.) Tak co? Přijímají-li je? Ne. Umínili si odstraniti z křesťanství vše nadpřirozené. Na tomto místě umělé výklady selhávají, i užívají způsobu „uškracovacího“. Škrtají místo z evangelií. A poněvadž mu odpovídají i jiná místa, škrtají i tato.

6) Veřejné projevy synovství Božího.

Pán Ježíš projevoval vědomí božského synovství nejen soukromě, on tak činil i veřejně. Činil tak ovšem opatrně. Také

nemohl lidu odhaliti všechny hlubiny tajemství, týkající se jeho osoby. A co lid? Všeobecně měl jej za proroka. Někdy stržen jsa naukou nebo divy, volal, že je Kristus, t. j. Messiáš. Zvlášť mocně se tak stalo po zázračném nasycení na poušti (Mat. 6, 14.). Lid nalézal se asi v takovém stavu, jako Nikodem při počátku svého rozhovoru s Kristem. Byl tedy připraven, že při dobré vůli mohl přijmouti hlubšího poznání. Pán Ježíš se mu projevil.

Učinil tak v Kafarnaum po uvedení zázraku zaslíbením nejsvětější Svátosti. Slova, jimiž to učinil, jsou známa. Proto uvedeme jen některé myšlenky. Pravý chléb jest od Otce. Je s nebe. On jest ten chléb. Dává věčný život. Nikdo neviděl Otce, jen on. Kdo uvěří v něho, bude mít život věčný (Jan 6, 29. n.). Židé se horšili. I někteří učenci odešli. Jen dvanácte jich zbylo. Jen tito byli ochotni, věřiti v Krista jako skutečného Syna Božího. Všichni ostatní odpřeli tuto víru. V Syna Božího v mravním smyslu, asi tak jako naši rozumáři, by byli uvěřili, ale v skutečného nikoliv. Na otázku, chtějí-li ho opustiti i apoštolové, řekl Petr: . . . Uvěřili jsme a poznali, že ty jsi Kristus, Syn Boží (Jan 3, 70.). Pán Ježíš se spokojil. Petr snad myslí jen na Messiáše, jelikož ani on slovům zaslíbení Eucharistie plně nerozumí. Ale později, když jim rozuměl, věděl, že Kristus mluvil jako pravý Syn Boží. Jen Bůh mohl mluvit slova, jaká Pán Ježíš říkal při zaslíbení Eucharistie.

O vyznání Petrově u Cesarei Filipovy byla již řeč. (Mat. 16, 14.). Že Petr vyznává Krista Messiášem, je samo sebou zřejmo. Otázka je, má-li ho za pouhého člověka. Nikoliv. Pán Ježíš blahoslaví Petra za jeho vyznání dodávaje, že je nemá od sebe, nýbrž že Bůh mu je zjevil. Tato pochvala ukazuje, že Petr vyznal víc. Vyznal božství Páně. Nerozuměl snad plně tomu, co řekl, ale vyznání to jest v jeho slovech obsaženo. Způsob, jak dána jest otázka a odpověď, to potvrzuje. Kristus táže se o Synu člověka, lid myslí na proroka, tedy člověka, Petr odpovídá: Syn Boha živého. Syn člověka, prorok, Syn Boží. Kdyby Petr myslil jen na mravní synovství Boží, nebylo by v slovech stupňování, nebo syny Božími v mravním smyslu byli i proroci. Také mnozí rozumáři to uznávají. Ve své nouzi utíkají se zase ku své „uškrccovací“ methodě.

Podotknouti dlužno, že výjev v Kafarnaum a výjev u Cesarei Filipovy si odpovídají. Měly za následek, že mnozí učenci Pána Ježíše opustili a lid se bouřil proti němu. Spasitel se nezastrašil, nýbrž osvědčuje své synovství Boží stále více a to v Jerusalemě i v chrámě a před fariseji.

Nejprve přikládá si všemohoucnost Boha Otce (Jan 3, 19 n.). Odpůrci rozuměli, že se činí pravým Synem Božím. Proto hleděli ho zabít. Uvádějí tento důvod sami (Jan 5, 1. n.; 5, 18.).

Ale ještě nepřišla hodina. — Pán Ježíš mluví ještě zřetelněji. Na slavnost stánků má veliké rozhovory a hádky s lidem farisejské strany, v nichž mluví o své osobě a svém díle, žádaje uznání svého božství. Fariseové se táží: Kdo jsi? (Jan 8, 25.). A Ježíš odpovídá, že je s hůry, že jest dříve, nežli byl Abraham. Práví tím, že je věčný Bůh. Tu se nazývá též „světlem světa“. Bůh je pramen duchovního světla, pravdy. Opět stotožňuje se Kristus s Otcem. Aby nebylo o tom pochybnosti, dodává: Kdo vidí mne, vidí Otce. Světlo je život a dává život. Kristus pravil dříve o sobě: Jako Otec má život sám v sobě (Jan 5, 26.). Opět: Já jsem cesta, pravda a život (Jan 14, 6.). Pán Ježíš si tu dává věčné naprosté bytí, jaké má jen Bůh. Proto dává také věčný život. Práví: Já jsem vzkříšení a život: kdo věří ve mne, byť i umřel, živ bude, a každý, kdo žije a ve mne věří, neumře na věky (Jan 11, 25). A Marta, k níž tato slova řekl před vzkříšením Lazara, vyznala jeho božské synovství.

Kristus tedy dří o sobě, že jest s Otcem s o u p o d s t a t n ý. Vyslovuje to i zvlášť řka: Já a Otec jedno jsme (Jan 10, 30.). V čem jsou jedno? V božské bytnosti. Otec jest ve mně a já jsem v Otci (Jan 10, 38.). To je totožnost a rovnost v božské podstatě. Tak mluvil Kristus slavnostně před lidem. Odpůrci mu rozuměli, nebo chápali se kamení, aby ho ukamenovali (Jan 8, 59.).

Rozumáři zamítají pro tyto zjevy evangelium sv. Jana, ale neprávem, neboť co tu sv. Jan praví naučně, ostatní evangelisté vypravují v podobenstvích. Všichni tři vypravují podobenství o vinařích (Mat. 21, 33 n.; Mar. 12, 1. n.; Luk. 20, 9. n.). Kdo jest hospodář v podobenství? Bůh Otec. Kdo vinice? Israel. Kdo služebníci? Proroci. Kdo syn hospodářův? Pán Ježíš. Výklad ten jest každému jasný. Kristus není sluha (prorok), nýbrž vlastní syn. Není přijatým synem, neboť je dědic, jak dří podobenství, má právo vlastního syna na dědictví. Kristus je tedy pravý vlastní Syn Boží. Rozumáři nemohou to upříti. Proto užívají osvědčené „uškrccující metody“. — Fariseové rozuměli a rozhodli se, že Pána ihned zabijí. Pán Ježíš to věděl. I dává jim otázku, čím synem je Messiáš. Odpověděli: Davidovým. Pán Ježíš otázal se, jak ho tedy David může zváti svým Pánem? (Mat. 22, 42. n.; Mar. 12, 35 n.; Luk. 20, 41. n.). Nevěděli, poněvadž Messiáš byl jim pouhým člověkem. Pán Ježíš jim ukazuje, že je víc. Zároveň je poučuje, že hlavní věcí při Messiáši není jeho rod z Davida, nýbrž že je víc, Syn Boží. Ten, jemuž David vzdává úctu jako svému Pánu, je-t v souvislosti otázky Páně s předcházejícím slovy bytost božská.

Někteří rozumáři praví: Pán Ježíš chce říci, že Messiáš nebude z rodu Davidova. Vytáčka je přímo směšná. Nebylo Israelity v jeho době, který by byl schopen takové myšlenky.

Jiní zase utíkají se k tomu, že mění na slovech Pisma nebo škrtají.

c) Vyvrcholení projevů Božího synovství.

Od vyznání Petrova u Cesarei Filipovy projevy božského vědomí Páně se množí a stupňují, až před smrtí slavnostním vyznáním před apoštoly a veleradou se ukončují.

Před apoštoly mluví Pán Ježíš o svém božství při poslední večeři. Celé části jeho krásných řečí na rozloučenou jednají o této věci. Pochopitelně. Naposledy před smrtí byl s nimi, i chtěl je utvrdit v této víře. Rozmanité jsou obraty, jimiž tak činí. Uvedeme některé. Kdo poznává mne, poznává Otce; vy ho znáte, vy jste jej viděli. Kdo vidí mne, vidí Otce. Já a Otec jsme jedno (Srov. Jan 14, 7. n.). Všecko, cožkoli má Otec, mé jest. Otče, všecko, co jest mé, je tvoje a co je tvé, je moje (Jan 16, 15; 17, 10). Nyní oslav mě ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, prve nežli svět byl (Jan 17, 5.). Každý vidí, že si Kristus přičítá plné božství, totéž, které má Bůh Otec. Zde nepomáhají umělé výklady. Proto ten boj rozumářů proti evangeliu sv. Jana.

Před veleradou vyznal Pán Ježíš své božství pod slavnostní přísahou a pro toto vyznání byl odsouzen. „Rouhal se! Což ještě potřebujeme svědků. Hoden je smrti,“ dí Kaifáš. (Mat. 26, 62. n.; Mar. 14, 61. n.). Poněvadž ortel smrti směl býti vynesena teprve druhého dne po řízení, svolána ráno schůze. Pán Ježíš byl opět vyslýchán, je-li Messiáš a Syn Boží. Spasitel opakoval své vyznání. Byl ovšem znova uznán vinným. Před Pilátem uváděla velerada nejprve různé důvody, aby vymohla odsouzení k smrti, ale když Pilát je odmítl, uvedli důvod náboženský, že jest dle jejich zákonů hoden smrti, poněvadž se činí Synem Božím (Jan 19, 7.).

Rozumáři namítají, že Pán Ježíš byl odsouzen jen proto, že se činil Messiášem, který dle nauky rabínsko-farisejské byl pokládán za pouhého člověka. I kdyby tomu bylo tak, nic tím nezískají. Pán Ježíš vydával se za Messiáše a Syna Božího tak, jak činil celý čas ve svých vyznáních, z nichž hlavní jsme uvedli, totiž za Messiáše božského. Ostatně při svém vyznání dodal, že od tohoto času užří Syna člověka sedět na pravici Boží a přicházeti v oblacích nebeských (Mat. 26, 64.). Po-ukázal tedy výslovně na své božství. Nelze říci, že mluvil ve smyslu eschatologické školy, neboť dle ní Messiáš byl bytostí jen nebeskou. Vytáčka by byla tudíž marná. Velerada rozuměla, neboť velekněz roztrhl své roucho na důkaz hrůzy z domělého rouhačství. Pouhé vydávání se za Messiáše nebylo by vedlo k ortelu smrti, nýbrž k šetření, zdali jím jest. Jen vyznání božství umožnilo ortel smrti.

d) Také po svém zmrtvýchvstání projevoval Pán Ježíš své božství. Tomáš vyznal je slovy: Pán můj a Bůh

můj (Jan 20, 28.), a Pán vyznání přijal. Slova Tomášova obsahují vyznání pravého Boha. Pán a Bůh, Elohim Jahve, jest vlastní jméno, které Židé dávali Hospodinu. Petr vyznává u jezera tiberiadského vševědoucnost Boží (Jan 21, 15. n.), a Pán neodmítá vyznání. Slova, kterými Spasitel dává apoštolům všecku moc a posílá je do světa, obsahují vědomí božské moci. Lacordaire dí: Jen bytost s božským vědomím mohla je vysloviti.

Však dosti. Tážeme se: Možno-li říci, že Pán Ježíš neměl a nikdy neprojevil vědomí o pravém svém božství, nýbrž že měl a projevoval jen vědomí duchovního, mravního synovství božího, jak tvrdí rozumáři? Nemožno. Uvedená svědectví volají zajisté hlasitě a zřetelně: Ježíš měl pravé božské vědomí.

Podání o božství Pána Ježíše.

1. P o z n á m k y. Že Kristus jest Bůh, bylo na nicejském sněmu slavnostně prohlášeno. Již před tím povstávali popěrači božství Ježíšova, ale byli od apoštolů a sv. Otců tak rozhodně potíráni, že nenabýli většího vlivu. V IV. století povstal Arius, kněz alexandrijský, jenž sveden bludnými naukami svého učitele Luciana, počal někdy r. 313 hlásati, že Slovo není věčné, nýbrž od Boha z ničeho stvořené, že bylo sice před světem, ale není Bohem, nýbrž jen nejvyšším tvorem, skrze nějž Bůh stvořil svět. Blud netýkal se vlastně Krista, nýbrž druhé božské osoby, ale poněvadž Kristus je vtělené Slovo, padl i na něj. Biskup alexandrijský svolal místní sněm, jehož se účastnilo asi sto biskupů, a Aria odsoudil. Arius založil se svými přívrženci mocnou stranu, šíře své bludy nejen kázáním, nýbrž i politickými pletichami, pomluvami, násilím.

Císař Konstantin V. postaral se o svolání sněmu v Niceji r. 325, který znovu odsoudil Aria a potvrdil, že Kristus jest pravý Bůh. Nicejské vyznání, jež složil, obsahuje mimo jiné: „Věříme v jednoho Pána Ježíše Krista, Syna Božího, jednorozeného, narozeného z podstaty Otce, Boha z Boha, světlo ze světla, Boha pravého z Boha pravého, zrozeného a ne učiněného, soupodstatného s Otcem, skrze nějž všechno učiněno jest, co je na nebi i na zemi.“

Arianismus byl poté ještě několikráte na místních sněmích odsouzen, až vyhynul. Pro důkaz o božství Ježíšově z podání tudíž třeba uváděti sv. Otce toliko z prvních tří století. Že víra v božství Krista je víra apoštolská, potvrdil sám nicejský sněm, neboť soudil Aria „podle Otců a apoštolského podání“. Sv. Athanasius na př. oslovil ariany: „My dokazujeme vám, jak naše mínění přecházelo z Otců na Otce, než vy, vy

noví židé, koho můžete vy z Otců předvésti? V pravdě nikoho.“

2. P o j e d n á n í. Že první křesťané věřili v božství Pána Ježíše, dosvědčují někteří pohané. Ve známém dopise Pliniovi k císaři Trajanovi z r. 108 se uvádí jako provinění křesťanů, že časně z rána se scházejí a pějí hymny na Krista jako Boha. — Císař Hadrian píše v listě z r. 117, že mnozí Egypťané stali se křesťany, a že když k nim někdo přijde, je nucen klaněti se Kristu, jelikož jest to jejich Bůh. — Z téhož II. století jest svědectví Luciana, jenž křesťanské víře se takto posmívá: „Ubožáci (křesťané) si namluvili, že budou věčně žít; proto pohrdají smrtí a sami k zabíjení nabízejí. Jich první zákonodárce (Kristus) je prý přemluvil, že jsou všichni bratři, jakmile zavrhnou řecké bohy, vzdali božskou úctu svému na kříž přibitému poučiteli a podle jeho zákonů žijí.“ — Z téhož II. století filosof Celsus posmívá se křesťanům pro víru jich, že Bůh se stal člověkem. Píše: „Bůh je dobrý, krásný, šťastný a v nejkrásnější a nejlepší podobě. Když však sestupuje k lidem, třeba jest se mu změnit. Změní se však z dobrého v nedobrého, z krásného v ošklivého, ze šťastného v nešťastného, z nejlepšího v nejnepravostnějšího. Kdo zvolí takovou změnu?“ Jinde posmívá se křesťanskému Bohu, že nedovedl ochrániti svého Syna. A opět křesťanům, že člověka mají za Boha. — Arnobius vypravuje, jak pohané křesťany poučovali, že bozi jim jsou nepřátelštější ne proto, že vzývají Boha všemohoucího, ale proto, že vzdávají takou úctu člověku, jenž byl potrestán smrtí kříže. — Sv. Justin muč. vypravuje zase, jak židé předhazují křesťanům víru, že Kristus před věky byl Bohem a v čase člověkem se stal. Nediví se tomu, jelikož výčitka pochází od lidí, kteří božským věcem nerozumějí.

Tato svědectví ukazují, že židé a pohané o víře křesťanů v božství Kristovo věděli. Křesťané, kteří proti pomluvám jich se hájili, vyvracujíce je, nikdy nevystoupili proti výčitce, že Krista mají za Boha, nýbrž božství Kristovo vyznávali, vykládali a za ně umírali.

3. Četní jsou mučedníci, kteří právě pro vyznání Krista jako Boha byli umučeni. Sv. Ignác odpověděl na otázku císaře Trajana, kdo jest, že je bohoscem (theophorem). Tázán, co to znamená, řekl: To jest ten, kdo nosí Boha v prsou. Nezdá-li se ti, namítal císař, že i my nosíme v duších bohy své, jichž proti odpůrcům užíváme jako pomocníků? Ignác odpověděl: Bloudíš, nazýváje demony (zlobohy) pohané bohy. Jeden jest Bůh, který učinil nebe a zemi, a vše, co v nich jest. A jeden Kristus Ježíš, Syn jeho jednorozený, po jehož království toužím. Toho myslíš, odvětil Trajan, jenž pod Pontským Pilátem byl ukřižován? Ignác: Ano toho, jenž vnesl na kříž mé hříchy, a všechn blud a zlobu démonů uvrhl pod nohy těm, kteří jej nosí v srdci. Trajan: Tedy ukřižovaného

nosíš v sobě? Ignác: Ano, nebo stojí psáno: Přebývati budu mezi nimi a choditi (2. Kor. 6, 16.) — Někteří tvrdí, že zpráva o smrti sv. Ignáce, jenž umřel v II. století, napsána byla v století IV. Avšak tím pravdivost její netrpí, neboť dějepisci píší vůbec věci minulé. Sušil, posuzovatel velmi střízlivý, přikládá jí úplnou hodnověrnost. Sv. Symfona odpovíděla soudci neohroženě, že jeho bohům obětovati nebude, ale že tím více je zkaží, jestliže pro jméno Krista Boha umře. Sv. Justin, tázan na víru křesťanů, odpověděl: „Pravá víra, kterou my křesťané zbožně zachováváme, jest, že věříme v jednoho Boha, stvořitele všeho viditelného a tělesným očím neviditelného, že Pána Ježíše Krista jako Boha vyznáváme, od proroků předpověděného a budoucího soudce lidského pokolení. Žel, že jako člověk jen málo jsem s to říci o jeho nekonečné důstojnosti.“

4. Sv. Otcové předníější tvrdí hlavně tři věci, týkající se božství Pána Ježíše: Že Kristus je pravý Syn Boží, narozený z podstaty Otce a tudíž s ním rovný, že jest věčné Slovo pro nás vtělené, že je Bůh a Pán světa.

V listě Barnaby, který je z let 96—98, čteme: „O nás mluví Písmo, když Otec dí k Synu: Učiňme člověka k obrazu a podobenství našemu... On (Hospodin) chtěl zjevit se v těle a bydlet s námi... Ježíš není (toliko) Syn člověka, nýbrž Syn Boha, ale podle podoby zjevený v těle. Poněvadž by řekli, že je syn Davidův, prorokuje David sám: Řekl Pán ku Pánu mému... Hle, jak David nazývá jej Pánem. — Sv. Ignác Muč., vysvěcený na biskupa od apoštolů a druhý nástupce Petrův v Antiochii (Petr, Evodius, Ignác), předhozen byl šelmám roku 107. V listě k Magneským píše: „Jeden jest Ježíš Kristus, nad něhož nic není lepšího. Protož chvátejte všichni jako do jednoho chrámu Božího, jako k jednomu oltáři, jako k jednomu Ježíši Kristu, jenž od jednoho Otce pochází, v jednom (Otcí) jest a k jednomu (Otcí) se vrátil“... „Samí zajisté velezbožní prorokové žili podle Ježíše Krista (roz. Kristus byl i v Starém Zákoně jako budoucí Messiáš světlem)... jeho milostí byli nadchnuti, aby nevěru přesvědčili, že jeden Bůh jest, jenžto se zjevil skrze Ježíše Krista Syna svého, kterýžto jest Slovo jeho věčné, nepochodilé z mlčení, a ve kterémž tomu, jenž ho poslal, zúplna se zalíbilo.“ Sv. Otec naráží na bludy Simona kouzelníka. Jeho poslední slova mají hluboký smysl. My před slovem (řečí) a po slově umlkáme; proto lze říci, že naše slovo pochází z mlčení. Slovo Boží, t. j. druhá božská osoba, je Slovo věčné. Od věčnosti a stále poznává se Bůh Otec, kterýmžto poznáním Syn Boží se rodí. — Sv. Klement Římský, nástupce Petrův v Římě a žák apoštolů (okolo roku 96), dává Kristu jméno Hospodin, Pán, jež náleží toliko Bohu. Mimo to dí: „Pán Ježíš Kristus, žezlo velebnosti Boží, nepřišel, ač mohl, ve chlubné nádheře pýchy, nýbrž v pokoře, jak Duch svatý o něm předpověděl.“ Žezlo je znak důstojnosti a vlády

královské. Smysl slov tudíž je, že v Kristu spočívá velebnost Boží. Na žádný způsob nemohl by sv. Klement bez rouhání psáti tak o pouhém člověku. Tak řečený „druhý list sv. Klementa“ není sice od něho, ale je z II. století. Jest to výklad evangelia. Začíná slovy: „Bratří, tak dlužno smýšleti o Kristu jako o Bohu, soudci živých i mrtvých.“

Sv. Justin Muč. píše ve své první Obrance, sepsané asi r. 150: „Ty pak řeči jsme uvedli (o Kristu) na důkaz, že Ježíš Kristus jest Synem Božím a vyslancem. On dříve Slovem (logem) Božím jsa, tu ve tvárnosti ohně, tu v podobě netělesné již se zjeviv, nyní skrze vůli Boží pro pokolení Boží člověkem učiněný podvolil se i trpěti... Tento, jsa Slovem a prvorozencem Božím, i Bohem jest.“ Sv. Justin myslí, že to bylo věčné Slovo, jež oprostilo mládence z pece ohnivě, že zjevilo se tu jako anděl ve vzdušném těle, tu jako kámen, jenž poráží království; odtud jeho slova „ve tvárnosti ohně...“ (ohnivý keř, sloup). Takovým způsobem chtěl dokázati božství Pána Ježíše i ze Starého Zákona. V druhé Obrance vykládá o Bohu věčném a nezplozeném, poté o Kristu píše „Syn jeho (Boha), jenž jedině sluje Synem vlastně (t. j. je jím skutečně), Slovo, jež přede všemi tvory s ním bytovalo a zplozeno jest, an na počátku skrze něho všechno stvořil, to Slovo tedy Kristem se zove, poněvadž pomazán jest...“ Podotýká zvlášť o Kristu, že je „vlastním“ Synem, poněvadž někteří bludaři hlásali, že je synem přijatým (adoptovaným); proto se zvali adopcianisté. V h o z h o v o r u s T r y f o n e m klade tomuto do úst námitku: „Co pravíš o Kristu, že před věky jako Bůh žil a potom člověkem se stal a narodil, zdá se mi pošetilo,“ a odpovídá pak na ni, vykládaje obšírně o božství Pána Ježíše, vyvraceje ty, kteří jej měli za pouhého člověka. Mezi důvody uvádí i slova Hospodinova: Učiňme člověka..., dovozuje z nich, že tu mluvil k věčnému Synu. Později opět přirovnává ho k Josue (Josue je totéž jméno jako Ježíš), pravě, že onen nejša Bohem ani Synem Božím, rozdělil lidu dědictví pozemské (sv. zemi), Kristus však po vzkříšení dá nám majetek věčný.

Filosof Aristides, jehož „Obrana“ byla r. 1889 opět nalezena, a to v řeckém a syrském jazyku, psal v téže době jako Justin (okolo r. 150). Praví: „Křesťané počítají původ svého náboženství od Ježíše Krista. Kristus nazývá se Syn Boha nejvyššího, a učí o něm, že sestoupil s nebe a vzal na se tělo z hebrejské dívky. Tak bydlil tedy Syn Boží v dceři lidské.“ — V krásném listu k Diognétovi, jež Sušil klade do doby císaře Trajana, jenž zemřel r. 117, jedná celá hlava sedmá o Kristu. Mimo jiné čte se tu: „Neposlal (Bůh) lidem sluhu nějakého, neb anděla, neb knížete, nebo správce věcí pozemských, anebo někoho z těch, jimž řízení věcí nebeských svěřeno jest, nýbrž samého stvořitele a správce všehomíra, jímž nebesa založil,

jímž moře mezemi uzavřel, jehož zákony všichni živlové věrně zachovávali . . . Tohoto k nim poslal, a ne ke strachu a úžasu, nýbrž v milostivosti a lahodě. Jako král kralevice ho poslal, jako Boha jej poslal, poslal jako miluje a nikoliv jako soudě. K soudu ho jednou pošle . . .“ Zajisté spanilé vyznání božství Ježíšova a nauky o vtělení.

Ireneus, žák sv. Polykarpa, narozený r. 140, má ve svém spisu proti kacířstvům mnohá svědectví o božství Páně. Uvedme některé: „Nikdo jiný nesluje Bohem, aniž Pánem se zове, leč který jest Bůh a Pán věcí všech, který řekl k Mojžíšovi: Já jsem, který jsem (3. Mojž. 3, 14.) . . ., a Syn jeho Ježíš Kristus, Pán náš, který činí věřící ve jménu jeho Syny Božími . . . Onť jest, který sestoupil na spasení lidstva. Skrze Syna tedy, jenž jest v Otci a má v sobě Otce, zjevení jest Bůh ten, který jest, an Otec vydává svědectví o Synu, a Syn zvěstuje Otce.“ — Jinde promlouvá na základě začátku k evangeliu sv. Jana (Na počátku bylo Slovo . . .), jak skrze Slovo všechno jest učiněno na nebi i na zemi. — Opět dokazuje, že Kristus je pravým, jednorozeným, věčným Synem Božím, nenarozeným z vůle muže, pravým Bohem, poněvadž nikdy nikdo z lidí nebyl a není zván Bohem a Pánem, věčným králem, Jednorozeným, vtěleným Slovem; ale tak mluví o Kristu proroci a sám sv. Duch. On jest zplozený od Otce nejvyššího a z Panny tělesně zrozený, on přijde jako soudce člověčenstva v oblacích a s velebností. — Opět jinde dokazuje božství Pána Ježíše, že z vlastní moci odpouštěl hříchy. Píše: „Nemůže-li nikdo hříchy odpouštět leč jediný Bůh, Pán však je odpouštěl: tuť jest patrné, že on byl Slovo Boží, které se stalo Synem člověka, a že od Otce obdržel moc odpouštět hříchy, poněvadž je člověk a Bůh, aby jako člověk měl s námi útrpnost, a jako Bůh nad námi se smíloval i odpustil nám hříchy naše.“ Však dosti z Ireneae.

Klement Alex. († 217) dří o Kristu: „Pán, podle podoby opovržený, podle skutečnosti Boží úctou ctěný, smírce, zachovavatel, mírný, božské Slovo, Bůh zcela zjevný, Pánu všech zcela rovný, poněvadž byl jeho Synem, a Slovo bylo v Bohu . . .“ „Slovo, Kristus učinil, že jsme byli, a že nyní jest nám dobře; nedávno zjevil se lidem jako Bůh a člověk . . . Bůh a Slovo jedno jsou, totiž Bůh.“ — Jeho žák Origenes, narozený r. 185, učí o Kristu správně, kde mluví podle apoštolského podání, a ne podle řecké filosofie. Tak píše: „Ježíš Kristus, jenž přišel, je před všelikým tvorstvem z Otce zrozen. Když byl pomáhal Otci při stvoření, neboť skrze něho všechno je učiněno, zmařil sebe v posledních dnech, stal se člověkem, přijav tělo, ač byl Bůh, a také jako člověk zůstal, co byl, Bůh.“ O sv. Janu a jeho evangeliu píše, že nikdo nehlásal božství Kristovo tak jasně, jako sv. Jan. Proti Celsovi, jenž obviňoval křesťany, že mimo Boha uctívají i člověka, dokazuje jednotu Otce a Syna (Krista), kteří jsou dvě osoby (hypostase), ale jedna vůle,

tak že kdo vidí Otce, vidí i Syna, jelikož Syn je výblesk slávy a obraz podstaty Boží. — Athenagoras ukazuje, že Otec, Syn (Kristus) a sv. Duch jedno jsou v božské přirozenosti. — Tertullian (nar. asi r. 160) nazývá Krista Bohem, jenž se narodil; praví, že nejsme svoji, aniž jsme vykoupeni cenou; jakou cenou? Krví Boha. Krista jmenuje Bohem Abrahama, Isáka, Jakoba. Že Slovo, když se vtělilo, se nezměnilo, dokazuje, pravě, že Bůh při vtělení nepřestal býti ani se nestal něčím jiným. Jindy vykládá přímo o Kristu jako Bohu, věnuje věci celou hlavu dvacátou prvou. Uvádí, jak byl předzvěstován, jak se z Panny narodil, jak je Syn Boží pravě: „co od Boha vyšlo, Bůh jest i Syn Boží, i jeden Bůh oba“ a j. Někteří myslí, že Tertullian přikládal Synu jakousi podřízenost pod Otce; jiní ho hájili proti této výtce, řkouce, že jen obtížnost jeho slohu ji zavínila. — Sv. Cyprian, jenž se narodil někdy r. 200, má ve svých spisích mnohá svědectví o božství Pána Ježíše a o nejsv. Trojici vůbec.

Jak patrně, byla od dob apoštolských až do sněmu nicejského víra v Krista jako Boha živá, jistá a pevná. Ani nemohlo jinak býti, neboť božství Kristovo bylo hlavní a základní pravdou kázání apoštolů.

5. Nepřátelé uvádějí ze sv. Otců některé výroky temné nebo zvláštní, ale kdo zaujatě v nich nehledá, co sám rád by v nich měl, nevidí v nich obtíže. — Tertullian nazývá jednou Syna „částí“ Otce. Je nejasno, co chce říci. Poněvadž jinde mluví o Kristu správně, znamená rčení nejspíše: Syn přijal svou bytnost od Otce, a proto je jaksi jeho částí. — Hippolyt dří, že Kristus před narozením z Panny Marie nebyl dokonale Synem, nýbrž dokonalé Slovo, Jednorozený. Námitky z jeho slov činiti právem nelze, nebo sv. Hippolyt uznává, že Slovo je věčný, pravý Syn Boha Otce, a že Kristus je pravý Syn Panny Marie. Syn Boží má tedy dvojit zrození, věčné v Slově a časné z Panny Marie. Dokonalý Syn je po časném zrození, jelikož tu má obojí zrození a obojí přirozenost, neboť tu je Syn Boží i Syn člověka. Jak patrně, vyznává sv. Hippolyt božství Kristovo nejen jasně, nýbrž i správně. — Někdy se zdá, že sv. Otcové mluví o narození Slova z Otce tak, že stalo se právě před stvořením světa. Kdo zná způsob jich myšlení a psaní, ví, že tu mluví o Slově, ne jak od věčnosti jest zrozeno, nýbrž jak stvořením se na venek projevilo; Bůh tvořil podle moudrosti své, ale Moudrost Boží je právě Slovo. — Týž smysl mají slova sv. Otců řkoucích, že Slovo pomáhalo Otci při stvoření. Pomáhalo, poněvadž poznání, moudrost Otcova ukazovala tvůrci, co a jak má stvořiti.

Kdo pováží, že bylo prvním spisovatelům církve takorba tvořiti řeč, aby mohli vyjádřiti nová tajemství, vírou daná, nepozastaví se nad neurčitým rčením, nad nevhodným výrazem, nýbrž spíše se podiví, jak přes obtíže, jež nové pravdy

vzhledem k jazyku přinášely, vyjádřili je jasně a často i velmi pěkně. Současníci rozuměli jim ovšem lépe, nežli my.

Sněm nicejský, přihlížeje k podání Otců, shledal, že není „ani jednoho“, jež by ariani mohli pro sebe uvést. I prohlásil božství Páně jako článek víry apoštolské.

Pán Ježíš je pravý člověk.

Poněvadž Pán Ježíš je pravý člověk, má pravé tělo a pravou duši. Dnes o tom nikdo nepochybuje, neboť hlavní útoky dějí se v naší době na božství Kristovo; ale v prvních stoletích bylo o lidské přirozenosti Páně mnoho bludů. Není zbytečno dotknouti se jich, neboť dávají příležitost k hlubšímu pojetí bytosti Ježíšovy.

1. **Bludy.** Zdroj hlavního bludu o člověčenství Kristově byl v II. století *gnosticismus*, poté *manicheismus*, nauky, jejichž základním učením bylo, že hmota je zlá a základ nebo-li pramen (princip) zla. Tato zásada, obrácená na Krista, vyvolala blud: Kristus jakožto Syn Boží nemohl vzít na se hmotu, jež je sídlem zlého, a proto neměl skutečného těla, nýbrž měl tělo jen zdánlivé. Bludaři, kteří tak učili, zovou se *doketé* nebo *fantasté*; hlavní jejich zástupci jsou Saturninus, Basilides, Marcion; už před tím hlásal kouzelník Šimon podobné nauky. Ano zdá se, že již sv. Jan znal podobné bludy, neboť píše: Všeliký duch, který vyznává Ježíše Krista příslého v těle, jest z Boha, a žádný duch, který nevyznává Ježíše, není z Boha (1. Jan 4, 2). — Valentinus (zemřel asi r. 160) pozměnil nauku doketů v ten smysl, že Kristus přinesl si s nebe tělo etherické, kterým skrze Pannu Marii pouze prošel. Ve IV. století šířil tyto bludy *priscillianismus* ve Španělsku, ve stol. VII. a VIII. *pauliciani* v Syrii. — *Anabaptisté* (novokřtění) v XVI. století učili, že Pán Ježíš měl sice skutečné tělo, ale že nebylo z Panny Marie, nýbrž v nebi stvořeno; Pannou Marií jen prošel. — Jinaký opět byl blud arianů a apollinaristů. Ariani pravili, že Pán Ježíš neměl lidské duše; místo ní bylo v něm Slovo, nad kterýmžto míněním Athanasius se právem rozhořčoval. *Apollinaristé* (IV. stol.) nauku tu porěkud pozměnili, učíce, že místo rozumné duše byla v Kristu božská přirozenost a pak jakási duše nižší; část božské přirozenosti obrátila se v jeho tělo.

Prohlášení církve. Že by církev tyto bludy zvlášť byla odsoudila, není známo; pouze proti arianismu a apollinarismu vystupovala, zavrhuje je. Teprve sněm florenský r. 1439 vypočítává hlavní a stíhá klatbou. Ale prohlášení, že Kristus byl pravý člověk, je mnoho. V apoštolském vyznání se říká: jenž se počal z Ducha sv., narodil se z Marie Panny. Athanasiovo

vyznání víry přidává: „Dokonalý člověk z rozumné duše a lidského těla.“ Podobná a ještě podrobnější slova obsahuje vyznání sněmu chalcedonského. Sněm v Toledu r. 447 učinil vyznání, že Kristus měl pravé a nikoliv zdánlivé tělo; podobně sněm lyonský II. r. 1274. Důležité usnesení o duši a těle Kristově učinil sněm vienneský z r. 1311, pravě, že Kristus přijal lidské tělo, utrpení schopné, a rozumnou duši, jež v pravdě sama sebou a podstatně tělo oživuje (je jeho podstatnou formou, činí je tělem lidským).

2. P o j e d n á n í. Že Kristus je pravý člověk, učí svaté P í s m o na každém listě, líčí jeho početí, narození, obřizku, jak chodil, jedl, spal, se postil, mluvil, hladověl, plakal, unaven byl, trpěl na těle a na duši, umřel, pochován byl. To jsou pravé lidské skutky, jež zdánlivé tělo vylučují. První tři evangelisté líčí tak podrobně všechno lidské na Pánu Ježíši, že naši rozumáři činí si z toho zbraň proti jeho božství, řkouce, ovšem nepravě, že synoptikové, jak Matouš, Marek a Lukáš se zovou, o Kristu jako Bohu nemluví. Tertullian, který proti doketovi Marcionovi napsal zvláštní spis, volá v něm, že nebyl-li Kristus, čím se zdál, t. j. člověkem, nebyl ani Bohem, dodává: „Jak máme věřit v to, co je skryté, jestliže lživé je, co je viditelné!“

Z P í s m a stačí na doklad uvést jen tu a tam některý výrok, nebo kdyby měl býti z něho veden důkaz o člověčenství Kristově úplný, bylo by třeba uvést je téměř celé. Matouš začíná evangelium důkazem, že Pán Ježíš je z rodu Davidova, i uvádí celý rodokmen jeho. Přišel na svět, aby nás vykoupil, avšak dílo vykoupění žádá pravého těla lidského. — Sv. Pavel široce vykládá, že Kristus, maje utrpením vykoupiti lidi, učiniti je dítkami Božími a sebe oslaviti, musil se státi jedním ze synů lidských a býti účasten těla a krve jako oni (Žid. 2, 10. n.). Proto mluví o vykupitelském díle Pána Ježíše, tolik na jeho člověčenství váhu klade: Poněvadž skrze člověka (Adama) přišla smrt, (přichází) skrze člověka (Krista) vzkříšení z mrtvých. Neboť jako v Adamovi všichni umírají, tak i v Kristu všichni budou oživeni. (1. Kor. 15, 21. n.) Jestli pádem toho jednoho zemřelo jich mnoho, tím spíše milost a dar v milosti jednoho člověka, Ježíše Krista, přišly hojně na mnohé (Řím. 5, 15.); jeden zajisté je Bůh, jeden také prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš (1. Tim. 2, 5.). Když Židé Krista chtěli zabít, řekl: Hledáte mne zabít, člověka, který jsem pravdu mluvil vám (Jan 8, 40.). — S oblibou dával si Kristus jméno: „Syn člověka“. Asi osmdesátkrát je tak v Písmě zván. Víme, že jméno je vzato z Daniele (Dan. 7, 13. n.) a znamená toho, jež Daniel slibuje, krále světa, tedy více, nežli pouhého člověka, avšak přece člověka pravého (Mat. 9, 6; 10, 23; 12, 8. n.; 16, 13; 18, 11. a j.). — Přčetná jsou místa, v kterých se dří, že Kristus přijal tělo, je v těle a pod. A Slovo

tělem učiněno jest (Jan 1, 14.). Syn Boží povstal z těla Davida podle těla (Řím. 1, 3.). Z Israelitů je Kristus „podle těla“ (Řím. 9, 5.). Podobně se praví často (1. Pet. 3, 18; 2. Jan 7.). Sem náleží také místa, v nichž sv. Jan praví, že Kristus a Ježíš je jedno a totéž. Praví tak proti bludařům, kteří učili, že Ježíš má tělo, t. j. pravé člověčenství, ale že Kristus je bytost duchová (1. Jan 4, 2.n.; 4, 15; 5, 1; 5, 5.).

Slovo „tělo“ v Písmě neznamena jen hmotnou část lidskou, nýbrž celou lidskou přirozenost, tělo i duši. Kdykoliv se tedy o Kristu dí, že je tělo, má tělo, je v těle a pod., znamená to, že má celou lidskou přirozenost (Srov. 1. Mojž. 6, 13; Job. 12, 10; Is. 40, 6; Sir. 14, 18; Mat. 24, 22; Skut. 2, 17; 1. Kor. 1, 29 a j.). Tak mluví také sv. Otcové. I po zmrtvýchvstání měl Pán Ježíš tělo lidské, oslavené sice, ale pravé; ano i jizvy po ranách si na něm zachoval. Když apoštolové se lekali, že vidí ducha, vyzval je, aby se ho dotekli a přesvědčili, že je člověkem, má tělo a kosti (Luk. 24, 39).

Že všichni sv. Otcové, od apoštolů počínaje, vyznávají božství Pána Ježíše, jsme viděli v předešlé stati; podobně vyznávají jeho člověčenství; mnozí mají při tom na zřeteli bludy doketů. Sv. Ignác Muč. ve všech svých listech obrací se proti nim. — O Tertullianovi byla už zmínka. — Podobně jako on píše Ireneus, pravě: „Prázdní zajisté jsou pravdy, kdož učí, že příští jeho bylo zdánlivé, neboť to se nijak nestalo podle zdání, ale podle pravdy pravdivé. Jestliže, nejsa člověk, se objevoval jako člověk, pak ani nezůstal tím, kým v pravdě byl, Duchem Božím totiž, poněvadž Duch neviditelný jest; aniž pak byla v něm vůbec pravda, neboť nebyl se objevoval.“ Zajisté mocná slova.

3. Zkoumáme-li, jak sv. Otcové pravé člověčenství odůvodňovali, dostaneme, pomíjejíce důkazy tím, čím jejich z Písma, asi tyto myšlenky:

Slušelo se, aby ďábel, který Adama a v něm lidské pokolení přemohl, zase od člověka byl poražen. Myšlenka ta vzata je vlastně z Písma, kde sv. Pavel mluví o Kristu jako druhém Adamu. „Bůh chtěl“, píše Theodoret, „aby přirozenost, jež poražena byla, nepříteli přemohla; proto Kristus přijal lidské tělo a rozumnou duši. — Kristus měl smířiti lidi s Bohem; proto má být prostředníkem mezi nimi, musel Boha a člověka v sobě spojit, a to v pravdě, podstatně“. I tato myšlenka, již pronášá sám Augustin, je vlastně z Písma. — Kristus chtěl být učitelem nejen slovem, nýbrž i příkladem, aby jím povzbudil lidi k pokoře a všelikým ctnostem; proto bylo žádoucí, aby Spasitel lidstva byl pravým člověkem. — Celý člověk upadl hříchem a proto celý musel být vykoupen; to však by se nestalo, kdyby něco z lidské přirozenosti mu chybělo. Odtud heslo: co není přijato (v Kristu z lidské přirozenosti), není vy-

koupeno. Hrot obrany byl namířen také proti arianům. „Právě duše má,“ píše proti nauce jejich Řehoř Naz., „nejvíce klesla a tudíž nejvíce potřebuje vykoupení“. Pravil tím, že Kristus musil mít především lidskou duši. — Stále se opakuje: „Celý Adam hřešil, celý Adam vyhnán byl z ráje, celého Adama musil přijmouti ten, kdo jej přišel zachránit“. Svatý Ambrož uvádí ještě jako důvod, že se slušelo, aby ten, jenž činí dokonalé dílo vykoupení v jiných, sám byl ve všem dokonalý, aby pravý Bůh měl také dokonalou lidskou přirozenost. — Však nejmocnější důvod je vždy, co praví sv. Fulgenc: „Člověk nemohl býti spasen, nebyl-li Kristus pravý Bůh anebo chybělo-li mu něco do pravého člověka. Všecka víra je ta tam, není-li Kristus pravý člověk, nebo chybí základ k vykoupení“. „Celé dílo křesťanské, volá Tertullian, je zvráceno“. Sám Augustin píše: „Bylo-li tělo Kristovo zdánlivé, klamal, a klamal-li, není v něm vůbec pravdy; ale Kristus je pravda a proto tělo jeho není zdánlivé“. Sv. Ignác: „Dělo-li se vše jen podle zdání, jsem i já toliko zdánlivě spoután (hříchem). Proč jsem se pak vydával smrti ohněm, mečem, šelmami?“ Pak není vůbec jistoty, volají jiní. — Sv. Otcové, ukazující na nezbytnost vykoupení člověka a to celého člověka, a díce, že proto Kristu bylo na se vzítí celého člověka, posuzují věc podle pořádku a řádu, který ve světě skutečně jest; věděliť dobře, že Bůh mohl člověka spasiti tisícerými jinými cestami.

4. Pán Ježíš přijal „p r a v é l i d s k é t ě l o“. Sám praví o sobě, že má tělo a krev, tělo a kosti. Po zmrtvýchvstání, stanuv uprostřed nich, pravil: Pokoj vám! Já jsem to, nebojte se. Ale oni zděšení a přestrašení jsouce domnívali se, že vidí Ducha. I řekl jim: Co se děsíte? Vizte ruce mé i nohy mé, že já sám to jsem; dotýkejte se mne a vizte, nebo duch nemá těla a kostí, jakož vidíte, že já mám. A povědv to, ukázal jim ruce i nohy. Když pak oni pro radost ještě nevěřili a se divili, řekl jim: Máte-li něco k jídlu? I podali mu kus pečené ryby a plást medu. A on pojedl před nimi a vzav ostatky dal jim (Luk. 24, 36. n.). — Při poslední večeři pravil, ustanovuje nejsvětější Svátost: Totoť jest tělo mé, které za vás se vydává (Luk. 22, 19.), totoť jest krev má, která se za vás vylévá (Mar. 14, 24); „vydává“ a „vylévá“ naznačuje pravé tělo a krev. — Zvláště přirozený vzrůst těla Páně a jeho utrpení ukazují, že měl pravé lidské tělo, takové jako my. Sv. Ignác Mučedník vytýká doketům: „Vzdalují se nejsv. Eucharistie a modlitby, poněvadž nevyznávají, že v ní jest pravé tělo Spasitele našeho Ježíše Krista, jež za naše hříchy trpělo a jež Otec vzkřísil dle své dobroty. Kdo odporují tomu daru Božímu, umírají v hádkách svých.“ — Ireneus poukazuje na pokrm právě, že by Kristus nepožíval pozemského pokrmu, kdyby nebyl ze země, t. j. z Panny Marie, ale že měl tělo, musil je takovým způsobem živiti.

5. Kristus měl „pravou lidskou duši“. Dle arianismu neměl Kristus lidské duše, nýbrž skládal se ze Slova, které však nebylo Bohem, nýbrž tvorem a z těla. Slovo zastupovalo duši lidskou ve všech jejích výkonech. Když Slovo není Bůh, je takové spojení snad myslitelné. Ale dle katolické nauky je nemožné, neboť pak by Bůh trpěl bolesti, se rmoutil a pod., což je nerozum.

Apollinaris, biskup z Laodicee (r. 390), který obhajováním soupodstatnosti Syna s Otcem získal si nemalé zásluhy, upadl pak do bludu, zvaného trichotomismus, o němž v předešlé knize byla řeč. Učil, že člověk skládá se ze tří částí: z rozumné duše, z nižší (životné) duše, řídící tělesné úkony v nás, a z těla. Na základě tohoto bludu vyložil si vtělení tak: Kristus má tělo, nižší duši a Slovo, nemá rozumné duše, anať je zastupována božstvím. Athanasius dal nauku ještě za života Apollinaria, ač byl jeho přítelem, r. 362 na místním sněmu v Alexandrii odsouditi. Papež Damasus odsoudil na římském sněmu r. 380 ty, kdož na místo rozumné duše v Kristu kladou božské Slovo; rozsudek týká se hlavně apollinarismu.

Bludem tím zabývala se církev ještě několikrát, hlavně pro bludný základ (trichotomismus), na němž spočíval, až sněm vienneský prohlásil, že měl Pán Ježíš tělo duší oživené. O tom, co znamená rčení „duše je podstatnou formou těla“, byla řeč v knize o Bohu stvořiteli. Je tedy jen jedna lidská duše, jež je rozumná a oživuje tělo s jeho schopnostmi; takovou duši měl Kristus.

Pán Ježíš si připisoval lidskou duši. Řekl: Duši svou dávám za ovce své. (Jan 10, 15.). Slovem duše rozumí se tu „život“, který přestává oddělením duše od těla a se vrací, když duše se vrací. Proto dodává, že má moc, zase si ji vzít (Jan 10, 17.). Obé učinil, když se modlil, že v ruce Otcovy poroučí ducha svého, když nakloniv hlavu, vypustil duši (Jan 19, 30 k.) a když potom z mrtvých vstal. — Slovo „ducha svého“ znamená duši, ne Slovo, neboť sv. Lukáš spojuje s rozdělením ducha od těla zrovna tak smrt, jako sv. Jan s rozdělením duše od těla. Božství zůstalo spojeno s tělem i duší, i když byly od sebe odděleny. — Jinde dle Kristus: Smutná jest duše má až k smrti (Mat. 26, 38.); při poslední večeři řekl: Nyní duše má skormoucena jest (Jan 12, 27.). Sv. Petr mluvě o vzkříšení Ježíše, užívá o něm slov žalmu: Ne zanecháš duše mé v podsvětí (Skut. 2, 27.). Sv. Athanasius užívá těchto výroků proti apollinaristům, ukazuje jim, že podle nich božství, věčné Slovo, by trpělo zármutkem a bylo skormouceno, což je nemožno.

Písmo mluví o duši Kristově jako o duši rozumné. Pokrm můj jest, abych činil vůli toho, jenž mne poslal (Jan 4, 34; viz 5, 30.). Otče, chceš-li, odejmi kalich tento ode mne, avšak ne má, nýbrž tvá vůle se staň (Luk. 22, 42.). Posedte

tuto, ať odejda tamto se pomodlím (Mat. 26, 36; viz Jan 4, 22; 6, 11; Žid. 5, 7.). Ponižil sebe sama, stav se poslušným až k smrti, a to k smrti kříže (Fil. 2, 8; viz Mat. 11, 29; Žid. 5, 8.). Zde přičítá Písmo Kristu poslušnost, nábožnost, pokoreň se, kteréžto ctnosti jsou možny jen v rozumné duši. Mimo to není vykoupení možné, nemá-li Kristus rozumné lidské duše. Kristus měl milost pro nás zasloužiti, a to hlavně utrpením. Bůh nemůže ani trpěti, ani ničeho zasloužiti člověk bez rozumné duše také ne, neboť k zásluze je třeba vědomé a dobrovolné činnosti

Svatí Otcové píší, že Pán Ježíš přijal tělo rozumnou duší oživené. „Je nemožné, dí sv. Athanasius, aby tělo Kristovo bylo nerozumné, t. j. bez rozumné duše.“ — Sv. Cyrill: „Bůh stal se člověkem, t. j. člověkem oživeným rozumnou duší“. — Sv. Augustin: „Poněvadž Slovo je těsně spojeno s duší, jež má tělo, přijalo na se i duši i tělo“.

Když sv. Otcové sterými způsoby užívají hesla: „Co není přijato (od Slova z lidské přirozenosti), není vykoupeno,“ proti kacířům, užívají ho především o rozumné duši lidské. Sv. Klement Římský dí, že Kristus přijal tělo naše a duši naši, aby dal krev a tělo za tělo naše a duši za duši naši. Sv. Ireneus: „Krví svou nás vykoupil, dav tělo za tělo naše a duši za duši naši.“ Jiné výroky uvedli jsme prve.

Jiné heslo sv. Otců, které potom scholastikové filosoficky prohloubili, jest: „Kristus přijal tělo skrze duši“ (prostředkem duše). Nesmíme si mysliti, jakoby heslo znamenalo, že přijal nejdříve duši a pak tělo, anebo že duše je pojítkem mezi Slovem a tělem, nýbrž dlužno si vzpomenouti na nauku, že duše je podstatnou formou těla, tím, co dělá tělo lidským tělem a oživuje je ve všech částech jeho. Sv. Augustin píše, že Slovo stalo se účastno těla skrze rozumnou duši. Sv. Řehoř Naz.: „Aby nás Bůh vedl k sobě, spojil se prostřednictvím duše s tělem.“ Nedobře by rozuměl slovům sv. Otců, kdo by myslil, že Slovo bezprostředně připojilo si duši a prostředkem duše pak tělo. Ne, obojí část lidskou připojilo si bezprostředně. Tělo Kristovo v hrobě bylo spojeno s božstvím zrovna tak, jako duše Kristova jdoucí do předpekli. Sv. Otcové chtěli jen říci, že tělo s kterým se Slovo spojilo, bylo a musilo býti lidské tělo, ale lidským tělem je jen to, které lidskou duší je oživeno. Slovo spojilo se s oběma částmi v témže okamžiku. Klademe-li duši dřív, řkouce, že se spojila s duší a tělem, naznačujeme tím, jak vykládá sv. Tomáš Akv., pouze vyšší důstojnost duše a nikoliv časový rozdíl.

6. Sv. Otcové mluví někdy o třech podstatách v Kristu, řkouce, že v něm jsou dvě přirozenosti, božská a lidská, a tři podstaty, Slovo, duše a tělo. Tak píše sv. Justin Muč., že Kristus se skládá z tří částí, jež jsou: Slovo, tělo a duše. Není v tom nic bludného, anať přirozenost lidská skládá se

z dvou neúplných podstat, z duše a těla. Ale rozdělování to není vhodné, neboť v Kristu mluvíme jen o přirozenosti božské a lidské, pomíjejíce bližší jich určování. Bůh a člověk, božství a lidství, toť hlavní dvě podstaty, jež se v něm spojily. Proto církev uvedenému lišení na tři nepřálo; snášela je, když nebyl s ním spojen žádný blud. R. 794 pravil frankobrodský místní sněm, že podle církevního zvyku nemluvíme v Kristu o třech podstatách, nýbrž o dvou přirozenostech. Ale ještě scholastikové, nevyjímaje ani sv. Tomáše, je uváděli.

Bludaři namítali z Písma, že Kristus přijal způsobu služebníka, a že ve vnějším stavu svém shledán byl jako člověk (Fil. 2. 7.). Nebyl tedy skutečný člověk. Odpověď: „Způsobu služebníka“ znamená v Písmě (1. Mojž. 5, 3; Jak. 5, 17.) i podle zdravého rozumu: člověka. Zde je rčení to proto velmi na místě, že Kristus není jen člověk; tak slova naznačují, že je sice úplný člověk, ale ještě něco více. — „Ve vnějším stavu“ znamená: podle viditelné části lidské bytosti. V podobě těla hříchu (Řím. 8, 3.) znamená, že Kristus přijal tělo, které je z přirozenosti lidské hříchem stlžené. — Namítali slova sv. Pavla: Ačkoliv jsme znali Krista podle těla, přece nyní již neznáme ho tak (2. Kor. 5, 16.). Už sv. Augustin se jim posmíval, že z těchto slov dovozují, jakoby Kristus neměl pravého těla. Sv. Pavel mluví na řečeném místě nejen o Kristu, nýbrž i o jiných lidech, Smysl slov je snad: „Dříve měl Kristus tělo porušitelné, nyní po vzkříšení má tělo nebeské. „Namítali též, že kdyby měl Kristus lidskou duši, mýlil by hříšně. Avšak uslyšíme, že spojení člověčenství s božstvím činilo všeliký poklesek nemožným.

Dnes namítají protestanté, že sv. Otcové, kteří psali dříve, nežli vznikly bludy o člověčenství Kristově, nejsou jich prosti, aniž prý nemluví o duši, anebo rozeznávají v něm tělo a ducha, míníce duchem Boha. Avšak námitka je holou pomluvou. Sv. Ignác Muč. nazývá sice Krista „tělonoscem“, ale slovem „tělo“ rozumí celého, dokonalého člověka, o čemž každý z jeho listů se může přesvědčiti. Ireneus dí, že Slovo stalo se tělem, ale jinde mluví o Slovu a pravém člověku, neopomíjeje počítati k němu i duši. Klement Římský dí sice též, že Slovo vzalo tělo na se, ale jinde dí o Kristu, že nás vykoupil svou krví a dal duši svou za duše naše. Tertullian neměl snad zcela správný pojem o lidské duši, ale Kristu přikládal pravé tělo i pravou duši člověčí. Svrchu jsme slyšeli, jak mocně mluvil proti doketům.

Namítá se ze sv. Otců, že přikládají Kristu někdy lidskou přirozenost „obecnou“. Každý vidí, že chtějí říci: Kristus má lidskou přirozenost, kterou mají všichni lidé, která všem je obecná. Rozumí se samo sebou, že v Kristu je jedinečná, individuální jako v každém člověku.

Pán Ježíš přijal lidskou přirozenost z matky.

Někteří doketé, jako Valentius a Apelles, připouštěli v Kristu dokonalou lidskou přirozenost, ale tvrdili, že byla v nebi stvořena, a že Kristus Pannou Marií jen na svět prošel. Dvojlíblud je v této nauce: popírá pozemský původ člověčenství Kristova a popírá skutečné mateřství Panny Marie. Už dříve byla o nich a o jiných podobných bludařích řeč.

1. Nauka katolická učí, že Kristus přijal „naši“ lidskou přirozenost, jež z Adama se šíří z pokolení na pokolení, že ji přijal na zemi „skutečným početím a zrozením z Panny Marie“. V těle Kristově kolovala tedy tatáž krev, která kolovala v lidech. Kristus je podle těla s námi pokrevně příbuzný, je tělo z našeho těla, kost z naší kosti. Sněm chalcedonský z r. 451 praví, vysloviv se o Kristu, že je pravý Bůh a člověk: „Že podle božství je soupodstatný s Otcem, podle člověčenství soupodstatný s námi, ve všem nám podobný mimo hřích, podle božství zrozený od Otce, podle člověčenství z Panny Marie, rodičky Boží.“ Clánek tento jest vysloven již ve vyznání apoštolském větou: jenž se počal z Ducha sv., narodil se z Marie Panny. Vyznání Athanasiovo přidává: „z podstaty Panny Marie“.

P í s m o. Hned po stvoření světa, když slíben byl Messiaš, nazval jej Bůh pokolením ženy (1. Mojž. 3, 15), a Písmo mluví o něm pak jako o tom, jenž je z pokolení Abrahama, Isáka a Jakoba (1. Mojž. 22, 18; 26, 4; 28, 14.), z pokolení Davida (Žal. 88, 36. n.), z kořene Jesse (Is. 11, 1.), narozený z Panny (Is. 7, 14.). V **N o v é m Z á k o n ě** anděl zvěstuje Panně Marii, že počne v životě, porodí syna a nazve jméno jeho Ježíš... že co se z ní svatého narodí, slouti bude Syn Boží (Luk. 1, 31. n.). Jakob zplodil Josefa, muže Marie, z nížto se narodil Ježíš (Mat. 1, 16.), praví Matouš a dodává, že Josef vida Marii těhotnou, chtěl ji tajně propustiti (Mat. 1, 18. n.). Sv. Pavel dí: Když přišla plnost času, poslal Bůh Syna svého, učiněného z ženy, podřízeného zákonu (Gal. 4, 4.). — Bludařům, kteří pravili, že Pán Ježíš prošel se svým v nebi utvořeným tělem skrze Pannu Marii asi tak jako voda rourou, vytkl Tertullian, že mění Písmo, kladouce místo „z“ Marie slůvko „skrze“ Pannu, a ukazuje na rozdíl, že Kristus je „od“ sv. Ducha, ale „z“ Panny Marie. Sv. Fulgenc se táže: „Jak by byl Kristus z pokolení Davidova, kdyby nevzal tělo z matky, která náležela k pokolení Davidovu? Sv. Basil dí, že „skrze ženu“ mohlo by znamenati pouhý průchod, ale „z ženy“ znamená jistě udělení přirozenosti z rodičky. — Vizme dále, co dí Písmo. Marie zve se matkou Kristovou (Mat. 1, 18; 2, 11; Luk. 1, 43; Jan 2, 1), Kristus z plodu ledví Davidova (Skut. 2, 30; viz Skut. 13, 22.), z pokolení Davidova podle těla (Řím. 1, 3.), kořen a rod Davidův (Zjev. 22, 16.). Požehnaný plod

života tvého (Luk. 1, 42.), řekla Alžběta k matce Pána Ježíše, on sám sebe zval Synem člověka.

Sv. Otcové mluví ovšem podobně, udávajíc nejen, že Pán Ježíš narodil se z našeho pokolení, nýbrž i proč se tak stalo.

Ignác Muč.: „Bůh náš Ježíš Kristus byl podle Božího zřízení nošen v životě Mariině, z Davidova pokolení, ale skrze sv. Ducha.“ Jinde: „Ohluchněte, někdo-li vám mluví bez Ježíše Krista, jenž jest z pokolení Davidova, z Marie, jenž vpravdě se narodil, jedl a pil . . .“ — Ireneus: „Bloudí tedy, kteří praví, že nic nepřijal z panny . . . Neměl-li Kristus podstatu ze země . . . nezachoval podobnost člověka. A tak by bylo, kdyby se řeklo, že zdánlivě se objevil člověkem, nejsa jím, že učiněn jest člověkem nic nepřijav od člověka. Nebo nepojal-li od člověka podstaty tělesné, pak ani se nevtělil, aniž je synem člověka; a nebyl-li učiněn, čím jsme my, nic velikého neučinil, že trpěl a vytrval. Že my jsme z těla, ze země vzatého, a z duše od Boha vdechnuté, každý přizná. Tím stalo se také Slovo Boží, a proto se nazývá Synem člověka . . .“ „Jestliže nic z Marie nepřijal, pak ani krmí ze země pocházejících nepožíval, pak ani, postiv se čtyřicet dní, nelačněl . . .“ Podobně ještě několikrát. — Mnozí jako Tertullian kladou důraz na předložku „z“ ženy, vedouce z ní důkaz proti bludařům, na př. Athanasius, Hilarius a j. Zároveň uvádějí důvod, proč musil se Pán Ježíš narodit z pokolení našeho, a narodil se skutečně z Panny Marie. Nejen skrze člověka, ale skrze člověka z pokolení Adamova, jež hřešilo, musil býti Bůh usmířen, při čemž dovolávají se sv. Pavla (Řím. 5, 12. n.; 1. Kor. 15, 21. n.; Žid. 2, 11. n.) — Ireneus věnoval celou čtrnáctou hlavu páté knihy svého spisu proti kacířům myšlence že kdyby nebylo tělo naše schopno spásy, a Slovo Boží podstatu jeho na se nepřijalo, nebyli bychom ani vykoupeni. „Jestliže,“ dí, „Pán z jiné podstaty přijal své tělo, již neusmířil s Bohem to, co přestoupením stalo se nepřátelským (naše tělo hříchem Adamovým).“ „Proč je vzal z Panny Marie?“ táže se jinde. A odpovídá: „Aby naše pokolení bylo spaseno.“ Sv. Ambrož dí: „Z našeho přijal, co obětoval, aby nás spasil. Příčina vtělení byla, aby tělo, jež hřešilo, sebou zase (t. j. tělem) vykoupěno bylo.“ Tak přemnozí jiní. Mnozí dodávají ještě, že Kristus přijal naše tělo, abychom my byli tělo Kristovo, s ním z mrtvých vstali a nebe získali.

B o h o s l o v c i. Sv. Tomáš uvádí tři důvody, proč Kristu bylo přijmouti tělo z našeho pokolení: První, jelikož zdá se náležitosti k spravedlnosti, aby ten zadost učinil, kdo hřešil; proto z přirozenosti hříchem porušené bylo mu přijmouti to, čím zadostučinění se mělo pro celou přirozenost státi; druhý, jelikož náleží k vyšší důstojnosti člověka, aby vítěz nad ďáblem zrodil se z pokolení, které bylo od něho přemoženo; třetí,

jelikož tak se zjevuje více moc Boží, když z porušené a slabé přirozenosti přijal to, co povznesl k převeliké ctnosti a důstojnosti. — Tyto důvody nalézáme ostatně již u sv. Otců. Uvádějí také tři důvody, proč vtělení mělo se státi ze ženy: První, aby osvobození člověka se ukázalo v obou pokoleních (mužském a ženském), druhý, aby se jasně jevilo pravé vtělení; stalo se z Panny, aby posvěcení přirozenosti lidské bylo hned naznačeno; třetí, aby se doplnily všechny způsoby původu: Adam ze země bez ženy, ostatní z muže a ženy, Kristus z ženy bez muže.

2. *N á m i t k y*, které kdysi bludaři činili, nemají dnes významu, avšak vyznati dlužno, že tenkrát obráncům nebylo vždy možno přesvědčivě a správně na ně odpovědět. Uvedeme některé proto, že poskytují příležitost k výkladu několika míst sv. Písma.

Nejprve zmíníme se o tom, že Pán Ježíš v evangeliu ne-nazývá Pannu Marii nikdy matkou. Nerozumno by bylo, činiti z toho důsledek, že se z ní nenarodil, nebo Písmo často ji matkou Ježíšovou zove. Ale zjev ten vede nás k tomu, abychom bádali, není-li tu nějaká tajemná příčina, jež by jej vysvětlovala. Panna Maria ustupuje v Písmě do pozadí, i není mnoho příležitostí, kde by Ježíš mohl ji osloviti.

Tři jsou místa, kde Ježíš a Maria uvedeni jsou v bližší styk. Matouš vypravuje, jak matka a bratři (t. j. příbuzní) stáli venku, když mluvil k zástupům, a si přáli s ním mluvit. Ježíš odpověděl: Kdo jest matka má a kdo bratři moji? A vztáhnuv ruku na své učeníky, řekl: Ať, matka má a bratři moji. Neboť kdokoliv činí vůli Otce mého v nebesích, tenť jest mi bratrem i sestrou i matkou“ (Mat. 12, 49.). Pán Ježíš nazývá tu nepřímou Pannu Marii svou matkou. Svým výrokem neprojevuje k ní nešetrnost, nýbrž poukazuje na duchovní příbuzenství, jež vzniká posvěcující milostí a svatostí, chtěje naznačiti, že je mnohem vyšší a před Bohem jediné platné, nežli příbuzenství pokrevní. Jindy učil, že pro Boha třeba všechno opustiti; sám tedy dává k tomu příklad. — Na dvou jiných místech oslovuje matku svou slovem „ženo“, totiž při prvním zázraku v Káni Galilejské, když Marie mu připomenula, že není vína (Jan 2, 4.), a s kříže (Jan 19, 26.). Slovo „ženo“ v ústech Žida a Řeka znamenalo paní, a to vznešená paní, obsahující projev úcty. Svatý Augustin míní, že Ježíš v Káni, hotově se k prvnímu zázraku, kterým poprvé ukázal svou vyšší moc, projevil tak božskou svou důstojnost, dle níž má jen Otce. Pro událost na kříži uvádějí se na vysvětlenou zvláštní významné okolnosti, na př., že Kristus odevzdává Pannu Marii Janovi, aby byla matkou jeho a křesťanů.

Však zdá se nám, že pro oba tyto případy dlužno hledati ještě jiný důvod, hlubší, který by byl ve vztahu s vykupitelským dílem Kristovým. Takový důvod tu je. Pán Ježíš stále ukazoval,

že se na něm naplňuje Písmo. Bezděky nám připadá, že i tu je vztah k proroctvím minulosti. První zjevení stalo se v ráji, když „žena“ stala se obětí ďábla a slíbena byla druhá Eva. V Kristu mluvil Bůh k lidu naposledy, a tu vystupuje Maria, jež potřela hlavu hada. Tam Adam řekl: Žena dala mně ze stromu a jedl jsem (1. Mojž. 3, 12.), zde Ježíš při dvou nejvýznamnějších okamžicích, kdy dílo své veřejně začal a skončil, oslovuje Pannu Marii, druhou Evu, slovem ženo.

Sv. Jan píše: Nikdo nevstoupil na nebe, leč jen ten, jenž s nebe sestoupil, Syn člověka, který jest v nebi (Jan 3, 13). Netřeba podotýkati, že se tu netvrdí, jakoby Pán Ježíš sestoupil s nebe s tělem do Panny Marie. Výklad byl již částečně podán v článku o vědomí Páně božském. Spasitel mluvil k Nikodemovi, učiteli Zákona, o potřebě znovuzrození; Nikodem nerozuměl, nemoha chápati, jak by se mohl člověk znovuzrodit. Pán Ježíš v odpovědi naznačuje asi toto: Nechápeš věci tak jednoduché, jak pochopíš veliké tajemství víry? Nezbývá, nežli abys věřil mně. Nikdo jich nezná, neboť nikdo nevstoupil na nebe, neviděl Boha tváří v tvář. Jen jediný je zná, který jest stále v nebi, Syn Boží, a který sestoupil jako Syn člověka, t. j. jako člověk zrozený ze ženy na zem, aby lidi o těchto tajemstvích poučil.

Sv. Pavel píše: První člověk (Adam) (jsa) ze země (byl) pozemský, druhý člověk (Kristus) (jsa) s nebe (jest) nebeský (1. Kor. 15, 47.). Právě-li se tu, že Adam měl tělo ze země, Kristus s nebe? Nikoliv, neboť takový výklad odporuje jiným jasným místům, a nehodí se do souvislosti. Sv. Pavel před tím praví, že Kristus vstal z mrtvých, a proto dříve trpěl a umřel, po uvedených slovech pak dří, že v nebi po vzkříšení budeme mítí nebeské tělo, jako Pán Ježíš. Neměl tedy Kristus nebeské tělo, neboť takové nemohlo by trpěti a od duše se oddělití, my pak neměli bychom v nebi tělo jako on. Jaký je tedy smysl výroku? Apoštol mluví o oslavě těl vzkříšených a chce říci: nyní máme tělo pozemské a hmotné, pak budeme mítí těla prostá hmotných přítěží. To ukazuje na příkladě Adama a Krista. Jsme z pokolení Adamova, a proto máme na zemi tělo jako on, učiněné ze země, hmotné, porušitelné, slabé, málo vznešené. Oslavené tělo dostaneme skrze Krista. Kristus je Syn Boží, je s nebe, a proto po zmrtvýchvstání dostalo jeho tělo nebeskou oslavu, tělo oduchovělé, nesmrtelné, neporušitelné, stkvoucí; takové budeme mítí po zmrtvýchvstání i my.

3. Je-li Kristus přirozený syn lidský, přirozený Syn Panny Marie? Ano, neboť má pravou lidskou přirozenost, ač početí a zrození bylo nadpřirozené. Slepý, jenž byl divem uzdraven, vidí přirozenou silou oka.

Je-li Kristus tak člověk jako jiní lidé? Ano, neboť člověk jest bytost, jež má lidskou přirozenost: tu má i Pán Ježíš.

Je-li Kristus jako člověk přirozený syn sv. Ducha? Není. Přirozený syn je ten, kdo od svého otce dostal zplozením otcovu přirozenost. Pán Ježíš všecku svou lidskou přirozenost má toliko z Panny Marie, jeho početí a narození je nadpřirozené. Zastínění Panny Marie přičítá se sv. Duchu, poněvadž ve vtělení objevuje se nesmírná láska Boží k nám, a sv. Duch jest božská láska. Zastínění Panny Marie je dílo Boží na venek, a takové je vždy společné všem třem osobám.

Jak vypadal Pán Ježíš? Vše, co se vypravuje, jsou dohady, neboť jistého nevíme nic. Tertullian bájil, že byl veskrze podoben Adamovi, někteří sv. Otcové soudili z Isaiáše, kde popisuje utrpení a ponížení Páně (Is. 53, 2. n.), ovšem neprávem, že nebyl sličný. Tak zvaný „Pravý obraz Kristův“ (vera effigies Christi) není ničím pověřen. Do říše legend náležel, co vypravuje Abgar, král z Edessy, o Kristu. Právem však soudíme, že Kristus byl dokonalý obraz muže, velebný a spanilý, takže jeho vnějškem prozařovala jeho vznešenost a svatost. Nasvědčuje tomu vliv jeho osobnosti na jiné. Snad byl zvlášť podoben své matce.

Že Kristus, nemaje pozemského otce, již pro své narození neměl dědičného hříchu, bylo řečeno v knize o Bohu stvořiteli.

O jednotnosti Krista.

Slovem jednotnost Krista vyjadřujeme, že je jedna bytost. Jsme z duše a těla, avšak jsme každý jedna bytost. Kristus je Bůh a člověk zároveň, ale tak, že je též jedna bytost.

1. P o z n á m k y. Abychom spojení božství a člověčenství Krista v jednotnost pochopili, připomeňme si, kolikrát je jednota. Filosofové rozeznávají jednotu neboli jednotnost v ě c n o u (per se) a n a h o d i l o u (akcidentální). Když spořádám knihy podle velikosti, že tvoří ladný celek, když naleju oleje do vody, ale tak, že se spolu nespojí, když si nasadím klobouk na hlavu, mám vždy jednotu nahodilou, poněvadž mezi knhami, vodou a olejem, mnou a kloboukem není žádného věčného sloučení; já a klobouk jsme dvě věci, ne jedna. Za to strom, dům, člověk je jedna věc, něco nerozděleného; strom má kořen, kmen, větve, listí, ale vše je spolu věčně spojeno, tak že je strom jen jedna věc. Bytosti duchové, na př. anděl, mají vždy jednotnost věčnou, poněvadž nemají vůbec částí; věci hmotné mají někdy jednotu věčnou, někdy nahodilou.

Při nahodilé jednotnosti pozorujeme stupně od nižší jednoty k vyšší. Hromada kamení tvoří jednotnost pouze tím, že jsou na jednom místě a se dotýkají. Pěkně urovnané knihy, krásně uspořádané sady ukazují již vyšší jednotu, neboť jsou podle plánu rozumné bytosti zřízeny. V jistém smyslu

nižší a v jistém zase vyšší je jednota dvou nebo několika sil k jednomu účinu, na př. dvou koní do vozu zapřažených. Vyšší je nahodilá jednota mezi podstatou a způsoby (případky), na př. člověk (podstata) a malý, velký, bílý, černý, úředník, kněz (případky). Nejvyšší zdá se v tak řečené jednosti mravné, když rozumné bytosti jsou spojeny týmiž právy a povinnostmi, touž láskou nebo důstojností. Rodina, stát, církev jsou jediná bytost ve smyslu mravném.

Jednota věcná může být také různá, na př. fyzická nebo podstatná. Jinak zajisté je spojen dům v jednu bytost a jinak květina nebo živý pták; ona je jen fyzická, tato podstatná.

Pro náš účel nejdůležitější je jednota podstatná. Když dvě podstaty, jako vodík a kyslík, spojí se v novou podstatu, vodu, když dvě podstaty, jako duše a tělo, spojí se v podstatu člověka, máme jedinou podstatnou. Voda je podstatně jediná, člověk též. Podstata znamená vždy vlastní samostatné bytí. Vodík, když je o sobě, je má, též kyslík, duše, hmota. Všecky tyto bytosti mohou o sobě a pro sebe bytovat a projevují své vlastnosti. Když se spojí (voda, člověk), ztrácejí svou samostatnost, kyslík a vodík úplně mizí ve vodě, jež z nich vznikla, duše a tělo neztrácejí se sice v člověku, ale hmota může být „lidským“ tělem jen ve spojení s duší, a duše zde na zemi poznává a chytí jen skrze tělo. Už nejsou o sobě, pro sebe, už jsou v člověku, on je jejich podmětem a pánem. Už nejsou samostatné bytosti, nýbrž samostatnou bytostí je voda, člověk.

Ještě si vzpomeňme, co je přirozenost a hypostase. Přirozenost je bytnost jako základ a zdroj činnosti. Přirozenost a bytnost je tatáž věc. Člověk je rozumný živočich. To je jeho bytnost. Když myslíme na člověka, jak je činný, jak jeho bytnost je pramen činnosti lidské, dáváme jí jméno přirozenost. — Hypostase znamená samostatnost této bytnosti nebo přirozenosti. Hypostase je ten, „kdo, jenž“ má bytnost. Co je to, táži se, ukazuje na člověka? To je rozumný živočich. Kdo je to, táži se nyní? To je člověk, to je ten, který má lidskou přirozenost, jí vládne. Rozumná hypostase zove se osoba. Kůň je jen hypostase, člověk osoba. Je-li duše v těle hypostasi? Ne, neboť nemá samostatnost, není o sobě a pro sebe, je v člověku. Přirozenost z duše a těla působí, že Petr je člověkem, hypostase působí, že je samostatnou bytostí. On je činným, ovšem skrze přirozenost, on za skutky své zodpovědný; přirozenost je jako část jeho bytnosti.

Nyní snadno odpovíme na otázku: kde je jednota přirozenosti, kde jednota hypostase neboli jednota hypostasní? Ona je, kde je nerozdělenost v přirozenosti, tato, kde je nerozdělenost v hypostasi (osobě). Je-li v nás jednota přirozenosti? Je, neboť každý máme jednu nerozdělenou vlastní při-

rozenost. Je-li v nás jedinstvo osoby? Je, neboť jediná hypostase (osoba) vládne přirozenosti, jí poroučí, skrze ni je činná. Je-li v Bohu jedinstvo přirozenosti? Je. Je-li v něm jedinstvo osob? Ne, neboť „tři“ osoby mají jednu přirozenost, jí vládnu, skrze ni jsou činny.

2. Teď to všechno o b r a ť m e n a K r i s t a.

Kolik je v něm samostatných bytostí? Jedna. Kristus je tedy hypostase, jedna osoba. Když ukáží na Krista rukou, řeknu jednou: to je Bůh, a podruhé: to je člověk. Na kolik bytostí jsem rukou ukazoval? Na jednu. Je tedy v Kristu Bůh a člověk tak spojen, že z nich je jedna bytost. Je-li toto spojení nahodilé, na př. mravné, dvou sil k jednomu účinku, nebo jako šat na člověku a p. (viz svrchu)? Ne, je věčné, je podstatné.

Je-li takové jako v člověku spojení mezi tělem a duší, přirozeností a osobou? Ne, zde je rozdíl. V Kristu jsou dvě přirozenosti samobytně. V nás duše a tělo ztrácejí svou podstatnou samostatnost v přirozenosti lidské, která se z nich utvoří, a jen tato v hypostasi (osobě) je úplně samostatná, o sobě a pro sebe. V Kristu jsou dvě přirozenosti, božská a lidská, spojeny, ale zůstávají bytně každá o sobě a pro sebe, neztrácejí se v nové přirozenosti, nebo takové v něm není. Kristus nemá jednu novou přirozenost, která by vznikla z božské a lidské, a v níž by tyto ztrácely svou samostatnost, jako duše a tělo v lidské přirozenosti Petrově.

Jak jsou tedy spojeny, že Kristus je jedna bytost a ne dvě, a že jich spojení je fyzické a podstatné? Odpověď: jsou spojeny v jedné hypostasi (osobě). Jako celý Petr se vším, co v něm je, je jedna hypostase (osoba), tak i Kristus. „Božská“ osoba a „božská“ přirozenost jsou totožny, jsou naprosto jedna a táž věc. Kristus je druhá božská osoba, jeho božská přirozenost je ovšem společná všem třem osobám. Tato božská osoba si připojila ještě přirozenost lidskou. Jako osoba Petrova vládne svou přirozeností, tak osoba božská zastupuje, nahrazuje v Kristu osobu lidskou. Dvě přirozenosti jsou spojeny v jedné hypostasi (osobě), ovšem každá jinak, božská je s ní totožná, lidská je od ní přijatá. Proto se nazývá toto spojení jedinstvo hypostasní neboli osobní. Je věčná a podstatná, anoť spojení osoby a přirozenosti je vždy věčné a podstatné. Toto spojení je nám známo jen ze zjevení a je tajemstvím. Toto jedinstvo Krista je ovšem zcela zvláštní a jediné. Nikde jinde takové není.

3. B l u d. O jedinstvu v Kristu učil bludně Nestorius. Narodil se v Syrii, stal se mnichem a knězem, roku 428 pověst své učenosti a svatosti patriarchou cařihradským. Učitelem měl Theodora z Mopsvestie, který nesprávně učil o božství Syna a Krista. Ký div tedy, že i sám upadl do bludů, jimž jeho vznešené postavení dodávalo váhy; hájil jich s ve-

likou zatvrzelostí. Již před ním učil Diodor z Tarsu, že v Kristu jsou dvě osoby.

Nestoriova nauka záležela v tomto: Ježíš Nazaretský, syn Mariin, není božská osoba, Slovo (logos). Kristus je člověk s lidskou přirozeností a osobností. Po stránce lidské je jako každý z nás. Ale tento Kristus člověk je bohonosce, neboť v něm je také přirozenost a osoba božská, bydlíc v něm jako ve svém chrámě. Pán Ježíš je tedy Bůh jen v nevlastním smyslu.

Jaké spojení je dle Nestoria mezi Bohem a člověkem v Kristu? Předně, že Bůh v něm bydlí, za druhé, že lidská vůle Kristova se stále a dokonale podrobuje vůli Boží, za třetí, že Bůh skrze člověka-Krista působí jako svým nástrojem, za čtvrté, že všechna čest, vzdávána Synu Božímu, padá také na syna člověka, s oním spojeného, za páté, že bytosti, zvané Kristus, dáváme obě jména, totiž člověk a Bůh, pro spojení jejich přesně jich nerozlišující. — Jaké je to spojení, věčné (fysicko-podstatné) anebo nahodilé? Patrně nahodilé, morální, zevní. Vtělil-li se Syn Boží v pravdě podle této nauky? Nikoliv. Toliko na Krista sestoupil a přebýval v něm. Kdo se pak z Marie narodil? Jen člověk. Bůh a člověk nejsou dle Nestoria v Kristu vniterně spojeni jako jedna bytost, nýbrž jsou bytostí dvě, od sebe rozdělené. Panna Maria porodila jen člověka; Bůh do něho sice vstoupil, ale to s porodem Panny Marie nijak nesouvisí. Jan Křt. byl omilostněn v lůně mateřském, s milostí vstupuje do duše sv. Duch a bydlí v ní jako v chrámě, ale Alžběta neporodila sv. Ducha, nýbrž jen omilostněného člověka.

Nestorius skrýval své bludy chytrými slovy. Mluvil na př. o jedné osobě v Kristu, ale myslel na mravní osobu z osoby Boha a z osoby člověka (jako když dva se spojí k jednomu cíli a tak utvoří jednu právní osobu). Mnohé tak oklamal, ale jakmile vyřkl, že Panna Maria není v pravdě a ve vlastním smyslu bohorodičkou (theotokos), nýbrž jen matkou člověka (anthropotokos), poznal lid kacíře ihned. Proto se také stalo, že první rozhodnutí církve týkalo se více Božího mateřství Panny Marie, nežli osoby a přirozenosti Kristovy. Jako na sněmu nicejském proti arianům stalo se heslem slovo „soudpodstatný“ (homousios), tak v potírání Nestoria slovo „bohorodičná“ (theotokos).

Nejprve byl nestorianismus odsouzen na třetím obecném sněmu v Efesu r. 431, po té s přívrženci svými Theodorem z Cyru, Ibasem z Edessy a Theodorem z Mopsvestie ještě jednou na pátém obecném sněmu v Cařihradě r. 553. Odsouzené spisy nebo vlastně tři otázky v těchto spisech mají v dějinách pověstné jméno „tři kapitoly“. (Viz knihu o církvi.)

Na sněmu efesském předsedal sv. Cyrill Alexandrijský († 444), od papeže Coelestina k tomu ustanovený. Co byl

Athanasius proti arianismu, to byl Cyrill proti nestorianismu. Jako bohoslovec požíval Cyrill váhy, jako, vyjma Athanasia na východě a Augustina na západě, nikdo. Často mluvily sněmy ve svých výnosech jeho slovy. Sv. Cyrill sestavil „dvanáct klateb“ proti Nestoriovi, t. j. dvanácte vět, v nichž vysloveny patriarchovy bludy. Poněvadž končí vždy slovy „anathema sit“ t. j. buď v klatbě nebo vyloučen z církve, dostaly uvedené jméno. Anathema nebo klatba není ovšem žádné prokletí do pekla aneb proklínání vůbec, nýbrž tím slovem se jen naznačuje, že kdo odsouzenou nauku drží, vylučuje se z církve, děláje ze sebe kacíře.

Sněm efesský přijal klatby Cyrillovy za své, takže do slova přešly do usnesení otců. První týká se Božího mateřství Panny Marie. Druhá je: Kdo by nevyznal, že Slovo Boha Otce spojeno je s tělem podle hypostase (podstatně, osobně) a spolu s ním je Kristem, týmž Bohem a člověkem zároveň, je v klatbě. Třetí: Kdo v Kristu rozděluje podstaty (hypostase, osoby), spojuje je toliko spojením, jaké dává důstojnost, váha, moc, a nikoliv spojením, které znamená sjednocení přirozené (fysické), je v klatbě. Páté: Kdo by odvážil se říci, že Kristus je bohonoš, a nikoliv pravý Bůh, Slovo vtělené, spojené jako my s tělem a krví, je v klatbě. — Sv. Cyrill nazývá sjednocení Slova s člověčenstvím přirozené (fysické), poněvadž chce vyloučiti spojení toliko nahodilé, mravné, jak je Nestorius přijímal. Rozuměl mu, jak bylo svrchu vyloženo.

Sněm chalcedonský brzy poté r. 451 přidal, že Kristus není rozdělen ve dvě osoby, nýbrž že je týmž Synem, jednorozeným Slovem Božím, Pánem naším Ježíšem Kristem, že v něm jsou dvě přirozenosti, božská a lidská nesmíšeně, neměnitelně, že toto spojení je nerozlučitelné. Tři věci vyslovil: jedinstvo osoby, nerozlučitelnost spojení dvou přirozeností, nesmíšenost obou přirozeností.

Sněm cařihradský, odsoudiv nauku o dvou osobách v Kristu a všechna různá nahodilá spojení, jež bludaři uváděli, rozhoduje, že v Kristu je jedna hypostase (osoba), že v ní Slovo je spojeno s tělem, oživeným rozumnou duší. V kánonu dí: Kdo by tvrdil, že v Kristu jsou dvě osoby, a nevyznal, že Slovo s tělem je v něm hypostatně spojeno v jednu osobu, je v klatbě.

To zatím stačí k výkladu, že Kristus je bytost, v níž božství a člověčenství je podstatně spojeno; je tedy bytost jedna. Spojení to nazýváme hypostasné, poněvadž je sice podstatné, ale jiné nežli v přírodě mezi podstatami anebo v nás mezi duší a tělem; v Kristu spojeny nesmíšeně jsou dvě úplné podstaty v hypostasi (osobě).

4. Mysleme si, že by podle Nestoria mezi Slovem a Kristem člověkem bylo spojení pouze nahodilé, na př. mravné. Byli by spojeni asi tak jako král a královna. Královna má

účast na důstojnosti, právech a povinnostech manželových. V tom smyslu jsou jedna mravní bytost. Jaké jsou vlastnosti, jež si sdílejí navzájem? Vlastnosti fyzické? Nikoli, nýbrž jen vlastnosti mravné. Fyzická vlastnost je moudrost, síla a p., jež plynou z lidské přirozenosti. Je-li královna proto již moudrá, že její manžel je moudrý? Nikoliv. Král a královna jsou jednou mravní — též se říká — právní osobou, z čehož plyne, že vlastnosti mravní (právní) jsou jim společné, ale fyzické nikoliv; tu má král své a královna své. Když člověk a kůň spojí se k jedné práci, tvoří též jednotu. Nemluvíme o mravní nebo právní osobě, poněvadž kůň nemá rozumu, nýbrž o nahodilé jednotě fyzické. Vzhledem k účinu jsou člověk a kůň jeden zdroj síly, jednotka. Sdělují-li si tím fyzické vlastnosti, na př. dostává-li člověk čtyři nohy? Ani mravní ne, neboť kůň nemá účast na důstojnosti starosty, poněvadž jeho pán jím je.

Jak mluví Písmo o Kristu? Jednou ho zve Bohem, podruhé člověkem, jednou věčným, podruhé zrozeným, jednou všemohoucím, podruhé trpícím. Jaké vlastnosti jsou to? Fyzické. Dává tedy fyzické vlastnosti oběma přirozenostem, božské a lidské, které při pouhém nahodilém spojení se nesdělují. Bydlil-li Bůh v Kristu toliko, nemůže býti Kristus nazván vševedoucím, neboť proto, že král je moudrý, nemohu říci, že královna je moudrá; nemůže se říci, že Syn Boží za nás trpěl a umřel, jako se nemůže říci, když umře královna, že umřel také král. Ale Písmo tak mluví o Kristu, Písmo dává mu fyzické vlastnosti božské a lidské. Co z toho jde? Že v Kristu není Bůh a člověk spojen toliko nahodile, ať vezmu jakýkoliv způsob nahodilého spojení, nýbrž podstatně, hypostasně, takovou měrou, že je z nich jedna bytost; nesměšují se tak, jako duše a tělo v nás, neřku-li jako vodík a kyslík, ale jsou jedna hypostase, jedna osoba, jedna bytost.

5. Co byl Kristus podle Nestoria? Pouze syn Boží přijatý, nikoliv skutečný, byl jako spravedlivý, o nichž praví apoštol Nevíte-liž, že jste chrámem Božím a (že) Duch Boží přebývá ve vás? (1. Kor. 3, 16.), anebo: Kdo se přidržuje Pána, jest (s ním) jedním duchem (1. Kor. 6, 17.). Také v svatých bydlí Bůh jako v chrámě, také skrze ně jako nástroje koná divy a jiné nadpřirozené skutky, také oni v tomto smyslu zváni jsou bozi (Žal. 81, 6.), ovšem ne jednotlivě, nýbrž jen úhrnem.

Je-li Kristus takto líčen v Písmě? Nikoliv. V předešlých statích bylo ukázáno, že v něm je zván pravým a skutečným Synem Božím. V Písmě se dří, že původce naší spásy za nás trpěl (Žid. 2, 10.) a tak nás vykoupil. Původcem spásy je Bůh. Než může-li Bůh trpěti? Nemůže. Proto Nestorius popíral, že by se smělo říci: Slovo Boží za nás umřelo. Ale když Bůh s člověkem je podstatně spojen v jedné bytosti, může trpěti. Ta bytost, s kterou je tak spojen, může po lidské stránce trpěti a umřít, ale poněvadž tatáž bytost má také božskou stránku,

Ize to, co se dí o ní jako člověku, přenést právem také na ni jako Boží. Proto mohl říci sv. Pavel v listě k Filipenským, že Bůh sám sebe zmařil. Mnohý svatý utrpěl smrt pro Boha, ale nikdo neřekne, že Bůh se v něm zmařil. Než o Kristu, v němž se stal člověkem a po lidské stránce tohoto člověka trpěl a byl umučen, lze říci, že v něm se zmařil, jelikož má, jsa Bůh vtělený, mravní neboli právní účast na tomto ponížení.

Podle Nestoria lze říci, že také sv. Duch se v Kristu vtělil, což je blud. Panna Maria nazývá se v Písmě matkou Páně, t. j. matkou Boží (Luk. 1, 42 n.). Podle Nestoria jí není, neboť porodila jen člověka. Kdyby Eva setrvala v milosti, její děti by byly počaty a narodily se v milosti, t. j. Duch sv. bydlil by v nich, avšak nikdo by ji nezval matkou Boží. Jak patrně, plynou z bludu Nestoriova důsledky, které s Písmem, apoštolským podáním a vírou církve nedají se nijak srovnati.

Písmo a podání o jedinství Krista.

1. Důkaz z Písma. Písmo praví o jedné a téže bytosti, o Kristu Ježíši, že je rovný Otci, věčný Syn Boží, pravý Bůh, a opět, že se narodil, rostl, jedl a pil, se radoval a rmoutil, trpěl a umřel. Táž bytost má dle něho vlastnosti božské a lidské. Je tedy Kristus jedna hypostase neboli osoba s dvojí přirozeností, božskou a lidskou.

A Slovo tělem učiněno jest (Jan 1, 14.), píše sv. Jan. O kom je řeč? O Slovu, druhé božské osobě. Co se o něm vypovídá? Že se stalo tělem, zjevilo se na zemi jako člověk. Co to znamená? Tolik snad jako když řeknu: Petr stal se člověkem, t. j. ten, jenž nebyl, počal býti? Ne, neboť Slovo je věčné. Nebo snad tolik, že se změnilo v člověka, asi tak, jako když Pán Ježíš změnil vodu ve víno? Ne, neboť Bůh nemůže přestat býti Bohem. Zbývá tedy jen třetí způsob: Slovo, pravý Bůh a nezměnitelný, začalo v čase býti člověkem, kterým dříve nebylo, přijavši lidským zrozením na sebe člověčenství.

Jak je na sebe vzalo? Že se svou božskou osobou spojilo podstatným spojením lidskou přirozenost, takže mělo nyní dvě přirozenosti, božskou, s kterou je od věků totožné, a lidskou, kterou si připojilo, kteréžto přirozenosti však zůstávají nesmíšené. Proto můžeme říci o Kristu, že je člověk a že je Bůh. Člověk je rozumný živočich. Mohu-li říci: Člověk je živočich? Ano, ač tím vyjadřuji jen tělesnou jeho stránku, kterou se zvířaty má společnou; i zvíře je živočich. Mohu-li říci: Člověk je rozumný? Mohu, ač tím naznačuji jen jeho rozumnou duši. Proč to smím říci? Poněvadž člověk jako živočich a rozumný je jedna bytost. Jenž (Kristus) jsa ve způ-

sobě Boží, nepoložil si za loupež (nevynášel se), že jest rovný Bohu, ale sebe sama zmařil, přijav způsobu služebníka tím, že podobným se stal lidem (Fil. 2, 6.). O kom je řeč? O Kristu. Co se o něm povídá? Dvě věci: je ve způsobě Boží, roven Bohu, t. j. Bůh, a přijal způsobu člověka, t. j. stal se člověkem. Táž jedna bytost, jež je Bůh, stala se zároveň člověkem. Není v Kristu jiná bytost Bůh a jiná člověk, nýbrž táž jedna bytost jest obojí. Toto vtělení nazývá hned poté apoštol takovým ponížením, že je jako zmaření.

Tutéž pravdu, jen v jiném obratu, vyslovuje Kristus, když dí: Nyní oslav mne ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, prve nežli svět byl (Jan 17, 5.). A Pavel opět slovy, že Kristus podle těla je z Israelitů, a zároveň nade všechno Bůh požehnaný (Řím. 9, 5.). — Jedinost Kristovy bytosti hájí sv. Jan výslovně tam, kde píše proti Cerinthovi. Cerinth učil, že Ježíš je člověk, Kristus vyšší bytost nějaká (eon). Že sv. Jan měl Krista za Boha, víme, neboť napsal, aby to dokázal, své evangelium. Cerinth rozděloval Krista na dvě bytosti, lidskou a nadlidskou (ne Boha). Sv. Jan proti němu píše: Kdo jest lhářem, nežli ten, kdož popírá, že Ježíš je Kristem. To jest antikrist, jenž popírá Otce i Syna (1. Jan 2, 22.) Žádný duch, jenž nevyznává (dělí) Ježíše, není z Boha (1. Jan 4, 3.).

Člověk a Bůh je tedy v Kristu nerozdělený neboli spojený v nerozdělitelnou jedinnost.

Jedinost bytosti Kristovy ukazuje se v přechetných výrocích Písma, kde Slovu připisuje vlastnosti lidské a Kristu člověku vlastnosti božské. Uvedeme z nich několik: Původce života jste zabili, ale Bůh vzkřísil ho z mrtvých (Skut. 3, 15.). Kdyby ji byli poznali (moudrost věčnou), nebyli by (nikdy) Pána slávy ukřižovali (1. Kor. 2, 8.). Vlastního Syna svého neušetřil (Bůh), nýbrž za nás všechny jej vydal (Řím. 8, 32.). — A naopak zase Kristus je zván Syn Boha živého (Mat. 16, 13; 26, 64. n.). Sem náležeji četné výroky, které byly uvedeny, když bylo dokazováno božství Ježíšovo. Sv. Jan začíná svůj první list: Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme viděli svýma očima, co jsme prohlédli, a ruce naše nahmataly, o Slově života (Krista) a Život se zjevil . . . Co jsme viděli a slyšeli, zvěstujeme také vám, abyste i vy měli společenství s námi; a naše společenství jest s Otcem a Synem jeho, Ježíšem Kristem. (1. Jan 1, 1. n.).

Takovéto zaměňování vlastností božích a lidských je jen tehdy možno, když se nalézají na jedné bytosti, anebo na dvou přirozenostech v jedné osobě podstatně spojených.

2. D ů k a z z p o d á n í. Článek víry, o němž mluvíme, obsažen je ve všech vyznáních víry (symbolech). V apoštolském vyznání víry, jak od počátku se říkalo v římské církvi, se dí: Věřím . . . v Ježíše Krista, Syna jeho (Boha Otce) jediného, Pána našeho, jenž se počal z Ducha svatého, narodil se

z Marie Panny, trpěl pod Pontským Pilátem. Řekové říkali zvláště „v jednoho“ Ježíše Krista. To proto, že Cerinth a jiní bludaři dělili Krista. Že sv. Jan ve svém prvním listě proti nim píše, bylo už řečeno. Ireneus o nich dí, že se klamou, když ústy vyznávají jednoho Krista, ale jinak v srdci smýšlejí, hlásající, že jiný jest Ježíš a jiný Kristus. Proti těmto bludařům kladl se důraz na slovo „v jednoho“ Ježíše Krista. Tím způsobem stalo se apoštolské vyznání víry ještě za doby sv. Jana zvláštním projevem víry v podstatné spojení Boha a člověka v Kristu. — Dávno před Nestoriem bylo čekatelům křtu (katechumenům), jak vypravuje Epifanius, vyznávatí víru, že Kristus je jedna osoba, slovy: „Věřím . . . v jednoho Pána Ježíše Krista, Syna Božího, zplozeného od Boha Otce . . . který ne v jiném člověku, nýbrž v sobě spojil tělo v svatou jedinnost . . . neboť Slovo stalo se tělem, ne že by se změnilo nebo božství své v člověčenství přetvořilo . . . jedenť jest Pán Ježíš Kristus a ne dva, týž jeden Bůh a král.“

Jasnějšího výkladu nelze si ani přát. Apoštolské vyznání víry šířilo tak uvědoměle nauku, zvláště na východě, kde naznačené bludy vznikaly, že Kristus je jedna osoba, a to Boží, neboť vše, co o něm praví, přičítá mu jako Synu Božímu (věřím v Ježíše Krista, Syna jeho jediného . . .). Další vyznání vzniklé rozšířeným vyznáním apoštolským, podávají naši nauku ještě zřetelněji.

J i n ý d ů k a z. Židé a pohané pohoršovali se nad naukou, že Bůh se narodil z Panny a na kříži umřel, že nezměnitelný Bůh stal se změnitelným člověkem a p. — Křesťanští spisovatelé nezapírali své víry, nýbrž potvrzovali ji, ukazujíce, že nepřátelé křesťanů ji nesprávně chápou; i vykládali jim Boží vtělení. O Plinioví, Celsovi a Lucianovi byla už dříve řeč, rovněž o tom, jak na jich výtky odpovídali Justin a jiní. Podobně odmítali Origines, Tertullian, Laktanc, Cyrill Alex námítky ty, vykládající, že Kristus je Bůh a člověk, že jako Bůh není tělesný ani se nezměnil, že trpěl jako člověk, aby nás vykoupil, že přijal lidskou přirozenost z Marie Panny a se svým božstvím ji spojil, že tedy nauka křesťanská neobsahuje nic nerozumného, nýbrž je důkazem preveliké lásky Boží.

Sv. Otcové píší všichni v duchu sv. Písma. Zvláštní důležitostí vynikají ty jejich výroky, které proti bludařům byly od nich na místních sněmích přijaty.

a) **P r a v í,** že t á ž b y t o s t, Kristus, je ž je B ů h, se n a r o d i l a a t r p ě l a. Sv. Ignác M. († 107): „Bůh narodil se z Marie.“ „Láska má je ukřižována.“ „Jeden jest lékař, tělesný a duchový (t. j. božský), učiněný a neučiněný, Bůh v člověku žijící, v smrti pravý život, z Marie i z Boha, mohoucí trpěti a nemohoucí, Ježíš Kristus Pán náš.“ — Barnaba před r. 100 píše, jak Pán země, k němuž Bůh před stvořením světa pravil: Učinme člověka snášel trápení od rukou lid-

ských. Ukazuje, jak Kristus se ukázal Synem Božím, a že musel přijít v těle, aby lidé mohli jej vidět. — Meliko Sardeský (kolem r. 170), dovozuje, kterak lidské skutky Ježíšovy po křtu ukazují jeho lidskou přirozenost a kterak jiné jeho činy, zvláště zázraky, potvrzují jeho božství skryté v těle. Poněvadž týž Bůh je zároveň dokonalý člověk, ukazuje dvojí přirozenost: božskou zázraky, lidskou třicetiletým životem. — Hippolyt († asi r. 236): Kristus zове se král a soudce nebeských, zemských a podzemských: nebeských, poněvadž je Slovo Otce před věky zplozené, zemských, poněvadž je člověk mezi lidmi zrozený . . . Proto věříme, co dī apoštolské podání, že Slovo Boží sestoupilo s nebe v svatou Pannu Marii, aby z ní vtěleno, přijavši duši, rozum, vše, co má člověk, vyjma hřích, zachránilo Adama, jenž byl ztracen, a dalo nesmrtelnost všem, kdož v něho uvěřili. — Ireneus († 202) píše: *a)* Že táž bytost je Bůh a člověk zároveň: „Jestliže jeden sice trpěl, ale druhý neschopen utrpení zůstal, jestliže jeden se narodil, ale druhý na narozeného sestoupil a ho opět opustil: již není jeden, ale jsou patrně dva. Že pak apoštol zná toliko jednoho Ježíše Krista, který se zrodil a trpěl, praví . . . : „On jest Slovo Boží, on jednorozený od Otce, Kristus Ježíš, Pán náš.“ *b)* Že Bůh je člověkem a člověk Bohem: „Kteří Emanuele (Bůh s námi) z panny narozeného hlásali, naznačovali tím spojení Slova Božího s jeho tvorem, že bude Slovo tělem a Syn Boží synem člověka . . .“ *c)* Že mu přísluší božské a lidské vlastnosti: Slovo Boží stalo se krví a tělem, aby nás jimi vykoupilo; ve velebné svátosti máme účastenství na jeho těle a krvi. *d)* Že spojení božství a lidství je podstatné. Tak učí Otcové, zvláště když obrací se proti těm, kteří Krista rozdělují, — Athanasius († 373): „Bohem byl a člověkem se stal. Jako Bůh křísil mrtvé, slovem uzdravoval, proměnil vodu ve víno, neboť to nebyla díla lidská. Jako člověk měl tělo, lačněl, pracoval, trpěl. Ale to nedělo se rozděleně, tak aby co dělo se od těla, dělo se bez božství, a co od božství, bez těla; nýbrž vše dělo se spojeně, neboť jeden byl Pán, jenž vše to činil . . . Lidskou řečí řekl, že je Bůh, pravě: Já a Otec jedno jsme. Lidskou ruku vztáhl, ale božskou vůlí uzdravoval.“ — Epifanius († 403): „Slovo tělem učiněno jest; když však říkáme: dokonalým člověkem, nemíníme dva Kristy, dva krále, dva Syny Boží, nýbrž téhož Boha a téhož člověka, ne jakoby Slovo bydlilo v člověku, nýbrž že jím je učiněno.“ — Sv. Basil uvádí výroky Písma, v nichž Slovu dávají se lidské vlastnosti a Kristu božské. Pak dī: „Ale nejsou dva, nýbrž jeden ze dvou. Dvě přirozenosti jsou jedno, Bůh.“ Augustin: „Jeden je Syn Boží a týž je synem člověka. Bůh bez počátku, člověk s počátkem, Pán náš Ježíš Kristus.“ Však dosti; nebylo by konce.

b) Jindy sv. Otcové poukazují na rozdíl mezi nejsv. Trojicí a Kristem. Sv. Řehoř Naz. († 390):

„Jestliže někdo dva syny uvede, jednoho z Boha Otce a druhého z matky, ale ne jednoho a téhož, ten má vypadnouti ze synovství Božského, pravověrným přislíbeného. Nebo ač jsou dvě přirozenosti, Bůh a člověk, nejsou přec dva synové. Jiné a jiné je, z čeho Spasitel je, neboť táž věc není viditelná a neviditelná, věčná a časná, ale není jiný a jiný. Obě věci jsou jedno těsným spojením. Jinak je v Trojici. Tam je jiný a jiný (osoby) a nikoliv jiné (podstaty), neboť tři (osoby) jsou jedno, jsou božstvím.“

c) Nazývali dávno před Nestoriem Pannu Marii bohorodičkou, ukazovali na jedinstvo osoby v Kristu. Jan Antiochijský, přítel Nestoriův, napomínal jej, aby názvu „bohorodička“ nepopíral, jelikož vynikající Otcové jej Panně Marii výslovně dávali anebo bez odporu od jiných dávali dovolovali. Zrovna tak píše Theodoret. Císař Julian Odpadlík posmíval se křesťanům, rouhaje se Kristu, jehož neuznával, že nazývají Pannu Marii bohorodičkou.

Dávati jí toto jméno, a to ve vlastním smyslu, bylo tedy ustáleným podáním.

d) Otcové nazývali spojení Boha a člověka v Kristu spojením podstatným. Nemínili tím říci, že Kristus je jedna podstata (přirozenost), nýbrž že spojení dvou podstat v něm je vniterné, nerozlučné, nikoliv jen nahodilé, tak že z nich je skutečně jediná bytost. — Sv. Řehoř Naz.: „Kdo míní, že v Kristu bylo božství jako v prorocích podle milosti a ne podle podstaty s ním spojené, je duchem prázdný. Kdo Ukřižovanému se neklaní, je v klatbě.“ Po té vykládá sjednocení obou podstat, jak právě svrchu bylo uvedeno. — Řehoř Nys.: „Syn Boží přijal na sebe podstatu služebníka jako způsob (formy), však ne jen na oko, nýbrž skutečně.“ — Amfilochius: „Ó člověčenství, které jsi Slovu Božímu dalo tělesnou podstatu!“ Také Justin Muč. dří, že Slovo vzalo na se lidskou přirozenost na způsob podstatné formy. — Sv. Jan z Dam. vykládá toto učení pravě: „Říkáme ‚podstatné spojení‘, míníce spojení pravé, nejen myšlené, avšak ne tak, jakoby dvě přirozenosti se spojily v novou podstatu, nýbrž tak, že jsou opravdově spojeny v jednu hypostasi (osobu) Syna Božího; podstaty (přirozenosti) zůstávají od sebe rozlišený.“

Toto vyjadřování i dnes schvalujeme. Brzy ujal se název „hypostasné (osobní) spojení“, t. j. spojení obou přirozeností v hypostasi (osobě) Boží, kteréžto pojmenování přesně věc vyjadřuje, ale toto spojení není nežli zvláštní druh podstatného spojení, t. j. spojení ne nahodilého, nýbrž věčného.

e) Otcové nazývali spojení obou přirozeností přirozeným neboli fysickým. Tím naznačovali, že není jen mravné, jež náleží k jednotě nahodilé. U mnohých Otců nalézá se toto rčení jako ustálená frasa (řecky: katá fýsin). — Theodoret: Poněvadž spojení je přiro-

zené (fysické), zůstávají vlastnosti obou přirozeností neporušené.“ — Athanasius: „Tělo stalo se podle přirozenosti vlastním Bohu, ne jako by bylo Slovu soupodstatné a souvěčné, ale stalo se mu vlastním skrze nerozdílné spojení přirozené.“ — Hlavně užívá rčení sv. Cyrill Alex.: „Když toho, který ze sv. Panny vyšel, t. j. Slovo věčného Otce, s tělem přirozeně (fysicky, kata fysin) spojené, uznáváme za pravého Boha . . . Učíme, že se stalo pravé spojení, takže Slovo, jež bylo stále, připojilo si tělo.“ I bojuje proti Nestorioví, který hlásá jen spojení mravné (podřízenost pod vyšší důstojnost). „Fysické spojení,“ vykládá jinde, „je spojení pravé a věčné. Tím nemícháme přirozenosti, jak nepřátelé vytýkají, nýbrž ze dvou nepodobných věcí, z božství a člověčenství, činíme jednu, Krista.“ Mluví správně; tak vykládáme věc dosud, ač spojení jmenujeme jiným jménem.

f) Často praví sv. Otcové, že Slovo přivlastnilo si lidskou přirozenost, že ji učinilo svou.“ — Sv. Athanasius vykládá, že týž Kristus, jenž je Bůh, za nás trpěl. Proto Slovo si připojilo člověčenství, a to tím, že se dalo zroditi z pokolení Adamova, a že nerozlučně s tělem se spojilo. Ale toto fysické spojení božství a člověčenství neznamena, že z nich stala se jedna přirozenost, nýbrž spočívá v jednotě hypostase (osoby), tak že nelze mluvíti o dvou Kristech, jednom trpícím a jednom netrpícím. Kdo by Krista rozdělával, přidělal by k Trojici novou osobu. — Sv. Cyrill: „Vtělil se, t. j. vzal tělo na se ze sv. Panny a učinil je svým vlastním.“ — Hlavně o sv. přijímání praví, že nepřijímáme nějaké všeobecné tělo, ani tělo svatého člověka, v němž Slovo bydlilo, nýbrž vpravdě vlastní a oživující tělo Slova. — Podobná slova vzata také od něho do kánonu efesského sněmu: „Kdo by nevyznal, že tělo Páně je oživující a vlastní tělo Slova Boha Otce . . ., je v klatbě.“

Rčení, že Syn Boží přijal, přivlastnil si, svým učinil naše člověčenství, užíváme dosud.

g) Časem všichni Otcové nazývali spojení božství a člověčenství spojením „hypostas-ným“ (o s o b n í m), kteréžto pojmenování stalo se heslem proti nestorianům a bludařům jim podobným, jako slovo „soupodstatný“ (homousios) anebo „bohorodičná“ (theotokos). Říkáme tak do dnes. Slovo hypostasis nemělo do nicejského sněmu významu, jako po něm a dnes; znamenalo asi tolik jako základ, někdy i tolik jako přirozenost. Bludy způsobily, že i slovům dán přesný význam. Hypostasis je od té doby u rozumných bytostí vždy totéž jako osoba. — Hippolyt: „Jednorozený byl dokonalé Slovo (t. j. mohl sám o sobě býti, a také ovšem byl), ale tělo (t. j. přirozenost lidská) beze Slova nemohlo bytovati (t. j. býti o sobě, samostatně), jelikož v Slovu mělo své bytování (hypostasi).“ To je pěkně řečeno. Smysl

je: u nás osoba (hyposase) dává naší přirozenosti to, že jsme vlastní, samostatnou bytostí. V Kristu tento úkol vzhledem k člověčenství jeho plnilo Slovo. — Sv. Epifanius: „Slovo spojilo tělo, duši, mysl v jednotu, v duchovou hypostasi.“ — Rčení „hypostasné spojení“ užívá zvláště často sv. Cyrill, někdy více ještě ve smyslu „spojení podstatné“, pravidelně jako spojení obou přirozeností v osobě Boží, v Slově. Píše: „Učinil naše tělo svým, zrodil se člověk ze ženy, ne jakoby odhodil božství a zrození z Otce; zůstal, co byl, i když přijal tělo.“ — Proto Otcové neváhali zvatí Pannu Marii bohorodičkou, ne jakoby Slovo vzalo svou přirozenost božskou z Panny, nýbrž že přijalo z ní tělo oživené rozumnou duší, s nimiž Slovo hypostasným spojením se sjednotilo a je Slovo podle těla zrozené. Podobně velmi často.

Rčení „s p o j e n í h y p o s t a s n é“ bylo slavně schváleno na sněmu chalcedonském r. 451.

3. N á m í t k y. Nestorius dovolával se výroku Kristova: Zrušte chrám tento (Jan 2, 20.). Bludař usuzoval z toho, že Kristus sám se měl jen za chrám, v němž Bůh bydlil. Námitka je důkazem, jak veliká je někdy bludařská zaslepenost. Poněvadž byla řeč o chrámě jerusalemském, a Židé žádali od něho znamení, užil slova „chrám“ o svém těle, t. j. o sobě jako člověku. Zabijte mne, a já třetího dne vstanu z mrtvých. Výrok je spíše důkaz pro naši nauku, neboť ukazuje, že Kristus může vlastní mocí vstáti z hrobu. Proč? Poněvadž je zároveň Bůh. — Nestorius dovolával se také výroků jako: Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil (Mat. 27, 47), v nichž je řeč o Kristu jako o člověku. Avšak každý chápe, že výroky týkají se lidské přirozenosti Ježíšovy. Kristus byl osobou Boží, ale lidská přirozenost byla v něm přirozeně činná a trpna, a Bůh mohl svůj vliv na ni zmenšiti přirozeně i divem.

Mnohé námitky lze bráti ze sv. Otců, ne proto, že by byli bludně učili, ale proto, že jich slova, dokud nebylo přesného názvosloví, lze snadno bráti v nepravém smyslu. To se přihodí snadno, kdo s jejich mluvou není obeznalý anebo nepřihlíží k souvislosti. Tak sv. Cyrill někdy mluví o „jedné přirozenosti Slova vtělené“. Pravdě vtělení Božího rozuměl bezvadně, a také těmito slovy vyjadřoval mysl správnou, avšak právě jich užili novotáři, jak uslyšíme, k novým bludům, davše jim smysl, kterého sv. Cyrill do nich nevložil. Řekli totiž: V Kristu je jedna přirozenost, anaf jen jedna se vtělila, božská. — Jindy dí Otcové, že Slovo přijalo člověka. Myslili ovšem ne na celého člověka i s osobou lidskou, nýbrž pouze na přirozenost lidskou, bez lidské osoby. Sv. Jan Zlat. mluví o slovech žalmu 44, 7., užívá jich proti různým odpůrcům. „Židům ukazují, že jeden a týž jsou dva, Bůh a člověk.“ To by ovšem byl hrubý blud. Ale sv. Jan nepopírá jedinství v Kristu, neboť rozuměl nauce o vtělení dobře, nýbrž připomíná Židům, kteří praví, že Kristus

je jen člověk, že jest ještě něco jiného, totiž že je také Bůh. Že tomu tak, ukazuje souvislost.

Vtělení je tajemství.

1. Vtělení jest tajemství naprosté, jelikož pouhým rozumem nelze ho napřed odkrýti, ani když zjeveno bylo, dokonale pochopiti. Však není proto proti rozumu, neboť na všechny námitky a obtíže lze dáti uspokojivé vysvětlení a přirovnání k některým zjevům z našeho života vrhají na ně hojně světla.

Vtělení Boží vymyslel sám Bůh, a dokud o něm nikomu nepověděl, nemohl nikdo o něm věděti. Proto víme o něm jen ze zjevení, hlavně z Nového Zákona.

Bohoslovci se táží, lze-li nyní, když je známe, rozumem dokázati, že je možné, a odpovídají, že takového důkazu podat nemožno. Není nám ho třeba, neboť se skutečně stalo, i je možné. Ovšem také nelze uvést žádného důkazu, že je nemožné. Sv. Pavel píše, že Kristus je Židům pohoršením a pohanům bláznovstvím, ale to ho nezaráží, jelikož ví, že mnohé, co je před světem bláznivé, je před Bohem moudré; rovněž je si vědom, že káže moudrost Boží tajemnou, která byla skryta (Srov. 1. Kor. 1, 22. n.; 2, 7.). Možná dost, že apoštol vztahuje tato slova také na vtělení. Sněm efesský nazývá spojení obou přirozeností v Kristu věcí nevyslovitelnou.

2. B l u d n ý v ý k l a d. Někteří bohoslovci pokoušeli se dáti dokonalý rozumový výklad velikého tajemství, ale nepodařilo se jim, hlavně ovšem proto, že nepřihlíželi k sv. Otcům, nýbrž dali se vésti bludnou časovou filosofií. Tak Günther. Uvedeme jeho výklad, nebo blud nejednou přivádí k hlubšímu pojetí pravdy.

Dle Günthera jsou v Kristu dvě osoby, hned od početí spojené. Spojení jich záleží v tom, že lidská osoba v Kristu je podrobena osobě božské. Když Kristus člověk nabyt sebevědomí, byl si spojen s osobou božskou vědom, a tato ovšem také. Günther nazval toto spojení vlastním (formálním), poněvadž se dělo vědomím, že jsou spojeny; vědomí však znamená osobu. Z dvojího tohoto vědomí, jež osoby o svém spojení měly, vzniklo v Kristu spojené vědomí, jakási třetí osoba, oběma společná. Spojení osob v Kristu nazval také dynamické (dynamis = síla), anyž osoby na sebe působily. A tak osoba třetí, o které byla řeč, znamená také vzájemný vztah obou osob, božské a lidské, v Kristu. Tak prý lze rozuměti, jak dvě přirozenosti mohou býti spojeny v jedné osobě. Že Güntherova nauka s učením Písma a podání se nesrovnává, netřeba podotýkati, neboť nemluví o nemožné a nepochopitelné třetí

společné osobě, nebyl by Kristus jedna bytost, nýbrž dvě. Že Günther nic nevysvětlil, nýbrž věc spíše hodně zamotal, každý vidí. Günther není kacíř, neboť si bludné nauky své nebyl vědom, a když ji stihlo odsouzení, krásně se podrobil.

3. **V ý k l a d s v. O t c ů.** Sv. Otcové pokoušeli se o výklad tajemství, a co podávají, je také nejlepší.

Poukazují na nej sv. Trojici, v které jsou tři hypostase (osoby) a jedna přirozenost, řkouce: je-li možno, aby jedna přirozenost bytovala ve třech osobách, je tím spíše možno, aby jedna osoba, a to osoba Boží, pojila v sobě dvě přirozenosti, svou božskou a novou lidskou. Mohoucnost Boží je nekonečná, a přirozenost lidská nemůže klásti překážek. Veliké dílo je stvoření světa, aspoň před našima očima; proč by Bůh neměl při vykoupení lidstva, jež znamená obnovení jeho k vyššímu, nadpřirozenému životu, odhodlati se též k dílu velikému, ano většímu? — Jiný příklad poskytuje spojení duše a těla, dvou podstat, ovšem neúplných, v podstatu novou, přirozenost lidskou, kterou osoba doplňuje. I spojení to je tajemné, jako tisíce jiných věcí v přírodě. Spojení duše a těla je ovšem poněkud jiné, nežli spojení přirozenosti lidské a božské v osobě Boží, jelikož u člověka vzniká nová přirozenost (podstata), v níž podstata těla a duše splývají; u Krista přirozenosti nesplývají, nýbrž spojení děje se v osobě Boží; ale značná podobnost je tu přec.

4. **P r o t i r o z u m u t a j e m s t v í** nemůže býti už proto, že je od Boha zjevené, od něhož je také rozum. Nejasnost vzniká tím, že neznáme dokonale, co je osoba Boží a co může. A poněvadž nevíme dokonale, jak se spojení obou přirozeností v Kristu, totiž ve vnitřním jeho životějevilo, zůstává nám leccos z jeho bytosti utajeno. Za to v nebi všechny tyto podivuhodné pravdy a divy Boží poznáme dokonale.

Také námitky z r o z u m u lze snadno rozřešiti. Jsou téměř všechny z prvních století po Kristu; na mnohé bylo už odpověděno v dokladech, jež ze sv. Otců byly uváděny. — Tak námitku, že by se Bůh změnil, kdyby se stal člověkem, odbývá již Ireneus. Kdo se mění? Kdo něčeho pozbývá, co měl, anebo něčeho nabývá, čeho neměl. Je to u Boha možné? Není, neboť u něho není žádné trpné vlohy. Bůh má všechny dokonalosti v nekonečné míře, takže ničeho nemůže nabýti. Když stvořil svět, ničeho nenabyl, co sám v sobě neměl. Plnost Božích dokonalostí je taková, že jim může dáti na venek jakýkoliv účín, aniž se v nich stane změna. Mimo něj stane se změna. S lidskou přirozeností stala se změna, s Bohem ne; Bůh jen činí, aby jeho nekonečná moc měla v ní jisté účinky. Kdyby přirozenost Boží a lidská se smísily v jednu podstatu, byla by tu obtíž, již by nebylo lze rozluštit; ale toho není. Božská osoba vyplňuje jen úkol lidské osoby tím, že si lidskou přirozenost připojila a tak ji neskonale pozvedla.

Namítá se, že mezi Bohem a přirozeností lidskou je nekonečný rozdíl. Takový rozdíl tu ovšem je; než co z něho následuje? Jen to, že člověk nemůže se přivtělit k božské osobě, nemůže Boha přitáhnouti k sobě. Bůh k člověku má však cestu stále otevřenou. Či snad nemá Bůh nad člověkem úplné moci? — Francouzský pochybovač napsal, že připustíme-li, že Kristus neměl lidské osoby, žádný člověk nemá jistoty, není-li snad také bez ní. Máme-li na takový nerozum odpovídati? Přece víme, že Bůh se vtělil na této zemi jen jednou, a Kristus o svém Božím synovství věděl. — Namítá se, že se nemůže vtělit jen jedna osoba bez druhých. Námitka dotýká se ovšem nedostupných hlubin božství, i těžko odpovědět. Ale právě proto není vlastně námitkou, neboť uvádí něco, kam nevniká žádný rozum stvořený na zemi. Než přece lze dát dosti uspokojivou odpověď. Jako z toho, že Slovo je z Otce zrozené, nenásleduje, že všechny osoby a sama přirozenost božská jsou zrozeny, tak Slovo může přijmouti přirozenost lidskou, aniž ostatní osoby ji přijímají. Ovšem je skrze osobu Boží spojena s přirozeností lidskou i přirozenost Boží, a kde je přirozenost Boží, jsou všechny osoby, takže právem lze říci, že v Kristu je Bůh jako jeden a trojl, avšak jen druhá božská osoba plní úkol osoby lidské, má spojení s sebou přirozenost lidskou; Otec a sv. Duch jsou v Kristu a s ním spojeny, avšak ne hypostasně, nýbrž jen tak, že druhou osobu provázejí a Krista zdokonalují. Když pojmáme vtělení jako skutek Boží na venek, totiž jako onu činnost, kterou spojení obou přirozeností se stalo, kterou jeho duše byla stvořena, kterou jeho přirozenost lidská je zachovávána, je spojení vykonáno od celé Trojice, neboť na venek je činna vždy společně. Ale spojení druhé božské osoby s člověkem, které se stalo zajisté hned při početí, jakmile stvořena byla duše Kristova, bylo od nejsv. Trojice vykonáno tak, že Slovu dán jest úkol lidské osoby, totiž aby doplňovala lidskou přirozenost Kristovu dokonalostí, kterou naše přirozenost má z lidské své osoby.

Pravili jsme, že již sv. Otcové pokoušeli se o rozumový výklad vtělení. Ještě více učinili v této věci scholastikové. Skutečně se jim podařilo vniknouti hluboce do velebného tajemství. Šlo jim hlavně o pochopení hypostasného spojení. V další stati uvedeme něco z tohoto bohovědného bádání.

Výklad hypostasného spojení.

Výklad tohoto tajemství založen je na sv. Písmě, na sv. Otcích a na scholastické filosofii. Abychom netápali v neurčitu, dlužno nejprve objasnit si základní pojmy. Učinili jsme tak

již v knize o nejsv. Trojici; proto zopakujeme zde jen nejn nutnější.

1. **Bytnost** je to, co věc je. Z bytnosti plynou vlastnosti každé věci. Řeknu-li pták, vyjadřuji to, co dělá ptáka ptákem. To jest bytnost a to bytnost rodová, poněvadž toho slova lze užití o celém rodu ptačím. Řeknu-li kůň, vyjadřuji bytnost druhu, jelikož pojem ten lze dáti každému koni. Bytnost jedinečnou, individualnou naznačím, když udám, co jedince liší ode všech ostatních. Slovem Petr vyjadřuji, myslím-li na určitou osobu a na to, co ji touto určitou osobu činí, bytnost Petrovu (jedinečnou individualní).

Podstata je totéž, co bytnost, jenže přidává k ní zvláštní zřetel. Znamená totiž bytnost, ale vzhledem k způsobům neboli případkům. Případky, na př. bělost, nejsou samy o sobě, nýbrž na nějaké věci. „Sníh“ je bílý. Způsoby tedy nejsou o sobě. Nikde neexistuje jen bělost. Podstata znamená opak k nim. Podstata je tedy bytnost, která je sama o sobě, samostatně bytuje. Sníh bytuje sám o sobě, je tedy podstatou. Podstata nemusí mítí ovšem způsobů, případků, jen když má samostatnou jsoucnost. Bůh nemá případků a je podstata. **Důležité je rozdělení na podstatu úplnou a neúplnou.** Duše může býti sama o sobě, ale je stvořena tak, že je jí přirozeno, aby byla v těle. Je tedy podstatou, ale ne zcela úplnou.

Přirozenost je bytnost, pokud je základem činnosti. Bytnost činí, že věc je, ale bytnost je také činna uvnitř, u nás na př. myslí a pod., a na venek, chodí, roste, plodí. V tomto druhém případě dáváme bytnosti jméno přirozenost.

Co je hypostase? Stále jsme užívali toho slova; dlužno tedy mítí o ní správný a jasný pojem. Hypostase jest totéž jako podstata, jen musí mítí některé vlastnosti. Které? Musí býti jedinečná (individualní), úplná a úplně o sobě bytující. Když podstata má tyto tři vlastnosti, zove se hypostase, u rozumné bytnosti jako u člověka osoba.

Jedinečná (individualná). Petr, myslím-li na určitou osobu, Ořech, myslím-li na zcela určitého psa, jsou podstaty jedinečné; pták, člověk, nikoliv. **Úplná.** Petr a Ořech mají samostatnou jsoucnost, bytují o sobě úplně; jsou podstaty úplné. Duše ne, neboť je stvořena pro tělo a má tedy přirozeně jsoucnost, život, jen když je spojena s tělem. Ani Petr ani Ořech nejsou takto stvořeni pro jiného, nýbrž žijí přirozeně o sobě. **Úplně o sobě bytující.** Zdálo by se, že této třetí vlastnosti není třeba, nebo Petr a Ořech jsou úplně o sobě. V přírodě vůkol je skutečně každá úplná podstata také úplně sama o sobě. Proč tedy ještě tato třetí vlastnost? Poněvadž je jeden případ, známý ovšem jen z víry, kdy úplná podstata přece není úplně o sobě. Tento případ je v Kristu. Lidská přirozenost Kristova je jedinečná a úplná, avšak není sama o sobě,

nýbrž je připojena k osobě jiné, k Slovu. Poněkud jiný případ jest v Bohu, kde božská podstata, jedinečná (individualná) a úplná, je ve třech osobách.

Hypostase je tedy podstata jedinečná, úplná a úplně sama o sobě bytující. Každá lidská přirozenost (Petra, Pavla, Jana atd.) je hypostase (osoba); jediné Kristova lidská přirozenost jí není, anať není úplně o sobě, nýbrž v Slově.

Sv. Otcové velmi záhy dospěli k pojmu hypostase právě uvedenému, ač jej nevyjadřovali vždy stejně. Jan z Dam. píše: „Hypostase znamená někdy prostou jsoucnost, tak že mezi podstatou a hypostasí není rozdílu; proto sv. Otcové pro hypostasi užívali slova podstata. Někdy znamená podstatu o sobě jsoucí . . . Proto tělo (přirozenosti) Páně, jež ani okamžik samo o sobě nebytovalo, není hypostasí“. Hle, jak přesné pojetí hypostase! Zcela dokonalý výměr bytnosti, podstaty a hypostase dal Leontius Byzantský.

2. O s o b a j e h y p o s t a s e r o z u m n á. Lidé a andělé jsou osobami, Bůh je ve třech osobách. Ořech (pes) jest jen hypostase. Význam osoby je „já“, v němž vyslovuje rozumná bytost své sebevědomí. Tímto sebevědomím je osoba ještě více sama o sobě, nežli hypostase nemyslí. — Vzpomeňme jen na svobodnou vůli, skrze kterou je člověk pánem svých činů. Jaká to dokonalost v činnosti! Poněvadž dokonalejší činnost žádá také dokonalejší příčiny, z níž vychází, je osoba mnohem dokonalejší hypostase, nežli hypostase nerozumných tvorů. — Neméně vzácná přednost osoby záleží v tom, že jsouc rozumná a svobodná, může jednati účelně, užívajíc tvorů k svému dobru, určujíc si bližší cíle a směřujíc vším jednáním ke slávě Boží a své nadpřirozené blaženosti. — K tomu přidej, že jediné osoba má práva. Jen osoba má práva na život a vše, co s ním souvisí, takže nikdo jí ho mimo Boha a vrchnost (za těžké provinění) nesmí vzíti; jen ona nabývá práva na majetek a mnohé jiné věci. — Osoba může si klásti také účet o všech činech svých vnitřních a zevních, čímž nabývá převeliké důstojnosti vzhledem k nižším bytostem.

Všech těchto předností a dokonalostí nemá hypostase bytostí nerozumných, jež nemohou říci o sobě „já“, na příklad Ořech; nemají sebevědomí, práv, nemohou jednati svobodně a účelně, ze svého života si účet klásti.

Nejdokonalejší hypostase jsou ovšem osoby Boží. Mají život samy ze sebe, tento život je nekonečně dokonalý, jsou naprosto neodvislé, nemají žádného cíle, nýbrž jsou cílem všech tvorů, zvláště rozumných, jsou tak pány svých činů, že mohou pouhou vůlí vše, co je možné. My si nemůžeme ani pravého pojmu učiniti o dokonalosti, plnosti, všemocnosti božských osob.

3. Druhá božská osoba připojila k sobě lidskou přirozenost, utvořivši určitou, jedinečnou při-

rozenost lidskou, Kristovu; připojení to zoveme hypostasné spojení. Přirozenost lidská v Kristu, ač je úplná, není sama o sobě, pro sebe, nýbrž je jako část bytosti Kristovy. Slovo jakožto osoba nekonečné dokonalosti tím ani neztratilo nic ani nezískalo; je hypostasí a to nekonečně dokonalou. V bytosti Kristově božská osoba není částí, nýbrž tím, co lidské části drží, co si je připojilo k sobě. Z duše a těla vznikla u nás přirozenost lidská jako nová podstata, z božství a člověčenství nevzniká nová přirozenost, jelikož Slovo zůstává, čím bylo, a jen si člověčenství připojilo. Duše je podstatnou formou těla, zdroj všeho lidského života v něm; tím Slovo v Kristu není, nebo přirozenost lidská je v něm úplná, jež nové podstatné formy není schopna; Bůh vůbec nemůže býti podstatnou formou žádné bytosti. V Kristu je tedy jedna osoba božská, která má svou božskou přirozenost, s níž je totožná, a která si zvláštním, nevýslovným způsobem připojila úplnou přirozenost lidskou.

3. Někteří filosofové (protestant Locke a katolík Günther) pravili, že osoba záleží v sebevědomí, jež vyjadřujeme slovem já. Však tomu není tak. Člověk, když spl, je osobou, ač není si sebe vědom. Slovo „já“ nevyjadřuje sebevědomí, nýbrž osobu, která sebevědomí má. To vidíme nejlépe, řekneme-li „ty“, jež je zrovna tak zájmenem jako „já“. „Ty“ neznamena sebevědomí ani mé ani tvé, nýbrž osobu přede mnou stojící. „Já“ a „sebevědomí“ nejsou totéž. Proto „sebevědomí“ může býti kolikeré, kdežto „já“ zůstává jedno. Tak v Bohu jsou tři, kteří mají „jedno sebevědomí“, ale tři „já“. Otec může říci o sobě „já“, Syn a Duch sv. též. Sebevědomí je u Boha jedno, neboť si musí říci: jsem Bůh, jedna bytost, jsem jedná podstata ve třech osobách. — Jak jest u Krista? V něm je jedna osoba. Kolik je v něm tedy „já“? Jedno. Kdykoliv řekl Kristus „já“, ať myslel při tom na své božství nebo na své člověčenství, bylo to „totéž jediné já“ jeho bytosti. Než kolikeré měl sebevědomí? Patrně dvojí, neb si mohl říci: já jsem Bůh a já jsem člověk. „Já“ bylo totéž, týkajíc se téže bytosti, „sebevědomí“ bylo dvojí. Hle, jak vníkáme v tajemství osoby Kristovy. Ostatně tyto úvahy vykonali již sv. Otcové, když po Nestoriově vznikl nový blud, o němž hned uslyšíme, blud o jedné přirozenosti Kristově.

Někdy čteme, že osoba jest podstata rozumná. Spisovatelé mluví hypostasi, t. j. podstatu jedinečnou a úplnou, neboť jinak by výměr nebyl přesný. Duše je podstata a rozumná, ale není osobou — aspoň dokud je v těle ne. Člověk má jen „jedno sebevědomí“ a jedno „já“. „Já“ u něho znamená tu bytost, kterou od narození má až do smrti, sebevědomí pak, že je člověk, rozumný živočich. Člověk nemůže správně říci: já jsem duše, já jsem tělo, nýbrž musí, chce-li přesně se vyjádřit, říci: já mám duši, já mám tělo, poněvadž duše a tělo v nás jsou smíšeny v novou podstatu.

— Kristus nemůže o sobě říci: já mám Boha v sobě, já mám člověka, též ne: já jsem božská přirozenost, lidská přirozenost, ale může říci: já jsem Bůh, já jsem člověk, anebo já mám božskou přirozenost, lidskou přirozenost. V Kristu je jedna osoba božská o dvou přirozenostech úplných, u lidské jeho přirozenosti plní jeho božská osoba úkol lidské osoby.

4. **Kristova lidská přirozenost.** Však vstupme ještě hlouběji v tajemné spojení, zvané hypostasné. Jedna věc žádá rozluštění. Vidíme, že v Kristu se Slovem je spojena jedinečná (individualná) a úplná přirozenost lidská, která u všech jiných lidí je hypostasí (osobou), t. j. podstatou samostatnou, o sobě bytující, u něho však nikoliv. Kristova lidská přirozenost není hypostasí neboli osobou. I tážeme se: Chybí-li jeho přirozenosti nějaká dokonalost, která, kdyby ji měla, činila by z ní osobu? Také takto se můžeme ptáti: Co je to v nás za věc, která činí, že naše lidská přirozenost je osobou? Což jsou přirozenost a osoba dvě věci, a to tak, že osoba dodává přirozenosti teprve úplné bytí o sobě, úplnou samostatnost? Zde jsme zase u hranic, za něž lidský důvtip nesa-
há; jsme u jednoho z tisícerych přirozených tajemství, která nás se všech stran obklopují.

Otázku lze položit i tak: co je v nás „osoba“ (hypostasé)? Odpověď je rozmanitá.

a) Skotus a jeho škola praví, že hypostasé (osoba) ničeho nového kladného k bytnosti nepřidává. Každá přirozenost, jež není od jiné osoby přijata, je sama sebou vlastní svou hypostasí (osobou). Dle tohoto mínění lidská přirozenost Kristova není jediné proto vlastní svou osobou, že je od osoby Boží přijata; kdyby toho nebylo, byla by sama sebou vlastní osobou, aniž k ní něco přistoupilo. — Odpůrci tohoto mínění namítají: To je tak, jako kdyby někdo řekl, že Petr je proto člověkem, poněvadž není ani rybou, ani ptákem, ani zvířetem; avšak Petr je člověkem proto, že má něco skutečně lidského, lidskou přirozenost; a právě proto, že ji má, není rybou atd. Z toho činí důsledek: pouhý zápor, že přirozenost není od jiné osoby přijata za svou, nestačí, aby tato přirozenost byla osobou, nýbrž musí k ní něco přistoupiti, co z ní hypostasi učiní. Také uvádějí, že u Boha osoby znamenají něco skutečného, čím se od sebe liší; jak jedna a táž přirozenost mohla by býti ve třech zvláštních osobách, kdyby k ní nepřistoupil věčný vztah původu Syna z Otce a sv. Ducha z obou? Opět namítají, že sv. Otcové, ano i sněmy praví: Kristus nepřijal osobu lidskou, nýbrž přirozenost; musí tedy mezi osobou a přirozeností býti nějaký rozdíl. Zase praví: Osoba nic není a Slovo ji nahrazuje; což, táži se, lze nic nahraditi něčím kladným, věčným? Co je nahražováno, to není pouhé nic!

b) Jiná část bohoslovců praví, že to, co dává přirozenosti bytování o sobě, co činí, že je hypostasí (osobou), není holé nic, nýbrž nějaká skutečná dokonalost, ale tak, že přirozenost a hypostase, na př. u Petra, neliší se od sebe věcně, nýbrž jen pomyslně. Když přirozenost je o sobě (hypostasí), tato dokonalost se v ní uplatňuje; když je přijata, jako v Kristu, neuplatňuje se, anať daleko vyšší věc, věčné Slovo, ji nahraňuje. — Mnohým ani toto mínění nestačí. Namítají, že Slovo přijalo ne osobu lidskou, nýbrž přirozenost, že tedy musí mezi osobou a přirozeností býti věcný rozdíl, takový, že je lze od sebe oddělit. Dle tohoto náhledu, odpůrci pokračují, měla by přirozenost Kristova vše, co má Petr a jiní lidé, byla by tedy vlastně osobou. Ale to je proti nauce církve. Mimo to není možno, aby dvě úplné bytosti spojily se věcně a podstatně v jednu bytost třetí; to je jen tehdy možné, když jedné z nich něco chybí, co druhá nahraňuje. Dvě úplné podstaty zůstanou vždy podstatně dvě věci, když se žádnou z nich nestane se nějaká změna. Dle řečeného náhledu, dle jeho odpůrci opět, byly by v Kristu dvě osoby, anať dokonalost, jež přirozenosti dává samostatné bytí (hypostasi), „zůstává“ vlastně v jeho lidské přirozenosti. Jak by pak mohla býti od Slova fysicky, věcně odvislá? Mezi osobou a osobou je možna jen mravní odvislost, totiž slovem, vzkazem, vlivem, neboť na rozum a vůli jinak působiti nelze.

c) Třetí část bohoslovců praví, že hypostase (osoba) přidává lidské přirozenosti skutečnou a věcnou dokonalost, kterou lze od ní odloučiti; nazývají ji „jsoucností o sobě“, „osobností“. Kristova lidská přirozenost není osobou, poněvadž jí tato dokonalost, tento doplněk, jež každá jiná přirozenost má, chybí. Tato dokonalost není způsobou, případkem, něčím nahodilým, nýbrž je něco podstatného, co doplňuje přirozenost a činí, že jí žádný jiný již míti nemůže, že je svá, sama o sobě. Když pravíme, že řečenou dokonalost „býti o sobě“, lze od přirozenosti odloučiti, nerozumí se tím, že je z ní pak nějaká skutečná věc. Věc možno si vyložití přirovnáním z nahodilých změn u nás jako: když někdo sedí, má jeho přirozenost zvláštní „bytí“, položení. Když vstane, zmizí prvé její „bytí“, položení. Bylo něčím, nebo člověk sedící se liší věcně od člověka stojícího, avšak není nějakou věcí; sedění, když přestane, nelze chytiti a uložití do pouzdra. Podobnou věcnou dokonalostí je hypostase, osoba, jenže dokonalostí podstatnou, anať určuje podstatu, kdežto sedění, stání (svrchu v přirovnání uvedené) je způsob bytování nahodilý.

Zastanci mínění prvního a druhého jsou ovšem zároveň odpůrci mínění třetího. Co namítají proti tomuto náhledu? Mnoho. Je-li, praví, hypostase něco podstatného, je od Slova

přijata, nebo vše, co v přirozenosti lidské je podstatného, je přijato. Nebo: Kdyby přirozenost Kristova nebyla přijata od Slova, byla by sama sebou hypostasí, osobou; není tedy ničeho třeba. Opět: Sv. Otcové praví, že Kristově lidské přirozenosti žádná dokonalost nechybí, že přijetím od Slova žádné dokonalosti nepozbyla a p. Znova: Osoba v Bohu věčně se neliší od božské podstaty, proto neliší se ani u lidí. Důvod tento není ovšem mocný, nebo mezi Bohem a člověkem jest nekonečný rozdíl. Opět: Nelze chápati, jak dokonalost „bytí o sobě“ je podstatná, když zmizí jako sedění u člověka, jenž vstal; taková dokonalost zdá se nahodilá, případková. Zastanci tuto námitku vyvracejí řkouce, že „bytí o sobě“ zdokonaluje samu jsoucnost věci, tak že věc podstatně jinak je, bytuje, když je o sobě (hypostasí) a podstatně jinak, když o sobě (osobou) není; je tedy něco podstatného. Zase: Kdyby „bytí o sobě“ byla zvláštní věčná dokonalost, mohla by některá přirozenost býti vůbec bez ní, t. j. nebýti ani osobou lidskou ani přijata od Slova. Zastanci tuto námitku vůbec popírají, řkouce: člověk bez rozumu vůbec není možný; ale je možný, kdyby Bůh mu dal místo lidského rozumu rozum vyšší.

Není naším úkolem, řešiti tyto záhady, a proto přestáváme na tom, že jsme je uvedli. Otázka, co působí, že přirozenost lidská je o sobě (osobou), zůstává nerozřešena. Proto zůstává také nerozřešeno to, co jest příčinou, že lidská přirozenost v Kristu není osobou. Podle prvního a druhého náhledu přirozenost lidská v Kristu tím, že přijata byla od druhé božské osoby, nepozbyla ničeho, nýbrž přenesena byla do hypostase Slova, připojena byla k osobě Boží. Podle třetího náhledu pozbyla podstatné dokonalosti, totiž vlastního „bytí o sobě“, ale tím není nijak zkomolena, snížena, neplna, nebo na místo lidské hypostase (osoby), na místo lidského „bytí o sobě“ nastoupila osoba Boží, božský držitel přirozenosti.

5. Činnost lidské přirozenosti Kristovy. V Kristu je tedy lidská přirozenost připojena k druhé osobě Boží. Kristus jest Slovo vtělené. Kristus jako člověk chodil, mluvil, myslil, cítil, trpěl, radoval se. Kdo konal bezprostředně tyto skutky? Druhá božská osoba? Ne, nýbrž lidská přirozenost Kristova. — Lidský rozum Kristův myslí. Tato myšlenka vzniká v něm a také v něm zůstává. Kdyby někdo řekl, že druhá božská osoba ji v něm bezprostředně způsobila, musil by říci, že ji způsobil také sv. Otec a sv. Duch, neboť by to byl skutek na venek, mimo bytnost Boží, jenž vždy je od celé Trojice, anyž všechny tři osoby mají touž jednu vůli; toho nikdo neřekne.

Příčinou nebo-li bezprostředním zdrojem, z níž činnost vychází, je přirozenost; cokoli tedy Kristus činil lidského, vycházelo z lidské jeho přirozenosti. Osoba dává jen této přirozenosti zvláštní jsoucnost, totiž

bytí o sobě, činí, že tato myslící přirozenost je hypostasí, osobou. Kdyby byla možná přirozenost, jež není ani vlastní, ani přijatou osobností, mohla by přece mít všecku lidskou činnost. To ovšem není možné, neboť přirozenost, jež není nějakým způsobem osobou, nemá svou plnou jsoucnost, nejsouc ode všech přirozeností lidských oddělena. Přirozenost stává se přirozeností jedinečnou, individualnou, schopnou vlastní činnosti, když nabyla bytí o sobě, své vlastní, individualné jsoucnosti. Tu dostává hypostasí. Proto neříkáme, když nás Petr rukou uhodil, aspoň mluvíme-li přesně: ruka mne uhodila, neboť to by mohla být kterákoliv ruka, nýbrž říkáme: Petr mne uhodil, t. j. ta ruka, která náleží Petru, která má skrze jeho osobu určitou jsoucnost, určité bytí. Nějaká ruka všeobecná, ruka jen lidská, která by nebyla rukou ani Petra, ani Pavla, ani někoho jiného, neexistuje, i nemůže mne uhodit. Dříve tedy lidská ruka, anebo řekneme hned přirozenost lidská, musí být někoho, Petrova nebo Pavlova, musí mít v něm bytí o sobě, jedinečné, individualné, nežli může být činna. Právem připisujeme skutky osobě, ale tím jen říkáme, že vycházejí z této určité přirozenosti. Přirozenost trpí a je činna, ale v Petru, Pavlu, v určité osobě. Bůh mohl by stvořit svět, i kdyby nebyl ve třech osobách, neboť má božskou vůli; ale on nemůže jinak být, nežli ve třech hypostasech, a proto musí tvořit jako trojjediný.

Kristus má jednu osobu a dvě přirozenosti. Každá přirozenost jeho má svou vlastní činnost, božská božskou, lidská lidskou, lidská takovou, jakou mají všichni lidé, jakou má lidská přirozenost vůbec. Osoba božská působí, že činnost přirozenosti Kristovy přičítá se určité přirozenosti, té, které Slovo dává bytí o sobě, individualnost, ode všech jiných bytí rozdílnou jsoucnost.

Přirozenost je tedy činna, z ní vycházejí jako z příčiny všechny skutky lidské, nechť je v komkoli, v Petru, Pavlu atd. Skutky této určité přirozenosti přičítají se Petrovi, poněvadž jeho osobou dostala lidská přirozenost tu zvláštnost, že je to přirozenost jen Petrova.

Slovo u Krista připojilo si lidskou přirozenost. Řekneš: Což v ní nic nečiní? Činí, užívá ji jako nástroje, řídí její vůli. Kdyby tak nečinilo, zanedbávalo by své povinnosti, což ovšem je nemožné. Lidská činnost vychází z lidské přirozenosti, ale poněvadž ji Slovo má jako svou přirozenost, musí činnost ta mít důstojnost skutků Božích. Slovo je za ně zodpovědno. Myšlenky Kristovy zůstávají v něm, v jeho lidském rozumu, ale tento rozum náleží k bytosti, která je Bůh-člověk, a proto jsou prostředně také myšlenkami Božími. Lidské skutky Kristovy, zvláště vnitřní (vtomné), jsou skutky Slova, mají od něho božskou důstojnost. Poněvadž však vycházejí z lidské přirozenosti Kristovy, přijímají od Slova jen charakter, mravní

povahu (formu) skutků Božích. Též se týkají jen druhé božské osoby a nikoliv celé Trojice, jelikož jen Slovo nahraňuje v Kristu lidskou osobu. Skutky lidské přirozenosti v Kristu náležejí jako vlastní jen Slovu a jen od něho přijímají svou důstojnost; teprve prostředně, skrze Slovo, náležejí bytnosti Boží.

Dodatky.

Ještě se chceme dotknouti dvou filosofických otázek, které bohoslovci si kladou: V čem záleží hypostasné spojení, a má-li člověk v Kristu svou lidskou jsoucnost (bytí, existenci). Otázky ty jsou velmi jemné, takže proniknouti lze je toliko vytrvalým přemýšlením. Přidáváme je pro úplnost:

1. V čem záleží hypostasné spojení? Netážeme se, kdo je způsobil. Víme, že se stal jedině proto, poněvadž Bůh chtěl. Bůh jeden ve třech osobách stvořil lidskou přirozenost Kristovu, on také určil, aby Slovo ji přijalo, on také spojení vykonal. To byl skutek na venek, skutek s účinkem vně božské bytnosti, a proto byl ode všech tří osob. Také se netážeme již, jak Slovo nahraňuje osobu lidskou. Naše otázka jest: Co je to, co spojuje Boha s člověkem, druhou božskou osobu s lidskou přirozeností Kristovou? Kdybychom se ptali, co spojuje dvě prkna k sobě přibitá hřebíky, řekli bychom, že je spojují hřebíky. V čem záleží tedy spojení hypostasné? Odpověď je dvojitá: Jeden tábor bohoslovců praví: záleží v tom, že síla osoby Slova účinkem svým vztahuje se také na přirozenost lidskou; druhý dí: nejen v tom, nýbrž i ve zvláštní věcné (realní) dokonalosti v přirozenosti lidské.

V tom souhlasí oba tábory, že síla druhé božské osoby účinkem svým vztahuje se také na přirozenost lidskou, dávajíc jí, a to vyšší měrou, to, co jinde koná osoba lidská. Každá dokonalost Boží je nekonečná, a proto nekonečná je i síla osobnosti Slova, t. j. druhá božská osoba má „bytí o sobě“, v němž záleží hypostase, tak dokonalé, že může, aniž se změní, něčeho pozbude nebo nabude, dáti „bytí o sobě“ přirozenosti jiné. Nesmíme si mysliti toto udělení „bytí o sobě, pro sebe“ jako nějaký skutek Boží vůle, neboť každý takový skutek je společný třem božským osobám. V hypostasném spojení jde o účín jedině Slova, druhé božské osoby, i nemůže býti účinkem božské vůle, společné Trojici. Mysleti dlužno věc tak: síla osoby, jak v Slově je uskutečněna, jde dál, spočine na lidské přirozenosti, tak že tato přirozenost se stává přirozeností Slova, ne ovšem přirozenou, nýbrž přijatou, účinkem; dává jí ten účín, který jinde vykonává lidská osoba. Tak chápeme, proč

jen Slovo, a ne Otec a sv. Duch, je spojeno s lidskou přirozeností; jen síla jeho osoby, síla toho, co ze Slova činí osobu, vztahuje se na ni.

To stačí, praví první tábor bohoslovců. Jako Bůh zachovává svět vůlí svou, tak zde osobnost Slova dává lidské přirozenosti „bytí o sobě“. Druhý tábor praví: Ne! Každé konání má nějaký věcný (realný) účín; hypostasné spojení, vycházející ze Slova, je činnost, skutek nějaký, i musí mít takový účín. Přirozenost lidská nabývá hypostasným spojením určitého a trvalého vztahu k Slovu, ale takový věcný vztah musí mít v ní nějaký věcný základ, anai by se jinak nelišila od jiných lidských přirozeností. Hypostasné spojení je fysické, podstatné, nadpřirozené, jež přirozenost lidskou nesmírně zvelebue; jak si ji máme mysliti bez něčeho skutečného, věcného (realného), nadpřirozeného, co Slovo v ní působí? Na konec uvádí řečený tábor hojně bohoslovců, kteří jsou při nich; jsou mezi nimi skutečně mužové znamenití, jako Augustin, Tomáš, Suarez, de Lugo a j. Co je tato dokonalost? Není to případek, neboť znamená spojení podstatné. Jest to jakýsi podstatný „způsob“ bytí, v přirozenosti způsobený, který znamená, že tato přirozenost náleží jako vlastní, ovšem přijatá, božskému Slovu.

První tábor odpovídá: výklad ten jest temný, nepotřebný a řádně neprokázaný; proto ho zavrhuje. Temný. Co je ona realita, když není ani hmota ani forma? Zdá se případek, a má být podstatou. A jestliže je třeba něčeho třetího, co způsobeno je v lidské přirozenosti, aby se stalo spojení, zdaž není opět něčeho třeba, co by Slovo spojilo s přirozeností takto opatřenou? Zdá se; ale pak nebude pojitka konce. Nepotřebný. Slovo má moc, mít účín hypostasný na lidskou přirozenost, tato je schopna přijmouti jej, k čemu tedy třeba přijmouti ještě nějakého pojítka? Moc Slova, moc osoby působí, že přirozenost lidská v Kristu je úplná, spojená, odvislá od osoby Boží, samostatná, a to stačí, neboť tím pozbyla své hypostase, svého lidského „bytí o sobě“ a má je od Slova. Tak učí prý i svatý Tomáš. Řádně neprokázaný. Praví se, že nový věcný vztah žádá nového věcného základu; ale není tomu tak. Bůh mohl by člověku, jehož nenáviděl, odpustiti a jej milovati, aniž v člověku stala se novým vztahem věcná změna. Praví se: činnost musí mít účín. Avšak činnost, která má za účel spojení, má právě účín v tom, že přirozenost začíná a zůstává být připojena k Slovu. Praví se: Spojení dvou musí se díti něčím třetím. Avšak stačí, když vůle božské Trojice chce, aby síla druhé božské osoby spočinula na lidské přirozenosti.

Co řekneme my? Toto: Hypostasné spojení záleží v tom, že nekonečná plnost osoby („bytí o sobě“) Slova z vůle nejvyšší Trojice sdělí se lidské přirozenosti tak, že má v něm, v Slově, svou osobu, své bytí o sobě, ať mimo to se v přirozenosti Kristově ještě něco zvlášť způsobí čili nic. Toto spo-

jení jest nadpřirozené, neboť nižádným způsobem nepřináležel ani člověku ani jinému tvorů.

Mohl-li by se vtělit Otec nebo sv. Duch? Zajisté, avšak přiměřeno je vtělení jen osobě druhé. — Mohlo-li by Slovo nebo jiná božská osoba přijmouti několik přirozeností lidských? Ano, neboť není důvodu, proč by to nebylo možno. Tak by ovšem mnoho lidí bylo jednou božskou osobou. — Mohla-li by některá božská osoba přijmouti přirozenost andělskou? Ano. Sám sv. Pavel dovozuje z toho, že Bůh přijal přirozenost lidskou a ne andělskou, zvláštní lásku a milost Boží k lidem. — Mohl-li by anděl přijmouti přirozenost lidskou? Ne, jelikož síla osoby stvořené je přirozeností, kterou určuje, dává bytí o sobě, vyčerpána.

2. Má-li přirozenost Kristova svou lidskou jsoucnost, aneb existuje-li jsoucnost Slova? Někteří scholastikové počali učit, že v Kristu je jen jedna jsoucnost (bytí, existence), totiž božská, od níž prý je udržována v jsoucnosti také přirozenost Kristova lidská. Někteří nazývají tento náhled vznešeným, jelikož zvyšuje božskou velebnost osoby Kristovy, aniž jeho člověčenství ubližuje. Však většina bohoslovců náhled ten zavrhuje. Přirozenost lidská jest věc stvořená, ale každá věc stvořená má svou jsoucnost; proto i lidská přirozenost Kristova má svou jsoucnost.

Jak vzniká vůbec každá věc? Tak, že možná věc dostává skutečnou jsoucnost. Kdy začíná býti? Když začíná její jsoucnost. Bůh si myslil přirozenost Krista člověka. Měla už na světě jsoucnost? Ne, nýbrž byla jen v mysli Boží. Kdy začala na zemi? Když se tu jako existující objevila. Má tedy svou jsoucnost. — Jiný důvod. Slovo sjednoceno je s přirozeností lidskou hypostasním spojením a ničím jiným; nikdo nikdy nemluvil o jiném spojení mezi nimi. A najednou má tu býti ještě nové spojení, ano ještě větší než hypostasné spojení! Či není více, udržovati někoho v jsoucnosti, nežli zastupovati v něm lidskou osobu? Je. — Osoba neboli hypostase je toliko poslední doplnění přirozenosti, ale jak může někdo doplňovati něco, co nemá jsoucnosti? U každé skutečné věci je jsoucnost podmínka nejprvnější a nejdůležitější. A nové toto spojení člověčenství se Slovem, o němž sv. Otcové, církev, bohoslovci až do XVI. stol. nevěděli, máme přijmouti? Ne; víme jen o spojení hypostasním. — Ještě jeden důvod. Sněm chalcedonský pravil, že spojení hypostasné stalo se bez úhony obou přirozeností. Sněm lateránský z r. 649 odsoudil mínění, že přirozenost božská a lidská hypostasním spojením něčeho ze svých přirozených vlastností pozbyly. Mnozí bohoslovci pro toto usnesení nechtěli ani připustiti, že osoba (hypostase, bytí o sobě) je něco věčného, realného, nějaký podstatný způsob bytí, jenž k přirozenosti přistupuje, říká, že by přirozenost Kristova, nemajíc lidské osoby, pozbyla něco z přirozených

vlastností. Jiní této obtíže nevidí, pravíce, že hypostase je toliko poslední podstatný doplněk přirozenosti všemi vlastnostmi již opatřené, doplněk, jenž je v ní, ale neuskutečňuje se, poněvadž jej osoba Boží nahraňuje. Ale jsoucnost, existence jest stránka nejprvnější a nejdůležitější, jelikož bez ní žádná věc vůbec v říši skutečnosti není. Tu by přirozenosti lidské v Kristu skutečně chybělo něco tak podstatného, že náhled ten s usnesením řečených sněmů stěží srovnati lze.

Sv. Otcové všichni kladou, jak jsme slyšeli, důraz na to, že celá a neztenčená přirozenost lidská je v Kristu. Sv. Athanasius dí: Vše přijalo Slovo z Panny Marie, co vyjma hřích Bůh určil, aby člověk měl. Jan z Dam.: „Vše přijalo Slovo, co měl Adam, vyjma hřích.“ Podobně sv. Lev V., Kassian, Cyrill Alex. a j. Tento přímo praví, že Kristus měl existenci božskou a lidskou. Měl-li míti vše, co Adam, musil míti také lidskou jsoucnost. — K tomu přidejte divnou představu: Přirozenost Kristova je ve skutečnosti, ale nemá své jsoucnosti, nýbrž jsoucnost Slova ji nahraňuje. Musíte přirozenost a jsoucnost pokládati za dvě věci, které lze od sebe oddělit. To lze si těžko mysliti. Uvažme: Kristus by měl přirozenost lidskou, ale nikoliv možnou, neexistující, nýbrž skutečnou, očima viditelnou, ale táž přirozenost neměla by své jsoucnosti, neexistovala by proto, poněvadž je něco skutečného, věčného, nýbrž proto, že ji Bůh udržuje v říši skutečna „svou“ jsoucností. To lze s těžší chápati.

Buď Bůh dal možné přirozenosti Kristově ze své jsoucnosti, ale pak ji nestvořil, pak Kristus skládá se z možné přirozenosti a z vlivu jdoucího na ni ze jsoucnosti Slova, což je nerozum, anebo ji skutečně stvořil, jak učí církev, a pak má svou jsoucnost, nebo stvoření znamená uvést možnou věc do říše jsoucná. Skutečnost věci a jsoucnost věci, nebo skutečná bytnost (věc) a jsoucí bytnost je totéž.

Namítá se: Kristus je jeden, proto má i jednu jsoucnost. Odpověď. Stejným právem lze říci: Kristus je jeden, proto má jednu přirozenost. Jako dvě přirozenosti neruší jedinství ve Kristu, tak neruší ji dvě jsoucnosti. Přirozenost božská má svou božskou jsoucnost, přirozenost lidská svou jsoucnost lidskou. Každá má vůbec svou jsoucnost, jež odpovídá bytosti její. Vytrhneš si zub a hodíš jej do kamen, že shořl. Jsoucnost zubu tím, že přestal, zmizela, ty však existuješ dál.

Tím řečené dvě otázky jsme odbyli.

Bohoslovci se táží, smí-li se říci: hypostase Kristova je složená. Řčení není přesné, takže neznalý věci mohl by mu bludně rozuměti, ale bývalo ho zhusta užíváno. Když slovem „hypostase Kristova“ myslíme „osobu Kristovu“, nemůže o složení býti řeči. Osoba v Kristu je osoba Boží, která je svrchovaně jednoduchá. — Když slovem „hypostase Kristova“ myslíme „bytost Kristovu“, pak je složená, neboť v bytosti

Kristově je Bůh a člověk. Avšak slovu „složena“ dlužno dobře rozuměti. Složení nebo spojení Boha a člověka v Kristu je zcela zvláštní. Tělo naše je složeno tak, že duše a hmota, noha, oko atd. jsou skutečné části celku. V Kristu jen člověčenství je částí, Slovo nikoliv. Slovo připojilo si k sobě člověčenství. Ani člověčenství není částí v plném slova smyslu, jak ho užíváme o věcech složených. Sv. Otcové nazývají je proto „poločástí“ (quasipars). Času se navzájem zdokonalují, takže spojeny jsouce tvoří dokonalejší věc; v Kristu Slovo zdokonaluje sice přirozenost lidskou, ale nikoliv naopak. Poněvadž tedy člověčenství nezdokonaluje Slova, není částí v plném významu Slova.

3. Shrňme-li na konec vše, co o hypostasnému spojení víra a bohověda praví, v krátké větě, lze říci: *a)* Je článek víry, že v Kristu je jedna božská osoba, která má od věčnosti božskou přirozenost, s níž je totožná, a v čase si připojila hypostasným spojením přirozenost lidskou, ale tak, že obě přirozenosti zůstávají ve všech svých vlastnostech neporušeny. — *b)* Toto hypostasné spojení způsobeno jest svobodnou vůlí nejsv. Trojice, aby všechny tři božské osoby chtěly, aby osoba Syna (Slovo) moc své osobnosti, t. j. svého bytí o sobě, rozšířila na přirozenost lidskou. Tato jejich vůle vešla ve skutek hned prvním okamžikem, v němž přirozenost Kristova začala. Byla to tedy nejsvětější Trojice, která toto rozšíření osobního bytí Slova na člověčenství Kristovo způsobila. — *c)* Na základě této vůle Boží stvořena jest přirozenost lidská v osobě Boží. Mezi Slovem a člověčenstvím Kristovým vznikl podstatný vztah, že můžeme právem říci: Slovo (osoba Boží) má přirozenost lidskou, Slovo vykonává v ní úkol lidské osoby, Slovo dává jí důstojnost božskou. Tím, že má Slovo člověčenství, existuje v Kristu pravý člověk; tím, že má božství, existuje v něm pravý Bůh; tím, že je jedno Slovo s připojenými dvěma přirozenostmi, je Kristus jen jedna bytost. — *d)* Vztah musí mít základ a v něčem se končiti. Základ vztahu je lidská přirozenost, konec (cíl) vztahu je Slovo. Jak je lidská přirozenost základem vztahu? Dle některých něčím věčným, co v ní Bůh způsobí, dle některých pouze onou vlohou, pro kterou všemohoucnost může věci úžiti k účelu, k němuž přirozeně nemá žádné schopnosti, tak řečenou vlohu „poslušnosti“. Ač přirozenost Kristova je tedy úplná, může nadpřirozeným způsobem ještě zdokonalena býti, a to tím, že dostane „bytí o sobě“ ne v lidské osobě, nýbrž v osobě Boží. Kdo učí, že osoba je podstatný doplněk přirozenosti věčný, praví ovšem, že přirozenost Kristova této reality neměla. Konec (cíl) vztahu je Slovo, ale jen vzhledem k tomu, že jeho osoba koná úkol lidské osoby. Vloha „poslušnosti“ je v přirozenosti lidské vždy a stále, vztah, pokud se týká Slova, vznikl v čase, jelikož Slovo teprve v Kristu

moc své osobnosti rozšířilo na přirozenost lidskou. — e) Hypostasné spojení samo záleží v účinku, kterým Slovo moc své osoby přenáší na člověčenství Kristovo; dle některých mimo to ještě ve zvláštní realitě, kterou v přirozenosti lidské Bůh způsobil, a jež záleží v jakémisi „podstatném způsobu“ jejího bytí. — f) Hypostasné spojení je přesné tajemství, jehož plně nikdo nevysvětlí. Všecka změna, která jím se stala, je v přirozenosti lidské, neboť Slovo je nezměnitelné; změna v člověčenství záleží v nadpřirozeném a převelikém jejím zdokonalení.

O rozsahu hypostasného spojení.

1. Slovo přijalo nejen duši lidskou, nýbrž i lidské tělo s jeho krví a částmi (integralními). Tím nepraví se vlastně nic nového, nýbrž určuje se toliko podrobněji „rozsah“ hypostasného spojení.

Dříve ukázali jsme, že Slovo přijalo přirozenost lidskou, t. j. duši a tělo, nyní pravíme, že jeho hypostasná moc nebo síla týká se „bezprostředně“ duše i těla, že tedy bezprostředně a stejně přijalo i duši i tělo. Nesprávně by tedy soudil, kdo by myslil, že Slovo připojilo si hypostasným spojením přímo jen duši, a tělo jen prostředně skrze duši. Píší-li církevní spisovatelé, že Slovo přijalo tělo skrze duši a p., nepraví tím, že hypostasný vliv jde na duši a skrze ni na tělo, nýbrž naznačují pořádek důstojnosti, anť duše je více nežli tělo. Tělo bylo ovšem přijato k vůli duši, ale bylo přijato skutečně. Bohoslovci učí tak všeobecně.

Důvod je na blízce dni. K přirozenosti lidské náležel tělo stejně jako duše. Bez těla není člověka zrovna tak, jako ho není bez duše. Kdyby Slovo přijalo jen duši, bylo by nám říci, že Bůh se stal duší, a nikoliv, že se stal člověkem. Zvláště nebylo by lze říci, co sv. Písmo tak často a tak slavnostně opakuje, že Slovo stalo se tělem. Právě slova „tělo“ užívá, poněvadž člověk jeví se smyslu nejvíce svým tělem. Mimo to učí Písmo, že Bůh za nás trpěl a umřel; avšak trpění náleží rovněž k tělu i duši. Skutečně netrpěl Pán Ježíš jen na duši a skrze ni na těle, nýbrž trpěl na těle bezprostředně. Aby tedy slovo Písma bylo pravdivo, dlužno říci, že Slovo připojilo si účinkem hypostasného spojení i tělo. — Kdyby se spojilo s tělem jen prostředkem duše, bylo by od těla v době, když bez duše leželo v hrobě, odloučeno. Když zmizí prostředek, skrze nějž nějaký vliv se vykonává, zmizí i tento vliv. Odstraň roury, kterými voda teče na kolo, a kolo přestane se otáčet. Avšak víra nás učí, že božství zůstalo s tělem i tehdy spojeno, neboť věříme, že „Syn Boží“ byl pochován. Kdyby

s mrtvým tělem spojeno nebylo, byla by pochována toliko mrtvola po Synu Božím. Tento důvod uvádějí také sv. Otcové. Slovo zůstalo jedno, jen jeho hypostasný účín týkal se tehdy dvou věcí rozdělených, které dříve a potom zase byly spojeny.

Někteří scholastikové popírali, že by hypostasné spojení týkalo se také krve. Byli svedeni myšlenkou, že krev není od duše oživována (informována) a že proto nenáleží k pojmu „lidská přirozenost“. Má-li krev svou vlastní podstatnou formu čili nic, jest otázka, která v naší věci nerozhoduje. Písmo totiž a podání mluví způsobem, že nelze o spojení krve s božstvím pochybovati.

Písmo. Sám Kristus při poslední večeři řekl: Totoť jest tělo mé . . . , tento kalich jest nová úmluva v mé krvi (Luk. 22, 19. n.) Sv. Pavel dí, že Kristus skrze „vlastní“ krev vešel jednou pro vždy do velesvatyně (Žid. 9, 12.). Zde je o těle a krvi Páně stejně řeč; když je tedy přijato tělo, je přijata také krev. Ano krev je od apoštolů zvláště jmenována jako cena našeho vykoupení. Tak píše sv. Petr: Ne stříbrem a zlatem byli jste vykoupeni . . . , nýbrž drahou krví Krista, jakožto Beránka neúhonného a neposkvrněného (1. Petr 1, 18. n.). Sv. Jan dí o svatých v nebi, že jsou to ti, kteří umyli roucha svá (t. j. duše) v krvi Beránkově (Zjev. 7, 14. n.). Takovou cenu má krev Kristova jen tehdy, je-li krví Syna Božího, t. j. hypostasným spojením s ním posvěcená. Krev stejně jako tělo dává věčný život, neboť Spasitel dí: Tělo mé právě jest pokrm a krev má právě jest nápoj (Jan 6, 56); také lze přijímati jen pod způsobou vína a účastnu býti celého Krista. Nápojem k věčnému životu může býti jen krev s božstvím spojená. Krve Páně bez těla ve Svátosti ovšem není. Písmo sv. mluví tedy zřejmě.

Podání. Klement VI. praví v okružním listě z r. 1349 (Unigenitus), že jediná kapka krve Páně pro spojení své se Slovem by vystačila na vykoupení světa; vyslovuje tedy zřejmě, že je od Slova bezprostředně přijata. Sv. Řehoř Naz. nazývá krev Páně krví Boží, sv. Tomáš Akv. dí o krvi na kříži prolité, že byla spásonosná, poněvadž byla spojena s božstvím. Byl kdysi spor mezi školou dominikánskou a františkánskou, zůstala-li krev od Krista prolitá spojena s božstvím. Od papeže Pia II. byl spor r. 1464 zakázán. Byl by i tak pominul, neboť mínění bohoslovců obrátilo se k náhledu dominikánů, že zůstala s ním spojena a že od Krista zmrtvýchvstalého byla opět přijata. Od sněmu tridentského nemá opačné mínění vážných zástupců.

Také rozum přeje nauce, že krev Páně byla spojena s božstvím, neboť vidí, že krev je tělu nezbytná, anoi bez ní je mrtvé. Máme ostatky posvěcené krví Páně, při smrti prolité. Jsou-li pravé, dlužno mysliti na účinky, na stopy, které krev Páně na nich zanechala, v nich způsobila; proto nelze jim

vzdávati úctu božskou, nýbrž jen úctu vztažnou, která se vztahuje na Krista. Zázraky, že v hostii nebo kalichu ukázala se krev Kristova, dlužno bráti s největší opatrností. Jistě nebyla krev, jež se ukázala, skutečnou krví Kristovou, neboť Kristus nemůže už prolévati krve, dokonce ne krve přirozené.

Hypostasné spojení týká se vůbec všech částí lidského těla, které přirozeně náležejí k celistvosti lidské přirozenosti, a to i nahodilých, patřil-li k ní. Jiných však ne. Jakýmsi pravidlem je tu oslavené tělo Pána Ježíše. Co podrželo z pozemského těla, bylo s božstvím spojeno.

2. Hypostasné spojení Slova s přirozeností lidskou a jejími částmi začalo hned při početí, trvalo bez přerušení a potrvá na vždy.

a) Že spojení stalo se hned při početí, již jsme se zmínili; je článkem víry. Sv. Písmo o to naznačuje, když říká, že Syn Boží je učiněn z ženy (Gal. 4, 4.), z pokolení Davida (Řím. 1, 3.). Kdyby spojení božství s člověčenstvím nestalo se hned při početí, nebyl by učiněn Syn Boží, nýbrž pouze člověk. Kdyby se s ním Slovo spojilo teprve pak, nebyla by řeč apoštola správná. Že Syn Boží se „narodí“, řekl sám anděl (Luk. 1, 35. n.). Alžběta nazvala Pannu Marii, když dítě její ještě nalézalo se v jejím životě, matkou Pána mého (Luk. 1, 42. n.). Když tedy tehdy byl již Synem Božím, a když nadpřirozeně byl počat, soudíme právem, že jím byl od početí. Tak mluvili vždy s v. Otcové, ano i církev sama, Řehoř Naz. říká, že ten je zavržen, kdo praví, že Kristus byl nejdříve učiněn člověkem a pak teprve Bohem. Sv. Cyrill Alex. říká podobně. Theodoret dodává, že ani okamžik neuplynul, kdy tělo Kristovo nebylo spojeno se Slovem. Jan Dam. píše, že Kristus neměl nikdy lidské osoby. Sněm chalcedonský říká, že Bůh byl od Panny Marie počat, jelikož v okamžiku početí se s plodem spojil. Církev vůbec mluví v duchu apoštolského vyznání, v němž říkáme: Věřím v Ježíše Krista, Syna jeho (Otce), jenž se počal z Ducha sv. Tedy jako Syn Boží se počal. Jen tak může býti Panna Maria zvána v pravdě bohorodičkou, neboť byl-li počat od ní jen člověk, je matkou pouze člověka, osoby lidské; pozdější spojení by věc nezměnilo, neboť početí dává mateřství; narození už je jen jeho následek.

Ptáme-li se, kdy se božství spojilo s plodem, jest odpověď: tehdy, když tělu stvořena duše, a to se stalo u Krista v samém okamžiku početí, nechť u jiných lidí duše je stvořena snad o něco později. Origenes určil prý, že duše Kristova byla stvořena na počátku světa. Mnění takové je beze vší rozumnosti a odporuje nauce katol. jak o stvoření duše, tak o početí Panny Marie. Početí je důvodem, proč Bůh dává plodu duši; tak matka stává se rodičkou člověka. Totéž nezbytně se stalo při početí Krista.

b) Božství od člověčenství v Kristu nikdy se neoddělilo. Sněm toledský z r. 675 dí: „V Kristu dvě přirozenosti spojily se tak, že ani božství od člověčenství, ani člověčenství od božství nemůže se oddělit. Spojilo-li se s ním při početí, zůstalo s ním jistě až do utrpení, poněvadž není žádného důvodu, proč by se od něho odloučilo. Ale právě v utrpení muselo spojení trvati, neboť skrze ně Ježíš nejvíce nás vykupoval.

Zbývá tedy jen smrt a doba do zmrtvýchvstání. V Písmě není o rozdělení ani zmínky. Oddělení duše mu však, jak už bylo dříve podotknuto, nepřekáží. Bůh je všude, a všude může síla osoby Slova hypostasně působiti. Ve vyznání se dí, že Kristus je pohřben a vstoupil do pekel, totiž Kristus jako Syn Boží. Syn Boží byl pohřben v těle, poněvadž s ním bylo Slovo. Syn Boží vstoupil do předpekli v duši, poněvadž bylo i s ní. — Sv. Lev dí: V takovou jednotu Bůh vstoupil s člověkem, že ani trest smrti ji neporušil a smrt nezničila. — Sv. Athanasius dí, že kdyby smrt odloučila Slovo od Krista, byli by židé zvítězili nad Pánem, jelikož by byli rozloučení toho původci. — Sv. Jan Zlat. píše, že sv. duše oddělila se od neposkvrněného těla, že však božství od nich neodstoupilo. Tak veškeré podání. — Sv. Tomáš Akv. uvádí tři důvody z rozumu: Poněvadž Bůh jsa nezměnitelný, neopustí, co si pevně připojil, poněvadž se sluší, aby Kristus, přetrpěv z poslušnosti k Otci smrt, nepozbyl své důstojnosti, poněvadž i to, co po smrti se dělo, mělo nám býti spásonosné.

c) Božství od Krista nikdy se neoddělí. Článek víry. Anděl zvěstoval Panně Marii, že její Syn kralovati bude v domě Jakobově na věky (Luk. 1, 31. n.). Co jí tu řekl, týkalo se syna jejího jako Bohočlověka. Zůstane tedy na věky Bůh a člověk v něm spojen. — Sv. Pavel dí: Ježíš Kristus (jest) týž včera i dnes i na věky. (Žid. 13, 8.) Že je řeč o Kristu jako Bohočlověku, rozumí se samo sebou. Zůstane tedy tak na věky. — Jindy dí týž apoštol, že kněžství Kristovo je věčné (Žid. 5. 1. n.); Kristus je však knězem, jenž se za nás obětoval, jako Bůh a člověk. Často je řeč v Písmě o věčném království Kristově, o tom, že Kristus přijde soudit, ovšem jako Bůh a člověk, že sedí na pravici Boží a p. — Když vzniklo mínění, že po skonání světa Kristus již nebude králem, bojoval sv. Cyrill Jer. proti němu důvodem, že věčně zůstane s ním Slovo spojeno. — Sv. Jan Zlat. dí, že Slovo vždy obýváti bude svatostánek těla Kristova. Podobně i jiní. — Ostatně v rozšířeném apoštolském vyznání modlí se církev: Věřím v Ježíše Krista . . . , jenž zrodil se z Panny Marie . . . , sedí na pravici Boží . . . , jehož království nebude konce. — Sněm cařihradský z r. 543 odsoudil ty, kteří by řekli, že Pán odloží někdy své tělo.

3. Lze namítnouti, že Kristus se modlil: Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil (Mat. 27, 46.). Někteří Otcové mluví

tak, jakoby v tom okamžiku Bůh od Krista odstoupil, avšak nelze tvrdit, že ten jest smysl jejich slov. Myslí-li tak, bloudili ovšem. Bůh nepřerušil svého hypostasného spojení s Kristem, nýbrž jen na tolik jeho vliv umenšil, aby Spasitel procítiti mohl všecku bolest svého utrpení. Odňal ochranu, ale neoddělil se, praví sv. Hugo.

Bohoslovci se táží, bylo-li Slovo v době smrti Kristovy člověkem. Člověkem živým, skutečným nebylo, ale bylo spojeno s celou lidskou přirozeností, určenou k tomu, aby po třech dnech zase člověkem bylo.

O dvojí přirozenosti v Kristu.

Je článek víry, že hypostasným spojením božská a lidská přirozenost nesplynuly v přirozenost jednu, nýbrž zůstaly dvě.

1. Tuto nauku popíral Eutyches, archimandrita cařihradský. Na sněmu efesském 431 byl horlivým bojovníkem pro jednotu Krista proti Nestoriovovi, ale přihodilo se mu, co stalo se nejednomu přehorlivému odpůrci nějakého bludu, že zašel zase do opačné výstřednosti. Sv. Cyrill Alex. užíval někdy rčení: jedna přirozenost Slova vtělená. Činil tak proti Nestoriovovi, který přirozenostem v Kristu přikládal dvě osoby. Cyrill míní svým rčením, že v Kristu je jedna osoba, jedna bytost. Uznával správně dvě přirozenosti, spojené v Slově. Však je pravda, že uvedené rčení není přesné; proto se také neujalo. Právě tenkrát přesné názvosloví se tvořilo.

Eutyches se rčení chytil a dovozoval, že může býti řeč o jedné osobě v Kristu jen tenkrát, je-li v něm také jediná přirozenost. Blud ten zove se *monofysitismus* (monos — jeden, fysis — přirozenost). Byl hned roku 448 od patriarchy cařihradského Flaviana na místním sněmu odsouzen. Slavného odsouzení se mu dostalo na sněmu chalcedonském roku 451, jehož se zúčastnilo přes 600 biskupů. Ale Eutyches našel ochrance a stoupence v Dioskurovi, patriarchu alexandrijském, který na sněmu efesském, zvaném „sněm lupičský“, r. 449 bludu hájil a tak k jeho rozšíření po Egyptě, Palestině, Syrii a Armenii valně přispěl.

Monofysitismus rozdělil se brzy v různé sekty, z nichž lze jmenovati hlavně tři. Jedna pravila, že přirozenost lidská v Kristu změnila se v přirozenost božskou, druhá, že obě přirozenosti spojily se jako u člověka duše a tělo, třetí, že se úplně smísily. —

Jako obháje katolické pravdy proslavil se papež Lev Veliký, který v památném listě k patriarchu Flavianovi vložil víru církve tak jasně, že když list byl na sněmu chalce-

donském čten, biskupové propukli v hlučný souhlas řkouce: Petr mluvil skrze Lva. Usnesení sněmu vyslovuje jasně, že Kristus je jeden a jediný Syn Boží, dokonalý v přirozenosti božské a lidské nesmíšeně, nezměnitelně, nerozlučitelně, nerozděleně. Je tu tedy vytknuta jak jedinnost osoby, tak dvojitost přirozeností.

D ů k a z. Pravda ta plyne z toho, že Pán Ježíš je pravý Bůh a pravý člověk, neboť pravý Bůh má nezbytně přirozenost božskou, a pravý člověk nezbytně přirozenost lidskou. S v a t é P í s m o připisuje Kristu skutky božské a lidské, avšak všechna činnost vychází z přirozenosti jako ze své nejbližší příčiny; osoba je činna skrze svou přirozenost, božsky skrze božskou, lidsky skrze lidskou. Proti bludu, že v Kristu přirozenost božská a lidská jsou sloučeny jako duše a tělo v člověku, lze zvlášť uvést ta místa sv. Písma, kde Slovu přiřítají se vlastnosti lidské, ano kde se přímo jmenuje člověkem, a kde zase člověku přiřítají se vlastnosti božské a on zve se i Bohem. Kdyby obě přirozenosti byly sloučeny jako duše a tělo, nebylo by lze tak mluvit. Nikdo nemůže říci: duše je hmotná, těžká, je tělo, a nikdo: tělo myslí, je duch.

U s v. O t c ů nebylo o naši pravdě žádné pochybnosti, ano mnozí prohlašovali ji za článek víry již před sněmem chalcedonským. — Sv. Athanasius píše: „Kristus je pravý Bůh a pravý člověk; je bezbožno říci, že božská dokonalost změnila se v lidskou.“ Jinde dle: „Které peklo vymyslelo větu, že tělo z Marie narozené je s božstvím Slova soupodstatné (t. j. téže přirozenosti), anebo že Slovo změnilo se v maso, kosti, vlasy a tělo, odpadší od své přirozenosti? Ambrož: Zachovávejme rozdílnost božství a těla. V obojím mluví týž jeden Syn Boží, poněvadž v něm jest obojí přirozenost.“ — Svatý Efrem: „Má dvojí dokonalou přirozenost... je člověk z člověka, Bůh z Boha, Kristus z Panny.“ — Jan z Dam.: „Je-li v Kristu jen jedna přirozenost, jak může býti téže podstaty s Otcem a matkou? Onen je Bůh, tato člověk. Bůh a člověk nemají jednu přirozenost.“

Sv. Otcové ukazují rozmanitým způsobem nemožnost, aby přirozenost božská a lidská se smísily v přirozenost jednu. Sv. T o m á š n a z á k l a d ě j í c h d ů v o d ů ukazuje nerozum monofysitismu takto. Trojím způsobem může se ze dvou věcí státi věc jedna. — a) Z věcí v sobě dokonalých, jež tak i zůstávají, nějakým pořádkem, jako z kamenů hromada; takové spojení je nahodilé (akcidentelní) a netvoří skutečné jednoty, ale spojení božství a člověčenství v Kristu je podstatné. — b) Z věcí dokonalých, jež se změň, jako sloučením prvků. Někteří pravili, že tak obě přirozenosti se smísily; ale to je nemožné. Přirozenost božská je nezměnitelná a neporušitelná, i nemůže se změnit v jinou; jiná nemůže se změnit v ni, jelikož nemůže se přeroditi. Poté smíšenina je

jiného druhu, nežli prvky; tak Kristus by nebyl téže přirozenosti s Otcem a matkou. Také nemohou se smísiti věci, které se přespříliš od sebe liší. Tak z kapky vína a džberu vody nenastane smíšenina, nýbrž víno ve vodě zmizí. Přirozenost božská nekonečně převyšuje přirozenost lidskou i nemohou se smísiti, anaf by zůstala jen přirozenost božská. — c) Z věcí nezměnných, ale nedokonalých (neúplných). Tak z duše a těla stává se člověk a z různých údů lidské tělo. Však vtělení není takové smísení. Každá přirozenost v Kristu je dokonalá a úplná. Přirozenost lidská a božská nemohou utvořiti celek, v němž by byly částmi asi jako údy v těle. Kristus neměl by přirozenosti ani lidské ani božské.

Spojení duše a těla, přirovnáno k spojení božství a člověčenství, dává tuto podobnost a tento rozdíl: Z těla a duše je jedna osoba a jedna lidská přirozenost, z božství a člověčenství jedna osoba (božská) a dvě přirozenosti; tam duše a tělo jsou spojeny v novou podstatu, zde božství a člověčenství zůstávají čím jsou; tam duše a tělo jsou spojeny, ale tak, že se neztrácejí, zde božství a lidství jsou nesmíšeny. Vůbec: tam duše a tělo jsou skutečné části člověka, zde jen člověčenství je částí, a tou jen na polo; tam duše a tělo jsou pro sebe stvořeny a spojení z nich je přirozené, zde božství a člověčenství jsou k sobě v poměru nadpřirozeném; tam duše a tělo jsou věci stvořené a omezené, zde Slovo je nestvořené a nekonečné; tam člověk není duše a není tělo, nýbrž něco třetího, zde Kristus je Bůh a člověk a jako osoba jen Bůh. — Jak patrné, je mezi spojením těla a duše a mezi spojením Boha a člověka veliký rozdíl.

Poněvadž sv. Otcové byli odpůrci monofysitismu, nelze jejich nepřesné výroky vykládati v duchu tohoto bludu. — Když tedy říká, že přirozenost lidská byla v Kristu obožena, božskou učiněna, nepraví, že se v božskou proměnila, nýbrž že byla hypostasním spojením nesmírně povznešena, posvěcena, všeho porušení ochráněna, oslavena. Skutečně užívají toho slova hlavně o Kristu po zmrtvýchvstání. Ostatně i my říkáme, že milostí Boží lidská duše se obožuje, a nikdo při tom nemyslí, že by se stala duší božskou. Sv. Cyrill, který onoho rčení užívá, vykládá je také, pravě, že přirozenost lidská byla při početí obožena, poněvadž spojena byla se Slovem a tak zbavena vši žádostivosti, že byla po zmrtvýchvstání od Slova vyprázdněna (absorbována), poněvadž jest oslavena. Jeho výklad je zcela správný. — Někdy praví sv. Otcové, že mezi přirozenostmi v Kristu je rozdíl pouze myšlený. Avšak nechtějí nikterakž říci, že mezi nimi není věčného rozlišení, nýbrž pouze zdůrazniti, že Kristus je jedna bytost. Sv. Cyrill, který toho rčení užívá, podává k němu opět výklad, který je dokonale správný, pravě, že myšlený rozdíl je ten, když dvě věci od sebe se lišící jsou v jednom (t. j. v jedné

osobě). Tertullian píše o člověku smíšeném s Bohem, Cyprian o Bohu, jenž s člověkem se smísil, Augustin o smíšenině Boha a člověka, ale všichni uznávali v Kristu jednu božskou osobu a dvě zvláštní nesmíšené přirozenosti. Takovým rčením dlužno dávatí smysl, ve kterém ho sv. Otcové užívali, a ne jich jako eutychiani zneužívatí.

2. Jiný veliký blud, týkající se obou přirozeností v Kristu, zove se *monothelismus* (monos — jedna, thesis — vůle). Původcem jeho je Sergius, patriarcha cařihradský (od r. 610), Cyrus, patriarcha alexandrijský (od r. 633), Athanasius, patriarcha antiochenský a Theodorus, biskup z Pharanů v Arabii a j.

Tenkráté počal se na půdě sektářstvím rozryté nebezpečně šířiti mohamedanismus. Sergius se svými přívrženci chtěl křesťany sjednotiti, aby pokušení odpadu od křesťanství lépe vzdorovali. Běželo hlavně o monofysity. Sergius podržel nauku sněmu chalcedonského o dvou přirozenostech, ale sestavil formuli, v které, aby i sektáře upokojila, mluví se toliko o jedné vůli v Kristu. Papeže Honoria oklamal předstíráním, že jde o navrácení monofysitů, a výkladem, dle něhož sv. Otec se domníval, že jde ne o vůli božskou a lidskou v Kristu, nýbrž o vůli dobrou a zlou v člověčenství jeho; Kristus ovšem žádných pokušení vnitřních a žádné hříšné vůle neměl. Tak si vymohl nejen schválení, nýbrž i pochvalu Říma; nový blud nabyl tím utvrzení a rozšíření. V odpovědích, které Honorius Sergiovi psal, mluví o jedné vůli v Kristu „mravní“, t. j. o naprosté shodě vůle lidské s vůlí Boží, a nikoliv o jedné vůli vůbec, neboť hlásá zřejmě dvojí činnost a přirozenost v Kristu. Však o věci byla řeč v knize o církvi.

Bystrozrací mužové celé to pletivo lži a přetvářky prohlédli. Zvláště se vyznamenali dva: sv. Sofronius, patriarcha jerusalemský (od r. 634) a sv. Maximus Vyznavač (r. 662). Martin I. odsoudil monothelismus na lateránském sněmu v Římě r. 649, papež Agatho r. 680 napsal „věroučný list k císaři“, totiž k císaři Konstantinu Pogonatu a jeho bratrům Herakliu a Tiberiu, v němž katolickou víru dokonale vyložil. Když byl na VI. obec. sněmu cařihradském roku 680 čten, zvolali otcové nadšeně: Petr mluvil skrze Agathona. Usnesení sněmu jest: Kážeme dvě přirozené vůle v něm a dvě přirozené činnosti nerozděleně, nezměnitelně, nerozdělitelně, nesmíšeně podle nauky Otců, ne si odporující, jak bezbožní kacíři pravili, ale vůli lidskou . . ., poddanou všemohoucí vůli božské.

Důkaz. Nauka, že v Kristu jsou dvě přirozené vůle, božská, odpovídající přirozenosti božské, a lidská, odpovídající přirozenosti lidské, plyne sama sebou z nauky o dvou přirozenostech v Kristu. Monothelété, zdá se, přirklí vůli osobě; katolíkům předhazovali, že v Kristu přijímají lidskou vůli, božské vůli vzdorující. Tak klamali.

Článek víry o dvou vůlích, církví prohlášený, je v Pís mě velmi jasně vysloven. V zahradě modlil se Kristus: Otče, je-li možno, ať odejde kalich tento ode mne, ale ne jak já chci, nýbrž ty (Mat. 26, 39); Lukáš dí: ale ne má, nýbrž tvá vůle se staň (Luk. 22, 42.). Slova netýkají se božské vůle Kristovy, neboť ta byla totožna s vůlí Otce, jelikož v nejsv. Trojici je jen jedna vůle. Z těchto slov dokazuje Agatho v listě k císařům, že v Kristu byly dvě vůle a že lidská jeho vůle byla poslušna vůle boží. Uváděje slova Páně: „Smutna je duše má až k smrti“, táže se: „Či mohlo takto mluvit Slovo? Nepraví, jsem smuten, nýbž smutna je duše má.“ I jiní spisovatelé dovolávají se těchto slov Písma na důkaz, že v Kristu byly dvě vůle; ostatně je o nich řeč takorůžka na každé stránce. — U sv. Jana dí Kristus: Nehledám vůle své, nýbrž vůli toho, jenž mne poslal (Jan 5, 30); sestoupil jsem s nebe, nikoliv abych činil vůli svou, nýbrž vůli toho, jenž mne poslal (Jan 6, 38). Těchto slov užívá sněm cařihradský. Praví asi toto: „Bylo třeba, aby vůle těla se probouzela, ale podrobovala též Slovu božímu, neboť jako o těle se dí, že jest tělem Slova, tak nazývá se přirozená vůle těla vůlí Slova. Proto dí: Sestoupil jsem s nebe, nikoliv abych činil vůli svou . . ., mluví o vůli těla. Ale jako jeho tělo bylo oboženo, tak obožena (posvěcena) byla i jeho vůle. — U sv. Jana dí Kristus opět: Číním, jak mi Otec přikázal (Jan 14, 31.). — Sv. Pavel: Stal se poslušným až k smrti (Fil. 2, 8.). Měl tedy Kristus vůli, jež podrobovala se zákonu a byla poslušna. Ale vůle Boží nemůže býti v tom smyslu poslušna a zákonu podrobena. — Mimo to připisuje Písmo Kristu skutky, které jen lidská vůle může konati, na př. skutky klanění se (Jan 4, 22), pokory (Mat. 11, 29), věrnosti (Žid. 3, 2.).

Sv. Otcové dokazují bludnost monotheismu jednak z Písma, jednak rozumem. K modlitbě Kristově (Mat. 26, 39) praví na př. Athanasius: „Spasitel projevuje tu dvě vůle, lidskou, tělu vlastní, a božskou. Lidská pro slabost těla zažehnává utrpení; božská je ochotna.“ Podobně svatý Řehoř Nys. a j.

Z rozumu vedou důkaz různě. Rozeznávají přesně božství a lidství. Sv. Cyrill Jer. píše: „Kristus byl dvojit: člověk dle toho, co je viditelné, Bůh dle toho, co viděti nelze. Jedl v pravdě jako člověk podobně nám, nasýtil pěti chleby pět tisíc lidí jako Bůh; zemřel v pravdě jako člověk, jako Bůh vzkřísil čtyři dni mrtvého Lazara k životu; jako člověk spal skutečně v lodičce, jako Bůh chodil po moři.“ — Sněm cařihradský VI. uvádí, že Kristus byl dokonalý v božství i člověčenství. Ale k dokonalé přirozenosti náleží také vůle, a proto uznává s dvěma přirozenostmi i dvě vůle. — Lev Veliký ve věroučném listě proti monofysitismu to vyjadřuje slovy, že každá forma jedná, jak jí jest přiměřeno, Slovo, co přiměřeno je jemu, tělo, co jemu přísluší. — Sv. Jan z Dam.: „Jestliže

Kristus nepřijal lidské vůle, kterou vůlí byl Otce poslušen? Kterou byl pod zákonem? Kterou plnil všelikou spravedlnost? Není-li vůle Kristova přijata (do hypostasného spojení), není vyléčeno to, co nejdříve upadlo v nemoc (hřích).“ — Svatý Cyrill Alex. poukazuje na to, že činnost Boží od činnosti lidské se různí, a že proto má každá jiný pramen, jelikož jen tam, kde je činnost stejná, soudíme na stejný základ, z něhož vychází.

Žádná přirozenost není bez vlastní činnosti; praví sv. Otcové: V Bohu jsou dvě přirozenosti, proto jsou v něm i dvě činnosti. — Sv. Jan z Dam. dí přímo: „Žádná přirozenost bez činnosti; stejná činnost ukazuje na stejný druh.“ — Maxim: „Není podstaty bez činnosti, která by neukazovala její (podstaty) povahu.“ — Agatho ve svém listě: „Kdo nevidí, že je nemožno a proti přírodě, aby byla přirozenost a neměla příslušné sobě činnosti?“

Z činnosti právě se poznává, vykládají sv. Otcové opět. Sofronius k Sergiovi: „Z činnosti poznáváme přirozenost; proto můžeme různost podstat rozpoznati vždy z jich činů.“ — Agatho: „Není zřejmějšího důkazu pro božství a člověčenství Kristovo, jako přirozená činnost, z jichž povahy poznává se s úplnou jistotou přirozenost, z které činnost vychází!“ Nemožnost jedné vůle, nějaké vůle pouze osobě vlastní, ukazuje zvláště z nemožných důsledků, k jakým taková nauka nezbytně vede. Je-li v Kristu jedna vůle, je v něm jedna činnost, a pak vše, co činil a trpěl, činila a trpěla nejsv. Trojice. Kdyby byla osobní vůle, vykládá podrobně Agatho, bylo by jich tolik, kolik je osob v nejsv. Trojici, tedy tři, a nad to i tři vůle dle přirozenosti. Opět vykládá, že má-li božství a lidství jednu vůli, že byl s Kristem, když lidsky jednal, činný také Otec, jelikož co činí Syn, činí i Otec. A činí pak důsledek, že lidská přirozenost činna byla lidsky, božská božsky.

Dvě jsou vůle v Kristu, ale mravně jsou jedna. Sněm cařihradský praví, že nejsou proti sobě, nýbrž že lidská vůle je podrobena vůli božské. Kdo by myslil na vůle sobě protivné v Kristu, bloudil by, nebo v tom smyslu byla v něm vůle jen jedna.

Z toho, že lidská vůle byla dokonale podrobena vůli božské, neplyne, že by nemohla anebo nesměla mít skutky sobě přiměřené, i když zdají se proti vůli božské. Takové skutky jsou však jen pouhá přání, jež jsou projevena vždy s dokonalou ochotou poslušnosti. Tak Kristus, vida před sebou utrpení, jež ho čeká, mohl zatoužiti, aby nemusil tento kalich píti. To je zcela lidské. To bezděky vyplyne z každé lidské přirozenosti při utrpení. To je i dojemně lidské. Ale Spasitel podrobuje se dokonale vůli božské. Ano všechny takové lidské skutky Kristovy byly po vůli Boha Otce. Proto přijal lidskou přirozenost, aby vše, co je lidské, vyjma hřích, myslila, cítila a činila a tak se po lidsku všemi směry rozvíla. Chtěl tedy

Bůh, aby v Kristu vznikla i bázeň smrti, touha žiti a projev jich. Poněvadž Kristus s ní spojil hned poslušnost, projevil přes touhu, býti utrpení prost, dokonalou jednotu s vůlí Boží, která chtěla, aby Kristus vykoupil svět utrpením a smrtí. Tak projevil Kristus, přiměřeně své lidské přirozenosti, hrůzu před utrpením a sjednocenost své vůle s vůlí Otce. Že v Kristu nebylo žádného hnutí žádostivosti, jež by odporovala svaté vůli jeho, rozumí se samo sebou. Všecka přirozená hnutí vůbec byla u něho pod svrchovanou a úplnou vládou vůle.

3. Zvláštní zmínku zasluhují skutky Kristovy, kterým Dionysius dal jméno: „skutky theandrické“, t. j. bohočlověcké. Monotheleté chopili se slova, aby dokázali, že v Kristu je toliko jedna činnost, theandrická, bohočlověcká. Při veřejném rozhovoru s katolíky v Cařihradě, někdy r. 531 konaném, dovolávali se vážnosti Dionysia, prý žáka apoštolského. Již tehdaž bylo toto udání pokládáno za nepravé (že totiž byl Dionys žákem apoštolským); novější bádání to potvrdilo.

Které skutky Kristovy zovou se theandrické? Kristus měl skutky číře božské, na př. skutky vševědoucnosti. Ty vycházely jen z božské přirozenosti Slova, tak že člověčenství Kristovo na nich nemělo žádného účastenství. Pak měl skutky čistě lidské, jako jísti, spáti, trpěti. Skutky ty vycházely jen z přirozenosti lidské. Ovšem náležely i ony Slovu, i ony byly skutky Boha, nebo všechny skutky právnicky i mravně padají na osobu, u Krista tedy na osobu božskou, a od ní nabývaly důstojnosti a vykupitelské hodnoty. V králi spí člověk, ale je to spánek krále. Za třetí měl Kristus skutky smíšené, při nichž i božství i člověčenství mělo činnou účast, na př. uzdravení slepého, kde Bůh dal zrak a člověk pomazal oko slinou, vzkříšení Lazara, kde Bůh dal život, a člověk volal: Lazare vstaň.

Theandrické neboli bohočlověcké zovou se skutky Kristovy čistě lidské a zvlášť pak tyto smíšené. O tyto byl spor. Při nich byly činny dvě přirozenosti a pocházely od jedné osobnosti; lidský čin byl nástrojem činu Božího. O nich prohlásil lateránský sněm, svrchu uvedený: „Kdo by s bezbožnými kacíři měl bohočlověckou činnost, kterou Řekové nazývají theandrickou, za činnost jednu a nikoliv za dvojí, božskou a lidskou..., je odsouzen.“ O tom, jak každý lidský skutek Kristův, i pohyb ruky, chůze a p. náleží Slovu, už byla zde řeč; zde uvedeme ještě výklad sv. Tomáše, jenž hodí se hlavně na skutky smíšené.

Skutek toho, jenž od jiného je veden, je dvojí: jeden toho, který jej vykonává, jeden toho, který jej vede. Sekera štípá dřevo, ale tak, jak ji řemeslník vede. Štípati je sekeře vlastní a nikoli řemeslníku, leda že vlastnosti sekery užívá asi tak, jako když ohně užívá k rozpálení železa. Také sekera má účast na skutku řemeslníka, neboť že štípá dřevo, aby z něho

byl stůl, je od něho. Sekera je nástrojem jeho. — Tak v Kristu má přirozenost božská a lidská své vlastní skutky, jež od sebe se liší. Božská přirozenost však užívá skutků přirozenosti lidské jako svého nástroje, a přirozenost lidská má účast na skutcích přirozenosti božské, jako nástroj na skutku řemeslníkově . . . Poté vykládá, proč musí býti v Kristu dvojí skutky, božské a lidské.

V dobách sporu s monothelety byly vysloveny asi následující zásady, týkající se skutků Kristových: — *a)* Ač skutek pochází z dvojího pramene, božského a lidského, je nerozdělený. Štípání sekery, jež pochází od ní a od řemeslníka, je jeden nerozdělený kon. — *b)* Při bohočlověckých skutcích (smíšených, na př. vzkříšení Lazara) dlužno dobře lišiti, co je z přirozenosti božské a co z lidské. — *c)* Každý skutek, jež lidská přirozenost působí, je řízen vůlí Slova, tak že pánem v Kristu je toliko Slovo. Sv. Jan z Dam. vykládá, že zármutek, bázeň před utrpením a p. vyšly z lidské přirozenosti, poněvadž Slovo to připouštělo. Už dříve jsme řekli, že Bůh chtěl, aby lidská přirozenost všestranně se rozvíjela; proto bylo Slovu vše lidské, vyjma hřích, v ní připouštěti. Ovšem chtěla vůle lidská totéž co vůle božská, neboť vůle lidská náležela k přirozenosti, kterou Slovo mělo jako svou. — *d)* Skutek, pokud vychází z přirozenosti božské, je pojatý všeobecně, společný Otci, Synu a sv. Duchu, pokud vychází z přirozenosti lidské, je vlastní Kristu a Slovu. Sv. Augustin vykládá, že po moři chodil ne Otec nebo sv. Duch, nýbrž Syn, nebo jen on má tělo přijaté. Ale stalo se to bez Otce? Ne, nebo Otec je v něm i sv. Duch. Avšak dlužno míti stále na paměti, že v Kristu při smíšeném skutku je přirozenost božská činna jako přirozenost Slova, nikoliv jako přirozenost všech tří osob. Vlastně (formálně) je to skutek Slova, ale že přirozenost Slova je přirozeností všech osob, je, vzatý všeobecně (materiálně), skutkem všech. — *e)* Přirozenost lidská je nástrojem, jehož přirozenost božská užívá; děje se tak hlavně při zázracích. Děje se to podle svrchu uvedeného výkladu sv. Tomáše Akv.

Záměna přísudků (Communicatio idiomatum).

1. Dosud mluvili jsme o tom, že Kristus je druhá božská osoba, která má dvě přirozenosti, božskou, s kterou je totožna, a lidskou, s kterou se při vtělení hypostasním spojením sjednotila. Z těchto pravd plyne jako důsledek tak zvaná „záměna idiomatů, přísudků“.

Idioma je vlastnost, která náleží přirozenosti tak, že může býti přiřčena nositeli přirozenosti. Kristus má dvě přirozenosti,

božskou a lidskou, z nichž každá má své vlastnosti. Některé jsou takové, že náležejí k božské přirozenosti, mohou být přiřčeny nositeli jejímu, a také, že náležejí k lidské přirozenosti, mohou být přiřčeny nositeli jejímu. Avšak nositel obou přirozeností je jeden Kristus. I následuje z této jednoty, že božské vlastnosti přikládají se Kristu i jako člověku, a lidské vlastnosti Kristu i jako Bohu. Nastává jakási záměna jich. Říkáme: Bůh trpěl, člověk je Bůh. Že se tak mluví skutečně, viděli jsme v stati o jednosti Krista. — Sv. Augustin dí: „Všemoudrý je dítkem, ten, jenž naplňuje svět, leží v jeslích, jenž řídí hvězdy, prsy požívá, Bůh má způsobu služebníka.“ — Lev Vel.: „Syn člověka sestoupil s nebe, Syn Boží vzal tělo z Panny; ve vyznání víry říkáme, že Syn Boží umřel a jest pochován, sv. Petr praví o člověku: Ty jsi Kristus, Syn Boha živého.“

Tato záměna vlastností má ovšem své meze. Eutyches je překročil, neboť stotožniv obě přirozenosti, tak že z nich dostal jednu, stotožnil božské a lidské, což je nemožnost a nerozum. Podle něho Bůh měl by skutečně tělo, a člověk byl by proměněn v Boha. Nestorius zase pravil příliš málo. Dle něho Bůh a člověk jsou v Kristu tak od sebe oddělení, majíce každý svou osobu, že o Kristu Bohu smělo by se říci lidské jen ve smyslu nevlastním, mravním, a o Kristu člověku božské rovněž tak. Pravá záměna vlastností jde střední cestou. Nepraví, že Bůh je skutečně v nejvlastnějším smyslu člověk, což je příliš, než tvrdí, že o Kristu člověku lze právem říci: to je Bůh. Co náleží k božství, má v Kristu také člověk, a co náleží k člověčenství, má v něm také Bůh, a mají to skutečně. Sněm efesský dí: „Kristus celý je Bůh a člověk, celý je Bůh i s člověčenstvím, ale ne podle člověčenství, a celý je člověk i s božstvím, ale ne podle božství.“

Záměna vlastností není jen hříčkou slov, také neděje se jen nevlastně, nýbrž Kristus Bůh sdílí skutečně božské vlastnosti Kristu člověku a naopak. Přesvědčme se o tom.

2. Výklad. Proč se říká: Petr je člověk? Poněvadž má lidskou přirozenost. Proč: Gabriel je anděl? Protože má andělskou přirozenost. Od čeho mají jméno? Od své přirozenosti. A tak každá věc. Poněvadž Petr má lidskou přirozenost, jež myslí, trpí, je činna, říkáme: Petr myslí, trpí, je činný. — Obrátíme to na Krista. Osoba Boží v něm má přirozenost božskou a lidskou. Proto právem lze říci: je Bůh, je člověk. Rovněž: osoba Boží je vševědoucí, spí, jí, trpí. A poněvadž Kristus má lidskou přirozenost, mohu říci o něm: to je člověk. Co tím říkám? Že osoba Boží, Bůh, je člověk. Poněvadž člověk tento má též božskou přirozenost, mohu právem o něm říci: tento člověk je Bůh. Dostanu tedy: V Kristu Bůh je člověk, v něm člověk je Bůh, Bůh trpí, člověk je vševědoucí a pod.; mám skutečné vzájemné sdílení neboli záměnu idiomatů. —

To vše lze právem činiti, když užíváme slov srostitých, konkrétních. Nemohu říci: v Kristu božství je člověčenství, neboť tu nenaznačují nic společného. Podobně máje před sebou sních, mohu říci: bílé je studené, ale nemohu říci: bělost je studenost. Tyto dva pojmy nijak nesouvisejí, kdežto pojmy bílé znamená bílou věc a studené touž věc, pouze z jiné stránky. Zde skutečně bílé je studené, jelikož jedna věc má obě ty vlastnosti.

Pravili jsme, že to není jen hříčka slov. Díme tak ještě z jiného důvodu. Kdo pravdám, kde záměna vlastnosti je možná, dobře rozumí, dovede ji dobře prováděti; kdo toho nedovede, nemá o věci plnou jasnost. Proto z jeho řeči hned se pozná, myslí-li o pravdě správně nebo bludně.

Sv. Otcové oblibovali si prakticky záměnu přísudků velmi, píšíce podivuhodně o Bohu, jenž se snižuje, je dítkem, trpí, pláče, umírá, a o člověku, jenž tvoří a zachovává svět, andělům vládne, divy činí a pod. Dobře také udávali základ, jenž k této záměně opravňuje, jednotu osoby v Kristu. Sv. Tomáš Akv. vykládá věc takto: Kristus je jedna hypostase (osoba) ve dvou přirozenostech, božské a lidské: proto může jmenován býti jménem obou (t. j. Bůh anebo člověk). A nechť kterýmkoli jménem (Bůh, člověk) je nazýván, lze mu vždy přiřknouti vlastnosti obou přirozeností, neboť obou je osobou (hypostasí). Tak můžeme říci: Člověk stvořil hvězdy, Pán slávy je ukřižován, ač netvořil hvězdy jako člověk, nýbrž jako Bůh, a nebyl ukřižován jako Bůh, nýbrž jako člověk.

3. Z á m ě n a i d i o m a t ů s o u v i s í ú z c e s t a k z v a n ý m „v b y d l e n í m“, o němž byla řeč při nauce o nejsv. Trojici. Vbydlení znamená, že dvě různé věci pro podstatnou jednotu, kterou jsou spojeny, se navzájem promítají, navzájem v sobě zůstávají, první v druhé, druhá v první atd. Dvou podmínek je ke vbydlení třeba: aby věci věcně se lišily, t. j. nebyly věcně totožny, a aby byly podstatně spojeny. Tak tři osoby v nejsv. Trojici se od sebe věcně liší a jsou v téže podstatě spojeny. Proto jsme tenkrát řekli, že v Otci je Syn a sv. Duch, v Synu Otec a sv. Duch, v Duchu Otec a Syn. — Podobné vbydlení je také v Kristu, ale jiným způsobem: u něho jsou dvě přirozenosti v jedné osobě a skrze ni sebe pronikají a v sobě bydlejí. V b y d l e n í v K r i s t u j e t e d y p r o n i k á n í s e d v o u n e s m í š e n ý c h p ř i r o z e n o s t í n a z á k l a d ě j i c h h y p o s t a s n ě h o s p o j e n í v j e d n é o s o b ě S l o v a. Ovšem musíme si mysliti, že božství proniká lidskou přirozeností a ne naopak, ale poněvadž ji proniká, je i ona v něm. Příklad lze vzíti z ohně, jenž proniká železo; poněvadž je proniká, je i železo v ohni. Přirozenosti zůstávají však nesmíšeny. Božství nemůže býti od člověčenství pronikáno, ale člověčenství může býti v jeho síle, která z božství do něho jde. Proto říkají sv. Otcové, že člověčenství v Kristu je obo-

ženo, jakoby v božství proměněno; má hypostasním spojením účast na jeho božské síle.

4. Aby záměna vlastností děla se správně, dlužno šetřiti některých pravidel.

a) Slovu lze dávat lidské přívlastky jen srostitě (konkretně), rovněž o Kristu člověku přívlastky božské jen tímto způsobem. Přívlastky srostité jsou ty, jež naznačují vlastnost a spolu s ní i toho, koho jsou, na př. Bůh, člověk, moudrý, smrtelný a pod. Přívlastky odtažité naznačují jen vlastnost, na př. božství, člověčenství, moudrost, smrtelnost a pod. Mohu tedy říci: Bůh je člověk, člověk je Bůh, nesmrtelný je smrtelný, všemohoucí je slabý, věčný je zrozený v čase. Důvod, proč tak smím říci, je, že obě slova naznačují Krista, osobu, jež májc přirozenost božskou, nesmrtelnou, věčnou, má též přirozenost lidskou, smrtelnou, časnou.

b) Odtažité přívlastky božské nelze přivlastňovati odtažitým přívlastkům lidským, a naopak. Nelze říci: božství je člověčenství a naopak, nesmrtelnost jest smrtelnost a naopak. Důvod je, že není v nich nic společného.

c) Odtažitých nelze užití o srostitých a srostitých o odtažitých. Nelze říci: člověk je božství, Bůh je člověčenství, božství je smrtelné, člověčenství je věčné. Důvod je týž. — Však tuto lze připustiti výjimku. — Některá slova odtažitá znamenají ve skutečnosti věc srostitou. „Život sám“ znamená tolik jako „Bůh“, nebo jen on je život nestvořený. Správně je tedy řečeno: Smrt zemřela, když na kříži Život umřel, neboť tu znamená „Život“ Krista. Někdy odtažité slovo má v souvislosti nebo užíváním význam slova srostitého. Tak se říká v hymnech, někdy i v modlitbách: božství se narodilo; každý ví, že smysl je: Bůh se narodil.

d) Jmen, jež znamenají podstatné nebo integralní části lidské přirozenosti, nelze užití ani o Kristu ani o Slovu. Části podstatné lidské přirozenosti jsou duše a tělo, nebo z nich se skládá lidská podstata (přirozenost). Části integralní (doplňkové, docelující, t. j. takové, které bytost musí mít, aby byla úplná) jsou ty, jež tvoří podstatu člověka, ale náležejí k úplnosti její jako hlava, trup, ruka a pod. — Nelze tedy říci: Kristus je duše, Slovo je tělo, anebo Kristus je hlava, Slovo je ruka. Důvod je, že tato jména nevyjadřují zároveň podmět (osobu), nýbrž jen část jeho. — Rovněž je chybné: toto tělo je Bůh; ale správně jest: to jest tělo Boha. — Špatně je: Syn Boží je mrtvola, ale dobré je: mrtvé tělo Krista, Syna Božího.

e) Přívlastek záporný, kterého o jedné přirozenosti nelze říci, ale o druhé ano, nelze Kristu upírat. — Nelze na př. říci: Kristus není tělesný, smrtelný a pod. Důvod je, že záporné přívlastky oddalují od podmětu vlastnost, již vyjadřují, úplně. Kdybych řekl: Kristus není tělesný, znamenalo by to, že vůbec nemá těla; to však je chybné. — Záporné přívlastky, které co

do obsahu znamenají kladnou vlastnost, mohou ovšem býti Kristu dávány. — Je správně říci: Kristus je nesmrtelný, jelikož nesmrtelný je slovo záporné jen mluvnicky, ne obsahově. — Špatně je řečeno: Kristus je čirý Bůh, neboť věta ta znamená: Kristus je toliko Bůh.

f) Mluvíme-li o Kristu výhradně jako Bohu, nemůžeme mu dávat lidské vlastnosti, a také ne božské, když o něm mluvíme výhradně jako o člověku. — Nelze říci: Kristus jako člověk je Bůh, Kristus jako Bůh je člověk. — Méně správné, ale přece ještě možné je říci: Kristus jako „tento“ člověk je Bůh, poněvadž tu přece nějak se naznačuje Kristus jako Bůh-člověk.

g) Jmen, jež naznačují hypostasné připojení, neužíváme o Kristu. Hypostasné připojení lidské přirozenosti je dílo Slova a náleží jen jemu. — Neříkáme: Kristus připojil si lidskou přirozenost. Věta nemá ani smyslu, jelikož Kristus je bytost, která má už člověčenství připojeno. — Ovšem lze říci: Kristus má lidskou přirozenost. — Dobré jest: Bůh stal se člověkem, nebo je to Boží dílo. — Nedobré jest: člověk stal se (učinil se) Bohem. — Ale říci lze: Stalo se, že člověk je Bůh.

h) Přívlastků „lidský a božský“ nelze užítí o Kristu, když by znamenaly jen nahodilost. Kristus je lidský, pozemský, nebeský, božský znamená něco nahodilého, asi tak, jako když řeknu: papír je bílý, modrý, černý. Tak o Kristu nemohu mluvit, neboť Kristus je podstatně lidský a božský. Tak mluvil o Kristu Nestorius. Někdy díme podobně i my, ale míníme podstatnou vlastnost; pak rčení je správné. Tu rozhoduje pravidelně souvislost.

i) Rčení, připouštějících snadno bludný smysl, se vystříháme. Právě takových slov u sv. Otců, dokud nebylo přesného názvosloví, dosti častých, chytili se kacíři, aby jimi kryli své bludy. — Neřekneme snadno: Kristus je tvor, nýbrž vyjádříme se přesněji: Kristus podle člověčenství je tvor. Sv. Tomáš Akv. právem dí, že s kacíři nemáme mítí společné ani rčení, aby se nezdálo, že jejich bludům přejeme. — Proto zavrhuje také větu: Kristus je menší Otce. Přesně se vyjádříme řkouce: Kristus jako člověk je menší Otce. Bludná tato rčení ovšem nejsou, nebo věta: „Kristus trpěl“ dí totéž, jako věta: „Kristus jest tvor“. — Nesprávné je říci: Kristus anebo tento člověk začal. Znamená: Kristus nebyl a potom začal býti. Nebyl je záporný předpoklad, který od podmětu úplně odstraňuje „býti“. I znamenalo by rčení, že Kristus i jako Slovo kdysi nebyl. — Ale správné je: Kristus začal býti člověkem. — Nesprávné jest rčení: Kristus je osoba lidská; jen ve smyslu velmi nevlastním bylo by možno tak říci, na př., že osoba božská zastupuje v něm osobu lidskou, nebo že se podobá vnějškem osobám lidským. — Rčení: „Kristus jako člověk je osoba“ může znamenati: Kristus jako člověk je osoba božská; je správná, neboť

Kristus je i jako Bůh i jako člověk osoba božská. Kdyby někdo chtěl tím říci, že Kristu jako člověku přísluší nějaká osobnost, také nemluvil by nesprávně. Kdyby však vyjádřiti mínil, že mu náleží osoba lidská, mluvil by bludně.

5. Trojí rčení nabylo zvláštní znamenitosti: „Kristus je služebník Boží, Jeden z Trojice byl ukřižován a Kristus podle člověčenství je všudy přítomný“.

a) Rčení: „Kristus je služebník Boží“ vzniklo z Isaiáše (Is. 53, 11), kde Bůh nazývá Messiáše svým služebníkem. Sv. Pavel mluví o způsobě služebníka, avšak dříve, že ji přijal (Fil. 2, 7); z něho tedy rčení odvoditi nelze. Adopciani, t. j. ti, kteří pravili, že Kristus není přirozený, nýbrž jen adoptovaný, přijatý Syn Boží, dovolávali se jména „služebník“, jež mu Isaiáš dává. Důkaz zajisté slabý. Papež Hadrian I. vytkl jim mimo věroučný blud též nešetřnost, že nazývali dobrodince a osvoboditele svého služebníkem, třeba tak v proctví, pro lidský původ z Panny, byl jmenován. V slovech papežových je odpověď, může-li býti Kristus zván služebníkem. Jako Bůh jím ovšem není. Jako člověk, jsa spojen podstatně s Bohem, též není služebníkem; ale může tak nazván býti se zvláštním zřetelem na lidskou přirozenost svou, neboť lidská přirozenost je k Bohu v poměru služebnosti, odvislosti.

b) Rčení: „Jeden z Trojice byl ukřižován“ vzniklo v V. stol.; užíval ho Petr Fullo, biskup antiochijský, skrývaje jím svůj monofysitismus. Míní tím, že skutečně byl Bůh ve svém božství za nás ukřižován. V tom smyslu přidal k větě: Svatý Bože, Svatý Silný, Svatý Nesmrtelný dodatek: „ienž jsi byl za nás ukřižován“, smiluj se nad námi. Papež Felix († 492) rčení v tomto nesmyslném významu zavrhl.

Později se přihodilo, že věta „Jeden z Trojice byl ukřižován“ stala se heslem pravověrnosti proti nestorianům a monofysitům, zvláště u mnichů ve Skytii, kteří žádali, aby rčení bylo přijato do chalcedonského vyznání. Papež Hormisdas vytkl přísně v listě k africkému biskupu Possessorovi nemístné jednání mnichů, kteří neustávali naléhati, ač jim bylo od papežských delegátů dáno jasně na srozuměnou, že usnesení sněmu efesského a chalcedonského na odsouzení nestorianismu a monofysitismu stačí. Ale mniši neustávali. I prohlášen jest r. 553 na V. sněmu obecném v Cařihradě kánon, jenž dří: „Kdo by nevyznal, že Pán náš Ježíš Kristus, jenž za nás ukřižován byl v těle, je pravý Bůh a Pán slávy, jeden z Trojice, je v klatbě.“ Poněvadž tu rčení „Jeden z Trojice byl ukřižován“ užito je výslovně „o Kristu“, je přesnější a vylučuje bludné zneužití, jakoby božství samo ukřižováno bylo.

Rčení: Svatý Bože, svatý Silný, svatý Nesmrtelný, zvané trishagion (trojsvatý), užívalo se v církvi na oslavu nejsv. Trojice, a proto týkalo se hlavně, ano jediné jejího božství.

Vsůvka: „jenž jsi byl za nás ukřižován“ znamenala by blud, že božství bylo za nás ukřižováno. Pochopitelně, že nedošla schválení. Ještě ve vyznání východňanů, předepsaném od Urbana VIII. a Benedikta XIV., byla zvláště zavržena.

Kdyby někdo tohoto „trishagion“, zvaného též „hymnus cherubů“, užil o Kristu, nelze proti němu ovšem ničeho namítnouti, leda snad že vzhledem k smrti Páně, kde trpělo člověčenství, klade přílišný důraz na božství jeho. Ale i to lze trpěti, neboť že by dnes jí někdo pojímal v duchu monofysitů, netřeba se obávat.

Bludaři, kteří monofysitismus v tomto smyslu vykládali a jichž Petr Fullo byl hlavou, zvali se *theopashité* (od Bůh a trpěti), t. j. vyznavači nauky, že Bůh trpěl.

c) Rčení: „Kristus podle člověčenství jest všudypřítomný“ je od Luthera. Když reformatoři, následující příkladu svého mistra, odkládali nauku po nauce, a brzy počali zavrhovati i svátost Oltární (Zwingli), hájil Luther přítomnost těla a krve Páně, ale jako důvod užil nesmyslného tvrzení, že tělo Kristovo je ve Svátosti přítomno, jelikož je všudypřítomné. Vyznavači této nauky zovou se *ubikvisté* (všudypřítomníci); k svému náhledu přišli nepochopením nauky o záměně idiomatů. Správně lze říci: Kristus je všudypřítomný, neboť přívlastek jedné přirozenosti lze dáti druhé. Ale nesprávně jest: Kristus jako člověk je všudypřítomný, jak si to Luther myslel, a dokonce nesmyslně jest říci: Tělo Kristovo je všude; to je asi tak, jako kdyby někdo řekl: Ruka Kristova je Bůh. Však běda tomu, kdo by se byl odvážil něco proti rčení namítnouti!

Dnes ovšem nahlédli i nejprísnejší lutherani, že božské vlastnosti Slova nepřešly do člověka, na př. vševědoucnost Slova do lidského rozumu Kristova. Bůh je všudypřítomný, poněvadž je nekonečný duch; nesmírnost Boží je nekonečná bytnost božská, mimo niž, — t. j. tak aby tam nebyla, — nic nemůže býti, co jest. Ale tělo je omezené. Písmo dává i oslavenému tělu Páně přítomnost prostornou; víme ovšem, že tato prostornost je méně ohraničená, nežli prostornost přirozené hmoty. (Mat. 28. 5; Mar. 16, 6; Luk. 24, 51; Skut. 1, 11; 3, 21; Žid. 8, 1.) Při pobytu na zemi tělo Páně mělo přirozenou prostornost. Bůh mohl by ovšem tělo Kristovo učiniti všudypřítomné, jako nyní je totéž tělo zároveň pod způsoby chleba a vína na mnohých místech, ale o takovémto divu není nikde ani sledu. Takovou všudypřítomnost neměl by Kristus jako člověk z hypostasného spojení se Slovem, nýbrž ze zvláštního a mimořádného divu. Měl by jednu svou přítomnost tam, kde právě jest, a mimo to mimořádnou, zázračnou, nadpřirozenou přítomnost ve všech částech prostoru, asi jako když zrcadly předmět se ztisícronásobní, jenže tu je jen lámání paprsků, tam byla by skutečnost, byť i zcela mimopřirozená. Úžasný

div by to byl. Taková všudypřítomnost byla by zcela jiná, nežli všudypřítomnost Boží, která znamená toliko zvláštní vztah k prostoru.

Jak dostal se Luther do takové nehoráznosti? Popřel předstatnění (transsubstanciaci), t. j. proměnu chleba a vína v tělo a krev Páně, i neměl nyní výkladu pro přítomnost Boží ve Svátosti, které on ještě hájil; i uchopil se všudypřítomnosti těla Kristova. Kristus je i podle těla přítomen nadpřirozeně na tisícerych oltářích, ale to není všudypřítomnost.

O Kristově synovství Božím.

1. Běží o to, je-li Kristus Syn Boží přirozený a nebo přijatý (adoptovaný).

Přirozený syn je ten, jež otec zplodil, přijatý ten, který není od něho zplozen, ale kterému přiřknul právo skutečného syna.

Mezi přijetím za syna nadpřirozeným a přirozeným je veliký rozdíl. Přirozené přijetí dává jen práva, je tedy něco pouze mravního; nadpřirozené přijetí, jež se děje posvěcující milostí, působí v duši fysickou podobnost s Bohem, takže v něm synovství je skutečně vyjádřeno zřetelně. Syn přijatý přirozeně novému otci se přijetím nepřipodobňuje, syn od Boha přijatý (milostí) stává se jeho nadpřirozeným obrazem, má účast na přirozenosti Boží. Je z Boha „zrozen“, ne sice přirozeně, ale přece jeho přirozenost se přenesla, pozvedla do řádu Božího. Nadpřirozené přijetí za syna Božího děje se od celé Trojice, neboť je to čin mimo bytnost božskou; ale přičítá se Otci, anaf první božská osoba je skutečným Otcem.

Jakým Synem je Kristus? Kristus Bůh je ovšem přirozeným Synem, neboť je druhá božská osoba, Slovo, Bůh Syn. Než jakým synem je Kristus člověk? Není synem přijatým. Je tedy Synem přirozeným. Máme tu záměnu idiomatů (přísudků); přirozené synovství Slova přenáší se pro hypostasné spojení jeho s člověčenstvím v jedné osobě na Krista člověka; jak víme, právem.

2. B l u d, který popírá přirozené synovství Krista člověka, zove se a d o p c i a n i s m u s (adoptovati, za své přijmouti). Vznikl někdy v VIII. století ve Španělsku. Arcibiskup toledský Elipandus a jeho žák biskup urgelský Felix učili, že v Kristu dlužno rozeznávat dvojí synovství, přirozené a přijaté (adoptivní); jen Slovo, tvrdili, je Syn přirozený, Kristus člověk je toliko syn přijatý. Nauka ta má příchut Nestoriových dvou osob v Kristu. Řečení mužové sice nestoriany nebyli, ale současněci postřehli hned, že řeknu-li „jiný“ je v Kristu Syn Boží a „jiný“ syn lidský, je k nestorianismu jen krok. Četní bisku-

pové opřeli se rozhodně nové nauce a papež Hadrian I. odsoudil ji jako kacířskou. V listě k biskupům španělským z roku 785 varuje před ní jako před nestorianismem, a roku 794 potvrdiv sněm frankobrodský, jenž ji odsoudil, zavrhl ji tím také. Bohoslovci vidí v adopcianismu skutečný, jenže trochu zastřený nestorianismus.

3. D ů k a z. Že Kristus je přirozený Syn Boží, svědčí P í s m o zřetelně. — Sv. Jan d í: A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi, a viděli jsme slávu jeho jako „jednorozeného“ od Otce, plného milosti a pravdy (Jan 1, 14.). „Jednorozený“ znamená synovství přirozené; řeč je pak o Slovu vtěleném, tedy o Kristu člověku. Jednorozený Syn, jenž je v lůně Otcově, ten to zjevil (Jan 1, 18.). Řeč je o Kristu člověku. — Který ani vlastního Syna neušetřil, nýbrž za nás všechny ho vydal, píše sv. Pavel (Řím. 8, 32.). Vydán byl Kristus člověk, neboť jen on mohl trpěti. A tohoto Krista člověka nazývá sv. Pavel „vlastním“ Synem Božím. — K Židům píše: V těchto dnech doby poslední (Bůh) mluvil k nám skrze Syna . . . , jenž zasedl na pravici velebnosti na výsostech . . . přednější nad anděly . . . (Žid. 1, 2 n.). Apoštol mluví o Kristu jako Synu Božím, jenž má lidskou přirozenost. Je tedy i jako člověk přirozeným Synem Božím.

N á m í t k a. Nazvatí Krista Synem přijatým, je nebiblické, neboť sv. Písmo ho tak nejmenuje nikdy. Adopcianisté, uvádějíce slova sv. Pavla: O Synu svém, jenž podle těla povstal z potomstva Davidova, jenž . . . osvědčen (dle dřívějšího překladu: předzřízen) byl zmrtvýchvstáním jako Syn Boží v moci, totiž o Ježiši Kristu Pánu našem (Řím. 1, 3. n.) praví: byl předzřízen, předurčen k synovství Božímu, není tedy přirozeným synem, nýbrž přijatým, skrze milost. — Odpověď. V původním řeckém jazyku stojí slovo, které neznámá „předurčen“, nýbrž „osvědčen“. Smysl tedy je: Ježíš prokáže se zmrtvýchvstáním jako Syn Boží. Ale poněvadž úřední latinský překlad Vulgaty má předzřízen, vizme, co by slovo znamenalo.

Předzřízen může býti někdo k nějakému daru, nebo nějaký dar někomu, anebo celá osoba k něčemu, na příklad Pavel k apoštolatu a všem darům k němu potřebným. Předzřízení děje se u Boha ovšem od věčnosti.

„Kristus předzřízen je Syn Boží“ znamená tedy: — a) Vtělení je předurčeno. Bůh skutečně ustanovil od věčnosti, aby, zhřeš-li Adam, Syn Boží se vtělil a lidstvo vykoupil. To se stalo v Kristu. — b) Přirozenost lidská v Kristu byla předurčena k milosti, aby se spojila se Slovem. To se v čase skutečně stalo, a proto tato milost byla jí od věčnosti předzřízena. — c) Syn Boží byl předurčen, aby se stal člověkem. Poněvadž však předurčení znamená vždy nějaký dar, milost, dlužno přidati, aby rčení bylo správné, že vtělením nestala se milost Synu Božímu, nýbrž lidské přirozenosti.

Uvedená věta (dle Vulgaty): „Kristus předzřízen je Syn Boží“ neznamená: — *a*) Slovu předurčeno je hypostasné spojení jako milost. — *b*) Neznamená: Kristu předurčeno je hypostasné spojení nebo synovství Boží, poněvadž Kristus vznikl právě tímto spojením. Jen když bychom slovem Kristus rozuměli lidskou přirozenost vůbec, mělo by uvedené rčení správný smysl. — *c*) Neznamená: Kristus předzřízen je Syn Boží, myslíme-li, že se jím stal v čase. Kdo je Kristus? Slovo s připojenou lidskou přirozeností. Tento Kristus nemohl se státi Synem Božím v čase, neboť jím byl hned, jak Slovo přijalo tělo lidské, od okamžiku, kdy byl počat. Správné je uvedené rčení jen tehdy, když si je myslíme: ten člověk, který vznikne vtělením Slova, bude Synem Božím.

P o d á n í. — Sv. Hilarius dí: „Jsme mnozí synové, ale takovým není tento Syn (Kristus). Tento je Syn pravý a vlastní, původem ne přijatím, skutečně ne pojmenováním, zrozením ne stvořením.“ — Sv. Augustin dí: „Čti Písma; nikde nenajdeš, že Kristus je Syn přijatý.“ Jinde: „Ten by musel křtíti, kdo je jediný Syn Boží, ne přijatý. Přijetí synové jsou vykonavateli jediného. Jediný má moc, vykonavatelé úrad.“ — Řehoř V.: „Něco jiného jest, když zrození lidé přijmou milost adoptace, něco jiného, když jeden zvlášť mocí Boží z početí vyjde (t. j. jako Syn).“ — Když v apoštolském vyznání říkáme: „Věřím . . . v Ježíše Krista, Syna jeho (Boha) jediného, jenž se počal z Ducha svatého . . .“, vyznáváme, že Kristus člověk je pravý, skutečný Syn Boží, t. j. přirozený.“ — Když papež Damasus odsoudil ty, kdož mluví o dvou synech, jednom věčném a druhém z Panny, je tím odsouzena nauka, jakoby Kristus byl dvojitý syn, přirozený a přijatý.

Otcové, kteří odsuzovali adopcionismus, uváděli jako důvody: že ani Písmo ani podání Krista nikdy nezove synem přijatým, že adopcionismus není leč nový tvar odsouzeného nestorianismu, že v Kristu je osobní jedinnost a že proto vždy byl zván jediným Synem Božím, že přijetí předpokládá, aby ten, kdo se stal synem, jím dříve nebyl, což o Kristu říci nelze.

Někteří bohoslovci soudili, že Kristus aspoň podle svého člověčenství může býti zván přijatým synem Božím, a za důvod uváděli milost, kterou lidská přirozenost jeho byla posvěcena. Avšak všeobecně je přijat náhled, že Kristus ani tak, ani vůbec žádným způsobem nemůže býti zván synem adoptovaným. Důvody: — *a*) Kdyby Kristus byl přijatým Synem Božím skrze milost, byl by Synem celé nejsv. Trojice, neboť udělení milosti je skutek Boží na venek. Sv. Fulgenc nazývá takové mínění neslýchaným a nerozumným. A dí, že jako nelze mluvit o dvou Otcích a sv. Duších, tak nelze mluvit o dvou Synech. Kristus je jeden Syn, Boha Otce, a nikoho jiného. Sv. Augustin dí, že Kristus má jen jednoho Otce, Boha Otce, a bojuje zvlášť proti tomu,

aby byl zván synem sv. Ducha, snad proto, že jemu dllo vtělení se připisuje, nazýváje takový způsob mluvení neslýchaným, nerozumným a nesnesitelným. — *b)* Jméno syn je jméno osoby. Proto nikdy žádná přirozenost, není-li osobou a zrozenou, nenazývá se syn. Bytnost Boží nenazývá se Synem, leč v Slově, které je osobou a z Otce zrozené. Jakou osobou je Kristus? Když někdo někoho přijímá za syna, přijímá cizí osobu. Jest Kristus cizí osoba? Ne, nýbrž osoba Boží. Nemůže tedy býti přijatým synem. — *c)* Kristus je nestvořená osoba, jež podle přirozenosti je Synem. Jak může tedy přijmouti synovství adoptivní? To by bylo tak, jako kdyby Petr byl zván člověkem ne proto, že jím jest, že má lidskou přirozenost, ale že je jako člověk na obraze vymalován.

4. Jest jen jediný důvod, proč Kristus člověk je přirozený Syn Boží; tímto důvodem je zrození Slova z Otce. Někteří bohoslovci pravili, že Kristus je přirozený Syn Boží, poněvadž má právo na věčné dědictví. Toto právo že nevzniká jen z milosti, jako u nás, nýbrž z oné svatosti, která nezbytně přechází hypostasním spojením ze Slova na lidskou přirozenost Kristovu. U nás milost je nahodilá (akcidentelní) kvalita, ale u Krista svatost má základ v podstatném spojení s božstvím. Kdyby Otec nebo sv. Duch se vtělili, byli by ve svém hypostasním spojení z téhož důvodu, jako lidé, přirození synové Boží.

Tato domněnka je nepřijatelná, poněvadž zavádí nový druh synovství. Dosud vždy synovství pojímalo se jako zrození, totiž synovství přirozené. Nikdo nikde není zván synem, leč se skutečně zrodil. Ale synovství svrchu uvedené (z práva na věčné dědictví) není přirozené, nýbrž právní, t. j. adoptivní, třeba se pro ně uvádí podstatný základ. Jistě Kristus člověk byl by dle tohoto náhledu jinak synem Božím nežli Kristus Bůh. Nanejvýš lze připustiti, že by to bylo synovství ve smyslu nevlastním, obrazným (analogickým). Svatost, která na ně dává právo, byla by svatost ne Syna, nýbrž nejsv. Trojice, anaf svatost je jím společná. A tak by byl Kristus Synem Božím třikrát, totiž synem každé božské osoby, a zároveň svým vlastním synem, neboť jako Slovo byl by přirozeným Synem a jako člověk nevlastním synem tohoto Syna, t. j. sebe. Zároveň byl by přirozeným t. j. vlastním Synem (jako Slovo) a nevlastním (ve smyslu analogickým). Však ještě nejsme u konce.

Sv. Duch má také právo na všechna dobra Boží. Základ tohoto práva je vycházení, tedy také něco vnitřního, podstatného, co mu dává božskou svatost a zvláštní vztah k Otci a Synu. Jestliže tedy Kristus pro svatost z hypostasního spojení plynoucí stává se synem, jest jím ještě více sv. Duch. Ale kdo jakživ slyšel takovou řeč? Tento důsledek je nezbytný, opustí-li se zásada, že příčinou přirozeného synovství je skutečně zrození.

Někteří pravili, že Kristus člověk není přirozeným synem skrze zrození, nýbrž skrze připojení k přirozenému Synu Božímu, Slovu. Důvodem synovství bylo by hypostasné spojení. Náhled je nepravý. Vizme. Pravíme: Tento Kristus člověk je Slovo s připojeným člověčenstvím. Ptejme se: Proč je přirozeným Synem Božím? Poněvadž má přirozenost božskou, od Otce zrozením pocházející, a poněvadž tato přirozenost je tohoto Krista člověka. Věc se má tedy takto: Kristus vznikl z hypostasného spojení. Ale proč je Synem Božím? Že je podle jedné ze svých přirozeností od Boha Otce zrozen. Hypostasné spojení a synovství jsou tedy různé věci; spojení je podmínkou synovství, nikoliv příčinou jeho. Jsou i jiné důvody, ale přestáváme na tomto.

Věčné zrození z Otce je tedy důvod, proč Kristus je přirozený Syn Boží. Slovo stále se rodí z Otce, neboť Bůh stále se poznává. Toto Slovo je spojeno s lidskou přirozeností a zove se Kristus. Rodí se tedy Kristus stále z Boha Otce, i je přirozeným Synem Božím.

5. Námítky. Namítá se: Kristus je nazván v Písmě „prvorozený mezi mnoha bratry“ (Řím. 8, 29.), my spoludědicové Kristovi, poněvadž synové t. j. Boží (Řím. 8, 17.); je tedy synem Božím jako my, když jsme v milosti. — Odpověď: Kristus se nazývá naším bratrem, že má naši lidskou přirozenost. Je přirozeným Synem Božím, an má přirozenost božskou, my jsme adoptovaní synové, poněvadž máme jen milost Boží a skrze ni nějakou účast na božství. On je první mezi syny Božími, neboť se z Boha zrodil přirozeně, my skrze vodu a sv. Ducha. Jsme spoludědicové Kristovi, on dědí nebe přirozeným právem Syna, my právem adoptace za syny.

Namítá se: Sv. Hilarius dí, že Slovo neztratilo důstojnosti a moci, když si poníženost těla „adoptovalo“. — Odpověď: Sv. Otec nazývá připojení člověčenství k Slovu adoptací, proti čemuž nelze ničeho namítati. V jeho slovech by byla námitka, kdyby řekl, že Slovo adoptovalo si Krista člověka (osobu).

Namítá se: Sv. Augustin dí, že Kristus stal se milostí. — Odpověď: Sv. Augustin vykládá, že jako lidé dostávají milosti, tak přirozenosti lidské dostala se nevýslovná milost: byla totiž spojena s božstvím. Sv. Otec mluví zcela správně. Či není vtělení nesmírná milost?

Namítá se: Kdyby Otec nebo Duch sv. se vtělili, byla by vtělená osoba přirozeným Synem Božím, a nebyla by jím skrze zrození, nýbrž spojením. Proto stačí spojení také u Krista na přirozené synovství. — Odpověď: Otec vtělený nebyl by vůbec synem, ani přijatým ne, nýbrž zůstal by čím je, Otcem, a sv. Duch stal by se vtěleným sv. Duchem.

Namítá se: Kdo má milost, je přijatým synem Božím; Kristus má milost, jest jím tedy také. — Odpověď: Vlastní účinek posvěcující milosti je, že člověk je ve stavu nadpřiro-

zeném, má účast na božské přirozenosti a nabývá práva na nadpřirozenou blaženost. Z toho plyne pak jméno přijatých synů Božích, ale jen pro ty, kteří přijatého synovství jsou schopni. Přirozený syn schopnost adoptace už nemá. U něho tedy milost vykoná jen svrchu uvedené účinky.

Namítá se: Sv. Pavel říká, že Pán poslal Syna svého, učiněného ze ženy (Gal. 4, 4). — Odpověď: Sv. Pavel nepraví, že Bůh učinil svého syna ze ženy tím, že jejího syna adoptoval, nýbrž říká, že Syn Boží přijal lidskou přirozenost zrozením z Panny Marie; to je řečeno zcela správně.

Namítá se: Kristus jako člověk je přirozený Syn Panny Marie, i nemůže být zároveň přirozeným Synem Božím. — Odpověď: Kristus je Bůh a člověk, a tento Kristus člověk je přirozeným Synem Božím i přirozeným synem Panny Marie.

Namítá se: Papež Hadrian pravil o slovech: Tento jest můj milý Syn, v němž se mi dobře zalíbilo (Mat. 3, 17.), že je vyřkla celá Trojice. — Odpověď: Hadrian napsal, že celá Trojice si zalibovala v Kristu, ale ne jako v Synu svém, nýbrž jako v Synu Otce. Slova byla způsobena ovšem od celé Trojice, ale jako vyřčena náležejí jen Otcí, neboť jen on je Otcem a může mluvit o Synu.

O úctě, jež náleží člověčenství Kristovu.

1. P o z n á m k y. Úcta je nějaký projev, kterým dáváme na jevo, že si někoho nebo něčeho vážíme. Před Bohem, který zná tajemství srdcí, lze projevit svou úctu také vnitřnými skutky, před lidmi je třeba vždy nějakých zevních znamení. Zevní projev úcty je účín vnitřních konů: rozum přednost jiného uzná, poznáváje také, že je vhodné, aby byla uctěna, a vůle projev poručí. V tomto smyslu u rozumných tvorů číže zevní úcty vůbec není, leda některých úkonů bezděčných.

Úcta může být pouhé uznání přednosti, zevně projevené, anebo může obsahovati zároveň podřízení se této přednosti.

Úcta spojená s podřízeností zove se latinsky *adorace* a znamená všelikou úctu náboženskou (*kultus*). Tato náboženská úcta (*adorace*) je podstatně dvojitá: úcta Boha a tvorů.

M ě ř í t k e m úcty je zajisté předmět: čím znamenitější předmět, tím větší úcta a podřízení. Vše, co jest, dělí se podstatně na to, co je nestvořené, a na to, co je stvořené. Nestvořen je pouze Bůh. Přednost Boží je tedy jediná, podstatně zcela jiná, nežli přednost všech ostatních bytostí. On má všecko sám od sebe, ostatní bytosti mají přednosti přijaté a to od něho. Tvůrce a tvor znamenají rozdíl nekonečný. Bohu vzdáváme proto úctu jedinou, od každé jiné úcty podstatně rozdílnou, jemu prokazujeme v ní podřízenost naprosto zvláštní.

Taková úcta nemůže se jiné bytosti ani platně vzdávati, a kdo by tak učinil, porušil by řád světa tou měrou, že většího si nelze vůbec mysliti, jelikož by dělal z bytosti stvořené, omezené v jsoucnosti, v bytnosti a vlastnostech, bytost nestvořenou a nekonečnou (modloslužba).

Úcta Bohu vzdávaná jmenuje se *adorace* v užším smyslu neboli *latria*; česky říkáme: Bohu se klaníme. V církvi znamenalo slovo *adorace* úctu vůbec, pro úctu Boží užívalo se slova *latria*, jež dle sv. Augustina je v Plsmě, kde znamená službu, podřízenost, úctu, jež patří Bohu. Nyní i slova *adorace* užívá se pravidelně jen o úctě Boží.

Úcta, jež se vzdává tvorům, zove se *dulia*. Slovo to znamená všelikou službu, prokázanou komukoli (tedy i Bohu), asi jako naše slovo: úcta; ale užívá se ho pouze o úctě vzdávané tvorům. V češtině děláme rozdíl tak, že říkáme: Bohu se klaníme, vše ostatní (osoby, věci a p.) uctíváme; když mluvíme o úctě Boží, myslíme ovšem tu, jež mu náleží (*latria*). Úcta tvorů je rozmanitá, nebo řídí se dle předmětu, jenž jest rozmanitý. Jako v přirozeném řádě jinak ctíme otce, jinak císaře, jinak vynikajícího muže národa, tak v ohledu nadpřirozeném jinak ctíme obraz, jinak apoštola, jinak svatého vůbec; t. j. naše úcta má z předmětu, že je vždy jiná druhově, třeba se děla stejnými projevy. Zcela mimořádné postavení má mezi tvory Panna Maria, jsouc matkou Boží; proto úcta jí vzdávaná je rovněž zvláštní. Zove se *hyperdulia*, *naddulia*, *nadúcta*; *dulia*, že týká se tvora, *hyperdulia*, že týká se tvora v postavení zcela mimořádném, jediném.

V předmětě úcty rozeznáváme dvojí: osobu neb věc, jež uctíváme (předmět materialný), a důvod, proč je uctíváme (předmět formální); důvodem je ovšem přednost (vyšší úřad, vzácná vlastnost a j.) osoby nebo věci.

Mezi předmětem a jeho předností může býti následující poměr: a) Předmět a přednost jsou totožny; tak jest u Boha. — b) Předmět má přednost jako vlastnost (formu), na příklad člověk má moudrost, svatost a p. — c) Předmět je podstatně spojen s něčím, co znamená přednost a žádá úcty, tak člověčenství je v Kristu podstatně spojeno se Slovem, božskou osobou, jež žádá úcty. — d) Předmět má přednost pro vlastnost věci, s kterou je podstatně spojen; svatost je v duši jako vlastnost, s duší tělo je podstatně spojeno, i vzdávám pro vlastnost duše úctu celému člověku a také tělu. — e) Předmět je spojen s předností jen zevním vztahem, mravní jednotou, na př. obraz s tím, koho představuje. Je zajisté veliký rozdíl, když přednost je nějak v předmětě, anebo když je úplně mimo něj. Proto se mezi obojí úctou činí rozdíl. V prvním případě spočine má úcta v předmětě samém; ve druhém nespočine v něm, nýbrž v tom, ke komu má vztah.

V prvních čtyřech právě uvedených případech spočine úcta má v Bohu, v Kristu, ve svatém, v tělu; v pátém jde z obrazu na toho, koho obraz představuje. Ona úcta zove se prostá (absolutní), tato v z t a ž n á (relativní). Úcta prostá je ta, již vzdávám předmětu pro „jeho“ přednost, úcta vztažná je ta, kterou vzdávám předmětu pro přednost toho, k němuž má zvláštní vztah. Vztažná úcta týká se vždy věci, úcta prostá týká se vždy osoby, která přednost má. Obraz, ostatek na př. zove se e k t y p o n; osoba, jichž se týkají, p r o t o t y p o n. Co nemá rozumu, není schopno úcty, t. j. nemůže býti předmětem úcty, leč vzhledem k rozumné bytosti, tělo pro duši, obraz Krista pro Krista a p., dí sv. Tomáš.

Bohoslovci rozeznávají ještě zvláštní jeden důvod úcty, jež zovou b l i ž š í, anebo také projevny (manifestační). Žebrák líbá rád ruku, která mu dává hojné almužny. Proč? Poněvadž mu více nežli jiné údy dobrodincovy ukazuje dobrotu dárce. Tak srdce představuje lásku. Bůh se nám ukazuje hlavně jako udělovatel života a jeho darů; proto je nám bližší, ctíti jej jako dobrodince nežli jako bytost, jež je sama od sebe, ač právě to je jeho první přednost.

2. P o j e d n á n í. J a k á ú c t a n á l e ž í P á n u J e ž í š í? Jako osobě Boží ovšem úcta latria, klanění; a to jest článek víry. Jeho lidské přirozenosti také, jelikož s Bohem jest podstatně spojena; a to je skoro článek víry (fidei proximum). Jednotlivým částem lidské jeho přirozenosti, s božstvím spojeným, též; to plyne jako bohovědný důsledek z předešlých vět. Nestoriani, kteří hlásali dvojí osobu v Kristu, božskou a lidskou, vzdávali Kristu člověku toliko úctu vztažnou, ovšem úctu klanění; Kristus byl jim tedy jen jako obraz, ektypon, který má jen vztah k Bohu. Kdož popírájí božství Kristovo, vzdávají mu ovšem jen úctu dulia, jakou vzdáváme svatým. Někteří z nich praví, že se Kristu klanějí, ale vzdávají mu jen vztažnou úctu, jelikož se mu klanějí jako osobě, jež zastupuje, projevuje, představuje Boha. Úcta ta je dvojnásobně bludná, jednou, že popírá božství Kristovo, a podruhé, že božsky, třeba jen vztažně, ctí věc stvořenou.

Dokazovati, že Kristu jako božské osobě náleží úcta klanění, není třeba. Poněvadž Kristus i jako člověk je touto osobou, náleží úcta klanění také Kristu člověku. Tato bytost lidská, řekneme o Kristu, je pravý Bůh, proto náleží jí božská úcta. To je také zřejmé. Jedna je tedy úcta, která se vzdává Kristu, ať Kristu Bohu, ať Kristu člověku. Nestoriova dvojí úcta byla na sněmu efesském r. 431 odsouzena a otcové prohlásili, že Kristus jednou úctou musí býti ctěn; ještě důrazněji stalo se tak na sněmu cařihradském roku 553 (obecném V.). Důvod, proč ctíme Krista božsky, nechť se na něj díváme jakkoliv, je pravda: to je Syn Boží.

Avšak jiná jest otázka, sluší-li vzdávati božskou úctu také lidské přirozenosti v Kristu, se Slovem hypostasně spojené. O lidské přirozenosti nemůžeme říci, jako o bytosti Krista: to je Bůh. Bohoslovci říkají, že přirozenost lidská v Kristu není vlastním důvodem k úctě (předmět formální úcty); tím je přirozenost božská. Jak tedy odpovíme? Odpovídáme: I lidské přirozenosti Kristově náleží božská úcta klanění, a to táž jedna úcta, která se vzdává Slovu.

Když někoho ctíme, nectíme v něm jen osobu, nýbrž s ní ctíme vše, co podstatně je s ní spojeno; ovšem možno říci, že osoba je to první, nač úcta naše se vztahuje. K osobě Kristově náleží také lidská přirozenost. Úcta, již této přirozenosti vzdáváme, není vztažná, nebo člověčenství není obrazem, ostatkem nebo něčím, co má k Slovu jen vztah, co s ním je jen v mravní jednotě. Úcta ta je prostá, spočine v přirozenosti, neboť božství ji proniká, je se Slovem podstatně spojená. Táž jedna úcta tedy, kterou celý Kristus je ctěn jako Bůh, může býti vzdávána také pouze jeho lidské přirozenosti jako předmětu úcty částečnému, rozumí se, že lidské přirozenosti, jež náležel Slovu, s kterou Slovo je spojeno. Proto je to pomluva, když viclifisté a jansenisté pravili, že vzdáváme božskou úctu lidské přirozenosti bez zřetele na její hypostasné spojení se Slovem, t. j. pouhému tvorů.

S v. P í s m o nezná dvojí úcty, jedné Kristu Bohu vzdávané a jedné jeho člověčenství. Jedna božská úcta má se vzdávati Slovu, jež se stalo tělem. — Tak se tři králové klaněli Kristu (Mat. 2, 11.), tak se mu klaněl slepý od narození (Jan 5, 23.). Klaněli se lidské bytosti, o níž věřili, že je Bůh. — Sv. Pavel mluví o prvorozeni, jemuž, když uveden bude na svět, mají se všichni andělé Boží klaněti (Žid. 1, 6.). O Kristu, jenž se vtělením zmařil a byl poslušen až k smrti kříže, praví: Proto také Bůh povýšil ho a dal jemu jméno, kteréž je nade všeliké jméno, aby ve jménu Ježíšově veškeré koleno pokleklo, nebešťanů, pozemčanů i těch, kteří jsou v podsvětí (Fil. 2, 9.). — Sv. Jan píše: Otec veškeren soud dal Synu, aby všichni ctili Syna, jako ctí Otce (Jan 5, 22 n.).

Těmito slovy jako předmět úcty je naznačen Kristus, přičemž vytknuta je zvlášť jeho lidská přirozenost. (Srov. Řím. 14, 10. n.; Is. 45, 24; Skut. 5, 8.)

S v. O t c o v é mluví zřetelně nejen o úctě božské osoby, nýbrž i o úctě člověčenství Ježíšova. Kdyby člověčenství Páně, přiší, nemohlo býti přímo (úctou prostou) ctěno, bylo by božské uctívání druhé osoby po vtělení vůbec nemožné, nebo Slovo existuje nyní již jen jako Bůh-člověk. — Sv. Athanasius píše: „Neklaníme se tvorů; to je blud pohanů a arianů. Ale klaníme se Pánu tvorstva, vtělenému Slovu Božímu. Ačkoliv tělo je něco stvořeného, je přece tělem Boha. Avšak my se mu

neklaníme, oddělujce je od Slova, aniž odlišujeme Slovo, když se mu klaněti chceme, od těla. Slovo tělem učiněné máme, Boha v těle poznáváme. Kdo je tak nemoudrý, aby řekl Pánu: „Vyjdi ze svého těla, abych se ti mohl klaněti?“ — Podobně Epifanius: „Nerci nikdo k Jednorozenému: Odlož tělo, ať vzdám ti božskou úctu, ale klaněj se Jednorozenému s tělem, nestvořenému se sv. chrámem, ježž při příchodu na sebe vzal.“

Jindy sv. Otcové odmítají pomluvy apollinaristů a jiných, že kdo se klaní člověčenství, klaní se člověku a tělu. — Sv. Athanasius píše: „Pravíte, že klaníme se tvoru. Bláhoví! Proč neuvážíte, že učiněnému tělu Páně nevzdává se táž úcta, jaká tvoru náleží? Tělo to stalo se tělem nestvořeného Slova, a koho je tělo, toho uctíte. Klaníme se tedy s náležitou božskou úctou (tělu), nebo Slovo je Bůh, jeho vlastní tělo je to. Tak i ženy držely jeho nohy a klaněly se; nohy držely, Bohu se klaněly.“ — Sv. Jan z Dam.: „Jeden jest Kristus, dokonalý Bůh a dokonalý člověk, jemuž s Otcem a Synem se klaníme jedním klaněním spolu s jeho neposkvrněným tělem. Nedíme, že třeba se tělu klaněti, neboť klaníme se mu v hypostasi Slova, které se mu stalo osobou. Nevzdáváme božskou úctu tvoru, neboť nectíme tělo Páně jako holé tělo, nýbrž jako spojené s božstvím...; klaníme se oběma přirozenostem Kristovým pro božství s tělem spojené.“

Též uvádějí Otcové, že proto, poněvadž člověčenství Kristovo jest hodno božské úcty, třeba také ji vzdávati pravému tělu a pravé krvi Kristově v nejsv. Svátosti. — Sv. Ambrož píše k slovům žalmu: Klanějte se Hospodinu u podnoží nohou jeho (Žal. 98, 5.): „Podnoží je země, země pak tělo Kristovo, jemuž dnes také klaníme se v tajemstvích (Eucharistie) a jemuž apoštolové se klaněli v Pánu Ježíši; neboť Kristus není rozdělen, nýbrž jeden.“ — Sv. Augustin k témuž žalmu: Klanějte se u podnoží jeho. Obracím se ke Kristu, neboť jej tuto hledám, a nalezám, jak bez bezbožnosti lze se klaněti zemi (t. j. podnoží Hospodinovu). Vzal totiž ze země zemi, neboť jest tělo ze země a tělo z těla Panny Marie přijal. Poněvadž v tomto těle chodil a dal nám (k spáse) tělo toto k požívání, nalezám, jak takové podnoží Hospodinovo má uctěno býti, tak že klanějce se jemu nehřešíme, nýbrž hřešíme neklanějce se.“ — Sv. Cyrill Al.: „Klaníme se vtělenému Slovu Božímu, jež je jeden Syn, ne bez těla, nýbrž s ním; jak i duše ctěna je spolu s tělem.“

Církev vyslovila se, jak jsme se už zmínili, jasně na pátém obecném sněmu v Cařihradě konaném; „Kdo.... nevzdává jednu božskou úctu Slovu Božímu vtělenému spolu s jeho tělem, jak svaté církvi Boží od počátku je odevzdáno, je v klatbě.“ — Pius VI. odsoudil jansenistickou větu: „Klaněti se přímo člověčenství Kristovu, neřku-li některé jeho části, znamená vždy klaněti se tvoru“ a přidal, že nectíme tělo Páně

od božství oddělené, nýbrž naopak tělo s božstvím spojené, Slovo s vlastním jeho tělem.

O p a k u j e m e k r á t c e d ů v o d r o z u m o v ý. Osobě Kristově se klaníme, ale úcta ta týká se celé jeho přirozenosti a jich částí. Také lidská přirozenost Kristova se svými částmi jest přirozenost Kristova. Proto náležel i jí úcta božská. Tělo neuctíváme odděleno od Slova, ale zároveň uctíváme je úctou prostou a nikoliv vztažnou. Tělo Kristovo je skutečný předmět, na nějž naše úcta se vztahuje (předmět materialný); důvod, proč se na něj vztahuje, jest, že je to tělo Slova (předmět formální).

3. Suarez a někteří bohoslovci připouštějí, že lze Kristu člověku vedle úcty božské vzdávat i také úctu, kterou vzdáváme svatým, na př. úctu pro jeho svatost ze stvořené milosti pocházející, anebo pro důstojnost, kterou jeho přirozenost má z hypostasného spojení. Ale náhled ten se neodporučuje.

Úcta vzdává se osobě a její výše měří se důstojností předmětu. Králi vzdává se vždy úcta králi příslušející; kdyby někdo proto, že je také hrabětem, oslovovoval jej jako hraběte, neuctil by ho, nýbrž urazil. Vzdávati někomu menší úctu je tolik, jako odpírati mu vyšší. — Tak sluší vzdávati Kristu úctu božskou, a každá jiná úcta jej snižuje. Ovšem má přirozenost Kristova rozmanité milosti, a kdyby nebyla stále spojena s božstvím, zasluhovala by pro ně zvláštní úcty dulia, nebo hyperdulia; avšak poněvadž stále je spojena se Slovem, dlužno jí stále vzdávati úctu božskou (latríe). — Mimo to nezná sv. Písmo, podání, církev jiné úcty Krista, leč klanění.

Suarez dovolává se se svými následovníky sv. Tomáše, jenž mluví o úctě, která přirozenosti Kristově náleží pro její spojení se Slovem, a o úctě, která jí patří pro její svatost z milosti. Ale sv. Tomáš nepraví, že Kristus má býti různou úctou ctěn, nýbrž vypočítává, jaká úcta je v božské úctě obsažena. Tak praví, že Bohu náleží úcta jako Pánu světa, mysle při tom na úctu, která každému pánu podle jeho moci náleží. Ale Bohu smíme i podle sv. Tomáše vzdávati jen úctu jako božskému Pánu světa; ovšem je v ní všechna úcta obsažena. Tak uctívajíce papeže náležitou mu úctou, uctíváme v něm kněze, biskupa, patriarchu římského, učitele a pastýře.

Namítá se, že Kristus je prostředníkem u Otce a že ho lze proto na způsob svatých prositi za přímluvu u Boha. Odpověď: U Krista by to nebyla holá úcta dulia i nebylo by v tom nic nedovoleného; ale církev tak nikdy při veřejné úctě nečiní.

O úctě nejsv. Srdce Ježíšova.

1. Jako celá přirozenost lidská v Kristu je hodna božské úcty, tak dlužno ji vzdávati každé její části. Důvod pro obojí úctu je týž. Celému člověčenství se klaníme, poněvadž je podstatně spojeno s božstvím; jednotlivé části člověčenství jsou spojeny s božstvím zrovna tak, i zasluhují téže úcty. Tak mrtvola Kristova v hrobě, krev prolitá, patero ran, hlava trním korunovaná byly a jsou dosud předmětem úcty latreutické.

V posledních stoletích nad jiné rozšířila se úcta k b o ž - s k é m u S r d c i P á n ě. Přirozenost Kristova je celistvý předmět úcty; jednotlivé části jeho člověčenství jsou částečné předměty úcty. Důvod neboli předmět formální je týž: jsou spojeny s božstvím. Proč však vzdáváme některým částem člověčenství zvláštní úctu, když všechny jsou božské? Odpověď je na bíledni, poněvadž některé zvláštním způsobem navádějí nás k poznání a lásce Krista.

Člověčenství Kristovo není jen předmětem úcty, nýbrž také předmětem, jenž u k a z u j e, jaká a jak úcty hodna je osoba Kristova. Nic nemůže, vykládá sv. Tomáš, tak vzbuditi lásku a zbožnost, jako Bůh a věci božské. Ale zde na zemi Boha nevidíme. Zde potřebujeme nejen světla ze zjevení, abychom jej řádně ctili, nýbrž i něčeho smyslového, co by naši lásku a zbožnost budilo. Touto pomůckou je lidská přirozenost Kristova. Bůh se vtělil nejen proto, aby nám zjevil tajemství Boží, nýbrž i proto, aby nám je názorně před oči postavil. Sem náleží tak řečená t a j e m s t v í ž i v o t a P á n ě, jako jeho narození, utrpení, zmrtvýchvstání, v nichž podivuhodně zjevuje se láska, milosrdenství, spravedlnost, sláva a jiné vlastnosti Boží. Proto jsou od počátku církve předmětem úcty. Důvod, proč tyto události ze života zvlášť uctíváme, je, že obsahují zvláštní projevy (manifestace) Slova. Narození Slova obsahuje zajisté něco zvláštního, co v jiných chvílích života Páně se tak nejeví, na př. znamená zvlášť objevení se Boha na zemi v těle. Celistvý předmět úcty je tu zrozený Kristus, důvod úcty (předmět formální) je jeho božství, předmět zvláštní pak narození jakožto zvláštní zjev, v němž se Slovo ukazuje, manifestuje. Tak poznáváme zajisté Krista dokonaleji a povzbuzování jsme různými účinnými důvody k jeho lásce. — Zrovna tak některé části lidské přirozenosti Kristovy jsou s to, aby nás přivedly k lepšímu poznání a vroucnější lásce Bohočlověka. Hlava trním korunovaná, ruka probodnutá, bok kopím otevřený, oslavené rány mnoho nám vypravují a ještě mocněji svaté city probouzejí. Proto ctíme je zvlášť. Vynikající místo zaujímá tu zajisté nejsv. Srdce Páně.

2. S r d c e P á n ě b y l o v ž d y c t ě n o. Vždy uctívali je zbožní lidé jako místo zvláštní svatosti a lásky. Svatý Augustin se o něm zmiňuje, úryvky z toho, co o něm psal

sv. Bernard a Bonaventura, čtou se v kněžských hodinkách, sv. František Saleský zvlášť je ctil.

Ale původ nynější úcty božského Srdce Páně Ježíšova dlužno hledati v soukromých zjeveních, daných sv. Marketě Marii Alacoque (r. 1690), řeholnici řádu Navštívení Panny Marie v burgundském městě Paray-le-Monial ve Francii. Roku 1675 v oktávě svátku Božího Těla modlila se řečená jeptiška před nejsv. Svátostí, zakoušejíc preveliké útěchy nebeské. Žádala si, aby mohla Kristu za tolik milostí nějak se odvděčiti. Spasitel ukázav jí Srdce své, líčil jí nesmírnou jeho lásku k lidem a stěžoval si na jejich chladnost, ano i nevděčnost a potupy. Poté ji vyzval, aby se postarala, by pátek po oktávě Božího Těla byl zasvěcen zvlášť Srdci jeho; úctou tou má mu býti zadosť učiněno za urážky v nejsv. Svátosti mu učiněné, a to zvlášť přijímáním na usmířenou. Všem, kdo tak činiti budou, slíbil hojné milosti ze Srdce svého. Též doporučil úctu obrazu božského Srdce, slibuje za ni hojné dary nebeské. Sv. Markéta měla se takového úkolu za neschopnu, ale věrně snažila se všemi silami u řeholnic a jiných osob, s kterými se stýkala, aby je pohnula ke zvláštní úctě Srdce Páně, jak Spasitel si jí přál. Úcta ta narazila na mnohé překážky, zvlášť jansenisté byli zapřísáhlými jejími nepřáteli, bojujíce proti ní všemi prostředky, i lživými a pomlouvačnými; avšak šířila se ustavičně. Po mnohých jednáních a šetřeních byla Římem 26. ledna 1765 na prosbu biskupů polských a některých jiných žadatelů povolena mše s hodinkami ke cti Srdce Páně. Dne 23. srpna 1856 byl Piem IX. svátek Srdce Páně ustanoven pro celou církev. Lev XIII. zasvětil r. 1900 Srdci Páně všecken okršlek zemský.

3. Jaký jest bohovědný základ této úcty? Snad soukromá ona zjevení? Nikoliv! Ta byla jen prostředkem, jichž prozřetelnost Boží užila, aby na Srdce Páně upozornila. Církev neběře soukromé zjevení za důvod k veřejné úctě. Důvod k takové úctě je vždy věroučný a mravoučný, t. j. musí vyplývati z kat. víry a odpovídati mravům církve. Bohovědný základ této úcty je týž, jako při všech svátcích a tajemstvích Páně: Předmětem úcty je celý Kristus, důvodem k ní božství jeho.

Než proč je ctěn zvlášť ve svém božském Srdci? To si nyní vyložíme.

Bližším předmětem této úcty, t. j. předmětem, na který úcta se nejprve, bezprostředně a přímo vztahuje, je tělesné Srdce Páně, hypostasně se Slovem spojené, duší oživené. Této úcty bylo by schopno též mrtvé Srdce Pána Ježíše, když byl v hrobě, neboť i ono bylo s božstvím spojené. Ale v úctě naši uctíváme Srdce Páně živé, jež měl na zemi a má nyní v nebi. Někdy se běře slovo srdce obrazně pro lásku na př. „máš mé srdce“ znamená „máš mou lásku“. V úctě, o které

je řeč, uctíváme skutečné Srdce Ježíšovo. To jde jasně z následujících důvodů.

Pán Ježíš ukázal bl. Marketě své tělesné Srdce a o něm si přál, aby bylo ctěno. Polští biskupové žádající roku 1765 za schválení této úcty, praví výslovně, že nemíní srdce ve smyslu obrazném, nýbrž přirozeném jakožto nejvznešenější část těla Kristova. Kongregace schválila úctu, jak všude tenkrát se konala; ale tenkrát bylo všude ctěno tělesné Srdce Páně. Jansenisté vyčítali, že v úctě té uctívá se Srdce Páně oddělené od božství, kterážto pomluva byla od Pia VI. ovšem odmítnuta a zavržena, ukazuje však jasně, že jde o skutečné Srdce Ježíšovo. Při hodinkách na svátek Srdce Páně je řeč o Srdci kopím probodeném, o krvi a vodě, jež z něho vytékaly, čímž pouze obrazné pojmání je vyloučeno. V listě, v kterém Pius IX. vyslovuje blahorečení bl. Markety, je řeč o lásce, kterou v nás probodené a krvácející Srdce Páně budí. Ostatně obraz: srdce znak lásky, při čemž srdce je zase jen obraz (nic skutečného), je nesmysl a nemožnost.

Bezprostředním předmětem, k němuž naše úcta se odnáší, je tedy tělesné Srdce Páně, s božstvím spojené a živé. Však otázka prve již nahozená, se vrací: Proč právě srdce? Jen proto, že je důležitým údem těla Páně? Zajisté nikoliv. Pravili jsme, že uctíváme některé části člověčenství Kristova zvlášť, poněvadž nám zvlášť něco božského zjevují, co v nás opět zvlášť probouzí lásku božskou. Tak jest i u Srdce Páně. Ctíme tělesné Srdce Páně, ale ctíme je jako odznak nekonečné lásky Kristovy, od lidí pohrdané a potupované. Důvody. Tak o svém Srdci mluvil Spasitel k bl. Marketě, totiž o jeho lásce k lidem a o urážkách jemu od lidí činěných. Žadatelé za schválení úcty vytkli právě tyto dvě okolnosti řkouce, že v této úctě má Srdce Páně býti ctěno jako plné lásky k lidem a jako od lidí urážené. Pius VI. v listě ze dne 29. června 1781 k Scipiovi de Riccis píše, že v obraze Srdce ctíme nesmírnou lásku Spasitelovu k nám. Podobně čte se v hodinkách na svátek Srdce Páně.

Nyní máme úplný předmět (bližší) této úcty. Jest jím: Tělesné Srdce Páně jako odznak lásky Ježíšovy. Někteří udávají jej takto: Láska Ježíšova v tělesném Srdci Páně zobrazená (představená). Dle tohoto výměru láska je předmět hlavní, tělesné Srdce předmět druhotný (podřízený) této úcty. V této úctě neběží hlavně o to, aby část lidské přirozenosti Kristovy byla uctěna, nýbrž aby skrze ni uctěna byla láska Kristova k nám. Můžeme říci také takto: Tělesné Srdce Páně je předmět úcty (předmět materialný), láska, kterou nám zjevuje, je zřetel, s kterým se na ně díváme (předmět formalný). A cíl této úcty? Probouzení skrze ni lásku ke Kristu a činění mu zadost za urážky; toto odpro-

šování a usmiřování není ovšem leč zvláštní projev lásky k Spasiteli.

Ještě lze se tázati, proč jako obraz lásky Páně k nám zvoleno je právě Srdce Ježíšovo. Odpověď je na bíledni. Na celém světě je srdce obrazem lásky. I Písmo dí: Dej mi, synu můj, srdce své (Přisl. 23, 26); smysl slov je: Dej mi lásku svou, miluj mne. Všeobecný zvyk, míti srdce za odznak lásky, má skutečný základ. Všecka mocnější hnutí vnitřní ozývají se v srdci, stupňujíce nebo uvolňujíce jeho tlukot. Proto má je lid za sídlo citů, jako lásky, hněvu, nenávisti a p. Nechť věda jmenuje jako jich ústředí jiné orgány, ve všeobecném mínění lidstva je jím srdce. Co má platnost o citech přirozených, přenáší se právem na hnutí nadpřirozené. V životopisech svatých čteme nejednou, že si ochlazovali prsa pro žár, který v nich láska Boží probudila. Při tom zvlněno bylo hlavně jich srdce. Proto klademe přirozený a nadpřirozený citový život Kristův, jemuž co do dokonalosti nebylo a nebude podobného, do jeho Srdce. Proto žádné srdce světa není tou měrou obrazem svaté lásky k Bohu a lidem, jako Srdce Ježíšovo. Sám Spasitel dí: Učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem (Mat. 11, 29), kterážto slova lze vzít za všechny ctnosti vůbec.

Právem psali řečení polští biskupové: „Není tělesné a viditelné věci, již by bylo lze předložit věřícím k uctívání důstojněji a prospěšněji a spravedlivěji, nežli nade vše líbezné a trpící Srdce. Není věci, jež by obsahovala a představovala vznešenější tajemství. Žádná, jejíž pohled a vnímání je s to, aby vzbudila v srdcích věřících světlejší pocity. Žádná, jež lépe vyjadřuje nesmírnou lásku Ježíše Krista, Pána našeho, očím tělesným i duchu. Žádná, jež vhodněji vyvolává v naší mysli památku na všechna dobrodíní přemilého Spasitele. Žádná, která lépe představuje vniterné bolesti Kristovy, pro nás vytrpěné. To a mnohé jiné vidíme v přesvatém Srdci, jak bývá zobrazováno a k účtě předkládáno, nejen obsaženo a představeno, ale napsáno a vyryto a očím podáváno.“ Jestliže předmět je vznešený, je neméně vznešený i cíl, jenž záleží v lásce ke Kristu, v odprošení a zadostučinění za způsobené urážky. Církev účtu tu schvaluje, Pán Ježíš si ji přeje, spasitelný užitek, jež všude přináší, ji doporučuje, a kdyby nebyla v pravdě dobrá, bezbožnost by proti ní nebrojila.

4. Byl spor mezi bohoslovci, co vlastně je bližší předmět účty: Srdce a nebo láska. Někteří pravili: Láska (Jungmann T. J.) t. j. srdce ve smyslu obrazném; tělesné srdce není při tom víc, nežli znak, který lásku znázorňuje; jiní praví: Srdce tělesné je vlastní předmět, láska je důvod k účtě jeho. Nilles S. J. praví, že bližší předmět naší účty obsahuje dvojí věc spojenou: Srdce tělesné (předmět materialný) a lásku Kristovu (předmět formalný). Zdá se, že

je tu namnoze spor o slova, neboť všichni uznávají, že předmětem je i Srdce i láska, a to Srdce, jež tuto lásku představuje, tedy Srdce s láskou spojené, a rovněž souhlasí, že se uctívá Srdce, poněvadž ono právě je obrazem lásky Ježíšovy.

Také jest spor, je-li oslovení (invokace): „Nejsvětější Srdce, smiluj se nad námi“ zosobněním (personifikací) čili nic. Když řeknu „láska chodí světem“, pojmám lásku jako osobu, zosobňuji ji (personifikuji). Jedni praví, že se tak děje při oslovení i se Srdcem, a dodávají, že toho nelze schvalovati, leda při citu mocně vzrušeném; jiní praví, že takového zosobnění lze užívatí bez obavy a ohraničení. Nilles popírá, že v osloveních se Srdce pojímá osobně, jelikož se vždy přidává „Srdce Páně“, t. j. čímž obrazné rčení mizí, jelikož Srdce a Kristus splynou v jedno. Jiní konečně luští věc takto. Ve vlastním smyslu dí se o Srdci, že má bolest, prolévá krev; v nevlastním, že chodí, jí a p. City a ctnosti, jež souvisejí s láskou, lze říci o Srdci, jelikož je spojeno se Slovem. Tak rčení „Srdce Ježíšovo miluje“ znamená: Ježíš miluje a tato jeho láska prýští se z jeho Srdce, anebo má své místo v něm a p. Lze správně říci: Srdce Páně je zdroj milostí, jež pro nás vymohl, i lze je oslovovati slovy: naděje naše, útočiště naše a pod. Rčení má vlastní význam, a jen slohově obsahuje obraz, na př. útočiště vlastně znamená místnost, ale užívatí slova v přeneseném smyslu je tak obvyklé, že obrazu už ani neznaménáme. Když se řekne: „Srdce, zdroji moudrosti“, je tu schopnost rozumová řečena o orgánu, který ji nemá. To je ovšem rčení nevlastní, ale všude, i v Písmě užívané. Moudré srdce znamená v obecném životě srdce, které dovede s citem spojovati moudrou rozumnost, anebo srdce, které svou láskou, oddaností, věrností v rozumu vzbuzuje odpovídající myšlenky a zásady. Písmo užívá slova srdce pro celého vnitřního člověka; mluví o myšlení v srdci (2. Esdr. 5, 7.), o srdci opatrném (Přisl. 18, 15.), o srdci moudrém (Sir. 3, 32.), o srdci oslepeném (Mar. 6, 52.), o srdci bláznů, t. j. bláznivém (Is. 32, 4.) a j. Nelze mluvit o srdci počatém, narozeném, o matce Srdce Ježíšova, o církvi jako choti Srdce Páně a p., poněvadž je to nepřirozené. Než i tu jsou často různá rčení na místě, jež v obecné mluvě všeobecně se připouštějí. Řeknu-li za jistých okolností: „Ó Srdce bez poskvrny počaté“, „to Srdce Marie nám zrodila“, každý rozumí ihned, že je tu část pro celek (pars pro toto), a že toho rčení bylo užito, poněvadž byla řeč o lásce, jejímž obrazem Srdce Páně je, o čistotě, která srdci se přičítá a p.

5. Poněvadž úcta ta je schválena, není dovoleno ji odsuzovati jako nemístnou a p. Ostatně nikdo, kdo vede jen trochu duchovní život, tak neučiní, jelikož zakouší denně, že nad Srdce Páně není nic svě-

tějšiho, sladšího, útěchyplnějšího, požehnanějšího. Kdo nemá porozumění pro Srdce Páně, nemá ho zajisté pro Krista a jeho vnitřní život vůbec.

Největší odpůrci úcty k Srdci Páně byli v minulosti Jansenisté. Velikými odpůrci úcty k Srdci Páně dnes jsou pravoslavní Rusové. Stát trestá ctitele jeho vyhnáním. Uvádějí se důvody proti ní, ale jsou bezvýznamné. Odpor proti úctě patrně má jiný pramen.

Námítky proti úctě božského Srdce Malinovskij vzal z Lebeděva, který proti ní napsal zvláštní spis. Lebeděv byl kdysi pravoslavným farářem v Praze; snad proto uvádí celou úctu také česky. Malinovskij některé jeho námítky vynechal a některé přiostril.

Vynechal hned první jeho námitku. Lebeděv píše: „Mluví o úctě tělesného Srdce Ježíšova, když tohoto Srdce nikde na zemi není, jest prostě nemožno a nerozumno. Uctíváme ostatky svatých, celé tělo nebo části jeho, jen tehdy, když je máme.“ — Chápeme ovšem, proč Malinovskij hlavní námitku Lebeděvovu vynechal. Lebeděv patrně nectí ani Boha Otce, ani Krista, ani Ducha sv., ani Pannu Marii, ani sv. Josefa, poněvadž na zemi nemáme po nich ostatků. Či představuje si úctu božského Srdce Ježíšova jako úctu ostatků? Pak nemá psát o věci, které ani za mák nerozumí.

Malinovskij vynechal také námitku Lebeděvovu, jejíž obsah je asi tento: Úcta božského Srdce Páně je plod směru, kterým se běře katolická církev a který je jiný, nežli směr církve pravoslavné. Církev katolická holduje směru názornému, který se opírá o nižší vlohy člověka, zevní smysly, obraznost, cit. Pravoslavná církev stojí výše. Ona holduje směru, který se opírá o rozum. Katolická církev musí si představit lásku Kristovu v plamenném srdci, aby ji viděla; pravoslavné stačí mrtvý Kristus na kříži, neboť dovede myslet. Katolická církev podobna je nevypělému dítěti, pravoslavná církev vypělému muži. Chápeme, proč Malinovskij vynechal také tento důvod. — Lebeděv podoben je uherskému Slovákovi, který znaje trochu maďarsky čísti, se domnívá, že je vyspělejší duchem nežli Pražská universita. Malinovskij vynechal též námitku proti apoštolátu modlitby.

Jiné námítky Malinovskij převzal, přiostriv některé z nich. Uvedeme je. Lebeděv vidí nelepост v úctě, která týká se ne celého Krista, nýbrž jen části jeho, totiž Srdce. Stejně mohly by býti ctěny: bok, oči, uši, jazyk. Také zobrazovat Srdce Páně je prý nelepост. Stejně mohl by býti vymalován mozek sv. Augustina s podpisem: Hle, mozek jeho, uctívejte jej a pokloňte se mu, neb ústa sv. Jana Zlatoústého s podpisem: hle, zlatoústé rty Janovy, líbejte je. — Odpověď: Nám zdá se opět nelepostí tato námitka. Proč uctíváme zvlášť Srdce Páně, bylo výše vyloženo. Přirovnání s mozkem sv. Augustina a ústy

sv. Jana Zlat. se nehodí. Srdce Páně jest spojeno s božstvím. I mrtvé tělo Páně v hrobě bylo hodno božské úcty. Ostatně zobrazujeme i u svatých často jen hlavu, neb ostatky, jež po nich máme, na př. jazyk sv. Jana Nepom., a uctíváme v nich svaté Boží. Vyobrazovat božské Srdce Páně máme vážné důvody, vyobrazovat mozek sv. Augustina, jich nemáme. Přirovnání je patrně voleno na sesměšnění. Sesměšnit lze všecko. Pohané sesměšňovali Krista na kříži, dávajíce mu zvířecí hlavu.

Malinovskij přidává k námitce Lebeděvově, že uctívat Srdce Páně zavání nestorianismem a na něm se zakládá. Uvádí také kánon V. obecného sněmu, který stihá klatbou toho, jenž by nectil Krista jako Slovo vtělené jedním pokloněním. — Odpověď: V této námitce je vášeň, všude čenichati kacírstvo. Nestorius odděloval, jak víme, Krista Boha a Krista člověka, neboť přijímal dvě osoby, božskou a lidskou. Úcta božského Srdce neodděluje božství od Srdce Páně, nýbrž spočívá právě na spojení Srdce Páně s božstvím. Právě proto klaníme se božskému Srdci, že je božské. Proto mohly by býti uctívány i jiné části těla Páně, ruce, nohy, bok. Tak se konečně i děje. Či neuctíváme rány Páně? Pro úctu milosrdné lásky Boží hodí se však zvláště Srdce Ježíšovo, jak bylo svrchu vyloženo a každý uzná.

Malinovskij dří, že úcta Srdce Páně se nehodí, poněvadž nepředstavuje osobu, jedinečnost (individualnost), nýbrž něco všem živočichům společného. — Odpověď: Srdce Pána Ježíše jest jediné na zemi a na nebi, vzor pro všechna srdce, co jich bylo, jest a bude, představujíc též jedinou lásku jediné na světě osoby. Znázorňujeme je na obraze ranou v něm, trním a j. ne libovolně, nýbrž odznaky, které nám připomínají nesmírnou lásku Boží a její dílo. Jen ať Malinovskij trochu přemýšlí. Vždyť dle Lebeděva náleží k církvi, která opírajíc se o rozum, má vyspělost zralého muže!

Namítá: Církevní odznak (symbol) lásky Boží je kříž; nemáme ani potřebí, ani práva nahražovati jej jiným znakem. — Odpověď: Po staletí nesměl býti Kristus představován křížem nebo na kříži, jednak k vůli pohanům, již se horšili, jednak k vůli křesťanům, kteří se vydávali tím v nebezpečí. Odznakem Pána Ježíše byla ryba (ichthys), dobrý pastýř a j. Když nadešla svoboda, nabyl kříž, a to právem, všeobecné úcty a má ji dosud. Jako kříž kdysi nebyl odznakem (symbolem) Krista, tak by zase jím býti nemusil. Ale on jím zajisté zůstane. Zdaliž v pravoslavné církvi jest jím více nežli v katolické? Nikterakž. Stačí projíti krajinu pravoslavnou a katolickou, aby se každý přesvědčil. Tam samé obrazy svatých, zde samé kříže. I v kostelích je to patrné. V katolickém chrámě první místo zaujímá kříž, v pravoslavném ikonostaz (předoltární stěna) s obrazy svatých. Pravoslavní nedělají ani kříž, když se kři-

žují, nýbrž nějaký čtverúhelník. Kde jest více pobožností ke kříži, jako křížová cesta a p., v katolické církvi nebo v pravoslavné? V církvi katolické je věru kříž ctěn a utrpení Páně na kříži pilně rozjímáno. To, co máme my, pravoslavná církev teprve si tvoří. Ale bude-li mít tak málo porozumění pro duševní život Páně, jaké ukazuje povedený Lebeděv a bojovný Malinovskij, půjde to zvolna. Úcta Srdce Páně je důkazem, jak život duchovní v katolické církvi se prohlubuje.

Lebeděv namítá, že katolická církev dává soukromým zjevením význam Božího zjevení. Malinovskij to opakuje toliko v neurčitých, dvojsmyslných slovech. — Odpověď jest výše. Lebeděv napsal tak zajisté z nevědomosti. Lebeděv vytýká úctě nejsvětější Svátosti v katolické církvi hrubou smyslovost neboli citovost. Snad si tuto úctu představuje tak, jako angličanka, jež přišedši poprvé do katolického chrámu se domnívala, že lid se klaní svíčkám na oltáři.

Odpor pravoslavné církve k úctě Srdce Páně zaráží. Bezděky se tážeme: Chápe-li Krista? Má-li v pravdě vniternou zbožnost, která s porozuměním hrouží se v tajemství jeho osoby a života? Není-li jednak příliš zevní, jednak nakažena tu protestantismem, tu jansenismem?

O vlastnostech a darech lidské přirozenosti Kristovy.

Podstatným spojením božství s člověčenstvím v Kristu vznikly v lidské přirozenosti jeho účinky, které u žádného jiného člověka nejsou možny. Tyto účinky týkaly se duše i těla. Kristus i jako člověk byl bytost mimořádná, poněvadž nikdo nikdy nestál pod tak přímým vlivem Božím jako on, v němž úkoly lidské osoby plnila osoba božská. Bezděky tážeme se, jaké byly účinky Slova na tělo a duši Kristovu?

1. První otázka je: Měl-li Kristus vady, které u lidské přirozenosti pokládáme za přirozené?

Utrpení a smrt jsou následek dědičného hříchu, i zdá se, že by jich nemusel, ba neměl mít. Mimo to dovedeme si lidskou přirozenost mysliti bezvadnou, ideálně dokonalou, a nevidíme překážky, proč by ji Syn Boží nemohl tak na sebe vzíti. Byli skutečně věřící, kteří se domnívali, že Pán Ježíš měl tělo neporušitelné, a že bylo třeba zázraku, jenž mu tuto neporušitelnost odňal, aby mohl trpěti a umřít. Že mezi monofysity, kteří přijímali jen jednu přirozenost v Kristu, spory o porušitelnosti a neporušitelnosti její jsou pochopitelné a přirozené, není divu; skutečně také dlouho mezi nimi vládly.

Katolická nauka učí, že Kristus přijal všechny vady, které lidské přirozenosti jsou

vlastní, pokud neodporují dokonalé moudrosti a svatosti. Vady, jež na lidské přirozenosti všude vidíme, jsou dvojí, takové, jež ukazují na nedostatek moudrosti a svatosti, na př. nevědomost, náklonnost k zlému, váhavost k dobrému; takových Kristus neměl. Takové, jež jim neodporují, jako hlad, žízeň, únava, bolest, zármutek a p.: takové Kristus měl. Zvláštních vad, které nalézáme u jednotlivců, na př. slepotu, kulhavost, koktání a nemoce vůbec, Kristus neměl.

Že Kristus měl uvedené obecné vady, je z Písma zřejmo. Spasitel lačněl (Mat. 4, 2.), žíznil (Jan 19, 28.), byl znaven (Jan 4, 6.), trpěl. — Sv. Pavel píše: Nemáme velekněze, jenž by nemohl míti soucit s našimi slabostmi, nýbrž takového, který byl podobně (jako my) zkušěn ve všem, kromě hříchu (Žid. 4, 15.). Poněvadž sám trpěl byv zkušěn, může pomoci těm, kteří jsou zkušeni (Žid. 2, 18; viz též 15, 8. n.). — Bůh poslal Syna svého v podobě těla hříchu (Řím. 8, 3.), t. j. těla lidského, jež z hříchu Adamova podléhá bolestem.

P o d á n í. Sv. Athanasius píše: „Či nelačněl Kristus? Lačněl v pravdě. Lačněl z tělesné vlastnosti. Ale že tělo náleželo Pánu, proto hladem nezhylnul.“ — Sv. Fulgenc: „Tělo, jež pro rány trpí bolest, není plně neporušené. Proto měl Kristus i před utrpením tělo smrtelné, živočišné, v němž pro nás cítil pravý hlad, žízeň a únavu, pravdivé rány hřebů a kopí, jakož i bolest z nich skutečnou, ne z nutnosti, nýbrž dobrovolně. Z toho jde, že slabostí umřel. . . . Ponižil se až tam, že přijal naše slabosti.“ I vykládá, že tak učinil, aby našemu tělu získal oslavu svého vzkříšeného těla. — Sv. Cyrill Al.: „Po zmrtvýchvstání měl Kristus totéž tělo, jež trpělo, ale již bez lidských slabostí, neboť již nemohlo trpěti hlad, žízeň, únavu a p.; pak bylo neporušitelné a živé.“ — Jan z Dam.: „Vyznáváme, že Kristus přijal přirozené vášně, nikoli však ty, jež zasluhují pokárání, neboť přijal celého člověka mimo hřích. Přijal vášně přirozené a nevinné, jež byly hříchem na lidskou přirozenost jako trest uvaleny, jako hlad, žízeň, únavu, práci, slzy nad zkázou, bázeň před smrtí, úzkost až ke krvavému potu a jiné, jež vlastní jsou celému pokolení lidskému. Vše přijal, aby všem přinesl zdraví.“ Jinde vykládá, že kdyby jeho tělo nebylo porušitelné, nebylo by přirozené. — Lev Vel. vykládá, že Kristus nebojoval s vrahem ve své velebnosti, nýbrž v naší nízkosti, zachovávaje podivuhodnou rovnost v boji. . . . Tak přijata od Velebnosti je nízkost, od Moci slabost, od Věčnosti smrtelnost. . .

B o h o s l o v c i. Sv. Tomáš Akv. uvádí tři důvody, pro které bylo přiměřeno, že Slovo přijalo naše slabosti: a) Syn Boží se vtělil, aby učinil zadost za hřích pokolení lidského. Ale jeden činí zadost za druhého, když vezme na sebe tresty za jeho hřích. Vady jako hlad, žízeň, smrt a p. jsou trest za hřích Adamův. (Řím.

15, 12; Is. 53, 4) — *b)* Přijatá od Boha přirozenost nejevila by se lidem jako lidská, kdyby těchto obecných vad neměla; i zdálo by se, že Kristus není pravý člověk, nýbrž že má fantastické tělo, jak učili manichejci a j. Proto dí sv. Pavel, že Bůh přijal způsobu služebníka (Fil. 2, 7.), a sv. Tomáš pohledem na rány Páně uvěřil. (Jan 20.) — *c)* Kristus chtěl dáti nám příklad trpělivosti při snášení slabosti (Žid. 12, 3.).

2. Další jest otázka, jakým způsobem Kristus tyto vady měl, tímže-li jako my, či jiným-li? — Odpověď jest: přirozeně jako my, ale tak, že je na sebe vzal dobrovolně. Přirozeně, t. j. ne zázračně. Kristus měl přirozenost, jež přirozeně jako naše mohla trpěti, neboť byl nám ve všem, mimo hřích, učiněn rovný, jak svrchu bylo dovozeno. Sv. Pavel vykládá, že Kristus vzal na sebe tělo a krev, poněvadž lidé jsou z nich, aby tak skrze smrt zkazil ďábla, že Bůh neujal se andělů, nýbrž potomstva Adamova (Žid. 2, 14. n.). Přijal tedy smrtelné tělo lidí, aby je smrtí vykoupil.

Kdyby vykupoval anděly, nepřijal by přirozenosti lidské. Je patrné, že Kristus chtěl býti člověkem jako my. Sv. Otcové učí tak vesměs. — Sv. Basil na otázku, proč Pán Ježíš trpěl hlad a p., odpovídá: poněvadž plynou z přirozenosti lidské. — Jak by mohl Bůh umřít, volá sv. Ambrož, kdyby neměl tělo porušitelné! — Když část monofysitů učila, že Kristus měl tělo neporušitelné, které jen zázrakem mohlo trpěti, vyvracel Leontius Byzantský jejich nauku přímo mnohými důvody. Praví, že jako Kristus činil divy na důkaz božství, tak přirozeně lačněl a p., aby bylo patrné, že je pravým člověkem. Divný byl by to zajisté pořádek, kdyby Kristu po třicet let, kdy své božství neprojevoval, bylo činiti stále divy, aby mohl jísti, zažívat, spáti a p. Zázraky by prokazoval ne božství, nýbrž člověčenství! A bylo-li by to naše pozemské člověčenství, které jen stálými divy může se ukazovati? — Sv. Jan z Dam. vykládá, že je dvojitá porušitelnost, jedna, jejímž projevem je hlad, únava, rány, a druhá, jež znamená rozklad v prvky. Onu, praví, Kristus měl, tuto nikoliv; po zmrtvýchvstání má i onu. — Sv. Tomáš vykládá, že tělo Páně bylo hmotné, a že proto podléhalo přirozeným zákonům, jež řídí hmotu.

Kristus měl tedy uvedené vady ne zázrakem, nýbrž přirozeně, avšak vzal je na sebe dobrovolně.

Uvažujme o nich nejdříve se stránky Slova. Syn Boží vzal na sebe člověčenství dobrovolně, a proto již z tohoto důvodu přijal dobrovolně i jeho vady. — Dobrovolně vzal je i proto, že s člověčenstvím nejsou tak spojeny, aby nemohly od něho býti oddáleny. Oslavené tělo jich nemá, a je přece pravé tělo, ovšem už ne naše pozemské. Vliv božství mohl je zameziti, jako oslava je odstraňuje. — Však hlavní důvod, proč říkáme, že je vzal svobodně a proto také jinak nežli my, jest, že Pán Ježíš neměl dědičného hříchu. Kristus nenarodil

se z pokolení Adamova přirozeným početím, kterým skrze otce dědičný hřích se přenáší, a proto mu nijak nepodléhal. Panna Maria byla od něho ochráněna, nebo po právu jej měla mít; na Krista nijak se nevztahoval. Proto nepodléhal nijakým způsobem trestům za něj. Sv. Tomáš vykládá, že hřích je jako příčina, vady a smrt jako nezbytný účín. Kdo má tedy dědičný hřích, na toho nezbytně přechází její účín, vady a smrt. Pán Ježíš přišel s hůry, nemaje dědičného hříchu. Ale kde není příčiny, není účínu. Pán Ježíš nemusel mít následky dědičného hříchu, ale přijal je. My přijímáme je nezbytně, neboť v nás je jejich příčina, vina z hříchu Adamova.

Opět jiný důvod, že Pán Ježíš přijal mnohé vady, zvláště bolesti dobrovolně, je, že i potom, když už přijal naši porušitelnou přirozenost, mohl se jím vyhnouti. I my dovedeme se vyhnouti mnohým pracím a utrpením, mnohé přijímáme dobrovolně. Slovo, jsouc vládcem člověčenství Kristova, mohlo svým vlivem, svou prozřetelností vyhnouti se mnohým utrpením. Ne učinilo-li tak, lze právem říci, že je vzalo na sebe dobrovolně. — Konečně byly dobrovolny proto, že duše Kristova měla, jak přijímá se všeobecně, blažené patření na Boha. Síla blaženého patření je taková, že se rozlévá účinkem i do těla. U oslavenců je blažené patření na Boha tváří v tvář příčinou, že mají tělo oslavené, které nepodléhá již ani bolu ani porušení. Také v Kristu mohlo blažené patření mít tento účín na tělo, a mělo jej částečně při proměnění na hoře Tábor, úplně po zmrtvýchvstání. Bylo tedy, dle sv. Tomáš Akv., něco v Kristu, co mohlo všemu utrpení a všem vadám vůbec vzdorovati. Pán Ježíš mohl učiniti, aby účín blaženého patření rozlil se také na jeho tělo; ano bylo by se tak stalo, kdyby ho nezadržel. To činil, jelikož jím svobodně vládl, a to v době utrpení tou měrou, že blaženost duše nijak bolest těla nemírnila. Tři jsou stavy, dle též učitel: nevinnosti, viny, slávy, Pán Ježíš přijal něco z každého, ze stavu viny bědy tohoto života.

Také se stránky Krista byly vady dobrovolné. Lidská vůle Ježíšova ve všem se podrobovala vůli Boží. Proto mohou její skutky, jsouce dobrovolny, býti také záslužné. Sv. Pavel užívá o Kristu (Žid. 10, 5. n.) slov žalmisty: Obětí krvavých ani darů jsi nechtěl, ale tělo připravil jsi mi . . ., abych vykonal vůli tvou. (Žal. 39, 7. n.). Snad přijala duše Kristova všechny bolesti, utrpení a pod. hned při početí; Bůh ostatně předvěděl, že vždy všemu dobrovolně se podrobí, co bude chtít. — Často Pán Ježíš mohl vyhnouti se příčinám nepřijemnosti, ale neučinil toho, raději prchl do Egypta, zakoušel hněv nepřátel a j. — Pán Ježíš měl moc činiti zázraky dle libosti, i mohl jí užítí proti přirozeným slabostem těla. Nepravíme, že jako člověk byl všemohoucí, nebo při zázracích byla lidská přirozenost jeho jen nástrojem k nim v rukou Božích; ale měl neomezenou moc, činiti divy. Neužíval jí, a proto i z tohoto

důvodu byly strasti jeho dobrovolné. Zvláště smrt mohl od sebe oddáliti, jak ostatně i sám řekl (Jan 10, 18.). Proto byla u něho zvlášť dobrovolná. — Všecka říše přirozená byla jeho vůli pro spojení její se Slovem podrobena; mohl tedy duši od těla oddělití anebo ji s ním spojití podle libosti, dí sv. Tomáš Akv. a dokazuje z mocného hlasu, kterým Kristus s kříže volal, že neumíral z nucené slabosti, nýbrž z dobrovolné připuštění, t. j. nezamezil, jak mohl, aby přirozené příčiny měly své přirozené účiny.

3. Jakých vad Pán Ježíš nepřijal, už jsme řekli. Nepřijal takových, s nimiž plnost vědomosti a milosti se nesrovnává. Kdo je vědoucí, nemůže býti zároveň nevědoucí. Že Pán Ježíš vůbec žádné mravné chyby neměl a mlti nemohl, bude uvedeno později. Svatý Tomáš uvádí pěkný důvod bohovědný, proč Kristus nepřijal na sebe nevědomost, zbavenost milosti a p. jimi, vykládá, člověk od Boha se odděluje, a proto nelze jimi činiti zadost. Nelze říci: zbavím se milosti za trest, abych trpěl bolestné oddělení od Boha, jej tak usmířil, jemu zadost učinil za své poklesky. Podobně nelze říci: vezmu na sebe nevědomost o Bohu, abych touto bolestnou ztrátou se potrestal a před Bohem se kál. Proto Kristus, chtěje vtělením nás s Bohem smířiti a za nás zadost učiniti, nemohl přijmouti podobné vady; jimi by se stal k vykupitelskému dílu neschopnějším.

Že Kristus nepřijal osobních vad lidských, je samozřejmo. Byli sice někteří bohoslovci, kteří na základě slov Isaiášových: nemá podoby ani krásy (Is. 53, 2. n.) tvrdili, že Spasitel měl vady, které jej činily ohyzdným, ale jich mínění je jen důkazem, kam až převrácenost někdy vede. V Písmě sv. není nejmenší zmínky o nějakých osobních vadách Páně. Slova Isaiášova týkají se Krista zmučeného. Kdyby na Kristu něco bylo, co by mu mohli fari-seové předhoditi, jistě by tak učinili, vždyť mu vytýkali, že je z Nazareta. Sv. Athanasius, mluvě o nemocích, praví, že by se neslušelo, aby ten, jenž nemoce jiných uzdravoval, sám jim podléhal.

Sv. Otcové přičítají Kristu toliko obecné vady lidské, ale nikoli nemoci, ohyzdnost a p., any jsou to vady osobní. Svatý Tomáš Akv. dovozuje, že mohl převzítí jen ty vady, které obecně plynou z dědičného hříchu. Mnohé vady jsou následek zvláštních příčin, dědičnosti, nestřídmosti, nedostatečného tělesného ústrojí a p. Takových vad Kristus mlti nemohl, neboť byl počat dokonale sv. Duchem a ze života svatého. — Matka jeho byla přechistá Panna, od níž také nic chybného nemohl dědití. Naopak dlužno za to mlti, že byl mužem dokonale ušlechtilosti. — Měl býti ideálem člověka, ovšem hlavně mravním, ale k tomu aspoň nepřímou náležití též bezvadnost tělesná. — Učitelem všeho lidstva, předmětem úcty a lásky také ne-

mohl býti, leč jsa ve všem dokonalý. V Starém Zákoně připouštění byli ke kněžství jen mužové ušlechtilého vzezření; také zvířata obětní nesměla mít vady. Všichni byli však předobrazem budoucího velekněze a veleoběti; proto se slušelo zajisté, aby Kristus nebyl horší jich. — Kristus byl veskrz dílem Slova a milosti. Všecka díla milosti jsou krásná, milost posvěcující dává duši nebeskou krásu. Bylo by divné, kdyby Slovo, chtějc přijmouti lidské tělo, přijalo tělo, nedím ohyzdné, ale méně dokonalé. Právem lze za to mít, že Kristus byl ve všem dokonalý, proto byl jako dítě, jinoch a muž obrazem dětské, jinošské, mužné krásy. Mnozí sv. Otcové jej také skutečně tak líčí.

4. Namítá se, že jako duše neměla pro hypostasné spojení obecných nedostatků duševních, tak i tělo z téhož důvodu mělo jich býti prosto. — Odpověď dal již sv. Tomáš. Kristus se vtělil, aby nás vykoupil. K tomu bylo třeba, aby jeho duše byla svatá, plna vědomosti Boží a p., ale nikoliv, aby tělo nemělo vad obecných; naopak cíl vykoupení žádal, aby tělo bylo schopno trpěti, majíc převzít tresty ze hříchů poslé a za ně tak zadosť učiniti. Také nelze se dovolávat toho, že neměl ani hříchu dědičného ani osobního, neboť měl porušitelnost těla vzhledem k nám, aby za nás byl zraněn (Is. 53, 5.).

Namítá se, že dle sv. Pavla se měl Kristus ve všem připodobiti bratrům (Žid. 2, 17.). — Odpověď: Ano, mimo hřích a vše to, co je vtěleného Syna Božího nedůstojno. Právě sv. Pavel líčí Krista jako nejvyššího kněze, jenž mimo vady všeobecně lidské měl býti veskrze dokonalý a bezvadný. Dost se k nám Bůh připodobnil, když přijal lidskou přirozenost. To by mohl někdo žádati, aby přijal vůbec všechny nemoce světa, malomocenství, horečky, slepotu, hluchotu a p., aby je tak všechny vyléčil.

Vážná je námitka, která se činí ze sv. Hilaria. Zdá se, že tento sv. Otec byl toho mínění, jakoby Spasitel z ran necítil žádných bolestí. Proto byl viněn také z bludu. Avšak mnozí vykládají jeho slova ve smyslu pravém. Na jeho obranu uvádějí: Sv. Hilarius na mnohých jiných místech učí správně, že Kristus trpěl bolesti. V knize, kde píše, že „jako šíp, pronikaje vzduch, působí na jeho přirozenost, ale nezraňuje ji, tak i Kristus byl raněn, ale netrpěl na své přirozenosti a pod., mluví proti arianům, kteří upírali Pánu Ježíši pro jeho utrpení božskou přirozenost. Sv. Otec užívá často slova: Kristus a přirozenost pro: Slovo a přirozenost božská; zdá se tedy, že chce arianům říci: Kristus trpěl, zraněn byv jako člověk, ale jako Bůh byl bolesti nedostupen. Jindy vykládá, že Kristus měl by vlastně býti neporušitelný, jednak pro spojení se Slovem, jednak pro svou úplnou bezhříšnost; uznává tedy, že nebyl. Tak některá jeho nejasná slova dlužno pojímati v tomto smyslu.

O citových hnutích u Krista.

1. Filosofové nazývají každé duševní hnutí, spojené s tělesným vzrušením, „passio“, jež se obyčejně překládá vášně. Avšak překlad není vhodný, nebo latinské passio znamená každé hnutí spojené s tělesní změnou, tedy i hlad, žízeň, bolest, kdežto čeština spojuje se jménem vášně pojem zakoreněné náklonnosti. Filosofové a po nich bohoslovci mluví pak o vášních Krista Pána, užívajíce slova ve všeobecném, rodovém jeho významu. My užijeme rčení „o citových hnutích u Krista“; o hladu, žízní, bolesti mluvili jsme zvlášť.

Citové hnutí pojímá se jako vloha, t. j. jako schopnost, býti od nějakého předmětu vzrušenu, a jako kon, skutek, t. j. skutečné citové vzrušení. Sídlo jeho jest v duši, do těla se přenáší. Citová hnutí mají dvojitý směr, k předmětům, žádajíce si ho, a od předmětu, prchající před ním. Tak láska, touha, radost, libost (pochoť) znamená směr k předmětu a spojení s ním; nenávisť, štitivost, bolest směr od předmětu, odpor k němu. Mimo to uvádějí se zvlášť citová hnutí, jimž staví se v cestu překážky, tak že předmětu lze těžko dosáti, jako naděje, bázeň, hněv, anebo těžko se ho zbaviti, před ním prchnouti, jako zoufalost, odvážnost, hněv. K bázni počítá se též obdiv. Citová hnutí prostá zovou se žádostivá, citová hnutí spojená s překážkami nazývají se roznícená. Zevrubná poučení o vášních podává dr. Kachník ve svém spisku o nich. Základních vášní ve snaživosti žádostivé udává se 6 (láska a nenávisť, žádostivost a štitivost, pochoť a bol); ve snaživosti roznícené pět (naděje a zoufání, odvaha a bázeň, hněv).

2. Pán Ježíš měl lidská hnutí citová.

Láska. Základ všech citových hnutí je láska smyslová. Každé citové hnutí znamená pohyb, jenž nějakým způsobem jde z lásky. Buď věc máme a odpočíváme v ní s uspokojením; pak pocit klidu způsoben byl přizpůsobením se k věci, v lásce. Nebo po věci se snažíme, a pak je to pohyb, jež láska vzbuzuje. Aneb máme odpor k věci a prcháme od ní, a opět jest to láska k sobě, nebo k jiné věci, z které pohyb ten pochází. Proto kdyby Kristus neměl smyslové lásky, jejíž sídlo je v těle, neměl by vůbec žádného citového života, což je zajisté nemožné. Nedostatek této lásky byl by i mravní chybou, neboť by znamenal lhostejnost, nechutenství ke všemu, nepřívětivost, necitelnost k bédám jiných. Nepřívětivost vytýká pohanům svatý Pavel jako chybu (Řím. 1. 31.).

Kristus měl tedy lásku citovou. Sv. Josefa a zvláště svou matku Pannu Marii miloval zajisté nejen vůlí, nýbrž také vroucím citem. O jeho citové lásce máme také příklady ve sv. Písmu.

Sv. Jan vypravuje, že miloval Lazara a jeho sestry (Jan 11, 5). Před hrobem svého přítele plakal, tak že Židé řekli: Hle, kterak jej miloval (Jan 11, 36 n.). Na jinocha, který mu řekl, že zachovával přikázání, pohleděl a zamiloval si ho (Mar. 10, 21). Tam projevil lásku slzami, zde pohledem; ale láska, která se zevně projevuje, je láska citová, tělesným hnutím. — K lásce náležel soustrast nebo lítost. Pán Ježíš plakal nad Jerusalemem (Luk. 19, 41.). Opak lásky je nenávisť. Kdo miluje dobré, nezbytně nenávidí, ovšem zřízeně, zlé, jež dobru odporuje. Není pochybnosti, že Ježíš měl zřízenou nenávisť zlého.

T o u h a a r a d o s t. Touha znamená citový pohyb k předmětu, radost spočinutí v něm. Obě citová hnutí u Krista se nalézají. Pravil na př.: S toužebností jsem žádal tohoto beránka jísti s vámi (Luk. 22, 15.). Před vzkříšením Lazara děkoval Otci, že jej vyslyšel (Jan 11, 41.); dík však je známka vnitřního uspokojení, radosti, v našem případě zajisté i citového. Jednání jeho s apoštoly ukazuje často jak na touhu, aby uvěřili a dokonali byli, tak na radost, že mu je Otec dal.

N a d ě j e a z o u f a l o s t. Při velekněžské modlitbě projevil Kristus naději, že ho Otec oslaví slávou, kterou dříve u něho měl (Jan 17, 1. n.). Tato naděje náležela k citům roznlčeným, jelikož se jí stavělo v cestu prudké utrpení, přes které vedla cesta k oslavě. O tísnivé opuštěnosti, která má podobnost se zoufanlivostí, máme příklad ve slovech Páně s kříže: Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil (Mat. 27, 46.). Tento povzdech nebyl mravní vadou hříšné zoufalosti, nýbrž projev bolesti nad těžkým dílem, které v tom okamžiku dolehlo na něj vši svou hrůzou, a projev bázně, bude-li šťastně dokonáno.

O d v á ů n o s t projevuje ten, kdo statečně podniká věc nebezpečnou, zvláště kdo vydává se v nebezpečí smrti, aby dosáhl nějakého dobra. Poněvadž Pán Ježíš šel vstříc utrpení, jež předem dobře znal, bylo mu zajisté vzbuditi nejednou citové hnutí odvážnosti. Ostatně bylo mu ho i jindy nejednou třeba, na př. při jednání s farizeji a zákonníky.

Z á r m u t e k je citová bolest z přítomného zla. Pán Ježíš zakusil převeliký zármutek. Pravil sám: Smutná jest duše má až k smrti (Mat. 26, 37.), a krvavý pot ukazuje zřejmě, že to byl zármutek smyslový, tělesný.

B á z e ň. V zahradě počal se Kristus lekati a teskliv býti. (Mar. 14, 33.) Lekal se před bédami, které ho očekávaly. To je bázeň.

H n ě v. Pán Ježíš byl zvlněn mocným citem, aby odrazil a potrestal urážky a zlou vůli. Pohleděl na ně vůkol s nevolí, zarmoutiv se nad zatvrzelostí srdce jejich (Mar. 3, 5.) vypravuje o Kristu evangelista, když Židé v synagoze na něho číhali, bude-li uzdravovati v sobotu. Spravedlivý citový hněv to

byl, když z horlivosti pro čest domu Božího vyháněl prodavače z chrámu. (Jan 2, 15. n.)

Podivění ukázal Spasitel, když se pozastavil nad neobyčejnou vírou setníkovou (Mat. 8, 10.). U nás podivění vychází z překvapení nebo z nevědomosti. Toho u Krista ovšem nebylo. Takové víry dosud nenalezl, proto byl to zjev neobvyklý u přirovnání k tomu, co prakticky zakusil. Podivění Páně znamená tedy ne překvapení z nevědomosti, nýbrž citový projev radosti s pochvalou, že takového případu ještě nezažil.

Pán Ježíš měl tato citová hnutí, poněvadž měl úplnou lidskou přirozenost. Sv. Augustin podotýká, že proto byla pravdivá, skutečná, ne dělaná. Citová hnutí nejsou mravní vadou, leč když vztahují se na nedovolené předměty, anebo překročí hranici, již rozum jim vykazuje. Citová hnutí náležejí k fyzické soustavě lidské přirozenosti. — Sv. Tomáš Akv. praví, že by bylo nedokonalostí lidské přirozenosti Kristovy, kdyby jich neměla. — Nežijeme dobře, dí sv. Augustin, když jich nemáme, a uvádí na doklad, že necítiti bolest v bédách života není ctnost, nýbrž otupělost nebo vychloubavá domýšlivost. Uvádí některé z uvedených prve příkladů ze života Páně na důkaz, že Spasitel projevoval citová hnutí, kdy a jak za dobré uznal. — Sv. Otcové všichni píš čast o zármutku a jiných citech Pána Ježíše, uvádějíce, že byly vhodné, poněvadž jimi Pán Ježíš projevils pravou lidskou přirozenost, poněvadž je nám útěchou, když jsme zmítáni city, zvláště bolestnými, poněvadž nám ukazuje, jak se při nich máme chovati, poněvadž chtěl i tuto část člověčenství zhojiti a posvětiti.

3. Ačkoliv Kristus měl lidské city, měl je pod dokonalou vládou rozumu. Tomu netřeba však rozuměti tak, jakoby cit v něm ozval se pouze na pokyn vůle. Spasitel věděl, jaká hnutí a do jaké míry v něm vzniknou. Poněvadž viděl, že nezajdou tam, kde jich míti nechce, mohl přirozenosti své ponechat plnou volnost činnosti. Věda, že jej pojme hněv nad kupci v chrámě, lítost nad městem, hlad a únava po práci, a nevida v citech těchto nic, co by bylo na odpor jeho svaté vůli, nebránil jim. Ale ovšem dokonale jich ovládal.

Sv. Otcové učí tak jednomyslně. — Sv. Athanasius poznamenává k slovům Páně: Nyní zkormoucená je duše má, že „nyní“ je tolik jako: poněvadž tak chtěl. — Lev Veliký praví, že Kristus měl duši a tělo jako my, že však mezi nimi nevznikl nikdy rozpor, jelikož tělesné smysly rozvíjely se bez zákona hříchu a city byly pod vládou božství a vůle, nepokoušeny kouzly ani rozbouřeny potupami. — Sv. Augustin píše, že i naše zřízené city jsou city tohoto života, ozývající se někdy proti naší vůli; nechtějící pláceme časem. Tak znamenají slabost naší přirozenosti; než u Krista bylo jinak,

u něho i slabost byla z moci (t. j. že chtěl nebo dopustil ji na sebe). — Sv. Fulgenc vykládá, že city Kristovy, jež nazývá slabostmi, byly pravdivé, ale dobrovolné, a uvádí důvody, proč si je připouštěl. Jsou podobny těm, jež jsme prve uvedli. — Zvlášť rozvíjí myšlenku, že Kristus, city pohnutý, je nám příkladem, útěchou, nadějí, silou. — Sv. Tomáš praví o citech Pána Ježíše, přirovnává je k našim: U nás tihnou někdy k předmětu nedovolenému; u Krista toho nebylo. U nás vznikají často dříve, nežli rozum o nich je uvědoměn a soudí; u Krista nebylo to možno. U nás city strhují někdy rozum a vůli; u Krista nikoliv.

Ptáme-li se p o b o h o v ě d n ý c h d ů k a z e c h, proč Pán Ježíš nezbytně měl dokonalou vládu nad veškerým svým citovým životem, nalézáme je snadno. Citový život, dokonale neovládaný, mohl by uchýliti se na cesty nedovolené a státi se pokušením, jež ruší vnitřní soulad mezi rozumem a cítěním; to však je vyloučeno u přirozenosti, spojené s božstvím. Také plnost milosti, která byla v Kristu a která působí, aby nižší člověk byl vyššímu podle zákona Božího dokonale poddán, takového neladu nepřipouští. Mimo to city, dokonale neovládané, k dílu vykupitelskému, které bylo cílem vtělení Božího, ničím by nepřispěly, ano spíše by mu překážely; i neodpovídá moudrosti Boží, aby jich v přirozenosti, jež na se vzal, připustil.

Vlohu, která působí, že tělesnost může se zdvihnouti proti vůli, nazývají bohoslovci p o k u š i t e l n o s t k h ř í c h u (fomes peccati); v ní vidí hlavně onu uvolněnost žádostivosti, jež vznikla ztrátou prvotní neporušenosti, pro niž i samu žádostivost nazývají někdy hříchem. V Kristu ovšem nebyla, neboť tato pokušitelnost znamená náklonnost k tomu, co je proti rozumu. Čím větší je ctnost, dle sv. Tomáš, tím menší je pokušitelnost. Pán Ježíš měl všecku plnost ctnosti, a proto byla u něho pokušitelnost vůbec nemožna. Kristus Pán nemohl býti pokoušen od těla, nýbrž jen z venčí od světa a ďábla. Ale ani toto zevní pokušení nemohlo v něm vzbuditi hnutí, na př. zálibu, jež bylo by mu potlačovati. Každé pokušení bylo jen bezvýsledným zevním útokem, který nenabyl v jeho nitru žádného ohlasu, t. j. žádného vnitřního pokušení. I zevní pokušení mohlo se státi jen tehdy, když je připustil; zajisté proto hlavně, aby nám dal příklad, jak se máme v pokušení chovati. Kdo by řekl, volá sv. Augustin, že tělo Kristovo pokoušelo proti duchu, budiž v klatbě.

Duše Kristova měla již na zemi blažené patření.

1. Kristus byl pravý člověk a měl proto lidský rozum, kterým poznával jako jiní lidé. Bylo by nerozumno domnívati

se, že myslil rozumem božským. Jeho božská přirozenost myslila božsky; lidská přirozenost myslila po lidsku. Božská a lidská přirozenost v Kristu nejsou jedna přirozenost, nejsou smíšeny, nýbrž každá má svůj vlastní život a svou vlastní činnost. Avšak duše Kristova měla ještě mimořádné a nadpřirozené vědomosti.

Jest totiž, pomineme-li víru, jež k nám vniká nejprve také smysly, na př. posloucháním slova Božího, t r o j í p o z n á n í : skrze smysly, vlité a patření na Boha tváří v tvář. Duše Kristova poznávala smysly, a na základě těchto poznatků tvořilo se v ní poznání podobné našemu. Písmo dří, že Pán Ježíš rostl v milosti a moudrosti. (Luk. 2. 52.) To rostl moudrostí, jež se nabývá zkušeností. Poté měl rozmanité vlité vědomosti, kterých nenabývá se smysly a přemýšlením, nýbrž které Bůh rozumu dává. Adam a Šalamoun měli vlitou vědomost, onen, aby rozuměl světu a věděl o Bohu, tento obdařen byl zvláštní moudrostí. Mimo tuto dvojí vědomost měla duše Pána Ježíše blažené patření na Boha, jaké mají svatí v nebi.

2. Není článkem víry, ale je jistá nauka bohovědná, že Pán Ježíš měl hned od počátku svého pozemského života blažené patření. V novější době projevili někteří bohoslovci, mezi nimi i Bougaud, mínění opačné, ale po staletí bylo mezi bohovědnými spisovateli obecné přesvědčení, že duše Kristova měla již zde patření na Boha tváří v tvář. Že je má nyní v nebi, rozumí se samo sebou.

Pravda ta je naukou bohoslovců, i třeba nejprve u nich hledati odůvodnění její. Bohoslovci od několika století hlásají téměř jednohlasně, že Pán Ježíš měl blažené patření od okamžiku početí. — Suarez rozebírá tento souhlas takto: Písmo nedává zřetelných svědectví, svatí Otcové nemluví zřejmě, rozhodnutí církve není, zbývá tedy jen souhlas bohovědců, kteří nauku svou neohlašují jako článek víry, nýbrž prohlašují opačné mínění pouze za smělé. Suarez sám posuzuje opačné mínění jako bludné ano podezřelé z kacířství. Jakou váhu má dnes souhlas bohoslovců? — Petavius uvádí jej znovu, podobně jako Suarez a dří, že se k němu přidává, poněvadž k němu náležejí nejvážnější a nejučenější bohovědci, a poněvadž žádný katolický spisovatel neodvažuje se jich náhled popírati.

Když věc se takto má, řekneme: co vyznávají jednotliví členové církve, možno nazvati vyznáním celého jejího těla. Duch sv. učí církev pravdě v celku i jednotlivcích, a co jednotlivci bez umluvení souhlasně hlásají, je od něho, a žádnému bohoslovcu nemůže býti dovoleno, od takové nauky odstoupiti. To je hlavní důkaz pro náhled, že Pán Ježíš požíval na zemi blaženého patření na Boha. Ale bohovědci netvrdí nic na plano, nýbrž mají své důvody. Vizme, jak odůvodňují naši nauku.

Sv. Písmo říká o Kristu, že je zdroj milosti pro sebe a pro jiné. A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi . . . plné milosti a pravdy . . . a z plnosti jeho my všichni vzali jsme (Jan 1, 13 n.). Sv. Pavel píše podobně (Kol. 1, 18. n.). Slova vztahují se na Krista člověka, neboť o Bohu, jenž jest svatost sama a pravda sama, nemůžeme říci, že je plný milosti a pravdy. Plnost milosti. U Krista dlužno zajisté mysliti na takovou plnost, jaká vůbec je možná, tedy plnost naprostou. K ní náleží blažené patření, neboť bez něho milost je neúplná, nenaplněná, v počátcích. Milost pozemská u nás je příprava k patření, milost bez patření je tedy nedokonalá a počátek, patření je milost dokonalá a ukončená. Mohlo by se ovšem říci, že Kristus měl nejdokonalejší milost pozemskou, ale poněvadž jest líčen zároveň jako zdroj milosti pro jiné, dlužno mysliti na milost dokonalou a ukončenou. Plnost pravdy. Patření neznamena jen milost, nýbrž i poznání. Patření na Boha je nejvyšší poznání člověku možné. V Kristu je plnost pravdy. Na něm se vyplnilo všecko, co v Starém Zákoně bylo o něm předpověděno. On zná i osobně všecku nadpřirozenou pravdu a přinesl ji lidem. Pravda přišla skrze Ježíše Krista (Jan 1, 17), t. j. Krista člověka. Sv. Pavel říká: V něm jsou skryty všechny poklady moudrosti a vědomosti (Kol. 2, 3.). Starý Zákon byl část pravdy, Nový Zákon je plnost pravdy; tam hlásali jí toliko zvlášť osvětlení proroci, zde Syn Boží; oněm sdělil Bůh vždy jen něco, Kristus je učitel všech navždy a dokonale; oni byli ze světa, Kristus je s nebe, z lůna Otce (Jan 1, 18.). Proto říká sv. Jan: Ten, jenž s hůry přichází, jest nade všechny (t. j. proroky); kdo ze země jest, mluví ze země (proroci); ten, jenž s nebe přichází, jest nade všechny, a co viděl a slyšel, o tom svědčí (Jan 3, 31. n.). Kristus je tedy nade všechny proroky, rozdíl mezi ním a jimi jest podstatný, neboť oni čerpali na zemi kusou svou vědomost, Kristus má všecku vědomost s nebe a svědčí o tom, co tam viděl.

Spasitel sám říká o sobě: Amen, amen, pravím tobě: Co víme, to mluvíme a co jsme viděli to osvědčujeme (Jan 3, 11.). Praviv poté, že jen ten sestupuje s nebe, kdo tam vstoupil, říká o sobě: Syn člověka je v nebi. Jinde píše: Já mluvím, co jsem viděl u Otce svého (Jan 8, 38.). Všecky výroky, které počínaje úryvkem „v lůně Otce“ jsme uvedli, týkají se ovšem Slova, vědomosti, kterou měl a má Kristus jako Bůh; ale uvažme: Kristus je nade všechny proroky, a jest to jeho vědomost, jež je slavena. A proč? Že je s nebe. Proroci ji měli také s nebe, ale osvětlením. Je tedy vědomost Kristova ještě jinak s nebe, totiž způsobem mnohem vzácnějším. Kristus je Syn Boží, v něm člověčenství spojeno je s božstvím. Člověk v něm je prorokem a učitelem. Mluví-li Slovo skrze člověka Krista jako skrze automat, stroj? Ne, to by bylo nedůstojné, to by jako člověk byl Mojžíš více. Osvícení nestačí,

neboť tu by mezi Kristem člověkem a proroky nebylo rozdílu. Zbývá tedy jen patření. Kristus člověk měl své božské vědomosti patřením na Boha. Syn člověka je v nebi, pravil Kristus o sobě. Kdo je v nebi? Kdo vidí Boha. A proč dle stále, že mluví, co viděl? Zdaliž tím nenaznačuje, že i podle člověčenství viděl a vidí? Jako člověk mluví k apoštolům a lidu, i zdá se, že spojuje obojí poznání: Syn vidí Otce, já (člověk) vidím Boha. Pesch dle pěkně: Kristus lidskou přirozeností hlásal, tedy lidskou přirozeností také viděl. — Svatý Tomáš uvádí tu ještě slova: Nepoznali jste ho (Otc), ale já ho znám, řeknu-li, že ho neznám, budu podoben vám, lhářem. Avšak znám jej a slovo jeho zachovávám (Jan 8, 55). A dříve poukázal na to, že ho Otec oslavuje (roz. zázraky). Že jest tu řeč o poznání, jaké má Slovo, jest ovšem jasno. Ale toto poznání připisuje si ten, jenž tu mluví, jenž zachovává zákon Boží, jehož Bůh zázraky oslavuje, t. j. Kristus člověk. Bůh se poznává patřením.

Tedy duše Kristova poznává Boha také patřením. Kdyby na uvedeném místě Kristus mluvil jen o poznání Otce a Syna, přirovnáváje své poznání jen ku poznání božských osob, jak činí jinde (Mat. 11, 27; Mar. 10, 22), nesměli bychom toto poznání prisuzovati Kristu člověku, neboť pak by mluvil o sobě jen jako o Bohu; ale on přirovnává své poznání k poznání jiných lidí, i dlužno tedy za to mít, že mluví o svém poznání lidském. Poznání božské je ovšem naprosto jiné. Když tedy vyvyšuje své poznání oproti jiným, mluví patrně o poznání lidském. To pak nazývá viděním. V původním jazyce je místo českého poznati, nepoznati: viděti, neviděti.

Tolik asi lze čerpati z Písma. Mnoho toho ovšem není. Viz m e p o d á n í.

Máme-li od svatých Otců výroky, které určitě a jasně připisují Kristu blažené patření? Máme jistě takové, o nichž s plnou jistotou můžeme říci, že o něm svědčí. Svatí Otcové hlásají, že v Kristu od počátku byla všechna milost a pravda, tak že v něm u něho nebyl žádný vzrůst. O této věci bude hnedle řeč. Zde stůjž místo mnohých výrok aspoň jeden. Sv. Cyrill Alex. píše proti Nestoriov, který slov: „Prospíval věkem a moudrostí“ (Luk. 2, 52. k.) zneužíval k obhajování svých bludů: „Jak se nerdiš, uváděje na důkaz svých tvrzení slova apoštolova? Zdaž nevidíš, jak nerozumno jest říci, že v moudrosti rostl? Věříme přece, že Emanuel, jenž je Bůh, jako člověk vyšel z panen-ského lůna, měl bez pochybnosti plnost milosti a moudrosti, která přirozeně byla v něm. Jak mohl růsti ten, v němž jsou všechny poklady moudrosti, jenž spolu s Bohem a Otcem je dárce nejvyšší milosti? Jak tedy mohl růsti? Myslím tak, že Bůh Slovo podle vzrůstu a stáří těla odměřoval stupeň, v jakém tyto božské dary se na venek projevovaly.“ Mluví-li sv. Otec

tuto jen o božské vědomosti Slova? Nikoliv, nýbrž o milosti a moudrosti Krista člověka. Tedy jako člověk nemohl v nich růsti. Ale kdyby duše jeho neměla blaženého patření, stal by se u něho nesmírný vzrůst v milosti a moudrosti po zmrtvýchvstání, kdy duše došla patření na Boha.

Když tedy sv. Otcové vylučují v Kristu vrůst v milosti a vědomosti, přičítají mu, jak se zdá, blažené patření. Jsou některé výroky, které tomu zvlášť nasvědčují. — Sv. Augustin vykládá, že roucho, kterým obličej Lazarův po vzkříšení byl zakryt, znamená neúplné naše poznání pozemské, vyjádřené apoštolem: nyní vidíme skrze zrcadlo v záhadě, potom však tváří v tvář. O slovech Páně, aby je rozvázali, dí, že po tomto životě budou všechny roušky odstraněny. Toto „poté“ obrací na Krista a na lidi, pravě, že žádný člověk v tomto životě není bez hříchu a nevědomosti, jelikož vidí Pána jen v zrcadle a záhadě, a teprve když umře, je osvobozen od nich úplně. Jinak u Krista. Jeho rubáš zůstal v hrobě. On nejen v hrobě, nýbrž i v těle byl prost hříchu a žádné roucho (nevědomost) ho nezakrývalo, aby něco nevěděl. Sv. Otec přisuzuje těmito slovy zajisté dosti zřejmě Kristu člověku patření, jež mají blažení po smrti. — Ještě zřejměji mluví jeho žák Fulgenc. Na otázku, měla-li duše Kristova vědomost všeho a jak Kristus v obojí přirozenosti úplně poznával Otce, odpovídá asi takto: „K duši nepřistoupil Bůh jen skrze milost, nýbrž připojil si ji v osobě. Duše ta se Slovem je jeden Kristus. Poněvadž Otec nezbytně zná celého Syna a Syn nezbytně celého Otce, nesmíme duši Kristově odepřít ani znalosti celého Otce, ani znalosti celého Syna, ani znalosti celého svatého Ducha. Odpovídá zcela pravé víře mysliti si, že duše Krista neměla dokonalé znalosti svého božství, s nímž přirozeně (t. j. podstatně) je jedna osoba.“ Sv. Fulgenc připisuje zajisté duši Kristově blažené patření na Boha, ano mnozí mu i vytýkají, že je uveličuje, mluvě tak, jakoby měla totéž poznání Boha, které má Bůh sám o sobě. Avšak výtku není oprávněná. Sv. Otec chápal, že patření na Boha bytostí stvořených a tudíž konečné nemůže býti takové, jaké má sama o sobě bytost nestvořená a nekonečná, a proto svá slova omezil. Někteří myslí, že toto omezení je nedostatečné, ale pro náš důkaz je jistým svědkem. Duše Kristova měla patření na Boha, ale nepoznávala tím v Bohu vše, co v něm vůbec je poznatelné.

Hlavní důkaz je důkaz bohovědný a záleží v tom, že bohoslovci jednomyslně po staletí prohlašovali nauku o blaženém patření duše Kristovy za pravdu jistou. Vizme některé jich důvody pro ni.

Cíl lidí je, aby jednou viděli Boha tváří v tvář. Tohoto cíle docházejí skrze Krista člověka, neboť on je původce všech nadpřirozených darů, jež nám zasloužil, hlavně svým utrpením. Ale příčina musí mít již to, co v jiných způsobuje. Proto

Kristus musil mlti již na zemi blažené patření. — Adam jako otec pokolení lidského byl dokonalý v darech přirozených. Kristus, původce milosti a slávy všech, musil být dokonalý v těchto věcech. My si musíme patření neboli dědictví, jak dí svatý Pavel, zasloužiti; proto jsme po čas života bez něho. P. Ježíš nikoliv, jelikož jako přirozený Syn Boží měl na ně právo, a to od prvního okamžiku početí, neboť již tehdy jím byl. Neměl zapotřebí, aby na ně čekal, nemohl ho ztratiti, byl už jeho majetníkem, neboť byl jako Syn Boží přirozený v něm už počat a zrozen. Měl tedy od početí svého blažené patření na Boha. — Největší milost tvorů, jakou lze si mysliti, je hypostasné spojení. Je více nežli patření na Boha v nebi, neboť svatí a andělé pro ně Kristu se klanějí. Je však nepřiměřeno, aby duše Kristova měla největší milost, a důležité milosti nižší neměla. I král, jenž pojme za choť dívku nižšího stavu, dá jí všecky důstojnosti, které mají jeho poddaní, povýší ji na př. na nejvyšší šlechtictví. — Kristu jako vtělenému Synu Božímu sluší největší svatost. Jeho bytost je posvěcena spojením s božstvím, říkáme, že je věčně (podstatně) nejvyšší svatá. Ale jest ještě jiná svatost, jež nabývá se svatými skutky; zove se svatost mravní. Odkud plyne? Z lásky Boží. Čím větší má kdo lásku Boží, tím je světlejší, neboť potom koná vše dokonaleji. Ale nikdo nemiluje, čeho nezná; má-li růsti láska, musí růsti také znalost. Svatí milují Boha v nebi nesmírně, poněvadž jej neobyčejně, patřím, poznávají. A poněvadž jej tak milují, jsou tak svatí. Je-li možná, aby měl Kristus menší mravní svatost nežli oni? On, který měl, spojen s božstvím, největší svatost věcnou? Ne. Proto měl blažené patření, největší poznání Boha, tvorů možné. — Naprostou bezhříšnost, která Kristu člověku slušela, dává fysicky patření. Hypostasné spojení ji naprosto žádá, patření ji uskutečňuje, berouc člověku i fysickou možnost hřešiti.

3. Bezděky naskytá se otázka, jaké bylo patření Kristovo u přirovnání k jiným.

Není pochyby, že duše Kristova viděla a nyní vidí bytnost Boží dokonaleji, nežli kterýkoliv jiný tvor. Světlo slávy, které duši dává možnost viděti Boha tváří v tvář, plyne z Boha Slova. Studnice moudrosti je Slovo Boha na výsostech (Sir. 1, 5.), dí Sirach, a sv. Tomáš Akv. užívá slov v uvedeném právě smyslu. Přirozeně plyne světlo slávy ze Slova na duši, která více je s ním spojena, nejvíce; proto její světlo slávy je největší.

Avšak není takové, aby duše Kristova byla s to poznatelnost Boží vyčerpávati, neboť co je nestvořené, dí sv. Tomáš, nemůže nikdy poznáním vyčerpáno býti něčím stvořeným; vždy zůstane mezi nimi rozdíl jako mezi nekonečným a konečným. Zvláště vyloučeny jsou z konečného poznání možnosti,

poněvadž právě jimi poznatelnost Boží se vyčerpává. Kristus neznal vše, co je možné.

Předmět poznání Kristova je ovšem bytnost Boží a co k ní náleží. Mimo to poznává Kristus jako člověk všechno, co náleží k dílu spásy. On jest jako hlava všech lidí, zvláště vyvolených, a proto vše minulé, přítomné a budoucí, co s dílem lidského spasení souvisí, je mu zajisté známo, nevyjímaje budoucí podmíněné (Mat. 11.), jak patrně z jeho slov o Týru a Sidonu (stalo by se, kdyby . . ., ale nestane se . . .). Sem náleží celá Boží prozřetelnost, pokud do ní zasahuje milost z vykoupení plynoucí (modlitba, svátosti, mše sv., víra v Krista a p.). Bohoslovci nazývají takovou vědomost: vztažnou, částečnou (relativní) vševědoucnost. Kristu patření dávalo krátce vědomost o všem, co pro krále andělů a lidí, nejvyššího učitele lidstva, vykupitele pokolení lidského, soudce živých a mrtvých, střed naší země věděti se sluší, a to tak, aby v těchto záležitostech neměl nižádné nevědomosti. Sv. Otcové všichni v boji proti bludařům, kteří připouštěli v Kristu nevědomost, hájili řečené relativní vševědoucnosti Kristovy a připisovali ji hned Kristu dítku. Žádné nevědomosti nepřijímám v dítku, píše sv. Augustin, v kterém Slovo stalo se tělem a přebývalo mezi námi. Z patření na tvář Boží plyne přirozeně blažená láska, jejíž velikost odpovídá jasnosti světla slávy. Samo sebou se rozumí, že Kristus má větší patření nežli kterýkoliv svatý, měl také větší blaženou lásku nežli on.

Patření, spojené s blaženou láskou, měla duše Kristova od okamžiku vtělení, jak z toho, co bylo svrchu řečeno o nemožnosti, aby vědění Páně rostlo, plyne. Také není důvodu, proč by ho neměl mít od počátku. Účel vtělení a dílo vykupitelské začaly hned tehdy, tělo pak nemohlo býti překážkou, jelikož blažené patření není na něm nijak závislo. Hned tehdy stal se Kristus hlavou vykupitelského díla, i slušelo se, aby měl o něm dokonalou vědomost a spolu tu milost, kterou bude jiným udělovati jakožto věčnou odměnu. Poněvadž dílo to měl vykonati utrpením, bylo jen třeba, aby patření nemělo všecken a plný svůj účinek, aby totiž nevyplývalo se i na tělo, jako po zmrtvýchvstání se pak stalo a ve svatých stane. V tom smyslu vykládají se slova sv. Pavla o Kristu: Vcházeje na svět dí . . . tělo připravil jsi mi . . . a řekl jsem: Hle, přicházím, abych vykonal, Bože, vůli tvou (Žid. 10, 5. n.). Poněvadž utrpením vykupoval, obdržel oslavu těla až po zmrtvýchvstání, ale tato oslava je nahodilá; podstatná blaženosti záleží v patření duše na Boha.

Kdybychom řekli, že přijal patření někdy po vtělení, stáli bychom před nerozluštitelným úkolem, kdy se tak stalo. Byla-li doba, kdy duše nevěděla, že je s božstvím hypostasně spojena? Jak se o tom dozvěděla? Z proroků? To by byl slabý důkaz. A dvanáctiletý Kristus vykládal Písmo o Messiáši jako

nikdo z učitelů zákona. Z osvětlení? Ale to by byla jen víra, jež je temna, plna pochybnosti a pokušení. Život Kristův ukazuje jistotu, jasnost, sebevědomí, které převyšuje všeliké pro-rocké osvětlení. Řekneme-li však, že Kristus od počátku měl blažené patření, vše se vysvětluje. Blaženým patřením viděl Boha jednoho v Trojici, viděl spojení Slova s lidskou přirozeností, t. j. sebe, viděl se vtěleným Synem Božím. A tak chápeme jeho vědomí o synovství Božím, které nevěřícím je nerozluštitelnou hádankou, chápeme jeho jistotu, jeho vševědouce, všechna ta slova, že vidí Otce a p., chápeme, že nemluví jako muž víry, sebe silnější víry, nýbrž jako muž, který vidí vše. Z Krista nemluví víra, nýbrž vědění, a to vědění tak určité, jaké jen patření dává. Kristus neměl božské víry, poněvadž měl blažené patření. Proto ovšem také neměl božské naděje. Nadějí toužíme s důvěrou po tom, čeho ještě nemáme. Jen o oslavě těla a některých jiných darech mohl mít naději. Ovšem měl náklonnost, všemu věřit a ve všem doufat, co by Bůh mu řekl nebo slíbil.

4. Pro blažené patření, kterého svatí nabývají po smrti, když jsou u cíle, které však Kristus měl již na zemi, praví o něm bohoslovci, že byl zároveň na cestě k cíli (viator) a u cíle (komprehensor). Na cestě je, kdo spěje k blaženosti, u cíle, kdo ji už má (Kor. 9, 24; Fil. 3, 12.). Kristus byl u cíle, že měl podstatu blaženosti, patření a plynoucí z něho blaženou lásku. Byl na cestě, že neměl ještě darů, které s podstatou blaženosti jsou spojeny, blaženosti nahodilé (akcidentelní).

Z toho vzniká proslulá obtíž: jak mohl býti Kristus blažen, když měl trpěti a tak do slávy vejíti (Luk. 24, 26.)? Vzhledem k „tělesnému utrpení“ není snadno obtíž vyložiti. Kristus měl býti přirozeně člověkem a trpěti; proto Slovo, vtělujíc se, omezilo blaženost plynoucí z patření jen na duši. S touto blažeností lze utrpení tělesné srovnati. Lze mít v duši velikou radost a blaženost z nějakého úspěchu, a přec býti právě trápeni krutými bolestmi zubů.

Avšak větší je nesnáz v tom, že Kristus Pán i „v duši trpěl“ zármutkem a opuštěností. Jak může býti v ní zároveň blaženost ráje a takové utrpení? Melchior Kanus ji rozřešil takto: Patření zůstalo, ale blaženost z něho plynoucí byla v době utrpení zastavena. Jako Bůh činil, aby oslava duše nevyhlila se do těla, tak nyní zadržel účín patření, blaženou lásku, i pro duši. I slunce někdy nesvítí a nehřeje. Ale výklad se nelíbí. — Většina bohoslovců soudí, že Kristus nebyl ani v době utrpení blaženosti zbaven. Také poukazují na to, že Kristus i jindy byl smuten. Sv. Tomáš Akv. a jiní dali rozřešení, jež více se líbí. Záleží asi v následujícím: Jinými kony radovala se duše Kristova z patření na Boha a jinými z časných dober, jelikož předmět radosti je vždy jiný. Naskytne se

zlo časné, nad nímž duše se rmoutí. Kony, kterými se rmoutí, jsou opak těch konů, kterými se raduje z časných dober. Kony blaženosti z patření zůstávají stále. Oč běží nyní? Učiniti, aby blaženost z patření nezamezila kony žalosti z věcí smutných. Přírozeně je zamezuje, neboť je tak veliká a trvalá, že zůstane-li v plné síle, žádný kon zármutku a bolesti není v duši možný. Musí zůstat v této síle? Přestat nemůže, ale Bůh může učiniti, aby účín její nezamezil kony smutku a žalosti. Zůstane tedy, ale Bůh omezí její účín, aby duše mohla se obrátiti k věcem bolestným a vnímati je.

Kristus tedy v době těžkého zármutku viděl Boha, měl blaženost z patření plynoucí, byl si vědom přirozeného synovství Božího, ale Bůh omezil účín patření, aby Soasitel pro okamžiky, kdy byl jaksi vrchol jeho vykupitelské činnosti, mohl zakusiti všecku bídu hříchu, která lidstvo svírala a na něho padala. Jsou ještě jiné výklady, ale těch pomíjíme.

O vlité a nabyté vědomosti Pána Ježíše.

Řekli jsme, že odezraje od vědomosti plynoucí z víry, je trojí poznání: blažené patření, vlité od Boha a přirozeně nabyté. Všecky tyto vědomosti byly v Kristu. O blaženém patření byla řeč. Zbývá promluvit o dvou ostatních.

1. Blažené patření děje se tak, že rozum přímo je s Bohem skrze světlo slávy spojen a jej vidí. Vlitá vědomost se děje tím, že Bůh do rozumu dá pojmy, jimiž poznáváme.

Co je vlitá vědomost, pochopíme nejlépe, když ji přirovnáme k vědomosti nabyté.

Máme představy v obraznosti a pojmy v rozumu. Dovedeme v sobě vzbuditi obraz jabloně a dovedeme říci, co je strom (pojem). Jak jsme k těmto obrazům a pojmům dospěli? Dívali jsme se na věci nebo jich obrazy, dali jsme si je popsat, přemýšleli jsme o nich. Tak jsme nabyli mnoho obrazů a pojmů, které jsou v nás, takže je v sobě zase vyvolati můžeme. To je vědomost nabytá. Kdyby Bůh slepému, který nemá obraz jabloně v mysli, představu o něm do obraznosti dal, mohl by si ji představit jako my. To by byla vědomost vlitá. Podobně může vlití do rozumu pojmy.

Rozeznává se vědomost vlitá prostě a nahodile. Prvá obsahuje znalost věcí, k níž člověk nijakým způsobem dojiti nemůže, na př. proroctví; druhá pravdy, jichž člověk může dosíci, ale ne náhle, na př. znalost cizího jazyka. Obojí vlitá vědomost je nadřirozená aspoň co do způsobu. O andělech se praví, že o věcech hmotných, jichž, nemajíce hmotných očí, vnímati nemohou, mají od Boha vlitou vědomost. Vlitou vědomost měl Adam a Šalomoun, též proroci.

Byla pronesena námitka, že vlitá vědomost porušuje v člověku soulad duchového života, že kdo by měl vlitou vědomost, by nevěděl, je-li člověkem nebo andělem. Prázdné povídání. Máme poznání smyslové a rozumové, podstatně od sebe se lišící, ale nijak neporušují vnitřní soulad života. Komu Bůh zjevil budoucí věc, může ji mysliti sice jen za pomoci Boží, ale jinak ji myslí zcela po lidsku jako jiné věci. Duše v nebi vidí Boha a mnohé jiné věci v něm, ale všechny tyto vědomosti se snášejí, ano podivuhodně doplňují, vytvářejíce v oslavenci přebohatý duchový život.

2. Že Pán Ježíš měl vědomosti vlité prostě, učí bohoslovci všeobecně, že měl vědomosti vlité nahodile, učí mnozí.

a) Vědomosti vlité prostě. Myslelo se, že svatý Bonaventura a jiní upírají Kristu tuto vlitou vědomost, avšak ukázalo se, že nikoliv. Tak souhlas mezi bohoslovci je úplný. Než bohovědci nepraví, že jde o pravdu přímo nebo nepřímou zjevenou, nýbrž o pravdu, která rozumem je vyvozena z hypostasného spojení. Bohoslovci ji neodvozují ani z Písma, ani ze sv. Otců. Z Písma je jisto, že Pán Ježíš znal tajemství Boží i srdcí lidských, že byl moudrý jako nikdo z lidí, avšak všechna tato vědomost dá se odvoditi z blaženého patření. Odtud nelze tudíž jistě souditi na vědomost ještě jinou, vlitou.

Důvody, že ji měl, dlužno hledati jinde. Jsou takové, že dávají aspoň pravděpodobnost. Jsou asi tyto. — Kristus měl sice blažené patření, jež znamená dosažení cíle, ale byl přece také na cestě k němu. Poněvadž patření náleží k vědomostem cíle, slušelo se, aby měl také nadpřirozené vědomosti, jež jsou dávány těm, kteří jdou k cíli. — Kristus je král lidí a andělů. Mnozí lidé měli vlité vědomosti, andělům je vlitá vědomost vlastní. I slušelo se, aby takové vědomosti měl i Kristus. Snad apoštol myslí i na ně, když říká o něm, že v něm jsou všechny poklady moudrosti a vědomosti. Vlité vědomosti mají také duše blažených. Vlitá vědomost dává možnost poznávání mnohé věci nejen v Slově, nýbrž tak, jak jsou, vlastními obrazy a pojmy. Takové poznání zvláště sluší tvorům. — Vlité poznání má také přednost, že je namnoze neodvislo na obraznosti (fantasmatech), na představách, bez nichž přirozeně nejsme s to se obejít. Právě tato spolučinnost obraznosti, ač v mnohém ohledu vzácná, má stinné stránky, že unavuje, myšlení ztěžuje a omezuje. Znamená tedy vlitá do rozumu vědomost, nepotřebující obrazů, nemalou dokonalost. Uvážíme-li důstojnost Kristovu jako Syna Božího a jako hlavy spasitelského díla pro celý svět, vyznáme, že nemohla mu chyběti žádná dokonalost, která u tvorů je možná. — Sv. Tomáš říká, že se slušelo, aby duše Kristova byla ve všech schopnostech dokonalá. Dvě jsou trpné schopnosti, přirozená a poslušná; onu uvedl Bůh v činnost vědomostí vlitou nahodile, tuto vě-

domostí vlitou prostě. Vědomostí vlitou prostě poznala vše, co poznávají andělé, neboť se sluší, aby duše Kristova věděla, co vědí andělé. K těmto vědomostem náležejí věci duchové a hmotné, nadpřirozené a přirozené, mnohé skutky svobodné a budoucí.

Netřeba si mysliti, že Kristus měl všechny tyto vědomosti stále vědomně před sebou, nýbrž že je vybavoval, kdy chtěl, na př. když k nim byla příležitost, podobně jako my, když to, co víme, vybavujeme. Tato vědomost nevyžadovala usuzování, nýbrž děla se na způsob vidění.

b) Vědomost nahodile vlitá. Vědomost ta odpovídá svou povahou zcela vědomosti nabyté. Někteří bohoslovci ji přijímají, jiní ji stotožňují s vědomostí nabytou. Podle oněch měl Kristus přirozené vědomosti, jeho věk a poměry daleko převyšující, dle těchto nabýval vědomostí svému věku a okolnostem přiměřených; k bohoslovcům, kteří učí toto, náleží svatý Tomáš Akv. Než zdá se jisto, že Pán Ježíš měl mnohé přirozené vědomosti nahodile vlité. Ukazuje na to podivuhodný dar řeči, slova lidu: Kterak tento zná Písma, neučiv se (Jan 7, 15.). Takovou vlitou vědomost měli Adam a Šalomoun, jak mohla tedy chyběti Kristu? A dokonalostí je. Poněvadž mu přisuzujeme všecku dokonalost tvorů, přisoudíme mu také vědomost vlitou. — Různé jsou náhledy bohoslovců, kdy a jak ji nabýval. Dostal-li všecko hned od počátku, anebo teprve v přiměřeném poměru k rozvoji orgánů, věku a p.

c) Vědomost nabytá. Vědomost ta nabývá se smysly zevními a vnitřními; záleží v představách, z nichž rozum vybírá si pojmy a na základě jich soudí a nových pravd dobývá. Poněvadž Kristus byl člověk s řádnou lidskou přirozeností, vnímal jako jiní svými smysly, tvořil pojmy, skládal je v úsudky. Měl blažené patření, měl andělské vědění vlité, měl tedy zajisté i to, co mu jako člověku bylo nejpřirozenější, vědomostí nabyté. Ovšem věděl vše patřením na Boha, v božské bytnosti; vlitou vědomostí věděl mnohé z toho, co viděl v Bohu, novým způsobem, totiž vlastními obrazy a pojmy, hlavně ovšem pojmy, anoť, jak jsme řekli, myšlení vlitými rozumovými vtisky dělo se asi bez fantasmat, t. j. bez obrazů v obraznosti, jež jinak naše myšlení provázejí. Nabytou vědomostí nedovídal se nic nového.

Ale způsob nabývání byl jiný. Skrze něj rozvíjelo se v Kristu to, co dává zkušenost, a mnohé vědomosti jeho staly se tak v něm ještě zkušeností zažitě. Jako blažení po zmrtvýchvstání nebudou mít smysly nadarmo, ač patření vše, čeho k podstatné blaženosti třeba, jim skýtá, jako andělé, ač stvořené věci mohou viděti v Bohu, vidí je vlitou vědomostí tak, jak jsou, i nemají ji zbytečně; tak nabytá vědomost Pána Krista doplňuje nejen některé jeho nebeské a vlité vědomosti přiro-

zeným lidským způsobem, dodávajíc jim to, co dává zkušenost, nýbrž odpovídá též souladnému životu dítky, jinocha, muže, člověka. V tom smyslu dí sv. Pavel, že Kristus přes to, že byl Syn Boží, konal poslušnost tím, co vytrpěl (Žid. 5, 8), t. j. zakusil, co prakticky poslušenství přináší. Tak žil Kristus skutečně po lidsku. Vnímál pole, řeky, jezera, hvězdy, kochal se v jich přirozené kráse, snímál rozumem si z nich pojmy, obracel vše na život duchovní, vystupoval úsudkem ze stvořených věcí k Bohu. A čím více takto poznával a zakoušel, rozvíjely se v něm příslušné vlohy a jich orgány, obohacoval se vědomostmi ze skutečnosti, již viděl nejen v Bohu a sobě, nýbrž i kolem. A tak možno právem říci, že v něm byl přirozený pokrok a že prospíval věkem, moudrostí a milostí. (Luk. 2, 52.) Svatý Ambrož dí: „Věk není vlastnost božství, nýbrž těla. Prospíval-li tedy věkem, prospíval moudrostí lidskou, ta však roste smysly.“

Svatý Tomáš odůvodňuje tuto vědomost v Kristu pravě, že nic Kristu z naší lidské přirozenosti nechybělo, a že se slušelo, aby dokonalým způsobem se projevovala. Zvlášť ukazuje, že rozum Kristův si z obrazů, smysly nabytých, snímál (abstrahoval) pojmy, na př. z této palmy pojem stromu, poněvadž to je činnost, která duchověhmotnou povahu lidské přirozenosti nejvlastněji charakterisuje. Je to ovšem způsob poznání nedokonalý u přirovnání k patření a k vlité vědomosti, ale jako projev přirozené činnosti lidské znamená dokonalost a vede k ní. Patření a vlitá vědomost byly ukončeny, nerostly, tato vědomost rostla. Sv. Tomáš Akv. myslí, že Kristus po nějakém čase věděl všecko. Spasitel jistě vnímál věci smysly svými a snímál z nich pojmy mnohem dokonaleji, jelikož se nemusel učit, co to neb ono je, a jelikož jeho vyšší vědomosti dávaly mu mnoho světla, kterého jiní nemají. I chápeme, že také zkušenost jeho byla rychlá, obsáhlá, hluboko pronikající, daleko vidoucí. Ale byla přes to přirozeně lidská. Kristus byl zajisté ideál člověka i co do přirozených vědomostí, ale měl jich nabytým způsobem jen tolik, na kolik zkušenost, podporovaná patřením a vlitou vědomostí, mu je dala. Mnozí spisovatelé tyto vědomosti všelijak přemršťují a bájí; netřeba jich následovati.

Kristus člověk nebyl vševědoucí jako Bůh, ale nebylo v něm žádné nevědomosti vzhledem k věcem, které se týkaly díla spásy, ať v ohledu nadpřirozeném ať přirozeném. Nemyslíl ovšem stále všecko najednou, ale žádný člověk ani anděl nebyl by mohl přistihnouti jej při nějaké nevědomosti. — Jak užíval patření, které co do podstaty bylo nezměnitelné, vlitých a nabytých vědomostí, vymyká se ovšem našemu posuzování. Obcování s Bohem dělo se snad nejvíce patřením; poznávání tajemství srdcí, budoucích událostí, andělů, mnohých nadpřirozených věcí vlitou vědomostí; poznání všeho,

co přináší život na zemi a s lidmi, vědomostí nabytou; mnohé snad zároveň vědomostí dvojí i trojí.

4. Ariani, monofysité, Teodor z Mopsvestie, Luther, Kalvín a jiní připisovali Kristu nevědomost. Zovou se společným jménem podle sekty, která se v VI. století utvořila, agnoeti (po česku asi jako nepoznalové). Není jisto, přičítali-li agnoeti nevědomost jen lidské duši, anebo celé přirozenosti Kristově, kterou si mysleli po monofysitsku, t. j. jako smíšeninu z přirozenosti božské a lidské.

Sv. Otcové hájili nauky, že Kristus i podle lidské přirozenosti neměl žádné nevědomosti a nemohl se mýlit, prohlašujíce agnoetismus za kacířství. — Nejčilejším jeho odpůrcem byl Eulogius, patriarcha alexandrijský (608). Dovochoval z hypostasného spojení, že v Kristu je nemožna nevědomost věcí přítomných a budoucích, a že kdo jí ať u přirozenosti božské ať lidské připouští, je vinen zločinné smělosti. — Papež Řehoř Vel. pochválil jej dvěma dopisy, v nichž poukazuje na to, že agnoetismus zavání nestorianismem. Tak i jest. Arianismus upíral Kristu božství, jelikož Slovo bylo mu tvorem. Nestorius činil hypostasné spojení nemožné. Kristus arianský a Kristus člověk nestorianský (s lidskou osobou) mohou se ovšem mýlit a podléhati nevědomosti, ba jest to nutný následek těchto bludů. Proto vidíme, že již mezi ariany a nestoriany byli agnoeté.

Otcové a bohoslovci, vyvracejíce agnoetismus, dovolávali se slov Isaiáše proroka: A spočine na něm duch Hospodinův, duch moudrosti, rozumu, rady, umění . . . (Is. 11, 2.). Sv. Tomáš dodává k nim: Tím dlužno rozuměti vše poznatelné, neboť k moudrosti náleží znalost věcí božských, k rozumu znalost věcí nehmotných, k radě soudnost, k umění znalost věcí činných. Spočinutí znamená světlo, jež dává poznání všeho. — Dále se dovolávali slov sv. Jana, že Kristus nemusil se učit (Jan 2, 25.), a slov lidu, divícího se, že Spasitel zná Písma, neučiv se (Jan 7, 15), též slov sv. Jana Křt. o Kristu, že Bůh nedává Ducha na míru (Jan 3, 34). Sv. Fulgenc užívá těchto slov, vykládaje, že Kristus sám jest to, jenž Ducha dává a přijímá, t. j. jako Bůh dává a jako člověk přijímá, a že proto dal sobě Ducha celého. — Mnoho to uváděli důvody z rozumu, které jsme naznačili v článku tomto a předešlém.

Na námitky, které agnoeté a bludaři činili, odpovídali sv. Otcové tu a tam řkouce: to nevěděl Kristus jako člověk, ale jako Bůh to věděl. To je ovšem odpověď chybná. Snad právě nevěděli lepší, anebo nauky o vědomostech Kristových ještě dokonale nepojali. Právě jako člověk neměl Kristus žádné nevědomosti a omylnosti, neboť že byl jako Bůh vševědoucí, rozumí se samo sebou. Dnes, kdy nauka o poměrné všeovědoucečnosti Krista jako člověka je všeobecným míněním boho-

slovců, při obtížích z Písma k takovým výkladům utíkat se nelze.

5. Které jsou obtíže, jež agnoeté namítali? Poukazovali na to, že Kristus prospíval moudrostí a milostí (Luk. 2, 52.) Obtíž byla již vysvětlena. Sv. Ambrož odpovídá, že Kristus prospíval v moudrosti nabyté, zkušené, sv. Athanasius, že Kristus poznenáhlu svou moudrost na venek projevoval. Obojí výklad je dobrý a dostatečný. — Poté poukazovali na otázku Pána Ježíše, kam položili Lazara (Jan 11, 34.). Námitka je marná. Takové otázky neukazují nevědomost, nýbrž jsou všude na světě obvyklým tvarem hovoru. Sv. Athanasius odpověděl správně, že i Bůh se ptal: Adame, kde jsi? Kaine, kde je bratr tvůj? Nikdo neřekne, že Bůh nevěděl, nač se tázal, anebo že se přetvařoval. Podobně pouze obvyklým tvarem rozhovoru bylo, když Kristus se ptal Filipa: kolik chlebů máte, chtěje učedníka zkoušeti. — Opět poukazují na to, že anděl těšil Krista (Luk. 22, 43.) řkouce, že tak učinil poučováním, že však poučení předpokládá nevědomost. Námitka hledaná. Dr. Sýkora píše: „Anděl zjevil se nejspíše až po třetí modlitbě . . . Zjevil se v podobě viditelné, aby potěšil Pána . . . Těšil ho bezpochyby tím, že poukazoval k věčnému úradku nebeského Otce a k velikým účinkům, jež utrpení jeho bude mít, zejména pak k tomu, že tak oslaví Boha, lidskou přirozenost svou, lidstvo vykoupí a mu věčné blaženosti zjedná. Pán Ježíš věděl to ovšem všechno i bez anděla, a jsa Bohem, mohl sám potěšiti a posilniti lidskou přirozenost svou, avšak neučinil toho, aby ukázal, že úplně podrobuje vůli svou vůli Otce nebeského, a že vzdávaje se posily se strany božské přirozenosti své, jako pouhý člověk chce vypít až na dno kalich utrpení. Od anděla přijal potěchu, nejen aby dal příklad pokory, nýbrž, a to předem, aby ukázal, jak velice trpí, jak veliký účinek má modlitba vytrvalá a vroucí, jakož i aby nám zasloužil vyšší pomoc a útěchu v utrpení a nás povzbudil k Bohu se utíkat.“

Hlavní obtíž je ve slovech Páně: O dni neb hodině (soudu) neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, leč jedině Otec (Mar. 13, 32.). Již Ariani ji činili. Ariani popírali božství Kristovo. Někteří Otcové, jimž šlo hlavně o to, aby hájili božství Slova věčného i vtěleného, odpovídali, ovšem nesprávně, že slova znamenají: hodiny soudu neví Kristus jako člověk, ale ví ji jako Bůh. Avšak většina sv. Otců byla toho mínění, že Kristus i jako člověk hodinu soudu věděl, a hledala výklad jiný. Také sv. apoštolové, zdá se, byli přesvědčeni, že mistr ji zná. — Z výkladů, jež vykladači uváděli, je možný dvojí. a) Sv. Hilarius, Augustin a jiní praví, že Kristus mluvil: Syn neví hodiny soudu tak, aby směl ji jiným sdělit. Je vůle Boží, aby hodina ta zůstala všem tajná, a tak ji ani Kristus člověk nemůže prozraditi. Smysl slov by tedy asi byl: Neptejte se, nikdo ji

nesmí vědět, i Syn člověka musí býti k vám jako nevědoucí.
b) Řehoř Naz., Jan Dam., Řehoř Vel. a jiní praví asi takto: Kristus člověk jistě hodinu soudu znal, neboť to náleželo k ukončení díla vykupitelského, a on bude soudit. Také ji znal, ale lidské přirozenosti nepřisluší. Kristus odezíral jaksi ve své odpovědi od hypostasného spojení, chtěje naznačiti, že souditi svět náleží vlastně jen Otci (Mat. 20, 23; Skut. 1, 7.), že sice soud je mu odevzdán, ale že mu nepřisluší, aby tajemství Otcovo prozradil.

Podstatná svatost lidské přirozenosti Kristovy.

Člověk může míti dvojí svatost: mravní a nadpřirozenou. Mravní má z mravného jednání, nadpřirozenou z milosti. Pán Ježíš má nadto „podstatnou svatost“, jež plyne z jeho přirozenosti z spojení se Slovem. Že tomu tak, není od dob Suarezových mezi bohoslovci pochybnosti. Jednomyslně hlásají, že člověčenství je „pomazáno“ božstvím, ale o dokonalý výklad této svátosti marně se pokoušeli. Podáváme výklad nyní všeobecně chválený.

1. „Mravně“ svatým nazýváme toho, kdo trvale jedná podle pravidla mravnosti. Takový je v souhlasu s Bohem, posledním svým cílem. Když hřeší, jedná proti pravidlu mravnosti. Tím také staví se proti Bohu a odvrací od posledního cíle svého. Odezíráme tuto od nadpřirozené milosti. Tento pojem svátosti je všude na světě obvyklý a známý. Také Písmo vybízí často k mravní svatosti (3. Mojž. 11, 44; 19, 2; 20, 7; Thes. 4, 8; 1. Petr 1, 15. n.; Skut. 16, 18. a j.). — I o Bohu lze říci, že je „mravně“ svatý. Ano Bůh je „mravní“ svatost sama, neboť on je pravidlem skutků mravně dobrých. Jednati podle pravidla mravnosti a podle posledního cíle, je totéž; ale posledním cílem je Bůh, nejvyšší dobro. Naše skutky jsou dobré, že odpovídají nejvyššímu dobru. Lidé mohou jednati proti pravidlu mravnosti. Proč? Poněvadž mohou falešné dobro míti za pravé, anebo milovati je nezřízenou láskou. Bůh toho nemůže. Jako vševědoucí nemůže se v dobrech mýlit; sebe poznává nezbytně jako největší a jediné dobro, i nemůže nic milovati, leč co tomuto dobru, jeho bytnosti odpovídá. Bůh nezbytně miluje dobré a nenávidí zlé. Kdykoliv jedná, může jednati toliko mravně dokonale. Že Bůh je „mravně“ svatý, dí Písmo často (Řím. 9, 14; 1. Jan 1, 5; Jak. 17; Mat. 5, 48.); rovněž, že mravně svatě jedná (Žal. 97, 1; 144, 17; Řím. 7, 12; Is. 6, 3; 1. Petr 1, 15.).

Kristus měl ovšem mravní svatost, neboť všechny jeho mravní skutky odpovídaly pravidlu mravnosti. Ale to není podstatná svatost. Mravní svatost není nežli stav, který plyne

ze skutků mravně dobrých; záleží v řádném, náležitém poměru k Bohu jako k poslednímu cíli, nehledíc na to, je-li tento cíl přirozený nebo nadpřirozený.

2. „Nadpřirozeně“ svatý je, kdo je v posvěcující milosti. Poněvadž hřích je odvrácení od Boha, záleží svatost ve spojení s Bohem. Při mravní svatosti záleželo spojení s Bohem v tom, že skutky lidské odpovídaly pravidlu mravnosti, t. j. Bohu jako nejvyššímu dobru a cíli. To bylo jen „mravní“ spojení. Milost dává „víc“. Již v tom, když Bohu je zasvěcen chrám, den, nářadí, osoba (kněz), vidíme jakési vzácnější spojení s ním, nežli při spojení pouze mravním, nebo taková věc (osoba) je mu zvláště zasvěcena, tak že jí nikdo nesmí jinak užít, znesvětit a p. Tento pojem svatosti je též po celém světě známý a obvyklý; rovněž v Písmě (2. Mojž. 29, 37. n.; 4. Mojž. 8, 17; 3. Mojž. 21, 6. a j.). Když chrám byl pomazán a tak službě Boží zasvěcen, nabyla jeho svatost věčný podklad. V milosti je základ svatosti fyzický a trvalý. Sv. Pavel nazývá křesťany často „svatými“, ale nikoliv jen pro jejich mravní skutky, nýbrž pro jejich posvěcení na křtu skrze milost a spojení s Bohem (Řím. 1, 7; Ef. 1, 1; 1. Kor. 3, 16; Jan 17, 19. n.); podobně sv. Petr (1. Petr 2, 9.) a Písmo Nového Zákona vůbec (1. Kor. 1, 2; 6, 12; 2. Kor. 1, 1; 8, 4; 13, 12; Řím. 12, 13; 16, 2. n. a j.). Svatost z milosti je tedy zvláštní spojení s Bohem, je větší nežli posvěcení oltáře, a nadpřirozené. Tato svatost působí, že křesťané jsou živý chrám sv. Ducha, synové Boží, znovuzrození, s Kristem jako ratolest s kmenem spojení, dědicové věčné slávy. Je to tedy spojení s Bohem neobyčejné. Jak se děje? Tím, že Bůh vlévá člověku do duše trvalou fyzickou nadpřirozenou kvalitu, jakost (posvěcující milost). Jako bělost činí sněh bílým, tak milost činí člověka trvale svatým. Posvěcující milost spojuje tedy s Bohem nadpřirozeně a na fyzickém základě.

Však Boha si můžeme mysliti jako vševědoucího, všemohoucího, všudypřítomného a j. I tážeme se, pod kterým zřetelem spojuje milost s Bohem? Nebo jinými slovy: kterou vlastností přibližuje se zvláště Bůh k člověku? Odpověď je možná toliko jedna: milost spojuje s Bohem jako „s nejvyšším dobrem“, posledním cílem. Čím víc kdo hřeší, tím víc se od pravého dobra a posledního cíle své blaženosti odvrací. Opak hříchu je milost. Čím více milosti, tím větší obrácení a přilnutí k Bohu jako nejvyššímu dobru a poslednímu cíli, tím větší také blaženost. Jak patrně, jsou si svatost „mravní“ a „nadpřirozená“ podobny. Skutečně není u dospělých bez mravní svatosti nadpřirozená svatost možná, a tato podporuje v přítomném řádě zase onu. Ale svatost z milosti je víc. Mravní svatost je pouhý řádný vztah skutků a následovně i člověka k Bohu; v milosti je základem

spojení duše s Bohem fysická vlastnost, do duše vlitá, jež znamená účastenství na přirozenosti božské (2. Pet. 1, 4.), na jeho božském životě, na Bohu jako nejvyšším dobru. V nebi budeme s Bohem spojeni patřením a čerpati z jeho božského života. Milost je k tomu počátkem. V čem záleží božský život? V tom, že Bůh nevyslovitelnou bytostí svou, nejvyšší a nekonečné dobro, poznává a ji miluje.

Také Bůh je svatý svatostí, o níž mluvíme. Člověk nadpřirozeně je svatý, když je s Bohem více spojen nežli svatostí mravní; když je s ním totiž tak spojen, že má účast na nejvyšším dobru, na božské přirozenosti. Tu má v posvěcující milosti. Než kdo je s Bohem více spojen, nežli Bůh sám? Hřích, nesvatost odlučuje od Boha, nejvyššího dobra. Milost t. j. svatost s ním spojuje. Co je tedy Bůh, jenž sám je nejvyšší dobro? Je podstatná svatost, je svatost sama, je touto svatostí proto, poněvadž je nejvyšší dobro. Božským zosobněním této svatosti je sv. Duch. Hle, jak krásně vše se rozvíjí! Bůh se poznává v Synu jako nejvyšší dobro a miluje se v něm. Plod této lásky Otce a Syna je sv. Duch, Lásky, Svatost. Svatost je takto nejvyšší láska nejvyššího dobra. Písmo sv. zná tuto svatost Boží. Kdy Boha nejvíce velebí? Když lidem dobře činí, se jim sděluje, je posvěcuje, je blaženy činí, svou lásku jim do srdcí vlévá, sv. Ducha dává, t. j. když Bůh zjevuje se lidem jako nejvyšší jejich dobro a na něm jim dává účast (Skut. 2, 38; 1. Thes. 4, 8; 1. Kor. 6, 19, 2. Kor. 13, 13; 2. Thes. 1, 4; Řím. 5, 5; Žid. 6, 4; Jan 14, 26; Ef. 1, 13. n.). Nejvyšší dobro, Bůh, zvláště jeho třetí osoba, je totéž.

Kristus Pán měl ovšem svatost z milosti, jak v následující stati uvidíme, a měl ji v míře zcela neobyčejné. Než hle! jaký zvláštní rys má tato jeho svatost na venek? Proč všechno ho velebí? Proč apoštolové zirájí k němu s nesmírnou úctou? Poněvadž se jim Kristus jeví hlavně jako odlesk Boží dobroty a lásky, jako ten, který je k nejvyššímu dobru dovede, jako spasitel. Když P. Maria zapěla své Magnificat, velebila početí své jako největší milosrdné, spasitelské dílo Hospodinovo (Luk. 1, 49. n.). Hle, nadpřirozená svatost Kristova je obrazem Boha jako nejvyššího dobra, jež chce se sdělit všem. Avšak i svatost z milosti je nahodilá. Také u Krista posvěcující milost byla nahodilá, případková jakost (kvalita), i nedávala mu svatosti podstatné.

3. Kterak je tedy Kristus „podstatně“ svatý? Už jsme se k odpovědi přiblížili. Ne mravní svatostí a ne milostí, neboť obojí svatost je nahodilá, tedy zrovna opak svatosti podstatné. Než jiné svatosti nežli mravní a nadpřirozené není. Co tedy zbývá? Jedině Bůh. Bůh je podstatná svatost, neboť je nejvyšší dobro, poslední cíl sobě a všemu mimo sebe, podstatné dobro, neboť je pravidlo mravních činů, naprostý a

nejvyšší milovník dobra a nenávistník zla. Tato svatost věčná a mravní je totéž, je to Bůh jako nejvyšší dobro sobě a pro nás, jenže při věčné svatosti myslíme více na bytost Boží samu, při mravné svatosti více na skutky Boží, hlavně lásku k dobru a nenávist k zlu. Jak je tedy Kristus podstatně svatý? Zbývá jediné východiště: poněvadž je svatý podstatnou svatostí Boží, nebo: Slovo dává lidské přirozenosti Kristově svou svatost, t. j. dává jí sebe jako nejvyšší dobro s jeho láskou k dobru a odporem ke zlu. Tato svatost dává ovšem Kristu božskou velebnost, před níž andělé volají s chvěním: svatý, svatý, svatý; ale tato velebnost není vlastní podstatná svatost Kristova, nýbrž jeho velebnost je spíše následkem, plodem podstatné svatosti. Podstatná svatost Kristova záleží vlastně (formálně) v účasti na Bohu jako nejvyšším dobru, která se uskutečňuje hypostasním spojením. Dává-li milost účast na božské přirozenosti, ač je jen případkovým (akcidentálním) spojením s Bohem, a tím svatost: dává ji tím více hypostasné spojení, nad které vnitřnějšího a silnějšího a vyššího spojení nelze si ani mysliti. Je spojením nevýslovně větším, nežli jaké dává i světlo slávy a blažené patření na Boha. Hypostasním spojením je přirozenost Kristova připojena k Slovu a skrze ně k nejsv. Trojici, je připojena k Bohu jako podstatnému dobru, jež je nejvyšším cílem všeho tvorstva, pravidlem všeho mravního a nadpřirozeného pořádku, zdrojem věčného oblažení. Řekli jsme, že Bůh takto pojat je svatost sama, podstatná svatost. Tuto svatost má Bůh „totožností“, t. j. Bůh a tato svatost je jeho bytost sama, myšlena pod určitým zřetelem. Kristus má tuto svatost „připojenu“ ke svému člověčenství hypostasním spojením. Je to táž svatost, kterou má Bůh, neboť je to Bůh sám, ale rozdíl, jak ji má Bůh a Kristus, je ovšem veliký: Bůh je svatost, Kristus ji má připojenu. Poněvadž spojení hypostasné je spojení podstatné, je i svatost Kristova, ze spojení se Slovem plynoucí, podstatná. Svatost ta je v jistém smyslu nekonečná, neboť Kristus je svatým samou svatostí Boží, jež je nekonečná.

Podstatná svatost Kristova záleží tedy v účasti, kterou jeho lidská přirozenost má skrze hypostasné spojení na Bohu jako nejvyšším dobru. Bůh jako nejvyšší dobro je tu myšlen hlavně jako předmět nejvyšší lásky a blaženosti. Z této podstatné svatosti Kristovy plyne: velebnost Pána Ježíše, nesmírná libeznost jeho před Bohem, naprostá bezhříšnost, naprostá láska k dobru a odpor ke zlu, božská cena jeho skutků a j. Touto svatostí je svato i Kristovo tělo, neboť i ono je se Slovem hypostasně spojeno. Chápeme také, že nahodilé svatosti (z milosti), t. j. svatým, vzdáváme úctu, zvanou *dulia*, svatosti podstatné úctu klanění, *latria*.

4. D ů k a z. Že samo hypostasné spojení posvěcuje podstatně lidskou přirozenost, usuzují sv. Otcové ze slov Písma: Co se z tebe svatého narodí, slouiti bude Syn Boží (Luk. 1, 35.). Skutečné synovství Boží jeví se tu jako věčný důvod, že se plod Panny Marie narodí svatý. Proto synovství Boží znamená zároveň svatost; ale synovství Božího dostalo se lidské přirozenosti Kristově hypostasným spojením; proto stačí samo již k tomu, aby přirozenost lidská byla v pravdě svatá. — Když Bůh dvakrát jmenuje Krista svým Synem, v němž se mu dobře zalíbilo, udává rovněž synovství jako příčinu své záliby na něm; opět tedy dlužno říci, že hypostasné spojení samo sebou již posvěcuje člověčenství Páně. — Nejvíce poukazují sv. Otcové na jméno Christus, jež znamená pomazaný a je jako vlastní jméno Bohočlověka. Kristus je tedy zcela jinak pomazaný Páně nežli králové, kněží a proroci Starého Zákona. Oni byli nahodile posvěceni olejem, Kristus podstatně tím, že pro hypostasné spojení je Syn Boží, nejvyšší a věčný král, kněz a učitel.

Svatý Pavel užívaje slov žalmu (Žal. 44, 8), dí o něm: Proto pomáže tě, Bože, Bůh tvůj olejem radosti nad spolčníky tvé (Žid. 1, 9.). Origenes k tomu dodává: „Jako jiná věc je masť sama a jiná její vůně, tak něco jiného je Kristus a něco jiného spolčníci jeho (proroci a p.). A jako nádoba, v níž je masť, nemůže dostati ošklivý zápach, kdežto ti, kteří se od ní příliš vzdálí, mohou si její přivoditi (t. j. hřích), tak bylo u Krista; u něho jako u nádoby, v němž masť spočívala (božství), je naprosto nemožno, aby přijal opačný zápach (t. j. mohl hřešiti).“ Slova znamenají, že Kristus svým synovstvím Božím, t. j. hypostasným spojením, je neschopný hřichu a Bohu jako vzácná masť líbezný, t. j. svatý. — Sv. Cyrill Alex.: „Zdaliž pravíme, že pozemské tělo jest svato svou přirozeností? Poněvadž tělo samo sebou svaté není, je v Kristu posvěceno Slovem v něm přebývajícím skrze sv. Ducha, které chrám svůj posvětilo a silou své přirozenosti změnilo. Proto jest tělo Páně posvěceno a svaté, že se stalo chrámem Slova, tělesně s ním spojeného.“ — Sv. Augustin: „Syn člověka posvěcen jest od počátku svého stvoření, když Slovo stalo se tělem, poněvadž Slovo a člověk staly se jedna osoba. Tenkrát posvětilo se tělo v Slově...“

Sv. Otcové dí, že člověčenství Kristovo je pomazáno samým božstvím. Slovo pomazání znamená v Písmě posvěcení (Luk. 5, 18 n.; Kor. 1, 21; Jan 2, 20; Skut. 10, 38; Is. 61, 1.). Tak ho užívají také Otcové. Když tedy praví, že člověčenství Kristovo je pomazáno, t. j. posvěceno „samým božstvím“, praví tím, že se to stalo hypostasným spojením, neboť skrze ně jsou Slovo a člověk spojeni. — Sv. Řehoř Naz.: „Otec pravého Krista pomazal před spolčníky olejem radosti, když přirozenost lidskou mazal božstvím, aby z nich

učinil jedno.“ Jinde dří, že Kristus není pomazán, t. j. posvěcen činností (milostí), jako jiní Kristové (lidé), nýbrž přítomností toho, jenž maže, aby člověk stal se Bohem.“ — Petr Chrys.: „Když Syn Boží s celou masťou svého božství ponořil se do našeho těla, nazván jest Kristem (roz. pomazaným) od masti, a jen on má toto jméno, neboť tak Bůh se do něho vlil, že člověk a Bůh jsou jedno.“ — Sv. Jan z Dam.: „Kristus pomazal sama sebe, totiž tělo své božstvím svým; jako Bůh mazal, jako člověk jest pomazaný, neboť jest obé.“

Někdy praví sv. Otcové, že pomazání stalo se skrze svatého Ducha (Srov. Skut. 10, 38). Co tím míní? Vtělení je dílo nejsv. Trojice, ale připisuje se sv. Duchu; samo Písmo tak činí (Luk. 1, 35.). Není tedy sv. Duch příčina posvěcení lidské přirozenosti, nýbrž příčina, že byla spojena s božstvím, kteréž pak, když s ní bylo spojeno, ji posvětilo. My mažeme někoho masťou, ale že on pak voní, je dílo masti. — Někdy sv. Otcové píší tak, že sv. Ducha uvádějí jako vlastní příčinu posvěcení, na př. když masťou nazývají samého sv. Ducha. Pak ovšem nemluví o podstatné svatosti, nýbrž o svatosti z posvěcující milosti aneb o bydlení sv. Ducha v Kristu. Ireneus má i toto: Otec mazal, Syn je pomazaný, sv. Duch maže.

Z řečeného je patrné, že svatost Boží mezi vlastnostmi Božími má zvláštní význam pro Krista. Svatost dává mu totiž účast na božské přirozenosti, jaké ostatní vlastnosti nedávají. Kristova lidská přirozenost tím, že je hypostasně spojena se Slovem, není podstatně vševědoucí, všemohoucí, všudypřítomná a p. Kdyby na př. měla hypostasním spojením „podstatné poznání Boží“, vševědoucnost, poznávala by tímž poznávacím konem, kterým poznává Bůh; což je pomýšlení nesmyslné. Kristova duše poznává svým lidským poznávacím konem a jiným poznávati nemůže. Totéž má platnost o ostatních vlastnostech Božích. Jedině svatost činí tu výjimku. Když Bůh připojil si člověčenství, má toto na něm zvláštní účast jako na nejvyšším dobru, t. j. na svatosti Boží. Čím větší spojení s Bohem, tím větší svatost. Svatý je spojen milostí (nahodile) s Bohem jako s nejvyšším dobrem, svým posledním cílem, oblažitelem svým. Kristovo člověčenství je podstatně spojeno se Slovem, s Bohem, jenž jest cíl a blaženost lidstva, t. j. s Bohem jako nejvyšším dobrem. Proto má podstatnou svatost, neboť Bůh takto pojat, je podstatná svatost. Ježíš je svatý svatostí Boží samou.

Přirozenost lidská Pána Ježíše byla svatá milostí.

1. Jde hlavně o milost posvěcující. Milost posvěcující je stvořená nadpřirozená kvalita (jakost), která zůstává bytelně

(habitualně) v duši, člověka činí spravedlivým, Bohu milým a dědicem království nebeského. Jako přirozenost je základ a příčina skutků přirozených, tak milost je základ a příčina, ovšem spolu s přirozeností, skutků nadpřirozených; ony odpovídají cíli přirozenému, tyto cíli nadpřirozenému.

Pán Ježíš měl posvěcující milost.

Sv. Písmo praví o vtěleném Slově, že je plné milosti (Jan 1, 14.). Rčení „plnost milosti“ jest zajisté milost stvořená. Pán Ježíš je sice také plný milosti nestvořené, t. j. plný božství, ale přirozený smysl slov ukazuje na milost posvěcující, již proto, že „plný“ milosti je jen ten, kdo má všecku milost, kterou míti může. Pán Ježíš posvěcující milost nejen může míti, nýbrž na výsost se sluší, aby ji měl. Hned poté se dí, že z jeho plnosti všichni jsme obdrželi, a to milost jednu za druhou (Jan 1, 16.). Hlavní, co skrze Krista jsme obdrželi, je bytelná milost. — Jinde dí sv. Písmo, že Otcí se zalíbilo, aby v něm (v Kristu) všechna plnost (milosti) přebývala (Kol. 1, 19), která nalézá se v údech duchovního těla, jehož on je hlavou. Údem mystického těla stáváme se posvěcující milostí. Tak všude, kde je řeč o plnosti milosti, dlužno mysliti na milost stvořenou (Luk. 1, 15; 2, 40. 52; Skut. 6, 8). — Týž význam mají četná místa sv. Písma, kde se praví, že svatý Duch bydlí v Kristu člověku. Důvod, proč v někom bydlí svatý Duch, je dle Písma vždy posvěcující milost, proto ani u Krista není jinak. V Kristu, poněvadž je druhá božská osoba, je také Otec a sv. Duch, ale také v spravedlivých, v kterých je svatý Duch, je Otec a Syn. A přece mluví se jen o přebývání svatého Ducha. To proto, že udílení milosti připisuje se svatému Duchu.

P o d á n í. Sv. Athanasius klade Kristu do úst slova: „Já, jenž jsem Slovo Otce, sám jsem učinil dar, Ducha (roz. milost) člověku a v něm se, učiniv se člověkem, posvěcuji.“ — Sv. Ambrož vykládá, že naroditi se ze svatého Ducha náleží Kristu, znovuzrodit se z něho, lidem, chtěje říci, že obě znamená přijmouti posvěcující milost. — Svatý Augustin: „Pán Ježíš Kristus dal sv. Ducha nejen jako Bůh, nýbrž jako člověk také jej obdržel; proto je nazván plný milosti sv. Ducha.“ Jinde vykládá slova: Pomazal Bůh Ježíše svatým Duchem (Skut. 10, 38), v ten rozum, že ho pomazal neviditelným darem, milostí, kterou viditelně naznačuje při křtu sv. olej, že však neučinil to teprve při křtu v Jordáně, nýbrž hned při vtělení. — Cyrill Alex.: „Posvěcuje, jsa svatý podle přirozenosti, jako Bůh; je posvěcován s námi jako člověk, učiniv se podobný nám i v tom, totiž v posvěcení, a ač jako Bůh je Pánem všehomíra, nepoložil si za loupež zváti se naším bratrem.“ — Sv. Jan Zlat.: „Všecka milost je vylita na onen chrám (Krista). My obdrželi jsme z jeho plnosti, on však obdržel milost všecku a všelikou. To naznačil Isaiáš pravě:

„A odpočine na něm duch Hospodinův, duch moudrosti, rozumu, rady . . . (Is. 11, 2.). Na něm ovšem všeliká milost, na lidech něco málo, kapka, z ní.“ Bohoslovci učí jednomyslně, že Kristus posvěcen byl také stvořenou milostí, rozcházejíce se toliko, je-li tato nauka článkem víry nebo víře blízká anebo bohovědně jistá.

Důmyslné jsou důvody rozumové. Duši Kristově slušelo zajisté největší připodobnění Bohu, jaké je vůbec možné. Připodobnění Bohu děje se milostí posvěcující. Přirozenost Kristova byla ovšem svata hypostasním spojením, neboť skrze ně dostala se božské osobě, je podstatně spojená s Bohem, jako nejvyšším dobrem, a tudíž podstatně svatá, avšak milost dává svatost zase jiným způsobem. Milostí stává se přirozenost lidská přirozeností božské zvláště podobna, neboť je obdařena fysickou jakostí (kvalitou), která v ní trvale zůstává, ji proniká a všecku pozměňuje, takže obraz Boží zvláště se v ní zrcadlí. S tím souvisí, že přirozenost lidská, jsouc obožena čili do vyššího, nadpřirozeného řádu postavena vniterně kvalitou, jež ji všecku proniká a ji svatou činí, koná také nadpřirozené skutky. Z obožené přirozenosti vycházejí skutky také obožené, jako kapky oslazené vody jsou také sladké. To nedělá hypostasné spojení, poněvadž nedává fysické jakosti, která by přirozenost pozměnila. Ovšem působí, že skutky její jsou božské, jsouce činy druhé božské osoby, a že tudíž mají nekonečnou důstojnost, ale vniterně nadpřirozené tím nejsou; vniterně nadpřirozené stávají se posvěcující milostí.

Také vzhledem k věčnému cíli, který záleží v blaženém patření, je duši Kristově třeba posvěcující milosti. Podle řádu, Bohem na této zemi stanoveného, je milost průprava a podmínka k blaženému patření. Kristu ovšem náleží již proto, že je přirozeným Synem Božím a taky od počátku je má. Ale také se sluší, aby Bůh stanovený řád zachoval. Proto dal Kristu i posvěcující milost. Mimo to převyšuje patření na Boha tak všecky schopnosti lidské, že není-li duše k němu milostí uschopněna, nemůže ho dosíci. To má platnost také o duši Kristově. Proto byla milostí posvěcující a světlem slávy, které je uvršením milosti, opatřena.

Konečně možno uvést, že Kristus je hlavou mystického těla, z níž všechna milost do něho plyne; než je nezbytno zajisté, aby hlava byla stejnou milostí posvěcena, která z něho na jiné plyne. On všecku milost vydobyl a v církvi, jejíž je hlavou a chotěm, uložil. Církev, svatá milostí a zdroj posvěcení, musí mítí zajisté hlavu, posvěcenou týmž nadpřirozeným zdrojem.

2. Poslední tento důvod bývá od bohoslovců zvlášť rozváděn. Mluví o „milosti hlavy“.

Kristus je často líčen jako hlava církve: Jsme (počtem) mnozí jedním tělem v Kristu (Řím. 12, 5; 1. Kor. 12, 11. n.). Jež dal za hlavu nade všecko církvi, která jest tělem jeho (Ef. 1, 22; 4, 4); on jest hlava těla církve (Kol. 1, 18; 2, 10.). Jako hlavě náleží mu plnost milosti, neboť hlava jest nejvzácnější část těla a Kristus nejvzácnější část mystického těla, on ji založil a jí dal všecku moc, on ji řídí a z něho všecka moc na ni plyne, on zasloužil jí všecku milost, on ustanovil svátosti, jimiž se nám udílí, on stále je v ní nejvyšším knězem při oběti a hlavním posvěcením ve Svátosti oltářní. Hlava a údy tvoří jeden organismus. Trojím způsobem nad ně, dle sv. Tomáše, vyniká: Je nad ně důstojnější, řídí je a působí na ně životním vlivem; trojím způsobem s nimi souvisí: je s nimi téže přirozenosti, pod týmž fysickým řádem, je s nimi spojena. — V témže trojím poměru stojí Kristus k údům mystického těla a ony k němu. Ostatně odkazujeme na stať o mystickém těle Kristově v knize o církvi.

A tento význam má Kristus nejen pro církve, nýbrž pro všecko lidstvo. Všecky vykoupil, všem uděluje dary ze svých zásluh, všecky mají býti členy církve, a nikdo, kdo nějakým způsobem není členem jejím, nemůže dojíti spasení, neboť bez milosti není spasení, a jiné milosti mimo Kristovy není. Jen zavržených není hlavou, jelikož se od jeho těla úplně a navždy oddělili a tak nižádná milost z něho na ně již neplyne: ale ovšem má nad nimi svrchovanou moc. Ano, Kristus je hlavou i andělů. Klanějte se mu všichni andělé, volá k nim sv. Pavel slovy žalmu (Žid. 1, 6; Žal. 96, 7; viz též 1, 14; 12, 22. n.). Milost, kterou jsou povýšeni do stavu nadpřirozeného, není podle obyčejného mínění bohoslovců milost Kristova, nýbrž dar nejsv. Trojice, a také asi od něho milosti nedostávají, ale jako Syn Boží je nad nimi důstojností, jako král nebes má nad nimi moc, jako nejvzácnější bytost ráje poskytuje jim hojnou nahodilou (akcidentální) milost a osvětlení. I pro anděly pohled na Krista jest jediný a nevýslovný; z něho plyne jim moudrost, vědomost, radost, povzbuzení k lásce Boží a jiné dary. On je konečně, ne sice hlavou, ale vládcem bytostí nerozumných. Nesmírné je jeho postavení, které hypostasné spojení mu dává, a proto musí býti zcela mimořádně veliká také milost, kterou jako hlava církve a světa má. Bohoslovci ji nazývají „milost hlavy“.

Na snadě je jejich otázka, nebyla-li milost Kristova vůbec nekonečná nebo aspoň taková, že nepřipouštěla již vzrůstu? Sv. Tomáš odpovídá, že „plnost“ milosti možno rozuměti buď kolikostně anebo účinně. Kolikostně. Duše Kristova byla s Bohem nejvíce spojena, a proto byla schopna nejvíce milosti přijmouti; z ní, jako z ohně teplo jde na ostatní předměty, jde milost na jiné. Účinně. Milost Kristova měla v jeho duši všecky účinky,

kteřé mítí může. Krátce Kristus měl takovou a tolik milosti, že vzhledem k pořádku, v němž žijeme, nemohla býti větší ani větších účínů mítí.

P. Maria byla též plna milosti, ale jen vzhledem k svému povolání, které bylo mnohem užší nežli Kristovo. Plný milosti zván je i sv. Štěpán, ale ve smyslu ještě užším, totiž vzhledem k svému úřadu a svému mučednictví. P. Ježíš je plný milosti jako Syn Boží, hlava církve, pán nebe a země, tedy ve významu, že širšího a většího nelze si mysliti. Právem tedy v nejednom ohledu lze říci, že jeho milost byla nekonečná. Není ovšem nekonečná jako Bůh. Milost je stvořená vlastnost (kvalita), a co je stvořené, je ohraničené. Ale je nekonečná, poněvadž je taková, že větší za poměrů, do kterých Bůh postavil svět, nemůže býti, a poněvadž má všechny účiny, jakých vůbec je schopna.

Nikdy nemůže ani jeden tvor ani tvorové úhrnem v milosti se mu vyrovnati. Proč? Poněvadž všechna milost, kterou mají, je účast na jeho milosti. Jako slunce musí mítí vždy víc světla a tepla, nežli jich od něho má svět, tak i Kristus je všeobecným zdrojem, z něhož všichni berou, jemuž však neubývá. Sv. Tomáš dří, že milost jiných lidí je jako jednotlivý paprsek sluneční, jenž nikdy nemůže se vyrovnati slunci, jako oheň pozemský, jenž nikdy nemůže dosáti jasu a tepla slunečního.

Není-li tedy vůbec větší milost myslitelná a stvořitelná? O ano, ale ne v řádě nadpřirozeném, který jest nyní dán. Milost je stvořená věc, i může ji Bůh do nekonečna rozmnožovati. Ale žádná milost nemůže mítí větší důstojnost nežli ta, která je v Synu Božím. Dej andělu nekonečnou milost, důstojnější, úctyhodnější, Bohu milejší, oboženější nad Krista nebude. Poněvadž synovství Boží je největší důstojnost, a milost Kristu byla dána, aby jeho člověčenství bylo pro tuto důstojnost přiměřeně okrášleno a vyzdobeno, byla zajisté také největší; my za poměrů našich nad Kristovo synovství nedovedeme si nic vznešenějšího mysliti, a proto nedovedeme si mysliti větší a vzácnější milost nad tu, která byla pro tento stav připravena. Proto ani v Kristu nemohla růsti. Kristus měl od svého vtělení blažené patření, které znamená cíl; svatí v nebi nerostou v milosti, neboť jsou u cíle. Mimo to byl spojen tak s Bohem, že více s ním spojen býti nemohl; i nemohl růsti v milosti, jež znamená spojení s Bohem a jež svou velikostí udává stupeň tohoto spojení. Slovo Janovo „plný milosti“ znamená plnost při početi dokonalou. Jako do dokonale plné sklenice nevejde se již ani kapka, tak byl Ježíš plný milosti.

Tomu ovšem zdá se odporovati slovo evangelistovo, že rostl v milosti (Luk. 2, 25.). Avšak již sv. Otcové a bohoslovci všichni vykládají je v ten rozum, že je tu řeč o skutcích milosti, kterými se Kristus stále víc a více na venek

projevoval. Důmyslný je také výklad sv. Tomáše, že Kristus stále víc a více zasluhoval, ne ovšem pro sebe, neboť měl již milost blaženého patření, které na věky zůstává stejné, znamenajíc výši zasloužené konečné blaženosti, ale pro nás. Jen lze říci, že jimi Kristus zasluhoval sobě zevní čest na nebi a na zemi, a brzkou oslavu těla; to však k podstatné jeho blaženosti nic nepřidalo. Ze sv. Otců praví Athanasius o uvedených slovech Písma: „Prospíval odkrýváje své božství.“ Řehoř Naz.: „Nemohl růsti v milosti, neboť co je od počátku dokonalé, nemůže se státi dokonalejším; jen poznenáhlu ji odhaloval, aby svítila.“ Podobně sv. Cyrill Alex., sv. Jan Dam. a jiní. Také druhý výklad není bez dokladů ze sv. Otců. Sv. Augustin dří, že rostl v těle mystickém, t. j. v církvi.

Také se namítá, že Duch sv. teprve později na něj sestoupil (Jan 1, 32. n.), což prý znamená buď první milost anebo rozmnožení milosti. To je sice pravda u jiných, ale u Krista sestoupení sv. Ducha jen ohlašuje, že je to ten, který byl na zemi poslán, a který nyní se jako posel Boží uvádí ve známost. Vlastní poslání pozemské stalo se při početí, a znamenalo ovšem též plnost milosti. U Krista seslání sv. Ducha veřejně ohlašuje, co se již dříve stalo. Že měl Kristus všecku milost hned od okamžiku vtělení, netřeba už zvláště podotýkati.

3. S milostí obdržel Pán Ježíš všecky nadpřirozené dary, které s ní jsou spojeny: vlité ctnosti, dary sv. Ducha, milosti darem dané.

Vlité ctnosti jsou v nadpřirozeném životě to, co vlohy duše a těla v životě přirozeném; těmito je přirozenost činná přirozeně, oněmi nadpřirozeně. Pán Ježíš musil býti nadpřirozeně činný, a to způsobem nejdokonalejším; i bylo mu třeba nadpřirozených vlitých vloh, bez nichž není činnosti. Milost odpovídá obožené přirozenosti, vlité ctnosti jejím vlohám.

Jsou tři božské vlité vlohy, zvané ctnosti: víra, naděje a láska. — Božské ctnosti víry Pán Ježíš neměl, neboť viděl Boha tvář v tvář; také u svatých v nebi, vidoucích Boha, přestala víra. Kde není skutků víry, tam není třeba k nim vlohy víry. — Pán Ježíš neměl božské ctnosti naděje. Doufáme, že jednou uvidíme Boha tvář v tvář a tak budeme věčně blaženi. Kristus viděl Boha a měl podstatnou blaženost z tohoto patření v duši, i nemohl v život věčný doufati, t. j. vzbuzovati skutky, že toho dosáhne. Jen potud lze u něho mluvit o božské ctnosti naděje, že mohl doufati v to, čeho ještě neměl, na př. v nesmrtelnost a oslavu těla svého. Že toho dosáhne, věděl; proto víry ani o těchto věcech mlti nemohl, naději však ano. — Božskou ctnost lásky měl. Velikost božské lásky odpovídala jeho milosti. Proto nikdo na zemi a na nebi nemůže milovati Boha tak silně a dokonale, jako on.

Vedle božských ctností jsou nadpřirozené vlité ctnosti mravní, jež se obyčejně seřadují dle čtyř stěžejních neboli kardinálních ctností. I ty měl Kristus. Neměl však ctnost kajlicnosti, anať předpokládá hřích; ale Kristus byl bez hřichu. Některé ctnosti předpokládají nedokonalost v člověku. Takové ctnosti měl Kristus vyšším způsobem, jelikož u něho nemůže býti ctnost tak, aby hojila nějakou nedokonalost. Tak nemohl mlíti na př. opatrnost tak, aby hojila nevědomost, nýbrž měl ji vyšším způsobem.

Kristus měl dary sv. Ducha, jež jsou: dar moudrosti, rozumu, rady, síly, umění, nábožnosti a bázně Boží. Vlohy dávají možnost činnosti, jak ji řídí rozum vírou osvětlený. Dary znamenají vnímavost a ochotnou činnost při vnuknutích a povzbuzeních sv. Duchem. Proto se praví, že skrze ně vycházejí největší, heroické skutky, které jsou nad obvyklou hranici toho, co přirozenost spolu s vlohami činí. Z toho je patrné, že dary sv. Ducha jsou dokonalostí lidské přirozenosti. Kristus měl všechny dokonalosti, i měl tedy i tyto dary. Sv. Písmo samo svědčí, že Kristus puzen sv. Duchem odešel na poušť (Luk. 4, 1), a Isaiáš tyto dary v něm předpověděl (Is. 11, 2. n.). Duše Kristova byla tedy nejdokonalejším způsobem od sv. Ducha povzbuzována. Bázeň Boží byla v něm ne jako otrocký strach, nýbrž jako posvátná synovská úcta.

Měl-li Pán Ježíš m i l o s t i p o m o c n é (skutkové)? Jako Bůh je součinný v přírodě svým konkursem (součinností) při každém účinu, tak v nadpřirozené činnosti je součinný při každém dobrém skutku pomocnými milostmi. Bůh nejdříve pomocnou (skutkovou) milostí ke skutku povzbudí, a když člověk ji přijme, jeho skutek doprovází a dokoná, přidává také milost novou. Kristus měl dostatečné povzbuzení v milosti blaženého patření. Ovšem přistupovala součinnost Boží k dokonání všech nadpřirozených úkonů. Ale ta nebyla novou nějakou milostí, nýbrž jen příslušným doplňkem vlitých ctností, tak jako v řádu přirozeném součinnost Boží s našimi silami a schopnostmi není milostí, nýbrž jen přirozeným doplňkem. Dlužno tedy říci, že Pán Ježíš milostí pomocných nepotřeboval a neměl.

Milost d a r e m d a n á je udělena v prospěch jiných. Takových milostí uvádí se devět, na př. dar dobře raditi jinému, dar dobře jiné učiti, dar uzdravovati, dar proroctví, dar řeči, dar vykládati Písma a j. Úřad Pána Ježíše vyžadoval, aby milosti darem dané měl. (Žid. 2, 3.) Kristus měl je však jinak nežli svatí. U nich byly mimořádným a omezeným darem, Kristus měl je svrchovanou měrou a samo sebou z hypostasného spojení a blaženého patření.

Bezhříšnost Kristova.

1. Pán Ježíš nejen neměl hříchu a ani nejmenší poskvrny hříšné, nýbrž nemohl vůbec nijakým způsobem hřešiti. Tato věta obsahuje trojí: Pán Ježíš neměl hříchu, Pán Ježíš nemohl vůbec hřešiti, Pán Ježíš neměl žádné viny z hříchu.

Proti tomu učil Kalvín, že Pán Ježíš skutečně hřešil na př. zoufalstvím na kříži. Protestanté tohoto bezbožného a nerozumného mínění nenásledovali, připouštějí však možnost hříchu u Krista. Práví, že skutečně byl bez hříchu, ale schopnost hřešiti měl. Z katolických bohoslovců následoval této nauky jen Günther, jenž vůbec se zapletl příliš do protestantské filosofie a bohovědy. Katolická nauka jest, že Kristus naprosto hřešiti nemohl.

Proč nemohl Pán Ježíš hřešiti? Pomineme-li Günthera, dle něhož byl Kristus bezhříšný jen proto, poněvadž Bůh předzvěděl, že nebude míti hříchu, jsou mezi bohoslovci dvě mínění, týkající se příčiny bezhříšnosti. Někteří vidí nemožnost hřešiti u Krista v prozřetelnosti božské, která vši příležitosti k hříchu, všeho pokušení a pod. ho chránila. Tak soudí také o bezhříšnosti svatých v nebi. Dle tohoto mínění blažené patření prý neodstraňuje vnitřně (fysicky) možnost hřešiti, nýbrž činí je nemožné zevně, péčí božské prozřetelnosti. Tak by tedy Kristu přes hypostasné spojení zůstala svoboda voliti dobré nebo zlé, ale blaženým patřením, jež od počátku měl, stal se bezhříšným jako svatí v nebi, t. j. skrze zvláštní božskou prozřetelnost. Kdyby Kristus nebyl měl blaženého patření, byl by prý mohl hřešiti, anoť hypostasné spojení samo sebou ještě blaženého patření nedává, leč by Bůh jinak ho ochránil i bez blaženého patření. Hlavou tohoto mínění je Skotus. — Avšak všeobecněji učí bohoslovci se sv. Bonaventurou, sv. Tomášem, Suarezem a j., že Kristus je bezhříšný z hypostasného spojení, a to tak, že neměl vůbec schopnosti hřešiti. I mnozí bohoslovci, kteří učí, že svatí v nebi nemohou hřešiti, poněvadž Bůh všecku příležitost k hříchu jim odnímá, přijímají u Krista nauku, že je naprosto bezhříšný z hypostasného spojení.

2. Že lidská přirozenost Kristova byla skutečně vždy všelikého hříchu prostá, je článěk víry. Již sněm efesský rozhodl: Kdo by řekl, že Kristus přinesl sebe v oběť (t. j. smrti) pro sebe a ne spíše pro nás — nepotřebovalť oběti, jenž hříchu úplně neznal — je v klatbě. Sněm chalcedonský užívá o něm slov sv. Pavla, že jest nám ve všem připodobněn vyjma hřích. Sněm toledský XI. dí: „Bez hříchu byl počat, bez hříchu umřel.“

Písm o sv. svědčí o bezhříšnosti Kristově dvojm způsobem: vynášejíc jeho svatost a vzdalujíc od něho všeliký hřích.

Bezhříšnost a svatost není sice totéž, ale v nadpřirozeném pořádku, v kterém my žijeme, jdou ruku v ruce, anaf svatost záleží v milosti, a milost je v každé duši, v které není hřích, prchajíc z ní v okamžiku, kdy se dopustí těžce zlého. Však u Krista, mluvíce o bezhříšnosti, máme na zřeteli ne tak svatost z milosti, jako svatost podstatnou, tu, kterou mu dává hypostasné spojení, činíc lidskou jeho přirozenost účastnu božské svatosti neboli Boha jako nejvyššího dobra. Daniel zvěstoval Krista jako Svatého Svatých (Dan. 9, 24.), Isaiáš prorokoval, že nepravosti neučiní, a že lest nebude v ústech jeho (Is. 53, 9), Gabriel nazval jej svatým pro synovství Boží (Luk. 1, 35.). Tak mluví o něm celý Nový Zákon. — Apoštolové píší: A hříchu v něm není (1. Jan 3, 5). — Sv. Petr užívá o něm slova Isaiášova (Is. 53, 9.): hříchu neučinil, aniž se našla lest v ústech jeho (1. Petr 2, 22). — Sv. Pavel: Toho, jenž hříchu neznal, učinil (Bůh) pro nás hříchem (obětí za hřích), abychom my stali se v něm spravedlností Boží (2. Kor. 5, 21.). Nemáme velekněze, který by nemohl míti soucit s našimi slabostmi, nýbrž takového, který byl podobně (jako my) zkušěn ve všem mimo hřích (Žid. 4, 15.). Takový zajisté příslušel nám velekněz, svatý, nevinný, neposkvrněný, oddělený od hříšníků a vyvýšenější nad nebesa (Žid. 7, 26.). — Kristus sám o sobě řekl: A ten, jenž mne poslal, jest se mnou; on nenechal mne samotna, neboť já vždycky činím to, co mu jest milé (Jan 8, 29.). Kristus tu poukazuje na své stálé spojení s Bohem a dovozuje z něho, že ve všem plní jeho vůli stále. Aby Židé rozuměli, že to myslí o všelikém jednání vůbec, klade jim otázku o své svatosti i záporně pravě: Kdo z vás bude mne vinit z hříchu? (Jan 8, 46.).

P o d á n í. — Sv. Athanasius píše: „To jest div, že Pán učiněn jest člověkem a bez hříchu.“ — Sv. Cyrill Alex.: „Nerozumní a bláhoví jsou v pravdě, kdož tvrdí, že i Kristus, nevím jak, mohl hřešiti, jelikož podobný nám je učiněn.“ I vykládá, že Kristus nepřestal býti, co byl, nýbrž se vtělil, aby co bylo v Adamu slabého, v sobě ukázal silné a nad hřích povýšené (roz. lidskou přirozenost) . . . Od něho jsme ospravedlněni pro jeho naprostou bezhříšnost a dokonale bezvadnou poslušnost.“ — Epifanius: „Či je nebezpečí, že bychom podezřívali Krista z hříchu? Nikterakž. Nepravosti neučinil (Is. 53, 9.). Neboť vdechl-li Bůh některým mužům svou moc, aby byli svatí . . ., čím více ten, v němž všechna plnost božství přebývala tělesná, ač z Panny Marie měl pravou přirozenost naši . . ., mohl, jsa Bůh, vše udržovati v sobě tak, aby nepodlehł hříchu, zlobě ďábla, v nadidlům vášně a vině Adamově.“ — Sv. Augustin: „Nebyl jen člověk, nýbrž Bůh a člověk; pro tuto podivuhodnou a jedinou milost mohla přirozenost v něm býti bez hříchu. Proto dí: Sestoupil jsem s nebes, ne abych činil vůli svou, nýbrž vůli toho, který mne poslal; hle, příčina poslušnosti,

jež byla úplně bez hříchu v člověku, jímž vládla, poněvadž s nebe sestoupil, t. j. byl nejen člověk, nýbrž i Bůh.“

3. Pán Ježíš nemohl vůbec hřešiti, nemaje k tomu schopnosti. Věta ta není článkem víry, ale je víře blízká. Na sněmu vatikánském byla připravena předloha, obsahující slova: nejen nehřešil, ale nemohl hřešiti.

Nauka ta plyne z podstatného spojení přirozenosti lidské se Slovem, nebo kdyby člověčenství Kristovo mělo schopnost, hříchu, mělo by ji Slovo, Bůh, jemuž by se jako osobě její přičítala, což zajisté je nemožno. Přičítání děje se ze dvou důvodů: záměnou idiomatů (přísudků) a proto, že jest věc osoby, aby přirozenost řídila.

Důvod první. Při záměně idiomatů říká se vlastnosti lidské, nevlastně ovšem, ale právem, o Slově. Právem, neboť v Kristu Bůh se stal skutečně člověkem, jelikož si připojil lidskou přirozenost. Kristus trpěl skutečně ve své lidské přirozenosti, a poněvadž ji má Slovo jako svou, právem lze říci: Bůh trpěl. Kdyby přirozenost božská mohla hřešiti, právem by se řeklo, že Bůh může hřešiti. Ale tyto dvě myšlenky jsou naprosto neslučitelné.

Proti tomuto důkazu se namítá, že záměna idiomatů je možná. Jako mohu říci o Bohu: Bůh trpí, Bůh umřel, Bůh je smrtelný, aniž se tím božství snižuje, tak mohu říci: Bůh může hřešiti, Bůh je hřešitelný, neboť řeklo by se to ne vlastně, nýbrž také jen záměnou idiomatů, jelikož Kristus má lidskou, t. j. hříchu schopnou přirozenost. Co odpovíme? O Bohu mohu záměnou idiomatů říci vlastnosti, které neodporují jeho nekonečné dobrotě a svatosti, ale nikoliv hříšnost, která s nimi je v neslučitelné protivě. „Bůh trpí“ neznamená mravní vadu, nýbrž naopak poukazuje na jeho nesmírnou dobrotu a svatost, ale „Bůh hřeší“ mu něco přičítá, co jeho svatost popírá. — Namítá se opět, že Slovo, nemajíc na přirozenost žádného fysického vlivu vzhledem k jejím činům, nemůže jí proto odnésti také vloh u hřešiti. Co odpovíme? Připouštíme, že Slovo není fysickou soupříčinou skutků lidských v Kristu. Ale my nemluvíme o Slově jako osobě, zastupující osobu lidskou, a nedíme, že má jako osoba fysický vliv na skutky lidské. My říkáme: Bůh nemůže si takovou přirozenost, jež by byla schopna hřešiti, připojiti, a proto musil ji dříve této nedokonalosti zbaviti.

Druhý důvod je zodpovědnost Slova. Osobě Kristově přičítáme zodpovědnost za činy. Proč? Protože ona řídí. V Kristu Slovo připojilo si člověčenství. Kdo je má řídit? Slovo, božská vůle. Suarez uvádí jako přirovnání: Kdo je v člověku zodpověden za nižší žádostivost, na př. hříšné city? Duše, a to proto, že jsouc vyšší, má nižší část, sobě připojenou, řídit. Divný by byl pořádek v člověku, kdyby duše byla zodpovědna jen za sebe, tělo také jen za sebe, a každý si dělal, co chtěl. Tělo ovšem není schopno zodpovědnosti,

ale lidská přirozenost Kristova ano. Stejně divný by byl pořádek, kdyby Slovo bylo zodpovědno jen za sebe a člověčenství též, a každý mohl dělati, co se mu líbí. Ne, to, co je vyšší, musí řídit, býti pánem, ale také míti zodpovědnost, neboť jde o jednu bytost. Může-li Slovo dopustiti možnost hříchu v přirozenosti, kterou má připojenu jako svou, kterou má řídit? Ne.

Namítá se, že Bůh připouští, aby lidé hřešili, aniž na něj za to padá vina. Hypostasné spojení nedává prý Slovu nad lidskou přirozeností jiné moci, leč té, že jest její osobou, že je od něho závislá „v bytí o sobě“, proto nepřivodí Slovu také žádných nových povinností. Jako tedy připustiti může Bůh hřích lidí, tak Slovo může připustiti hřích Krista. Námitka je tak jednostranná a krátkozraká, že se nad ní možno s podivem pozastaviti. Což vůle lidí je v témže poměru k Bohu jako vůle Kristova k Slovu? Což jsou lidi s Bohem jedna bytost? Slovo nenabýlo nad člověčenstvím fysické moci tím, že mu dalo osobu, ale obdrželo mravní závazek, přirozenost, kterou si vzalo jako „svou, řídit“, i je za její činy zcela jinak zodpovědno, nežli Bůh za činy lidí.

Nemožnost hřešiti u Krista plyne také z blaženého patření. Tato nemožnost neplyne jen z prozíratelnosti božské, jak chce škola Skotova, nýbrž je fysická. Patřením vidí duše přímo Boha, nejvyšší dobro a svou věčnou blaženost, vykládá sv. Tomáš Akv., i nemůže hřešiti. Proč? Žádné dobro jiné nemůže ji od Boha odlákati; neboť vidí s naprostou jasností, že Bůh je dobro nekonečně větší, a poněvadž proto lákavost jiných dober je nekonečně menší, t. j. žádná. Jen tam je svoboda volby, kde jsou důvody pro a proti. Mohu voliti tuto věc a nemusím, poněvadž jsou důvody pro ni a proti ní. Nic stvořeného není, co by nemohlo býti v některém ohledu nežádoucí a od čeho proto bychom se nemohli odvrátiti. Bůh však je se všech stran nekonečně dobrý a žádoucí, tak že pro svaté nemá ničeho, proč by ho mohli nemilovati. Tato nemožnost, od Boha se odvrátiti, je nejen mravná, t. j. spočívající na základě důvodů rozumových a mravních, nýbrž fysická. Jako ten, kdo je k předmětu mocně přivázán a přikován, slabou silou nemůže býti odtržen, tak žádné zdánlivé dobro nemůže svaté odtrhnouti od Boha. Tak nemožnost hřešiti, kterou Kristus nezbytně musí míti pro své spojení s Bohem, je blaženým patřením fysicky provedena, t. j. skrze ně schopnost hřešitelnosti z jeho člověčenství je fysicky odstraněna.

Tuto nezhříšnost dávají Kristu také sv. Otcové. — Tertullian píše: „Jediný Bůh je bez hříchu, a jediný člověk je bez hříchu, Kristus, poněvadž je Bůh Kristus.“ Připisuje tedy Kristu touž nemožnost hřešiti jako Bohu — Fulgenc: „Božství nemůže býti přemoženo; proto člověčenství Kristovo

zůstalo bez hříchu, poněvadž si je božství připojilo, jež přirozeně nezná hříchu.“ — Origenes: „Duše Kristova, jež jako železo v ohni ponořena je v Bohu, je nezměnitelná a nezranitelná.“

Sv. Otcové dovozují zvláště často bezhříšnost Kristovu z okolnosti, že jeho člověčenství je řízeno Slovem. — Sv. Ambrož píše proti apollynaristům, kteří pravili, že přirozenost Kristova byla lidská, a tudíž hříchu podrobena: „Zdali ten, jenž jiné řídil, nemohl řídit sama sebe? Či ten, jenž hříchy odpouštěl, sám hříchů se dopouštěl? Nechť přestanou se obávat, že by v něm tělo mohlo překonat zákon ducha, když ho nepřekonalo v Pavlu. On vypočítává své vítězství, a oni bojí se o Pána, jenž v sluhovi zvítězil?“ — Sv. Epifanius dí, že Slovo řídilo tělo jako uzdou, že Bůh užíval těla, duše, myslí, vůbec všeho v Kristu jako svého nástroje. Otcové VI. obecného sněmu z r. 650 praví, že vůle Kristova je vůle Slova. Je všecka obožena, a proto není v odporu k Bohu.

4. Kristus byl prost všeliké poskvrny hříchu. Poskvrnou rozuměti dlužno vinu dědičného hříchu a pak všelikou vinu, která by spočívala na přirozenosti lidské před hypostasním spojením a po něm, jakož i hříšnou pokušitelnost. Sněm obecný V. v Cařihradě z r. 553 odsoudil blud Theodora z Mopsvestie, jakoby Kristus člověk měl tělo s hříšnou žádostivostí. A dekret pro Jakobity (1439) dí, že Kristus byl bez hříchu početí (roz. bez hříchu dědičného). Naše věta je tudíž článkem víry.

Všecky výroky Písma, které hlásají naprostou svatost Páně, mají ovšem platnost také o hříchu dědičném, a o tomto zvláště, jelikož právě proto Pán přišel na svět, aby tuto vinu s lidstva sňal. Jak by byl Beránkem nevinným a neposkvrněným, jenž drahou krví nás vykoupil (1. Petr 1, 19.), kdyby měl právě tento hřích? Jak by byl Beránkem, jenž snímá hříchy světa (Jan 1, 29.), kdyby hlavní hřích světa měl? Sv. Pavel, stavě Krista v protivu s Adamem, vylučuje tím právě dědičný hřích. (1. Kor. 15, 17.) Přijal tělo hříchu, ale ne hřích. (Řím. 8, 3.)

Není počat v hříchu, píše sv. Augustin, poněvadž není počat ze smrtelnosti. Vzal tělo z Adama, ale ne hřích. Ten, jenž nevzal z těla hřích, vzal náš hřích na sebe (t. j. trest za něj). Tak sv. Otcové všeobecně. Pravdu tu mají vůbec jako samozřejmý následek důstojnosti Pána Ježíše a jeho sv. početí. Podobně měli za samozřejmé, že nebylo v něm uvolnění žádostivosti, jež je následek dědičného hříchu. Slova sv. Augustina, již výše uvedená: „Kdo věří, že tělo Kristovo pokoušelo proti duchu, je v klatbě,“ možno nazvati vyznáním všech sv. Otců, a v tom s nimi souhlasí i většina kacířů. Po hypostasním spojení není u Krista žádná hříšná poskvrna vůbec možná. Přirozenost lidská, kterou Bůh tak úzce a těsně si při-

pojil, že je v pravdě jeho, nemůže mít ani stínu nějaké hříšné poskvrny, pro kterou by byla Bohu odporna. Kdyby bylo lze myslet, že dříve měla nějaké mravní nedokonalosti, spojení s Bohem posvětilo by ji podstatně tak, že všeliká poskvrna je vůbec nemyslitelná; blažené patření odňalo jí i fysickou možnost poskvrny. O nesmírné milosti stvořené a milostných darech ani nemluvíme.

Jak patrné, je u Krista nemožnost hřešiti vnitřní, nikoliv jen zevní, jež by vyplývala toliko z prozřetelnosti, s jakou by byla řízena a od hříchu chráněna.

O svobodné vůli Kristově.

1. S v o b o d a v ů l e u č l o v ě k a z á l e ž í v t r o j í m : že může jednati a nejednati, na př. psáti a nepsáti; že může činiti to neb ono, na př. psáti anebo čísti, rozumí se, když je výběr, neboť kdo musí jíti na kopec, kam vede jediná cesta, nemůže voliti; že může jednati dobře a zle. Podstata svobodné vůle záleží v tom, že člověk není vniterně určen, nucen k určité věci, nýbrž může svobodně voliti. Zevní nucení násilím vyloučeno je ovšem samo sebou, neboť člověk v žaláři přikovaný nemá svobodu jíti na procházku. Ale i vězeň má ve věcech, ve kterých neděje se mu zevní násilí, svobodu dle uvedeného výměru.

Kristus neměl svobody voliti dobré nebo zlé, jelikož jeho přirozenosti chyběla fysická možnost hřešiti. Tím neměl však nějaké vady, nýbrž naopak byl jí prost; měl dokonalejší svobodu nežli my. Míti moc hřešiti, není zajisté žádná přednost. Jako možnost se zmýlit, není dokonalost, nýbrž nedokonalost našeho rozumu, tak moci voliti zlé, je nedokonalost naší vůle. Bůh nemůže ani se mýlit, ani voliti zlé. Sv. Tomáš nazývá možnost hřešiti ne svobodou, nýbrž otroctvím, dovolávaje se slov Páně: Kdo páše hřích, je služebníkem hříchu (Jan 8, 34.). V pravdě, kdo hřeší, je pod mocí nějaké vášně, jsa jejím otrokem, ovšem dobrovolným.

Pán Ježíš neměl tedy svobody jednati a nejednati tam, kde běželo o přikázání nebo záповěď Boží všeobecnou a jemu zvlášť danou, neboť miloval Boha tak, že se s jeho vůlí naprosto sjednocoval.

Jakou svobodu tedy měl? Mohl, ovšem jen v dobrém, jednati a nejednati, voliti to neb ono v těch věcech, kde nebylo pro něho přikázání a záповědi.

2. Je článěk víry, že Kristus měl takovou svobodu, které je třeba k zásluze. Záslužným činem může býti jen čin svobodný. Tak věřila vždy a věří

celá církev. V mnohých rozhodnutích sněmů se dí, že Kristus dobrovolně trpěl a umřel, anebo že svými zásluhami nás od moci ďábla vysvobodil a nebe nám otevřel. Dobrovolně trpěti znamená svobodně trpěti, a zásluha předpokládá svobodu.

Písmo dosvědčuje tři věci: že Kristus často jednal podle svobodné vůle, že měl takovou svobodu, jež je potřebná k zásluze, že dobrovolně vzal na sebe utrpení a smrt.

Často jednal dle svobodné vůle. Evangelista svědčí, že šel do Galileje, poněvadž nechtěl jíti do Judska (Jan 7, 1), že nechtěl pít, když mu podávali víno se žlučí (Mat. 27, 34), že z vlastní vůle očistil malomocného (Mat. 8, 3.).

Však důležitější je svoboda druhá. Sv. Pavel velebí poslušnost Pána Ježíše a uvádí jeho povýšení jako odměnu za ni. Avšak jen dobrovolná poslušnost zasluhuje chvály a hodna je odplaty. Apoštol píše: Sebe sama zmařil, přijav způsobu služebníka . . ., ponižil sebe sama, stav se poslušným až k smrti a to k smrti kříže. Proto také Bůh povýšil ho a dal mu jméno, kteréž je nade všelike jméno . . . (Fil. 2, 7. n.). Jinde píše: . . . Ježíše, jenž pro radost sobě předloženou přestál kříž, nedbaje potupy, a posadil se na pravici trůnu Božího (Žid. 12, 2.). Slovo „předložená radost“ znamená buď věčnou odměnu, kterou mu Bůh za vykoupení nabídl, aneb radost časnou, kterou mohl míti na zemi, ale místo které zvolil si kříž. Podle obojího výkladu jednal Kristus svobodně. Také sám Spasitel poukazuje na svou poslušnost k Otci a žádá za ni odměny. Dí: Nehledám vůle své, nýbrž vůli toho, jenž mě poslal (Jan 5, 30.). Já jsem tě oslavil na zemi, dokonav dílo, které jsi mi dal, abych je činil. A nyní oslav mne ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, prve nežli svět byl (Jan 17, 4. n.).

Zvlášť dosvědčuje Písmo, že Kristus dobrovolně umřel. Spasitel dí: Proto miluje mne Otec, že dávám život svůj, abych jej zase ujal. Nikdo neodnímá ho ode mne, nýbrž já jej dávám sám od sebe. Mám moc jej dát, a mám moc jej zase ujmouti (Jan 10, 17. n.). Že je tu řeč o lidské vůli, ukazuje dodatek: Příkaz tento dostal jsem od Otce svého. Jako Bůh nemohl dostati nějaký rozkaz ani ho přijmouti. Slova jsou jasná a nepotřebují výkladu. Že Messiáš vezme na sebe utrpení dobrovolně, předpověděl již Isaiáš: Obětován jest, protože sám chtěl (hebrejská původní slova trochu se různí od tohoto překladu, ale smysl je týž). A prorok popisuje, jak jako beránek trpělivě vše snášel (Is. 53, 7. n.).

Sv. Otcové a bohoslovci připisují jednomyslně Kristu svobodu. — Sv. Jeronym: „Nepřijal kříž nucen, nýbrž svobodně, neboť praví v evangeliu: Nemám-liž pít kalicha, který mi dal Otec?“ — Sv. Augustin: „Kdo tak podle vůle své trpí, jako Kristus podle vůle své trpěl? Kdo tak dobrovolně svléká šat, jako Ježíš dobrovolně umřel? Kdo tak, když

chce, odchází jako on, když chtěl, se světa odešel? — Svatý Řehoř V.: „Prost nucení dobrovolně vzal na sebe smrt, že chtěl.“ — Jan Zl.: „Měl svobodu, nevzít na se potupy, měl svobodu, netrpěti, co trpěl, kdyby byl hleděl na své dobro. Než přihlížeje, co prospívá nám, pohrdl jím.“ — Sv. Cyrill Al. vykládá široce, jak Syn Boží, poznáv vůli Otce, vzal na sebe dobrovolně vykoupení, jak ještě více učinil, poníživ se až k smrti, jak za to byl oslaven, jak vůli Otce vzal si jako zákon a p. — Svatí Otcové dokazují svobodu vůle Kristovy také tím způsobem, že praví: Slovo přijalo celou lidskou přirozenost, tedy i lidskou vůli, ovšem bez jejích nedokonalostí; to musel učiniti, aby ji uzdravil, neboť co není od něho přijato, není vykoupeno.

B o h o v ě d n ý d ů v o d pro svobodnou vůli Ježíšovu je: Kristus utrpením a smrtí učinil zadost za pokolení lidské a zasloužil mu všechny milosti, jež máme; avšak zadostučinění a zásluhy předpokládají svobodu. Proto jednal Kristus svobodně. Tato svoboda byla nejen od zevního násill, nýbrž i od vnitřního nucení, neboť církve zavrhl Janseniovu větu: K zásluze stačí svoboda od zevního násill. To se ostatně rozumí samo sebou. Jako nikdo nemůže býti hoden trestu, leč za činy svobodné, tak nikdo nemůže získati si zásluhy, leč skutky svobodnými.

3. Než p r á v ě č l á n k e m o s v o b o d ě P á n ě v z n i k á n e s n á z. Stejnou měrou totiž, s kterou sv. Písmo svědčí pro svobodu Pána Ježíše, mluví o r o z k a z u, který od Otce přijal. Pravíť Kristus o svém utrpení a smrti: Příkaz tento dostal jsem od Otce svého (Jan 10, 18.). Jinde dří: Cíním, jak mi Otec přikázal (Jan 19, 31.). A o svobodu a dobrovolnost při smrti nejvíce jde. Obtíž záležl v následujícím: Buď byl Kristus, bera na sebe utrpení a smrt, svoboden či nebyl. Nebyl-li, utrpení a smrt nebyly záslužny. Byl-li svoboden, měl možnost se rozhodnouti, že je na sebe nevezme, čímž by však hřešil proti rozkazu Otcově. A tak dlužno říci: buď nebyl svoboden, anebo měl schopnost hřešiti.

Avšak bohoslovcům podařilo se najíti několik rozřešení, z nichž tři ne sice úplně, ale dostatečně uspokojují. Přidáváme se k tomu, jež uvádí Franzelin a mnozí jiní.

Franzelin praví: Pán Ježíš neobdržel od Boha rozkazu trpěti a umřítí, nýbrž Bůh projevil mu pouze takové přání, a Kristus dobrovolně je přijal. Rozkaz poroučí, přání jen radí, žádá; kdo chce poroučeti, musí míti moc a váhu představeného, projevíti přání může i rovný k rovnému; rozkazem vzniká v podřízeném mravní povinnost poslechnouti, prostým projevením vůle a přáním nikoliv. Nyní uvažme uvedená svrchu místa sv. Písma. U svatého Jana (Jan 10, 17) praví Pán Ježíš výslovně, že ho Otec miluje, poněvadž dává život za nás, a dokládá rovněž určitě,

že sám jej dává dobrovolně. Slova tak zřejmá vylučují rozkaz, jenž by zavazoval v srdci; proto dodatek: tento příkaz dostal jsem od Otce, nemůže znamenati leč projev vůle, přání. Na uvedeném místě praví Kristus, že také zase sám život ujme, t. j. že vlastní mocí po své smrti z mrtvých vstane. Je tohle také rozkaz? Kristus mohl vstáti z hrobu jen jako Bůh. Dostal-li Bůh Syn od Boha Otce rozkaz trpěti a umřítí za lidi? To se nedá mysliti. Slovo rozkaz je tedy vzato ve významu širším a znamená ne závazné nařízení, nýbrž pouhé přání. V zahradě při jeti pravil Kristus k Petrovi: Či myslíš, že nemohu prositi Otce svého, a dá mi nyní více než dvanáct pluků andělů (Mat. 26, 53)? Mohl-li takto mluvit, maje rozkaz od Otce trpěti a umřítí? Nanejvýš mohl by prositi, aby Otec rozkaz svůj zrušil. Také ostatní výroky, svědčící o tom, že Kristus trpě a umíraje, jednal svobodně a dobrovolně, vylučují rozkaz v přísném smyslu.

N a m í t á s e, že v Písmě slovo rozkaz (entolé) znamená vždy rozkaz přísný, přikázání. Avšak odpověděti lze, že sama místa, v nichž Kristus mluví o rozkazu, svědčí, že neběží o přikázání Boží.

Jedno jsme už uvedli. Na druhém praví Spasitel, že chce umřítí, aby svět poznal, že miluje Otce a činí, jak mu přikázal (Jan 14, 31.). Odůvodňuje věrnost k rozkazu láskou k Otcí. Ale to se k sobě nehodí. Rozkazu odpovídá poslušnost povinná. Měl by tedy říci: Aby svět viděl, že jsem Otce poslušen. Když mluví o lásce, můžeme právem mysliti na pouhý projev přání. — Nehledám vůle své, nýbrž vůli toho, jenž mě poslal (Jan 5, 30.). Zde opět spíše je smysl: snažím se poznati přání toho, který mne poslal, abych je dokonale plnil, nemaje přání vlastních, — nežli: hledám rozkazy Boží. Rozkazy jsou určity a vylučují zřetel na vlastní vůli vůbec. — Dokončil jsem dílo, které jsi mi dal, abych je činil (Jan 17, 4.). Jak dal? Či takto: posílám tě na svět a nařizuji ti, abys za něj na kříži umřel? Spíše takhle: k němuž jsi mne ve své lásce vyvolil, jež jsi mi nabídl a které já jsem přijal. — Ne jak já chci, ale jak ty (Mat. 26, 39.). Je i v těchto slovech přísný rozkaz? Sotva. Povzdech má spíše smysl: Težký je mi kalich, kterého jsi ode mne žádal a jež píti jsem se uvolil, chtěl bych, abys jej ode mne vzal, ale ne, zůstanu věren tvému přání. Ty si přeješ vykoupení utrpením a smrtí, já tvé přání přijal, i vyplním je. — Jest ještě místo, kde vyzývá Ježíš apoštoly, louče se s nimi, aby zachovávali jeho přikázání, jako on zachovával přikázání Otce; i zůstanou v jeho (Kristově) lásce, jako on má lásku Otce (Jan 15, 10.). Mluví tu Kristus apoštolům o určitých přikázáních, rozkazích? Nikoliv. Myslí na věrnost v zachování všeho toho, co k nim mluvil, asi tak, jako když otec propouští syna, připomíná mu svá napomínání. Je-li řeč o skutečných přikázáních, lze místo vyložití:

Já plním vůli Otce z lásky, na pouhé přání; vy plňte příkázání tím více, jelikož vám je nařizují. — Otec, jenž mne poslal, ten mi přikázal, co mám říkati a co mluvit (Jan 12, 49). Možno zde vůbec mysliti na přikázání? Či měl Kristus každé slovíčko přísně a pod hříchem přikázáno? Nemožno.

To jsou všechna místa. Námitka tedy, že rozkaz znamená vždy závazné přikázání, není tak vážná.

Sv. Otcové soudí podobně. Mnozí myslí, že vzhledem k preveliké dokonalosti Pána Krista nelze mysliti na přísný rozkaz, nýbrž jen na projevené přání. — Jan Zlatoústý poznamenává k slovům Pána Ježíše, že zachovával přikázání Otce (Jan 15, 10.), že je to po lidsku řečeno, an zákonodárce nemohl býti podřízen příkazům. — Theofylakt užívá místo slova příkaz (Jan 10, 18.) slova „přání“ pravě: Zákonodárce všech není podroben příkazům; svrchovaně nerozumné je mysliti, že by bez přikázání nedovedl se řídit. — Sv. Cyrill Alex.: „Zde máš dobrovolnou podřízeností vyplnění vůle Otcovy, již Syn nazývá u sebe příkazy. Poznáv jako Slovo přání (rady) Otcovy a zpytovav jeho hlubiny . . ., uvedl mysl a přání jeho ve skutek, přijímaje je místo rozkazů a po lidsku je tak nazýváje.“ Jak patrně, mluví sv. Otcové zřetelně.

V boji proti arianům bylo jim odpovídati na námitku, že Kristus, přijímaje rozkazy od Otce, nemůže býti s ním rovný Bůh. Vykládali věc takto: Příkazy, o nichž Kristus mluví, jsou věčné úradky, které Otec odevzdal Synu nikoliv rozkazem, nýbrž tím, že mu zplozením odevzdal celou bytnost Boží. O nějakém rozkazu nemůže pak býti ovšem řeči. Všichni tito Otcové tedy vykládali slovo rozkaz na uvedených místech ve smyslu jiném. Mluví ovšem o božství Slova, kdežto my mluvíme o Kristu člověku, avšak nám stačí, že slovo rozkaz nevykládají jako přikázání Boží. Než mnozí vykládají slovo příkaz i o lidské přirozenosti Kristově jako přání řkouce přímo, že Kristus nepřijal přikázání, nýbrž že sám projevili vůli vykoupiti lidi utrpením a smrtí, a že Bůh tuto vůli schválil. — Jan Zlatoústý píše asi takto: „Když říká, že přijal od Otce rozkaz, nepraví, nežli, že se Otcovi líbí, co sám činí, aby, až ho zabijí, nemysleli, že je od Otce opuštěn a zrazen, a se mu neposmívali: Jiným pomáhal . . . Je-li Syn Boží, ať sestoupí s kříže . . . Proto nesesetoupil, že je Syn Boží. Abys nemyslel slyše: Přikázání obdržel jsem od Otce, že to není dílo jeho, řekl již dříve: Dobrý pastýř dává život svůj za ovce, aby naznačil, že ovce jsou jeho a celé dílo (vykoupení) je jeho, i že není mu třeba příkazu. Neboť kdyby potřeboval příkazu, proč by byl řekl: Sám od sebe jej dávám (život). Příkaz neznámá tedy nic, leč ukázati souhlas s Otcem.“

Že je to vysloveno lidsky a pokorně, stalo se pro slabost posluchačů. — Sv. Cyrill Alex. píše o slovech Kristových k Pilátovi: Neměl bys proti mně moci žádné, kdyby ti nebylo dáno

s hůry (Jan 19, 11.): „S hůry je Pilátu dána moc, ne jakoby Bůh a Otec uložil Synu utrpení bez jeho vůle, nýbrž tak, že když Jednorozený Syn sám se nabídl k utrpení za nás, Otec to schválil . . . Nejen Otcovou, i jeho vůlí dána jest Pilátovi moc učiniti to, k čemu již se částečně odvážil (odsouditi Krista).“ — Sv. Ambrož nazývá příkaz spojením duše Kristovy s vůlí Boží. Sv. Augustin dí: „Bylo třeba Kristu tolik trpěti, jemuž bylo volno vůbec netrpěti?“ Podobně sv. Anselm a mnozí jiní.

Tak výklad Franzelinův je i Písmem i sv. Otcí dostatečně doložen. Rozum ovšem ochotně souhlasí, nebo kdyby byl Kristus přijal přísný rozkaz, nemohl by zasloužiti; k zásluze náleží svobodné rozhodnutí k šlechetnému skutku. Kristus, jenž miluje Boha nade všecko a není ani mravně ani fysicky schopen hříchu, byl by, kdyby přijal od Boha rozkaz trpěti a umříti za svět, jej plnil s mravní a fysickou nutností, tedy nesvobodně.

Otážeš se snad: Což ani skutek, který pro samou lásku a dokonalost je nutný, není záslužný? Odpovídá se: ne, bez svobody není zásluhy. Kdyby bez ní byla zásluha možná, nebylo by žádné obtíže ve výkladu uvedených míst. K zadosti- učinění a zásluhám musil Kristus míti svobodu trpěti a umříti. Měl ji, když Bůh mu projevil jen přání. To se odporučuje vzhledem k důstojnosti Krista Pána i jako člověka. Byl v pravdě Syn Boží. Nedovedeme si snadno mysliti, jak Bůh Kristu člověku, svému přirozenému Synu, mohl by dávatí přísný rozkaz, aby vykoupil lidstvo a aby tak učinil utrpením a smrtí; ale dobře dovedeme v mysli srovnati, učinil-li mu tento návrh, věda ovšem, jsa vševědoucí, že jej přijme.

Duše Kristova viděla tato přání v blaženém patření, jež hned při početí jí bylo dáno. Petavius myslí, že Bůh ukázal Kristu různé způsoby vykoupení, lehčí i těžší, se zásluhami menšími i většími, s úplným nebo částečným zadosti- učiněním, aby volil. To je dobrá myšlenka. Kristus tedy mohl podniknouti vykoupení a nemusil; chtěl-li je na se svobodně vzíti, mohl je provésti pouhými prosbami, ano prostým odpu- štěním; chtěl-li je provésti vykoupěním, mohl tak učiniti je- diným nějakým skutkem, jelikož každý stačil, jsa nekonečné ceny. Otec objevil vůli, že by mu bylo milé, aby vykoupení vzal na sebe a provedl je utrpením a smrtí, ale toto přání projevil tak, aby svoboda Kristova zůstala nedotčena. Kristus svobodně, ale s celou duší přijal přání Boží za svůj úkol; nemusil, ale je mu drahé a vzácné jako největší přikázání. — Tím projevil Kristus také nesmírnou lásku k nám, neboť z pou- hého přání Božího, jež ukazovalo prevelikou lásku a milo- srdenství k lidstvu, Kristus přijal pro nás potupy, bolesti, nad- něž, uvážíme-li, kdo byl, nelze si mysliti větších. Tu se plní slovo jeho: Nikdo nemá větší lásky nad tu, aby kdo položil

život svůj za své přátele (Jan 15, 13; viz též Žal. 2, 20; Ef. 5, 1. n.; Skut. 1, 5. n.).

Tážeš se snad: Měl-li by Kristus dostatečnou svobodu, kdyby sice přijal rozkaz pomoci lidstvu, ale měl volno, pomoci mu některým z uvedených způsobů? Ano. — Tážeš se opět: Nenutilo-li Krista blažené patření tak, že nezbytně vzal na se přání Boží? Nikoliv. Blažené patření zamezuje hřích, takže fysicky je nemožný, nakloňuje k tomu, co se Bohu více líbí, ale nenutí k ničemu. Bůh je podstatná dobrota, a přece nebyl nucen, aby stvořil nejlepší svět. Tak ani blažené patření nenutí voliti vždy to nejlepší. Ve skutečnosti Kristus volil vždy to, co bylo Bohu nejmilejší, ale dobrovolně.

4. **Jiné výklady.** Bůh dal Kristu rozkaz, aby vykoupení vykonal smrtí kříže, ale způsob provedení ponechal jeho libovůli. Tím se svoboda Kristova omezí pouze na různé okolnosti, avšak těchto je tolik a jsou s podstatou věci (smrti) tak spojeny, že celé dílo vykupitelské je jako svobodné. K zásluhám tato svoboda stačí. Jako příklad uvádí se mučednictví. Mučedníci byli k smrti odsouzeni (rozkaz), než přece umřeli svobodně za víru a smrt jejich jest jim záslužná. Přirovnání kulhá trochu, neboť mučedníci mohli zapřít víru, hřešit, Kristus nikoliv. K tomuto výkladu se přidávají ti, kterým se zdá, že slovo „příkaz“ nelze brát ve smyslu přání. — Ještě jiný výklad: Bůh dal sice příkaz, ale Kristus mohl dosíci kdykoliv jeho odvolání. (Mat. 26, 53.) Kristus odvolání rozkazu nežádal, a proto umřel svobodně a dobrovolně. Namítá se: Buď byl to skutečně rozkaz, a pak nemohl Kristus dosíci libovolně jeho odvolání; i nebyl svoboděn. Mohl-li však libovolně vymoci si odvolání svobodně, nebyl to žádný skutečný rozkaz. — Výklad, že Kristus měl svobodu fysickou hřešiti, jež však milostmi změnila se v mravní nemožnost hřešiti, že tedy rozkaz smrti mohl nepřijmouti (hřešiti), avšak na základě oněch milostí svobodně jej přijal, se nám nelíbí, i neuvádíme ho blíže.

O moci člověčenství Kristova.

Člověčenství Kristovo nebylo všemohoucí, neboť všemohoucí je toliko Bůh. Avšak právem říkáme, že Kristus člověk je všemohoucí, neboť tak pravíme záměnou idiomatů (přísudků). Řčení: Kristus člověk je všemohoucí znamená: Tato bytost, která je člověk, je všemohoucí. Poněvadž bytost ta je také Bůh, je řeč ta zcela správná. Když tedy sv. Otcové někdy píší, že Kristus jako člověk je všemohoucí, užívali záměny idiomatů, někdy také ne zcela správně.

Že přirozenost lidská v Kristu nebyla v pravém smyslu všemohoucí, rozuměli ovšem dobře, vědouce, že žádná bytost

stvořená nemůže míti vlastně (formálně) vlastnost Boží. To je tak nemožné, jako je nemožné, aby kámen měl dar řeči. Přirozenost lidská v Kristu je co do svého složení, své bytosti a svých vlastností fysických po hypostasním spojení zrovna taková, jaká by byla před ním; toliko fysická možnost hřešiti pominula. Přirozenost božská a lidská se nesmísily, nýbrž každá je pro sebe tím, čím býti má, a přirozenost lidská má od Slova toliko bytí o sobě neboli to, že je v něm osobou. Avšak přirozenost lidská obdržela moc činiti skutky, které jsou nad přirozený řád světa, totiž skutky mimopřirozené a nadpřirozené; k nadpřirozeným náležejí zázraky a udílení milostí. Tuto moc měla přirozenost lidská jako zvláštní dar, jako charisma.

Kristus, přikládaje si jako člověk moc odpouštěti hříchů, činil na důkaz, že ji má, zázraky. Když řekl k ochrnulému: Doufej synu, odpouštějí se tobě hříchové tvoji, řekli fariseové u sebe, že se rouhá. Ježíš pravil k nim: Co jest snáze říci: „Odpouštějí se tobě hříchové tvoji“ anebo říci „Vstaň a chod“? Abyste však věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštěti hříchů, tedy dí ochrnulému, vstaň, vezmi lože své a jdi do domu svého (Mat 9, 4. n.). Tuto moc, činiti zázraky, měl Kristus stále, takže jí mohl užívati podle libosti. Malomocný řekl k němu: Pane, chceš-li, můžes mne očistiti. I vztáhl Ježíš ruku a dotknul se ho řka: „Chci, buď čist.“ A hned byl očištěn (Mat. 8, 2. n.). Evangelisté vypravují, jak vždy a všude mistr uzdravoval. Sv. Lukáš dí, že všechen zástup hledal se ho dotknouti, neboť moc vycházela od něho a uzdravovala všechny (Luk. 6, 19.). Moc, činiti divy, měl Mojžíš, proroci, apoštolové; apoštolové měli ji od něho. I slušelo se zajisté, aby ji měl ten, jenž je zároveň Syn Boží, a aby ji měl způsobem zcela mimořádný. Zvláště byla tato moc Kristu potřebna, aby se jimi prokázal jako vyslanec Boží (Jan 5, 36; 10, 38; Mat. 12, 2. n.). Poněvadž Kristus byl stále spojen s Bohem a stále božským poslancem, musel míti tuto moc stále. Také ji stále měl a podle vůle užíval. Bohoslovci nazývají tuto moc Kristovu „moc důstojenství“, poněvadž Kristu člověku náležela pro důstojnost, jež na něho padala z osoby božské a ze vznešenosti úřadu.

Kristus jako člověk (přirozenost lidská), měl tedy zvláštní dar (charisma), konati trvale a podle vůle skutky nadpřirozené. Ale tato moc mu náležela jako nástroji Slova, t. j. byla to moc, při níž lidská přirozenost Kristova byla nástrojem Slova. Člověčenství Páně mohlo jí užívati vždy a jakkoliv, ale nebyla to jeho moc, jemu vlastní, nýbrž byla to moc Slova. Štětec nemůže říci malíři, aby maloval jím teď to, teď ono, ale Kristus jako nástroj rozumný ano; proto, ačkoliv je jen nástrojem, t. j. je činný vyšší hlavní příčinou, může této moci užívati libovolně, anaf je mu stále pohotově

k službě. Přirozenost lidská může být u zázraků a jiných nadpřirozených skutků jen nástrojnou příčinou, poněvadž k nim nemá žádné přirozené vlohy a poněvadž jen Bůh může dáti věci účín (skrže vlohu poslušnosti), k němuž podle své přirozenosti je trpně i činně přirozeně neschopna.

Jak si máme mysliti spojení člověčenství s Bohem, že mu byl podle libovůle jako hlavní příčina k službě? V čem záležela, jinými slovy, moc člověčenství k nadpřirozeným činům? Někteří praví, že ve „fysické“ vlastnosti, jiní, že ve vlastnosti mravní. Když Bůh proroku dá do rozumu vědomost budoucích věcí, na př. v obraze, jež věstec vidí, děje se v něm něco fysického; v jeho rozumu rozlilo se fysické, ovšem duchové světlo, byla mu vlita vědomost. Dostala-li lidská přirozenost Kristova podobným způsobem nějakou fysickou vlastnost, která ji uschopňovala k nadpřirozeným činům? Byla by nezbytně nadpřirozená, neboť k nadpřirozeným činům je třeba nadpřirozené příčiny. — Avšak takovou nadpřirozenou fysickou vlastnost lze si těžko mysliti. Její moc musela by působiti i na dálku, co do času i co do místa, neboť Kristus uzdravoval i vzdálené nemocné (Mat. 8, 13; Jan 4, 50); ba i na duši od těla oddělenou měla moc (Jan 11, 43), a nyní působí Kristus člověk, jenž je v nebi, milost skrže svátosti po celém světě. Jak je to možno mocí fysickou? Letěl jeho hlas až k nemocnému, na př. z Kany do Kafarnaum? Nebo poslal za sebe sílu na způsob bezdrátové telegrafie, která tam vykonala žádaný čin, t. j. uzdravila nemocného? A jak působí ve svátostech s nebe? Také nějak podobně?

„Mravní“ moc těchto obtíží nechová. Co je mravní moc? Král má mravní moc. Poručí a poddanému je slovo královo důvodem, že rozkaz vykoná. Matka počne dítě, a Bůh ihned stvoří mu duši. Mravní moc záleží v tom, že když se stane určitá věc, na př. slovo, početí a j. a j., je tím jiná vůle pohnuta k činnosti. To se děje proto, že tato vůle je podřízená, anebo že se sama zavázala. Konal-li tedy Kristus divy mocí mravní, myslil si na př. před uzdravením: buď zdráv, anebo to vyřkl, anebo neřekl nic, ale dotekl se ho s tím úmyslem a p. Bůh Slovo, dávši Kristu moc divů, se zavázalo, že vždy, když takový skutek učiní, ono vykoná, co skutek značí. Myšlenka, slovo, skutek Krista člověka je tak příčinou mravní, že vůle Boží je pohnuta k činnosti. To znamená slovo: Kristus člověk koná divy mocí mravní. Podobně i při svátostech. Kristus člověk ustanovil zevní znamení tak, že Bůh vždy, když se stanou, dá milost. Zevní znamení má takto „mravní“ moc, působiti milost. Toto mínění zastává sv. Tomáš Akv.

Že Kristus skutečně aspoň někdy touto mravní mocí konal zázraky, je jisto. Než vzkřísil Lazara, prosil Otce, aby ho vy-

slyšel (Jan 11, 41. n.). Prosba k Otci před hrobem Lazarovým má smysl: Ty jsi mi, Otče, dal moc zázraků, tak že vždy, když chci, když vyřknu slovo, dotknu se s úmyslem aby se stal, ty jej vždy vykonáš; ty učiníš tak zajisté i nyní. Blažené patření mu pravilo, že ano. I vyřkl slovo: Lazare, pojď ven, a na to slovo Bůh mrtvého vzkřísil. To je moc mravní, ne fysická. A poněvadž tu jistě způsobil zázrak mocí mravní, totiž pohnul prosbou Otce, aby zázrak učinil, způsobil touže mocí zajisté i jiné zázraky. Rozkaz: „Chci, buď čist“, je zajisté stejně mravní moc jako prosba, pouze tvar je jiný.

Sv. Otcové praví nejednou, že Kristus jako člověk dotkl se nemocného, vzal jej za ruku a p., a jako Bůh jej uzdravil. Tu mluví patrně, že působil divy mravní mocí: učinil lidský skutek, který neomylně vždy pohnul Boha, aby učinil žádaný div. — Sv. Lukáš dří, že lidé hleděli se Krista dotknouti, jelikož z něho šla moc (Lukáš 6, 19), t. j. moc uzdravovací. Zastanci „fysické moci“ poukazují na toto místo. Avšak lze je také dobře vyložití „mocí mravní“. Ježíš věděl o dotyku, odměnil důvěru lidu tím, že chtěl, aby byl znamením, při němž Bůh vždy činí žádaný div. Ovšem si můžeme mysliti, že Bůh, spojen na př. s rukou, skrze ni jako nástroj uzdraví; pak je tu fysická příčina, neboť ruka je při divu fysickým nástrojem vůle Boží.

Jest ještě třetí mínění, které oba právě uvedené náhledy spojuje. Však to se týká hlavně svátostí, i zmíníme se o něm tam.

ČÁST II.

O Kristu Vykupiteli

neboli

o vykupitelském díle Pána Ježíše.

Úvod.

V předešlém pojednání poznali jsme osobu Pána Ježíše. V pojednání tomto jednatí budeme o jeho vykupitelském díle.

V čem záleží toto dílo? Že za nás učinil uražené božské spravedlnosti zadost. Učinil tak hlavně svým utrpením a svou smrtí na kříži. Učinil tak „místo nás“ a „pro nás“ Místo nás, jelikož usmiřuje Boží hněv zastupoval „nás“, učinil, co „nám“ učiniti náleželo. Pro nás, jelikož užitek svého díla dal nám. Když tedy ředneme: Pán Ježíš nás vykoupil, anebo Pán Ježíš, zastupuje nás, učinil Bohu zadost, díme totéž.

Z čeho nás vykoupil? Z toho stavu, do něhož prvotním hříchem jsme upadli. Vrátil nám nadpřirozený stav, zasloužil milosti, jež nás vniterně obrozují, dávají nám synovství Boží, možnost přemáhati pokušení, zdokonalovati se, dojíti patření na Boha. Avšak náš nadpřirozený stav není zcela totožný se stavem Adama v ráji. Zvláštní a významný rys nového stavu jest, že vykoupení je sice uskutečněno, ale že je třeba, aby každý osobně jeho užitky si osvojil. To se děje tím, že Krista uznává za nejvyššího učitele a přijímá zjevené od něho pravdy, že ho uznává za nejvyššího kněze a u něho hledá milost spásy, že ho uznává za svého krále a dává se jím k cíli vésti. Kristus tento trojí úřad vykonává skrze církev, ale nicméně on je lidstva učitel, velekněz a král. A tak v novém stavu našem je Kristus středem všeho duchovního života na celém světě; bez něho pro nikoho není spásy.

Pojednáme tudíž o vykupitelském díle vůbec a trojím úřadě Pána Ježíše zvlášť.

— — —

—

O potřebnosti vykoupení.

Slovo „vykoupení“ znamená celé vykupitelské dílo Kristovo, tedy jeho vtělení, utrpení a smrt. Mluvíce o potřebě vtělení, míníme potřebu podmíněnou, t. j. Bůh ustanoví vykoupení tehdy, hřeší-li Adam. Poněvadž hřích se stal a podmínka, pro kterou Bůh ustanovil vykoupení, se vyplnila, má rčení „potřeba vykoupení“ smysl otázky: Nebylo-li žádného jiného prostředku, aby Bůh byl usmířen a lidstvu vrácen nadpřirozený stav, leč jediné vtělení? Bylo-li vtělení naprosto nezbytné, měl-li člověk býti spasen? Katolická víra odpovídá: Vykoupení bylo nezbytné jen v tom případě, žádal-li Bůh zadostiučinění podle přísné spravedlnosti, t. j. žádal-li zrovna takového zadostiučinění, jaká byla urážka.

1. Vizme nejprve odchylná mínění. Wiclef učil, že všechno, co se děje, děje se nutně, a že proto i vtělení, když se stalo, stalo se nezbytně. — Tak řečení optimisté (Lullus, Malebranche, Leibnitz) hlásali, že Bohu, jenž se rozhodl stvořiti svět, bylo nezbytně stvořiti svět nejlepší. Poněvadž však vtělení je vrchol a okrasa tvorstva, bylo i vtělení nezbytné. — Mírnější optimismus vyznávali někteří vynikající bohoslovci (Ruiz, Maurus, Viva), řkouce, že Bůh byl vázán stvořiti nejlepší svět a ustanoviti vtělení „svou dobrotou“, ne tedy naprosto a nezbytně, nýbrž jen jakousi nutností mravní. — Sv. Anselmu přičítá se názor, ač není jisto, měl-li jej skutečně, asi následující: Neslušelo se, aby Bůh ustal od díla, jež započal. Poněvadž hřích bez zadostiučinění, jež by jej plně vyvážilo, odpustiti nemůže, nezbývalo mu, leč voliti vykoupení. — Mínění, že spása člověka byla možna jen vykoupením, hlásali i jiní bohoslovci. — Někteří konečně učili, že vykoupení nebylo potřebno, i když Bůh žádal zadostiučinění podle přísné spravedlnosti.

Katoličtí bohoslovci všeobecně učí, že vykoupení nebylo potřebné, leč že Bůh žádal zadostiučinění podle přísné spravedlnosti; v tom případě, praví, je nezbytné.

2. Vykoupení nebylo potřebné, odezíráme-li od hříchu vůbec. Wiclefova nauka, že všechno děje se nezbytně, je bludná. Jedině Bůh je nutný, vše ostatní je nahodilé a nemusí býti. Člověk v Kristu je také tvor a tudíž stejně nahodilý jako vše stvořené. Že je svět a vše, co na něm jest, stalo se proto, že Bůh chtěl. Kdyby byl nechtěl, nebyl by. V činnosti na venek je Bůh svobodný. Wiclefovo mínění popírá tuto svobodu. Podle něho Bůh stvořil a vykoupil svět stejně nutně, jak nutný jest sám, jak sám sebe nutně poznává a miluje; i měl by svět tutéž nezbytnost jsoucnosti jako nejsv. Trojice. Lze-li si mysliti větší nehoráznosti? Učení Wiclefovo bylo odsouzeno od Martina V. na sněmu kostnickém.

Nauka optimistů je rovněž nepravdiva. Zde nás zajímá jen mínění jejich, že Bohu, stvořil-li svět, nezbytně bylo také učiniti vykoupení. Odpovíme jim: Svět a vykoupení nikterakž tou měrou nesouvisejí, že by toto bylo nezbytným doplňkem onoho.

S v. P í s m o líčí vykoupení jako událost naprosto mimořádnou, jako zcela zvláštní projev a důkaz milosrdenství Božího k lidu. Vizme některé takové výroky: Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal (Jan 3, 16.). Bůh ukazuje svou lásku k nám tím, že Kristus zemřel za nás, když jsme ještě hříšní byli (Řím. 5, 8.). Bůh však bohat jsa v milosrdenství, pro velkou lásku svou, kterou zamiloval nás, když jsme byli mrtví přestupky svými, spolu obživil nás v Kristu... Milostí zajisté spasení jste věrou, (a to nikoli ze sebe; Boží je to dar) (Ef. 2, 4.). Dle slov apoštolových je vykoupení veliký dar, milost, ale dar a milost nejen nejsou nezbytny, nýbrž nikdo vůbec na ně nemá práva. Ukázala se, dí jinde, možno-li ještě zřejměji, zajisté milost Boha, Spasitele našeho, všem lidem (Tit. 2, 11.).

Vykoupení je tedy dle Písma děj tak zcela mimořádný, že nikterakž nepatří do stvoření a že z přirozeného řádu vůbec se vymyká. Kdyby bylo tak potřebno, jak praví optimisté, bylo by potřebno k vůli Bohu, a ne k vůli nám, proto, aby „j e h o“ stvoření bylo dokonalé. Ale takové náhledy jsou v církvi neslýchané a Bohu činí násilí, které s pojmem o Něm se nesrovnává. Písmo a všechno podání velebí vykoupení jako milost „n á m“ učiněnou. K pojmu Boha pak náleží, aby byl v jednání na venek (mimo sebe) svoboden, moha učiniti nebo neučiniti vše, co jeho bytosti neodporuje. Vykoupení je činnost na venek.

Optimisté mírnější řeknou, že právě k pojmu Boha jako nejvyššího dobra náleží, aby obdařil svět nejvyšším činem lásky, vtělením. I tento názor dlužno jako nedůsledný a přemrštěný odmítnouti. Avšak připustíme, že takový čin Bohu odpovídá, je mu přiměřený, jej ctí. Dvoji přemrštěnost

vylučujeme: Bůh „musel“ se vtělit a: pojmu Božímu „odporuje“, aby se vtělil. Ani mravně nemohl Bůh býti nucen k vtělení, t. j. svou dobrotou. Je sice lásce Boží přiměřeno, aby Bůh, když svět stvořil, mezi své v podobě lidské sestoupil, zvláště je jí přiměřeno, aby po pádu lidstva se ho ujala, nové dary mu přinesla, avšak mravního nucení tato přiměřenost neobsahuje. Celý svět se vykoupení podivuje, nad ním je u vytržení. Proč? Sv. Pavel to vyslovil řka, že Bůh se zmařil. Velebné je vtělení, jako žádný čin Boží, ale obsahuje pokorění se Syna Božího, že nelze si většího mysliti. K takovému dílu nemůže býti Bůh nucen ani mravně, t. j. svou dobrotou. Takové dílo je svobodný projev mimořádné lásky.

3. Vykoupení nebylo potřebné ani po hříchu. Proč? Poněvadž Bůh nebyl povinen dle své spravedlnosti se smilovati, nýbrž mohl ponechat lidstvo svému osudu, a poněvadž, chtěl-li mu pomoci, mohl tak učiniti tisícerým způsobem jiným.

a) Bůh nebyl povinen se smilovati. Sv. Písmo mluví o smilování a milosrdenství, které Bůh prokázal jednotlivcům a celým národům, jako o prokázané milosti, tedy jako o věci veskrze dobrovolné, na niž nemají žádného práva. Bůh řekl Mojžíšovi: Smiluji se, nad kým budu chtít, a milostiv budu, komu se mi bude líbiti. (2. Mojž. 33, 19.) — Sv. Pavel dotýká se těchto slov, když píše: Nad kým chce, se smilovává, a koho chce, zatvrzuje, t. j. nechává zatvrditi se. (Řím. 9, 18.) — Žalmista mluví nejednou podobně. (Žal. 93, 1.) — V knize Moudrosti pak čteme: Proklaté símě byli od počátku, aniž se koho boje, dávals odpuštění hříchům jejich. Nebo kdož řekne tobě: Co jsi učinil? anebo kdo se postaví na odpor soudu tvému? anebo kdo před obličej tvůj přijde bránit nešlechtných lidí? anebo kdo tě obviňovati bude, jestliže zahynou národové, kteréž jsi učinil . . . Aniž král, aniž tyran dotazovati se bude před obličejem tvým na ty, kteréž jsi zahubil. Protož spravedlivý jsa, spravedlivě všecko řídíš . . . (Moudr. 12, 11. n.). Výrok neznamená projev pyšné moci, již nemůže nikdo odporovati, neboť mluví o spravedlnosti Boží a velebí ji. Znamená tedy, že Bůh může, aniž ublíží spravedlnosti, zahubiti hříšníka bez milosrdenství; může se smilovati, ale nemusí. Co tu řečeno jest o jednotlivcích a národech, má platnost o celém pokolení lidském, poněvadž poměr lidí k Bohu je týž, nechť jich je málo anebo mnoho. Sv. Otcové právě proto velebí Boha, že neponechal lidstvo zkáze, jak mohl, ale smiloval se nad ním, poukazující na anděly, jichž neušetřil. — Sv. Augustin dí: „Všecken dav lidský zasluhuje trestu, a kdyby všichni podle zásluhy zavrženi byli, nestala by se jim bez pochybnosti žádná nespravedlnost. Kdož proto milostí jsou zachráněni, nezovou se nádobami zásluh, nýbrž milosrdenství. A z čího milosrdenství? Toho, jenž poslal na svět Ježíše Krista spasit

hříšníky, jež předviděl a předurčil a volal a ospravedlnil a omilostnil. Kdo by tedy tak nerozumně šílil, že by nevzdával nevýslovné díky milosrdenství, jež zachraňuje, koho chce, a jež bez porušení spravedlnosti mohlo celý svět zatratiti?“

Jeden d ů v o d b o h o v ě d n ý, jenž svědčí pro uvedenou pravdu, jsme již uvedli. Bůh nesmíloval se nad anděly, proto nemusil se smilovati ani nad lidmi, když hřešili. Jsou ovšem důvody, které činí hřích lidí menším nežli andělů, avšak na váhu zase padá, že bytost andělská je nepoměrně vzácnější nad bytost lidskou. J i n ý d ů v o d. Prvotní spravedlnost, kterýmžto slovem jmenujeme všechny mimopřirozené a nadpřirozené dary prvních rodičů, byl dar veskrze lidem nepovinný, dobrovolně od Boha jim udělený. Byl-li Bůh povinen, když jej zahodili, jim ho vrátiti? Dojista nikoliv. Adama a Evu mohl zavrhnouti a všechny jejich potomky z nadpřirozeného stavu navždy vyloučiti, ponechávaje jim pouze cíl přirozený. Tento cíl musil jim ovšem ponechat, an hřích dědičný znamená pro potomky Adamovy pouze ztrátu cíle nadpřirozeného, blaženého patření na Boha tváří v tvář. Člověk, jenž by neměl cíle, své přirozenosti přiměřeného, anebo jenž nemohl by ho dosíci, je nemožný. Pro nás, kteří jsme zase povýšeni do stavu nadpřirozeného, cíl přirozený ovšem vůbec přestal. Ale Bůh nemusil nám stav nadpřirozený vrátiti; pak by zůstal lidstvu cíl přirozený, a kdo by konal, čeho přirozený řád žádá, byl by ho dosáhl. Ovšem by mu asi vždy zůstalo vědomí: byl jsem dítkem Božím, měl jsem viděti Boha tváří v tvář, ale ztratil jsem toto štěstí. A mohl-li by člověk, ponechaný osudu, naříkati na Boha? Nemohl. Jen sobě musil by přičítati vinu. A kdyby hynul pak pro osobní hříchy v tisících a v statisících, sám by byl vinen. Bůh nikoho nepotřebuje. Spravedlnosti činí se zadost trestem. Cíl světa není zmařen, neboť sláva Boží, hlavní cíl, zůstává, ať na někom zjevuje se dobrotou anebo spravedlností věčnou, cíl druhotný, blaženost, ovšem jen přirozená, byl by od přemnohých zajisté dosažen. Mimo to mohl by Bůh pokolení, jemuž nemínil vrátiti stav nadpřirozený, nahraditi pokolením jiným, a to hned po Adamovi, takže by neměl ani potomků.

b) V y k o u p e n í n e b y l o p o t ř e b n é, j e l i k o ŝ B ů h m o h l l i d s t v u p o m o c i t i s í c e r ý m i j i n ý m i c e s t a m i. Sv. Otcové učí tak všeobecně. Sv. Athanasius píše: „Bůh mohl, byť nikdy nepřišel Kristus, jen říci, a kletba zmizela.“ — Sv. Cyrill Alex.: „Nebylo Bohu Slovu třeba těla, neboť ničeho nepotřebuje; mohl pouhým rozkazem působiti naši spásu.“ — Jan z Dam.: „Mohl, maje vše v moci, všemohoucí vůlí osvoboditi lidstvo od toho, který tyransky mu vládl; ale tyran mohl by si stěžovati, že když sám člověka přemohl, od Boha trpí.“ — Sv. Augustin: „Nemoudří jsou, kdož praví: Nemohla-liž moudrost Boží člověka jinak osvobo-

dití, leč přijetím člověčenství, narozením z ženy a utrpením od hříšníků? Mohla zajisté, ale kdyby byla jinak učinila, rovněž naši nemoudrosti by se nelíbila.“ — Alexander III.: „Bůh mohl najít jiný způsob vykoupení, ale jeho dobrotě a naší spáse nezdál se žádný vhodnější,“ (jako vtělení). — Podobně: Lev Vel., Řehoř Vel., sv. Bernard. **B o h o s l o v c i** učí podobně. Jejich souhlas je takový, že pro podobné mínění, jež se připisuje sv. Anselmovi, svrchu uvedené, nebylo lze mezi nimi nalézt ani jediného stoupence. — Sv. Tomáš Akv. píše: „Bůh nepotřeboval se vtělit; jeho všemohoucnost měla mnoho jiných způsobů, jimiž mohla vykoupiti svět.“

N a m í t á s e: Sv. Otcové někdy píší, že člověk mohl býti spasen jen vykoupením. Odpověď: Kdo by vytrhl slova ze souvislosti, dostal by jinou nauku, nežli jakou hlásáme. Proto dlužno přihlížeti k souvěti. V souvislosti mají smysl dobrý. Ze souvislosti je totiž patrné, že mluví o zadostiučinění podle přísné spravedlnosti. To však je, jak hned ukážeme, učení dobře katolické.

Uveďme ještě **rozumový důvod** pro naši nauku. Bůh mohl lidstvu prostě odpustiti a milost mu vrátiti. — Sv. Tomáš odůvodňuje náhled tento, ostatně samozřejmý, takto: Nesmí odpustiti bez trestu, kdo od „vyššího“ jest určen, aby vykonával spravedlnost nad tím, kdo se proti jiným, na př. spoluobčanům, prohřešil. Ale Bůh nemá představeného, nýbrž on sám je nejvyšší dobro všehomíru. Když tedy odpustí urážku, kterou mu někdo učinil, neporušuje spravedlnosti, poněvadž tím nikomu neubližuje. Tak i člověk, jenž odpustí potupu sobě učiněnou, nejedná nespravedlivě, nýbrž milosrdně. Bůh, nechtěl-li úplně odpustiti, mohl přijmouti jako zadostiučinění nějaký skutek andělský, pro svět vykonaný, nějaký čin jednoho člověka za všechny, mohl žádat od každého nějaké pokání malé nebo velké a pod. Důvod je jasný. — Mohl-li vůbec odpustiti, mohl odpustiti tím více pro nějaké **z a d o s t i u č i n ě n í**. Každé odpuštění ovšem předpokládá, že hříšník hřích zavrhuje. Přestává býti hříšníkem, kdo dostává milost, ale člověk, který chce býti od Boha, svého posledního cíle, odvrácen, t. j. který chce setrвати v hříchu, není schopen milost přijmouti, jelikož by byl zároveň od Boha odvrácen a obrácen k němu, což je vnitřní odpor. Nyní Bůh dává člověku pomocnou milost, hříšník s ní spolupůsobí a dosáhne ospravedlnění, t. j. posvěcující milosti, která je ze zásluh Kristových. Nebýti vykoupení, průběh ospravedlnění byl by tíž, pouze milost nebyla by ze zásluh Kristových, nýbrž z dobroty Boží. Že Bůh může dávat milost, rozumí se samo sebou. A tak byl by zvláště tento způsob možný a vhodný.

4. Vykoupení bylo nezbytné, žádal-li Bůh zadostiučinění podle přísné spravedlnosti. A tak se stalo. Hříchem Adamovým byl Bůh potupen. Ač je

stvořitel, Pán a cíl všeho, byla jeho vůle, ano přísný rozkaz, znevážena. Důstojnost a čest Boží byla nohama šlapána. Byl-li nyní Adam a jeho pokolení v řádném poměru k Bohu? Nebyl. Poměr ten byl hrubě porušen. Čeho bylo třeba, aby byl zase dle přísné spravedlnosti napraven? Aby Bohu byla vzdána taková čest a jeho důstojnost byla uznána takovými skutky, které by měly touž cenu, jaká byla urážka a potupa. Pošpiníš-li někoho, musíš mu dáti, má-li býti dřívější pořádek obnoven, touže čistotu, jakou měl dříve.

Tu jsme před otázkou: Může-li tvor učiniti takové skutky? Může-li zadost učiniti tak, aby přísná spravedlnost byla vyrovnána a urážka plně odčiněna? Ci je třeba, aby Bůh se vtělil, a tak, jsa člověkem, na místo lidí trpěl, a jsa Bohem, zadostiučinění člověkovu dal nekonečnou cenu? — Někteří bohoslovci (Scotus) pravili, že Adam, kdyby byl od Boha obdařen neobyčejnou milostí, mohl takové zadostiučinění dáti. Nebylo by tak veliké, jako zadostiučinění Kristovo, nebylo by podle přísné spravedlnosti, ale přece hodno milosti; ani prý zadostiučinění Kristovo není podle přísné spravedlnosti. — Otcové a bohoslovci odpovídají však jednomyslně: Mělo-li býti učiněno zadost podle přísné spravedlnosti, nemohl zadostiučinění dáti žádný tvor. — Sv. Basil: „Nehledej bratra, jenž by vykoupil, nýbrž takového, jenž převyšuje tvou přirozenost; ne pouhého člověka, ale Bohočlověka, Ježíše Krista, jenž jediný je s to, aby učinil zadost Bohu za nás všechny.“ — Sv. Cyrill Alex.: „Který byl jako Bůh bez těla, přijal tělo, aby je za nás obětoval a nás utrpením svým zhojil. Jak by také umřel jeden za všechny, maje za ně dáti spravedlivou cenu, kdyby jeho utrpení bylo utrpení prostého člověka? On . . . mohl ji dáti . . . , jelikož byl Bůh a člověk vtělený.“ — Proclus: „Jedno z dvou bylo nezbytné: buď zahynutí všech, . . . anebo dáti cenu, jež by je po právu vyvážila. Člověk nemohl dáti spásu, jelikož sám měl vinu hříchu. Ani anděl nemohl vykoupiti lidské pokolení, neboť také ceny nebyl schopen. Zbývalo tudíž, aby za ty, již hřešili, bezhříšný zemřel Bůh.“ — Ambrož: „Kdo je takový člověk, v němž by všechny hříchy mohly umřít? Proto ne jeden z lidu, nýbrž Syn Boží od Otce je vyvolen, aby, jsa nade všemi, za všechny mohl učiniti zadost.“ — Sv. Augustin: „Nebyli bychom osvobozeni prostředníkem mezi Bohem a člověkem, člověkem Ježíšem Kristem, kdyby nebyl Bohem.“ — Sv. Fulgenc: „Lidská přirozenost nebyla dostatečna a schopna, aby odstranila hřích světa, leč osobním spojením s Bohem-Slovem.“ — Z bohoslovců stůž zde jen sv. Tomáš: Zadost může býti dostatečna dvojm způsobem. Dokonale, když vyvažuje úplně vinu; tak zadost lidská nemůže býti dokonalá, protože celá přirozenost lidská je hříchem porušena, a poněvadž hřích vzhledem k nekonečné velebnosti Boží je též do jisté míry nekonečný. Nedokonale,

ale dostatečně, když jí uražený, ač je neúplná, přijme; tak může člověk dát zadostiučinění.

Hledáme-li pro svou nauku důvod z rozumu, nenajdeme lepšího nad ten, jež sv. Tomáš uvádí, totiž z nekonečnosti urážky, obsažené v těžkém hříchu. Urážka se posuzuje podle důstojnosti uražené osoby. Naopak zase zadostiučinění měří se ne důstojností uraženého, nýbrž toho, který má zadost učiniti. Proto zadostiučinění může jen tenkrát rovnati se urážce, když osoba zadost činící svou důstojností je rovna osobě uražené.

Obraťme to na hřích. Kdo je uražen? Bůh. Kdo činí za dost? Tvor. Poněvadž člověk je nekonečně méně nežli Bůh, nemůže nikdy za urážku Boží dát dostiučinění rovnocenné. Ale Bůh, jenž se vtělil, Bůhčlověk to může, poněvadž přirozenost lidská, která zadostučiní, má účast na božské důstojnosti; její skutky jsou skutky osoby Boží. Sv. Tomáš uvádí tři důvody, proč žádné zadostiučinění lidské nestačí: velebnost Boží, jež byla uražena, je nekonečná; dobro, které hříchem se ztrácí, je nekonečné; přirozenost lidská je konečná. Přirozenost lidská je sice v jistém smyslu také jaksi nekonečná, jelikož počet lidí, kteří jí mají, lze do nekonečna rozmnožovati, ale to nepadá na váhu, anať tak, jak je v lidech, je ohraničená.

Jiný důvod z rozumu: Někteří scholastikové vedou důkaz z pýchy a pokoření. Praví: Bůh je nejvýše, člověk mezi tvory rozumnými nejnižší. Když tedy člověk proti Bohu se bouří, dopouští se viny nesmírné. Aby vinu smazal, bylo by se mu stejně nesmírně pokořiti. Ale každé pokoření člověka před Bohem je jako nic, jelikož před ním jest vůbec jako nic. Jen když Bůh se pokoří, bude pokoření odpovídati urážce.

Není zbytečno podotknouti, že důkaz, jaký byl tuto uveden, má platnost jen tehdy, když běží o urážku, která týká se cti osoby; jen tu se měří podle důstojnosti osob. Kde běží na př. o krádež, měří se urážka velikostí ukradené věci, a nikoliv, byla-li ukradena králi nebo poddanému. Ano vzítí chudákovi zlatý pokládá se za větší hřích, nežli vzítí bohatému knížeti deset zlatých.

5. Bohoslovci se táží, mohli-li by si člověk za sloužití odpuštění všedních hříchů, čili mohli-li by za ně dát takové zadostiučinění, že by mu odpuštění právem musilo býti dáno. Myslí na Adama, jenž by jen všedně hřešil, zůstává v prvotní spravedlnosti. Velikou většinou odpovídají, že ano. Člověk v milosti je dítko Boží, Bohu milý, jeho přítel; má proto před ním velikou důstojnost. Malý hřích není proti Bohu jako poslednímu cíli, nebo člověk zůstává k němu obrácen a miluje jej; je toliko trochu nedbalý v službě Boží, tak že tím od posledního cíle se jen zdržuje. Také není malý hřích formálním opovržením Boha, tak že jeden těžký

hřích má větší zlobu, nežli nesčetný počet hříchů malých. Skutek kajícího a lásky, po nocnou milostí vzbuzený, celou svou přirozeností se zdá vhodný, aby byl Bohu zadostiučiněním, vyrovnává malou nedbalost v úctě a lásce k němu. Mimo to může si člověk v milosti takovými skutky zasloužiti nebeskou odměnu, zvýšení slávy. I soudíme: tak velikou věc může, a odpuštění malých hříchů by týmiž skutky si zasloužiti nemohl? — A za malý hřích jsou jen časné tresty; sluší se tedy, aby časnými skutky mohlo býti za něj zadost učiněno. — Spravedlivému náleží po právu život věčný, ale malé hříchy brání, že nemůže do něho vejíti, dokud nejsou odpuštěny a odpykány. Poněvadž má na nebe právo, musí míti zajisté prostředek, aby mohl překážky odstraniti, sice mohl by pro malé hříchy do nekonečna od blaženosti býti zdržován. Ale není vhodnějšího prostředku nad zadostiučinění. Proto soudí bohoslovci, že lze za malý hřích dáti zadost tak, že po právu a spravedlnosti musí býti odpuštěn co do viny i časného trestu.

Naše úvaha týká se ovšem stavu, v němž odezíráme od vykoupení. Nebo že milostí, kterou Kristus vykoupením nám vymohl, takové zadostiučinění je možné a stále se děje, je nauka církve.

Přiměřenost vtělení.

Díme li, že vtělení je přiměřené, ba nad míru vhodné, nepravíme tím, že jiné způsoby, kterými mohl Bůh lidstvu pomoci, jsou nevhodné. Také tím nechceme říci, že člověk měl na ně nějaké právo. Pravíme jen, že vtělení velmi odpovídá vlastnostem Božím a ozdravění lidské přirozenosti. Sv. Tomáš Akv. nazývá takovou vhodnost „potřebností“ v širším smyslu, jelikož skrze ni dosahuje se lépe a přiměřeněji žádoucího cíle. V tomto smyslu bylo vtělení vpravdě potřebné, t. j. nelze si mysliti vhodnějšího prostředku, kterým milosrdenství a jiné vlastnosti Boží jevily by se v lepším světle, a kterým spása a povznesení lidské přirozenosti mohly by dokonaleji býti provedeny. Potřebné v přísném slova smyslu vtělení, jak právě jsme ukázali, nebylo. Poněvadž Bůh žádal zadostiučinění dle přísné spravedlnosti, nemohl je dáti žádný člověk. Ale z toho ještě neplyne, že bylo třeba jeho vtělení, které v Kristu se stalo. Sv. Tomáš Akv. napsal o vhodnosti vtělení: „Kdo pilně a zbožně uvažuje tajemství vtělení, najde v něm hloubku moudrosti, která převyšuje všechno poznání lidské, podle slova sv. Pavla: Bláznivá věc Boží jest moudřejší než lidé (1. Kor. 1, 25.); a tak se stane, že se mu podivuhodné důvody tohoto

tajemství stanou vždy víc a více zřejmy.“ Světec to činil a důvody ty znamenitě objasnil. Uvedeme něco z nich.

1. **Vtělení je přiměřené vlastností Boží.** Cíl skutků Božích na venek je, aby Bůh projevil mimo sebe své dokonalosti. To se stalo. Nebesa vypravují slávu Boží, jsouce obrazem jeho velebnosti. Ale nad nebesa a všeliké tvorstvo ukazuje vtělení dobrotu a jiné vlastnosti Hospodinovy.

Dobrotu. Sv. Tomáš vykládá, že každé věci je to přiměřené, co odpovídá její povaze. Člověk má rozum, i je mu přiměřené myslet. Bůh jest dobrota, a dobrotě jest přiměřené, že se s jinými sděluje. Poněvadž Bůh jest nejvyšší nekonečné dobro, je mu vhodné a přiměřené, aby se sdělil s tvory nějakým způsobem rovněž nejvyšším, nekonečným. Takový způsob je, když přijme přirozenost lidskou. Světec má zajisté pravdu. Podivuhodně sdělil se Bůh s člověkem, když jej stvořil podle svého obrazu, t. j. když dal mu jsoucnost, bytnost a vlohy, jež jsou obrazem bytosti Boží, a když jej řídí, aby dosáhl jednou nesmírné dokonalosti. Podivuhodněji sdělil se Bůh s člověkem, povýšiv jej do nadpřirozeného stavu, neboť v něm tvor má účast na přirozenosti Boží, kterážto účast v blaženém patření se dovrší. Tu Boha bude vidět, z něho jako ze svého dobra bezprostředně se těšit, účast mít na životě, který jemu je vlastní. Než nejpodivuhodněji sdělil se Bůh s člověkem ve vtělení, ve kterém připojil si lidskou přirozenost a ji tak povýšil k božské důstojnosti. Tu dal se jí v Kristu na vždy, podstatně a bezprostředně, a z tohoto spojení rozlévá se skrze Krista, hlavu mystického těla, nepřetržitě nadpřirozený život do všech duší s ním spojených. Celá příroda je tu povznesena, nebo i tělo, hmota, je takto s božstvím spojena; mimo to koná Bůh ve svátostech skrze ni účiny nadpřirozené.

Vtělením zaskvěly se před veškerým světem v novém, nevidaném lesku láska, dobrotivost a milosrdenství Boží. Písmo a církev všechna zvláště v něm je velebí. — Tak Bůh miloval svět, že Syna jednorozeného dal (Jan 3, 16). — V tom se ukázala láska Boží, že Bůh poslal Syna svého jednorozeného na svět, abychom byli živi skrze něho (1. Jan 4, 9.). — Bůh dokazuje lásku svou k nám tím, že Kristus zemřel za nás, když jsme byli ještě hříšníci. (Řím 5, 8 n.) — Podobně často. (Tit. 2, 11; 3, 4 n. a j.). — Sv. Otcové. „Všecku míru dobroty,“ píše sv. Lev Vel., „překročil Bůh, když v Kristu samo milosrdenství k hříšníkům, sama pravda k bloudícím, sám život k mrtvým sestoupil.“ Sv. Jan Dam.: „Moře dobrotivosti otevřel nám, když sám Tvůrce a Pán pro svého tvora přijal býtí tvorem.“ — Sv. Augustin: „Která je příčina příchodu Páně, nežli aby Bůh ukázal svou lásku k nám? Co Aristoteles popíral jako nemožné, aby totiž mezi Bohem a člověkem pro veliký rozdíl bylo pravé přátelství, to učinil Bůh láskou, když stal se jedním z nás.“ Podobně všichni.

Láska pojí: Bůh připojil si člověčenství; milosrdenství pomáhá: Bůh pomohl lidstvu z největších béd; dobrotivost dárkuje: Bůh dal mu nejvyšší dary.

Vtělení z j e v u j e v š e m o h o u c n o s t Boží ještě větší měrou, nežli stvoření světa, neboť spojilo, co se zdá nemožné, přirozenost božskou a lidskou v osobě Boží. — Veliké věci mi učinil ten, jenž mocný jest (Luk. 1, 49.), pěla právem bl. Panna. — Sv. Řehoř Naz. píše: „Sestoupení všemohoucí přirozenosti k nízkosti lidské přirozenosti jest větší důkaz moci, nežli ohromné a úžasné zázraky. Tvoření věci veliké a vznešené, je božské moci přiměřené, ale nadbytek moci je, když sestupuje k tomu, co je opovržené a nízké.“ — Jan z Dam.: „Co je větší, nežli když Bůh stane se člověkem?“ — Sv. Augustin: „Ó nová a neslýchaná zpráva! Bůh, jenž jest a byl, stává se; jenž je nesmírný, je pojat; jenž činí bohaté, je učiněn chudý, nehmotný tělem se odívá; slovo dostává tělo; neviditelný je viděn; nehmataelný dotýkán; neobsáhlý obsažen; nesmrtelný zabit. Jež chválí nebe a země, umístěn je v úzkých jeslích.“

Spravedlivost Boží se ukazuje. Sv. Otcové píší: „Bůh žádá za hřích zadostiučinění podle plné spravedlnosti, a poněvadž žádný tvor ho nemůže dát, sám se stává člověkem a trpí přísné tresty, aby porušený pořádek dokonale byl obnoven. Kdo se nepodiví? Ale kdo také nezachvěje?“ — Sv. Pavel píše, že Bůh představil svého Syna jako obět smírnou v krvi jeho, aby ukázal svou spravedlnost (s hledem k tomu), že hříchy dříve spáchané opomíjel (Řím. 3, 25; Srov. Žal. 84.).

Podivuhodná je v tomto tajemství m o u d r o s t B o ž í. Spravedlnost a milosrdenství, na pohled neslučitelné, spojily se ve vtělení. — Milosrdenství a pravda potkaly se, spravedlnost a pokoj políbily se (Žal. 84, 11.). — Sv. Augustin: „Lék je takový, že většího nelze mysliti. Neboť která pýcha může býti zhojena, nevyhojí-li ji pokora Syna Božího? Která lakota zhojena, nevyhojí-li ji chudoba Syna Božího? Která zlost zhojena, nevyhojí-li ji trpělivost Syna Božího? Která bezbožnost zhojena, nevyhojí-li ji láska Syna Božího?“ Týž sv. Otec velebí moudrost Boží ve vtělení, poněvadž skrze ně přeskvělým způsobem přemožen je ďábel. „Poněvadž oklamal naši přirozenost, ráčil jednorozený Syn Boží přijmouti tuto naši přirozenost, aby skrze ni ďábel byl překonán, a aby tak ten, jenž vždy je pod jeho mocí, byl také pod mocí naší.“ — Theofil Alex. velebí zase moudrost ve vtělení, že nepatrným nástrojem vykonala nesmírné věci. Přirovnává ji umělci, jenž sahá ne po mramoru, ale po hrubé látce, aby vytvořiv z ní krásné dílo ukázal skvělost svého umění. Tak Bůh Slovo nepřijalo nějakého nebeského těla, nýbrž tělo naše, z bláta učiněné. Však nebylo by konce.

2. Vtělení je přiměřené druhé osobě. Víme, že by se byla mohla vtělití kterákoliv osoba božská, nebo co může jedna, může i druhá a třetí. Ano všechny tři (ovšem i dvě) mohly přijmouti jednu přirozenost lidskou, neboť mohou-li býti tři osoby v jedné božské přirozenosti, mohly by býti také v jedné přirozenosti lidské. Pak tři osoby byl by jeden člověk: jedna přirozenost lidská měla by „býti o sobě“ ve třech božských osobách. To a mnohé jiné je možno, avšak nejvíce přiměřené je vtělení osobě druhé. Vizme důvody, jak podle sv. Otců je sv. Tomáš Akv. uvádí.

Bůh Slovo stvořilo všechno, i jest vhodné, aby provedlo také obnovu. Stvoření přivlastňujeme sice Otci, ale říkáme též, že tvořil skrze Syna. Syn se má při stvoření k Otci jako umění k umělci. Bůh stvořil svět skrze Syna, jako umělec svým uměním staví palác. Týmž uměním stavitelským jej zase opravuje. Tak sluší se, aby i skrze Syna bylo obnoveno padlé lidstvo. Sv. Augustin píše: „Proto poslal Bůh Syna svého, aby osvobodil člověka, aby ten, k němuž řekl: „Učiňme člověka a jenž byl stvořitelem, byl také osvoboditelem.“ — Lev Vel.: „V nevýslovné Trojici jsou všechny soudy a skutky společny, ale vykoupení lidstva vzala na sebe osoba druhá, aby ten, skrze něhož všechno učiněno jest a bez něhož nic učiněno není, jenž člověka rozumného z hlíny učiněného oživil dechnutím života, obnovil důstojnost přirozenosti naší, z hradu věčnosti stvořené, aby jsa stvořitel, byl i obnovitel“. Jiní tutéž myšlenku dovozují ze slov sv. Pavla: Slušelo se zajisté na toho (Boha), pro něhož je všechno a skrze něž je všechno, aby ustanoviv přivést ke slávě mnoho synů, utrpením dokonal původce a vůdce spásy jejich. (Žid. 2, 10.).

Slovo se vtělilo, poněvadž je podstatný obraz Otce. Sluší se zajisté, aby obraz Boží, který v člověku byl hříchem zkažen, podstatným obrazem Otcovým byl obnoven. — Athanasius: „Nebylo by zajisté slušno, aby zahynuly věci, které účastny se staly obrazu božího. Co bylo tedy Bohu učiniti? Co jiného, leč aby podobnost, skrze kterou se staly obrazy božími, obnovil, aby lidé skrze ni mohli zase poznávati Boha. Než kdo by to byl učinil, kdyby sám obraz Boží, Spasitel náš Ježíš Kristus, nepřišel? Skrze lidi a anděly to nebylo možno . . . Proto přišel Bůh Slovo sám, jenž jsa obraz Otcův, člověka, k obrazu jeho stvořeného, obnoviti mohl“. — Richard Vict. pronáší myšlenku, že člověk hřešil pýchou, chtěje dostoupiti vyšší podobnosti s Bohem. Proto obnovitel od nejvyšší podobnosti Boží sestoupil do nízkosti. Syn jest obraz Otce, a proto jemu bylo sestoupiti a přijmouti obraz člověka, aby též měl podobnost Boží z věčného zrození a podobnost lidskou ze zrození lidského.

Vhodné bylo vtělení Syna, abychom skrze přirozeného Syna stali se my syny přijatými. — To

naznačuje sám sv. Pavel (Gal. 4, 4. n.). — Sv. Augustin píše: „Aby lidé narodili se z Boha, narodil se Bůh dříve z nich. Kristus je totiž Bůh a je zrozen z lidí, . . . zrozen z Boha, nebo skrze něho jsme stvořeni, zrozen ze ženy, abychom skrze něho obnoveni byli. Nediv se tedy, člověče, že milostí se stáváš synem Božím, nebo rodiš se z Boha podle jeho Slova (Syna)“. — Richard Vict.: „Syn přirozený přišel, poslaný Otcem, aby nás přijal za své a tak k dědictví povolal, schváliv adoptaci z milosti. Neslušelo by se, aby Otec bez souhlasu Synova někoho volal k dědictví. Poslal tedy Otec pro syny, přišel Syn pro bratry, nebo mezi Otcem a Synem jest otcovství a synovství, aby synové byli přijati a skrze toho (Krista), jehož byl a od toho (Otce), od koho byl“. S tímto důvodem souvisí důvod jiný, totiž, aby na š e s y n o v s t v í o d n á š e l o s e k O t c i, jehož Kristus je též Synem, neboť kdyby jiná osoba se vtělila, vznikl by v pojmenování zmatek. — Sv. Fulgenc rozvádí, jak nevhodné by bylo, kdyby Bůh Otec se vtělil. Otec již by nebyl vlastně bez původu, neboť jako člověk byl by zrozen, byl by Otec a Syn zároveň, už by Kristus nebyl sám Synem, nýbrž byli by dva, on a Otec jako syn Panny Marie, Kristus nemohl by se zvatí Synem Božím, neboť byl by osobou Otce a j.

Jiný důvod: „S l o v o j e m o u d r o s t B o ž í, a p r o t o p r o n ě b y l o n e j v h o d n ě j š í, a b y v t ě l i v š í s e u č i l o l i d í p r a v ě m o u d r o s t í“. — Sv. Ireneus píše: „Nemohli jsme zajisté jinak o božských věcech poučení nabýti, leč tak, že učitel náš, jsa Slovo, člověkem se stal. Neboť nikdo jiný nám nemohl vypověditi to, co jest Otcovo, leč jeho vlastní Slovo. Neboť kdož jiný seznal mysl Páně? Anebo kdož jiný byl rádcem jeho? (Sr. Řím. 11, 34.). Dále pak nám nebylo jinak možná se učit, leč bychom učitele svého viděli a sluchem svým hlas jeho pojímali, abychom takto jednak příkladu jeho následovali, jednak řeči jeho plniteli jsouce, ve sjednocení s ním trvali, přijímající stále vzrůstu od dokonalého, který byl přede vším tvorstvem“. — Sv. Bonaventura: „Poněvadž Syn Boží je Slovo Otce, vychází od něho, aby Otec skrze ně se zjevoval; jako slovo ducha (myšlenka) pojí se se slovem, aby se projevilo, tak bylo vhodné, aby Slovo Otce spojilo se s tělem a zjevilo se tak božství“.

Vhodně vtělila se druhá osoba, poněvadž jí jako prostřední mezi prvou a třetí prostřednictví mezi člověkem a Bohem je zvlášť přiměřené. Sv. Anselm: „Tomu, jemuž bude se vtělit, bude za nás orodovati. Mysl lidská těžko by si srovnala, kdyby ne Syn u Otce, nýbrž jiná osoba u jiných orodovati měla, třebas toto orodování neděje se od božství, nýbrž od člověčenství k božství“. — Bonaventura: „Jsme vykoupeni poslušností a orodováním prostředníka; a poněvadž více sluší synu, aby prosil a poslouchal Otce, bylo vtělení vhodnější Synu nežli jiné osobě“.

3. Vtělení je přiměřené vzhledem k přijaté lidské přirozenosti. Bůh mohl přijmouti přirozenost andělskou (Žid. 2, 16), nebo jinou nějakou, neboť v každé může plniti úkol hypostase (osoby), ale přirozenost lidská byla ze všech nejpřiměřenější. Člověk nejvíce potřeboval obnovy, a proto slušelo se nejvíce, aby skrze Boha „člověka“ se stala. Člověk byl také méně vinen, nežli anděl, jelikož padl sveden od jiného, kdežto z andělů mnozí padli svou vlastní pýchou; proto zvláštního uctění vtělením byl více hoden. Člověk nebyl v hříchu zatvrzen jako zlý anděl, nýbrž mohl býti zachráněn; proto bylo vhodné, aby lidská přirozenost, a ne cizí, záchranu vykonala. — Sv. Augustin poukazuje na to, že Bůh, nedáv andělům milost, měl jejich hřích za větší a dí: „Čím vznešenější byli nad nás, tím méně měli hřešiti. Odtud pochází, že se milostí vykoupení stali nehodni“. — Sv. Bernard a jiní poukazují zase na to, že z andělů každý hřešil zvlášť a vlastním osobním skutkem, kdežto u lidí v Adamu a s Adamem hřešila celá lidská přirozenost, takže každý člověk, jenž se z ní rodí, jest porušen. Proto celá lidská přirozenost potřebovala zhojení. Byla také vtělení méně nehodna, poněvadž osobně hřešil v ní jen Adam; u jiných lidí hřích dědičný není hříchem osobním. Také se uvádí ještě, že lidé byli stvořeni a povýšeni do nadpřirozeného stavu, aby zaujali místa padlých andělů. Tyto a podobné myšlenky ukazují, že vtělení v andělské přirozenosti na vykoupení lidí bylo by méně vhodné, kdežto vtělení v přirozenosti lidské cíli a okolnostem vyhovuje přiměřeně.

Odežme-li od andělů a jiných bytostí, přihlížejíce jen k člověku, řekneme ovšem, že pro něho bylo vtělení na výsost blahodárné a tudíž i vhodné. — Sv. Tomáš Akv. poukazuje mimo jiné na dvě věci: jak totiž vede ho k dobru a odvádí od zla.

K dobru. Kdo mohl jej vésti lépe k pravdě, nežli Bůh člověk? — Sv. Augustin dí: „Aby člověk s větší důvěrou šel pravdě vstříc, sama pravda, vtělený Syn Boží, položil základ k víře. Kdo lépe budití v něm naději? Nic nebylo tak potřebné, dí opět, aby pokleslá naše naděje se vzpřímila, jako důkaz, že Bůh nás miluje: než lze-li si mysliti většího důkazu lásky Boží, než-li když Syn Boží přijme naši přirozenost? Kdo lépe vzbuditi v něm lásku? Proč přišel Pán, táže se týž světec? Aby ukázal nám svou lásku. Nechtěl jsa ho dříve milovati? Aspoň mu nyní jeho lásku odplácej! Kdo může dáti lepší příklad? Člověk neměl býti následován, Bůh ano, ale tohoto nelze viděti, onoho lze. Co tedy? Bůh stal se člověkem, abychom viděli člověka a mohli v něm následovati Boha. Kdo mohl vésti blíže k Bohu? Bůh stal se člověkem, aby člověk stal se Bohem“. V pravdě lepší záruky, že v milosti máme účast na božské přirozenosti a že v blaženém patření účast neskonale se zvýší a navždy utvrdí, nelze si mysliti nad

člověka, který hypostasním spojením na vždy je sjednocen s božstvím.

Đábel je méně nežli Bůh člověk, a proto nikdo nemusí se dáti svést, aby ctil demona, a také ďábel neodvažuje se již povyšovati se nad člověka. Přirozenost lidská nabyla takové důstojnosti, že každý má nyní mocnou výstrahu, aby hříchem jí nepotupoval. I to jsou myšlenky biskupa hypponského. — „Uznej, o křesťane, dí Lev Veliký, důstojnost svou a učiněn jsa účasten přirozenosti božské, nevracej se k bývalé nízkosti. Pýše se brání, neboť vidíme, že všecku milost máme od Krista a jeho převeliké ponížení je proti ní stálým vydatným lékem. Panství ďábelské je potřeno. Đábel přemohl člověka, člověk v Kristu ďábla. Spravedlivě je tedy potřen. Tím odstraněno je tisíce těžkých pokušení a otročení ďáblu, jaké vládlo za pohanstva, navždy zmizelo. Odstraněny jsou mnohé nevědomosti vírou, slabostem spomoženo milostí. Většího léku nelze si mysliti proti různým chybám nad Boha člověka“. „Která pýcha může býti zhojena, nezhojí-li ji pokora Kristova,“ volá svatý Augustin. (Celý jeho výrok výše.)

Vtělení lidské je nejvhodnější, i když se odezírá od hříchu a vykoupení. — Sv. Bonaventura uvádí proto tři důvody. První: Anděl se nerodí, člověk ano; proto Syn Boží může býti dokonale také synem lidským, kdežto synem andělského pokolení býti by nemohl. Druhý: V Bohu „člověku“ je sjednocen a posvěcen celý svět, i hmota, kdežto v Bohu „andělu“ byla by posvěcena jen podstata duchová. Třetí: Jako duše je spojena s tělem a je řídí, tak Bůh nyní je přivtělen do člověčenstva a jeho učitelem, pomocníkem, vůdcem. — Podle sv. Augustina uvádí se jako důvod čtvrtý: Lépe a snadněji lze milovati Boha, jenž má tělo a mezi námi žil, nežli Boha, čirého ducha; sv. Otec to pěkně rozvádí.

Ještě lze dodati, že se Kristus vhodně narodil jako dítě z matky panny a nebyl stvořen jako dospělý člověk. Mohl si učiniti tělo z jediného lidského atomu, z kapky lidské krve a p., a měl by naši přirozenost. Ale když se chtěl státi člověkem, nebylo vhodnější cesty jako početím a zrozením. Tak máme též Bohorodičku, božské dítě, jistojistého potomka z rodu Adamova, bratra veskrze sobě po lidsku rovného, druhého Adama z druhé Evy. Věru božsky důmyslné a krásné. — Bohoslovci se táží také, bylo-li by možné, aby Bůh přijal přirozenost nižší nežli lidskou. Možné je to ovšem, nebo Bůh může dáti hypostasné bytí o sobě kterékoliv přirozenosti, květu, holubici, každé bytosti, která jinak má samostatnou jsoucnost. Avšak o vhodnosti nemůže býti řeči, neboť Bůh jest osoba a osobě přísluší, aby i v přijaté přirozenosti byla činna rozumem a vůlí; proto jen rozumná přirozenost je vhodna k vtělení.

4. Vtělení stalo se v přiměřené době: Dvoji doba uznává se za nevhodnou pro vtělení: brzy po hříchu a až na konci světa. „N e h n e d p o h ř í c h u“. Slušelo se, aby člověk poznal a zakusil, co učinil, odvrátiv se od Boha, a aby zkrušen za svou pýchu a nevážnost k Pánu v pokoře volal po pomocníku a lékaři. Již sv. Augustina se ptali, proč Kristus přišel tak pozdě. Tenkrát byla to snad skutečně obtíž, poněvadž neuplynula ještě doba, která by s očekáváním po tisíciletí byla v poměru. A mnozí konec světa brzo očekávali. My této obtíže již nemáme, neboť už počítáme po narození Kristově bezmála dva tisíce let a konec světa pravděpodobně klademe do daleké budoucnosti. — Sv. Augustin tenkrát odpověděl na otázku, že přišel, kdy uznal za dobré. Přišel, když se dal od proroků předzvěstovati, aby lid byl připraven a aby o jeho osobě nemohlo býti pochybnosti. Bůh přišel, veliký soudce živých i mrtvých; proto čím větší důstojnost, tím větší řada zvěstovatelů. — Sv. Lev Veliký poukazuje na nesmírné tajemství, jakým vtělení je, a vyvozuje z toho, že bylo třeba, aby v dlouhých stoletích bylo předpověděno a tak se stalo hodné víry. Poněvadž milost z vykoupení udělována byla již před příchodem Páně, každý, kdo žil podle přirozeného zákona, dosáhl a došel milosti; blaženého patření ovšem teprve po nanebevstoupení Páně. Aby každý mohl žítí řádně podle přirozeného zákona a dojítí spasení, byl od Boha podporován milostmi přirozenými a nadpřirozenými (pomocnými). „N e n a k o n c i s v ě t a“. To by bylo pozdě. Lidstvo zbaveno by bylo nesmírného pokroku, který v ohledu poznání z nauky Kristovy a v ohledu mravů z příkladu jeho nastal a stále trvá. Lidstvu chybělo by vše to, co vtělení mu přineslo; prve jsme uvedli některá dobra, jimiž je oblažilo, a některá zla, které odstranilo. Není vhodné, aby věčný soudce soudil ty, kteří ho neznali leč z proroctví, kteří lásku k jeho osobě nemohli osvědčiti, kteří ze zdrojů milosti (svátostí) nemohli čerpati; to by se stalo, kdyby přišel někdy na konci světa. Messiáš nebyl by tu také tou měrou středem světa, kterou jím má býti. Byl slíben, spravedliví Starého Zákona vroucně ho očekávali, a on by nepřišel až na konec. A ostatní národové o něm neměli zvěděti? Anebo měli marně čekati jako Israelité? Jsou i jiné důvody, jichž však pomíjíme.

Když přišla plnost času, byl jeho příchod očekáván, poměry společenské pro jeho příchod připraveny, skrze Židy po celém známém světě ohlášen, i přišel právě, jak přijíti měl a jak bylo vhodno.

O účelu vtělení.

1. Účel je to, proč něco děláme. Jdeme na procházku, abychom osvěžili tělo; osvěžití tělo je účelem procházky. K hlavnímu účelu poji se často účely vedlejší. Jdu na procházku, abych osvěžil tělo a při tom pohovořil s přítelem; pohovořiti s přítelem je účel vedlejší. Který je hlavní účel vtělení? Poslední cíl nemohl ovšem býti jiný, leč sláva Boží (Jan 17, 4.), vedlejšími účely bylo zajisté poučení lidstva (Jan 18, 37), též dobrý příklad (Jan 13, 15), Ale který je hlavní účel vtělení? Kdekoliv sv. Písmo mluví o vtělení, uvádí jako jeho účel: osvobození člověka od smrti, ďábla a hříchu, a vrácení synovství Božího. Podání udává totéž.

Na žádný způsob tedy nechybíme, když řekneme, že k hlavnímu účelu vtělení náleželo „vykoupení“.

Písmo. Isaiáš líčí dobu Messiášovu jako dobu milostivou, jež znamená konec předešlých zel (Is. 61.), — Daniel jako dobu, v níž hřích vezme konec a nastane věčná spravedlnost (Dan. 9, 24.), — Zachariáš jako dobu, v níž bude odňata jednoho dne nepravost země. — Pán Ježíš odpověděl fariseům, vyčítajícím jemu, že obcuje s hříšníky: „Nepotřebuji zdraví lékařů, ale nemocní; nepřišel jsem volat spravedlivých, ale hříšných k pokání“ (Luk, 5, 31. n.; Mat. 9, 13; Mar. 2, 17.) — Když Zachea přijal na milost, řekl: Přišel Syn člověka, aby hledal a spasil, co bylo zahynulo (Luk. 19, 10.). — Jindy nazval se dobrým pastýřem, jenž dává život svůj za ovce. (Jan 10, 11.) — Sv. Jan dí: Nebo tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný. Neboť neposlal Bůh Syna svého na svět, aby soudil svět, ale aby spasen byl svět skrze něho (Jan 3, 16. n.) — Vizte, jakou lásku nám Otec prokázal, abychom dítkami Božími sluli; a my jsme jimi . . . A víte, že on se zjevil, aby sňal naše hříchy — — — Kdo činí hřích, jest z ďábla, neboť ďábel hřeší od počátku; k tomu se ukázal Syn Boží, aby zkazil díla ďáblová (1. Jan 2, 1, 5, 8.). — V tom se ukázala na nás láska Boží, že Bůh poslal Syna svého jednorozeného na svět, abychom živi byli skrze něho — — — poslal Syna svého jako obět smírnou za hříchy naše (Jan 4, 9. n.). — Sv. Pavel píše: Když přišla plnost času, Bůh poslal Syna svého, učiněného z ženy, podřízeného zákonu, aby vykoupil, kteří byli pod zákonem, abychom obdrželi přijetí za syny Boží (Gal. 4, 4. n.). — Co nemožné bylo zákonu. (to způsobil) Bůh: poslav Syna svého v podobě těla hříchu a pro hřích, odsoudil ten hřích na těle, aby spravedlnost zákona vyplnila se u nás jakožto těch, kteří nežijeme podle těla, nýbrž podle

ducha (Řím. 8, 3. n.). Chce říci, že Syn Boží odňal hříchu moc nad tělem, zjednav nám pomoc milosti. — Opět: Ježíš Kristus přišel na tento svět spasit hříšníky, z nichžto první jsem já. (1. Tim. 1. 15.).

P o d á n í. Nicejský sněm rozšířil slova apoštolského vyznání o Kristu dodatkem: Jenž pro nás lidi a pro naše spasení sestoupil (s nebe), se vtělil a člověkem stal. Podobně sněm cařihradský. — Sv. Athanasius píše: „Poněvadž mluvíme o příchodu Spasitele našeho k nám, třeba zmíniti se o prvních lidech, abys jasně viděl, že důvodem příchodu byli jsme my, a že dobrotivost Slova probuzena byla naším hříchem . . . My jsme příčinou, proč přijal tělo, pro naši spásu chtěl naroditi se v lidském těle.“ Jinde: „Ne aby sebe spasil, přišel nesmrtelný Bůh, nýbrž aby nám, kteříž jsme byli mrtvi, vrátil spasení; nezemřel pro sebe, ale pro nás, aby nám udělil ze svých nebeských pokladů.“ — Sv. Cyrill Alex.: „Všem je patrné, že Jednorozený, jenž je Bůh a z Boha podle přirozenosti, proto hlavně stal se člověkem, aby zavrhl hřích v těle a svou smrtí zničil smrt, aby nás učinil syny Božími, obrozenými v Duchu. Takovým způsobem bylo ovšem možno obnoviti kleslé pokolení lidské a prvotní stav mu vrátiti.“ — Řehoř Naz. vykládá, že Bůh se vtělil, aby posvětil člověka, aby byl jako kvasem lidstva, že proto si připojil, co bylo zavrženo, aby všechno od zavržení zachránil. — Sv. Ambrož: „Která byla příčina vtělení, leč aby tělo, jež hřešilo, bylo vykoupeno? Co tedy hřešilo, bylo vykoupeno. I vykládá, že Kristus přijal tělo, aby v těle ďábla přemohl. — Fulgenc: „Jednorozený Bůh stal se člověkem, aby nám skrze něho darována byla božská adoptace (přijaté synovství) . . . jeho milostí stali jsme se syny Božími, ne svou zásluhou.“

2. O tom tedy, že k hlavnímu účelu vtělení náleželo vykoupení, t. j. osvobození lidstva z moci hříchu a navrácení synovství božího, není pochybnosti. Avšak mezi scholastiky vznikla otázka, zdali by se byl Kristus vtělil v tom případě, kdyby byl Adam nezhřešil. Skotus se svou školou tvrdil totiž, že Bůh pojal vtělení od věčnosti jako nezměnitelný úradek bez zřetele, obstojí-li Adam, čili nic. Pak ovšem hlavním účelem vtělení byla by oslava Boží a Kristova, kdežto vykoupení by k němu po hříchu přistoupilo. „Vykoupení“ bylo by v úradku Božím také od věčnosti, ale podmíněčně, totiž hřeší-li Adam, kdežto „vtělení“ bylo v něm bezpodmínečně. Skotus se svou školou narazil na odpor tomistů, t. j. přísných následovníků sv. Tomáše, a tak se vyvinul památný bohovědný spor, který do dnes není ukončen. Však náhled Skotův zůstal trvale v menšině a u bohoslovců spíše ztrácí uznání, nežli nabývá.

Skotus si věc představuje takto: Bůh nejprve určil od věčnosti bezpodmínečně vtěleného Syna Božího jako krále své

říše, skládající se z andělů a lidí. Potom se ustanovil (ne ovšem časově „potom“), že Adama podrobí zkoušce, od níž bude záviseti stav celého jeho pokolení. Poté pro případ hříchu pojal úmysl, že vtělený Syn se zjeví jako Vykupitel. — Thomisté a většina bohoslovců představují si věc takto: Bůh nejprve pojal úradek, že stvoří svět (bez zřetele na Krista). Poté, že podrobí anděly a Adama zkoušce. Poté že Syn Boží, neobstojí-li Adam, se vtělí, aby utrpením a smrtí svět vykoupil.

U Skota je vtělení na prvním místě, u thomistů na posledním místě. U onoho hlavním důvodem vtělení a tudíž i hlavním účelem je sláva Boží a Kristova, u těchto milosrdenství. Sláva Boží znamená, jak v knize o Bohu stvořiteli bylo vyloženo: projev dokonalosti Božích na venek. Dle onoho by se Kristus vtělil, ať se hřích stane čili nic. Dle těchto vtělí se jen v případě hříchu. Kdyby hřích se nestal, zjevil by se Kristus Bůh-člověk slavný, ale že se stal, což Bůh předvěděl, bylo se mu zjevití jako Bohu člověku, jenž jest schopen trpěti.

Co řekneme o tomto sporu? K náhledu skotistů, že Bůh byl by se vtělil, i kdyby Adam nehřešil, hlásí se vynikající bohoslovci jako Albert Vel., Skotus, Suarez, sv. František Saleský, a proto nelze ho zavrhnouti. Ale náhled, že Bůh se vtělil jedině proto, aby nás vykoupil, takže nebýti hříchu, nebylo by vtělení, je založen ve sv. Písmu a podání tou měrou, že je důvodnější.

Jaké důvody uvádějí skotisté? Z Písma dovolávají se výroků, kde se mluví o příchodu Krista, od věčnosti ustanoveném. Z toho činí důsledek: bylo tedy vtělení určeno beze zřetele na pád Adamův. Takové výroky jsou: Ze Starého Zákona: Hospodin vládl mnou od počátku cest svých, prve než byl co učinil od počátku (Přís. 8, 22.). Slovům dávají smysl: Je tu řeč o Moudrosti, kterou dlužno rozuměti druhou božskou osobu. Cesty jsou myšlenky Boží o stvoření světa. Až dosud je výklad správný. Než důsledek, který dále činí, nezdá se býti ve slovech obsažen. Tento důsledek je: Tedy Bůh měl před stvořením úmysl, aby Moudrost se vtělila. — Sv. Pavel píše o Kristu: Pro něhož jest všecko a skrze něhož jest všecko (Žid. 2, 10.) V něm bylo stvořeno všecko na nebi a na zemi... Všecko jest stvořeno skrze něho a pro něho, a on jest přede vším, a všecko v něm stojí, a on jest hlavou těla církve, (neboť) on jest počátkem, prvorozencem z mrtvých (vstalých), aby ve všem on měl přednost (Kol. 1, 16. n.). Tyto výroky (Srov. též Řím. 8, 29; 1. Kor. 3, 23; Kol. 1, 15) vykládají takto: Kristus byl v plánu Božím o stvoření první osobou, nad anděly a nad lidmi, a proto byl myšlen od Boha beze zřetele na hřích. Středem všeho stvoření nestává se teprve po hříchu, nýbrž jest jím od počátku, takže kdyby Bůh upustil od Krista, upustil by také od stvoření světa. Že je hlavou, králem, prvorozeným všeho stvoření, nestalo se tedy nahodile,

pro hřích Adamův, nýbrž byl tak od věčnosti od Boha myšlen.

Co řekneme? Přiznáme, že myšlenka je velikolepá a že výroky tento smysl připouštějí; ale přihlédneme-li k duchu Písma a k souvislosti, v němž se nalézají, jest nám vyznati, že v nich je řeč o Kristu jako Vykupiteli. — Hned početi Kristovo je zvěstováno slovy: Nazveš jméno jeho Ježíš, neboť on spasí lid svůj od hříchů jejich (Mat. 1, 21.). — Jméno Ježíš znamená „Spasitel“ (2. Mojž. 17, 9. n.; 2. Esdr. 8, 17; 4. Mojž. 13, 8. n.) a je od anděla nařizeno. V tomto duchu mluví veškeré sv. Písmo. Mnohé výroky svrchu jsme uvedli. Poněvadž výroky od skotistů uvedené připouštějí též smysl, poněvadž souvislost mu nasvědčuje a celé Písmo ho žádá, je důvod, který oni z nich činí, slabý.

Skotisté namítají, že Písmo mluví o Kristu jako Vykupiteli, poněvadž jej pojímá již podle stavu, který hříchem nastal, to však že nevylučuje, aby byl původně od Boha myšlen jako Kristus slavný, jenž se vtělil a bude středem a králem tvorstva. Že je to možné, připouštíme; tvrdíme jen, že pro to není v Písmě důkazu, ano, že výroky Písma, vzaté ve vlastním smyslu, svědčí venkoncem pro Krista Vykupitele. — Ještě se od skotistů uvádějí slova svatého Pavla o manželství, že jest obrazem spojení Krista s církví (Ef. 5, 31. n.), a praví se, že toto spojení bylo Adamovi zjeveno před hříchem (1. Mojž. 2, 24. n.) a tak vtělení aspoň temně mu oznámeno. Kdyby tomu bylo skutečně tak, byl by v nich důkaz, že Bůh myslel na tajemné velikolepé spojení Boha a člověka skrze vtělení; ale celá věc o Adamu a řečeném zjevení je pouhý dohad, krásná myšlenka, avšak ničím nepodepřená.

Mocnější jsou důvody, které skotisté uvádějí z rozumu. Jeden hned uvedeme. Bůh při stvoření světa spíše vyvolil ten způsob, který více odpovídá důstojnosti Kristovu. Ale více odpovídá, aby vtělení bylo pojato ne vzhledem k hříchu. Bůh vše stvořil, aby projevil na venek své dokonalosti, svou bytost, nebo jak říkáme, ke své slávě. Ale Kristus zjevuje dokonalost Boží neskonale více nežli všechno tvorstvo, t. j. Bůh má z Krista více slávy, nežli ze všech ostatních tvorů. Proto vtělení jeho bez zřetele na hřích bylo první věcí v plánu Božím.

Důvod ten měl by váhu, kdyby byl dostatečně pověřen Písmem nebo podáním; pak by snad zjednal náhledu skotistů vrch; ale sám jediný k tomu nestačí. Sv. Tomáš praví, že co se děje z pouhé vůle Boží, není nám známo leč ze zjevení, a že když tedy Písmo naznačuje, že příčina vtělení je hřích, dlužno se toho držeti. Mimo to těžko vynajítí nějaký úkol, který by Kristus měl v lidstvu, jež by žilo bez dědičného hříchu, t. j. v stavu rajském — Ze sv. Otců mínění skotistického neznal žádný. Z výroků jejich, které svrchu jsme

uvedli, jde, že veškeré podání mělo vykoupení za hlavní příčinu vtělení. Že na jinou vůbec nemyslí, toho důkazem jsou ti Otcové, kteří výslovně říkají, že Bůh se vtělil jedině „toliko“ pro naše vykoupení. A jest jich hojně. Ireneus říká: „Kdyby nešlo o vykoupení těla, Bůh Slovo nikterakž nebyl by se stal tělem, a kdyby nebyla žádána krev spravedlivých, neměl by Pán krve.“ — Origenes: „Dej tomu, že by nebylo hříchu. Nebýti hříchu, nebylo potřebí, aby Syn Boží stal se beránkem, aniž bylo nutno, aby v těle zabit byl, nýbrž byl by zůstal, čím od počátku byl, Bůh Slovo.“ — Athanasia jsme uvedli. Dodává: „Bez potřeby (vykoupení) nebylo by Slovo vzalo na sebe tělo. . . Aby Syn Boží stal se člověkem, nikdy nebylo by bývalo určeno, kdyby nouze lidí nebyla dala k tomu příčinu.“ — Jan Zlatoústý: „Nejen hříšníky nepohrdá, nýbrž potvrzuje, že jedině pro ně přišel.“ — Cyrill Alex. vykládá, jak Bůh viděl zkázu lidstva a jak „proto“ ustanovil Vykupitele; tedy nejdříve předviděl hřích, a pak ustanovil Krista. — Svatý Augustin, poukávav na výrok sv. Lukáše (Luk. 19, 10), že Syn člověka přišel spasit, co bylo zahynulo, říká: „Kdyby člověk nebyl padlý, Syn člověka nebyl by přišel. Zahynul člověk, i přišel Bůh a nalezen jest člověkem. . . Nebylo jiné příčiny, proč by přišel na svět, neboť netáhly ho s nebe naše zásluhy, nýbrž naše hříchy. . . Odstraň nemoc, i není třeba lékaře; přišel veliký nebeský lékař, že po celé zemi ležel veliký nemocný“ a j. — Lev V.: „Kdyby člověk, stvořený k obrazu Božímu, byl setrval ve své cti a oklamán ďáblem od zákona se neuchýlil, Tvůrce světa nebyl by se stal tvorem, věčný nepodrobil se časnosti, stejný Bohu nepřijal způsobu služebníka.“ — Sv. Bonaventura říká: „Starý i Nový Zákon uvádí vykoupení za důvod vtělení. Když slovo Boží samo udává převznešenou a hlavní příčinu, také nám nesluší nic jiného udávat, leč co z Písem jasně jde.“

Na Skotův důvod z rozumu odpovíme: Důvod žádá přes příliš, a proto ztrácí na váze. Zrovna tak mohl by někdo říci s optimisty: Bůh má větší slávu z dokonalejšího světa, a proto musel stvořit svět nejdokonalejší. Víme, že takový soud je neoprávněný.

Však bylo by zbytečno pokračovat. Kdyby skotisté někoho pro svůj názor uvést mohli, doložili by své mínění jeho výrokem. — Uvádějí sv. Cyrilla Alex., jenž říká, že Kristus od věčnosti učiněn je základem, na němž budova lidského pokolení je zbudována. Slova mohou mít smysl skotistický, že Kristus hned od počátku, nehledě k hříchu, byl ustanoven středem všeho tvorstva skrze vtělení, ale sotva ho mají, neboť sv. Otec míní, že Kristus pro hřích lidstva a skrze vykoupení základem byl učiněn; souvislost a jiná místa tomu nasvědčují. Ireneus říká: „Když prve již byl Spasitel, muselo se způsobiti i to, co by se spasilo (lidstvo), aby Spasitel nebyl nadarmo“.

Zde je Kristus prý také dřív myšlen. Ovšem, ale jako kdo? Jako Spasitel. Smysl je: Hřích světa je předviděn, i ustanovuje Bůh, ovšem podmíněčně, Spasitele v mysli své; pak přikročuje k stvoření. — Uvádějí ještě sv. Augustina, jenž dí, že by bylo manželství, i kdyby hřích se nestal; ale manželství má předobraz ve spojení Krista a církve. Byl by se tedy Kristus vtělil, jinak by toho předobrazu nebylo. Avšak sv. Otec mluví o stavu, jaký po hříchu nastal. Předobrazem lásky manželské byla by v stavu nevinnosti láska božských osob. Ani církev ve svých obřadech a modlitbách nepřeje náhledu skotistů, neboť na Bílou sobotu pěje: „O jistě nezbytný hřích Adamův, jenž smrtí Kristovou je zničen. Ó šťastná vina, která takového a tak velikého zasloužila mítí vykupitele“. O Panně Marii: „Od hříšných se neodvracíš, — bez nichž nikdy nebyla bys — hodna Syna takového“. Slovy těmi se zřejmě dí, že jedině hříchu děkujeme Krista a Pannu Marii.

Jiné b o h o v ě d n é n á m i t k y skotistů jsou: Vykoupení je méně nežli vtělení. Kdyby Bůh se vtělil jen k vůli vykoupení, stalo by se něco většího (vtělení) k vůli něčemu menšímu (vykoupení). Odpověď. Vykoupení a vtělení vzhledem k Bohu je stejně veliké, ano vykoupení zjevuje jeho lásku, milosrdenství, spravedlnost a jiné vlastnosti neméně, ba více, nežli vtělení. Vzhledem k nám je vykoupení méně nežli vtělení, ale v tomto snížení Krista je zase taková velikost, že snížení plně je vyrovnáno, totiž velikost ctností, velikost zásluh a oslavy. — Námitka: Vtělením beze zřetele k hříchu celý svět, andělé, lidé a hmota, byl by přijat jaksi v jednotu s Bohem a posvěcen. Odpověď: Zajisté velikolepá myšlenka, ale právě jen myšlenka. Andělé a Adam neměli milost ze vtělení Syna Božího, aspoň nikde není o tom zmínky, nýbrž od nejsvětější Trojice. Než dosti.

3. Pro jaké hříchy stalo se vykoupení? Pro všechny, pro hřích dědičný i pro hříchy osobní. „Dědičný hřích“ má na mysli sv. Pavel, když píše, že skrze jednoho (Adama) je hřích a soud k odsouzení z jednoho hříchu. (Srov. Řím. 5, 16.), a „osobní hříchy“, když hned dodává, že milost z mnohých hříchů vede k ospravedlnění. Jinde mluví o „veliké nepravosti a všech hříších“, pro které se Kristus za nás obětoval. (Řím. 4, 25; Tit. 2, 14.). Za všechny hříchy do konce světa učinil spravedlnosti Boží zadost: tolik zasloužil milosti, že dědičné i osobní hříchy všech lidí, kteří žili, žijí a žítí budou, jí mohou zničeny a všechny duše posvěceny býti.

Bohoslovci se táží, pro které hříchy Kristus se vtělil hlavněji, pro dědičné-li anebo osobní. Sv. Tomáš odpovídá. Pro dědičný hřích, neboť: a) Kdežto hřích osobní kazí a ničí jen jednotlivce, hřích dědičný porušil celou přirozenost lidskou. b) Hřích dědičný je také kořenem a pramenem osobních hříchů; jako lékař hojí kořen nemoci, tak i Kristus odstranil pramen

hříchů. c) Ejhle beránek Boží, který snímá hříchy světa (Jan 1, 29.); hřích světa jest hřích dědičný, všem společný. — Avšak přihlížíme-li k zlobě, vině, intenzitě (prudkosti, síle) hříchů, potřebují osobní naše hříchy více vykoupení, nežli náš hřích dědičný, který co do dobrovolnosti s naší strany je prane-patrný.

Byl-li by se Kristus vtělil, kdyby byl jen dědičný hřích? Bohoslovci odpovídají svorně: ano. Byl-li by se vtělil, kdyby byly jen osobní hříchy? Zdá se, že ano, neboť v Písmě je řeč také o osobních hříších, z nichž nás vykoupil. Ale mnozí jsou opačného mínění. Však kdyby bylo jen málo těch, již by měli osobní hříchy? Odpovídají: nevtělil.

4. Mohl-li někdo zasloužiti vtělení? Aby se Kristus vtělil, nikdo. Zasloužiti před Bohem lze toliko v milosti, ale po hříchu Adamovu všecka milost je skrze Krista; dříve tedy muselo ustanoveno býti od Boha vtělení, než-li vůbec o zásluze může býti řeči. Vykoupení týká se celého lidstva; proto jednotlivec nemůže býti jeho příčinou. I skutky konané v milosti nijakým způsobem nedosahují důstojností, aby rovnaly se velikosti vtělení, neboť posvěcující milost je něco nahodilého, hypostasné spojení něco podstatného. Kdo by také mohl vtělení zasloužiti? Člověčenství Kristovo? Nemožno, neboť by muselo dříve býti, nežli hypostasné se s Bohem Slovem spojilo; ale nebylo dříve. Proroci nebo Panna Maria? Musili býti sami nejprve vykoupeni, t. j. obdařeni milostí z Kristova vykoupení, nežli mohli něco zasloužiti.

Aby se vtělení stalo, nemohl způsobiti naprosto nikdo leč Bůh. Ale některé okolnosti jeho mohly býti zaslouženy. Tak se podle Písma zdá, že Abraham svou poslušností (obětování Isáka) si zasloužil, že z jeho pokolení narodí se Messiáš. Požehnání budou v pokolení tvém všichni národové země, že jsi uposlechl hlasu mého (1. Mojž, 22, 18.). Podobné zaslíbení dáno Davidovi za horlivost pro vystavění chrámu (2. Král. 7, 1, n.). Pro Daniele zdá se doba příchodu Messiášova ukrácena (Dan. 9, 1. n.). Však jsou-li tu skutečné zásluhy, jimž podle spravedlnosti náleží odměna, je otázka. Spíše zdá se, že je tu řeč o zásluze v širším smyslu slova, t. j. o skutečích, které Bůh uznal za hodny, aby je odměnil.

O Panně Marii praví někteří bohoslovci, že si zasloužila Boží mateřství. Alžběta k ní řekla: Blahoslavená, která uvěřila, že se vyplní ty věci, které jí byly pověřeny od Pána (Luk. 1, 45.); a Panna Maria hned po té velebila Boha, že shlédli na ponížení služebnice své (Luk. 1, 48.). Zdá se, jako by ve slovech těch byla obsažena odměna za víru a pokoru. Sv. Ambrož dí: „Jak veliká byla milost Panny, jež zasloužila, aby ji Kristus zvolil také za tělesný svůj chrám“. Sv. Jeroným dí: „Byla tak čistá, že si zasloužila býti matkou Páně“. Bohoslovci učí podobně. Ovšem nemůže býti řeči o zásluze dle

spravedlností (de condigno), nýbrž jen o zásluze slušnosti (de congruo), totiž, že takové důstojnosti se učinila hodnou. K pravé zásluze náleží, aby skutek byl přiměřeně cenný jako odměna a aby odměnitel dal určitý slib, že jej odmění. Panna Maria takového slibu neměla a před mateřstvím neměla podstatně větší důstojnosti, nežli jiní svatí. Zásluha Panny Marie by záležela v tom, že spolupůsobíc s milostmi, danými jako jiným pro budoucí zásluhy Kristovy, stala se ze všech dívek mateřství Božího nejvíce hodna.

O Kristu prostředníku.

1. Probrali jsme přiměřenost, potřebnost a účel vykoupení. Nyní jest se nám zabývatí vykoupením samým. Vykoupení vykonal za nás Kristus, t. j. Kristus učinil, čeho přísná spravedlnost žádala za urážky, hříchem Bohu způsobené, a Bůh toto zadostiučinění přijal, jako bychom je učinili my. Tak stal se Kristus prostředníkem mezi Bohem a lidmi a je smířil; říkáme, že lidstvo vykoupil. Prostředník a Spasitel nebo Vykupitel je věčně totéž.

Hřích jest přestoupení zákona Božího. Poněvadž Bůh má právo žádati, aby člověk jeho zákony zachovával, porušuje hřích právo Boží a tím Boha uráží. Hřích, ovšem smrtelný, zanechává v duši bytelnou vinu. Hříchem odvrátil se člověk od Boha, a toto odvrácení zůstává; člověk je před Bohem obtížen vinou a hoden jeho hněvu. Poněvadž má vinu, je hoden trestu. Hříchem ztrácí člověk nadpřirozené posvěcení, posvěcující milost a vše, co s ní souvisí. Poněvadž bez ní nelze dojíti posledního cíle, vylučuje se hříchem navždy z blaženého patření na tvář Boží. Poněvadž hřeší a od Boha jako posledního cíle se odvrací obyčejně pro nezřízenou lásku k tvorům, hlavně lásku smyslovou, je hoden také smyslových trestů. Do takového stavu upadli lidé hříchem dědičným a upadají hříchy osobními. Svaté Písmo nazývá jej často službou hříchu nebo službou ďáblu. Každý, kdo páše hřích, dí sv. Jan, je služebníkem hříchu (Jan 8, 34.). Od koho je kdo přemožen, praví sv. Petr, toho stal se otrokem (2. Pet. 2, 19.).

Z toho stavu Kristus lidstvo osvobodil. Dal Bohu cenu, které přísná spravedlnost žádala za urážku mu učiněnou, dal mu všechny své záslužné skutky, zvláště utrpení a smrt, a Bůh je za nás přijal. Tak byl člověk s Bohem usmířen. Pán Ježíš sprostředkoval tento smír, je prostředníkem. Svatý Pavel dí: Jeden jest zajisté Bůh, jeden také prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš (1. Tim. 2, 5.). Sv. Otcové dí často, že nás vytrhl z otroctví ďábla ne mocí, nýbrž spravedlností. — To ovšem neznamena, že by

byl za nás něčím povinen ďáblu a jemu za nás zaplatil; Bohu zaplatil, jenž chtěl, aby osvobození člověka z moci ďábelské stalo se zadostiučiněním podle přísné spravedlnosti. Zadostiučinění jest náhrada za urážku nebo potupu, způsobenou porušením práva, a zaplacení povinného trestu. Kdo takové zadostiučinění dá, zasluhuje, aby vina a trest mu byly odpuštěny. Tak je spravedlnosti učiněno zadost. Toto zadostiučinění dal za nás Kristus a zasloužil tak, že Bůh byl usmířen. Hřích byl odčiněn a nadpřirozené dary lidstvu vráceny, cesta k nadpřirozenému cíli, k blaženému patření, otevřena. Kristus nás vykoupil. Složil cenu, které přísná spravedlnost žádala. Tato cena je on, jak už bylo podotknuto, jeho skutky, zvláště utrpení a smrt. Bohu je zaplatil, ale z moci ďábla nás vykoupil. Za nás ji zaplatil. My jsme měli zadost dáti, ale nestačili jsme na to. Bůh člověk mohl ji dáti. Bůh ji přijal, jako bychom my ji složili.

Říká se, že Kristus vzal na sebe naše hříchy, naši vinu. To je jen obrazné rčení, neboť Kristus nemohl na sebe vzítí žádného hříchu; to znamená, že je odčinil za nás, místo nás. Hřích nelze vůbec od lžíšnika přenést na jinou osobu. Ani trest ne, pokud s ním spojena je vina. Však může se říci, že vzal na sebe tresty, které my jsme zasloužili, jelikož vykoupil nás utrpením.

2. Pán Ježíš mohl býti prostředníkem, protože byl Bůh a člověk, neboť tak v něm byla činna naše lidská přirozenost, a božství dávalo jejím skutkům nekonečnou cenu. Toto spojení lidské a božské přirozenosti je věčný základ jeho prostřednictví. Kdo je prostředník? Osoba, která stojí mezi dvěma nepřátelskými stranami, je usmíruje. Aby někdo mohl dobře smířovati, žádá se, aby s dvěma stranami byl spojen. Muž, jenž má usmířiti dva rozvaděné přátele, musí býti s každým z nich v přátelském poměru. Přátelský poměr je to, co jej s oběma spojuje, je základ nebo příčina, proč se k smířování hodí. Jeho dobrá slova a skutky na obě strany je to, v čem jeho sprostředkování záleží. U Krista je věčný základ, pro nějž se hodí za prostředníka mezi Bohem a lidmi, jeho bohočlověčenství. Podle božství je spojen s Bohem, podle člověčenství s lidmi.

Kristus je přirozený, zrozený prostředník, neboť jeho bytost sama je prostředničí. — Sv. Augustin líčí tento věčný základ mravního prostřednictví Kristova takto: „Kristus je prostředník mezi Bohem a lidmi, poněvadž je Bůh s Otcem a člověk s lidmi. Prostředník nemůže býti člověk bez božství a Bůh bez člověčenství. Božství bez člověčenství není prostředník, člověčenství bez božství též ne, nýbrž mezi božstvím samým a člověčenstvím samým je lidské božství a božské člověčenství Krista.“ Toto věčné prostřednictví uschopňuje ho jako nikoho k prostřednictví mravnímu, k slovům a skutkům, jimiž smíření

Z vlasti Buddhovy. Obrázky z katolických missií a ze života ve Východní Indii. Přeložil P. Aug. Kubes	4 K 50 h.
Jaká má být víra naše? Hovory náboženské. Podává Filip Jan Konečný	1 K — h.
Falešní proroci. Největší nebezpečí přítomnosti. Sepsal Frant. Xav. Wetzel. Česky upravil V. A. Šrámek	— K 60 h.
Z horských far i z jich okolí. Črty a obrázky. Napsal Fr. Jiří Košťál	— K 60 h.
Několik povídek. Napsal Jindřich Š. Baar	— K 60 h.
Svatá Hora. Několik dějepisných obrázků z dějin Českých Lound. Napsal a poutníkům svatohorským věnuje Alois Dostál	— K 80 h.
Jan Cimbura. Jihočeská idylla. Vypravuje Jindřich Š. Baar	3 K — h.
Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře Milčického, z let 1770—1816. Vydává Jindřich Skopec. Knihy první část I. (Rok 1770—1780.)	3 K — h.
Knihy první část II. (Rok 1781—1783.)	3 K — h.
Knihy druhé část I. (Rok 1784—1786.)	2 K — h.
Knihy druhé část II. (Rok 1787—1790.)	2 K 50 h.
Knihy třetí část I. (Rok 1791—1794.)	2 K 50 h.
Knihy třetí část II. (Rok 1795—1797)	2 K 50 h.
Posvátná místa království Českého. Dějiny a popsání chrámů, kaplí, posvátných soch, klášterů i jiných pomníků katolické víry a nábožnosti v království Českém. Sepsal Dr. Antonín Podlaha. Řada první: Arcidiecese Pražská.	
Díl I. Vikariáty: Ceskobrodský, Černokostelecký, Mnichovický a Prosecký	4 K — h.
Díl II. Vikariáty: Berounský, Bystřický a Plzeňský	4 K — h.
Díl III. Vikariáty: Kralovický, Vlašimský a Zbraslavský	4 K — h.
Díl IV. Vikariáty: Kolínský a Rokycanský	3 K — h.
Díl V. Vikariát Libocký	2 K — h.
Díl VI. Vikariáty: Sedlčanský a Votický	3 K 50 h.
Díl VII. Vikariát Slánský	4 K 50 h.
Po stopách Boží prozřetelnosti. Sepsal B. Jiříček	— K 80 h.
Mžilkové obrázky. Napsal Jindřich Š. Baar. Řada I. Velké a malé děti	1 K — h.
Řada II. Hloží a bodláčí	1 K — h.
Řada III. Z jiného světa. — Sedmero hlavních hříchů	2 K — h.
Na cestě k lepšímu. Povídka. Napsal Alois Dostál	1 K — h.
Nový Zákon Pána našeho Ježíše Krista. Podle Vulgaty se stálým ohledem na text původní (řecký) přeložil a úvody i výklady opatřil Dr. Jan Lad. Sýkora. Část první: Evangelia (neváz.) (s frankov. zásilkou 1 K 20 h; v celoplátěné vazbě se zásilkou 2 K 20 h; v celokožené vazbě se zlatou ořízkou 6 K 50 h.)	1 K — h.
Část druhá: Apoštolář či Skutky a listy apoštolské se Zjevením sv. Jana (neváz.)	2 K 40 h.
(s frankov. zásilkou 2 K 70 h; v celoplátěné vazbě se zásilkou 4 K.)	
Oba díly Nového Zákona vázány dohromady se zásilkou stojí: v celoplátěné vazbě 5 K 50 h; v kožené vazbě se zlatou ořízkou 8 K.	
Při objednávkách buď vždy udáno, v jakých vazbách snad si kdo knihu tu přeje.	
Lid český s hlediska prostonárodně-náboženského. Napsal Karel Procházka	3 K — h.
Z nedávných dob. Různé obrázky a povídky. Napsal Jul. Košnář.	1 K — h.
J. P. Silberta Křesťansko-katolická domácí kniha na každý den v roce. Přeložil Frant. Klíma	4 K — h.
Vkusně vázaná za 5 K 50 h.	
Čtrnácte ctihodných mučedníků Pražských z řádu sv. Františka. Napsal P. Klemens Minařík	2 K — h.
Povídky. Napsal Jan Nep. Ráž	— K 60 h.
Z měst a městeček. Napsal Alois Dostál	2 K — h.
Pravdou k životu. Katolické vodítko. Upravil Frant. Syněk. Část I.	1 K — h.
Část II.	1 K — h.
Selská pýcha. Obraz ze života lidu. Napsala Vlasta Pittnerová.	2 K — h.
Od Krkonoš. Krátké povídky z pohorského kraje. Napsal J. Ježek.	2 K — h.

Sv. Hostýn ve svém původu a svých osudech. Vypravuje F. B. Vídenský 3 K — h.
Hodinky Mariánské. Z latiny přeložil a poznámkami opatřil Jan Hejčí — K 80 h.
Tomáše Kempenského Čtvero knih o následování Krista. S obrazy od Führicha. Přeložil a modlitby připojil Dr. Jan Nep. Sedlák (neváz.) 2 K 40 h.
(s frank. zásilkou 2 K 70 h; v pegamoidové vazbě s červenou ořízkou se zásilkou 3 K 90 h, na velínovém papíře se zlatou ořízkou 7 K 50 h; v celoplátěné vazbě s červenou ořízkou se zásilkou 5 K 50 h; v celokožené vazbě se zásilkou se zlatou ořízkou 10 K.

Při objednávkách buď vždy udáno, v jakých vazbách snad si kdo knihu tu přeje.

Soustavná katolická věrouka pro lid. Napsal P. Frant. Žák, T. J.
Díl I. Cena 6 K — h.
Díl II. část první. Cena 5 K — h.
Dědův odkaz. Kniha pro dospívající jinochy. Napsal K. Balík. Cena 1 K 40 h.
Navedení k životu zbožnému (Bohumila) od sv. Františka Saleského. Přeložil Karel Vrátný 4 K — h.
Rozvětvená rodina. Povídka. Napsal Alois Dostál. 2 K — h.

Dědictví sv. Jana Nep. v Praze, založené roku 1835, jest ústav k vydávání dobrých knih českých pro lid. Rokem 1907 počínajíc vychází nákladem tohoto Dědictví každého roku knih několik.

Členem Dědictví se stává, kdo složí jednou pro vždy 20 K. Rod, škola, obec, spolek nebo knihovna stávají se údy, složí-li jednou pro vždy 40 K. Vklad možno též splatiti ve dvou ročních lhůtách po 10 K (u rodů, spolkův atd. po 20 K).

Přihlášky nových členů přijímá Ředitelství Svatojanského Dědictví v Praze-IV., Hradčany. Nově přistouplý člen dostane mimo podíl toho roku, kdy se přihlásil, ještě *darem* některé starší knihy, dle ustanovení ředitele „Dědictví“, vyjímajíc Bibli Českou, Ekertovu „Církev vítěznou“, Sýkorův překlad „Nového zákona“, spisy Baarovy, Tomáše Kempenského „Následování Krista“ a Sv. Františka Saleského „Navedení k životu zbožnému“.

Za nepatrný obnos 20 K, u rodův atd. 40 K, jednou pro vždy složený, dostávají údové každého roku několik knih vskutku skoro úplně zdarma.

Jak veliká to výhoda, již by každý ke svému vlastnímu prospěchu měl užiti!

Přistupujte hojně k našemu „Dědictví“ a jiné k tomu povzbuzujte!

Ředitelem „Dědictví Svatojanského“ jest Dr. Ant. Podlaha, metrop. kanovník u sv. Víta v Praze-IV.-35, jenž také přijímá rukopisy pro „Dědictví“.

Upozornění.

1. Nově přistupující členové „Dědictví“ obdrží přímo u ředitelství posud vyšlé svazky Podlahových „Posvátných míst král. Českého“ a „Pamětí Vavákových“ za zvlášť snížené ceny, pokud zásoba stačí.

2. Předplatné na „Bibli Českou“ posílá se pod adressou „Administrace Bible České v Praze-IV. 35.“