

Soustavná Katolická věrouka pro lid.

Napsal P. Frant. Žák T. J.

Díl druhý.

Část druhá :

O Bohu Vykupiteli. O P. Marii a svatých.
O milosti. O zákonu starém a novém.

Knih „Dědictví svatojanského“ číslo 146.
Podíl údů „Dědictví svatojanského“ na rok 1920 čís. 1.

Cena 10 K.

V Praze 1920.

Cyrillo-Methodějská knihtiskárna v. Kotrba. — Nákladem
„Dědictví sv. Jana Nepomuckého“.

 Tato druhá část budiž svázána s částí první, která vyšla
r. 1917 a v čelo budiž dán titulní list. — Členové, kteří první
části nemají, mohou si ji koupiti za 5 K.

Soustavná Katolická věrouka pro lid.

Napsal P. Frant. Žak 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
JUNII 1916.

Dr. JOANNES SEDLÁK,
VICARIUS GENERALIS.

Nr. 7112.

KNIHA V.

O BOHU TVŮRCI.

se děje. Lidská přirozenost byla v něm pro nás činna, božství dodávalo jejím skutkům neobyčejné ceny. Bůh sám nemůže býti prostředníkem, neboť nemůže sám sobě dáti zadostiučinění za urážku, která jemu se stala; člověk sám na to nestačí. Ale Bůh člověk, a jedině on, může jím býti. — Sv. Tomáš Akv. praví asi takto: Prostředník nesmí býti totožný se žádnou ze dvou nepřátelských stran. Kristus Bůh člověk není totožný s Bohem a nad lidi vyniká důstojností božské osoby. Prostředník musí spojovati, Kristus spojuje, přinášeje lidem dary božské, Bohu zadostiučinění a přimluvu jménem lidu. To je p r o s t ř e d n í - č e n í m r a v n í. Tímto prostřednictvím mravním, založeném na prostřednictví přirozeném, nás vykoupil.

Je r ů z n é p r o s t ř e d n í c t v í. Mojžíš byl prostředníkem mezi Bohem a lidem, kněží jsou prostředníky, kázalci, udělující svátosti a pod., svatí jsou prostředníky, orodující za nás. Také toto prostřednictví má nějaký základ věčný, u Mojžíše jeho schopnost a vyvolení, u kněží jich posvěcení, u svatých jich moc u Boha. Ale to je prostřednictví „z m i l o s t i“. Kristus je „p ř i r o z e n ý“ prostředník, že je Bůh člověk. I on prostředničil slovem, jsa učitelem, příkladem, jež dával, založením církve, v r í š u l o ž i l s v é m i l o s t i. Však o tom všem zde není řeč. Zde mluvíme o mravním prostřednictví, kterým „Boha usmířil, učiniv zadost za naše hříchy“. K tomu se narodil. Anděl řekl k Josefovi o Panně Marii: Porodí Syna, a nazveš jméno Jeho Ježíš, neboť on spasí lid svůj od hříchů jejich (Mat. 1, 21.). Skrze něho smířil s sebou (Otec) všecko (Kol. 1, 20.). V tomto smyslu je Kristus j e d i n ý prostředník, neboť jen Syn Boží mohl Boha s lidmi smířiti. Nepravdiva je předhůzka protestantů, že snižujeme a zastiňujeme prostřednictví Kristovo stavem kněžským a svatými, neboť kněží jsou jen nástroji Pána Ježíše, a svatí prostředkují na základě jeho zadostiučinění. Ostatně Kristus sám ustanovil stav kněžský, chtěje milosti ze svého zadostiučinění skrze něj lidem rozdávat.

3. B l u d n é n a u k y o v y k o u p e n í.

G n ó s t i k o v é měli hmotu za věc podstatně zlou, a proto vymyslili mezi Bohem a světem dlouhou řadu prostředníků, eonů; poslední z nich slul demiurgos, t. j. upravitel světa, vlastní prostředník mezi ním a Bohem. Vykoupení z hříchů dle této nauky záleží v osvobození od těla. Kristus nemohl prý už proto nikoho vykoupiti, že měl jen zdánlivé tělo; jest totiž nemožno, aby Slovo spojilo se se zlou hmotou, t. j. aby přijalo skutečné tělo. — A r i a n ů m byl prostředníkem Logos Slovo, nejvyšší tvor, tvůrce všech věcí, prostředník mezi Otcem a světem. Obě nauky jsou kacířské. — P e l a g i á n i popírali dědičný hřích, a proto zavrhovali také potřebnost vykoupení. Kristus jest dle nich prostředníkem jen jako učitel a vzor náš; toliko nějaký vliv na ničení osobních hříchů mu připisovali. Milostí není třeba, jelikož každý může

přirozenými silami přemoci pokušení, ano i úplnou bezhříšnost si zjednati. Abaelard ve středověku popíral, zdá se, i tento vliv. — Protestanté uznávali Krista prostředníkem, ale tak, že jeho vykoupení osvojují si lidé toliko vírou a důvěrou v něj. Kalvín učil bludně, že Kristus je prostředník jen jako Bůh, mnozí protestanté zase, že Jím je jen jako člověk. — Socinus († 1562) popíral, že Kristus učinil za nás zadost, řka podobně jako pelagiani, že je prostředníkem (vykupitelem) jen jako učitel cesty k spáse a jako vzor ctností. Zadosti- učinění nebylo prý vůbec třeba, neboť kdo ho následují, těm Bůh z milosrdenství odpouští, čehož důkazem je zmrtvýchvstání Páně. Z hříchu vykupuje prý nás jen tím, že se za nás v nebi přimlouvá. Za jeho zásluhy náleží mu úcta jako Bohočlověku. Sociniani jsou holí rozumáři, zavrhuje milost a všechna nad- přirozená zařízení Kristova. — Moderní protestanté, zvaní ortodoxní, t. j. věřící, vyznávají, že Kristus nás vykoupil, ale užitky přisvojuje si každý vírou a důvěrou v něho. Svobodomyslní protestanté učí, že Kristu o ně- jakém zadosti- učinění za hříchy se ani nezdálo; nauka o vykoup- ení je prý od apoštola Pavla, který ji převzal z učení fariseů. Fariseové kladli všechnu důvěru v Zákon (thoru), sv. Pavel místo něho položil prý smrt Kristovu, sv. Otcové nauku tu prý pojali jako boj mezi Bohem, člověkem a ďáblem, středověk ji prý prohloubil podle tehdejších názorů o cti rytířské, jež jsouc uražena žádá zadosti- učinění. A na tyto báje a výmysly je mo- derní racionalistická věda protestantská na výsost hrda jako na nevídaný pokrok.

Z katolíků pobloudili Hermes a Günther. Hermes učil, že Bůh pro nesmírné milosrdenství své zadosti- učinění od nás žádati nemůže; Krista poslal na svět a dal mu umřítí proto, aby ukázal těžkost našich hříchů. — Günther hlásal, že Kristus poslušností vyrovnal neposlušnost, čímž zjednal bývalou mravní rovnováhu mezi Bohem a lidmi; vlastního vykoupení není.

Moderní theosofismus učí, že hřích je potřebný stejně jako ctnost. Dobro a zlo jsou dvě oprávněné mocnosti ve světě; hřích není leč omezení nekonečnosti. Jen veške- renstvo je nekonečné a bezhříšné. Lidstvo je část veškerenstva a ztrácí se v něm. V každém jedinci stává se Bůh člověkem, t. j. zosobňuje se veškerenstvo. Kristus nás vykoupil tím, že nás poučil správně o poměru mezi konečným a nekonečným (zlým a dobrým). Vykoupení záleží v tom, že se každý vrací do veškerenstva a mizí v něm. Učení toto jest čiré bezbožectví pantheistické.

Katolická nauka dří, že Kristus nás vykoupil, zvláště utrpením a smrtí, jak svrchu jsme vyložili. Sněm nicejský (325) dří o Kristu: „Ukřižován též za nás.“ Sněm efesský: „Obětoval sebe za nás v dým líbezný Bohu a Otci;“ zároveň hrozí klatbou tomu, kdo by řekl, že se obětoval za sebe a ne jedině za nás.

Eugen IV. učí, že nikdo nebyl vykoupěn, leč zásluhami prostředníka mezi Bohem a člověkem, Ježíše Krista. Sněm tridentský mluví ještě zřetelněji a podrobněji.

Kristus nás vykoupil, učiniv za nás Bohu zadost.

1. Že Kristus nás vykoupil, učiniv Bohu za nás zadost, lze pokládati za prohlášený článek víry, neboť sněm tridentský praví: „Kdo by řekl, že hřích Adamův . . . jiným prostředkem se ničí, nežli zásluhou jediného prostředníka, Pána našeho Ježíše Krista, jenž nás s Bohem v krvi své smířil . . . je v klatbě.“ Opět . . . „jenž přesvatým utrpením na dřevě zasloužil nám ospravedlnění a za nás Bohu Otci zadost učinil.“ Nauka o vykoupení je základní pravda křesťanství, v Písmě zřetelně obsažená, od sv. Otců jednomyslně hlásaná, celou církví katolickou vždy věřená.

Písmo. Do podrobnosti líčí Isaiáš ve Starém Zákoně utrpení Messiášovo a popsav je, ukazuje na jeho vykupitelskou povahu: Praví: V pravdě neduhy naše on nesl, bolesti naše on snášel . . . on raněn jest pro nepravosti naše, potřen jest pro hříchy naše, kázeň pokoje našeho (t. j. trest za pokoj náš) leží na něm, zsinlostí jeho uzdraveni jsme. Všichni my jako ovce zbloudili jsme, jeden každý na cestu svou uchýlil se (ne na cestu Boží), a Hospodin složil na něj nepravost všech nás. Obětován jest, protože sám chtěl, a neotevřel úst svých, jako ovce k zabíjení veden bude a jako beránek před tím, kterýž ho stříže, oněmí, a neotevřel úst svých . . . pro nešlechtnost lidu udeřil jsem ho, . . . poněvadž položil za hřích duši svou, uzří sémě dlouhověké (veliký počet spasených), a vůle Hospodinova rukou jeho zřízena bude (vyplní se vůle Boží, aby lid byl vykoupěn); protože pracovala duše jeho, uzří a nasycen bude, známostí svou ospravedlní mnohé a nepravosti jejich on ponese (milostí a světlem učení svého zachrání mnohé a uzří výsledek ten k své radosti), . . . protož oddělím jemu mnohé a rozdělím kořisti silným (veliký národové uvěří), protože vydal na smrt duši svou a s hříšnými počten jest, a on hříchy mnohých (pokuty za hříchy všech) nesl a za přestupníky prosil (Is. 53.). — Slova Isaiášova jsou tak jasna, že nepotřebují výkladu. Každý poznává také na první pohled, že je v nich řeč o Messiášovi, o Kristu. Že tomu tak, vysvítá i z toho, že apoštolové mnohokrát jich o něm užívali (Mat. 8, 17; Mar. 15, 28; Luk. 22, 37; Skut. 8, 32; 1. Petr 2, 22.). V jediné této hlavě prorok praví dvanáctkrát, že Messiáš „za nás“, „za naše hříchy“ trpěti bude; klade tedy zvláštní důraz na zastupující povahu utrpení Páně. Tak dí: „naše“ neduhy nesl, „naše“ bolesti snášel, pro „naše“ nepravosti a „naše“ hříchy je raněn,

kázeň (trest) „našeho“ pokoje leží na něm, pro nešlechtnost „lidu“ byl udeřen, za „náš“ hřích položil duši svou atd. Jak nesl naše hříchy? Jen tak, že je prostě odstranil, odpustil? Ne, nýbrž že za ně trpěl a tak pokutu za ně zaplatil. Sv. Petr říká, že hříchy naše sám na svém těle vnesl na dřevo (1. Petr 2, 24.). — Když Kristus uzdravoval nemocné, vyplnilo se na něm proroctví Isaiášovo, a proto Matouš na ně upozorňuje (Mat. 8, 17.), ne že by jen v tom záleželo vykoupení, nýbrž že tyto divy ukazují na toho, který vykoupení provede, na pravého, předpověděného Spasitele.

Nový Zákon svědčí o vykupitelském díle Ježíšově neméně jasně, a významné je, že při tom často užívá slov z Isaiáše. — Syn člověka přišel, aby dal život svůj na vykoupení za mnohé (Mat. 20, 28.), říká sám Kristus o sobě. Totof jest krev má, Nového Zákona, která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchů (Mat. 26, 28.). — Jan Křt.: Ejhle, beránek Boží, který snímá hříchy světa (Jan 1, 29.). V původním jazyku „hřích světa“, t. j. dědičný hřích, „snímá“, t. j. ničí, anebo na sebe bere, za jiné na sebe bere. — Kristus: Duši svou dávám za ovce své (Jan 10, 15.). — Sv. Petr: Vidouce, že nikoli porušitelnými věcmi, zlatem nebo stříbrem vykoupení jste byli ., nýbrž drahou krví Krista jakožto Beránka neúhonného a nepokořeného (1. Petr 1, 18. n.). — Sv. Jan: Krev Ježíše Krista, Syna jeho, očisťuje nás od všelikého hřichu (1. Jan 1, 7.). On jest obětí smírnou za hříchy naše, a nejen za naše, nýbrž i (za hříchy) všeho světa (1. Jan 2, 2.). Obmyl nás svou krví od hříchů našich (Zjev 1, 5.). Hoden jsi, Pane, . . ., neboť jsi byl zabit a vykoupil jsi svou krví pro Boha (lidí) z každého pokolení a jazyka, a lidu i národa (Zjev. 5, 9).

Dosud jsme neuvedli jediného výroku ze sv. Pavla. A pak, dle rozumářského moderního protestantismu, Kristu o vykoupení se nezdálo, a do Pavla nikdo o něm nevěděl! Slova Petrova, že ne zlatem, ale krví jsme vykoupeni, nesmí se brát tak, že Kristus, jako zlatem vykupujeme otroka, dal Otci krev svou za výplatu. Kristus je m r a v n í prostředník (vykupitel). Slova znamenají: Tak byl Kristus poslušen Otce, že obětoval za nás, aby Otce usmířil s námi, ne snad zlato, nýbrž sám život. Prolévání krve samo není záslužné, nebo i sebevrah prolévá krev; záslužná je ctnost, která i krev obětuje.

Sv. Pavel mluví ve svých listech často o zástupním vykoupení Kristově, nejvíce v listě k Židům. Všecky hlavní myšlenky o vykoupení tu přicházejí: hřích, hněv Boží, smrt, otroctví ďáblu u nás, poslušnost, utrpení, smrt u Krista, že Vykupitel učinil těmito skutky zadost spravedlnosti Boží za nás, že je prostředník a pod. — V listě k Římanům píše: Jako pádem jednoho (přišlo to) na všechny lidi k odsouzení, tak i pravým činem jednoho (přichází to) na všechny lidi k ospravedlnění životodárnému; neboť jako neposlušností jednoho člo-

věka stalo se jich hříšnými mnoho, tak i poslušností jednoho stane se jich spravedlivými mnoho (Řím. 5, 18 n.). Kristus zemřel za nás, když jsme byli ještě hříšníky; mnohem spíše tedy nyní, byvše ospravedlněni krví jeho, budeme uchováni skrze něho od hněvu. Neboť jestli byvše v nelásce, byli jsme smířeni s Bohem smrtí Syna jeho, tím spíše byvše smířeni, budeme zachováni životem jeho. (Řím. 5, 8. n.) Bůh poslal Syna svého v podobě těla hříchu (t. j. Adamova), pro hřích, odsoudil ten hřích na těle (t. j. Kristově) (Řím. 8, 3.). Ospravedlnění bývají (lidé) darem milosti jeho, a to pro vykoupení v Kristu Ježíši, jehož Bůh představil jako oběť smírnou v krvi jeho . . . , aby ukázal svou spravedlnost, že hříchy dříve spáchané opomíjel (trestati) (Řím. 3, 24. n.), a ještě opakuje, že Bůh tím ukázal svou spravedlnost. — Ke Korintským píše: Beránek náš obětován jest, Kristus (1. Kor. 5, 7.). Toho, jenž hříchu neznal, učinil za nás hříchem (obětí za hřích), abychom my v něm učinění byli spravedlností Boží (spravedliví před Bohem) (2. Kor. 5, 21.). — K Efesským: Kristus miloval nás a vydal sebe sama za nás v oběť krvavou Bohu k vůli libezné (Ef. 5, 2.). Podobně ještě často (Ef. 2, 13. n.; Kol. 1, 14; 1, 20, 2, 13. n.; Gal. 3, 13; Tim. 12, 5; Tit. 2, 14.). — V listě k Židům mluví sv. Pavel hlavně o Kristu jako o veleknězi. Rozvádí především tři myšlenky: Kristus je pravý velekněz Nového Zákona, vyšší nad Arona; kněžství nezáleží jen v modlení a pod., nýbrž v obětování, ano v tomto nejvíce, jelikož obětovati jest podstata kněžství (Žid. 5, 1; 8, 3.). Kristus obětoval sebe sama jako oběť smírnou za naše hříchy. Praví: Takový zajisté přísluší nám velekněz, svatý, nevinná neposkrvněný, oddělený od hříšníků a vyvýšenější nad nebes; kterýž nemá potřebí každého dne, jako velekněží, konati oběti nejprve za hříchy svoje, potom (za hříchy) lidu; toto učinil najednou, obětovav sebe samého (Žid. 7, 26. n.), t. j. za lid, ne za sebe, neboť sám byl neposkrvněný. Kristus tedy je velekněz Nového Zákona, poněvadž za nás se obětoval a tak nás vykoupil. Na zemi přinesl tuto jednu oběť, v nebi je knězem (obětuje), že je naším přímluvцем.

P o d á n í. Pelagiáni, sociniani a jiní sektáři nejsou s to uvést ani jediného sv. Otce pro své bludy. Vizme některá svědectví Otců. — Sv. Klement Řím.: „Náš Kristus Pán dal podle vůle Boží za nás krev svou, své tělo za naše tělo, svou duši za naši duši.“ — Polykarp: „Trvejme stále v naději a ve výkupném za naši spravedlnost, kterým je Ježíš Kristus, jenž naše hříchy na vlastním těle vnesl na dřevo a vše vytrpěl, abychom v něm žili.“ — Origenes: „Dokud jsou hříchy, třeba obětí za ně. Kdyby nebylo hříchů, nebylo by třeba, aby Syn Boží stal se beránkem a v těle zabit byl . . . Jediný jest beránek, který mohl smýti hříchy celého světa; proto pominuly jiné oběti.“ — Cyrill Alex.: „Beránek, jenž byl předobrazem,

neposkvrněná oběť za všechny, jest veden k zabítí, aby odstranil hřích světa (dědičný), ďábla přemohl, smrt smrtí odvrátil, kletbu s lidí sňal .. Jeden beránek umřel za všechny . Otec dal Syna na vykoupení za nás, jednoho za všechny.“ — Augustin: „Kristus, ač neměl hříchů, jest zván hříchem pro podobnost hříchů, v němž přišel, aby byl obětován na zničení hříchů.“ V Starém Zákoně totiž obětí za hříchů říkáno hříchů; „stal se obětí, jejímž stínem byly oběti ony.“ — Řehoř V.: „Prostředník náš pro sebe nemusil býti trestán, nebo žádné poskvrny hříchů neměl. Vzal na sebe nezaslouženou smrt, aby nás od zasloužené smrti osvobodil. Otec, spravedliv jsa, pořádá vše, trestaje spravedlivého, spravedlivě, jelikož všechno činí spravedlivé tím, že toho, jenž bez hříchů je, za hříšníky odsuzuje.“ — Podobně Eusebius, Jan Zlatoústý, Jeroným a j. Sv. Bernard zvlášť psal proti Abaelardovi, při kteréžto příležitosti vykládá obšírně, jak hlava zadost učinila za údy.

Už jsme poukázali na to, že někteří Otcové píší, jakoby ďáblu bylo zaplatiti cenu za vykoupení našich duší. Origenes, ne vždy šťastný ve vyjadřování, pronesl tuto myšlenku, a sv. Řehoř Nys. ji opakoval. Avšak byli hned poučeni, že takovým způsobem nesluší se vyjadřovati, jelikož Bohu dlužno dáti výkupné, ale moc ďáblu zničiti; to stalo se právě vykoupením. Slovo vykoupení svedlo některé, kteří chtěli věc názorně a živě vylíčiti, k tomu, že předváděli ďábla jako toho, od něhož dlužno duše vykoupiti. Takové dramatické pojmání mohlo snadno vzbuditi nepravou představu, jakoby ďábel měl vzhledem k Bohu nějaké právo na hříšnou duši. — Někdy zase líčí spravedlnost, které Bůh žádal, způsobem, že Bůh vypadá jako tyran, který nesleví ani haléře. To jsou jednostrannosti, vzniklé buď z nejasných pojmů, nebo kladením přílišného důrazu na některou stránku vykupitelského díla (jednou na otroctví ďábla, jednou na spravedlnost Boží a p.), anebo nemírnou snahou po názornosti.

2. **Rozumářský protestantismus** namítá: nauka o vykoupení obsahuje vnitřní odpor vzhledem k Bohu, Kristu a lidem. Vzhledem k Bohu, jelikož vykoupení je pojmáno brzy jako dílo milosrdenství, brzy jako dílo přísné spravedlnosti. Vzhledem ke Kristu znamená úřední vraždu (justiční vraždu), neboť dle ní žádá Otec, aby Syn za jiného umřel. Vzhledem k lidem, jelikož zadostičinění musí každý dáti sám, osobně, a nikdo nesmí si přivlastňovati cizí zásluhy, nechce-li se dopustiti klamu. (Pfleiderer a j.)

Co odpovíme? Nejdříve zavrtíme hlavou podivem nad takovým „důmyslem“. Po té řekneme: „Vzhledem k Bohu je vykoupení dílem milosrdenství a přísné spravedlnosti; milosrdenství, jelikož Bůh nezavrhł člověka, nýbrž se nad ním smíloval, ano nesmírným způsobem se smíloval, určiv vlastního Syna za vykupitele. Vykoupení je dílem přísné spra-

vedlnosti, poněvadž Bůh žádal dokonalého, rovnocenného zadostiučinění, jako byla urážka; právě proto Syn Boží vzal je na sebe, an nikdo jiný na ně nestačil. Sv. Pavel vyslovuje obě najednou, když píše: „Tak Bůh miloval“ svět, že Syna svého „dal“ (Řím. 8, 3.). — Vzhledem ke Kristu nelze mluvit o justiční vraždě, neboť: Bůh může vzít život každému; na Krista nebyla vložena cizí vina, ani mu nebyla přisouzena, neboť to jest vůbec nemožné; pokutu, již lidstvo zasluhovalo, vzal na sebe ku přání Otcovu, neboli z dobrovolné poslušnosti (Jan 10, 15); za své utrpení dosáhl nesmírné odměny, ano Kristus vtělením nabyt důstojenství, za něž smrt je cena nepatrná; dobrodiní prokázané lidstvu tu pomíjíme, ač není pochyby, že žádati život jako cenu za tak nesmírné a jediné dílo, je svrchovaně spravedlivé; kdo by si neblahořečil, kdyby k němu byl vyvolen? — Vzhledem k lidem není pravda, že výkupné musí složit vinník osobně. Člověka, jenž vlastní vinou upadl do otroctví, může vykoupiti každý. Nás vykoupil nad to Bůh člověk, který jako Bůh je náš pán a jako člověk náš bratr. Také se prostě nezdobíme cizím perím, nebo musíme si zásluhy vykoupení osvojovati přijímáním svátostí a pod. Jak patrně, jsou uvedené námitky úplně bezcenné.

Však vysvětliti dlužno, jak Kristus mohl „sobě“ zadostiučiniti. Kristus neučinil zadost Otci, nýbrž Bohu. Celá Trojice je hříchem uražena, a celá Trojice odpouští. „Kdo je Bůh?“ táže se sv. Augustin. A odpovídá: „Bůh je Otec, Syn a sv. Duch.“ Ovšem může se zadostiučinění přisvojiti Otci, jak sv. Písmo někdy i činí (1. Jan 2, 1.). Ale Kristus je druhou božskou osobou; jak mohl tedy zadostiučiniti, když nikdo nemůže dáti zadostiučinění samému sobě? Věřitel a dlužník. uražený a urážející jsou nezbytně dvě osoby. Dlužník musí vzít ze svého a dáti věřiteli, urazivší musí svými skutky usmířiti uraženého. Kdyby byli jedna osoba, dali by ze svého sobě.

Odpověď: Jisto je, že zadostiučinění musí býti vzato ze skutků ne uraženého, nýbrž toho, jenž urazil, nebo od jeho zástupce. Tvor urazil, proto zadostiučinění musí býti vzato z jeho dober. Kristus má dvojí přirozenost, božskou a lidskou. Jeho lidská přirozenost je tvor, má svou činnost, svou svobodnou vůli, a proto je pánem svých činů. Proto může Kristus dáti činy své přirozenosti lidské Bohu, neboť nejsou to statky Boží, t. j. dobra uraženého. — Řekneš, že skutky lidské přirozenosti přičítají se božské osobě, nebo Kristus je jen jedna osoba, božská; a tak přece dává sobě. Odpověď: V Kristu jsou dvě osoby mravní. Jako někdo, jenž je fysicky jedna osoba, může býti otcem, úředníkem, starostou, a býti tak trojí osobou mravní, takže činy této fysické osoby mají trojí různou povahu mravní, tak v Kristu je jedna osoba fysická, božská, a dvojí osoba mravní. Hlavně běží o mravní osobu lidskou a její skutky. Kristus měl dvojí práva, práva božská a lidská.

Proč je měl? Protože měl dvojí přirozenost. Tak má Bůh práva božská, anděl práva andělská, člověk práva lidská. Ale kde je právo, je právní neboli mravní osoba. Skutky lidské přirozenosti Kristovy jsou jí tolik vlastní, jsou na tolik samostatně lidské, na tolik pod její vládou, že jsou to její dobra, a že Kristus jako mravní osoba lidská dává Bohu, Otci, Synu a Duchu sv., tedy sice i sobě, ale jako mravní osoba lidská osobě božské, která má také svou přirozenost, své činy, svá práva, jediné jako božské osobě vlastní. — Řekneš: Ale což může býti mezi Bohem a člověkem nějaký právní poměr? Vždyť člověk je všecek Boží. Ovšem, ale v nauce o Bohu jsme slyšeli, že Bůh sám takový poměr mezi sebou a člověkem zařídil. Je tedy svobodně od Boha daný. Je založený na pravdomluvnosti a věrnosti, asi tak: Co jsem ti slíbil, na to máš nárok právní. Tak si vysvětlíme, proč Kristus mohl učiniti zadost Bohu. Jeho lidská přirozenost jako mravní osoba dala výkupné; dala je ze svého, ze svých skutků lidských.

Jak může jeden za druhého, Kristus za lidstvo učiniti zadost? Sv. Tomáš Akv. odpovídá: Poněvadž je naše hlava, očistil nás od hříchu jako své údy, jako kdyby někdo záslužným dílem, jež rukou vykonal, učinil zadost za hřích, jehož se dopustil nohou. Ostatně když uražený od jiného za vinníka zadostučinění přijme, všecka obtíž mizí.

3. Proč ve křtu jsme osvobozeni bez pokuty, při pokání však nikoli? Proč zůstaly bolesti a p., když je za hřích učiněna zadost? Sv. Tomáš odpovídá: Aby člověk se stal účasten smrti Páně, musí se jí připodobniti. To se děje svátostně při křtu, kdy starý člověk duchovně v nás umírá. Křest, jenž se uděloval pohroužením, byl obrazem smrti starého člověka, anof pohroužení bylo jako hrob. Proto člověk zde přijímá úplný účín smrti Páně. Při pokání ne, jelikož Kristus jen jednou umřel. Kajcník musí se jinak připodobniti smrti Páně, totiž pokutou; Kristus trpěl, člověk činí kající dílo. Poněvadž Kristus, ač měl nejvyšší milost v duši, utrpením došel slávy, tak i my sice dostáváme milost synovství Božího do duše, ale tělo, schopné trpěti, nám zůstává. Spolu s ním trpíme, abychom spolu s ním byli oslaveni. (Srov. Řím. 8, 17.)

Jak vysvobodil nás Kristus od „věčných“ trestů, když trpěl jen „časné“? — Božství dodávalo skutkům jeho nekonečné ceny.

Písmo dí, že Bůh hříchy zadarmo odpouští a darmo ospravedlňuje (Mat. 18, 23. n.; Ef. 4, 31; Řím. 3, 24.). — My jsme skutečně zadarmo vykoupeni, neboť milost ospravedlnění nelze si zasloužiti; ale vzhledem ke Kristu, jenž učinil přísné spravedlnosti zadost, není ospravedlnění zadarmo, nýbrž od něho zaslouženo.

O vlastnostech zadostiučinění vnitřních.

Můžeme se tázati po obsahu zadostiučinění a po jeho rozsahu. Tak dostaneme vlastnosti vnitřní a zevní. Co do obsahu neboli co do vlastností vnitřních je zadostiučinění dokonalé, co do rozsahu je všeobecné.

Mluvíme o vnitřní dokonalosti zadostiučinění

Vnitřní dokonalost zadostiučinění není nic jiného nežli jeho cena, výše, váha, odpověď na otázku: co všechno lze jím zaplatiti? Kam až stačí? Při tom odezíráme, jak Bůh na zadostiučinění hledí, je přijímá a p. — Byli někteří bohoslovci, kteří pravili, že zadostiučinění Kristovo na odstranění všech hříchů nestačí, ale že Bůh je přijímá jako dostatečné, takže před ním je s to, aby zničilo všechny hříchy, třeba nekonečné počtem. — Ale všeobecné mínění bohoslovců jest, že zadostiučinění samo, beze zřetele na přijetí u Boha je tak důstojné, cenné, veliké, že stačí na zaplacen všech vin. Pravíme, že stačí. Tím říkáme, že má svou cenu tuto vlastnost neboli schopnost. Zadostiučinění stává se vlastním (formálním) zadostiučiněním teprve, když je od uraženého přijato. Uražený nemusí každou pokutu přijmouti. My tuto odezíráme od přijetí a pozorujeme zadostiučinění Kristovo jen po jeho vnitřní ceně. Říkáme, že je dokonalé, poněvadž je plné (rovnocenné), nadměrné, nekonečné. Plné, poněvadž na tolik odčičuje, na kolik hřích uráží, nadměrné, poněvadž ještě víc dává, nežli urážka žádá, nekonečné, poněvadž nemůže býti nikdy vyčerpáno.

1. Zadostiučinění je plné (rovnocenné). Písmo sv. mluví o zadostiučinění jako o ceně, která za nás byla zaplacená. Kupní cena je vždy aspoň taková, jako cena předmětu. Proto vykoupení Kristovo má aspoň takovou cenu, jaké žádá urážka hřichu. Sv. Pavel mluví zvlášť o drahé krvi jako o ceně, aby naznačil, že výkupné je převeliké, aspoň takové jako hřích. Píše: Nevíte-li, že tělo vaše je chrámem Ducha svatého, jenž jest ve vás, ježž máte od Boha, a že nejste svojí? Vždyť koupeni jste za cenu velikou (1. Kor. 6, 19.). Věduce, že nikoli porušitelnými věcmi, zlatem nebo stříbrem, jste byli vykoupeni . . . , nýbrž drahou krví Krista jakožto beránka neúhonného a neposkvrněného (1. Pet. 1, 18.). — Jiný důvod plyne z toho, že sv. Písmo, přirovnávajíc oběti starozákonné a oběť kříže, ukazuje na nedostatečnost oněch, ničení hřích, kdežto o této říká, že jí skutečně je zničen. Staví tedy do protivy nedostatečnost a dostatečnost neboli nerovnocennost a rovnocennost. Sv. Pavel píše: Poněvadž zákon má (toliko) stín budoucích statků . . . , nemůže nikdy týmiž oběťmi . . . zdokonaliti ty, kteří přistupují . . . , neboť nemožno jest, aby krev býků a kozlů shladila hříchy. Protož (Kristus) vcházeje

na svět praví: Obětí krvavých a darů jsi nechtěl, ale tělo připravil jsi mi . . . V této vůli Boží (poslušností Pána Ježíše) jsme posvěceni obětováním těla Pána Ježíše jednou pro vždy, a každý kněz tu stojí denně, konaje svoji službu denně . . ., ale tento jednu oběť obětovav za hříchy, posadil se na vždy na pravici Boží . . . Neboť jednou obětí zdokonalil na vždy ty, kteří se posvěcují . . . Máme důvěru ku přístupu do velesvatyně (do nebe) v krvi Kristově (Žid. 10, 1. n.).

Sv. Otcové. — Sv. Prosper: „Proti ráně prvotního hříchu, kterým v Adamu přirozenost všech lidí byla pokažena a usmrcena, z něhož posla nemoc všech žádostí, je pravým, mocným a jediným prostředkem (protilékem) smrt Syna Božího, Pána našeho Ježíše Krista, jenž prost jsa závazku umřítí a jediný bez hříchu, umřel pro hříšníky a dlužníky smrti.“ — Sv. Basil: „Kde vezme člověk něco tak velikého, aby to dal za vykoupení své duše? Než nalezla se jedna věc na osvobození všech lidí zároveň, a dána jest jako cena za vykoupení našich duší: svatá drahá krev Pána našeho Ježíše Krista, kterou vylil za všechny nás.“ Bohoslovci tak učí téměř všeobecně.

Z r o z u m u lze takto souditi: Vykoupení bylo potřebné, jelikož Bůh žádal zadostiučinění podle přísné spravedlnosti. Kristus je na sebe vzal. Proto zajisté učinil takové, jakého bylo třeba. Mimo to lze právem říci, že kdyby bylo plné teprve proto, že je Bůh místo úplného přijal, nebylo by potřebí vtělení. Když závisí úplnost od přijetí, může vykoupiti kdokoliv, neboť Bůh může kterékoliv vykoupení přijmouti za úplné. Vlastně by nebylo vůbec úplné, nýbrž odpuštěné anebo darované. Když někdo hrubě urazí císaře, poté se omluví, a císař pro omluvu tu mu odpustí, nikdo neřekne, že císaři bylo dáno plné zadostiučinění.

Některé námitky. Zadostiučinění není plné, poněvadž Bůh přece nějakou vinu odpustil. Člověk byl pro hřích nehoden každé milosti, tedy i vykoupení. Když tedy Bůh slíbil a dal Vykupitele, odpustil tuto nehodnost člověkovu. Odpověď: Bůh od věčnosti se ustanovil, že neobstojí-li Adam, dá Vykupitele, aby za vinu učinil zadost. Učinil tak dříve ještě, nežli byl uražen. Jen o této vině jednáme, když mluvíme o zadostiučinění a vykoupení vůbec. — Namítá se: Hříšník je neskonale méně, nežli Bůh; proto Kristus, aby jeho zadostiučinění rovnalo se urážce Boží, musel by býti neskonale více nežli Bůh. Odpověď: Nikterakž. Stačí, když Kristus je neskonale více nežli hříšník. Když král je poddaným uražen a jiný král mu dá za poddaného zadostiučinění, je toto zadostiučinění jistě aspoň stejně velké jako urážka.

2. Z a d o s t i u č i n ě n í K r i s t o v o j e n a d m ě r n ě. Sv. Pavel mluví o veliké mzdě, o drahé krvi. Co tím chce naznačiti? Důraz a podiv, s kterým mluví, ukazuje, že Kristovo zadostiučinění má za neobyčejné. V listě k Římanům přirov-

nává hřích Adamův a milost vykoupení, chvále a vyvyšuje tuto nad onen. Píše: Ale ne tak jako s pádem je to i s darem. Neboť pakli pádem toho jednoho zemřelo jich mnoho, tím spíše milost boží a dar v milosti jednoho člověka, Ježíše Krista, přišly hojně na mnohé. (Řím. 5, 15.) Vykládači Písma soudí z jeho slov na trojí přednost zadostiučinění.

a) Z Adamova hřichu pošla jedna vina, vykoupení Kristovo ničí všechny viny. b) Milost, kterou Ježíš získal, je větší, nežli ta, kterou Adam ztratil. c) Smrt Páně je větší záruka spásy, nežli byla poslušnost Adamova, neboť pro zásluhy Kristovy můžeme vždy snadno si zjednat milost, ale potomci Adamovi pro osobní hříchy takového prostředku by neměli. Proto tvrdí bohoslovci, že zadostiučinění Kristovo daleko převyšuje všechny viny hříchů. — Jinde dří apoštol, mluvě, jak se rozhojnil hřích: Kde se rozhojnil hřích, (tam) se rozhojnila nad míru milost (Řím. 5, 20.). Přímo dří, že se rozhojnila „nad míru“.

Z e s v. O t c ů stůjtez zde ještě některé výroky. — Sv. Cyrill Jer. dří: „Nepravost hříšníků nebyla taková, jaká byla spravedlnost toho, který za nás umřel; nehřešili jsme tak, jak on vynikal spravedlností.“ — Jan Zlat.: „Kdyby někdo muže pro dluh desíti penízů uvrhl do vězení, a nejen jej, nýbrž i jeho ženu, děti a služebnictvo, a kdyby někdo jiný přistoupil, dal nejen deset penízů, nýbrž deset tisíc hřiven zlata, kdyby pak spoutaného uvedl do královských komnat, na trůn posadil a na nejvyšší cti mu účast dal, věřitel nemohl by již mysliti na deset penízů. Tak stalo se i nám. Neboť mnohem více, nežli jsme dluhovali, Kristus zaplatil, a ve větší míře, nežli v jaké nesmírná moře předčí velikostí kapku vody.“ — Sv. Anselm: „Když člověk neměl, čím by se vykoupil, řekl Bůh Otec: Přijmi Jednorozeného mého a dej ho za sebe. A Syn pravil: Vezmi mne a vykup se . . . „Co je spravedlivějšího, nežli že ten, jemuž dána cena větší nežli dluh, odpouští, když dává se s příslušným citem, dluh všečen.

Sv. Tomáš Akv. nadměrnost zadostiučinění odůvodňuje z rozumu takto: Kristus dal více, nežli žádala urážka, poněvadž láska jeho byla převeliká, poněvadž život jeho byl nevýslovně důstojný, jsa život Bohočlověka, poněvadž vytrpěl bolesti veliké a všeliké. Proto bylo zadostiučinění Kristovo větší nežli urážka všech hříchů světa (1. Jan 2, 2.). Než věty o nadměrné zásluze Kristově netřeba šířeji rozváděti, anať je obsažena ve větě třetí:

3. Z a d o s t u č i n ě n í K r i s t o v o bylo nekonečné, t. j. jeho vnitřní cena je taková, že všechny požadavky i přísné spravedlnosti nekonečně převyšuje. Pius V. odsoudil r. 1567 větu Bajovu, že skutky Kristovy neměly pro důstojnost jeho osoby větší ceny. Že tato cena je nekonečná, naznačil Klement VI. již dávno před tím okružním listem z r. 1343. Tu se čte: „Jednorozený Syn Boží vykoupil nás ne porušitel-

ným zlatem a stříbrem, ale drahou krví svou, kterou na oltář kříže, nevinně jsa obětován, vylil, ne kapku nepatrnou, ač by pro spojení se Slovem na vykoupení všeho pokolení lidského stačila, ale hojně jako nějaký proud, takže od paty nohou až k temeni hlavy nebylo na něm zdraví. Aby takové vyliší smilování nebylo zbytečné, marné a prázdné, zjednal bojující církvi poklad, aby tak lidé měli nekonečný podklad, a užívající ho, přátelství božího stávali se účastni.“ Tak sv. Otec. Než tím není naše věta prohlášena článkem víry, neboť papež mluvil o jiné věci a této jen mimochodem se dotekl; přece však dodávají slova Klementova nauce a nekonečné ceně Kristova zadostiučinění velikou váhu. Nekonečná cena zadostiučinění plyne z božské osoby Pána Ježíše. Rozvedme důvod tento podrobněji rozumem.

Hřích je nekonečná urážka, ale toliko v jednom směru (bohoslovci říkají *secundum quid*), totiž že se dotýká nekonečné osoby. Zadostiučinění Kristovo je nekonečné prostě (*simpliciter*), v každém směru. Proto nekonečně převyšuje velikost urážky. Vizme příklad. Milost je věc nekonečná v jednom směru. Je to sice způsob (případek, akcidence) stvořená, tedy konečná, ale dává takovou dokonalost, jaké nemůže dát žádná přirozená ctnost, nechť do nekonečna by se stupňovala. Též rozum náš je nekonečný v jednom směru. Ač je konečný, může stále poznávat, a nikdy poznáváním se tak nenaplní, aby již dalšího poznávání byl neschopen. Jeho schopnost poznávací jde do nekonečna. Podobně jako milost nebo rozum je nekonečný též hřích. Je to nekonečnost v jednom směru. Nekonečný prostě je Bůh. Tuto nekonečnost prostou přisuzujeme také Kristovu zadostiučinění.

Zadostiučinění má cenu od osoby. Čím větší důstojnost osoby, tím větší cena zadostiučinění. Osoba Pána Krista je prostě božská. Jeho lidské skutky, jimiž zadost činil, byly konečné věčně, ale božská osoba dodala jim nekonečné důstojnosti. Bůh Slovo má lidskou přirozenost jako vlastní, a proto i její skutky jsou jeho. Lidská přirozenost hypostasním spojením má účast na božské důstojnosti Slova, a proto i její skutky. Či neklaníme se lidské přirozenosti Kristově? — Tomu neodporuje, co jsme řekli o mravní osobě lidské v Kristu a o tom, že lidská přirozenost jest paní svých skutků. Neboť Slovo, třeba nepůsobilo na skutky lidské přirozenosti fysicky, přece působilo na ně mravně, řídíc, radíc. A tento mravní vliv nebyl jediný. Poněvadž celá přirozenost je s věčným Slovem podstatně spojena, jest ona i všechny její skutky obožena. Vůle lidská v Kristu se vlivu Slova ovšem podrobovala, ale svobodně, zůstávajíc paní svých skutků. Než přece její činy jsou činy Slova, poněvadž lidská přirozenost se vším, co k ní patří, náleží Slovu, jsouc od něho jako „jeho“ přijata a hypostasním spojením k božské důstojnosti povýšena.

Cena zadostiučinění Kristova je nekonečná prostě. Velikost hříchu je nekonečná částečně. Vzhledem k Bohu je urážka nekonečná, ale hřích sám v sobě je skutek konečný, a také způsob, jakým proti Bohu vystupuje, ho dosahuje, je konečný, nebo je lidský. Střela, která dosáhla obrovského hradu králova, byla namířena na majetek králův, ale ublížila mu pouze svou přirozenou silou. Dotkla se „králoyského“ majetku, ale jenom silou děla, z něhož vyšla. Člověk hřeší proti Bohu nekonečnému, ale poněvadž ho jen po lidsku poznává, je jeho urážka nekonečná jen částečně, neboť hřích zůstává činem ohraničeného člověka. Všecky hříchy, jež byly a budou, jsou činy konečných lidí. — Než skutky Kristovy? Jediný jeho povzdech k Bohu je skutek božský. Tedy jediný povzdech Pána Ježíše je víc nežli všecky hříchy světa. Co je konečné, nikdy se nestane nekonečné. Počítej stále hříchy, vždy vyslovuješ číslo konečné. Jediný skutek Kristův je víc, je nekonečné důstojnosti, neboť je božský. V zadostiučinění lidská přirozenost, mající podstatnou účast na božské důstojnosti, se snižuje, poslouchá, trpí, umírá, cena toho je nekonečná. Kristus ve všech skutcích je Bůh, jako my ve všech skutcích, i těch, které máme společny se zvířaty, jsme lidé. Skutek Kristův lidský zůstává ovšem lidský a konečný, ale nabývá z důstojnosti božské osoby sám též nekonečné důstojnosti. Když Kristus trpěl bolest, byl to čin lidský; trpělivost, s kterou trpěl, dávala mu mravní hodnotu, ovšem také jen lidskou, takže skutek ten i věčně i do vnitřní své dobroty byl lidský. Ale byl to skutek Bohočlověka, jehož božská důstojnost dává mu nekonečnou cenu.

Poněvadž každý skutek zadostiučinění u Krista je nekonečné ceny, zdálo by se, že má cenu jako všecky úhrnem, anof nekonečné se nerozmnožuje a neroste. Odpovídá se, že tomu není tak. Skutky Kristovy lišily se mezi sebou zajisté fysicky (skutky ruky, úst, srdce), i mravně (skutky pokory, lásky, milosrdenství). Než mimo to dlužno říci, že lišily se velikostí, horlivostí, vroucností. Větší je zajisté poslušnost a úcta Kristova k Otci, když na kříži umírá, nežli když pomáhá doma Panně Marii nebo Josefovi. Nekonečné neroste v ohledu fysickém. Svět náš, kdyby byl nekonečný, nemohl by už býti větší ani o jednu hvězdičku. Ale v nekonečném v ohledu mravním připouštějí mnozí různost. Však nechť je tomu jakkoli, zdravý smysl nám praví, že ačkoliv při každém skutku Kristově byla činna osoba nekonečné důstojnosti, je nicméně rozdíl, konal-li s apoštoly procházku, poučuje je v přátelském rozhovoru, anebo potil-li se krvavým potem ouzkostí. Rovněž, že tento čin Bůh přijímal jistojistě s větší ochotou a dával mu větší vykupitelský význam nebo účín, nežli onomu.

4. Ptáš se snad, proč život a utrpení Pána Ježíše jsou zadostiučinění? Odpověď je jasná: Poněvadž

Kristus celý život svůj k tomu cíli řídil; s tím úmyslem přišel na svět a v něm až do konce setrval. Tímto úmyslem jaksi řekl: „Ty, Otče, žádáš příslného zadostiučinění, a já je mám dáti. Učiním tak. Všecko co mysliti, mluvit, činiti, trpěti budu, vše poslušně konám podle vůle Tvé, vše ku Tvé cti a chvále, a vše to podávám Ti jako výkupné. Bůh ovšem musil je také tak přijmouti. Že Bůh zadostiučinění přijal, rozumí se samo sebou, neboť Krista za tím účelem poslal na zemi. Že řečený úmysl Kristův měl, je ze všech dříve uvedených míst patrné. Když dí: Přišel Syn člověka, aby dal život svůj na vykoupění za mnohé (Mat. 20, 28.), projevuje jej zcela patrně (Viz Žid. 2, 9. n.; 10, 5. n.). Když Bůh dí, že poslal Syna na spásu lidí (Jan 3, 16. n.; Gal. 4, 4; Řím. 5, 12.), vyslovuje tím, že zadostiučinění přijímá.

Ptáš se, jsou-li některé skutky zvlášť vykupitelské a proč? Odpověď: Všecky, ale zvláště utrpení. Proč všecky? Protože všecky jeho skutky byly záslužné, a protože všecku tuto zásluhu obracel na vykoupění. Tak učí bohoslovci všeobecně. Sám sv. Pavel to naznačuje, když praví, že Kristus od prvního okamžiku života se nabídl Bohu v oběť za lidstvo (Srv. Žid. 10, 5. n.). Jistě tedy Kristus všecky své záslužné skutky obracel k dobru lidstva. — Než byly-li všecky jeho skutky záslužné? Zajisté. Kristus byl v stavu svrchované svatosti, takže u něho, jak dříve bylo vykládáno, v milosti nebyl vůbec možný žádný pokrok. Kdyby, moha konati činy záslužné, tak nečinil, byla by to nedokonalost, již nelze připustiti. Není tedy pochyby, že všecky činy Kristovy byly záslužné, a že všecku jich zásluhu obětoval na zadostiučinění. — Než byla-li zásluha různých skutků nezbytně stejná? Nezbytně nikoliv. Velikost zásluhy nebo zadostiučinění závisí na tom, jaký úmysl Kristus jednotlivým skutkům dal, a jak je Bůh přijal. Sám sebou má každý skutek Kristův nekonečnou sílu záslužnou a vykupitelskou, ale co do skutečného účinku závisí na uvedených dvou podmínkách. Jedna kapka krve Páně by byla stačila na vykoupění, ale Kristus a Bůh nemusili jí ve skutečnosti této účinnosti dáti. Něco podobného je při mši sv. Má sama v sobě nekonečnou cenu, ale její účinnost jest prozřetelností Boží omezena. Proto mohl Spasitel zasluhovat těžším skutkem pro nás více, nežli skutkem lehkým, více celým životem, nežli jednotlivým činem. — Zvláště přičítá církev zásluhu vykoupění jeho utrpení a smrti. Jako důvod se uvádí, že ze všech činů Kristových jeho utrpení a smrt nejlépe se hodí na zadostiučinění; jimi také vykoupění bylo ukončeno. Všecky ostatní skutky Páně jsou jako příprava, jako začátek k tomuto velikému a vrcholnému dílu. (Mat 20, 28; Řím 5, 10.; Žid. 2, 14.). Od Otce bylo vykoupění myšleno, a od Krista podniknuto, aby smrtí se ukončilo, vyvrcholilo, uzavírajíc celý život Spasitelův.

5. Nekonečná cena zadostiučinění Pána Ježíše plyne tedy jediné z nekonečné důstojnosti jeho osoby. Neplyne z fysického vlivu Slova na skutky lidské přirozenosti, poněvadž takového vlivu není. Když Kristus se modlil, modlila se v něm lidská přirozenost, t. j. ona tento skutek modlitby ze sebe vydala. Slovo nebylo při tom bezprostředně činné. Kdyby bylo součinné, náležel by skutek celé Trojici, jelikož jde o skutek na venek, jenž je všem třem osobám společný. Slovo dává přirozenosti lidské v Kristu jen „bytí o sobě“, činíc ji osobou; fysickou soupříčinou jejích skutků není. Slovo dává skutkům lidské přirozenosti božskou důstojnost, jelikož jsou to skutky přirozenosti, která náležejí k božské osobě, za kterou je zodpovědna.

Často se určuje cena skutku, na př. oběti, podle ceny žertvy. To se nezdá zcela správné. Kdyby někdo dal jako zadostiučinění vzácnou věc, která však jemu je lhostejná, nevykoná by velikého skutku. Panna Maria obětovala v chrámě Pána Ježíše, ale její skutek není nekonečné ceny. Kdo určuje cenu vykoupení tímto způsobem, pojímá je příliš jako nějakou koupi nebo obchod, při nichž se cení věc bez ohledu na vnitřní smýšlení kupující nebo prodávající osoby. Vykoupení skládá se ze svobodných mravních činů, z poslušnosti Krista k Otci, z dobrovolného utrpení a pod. Cena takových skutků plyne hlavně z osoby, její důstojnosti, z jejích úmyslů. Při vykoupení je ovšem žertva ceny nekonečné, nicméně nekonečnou jeho cenu dlužno usuzovati z nekonečné důstojnosti obětujícího, z jeho úmyslů a pod. Při vykoupení obětník a žertva jsou arci jedno.

Kristus zadostiučinil podle spravedlnosti.

1. Jednali jsme o velikosti neboli ceně zadostiučinění. Nyní podíváme se na jeho poměr k spravedlnosti.

Kdo byl uražen a žádal zadostiučinění? Bůh. Kdo činil zadost? Kristus. I vzniká otázka: Jaký jest poměr mezi Bohem a zadostiučiněním Páně? Poměr-li spravedlnosti anebo dobré vůle? Poměr spravedlnosti při urážce a zadostiučinění je tehdy, když uražený musí po právu (spravedlnosti) odpustiti, bylo-li mu dáno náležité zadostiučinění.

Jak patrné, mluvíme o ceně vykoupení Kristova vykonaného se zřetelem k Bohu, nikoliv o ceně, kterou má samo v sobě. Tážeme se: Nastal-li vykoupením Páně mezi Bohem a lidstvem, za něž Kristus vykoupení vykonal, takový poměr že Bůh musil „po právu a spravedlnosti mu odpustiti“, anebo záviselo-li i potom ještě odpuštění „na dobré jeho vůli“? Otázku lze ještě přiosvětliti. Je-li mezi Bohem a vykoupením

Páně poměr spravedlnosti, lze se dále tázati: je-li tento poměr poměrem „přísné“ spravedlnosti? Jestliže je poměrem spravedlnosti přísné, byl Bůh „vázan“ k odpuštění, poněvadž zadostiučinění všem požadavkům spravedlnosti dokonale vyhovuje. Anebo je-li poměr mezi Bohem a zadostiučiněním takový, že zadostiučinění vyhovuje sice požadavkům spravedlnosti, ale tak, že při odpuštění má přece ještě místo dobrá vůle? Vylóžme rozdíl mezi poměrem spravedlnosti a poměrem přísné spravedlnosti příkladem. Když dělník dodá práci, a pán vidí, že jemu musí dáti tolik, kolik žádá, aby nebyla porušena spravedlnost, máme poměr spravedlnosti přísné. Kdyby pán viděl, že k zaplacení zrovna takové ceny není ve svědomí vázán, ale řekl si: dám mu ji, zasluhuje ji pro svědomitost, ochotu, různé obtíže, máme poměr spravedlnosti, spojený s nějakou dobrou vůlí.

Pravíme tedy: mezi Bohem a vykoupením Páně je poměr spravedlnosti, anebo jinými slovy: Pán Ježíš učinil zadost Bohu podle spravedlnosti. Ano díme, že se tak stalo podle spravedlnosti přísné. Spravedlnost, o které při vykoupení je řeč, je spravedlnost směnná (výměnná, vzájemná commutativa), jež záleží v tom, že každému dostává se práva (dobra), jak mu náleží. Čest Boží byla potupena, vykoupením potupa je odčiněna. To je spravedlnost vzájemná. Také zásluha a odměna náležejí k ní. Sv. Pavel nazývá blaženost mzdou za práci životní.

Někteří bohoslovci popírají, že je mezi Bohem a vykoupením Páně poměr spravedlnosti. Jsou to ti, kteří praví, že vykoupení Páně svou vnitřní cenou není dostatečné, aby mohlo vyvolati poměr spravedlnosti. Jiní učí, že mezi nimi poměr spravedlnosti je, ale nikoliv spravedlnosti přísné, řkouce, že takového poměru mezi Bohem a lidmi nemůže vůbec býti. Opět jiní, že mezi nimi je poměr přísné spravedlnosti. K těmto přidáváme se my.

2. Nejprve dlužno ukázati, že mezi Bohem a tvory „může“ býti poměr spravedlnosti.

Skutečně Písmo svědčí, že našim zásluhám, kterých na základě vykoupení Páně jsme nabyli, náleží odměna Boží po právu. — Sv. Pavel píše: Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokonat, víru jsem zachoval; pro budoucnost uložena jest mi koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce, a nejen mně, nýbrž všem těm, kteří milovali příchod jeho (2. Tim. 4, 7. n.). — Tomu kdo pracuje nepočítá se mzda z milosti, nýbrž z povinnosti. (Řím. 4, 4.) — Odplatí jednomu každému podle skutků jeho. (Mat. 16, 27) — Ustanovil den, ve kterém souditi bude svět podle spravedlnosti (Skut. 17, 31.), v němž bude rozdávat odměny a tresty (Mat. 25, 31. n.). Tyto výroky, jež možno ještě rozmnožiti, mluví o odměně podle spravedlnosti, takové, jak si jí každý za-

sloužil. Poněvadž není důvodu, proč by měly býti vykládány v nějakém nevlastním, přeneseném smyslu, dlužno za to míti, že na základě zadostiučinění Páně mezi Bohem a námi je poměr spravedlnosti, t. j. čeho kdo zasluhuje, dostane po právu a ne jen z dobré vůle.

Sv. Otcové plší podobně: — Sv. Jan Zlat. vykládá, že vykoupení je milost, ale že Bůh na základě této milosti se zavazuje k odměně dobrých skutků, a dří: „Když některé jsme učinili, máme bez pochybnosti Boha dlužníkem,“ — Sv. Augustin rovněž tak. K slovům sv. Pavla „Uložena jest mi koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán . . .“ dodává: „Kdo dá? Co je ti dlužen? Proč je ti povinnen? Cos mu dal? Pán se učinil dlužníkem, nikoliv přijímaje, nýbrž slibuje.“ — Sv. Otcové představovali si věc takto: Bůh slíbiv na základě zadostiučinění Kristova odměnu za zásluhy podle spravedlnosti, zavázal se k ní; avšak nejen z tohoto závazného slibu, i ze skutků samých plyne právo na odměnu, jelikož odměna je slíbená ne zadarmo, nýbrž za skutky, a to za skutky, k nimž každý do nějaké míry je povinen. — Sv. Bernard dří: „Slíbil z milosti, ale dáti musí ze spravedlnosti . . ., je dlužen, poněvadž slíbil, spravedliv je, aby dal, co slíbil.“ A poukazuje na sv. Pavla, jenž dostane korunu, poněvadž si jí zasloužil.

Rozvedeme-li myšlenky sv. Písma a sv. Otců, dostaneme asi následující úvahu. Když někdo něco slíbí, aniž žádá práci a oběti, je k vyplnění slibu vázán toliko věrností (pravdomluvností), a nikoliv spravedlností. Ale když někdo slíbí odměnu, žádaje práci a oběti, snad i těžké, pak tomu, kdo je na sebe vzal, musí ji dáti z povinnosti. Tento poměr je mezi Bohem a lidmi. Bůh slíbil odměnu pod podmínkou dobrých skutků, tyto skutky jsou k Jeho cti, tedy Jeho dobro, třeba tedy, aby aspoň dal, co slíbil, v míře jich ceny.

Namítá se, že právo tvora vzhledem k Bohu znamenalo by v Bohu nedokonalost, snížení, odvislost. Však tomu není tak. Právo to nevzniká ze zákona, jež by tvor nebo někdo vyšší nežli Bůh, Bohu dal, neboť nad Bohem nikdo není, nýbrž plyne z bytosti Boží, která je pramenem a pravidlem všech práv. Bůh nemusil stvořiti svět, ale když jej chtěl stvořiti, musil to učiniti tak, jak božská spravedlnost, moudrost a jiné vlastnosti toho žádají. Bůh nemusil se zjevití, ale když si umínil, že k lidem promluví, musil mluvití pravdu. Tak také nemusil nic slíbití, ale když slíbí, musí splnit. Avšak odměnu věčnou slíbil ne zadarmo, nýbrž za skutky, někdy i těžké, a proto dvojnásobně je vázán: věrností a spravedlností; žádá práci, musí dáti mzdu. Nevzniká tedy v Bohu žádná nedokonalost, když se zavazuje k spravedlnosti; k ní je vázán svou bytostí. Stává se dlužníkem, poněvadž tak sám chtěl, ale stává se jím ne tak nám, jako sobě.

Namítá se, že mezi Otcem a Synem, pánem a sluhou nemůže býti poměr spravedlnosti. Avšak tomu není tak. I syn a sluha mají na př. právo, aby jejich čest, zdraví, život od otce a pána nebyly poškozovány. Člověk dostal ovšem všechno od Boha, i život, ale mnohé dary dostal tak, že je nad nimi pánem. Tak je pánem svých svobodných skutků. Proto může člověk tyto skutky obětovati Bohu, konaje je k jeho cti, a nemusí. Poněvadž tedy mnohé skutky fysicky jsou ve svobodné moci lidské, může Bůh říci: dáš-li mi je, dám ti odměnu, t. j. může vzniknouti na tolik právní poměr mezi Bohem a člověkem, že člověk, když skutky svoje Bohu dá, právem, neboli podle spravedlnosti může žádati odměny.

Namítá se, že Bůh je všeho Pánem, že mu vše, i člověk se vším co má i co činiti může, náleží, a že proto člověk nemůže míti na Boha nijakého práva. Avšak námitka není úplně správná. Viděli jsme právě, že člověk je pánem svobodných svých činů. Ovšem obdržel tuto schopnost od Boha, a má ji užívati k dobrému; ale nemusí. Ke mnohým skutkům není zavázán vůbec, takže když jich nekoná, nevzniká v něm proto žádná mravní nedokonalost. Tak nemusí plnit evangelické rady, nemusí konati přčetné skutky pokory, zbožnosti, vděčnosti a jiných ctností, poněvadž nejsou přikázány, aniž jiný důvod jich žádá. Z těchto svobodných skutků, které zcela, ovšem s milostí, jsou v moci člověkově a nijak povinny, může vzniknouti poměr práva mezi Bohem a člověkem, na př. když Bůh za ně slíbí odměnu.

3. Ukázali jsme, že mezi Bohem a člověkem poměr spravedlnosti býti může, ano z výkladu našeho plyne již, že tento poměr mezi nimi skutečně je.

Nyní obrátíme tuto pravdu na vykoupení Páně. Řekneme: Pán Ježíš zadostučinil podle spravedlnosti, a proto Bůh byl povinen odpuštění urážku plynoucí z hříchu.

Když pozorujeme, jak vykoupení se stalo, vidíme, že mezi Bohem a Kristem byl poměr, který podle našich názorů mohli bychom nazvati smlouvou. Co vzal na sebe Kristus? Byl ochoten učiniti Bohu utrpením a smrtí zadost, přijme-li Otec toto zadostučinění na odčinění urážky a vrátí-li lidstvu stav dítek Božích. K čemu zavázal se Bůh? Bůh to schválil a slíbil, čeho Kristus žádal. (Viz Is. 53 a Žid. 10, 5. n.) — Prorok dí: Poněvadž položil za hřích duši svou, uzří símě dlouhověké, a vůle Hospodinova rukou jeho zřízena bude. Proto, že pracovala duše jeho, uzří a nasycen bude, známostí svou ospravedlní on spravedlivý služebník můj mnohé, a nepravosti jejich on ponese. Protož oddělím jemu mnohé, a rozdělí kořisti silných (t. j. dám mu nároky za podíl), protože vydal na smrt duši svou a s hříšnými počten jest: a on hříchy mnohých nesl a za přestupníky prosil (Is. 53, 10. n.). — Sv. Pavel píše:

Proto vchází na svět (Kristus) praví: Oběti (krvavých) ani darů jsi nechtěl, ale tělo připravil jsi mi; oběti zápalné a zá-hříšné nelibily se tobě. Tu jsem řekl: Hle, přicházím (jakož) v závitku knihy psáno jest o mně, abych vykonal vůli tvou, Bože V této vůli jsme posvěceni obětováním těla Ježíše Krista jednou pro vždy (Žid. 10, 5. n.).

Tu jest taková smlouva mezi Bohem a lidmi naznačena. Kristus přijal dílo vykoupení, zvláště vykoupení utrpením a smrtí, jak víme, dobrovolně. Nebyl k němu povinen, jsa zavázán jen věrností, ale když je vykonal, vznikla v Bohu povinnost přijmouti je jako zadostiučinění za učiněnou mu urážku. Tak toho .
žádají naše právní pojmy. Bůh nebyl by býval povinen (dle spravedlnosti) přijmouti zadostiučinění Páně, kdyby je Kristus vykonal bez předcházejícího slibu, že Bůh je přijme, poněvadž nikdo není povinen přijmouti za vinníka zadost od jiného; ale když Bůh souhlas k vykoupení, aby Kristus za nás zadostiučinil, dal, ano když ho sám žádal, a když Pán Ježíš zadostiučinění vykonal, je Bůh povinen, aby je přijal, aby přestal býti uražen, aby všem dal dostatečnou milost ke spáse, aby každému, kdo si osvojí užítky vykoupení, odpustil hříchy, a setrvá-li v milosti, dal podle míry zásluh život věčný. Tím nepravíme, že vykoupení pro nás není milost. Jsme darmo ospravedlněni (Řím. 3, 24.). Ale sv. Pavel dí též, že nyní ukázal Bůh svou spravedlnost, an ospravedlňuje toho, kdo jest z víry v Ježíše Krista (Řím 3, 26.). Proč ukazuje spravedlnost? Poněvadž ospravedlňuje podle spravedlnosti (práva), která vznikla z vykoupení Páně.

I rozum nám praví, že mezi Bohem a vykoupěním Páně je poměr spravedlnosti. Bůh postavil se na stanovisko přísné spravedlnosti, žádaje plného zadostiučinění za urážku. Kristus je dal, a to v míře nadměrné. Co je to, nežli poměr spravedlnosti? Ovšem, dal je za nás. Ale Bůh tak chtěl. Právě proto mohl se postavit na stanovisko přísné spravedlnosti, aniž nás zahubil. Kristus vtělením stal se mimo to hlavou pokolení lidského, i mohl tím spíše za nás zadostiučiniti.

4. Zadostiučinění stalo se nejen podle spravedlnosti, nýbrž v jistém smyslu podle „přísné“ spravedlnosti, t. j. takové, kde dobrá vůle uraženého nemusí nic sleviti, nic méně cenného přijímati za rovnocenné, nýbrž musí řídit se vzájemnou spravedlností, jež dí: Tolik jsi dal, tolik musíš za to dostat, nemá li býti porušena spravedlnost.

Obyčejně žádá se šest podmínek u dlužníka, aby požadavkům přísné spravedlnosti bylo vyhověno, totiž: *a)* aby dal pokutu ze svého, *b)* aby ji dal z dober nepovinných, *c)* aby cena její nezávisela na dobré vůli uraženého, *d)* aby byla učiněna od téže osoby, jež je vinna, *e)* aby uraženého zavazovala, že ji musí přijmouti, *f)* aby byla od rovného rovnému. Za-

dosti učinění Kristovo hlavním podmínkám vyhovuje úplně, vedlejším dostatečně. Hlavní jsou první tři.

a) Kristus dal pokutu ze svého. Co dal? Svobodné skutky své lidské přirozenosti, nad nimiž jako člověk měl svobodnou vůli. Co učinil? Vzdal jimi Bohu takovou míru cti a úcty, jakou obsahovala potupa hříchem způsobená. Tyto skutky byly skutky božské osoby, odkud mají svou nekonečnou cenu, ale vykonány byly od lidské přirozenosti, jež májc svobodnou vůli, svobodně je učinila. Už výše o tom byla řeč.

b) Kristus vykonal zadosti učinění z dob er nepovinných. Nikdo nemůže se zavázati Bohu, že půjde v neděli do kostela, neboť k tomu je zavázán přikázáním, leda že by slíbil nějaké zvláštní okolnosti. K čemu je někdo povinen, v tom už není svoboden. Dlužník nemůže dluh zaplatiti penězi, které věřiteli ukradl. Ale zloděj může vrátiti lup z poslušnosti ke zpovědníku a tak učiniti zadost spravedlnosti a vykonati zároveň dobrý skutek poslušnosti. Kristus nebyl povinen trpěti a umřít, neboť, jak výše jsme pravili, neměl přísného rozkazu od Boha a žádnou ctností nebyl k tomu vázán. Dal tedy zadosti učinění skutky nepovinnými. Víme, že by byl stačil skutek jeden, ale on jich dal mnoho, a těžké.

c) Zadosti učinění nezáviselo cenou na dobré vůli Boží. Kdyby byl Bůh řekl Kristu: „Každý tvůj skutek budu počítati tak, jako by měl božskou cenu, abys jím mohl zadost učiniti podle přísné spravedlnosti,“ bylo by zadosti učinění z dobré vůle Boží. On by byl jako věřitel, který, ač dlužník mu dluhuje tisíc korun, spokojí se stem korun a dlužní úpis ničí. U Krista tak není. Jeho skutky měly božskou cenu, ale ne z dobré vůle Boží, nýbrž proto, že to byly skutky přirozenosti, jež od Boha Slova přijata byla jako vlastní a s ním podstatně spojená. Ovšem je celé vykoupení dílem milosrdenství Božího. Bůh dobrovolně se ustanovil, že přijme za nás zadosti učinění Páně. Ale o to neběží; o to jde, že „po“ vtělení skutky Kristovy nebyly přijaty z dobré vůle. Milost vtělení a skutky Kristovy lze znázorniti tímto příkladem. Věřitel půjčí z dobré vůle tisíc korun, dlužník obchoduje, vyzíská nový tisíc a dluh vrátí. Řekneme-li, že splátka se stala podle přísné spravedlnosti? Ano, jelikož věřitel nic nedaroval; musí býti spokojen a vrátiti dlužní úpis. Kristus je druhá božská osoba, která skrze svou lidskou přirozenost zadosti učinila. Bohu Slovu hypostasným spojením nestala se žádná milost, nýbrž milost stala se člověčenství Kristovu a nám. Tato milost je právě jako uvedená půjčka. Slovo se vtělilo a nejen půjčilo, nýbrž nezbytně dalo lidské přirozenosti božskou důstojnost a jiné milosti. Přirozenost svými skutky zaplatila dluh: odčinila urážku Boží, ano vyvážila i samu milost, hypostasným spojením jí udělenou.

d) Kristus není sice osoba, jež urazila, ale v některých případech i přísná spravedlnost připouští zástupce. Tak věřiteli je učiněno zadost podle přísné spravedlnosti, když přítel dlužníkův dluh splatí. Podobně je při zadostučinění možný zástupce. Když uražený synem přijme plné zadostučinění otce synova, je přísné spravedlnosti učiněno zadost. Bůh „přijal“ zadostučinění Kristovo. Mimo to není Kristus veskrze cizí, neboť má lidskou přirozenost Adamovu, sám ovšem bezhříšnou, ale tu, která Boha urazila a uráží v jiných.

e) Bůh byl z a v á z á n přijmouti zadostučinění Kristovo. Proč? Poněvadž se zavázal jakousi smlouvou s Kristem. Smlouva je základ „závazku“ u Boha a „práva“ u Krista. Mnozí bohoslovci mají za to, že takové smlouvy není ani třeba. Soudí tak z tohoto důvodu: Kdyby jí nebylo, měly by skutky Kristovy nekonečnou důstojnost a byly s to, aby každou urážku vyrovnaly. My jsme tohoto mínění nehájili, ale je-li pravdivé, pak smlouva zvyšuje ještě u Boha závazek a u Krista právo.

f) Zadostučinění musí býti o d r o v n é h o, totiž v důstojnosti. Požadavek ten je sice upřílišený, a proto v životě se neprovádí, ale Kristus je skutečně rovný Bohu. Zadost činil ovšem skrze lidskou přirozenost, ale Kristus člověk, jenž zadostučinil, je také Bůh; jeho člověčenství má účast na božské důstojnosti osoby, které náležel.

5. Protestanté dříve namnoze učili, že Kristus při své smrti vytrpěl všechny tresty našich hříchů, ano i muky pekelné, jichž zasluhují, a tak nás vykoupil. Učení to je nerozumné bájení. Kristus trpěl především za naše viny, trpěl ne naše tresty, ani tresty pekelné, nýbrž strasti, které podle přání Otcova si sám zvolil, aby zvláštní poslušností a úctou k Bohu napravil urážku, smyl vinu, vrátil milost. Říkáme sice, že Kristus vzal na sebe tresty za naše hříchy, ale to nic jiného neznamená, nežli že dobrovolně uvolil se učiniti Bohu zadost utrpením a smrtí. Vrah zasluhuje podle lidské spravedlnosti šibenici a podle Boží spravedlnosti peklo. Ve zpovědi dostal odpuštění. Co to znamená? Že Kristus za něj vytrpěl šibenici a peklo? To je přec nerozum. Anebo trest rovnocenný? Nikoliv. Žádných trestů netrpěl; ale možná je, že zvolil utrpení také proto, že trest bývá spojen s utrpením. Dle nauky, že Kristus vzal na sebe tresty za hříchy, bychom nebyli ani vykoupeni, neboť trest není vina, pak nevinný vytrpěl by všechny tresty za naše hříchy, a my lidé musíme je opět trpěti, zavržení tresty věčné, ostatní aspoň mnohé tresty časné. To stačí na vyvrácení.

Malinovskij vytýká: Dle katolické nauky záleží hřích prvních rodičů ani ne tak v hříšném zkažení přirozenosti, nýbrž více v přestoupení, ve vině před Bohem. Člověk není nehoden blaženého spojení s Bohem hlavně proto, že v něm

jest živoucí hřích, nýbrž více proto, že urazil nekonečného Boha. Za to je hoden nekonečně velikých trestů. Proto bylo třeba také nekonečného zadostiučinění, jež mohl dáti jen Syn Boží. Kristus mimo to nezaplatil jen dluh, nýbrž koupil svou krví lidstvu také odpuštění hříchů, položiv cenu nadměrnou. Odtud milost pro člověka a všechny nadpřirozené dary. Tato nauka zná prý jen žertvu, obětovanou trestající spravedlnosti, kdežto Kristus Vykupitel je též žertvou lásky, jež přináší spasení. Tato nauka prý mluví o Bohu jako o bytosti, jež od člověka jest ve své samolibosti uražena a žádá zadostiučinění, což je pojem o Bohu nedůstojný. Tato nauka prý učí, že Kristus se obětoval jen proto, aby zaplatil smrt hříšníků, kdežto Písmo učí, že Kristus trpěl, aby hříšník usmířil se s Bohem a přestal býti hříšníkem. Proto vykoupení neznamená jen zaplatiti za hřích, nýbrž dáti hříšníku možnost, aby se očistil (ne sejmouti je s hříšníka), přijíti mu v boji s hříchem na pomoc, přijmouti jeho hříchy na sebe, když se jich chce zbavit. Také hříšník musí své viny poznat a míti touhu se jich zbavit. Ale v katolické nauce je prý vykoupení čistě něco zevního, něco vzhledem k člověku vedlejšího, co nedává místa živé víře ve Spasitele a spravedlivému životu lidí. Dal-li Kristus Bohu cenu za hříchy nadbytečnou, tu nás nejen vykoupil a zláskal nám věčná blaha, tu prý snadno můžeš se domnívati, že ať věříš či nevěříš v Krista, ať žiješ spravedlivě čili hříšně, pro věčnou spásu je to jedno, neboť Kristus vše zaplatil. Z toho prý jde, že lidé docházejí spásy, ne že jí jsou hodni, nýbrž proto, že mohou býti od trestů osvobozeni. — Tak Malinovskij. Jiní bohoslovci ruští, jako Silvestr, Světlov, nevidí v nauce katolické a pravoslavné rozdíl. Malinovskij shledává ji z důvodů právě uvedených nedokonalou. Co odpovíme? Malinovskij trpí chorobnou vášní, hledati a nalézati na katolické církvi vady. To ho vedlo i k tomu, že napsal „galimatiáš“ od nás právě uvedený. Nečiní rozdílu mezi hříchem Adama a hříchem dědičným, mluví o „živoucím“ hříchu v lidech, píše, jakoby lidstvo jediné pro dědičný hřích bylo odsouzeno dle katolické nauky k věčnému zatracení v pekle, myslí, že Kristus vzal naše hříchy skutečně na sebe a j. A spisovatel věrouky s takovými pojmy osměluje se vytýkati, že vykoupení dle katolické nauky je něco vedlejšího, že znamená jen zaplacení dluhu a ne lásku, že Bůh je bytost plná samolibosti, že máme všichni nebe v kapse!

Rozsah zadostiučinění.

Vnitřní dokonalosti zadostiučinění odpovídá dokonalost zevní, neboli rozsah jeho. Rozsahem rozumíme všechny osoby, na něž vykoupení se vztahuje. Vykoupení

Páně vztahuje se na všechny lidi; na padlé anděly nikoliv. Po-
něvadž o této věci je řeč při jiné příležitosti, odbudeme ji
tuto krátce.

1. Kristus umřel za všechny věřící. To jest
článek víry. Slovo „věřící“ znamená všechny křesťany. Byli blu-
daři, kteří pravili, že umřel jen za předurčené, t. j. za ty, kteří
skutečně se dostanou do nebe. — Calvin učil, jak známo,
hrozná nauce, že Bůh od věčnosti předurčil některé pro nebe
a některé pro peklo. Jeho nauka je ovšem odsouzena. Papež
Innocenc X. nazval nauku, jež praví, že Kristus umřel za před-
určené, kacířskou. Právem. — V památné velekněžské modlitbě
prosil Kristus nejen za apoštoly, nýbrž za všechny ty, kteří
skrze slovo jejich uvěří v něho (Jan 17, 20.). Když sv. Pavel
píše k Soluňanům, že Kristus za nás umřel, míní aspoň všechny
věřící, nebo-li pokřtěné. Až diviti se jest, jak proti celému duchu
sv. Písma mohly vzniknouti bludy o předurčení.

2. Kristus umřel pro všechny lidi vůbec.
V tomto znění není věta prohlášeným článkem víry, ale je
víře blízká. Roku 853 bylo na místním sněmu v Quiercy proti
Gottschalkovi vysloveno: Jako není a nebude člověka, jehož
přirozenost nebyla v Kristu přijata, tak není, nebylo a nebude
člověka, pro něhož by neumřel, ač ne všichni utrpením jeho
se vykupují. Papež Alexandr VIII. (1690) zavrhl mínění, že
Kristus vydal sebe za všechny věřící, ale jen za ně. Sněm tri-
dentský se vyslovil, že Bůh dal smilovníka v jeho krvi za naše
hříchy, a nejen za naše, nýbrž za hříchy celého světa. —
Učení to spočívá na určitých výrociích sv. Písma. Sv. Jan píše:
On jest obětí smírnou za hříchy naše, ale ne jen za hříchy naše,
nýbrž i za hříchy celého světa (1. Jan 2, 2.). Sv. Pavel dí: Dal
sebe sama ve výkupné za všechny (1. Tim. 2, 6.). Jinde dí, že po-
něvadž jeden zemřel za všechny, všichni zemřeli (2. Kor. 5, 14.).
To jest také učení sv. Otců.

3. Zadostičinění Kristovo nevztahuje se na padlé
anděly. To je článek víry. Origines myslil, že Kristus zemřel
také za demony a vydobyl jim vysvobození. Bájl, že Bůh
Slovo, jako se stalo člověkem, stalo se také andělem. Jeho
bludy byly odsouzeny na sněmu cařihradském r. 543. Andělé
jsou zavrženi na vždycky... Tertullian píše: Dáblu a dé-
monům nebylo vysvobození nikdy slíbeno, Kristus o jejich
spáse nepřijal od Otce žádného rozkazu (úkol); co však Bůh
ani neslabil, ani nepřikázal, nemohl Kristus vykonati.

3. Všeobecnost vykoupení netrpí tím, že mnozí ne-
dodjou spáasy. Každý má možnost, aby se spasil. Svatý
Augustin dí: „Krev Pána tvého, chceš-li, je za tebe dána;
nebudeš-li chtít, není pro tebe dána“ (t. j. neprospěje ti).

Zadostičinění Kristovo dlužno si přisvojiti. Kristus
učinil zadost za všechny lidi a za všechny jich hříchy, ale tím

jeho zadostiučinění není každému přivlastněno. To musí učiniti s milostí pomocnou každý sám. Zadostiučinění Kristovo je lék, jenž uzdravuje každého a z každé viny, ale léku třeba užiti.

4. Jaký byl účel zadostiučinění? Aby napravena byla urážka Bohu hříchy činěná, a tak odstraněna byla překážka, jež činila odpuštění hříchu a udělení milosti nemožné. To se stalo. Bůh s celým pokolením lidským je smířen. Za všechny hříchy dal Kristus výkupné, i mohou nyní býti odpuštěny. Za potupu vzdal Bohu dostatečnou čest, takže je zase ochoten dávat milost do nekonečna. Nadpřirozený stav je vrácen a cesta k blaženému patření otevřená. Kristus ustanovil svátosti, jimiž každý může si zjednat odpuštění hříchu a milost. Ale musí jich užiti. Neužiješ-li léku, neuzdravíš se, ač lék má moc, zhojiti tvou nemoc. Neužiješ-li svátosti, neuzdravíš se duchovně, ač svátost má moc zhojiti tvou duši. Písmo dí: Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude; kdo však neuvěří, bude zavržen (Mar. 16, 16.). — Očistíme se od všeliké poskvrny těla i ducha, dokonávajíce posvěcení v bázni Boží (2. Kor. 7, 1.). — Protož, bratři, vynasnažte se tím více, abyste dobrými skutky upevnili své povolání a vyvolení (2. Pet. 1, 10.). — Jen kdo je Krista poslušen, tomu jest učiněn příčinou spasení (Srov. Žid. 5, 9.). Bohoslovci praví, že nám Kristus zjednal všem spásu „dostatečně“, ale ne „účinně“. Chtějí říci, že účinně, t. j. aby na každém spása se uskutečnila, musí každý k ní spolupůsobiti. — Sněm tridentský dí: „Ač Kristus za všechny zemřel, nepřijímají všichni dobrodiní jeho smrti, nýbrž jen ti, kterým zásluha jeho utrpení se sděluje.“ A činí přirovnání, že jako ten, kdo by se nenarodil z pokolení Adamova, nenarodil by se v nespravedlnosti, tak ten: kdo se v Kristu zrovna nenarodí, nedosáhne ospravedlnění. A opět dí, že když léku toho někdo neužije a spasení nedojde, není tím vinna vůle Boží a zadostiučinění Kristovo, nýbrž vlastní vůle člověkova.

Protestanté obviňují nás, že tím zadostiučinění snižujeme a jeho cenu zmenšujeme. Ale neprávem. Jednak sami učí, že každý si musí jeho užitek osvojiti, udávajíce toliko jiný prostředek, kterým se tak děje. Praví, že toliko vírou a důvěrou v ně připsuje se nám spravedlnost Kristova; však přes to mají některé svátosti. Jednak nezbytnost součinnosti důstojnost zadostiučinění a také důstojnost naši zvyšuje. Tím totiž, že dospělý muž musí si užitky vykoupení osvojovati, nezůstává vykoupení něčím čistě zevním, asi jako šat, který si oblékáme, ale povzbuzuje k vnitřní činnosti, uvádí ve styk s Kristem a vnáší jej do našeho nitra. Zároveň umožňuje, aby člověk užitky mohl si osvojovati víc a více, a tak skrze milost v dokonalosti a svatosti růsti. Jaké výše dosáhli mnozí svatí! A tak v tom, že každý si musí zadostiučinění osvojiti, je škola dokonalosti a svatosti. Je-li jí, když se osvojuje pouhou vírou? Není.

A to vše činí v nás s námi Kristus, takže hlavní čest je mu zůstává. Sněm tridentský praví: Toto naše zadostiučinění, které za své hříchy činíme (roz. ve svátostech a pod.), je skrze Krista. Neboť nemohouce sami ze sebe nic, můžeme, když on s námi součiní a nás posiluje, všechno. Také nemá člověk, proč by se honosil, nýbrž všechna naše chvála je v Kristu, v němž žijeme, zasluhujeme, zadost činíme, vydávající hodné ovoce pokání, jež z něho má sílu, od něho Otci je podáváno a skrze něho od Otce přijímáno.“ Křesťan jest jako ratolest na kmeni. Odkud má ratolest, že roste, se zelená a kvete? Od kmene. Odkud křesťan, že v milosti roste a před Bohem je vzácný? Od Krista. Není-liž to přednost zadostiučinění Kristova? Ano, zadostiučinění působí, že sami můžeme si zasloužit nové milosti a s nimi život věčný. Tím zadostiučinění Kristovo se nezmenšuje, nýbrž zvyšuje. Věc, která je dobrá, je zajisté ještě více dobrá, když je s to, aby také dobré působila. Naše skutky jsou záslužny ze zásluh Kristových, z milosti, která naše činy posvěcuje. — Protestanté snižují cenu zadostiučinění Kristova, nebo dle jejich nauky neničí hříchů, nýbrž je toliko spravedlností Kristovou přikrývá, nezvelebují vnitřně člověka, ano spíše ho kazí zásadou: jen věř, všechno přikryjí zásluhy Páně!

4. Kristus učinil zadost nejen za všechny naše hříchy, nýbrž i za tresty za ně. Kdo si zjednal odpuštění hříchů, zjednal si tím také odpuštění věčných trestů. Kdo v milosti umře, dojde blaženého patření. Časné tresty za hříchy po křtu vykonané Bůh ponechal. To je spravedlivé a nám prospěšné. Spravedlivé, poněvadž kdo po křtu hřešil, je hoden trestu. Proto i po odpuštění hříchů a věčného trestu časný trest zůstává. Však zadostiučinění Kristovo činí, že jeho odpuštění lze snadno na zemi dosíci kajícími skutky, odpustky a pod. Prospěšné, poněvadž časné tresty množí svatou bázeň Boží, vedou k pokání, pomáhají ke ctnostem. Nebý-li jich, mnohý by trval v hříších a snad i zahynul. Časné tresty mají také ten význam, že nás připodobňují Kristu, jenž utrpením za nás zadost činí (Řím. 8, 17.), a jsou příležitostí k mnohým zásluhám.

Žádostivost zůstala, ale milost dává sílu ji přemoci a řídit. K boji proti ní napomíná nás sv. Písmo velmi horlivě (1. Jan 2, 15 n; 2. Pet. 1, 4; Kol. 3, 5 n; Řím. 6, 12; Gal. 5, 24 n.).

5. Jak patrně, osvojuje se nám vykoupení Kristovo poznenáhlu. Křtem ničí se vina i všechny tresty, věčné a časné. Tím je otevřena cesta k blaženému patření. Ale jako Kristus, přišed na svět, neučinil ihned vykoupení, nýbrž třicet tři let tu žil, tak i křesťan není křtem přenesen, hned k blaženému patření, nýbrž žije, trpí, bojuje proti hříchu, snaží se po dokonalosti a ctnosti. To odpovídá přirozenému pořádku ve světě, kde nikde nevidíme náhlého přechodu z krajnosti do

krajnosti. Také bylo by nemožné, aby křtem nebo pokáním, když jsou odpuštěny hříchy, nastal křtěnci a kajícímu rajský stav, v jakém žil Adam, neboť skladba lidského těla a jeho poměr k duši stále by se fysicky měnil, a mezi lidmi vznikaly by nesmyslné rozdíly. Proto zůstává žádostivost, ale milost je prostředkem proti jejímu rozřizenostem. Že pak svrchovaně odpovídá mravní povaze člověka, aby i sám se přičiňoval o své zdokonalení a posvěcení, každý uzná, kdo dovede oceniti důstojnost svobodného lidského snažení. Žádná taková opravdivá snaha nemůže přijíti na zmar. V lidských záležitostech je možný neúspěch, v nadpřirozených při opravdivosti nikoliv, nebo při nich pomocníkem, ba hlavním činitelem je Bůh.

6. Poněvadž zadostiučinění Pána Ježíše týká se všech hříchů vůbec, od hříchu Adama do posledního hříchu posledního člověka, vztahuje se jeho působnost také nazpět na dobu před jeho příchodem. Bůh ustanovil hned od věčnosti, předvídaje hřích Adamův, Vykupitele pro všechno lidstvo, ač přišel teprve v plnosti času. Ale jeho bytost a skutky byly již zavštipeny do pokolení lidského v mysli Boží od počátku. Nyní po smrti Páně odpouští se nám hříchy a uděluje milost vzhledem ke Kristu, jenž za nás umřel, t. j. vzhledem k zadostiučinění již vykonaného; v době před jeho příchodem odpouštěly se hříchy a udělovala milost vzhledem ke Kristu, jenž bude trpěti a umře, t. j. vzhledem k zadostiučinění, jež se teprve stane. Tak to chtěl Bůh od počátku, když se ustanovil, že pošle Vykupitele, a Kristus této vůli se podrobil, přinášeje své zásluhy v obět za všechny lidi, i za ty, kteří již žili. Za zavržené duše ovšem jich už neobětoval, ale za jejich hříchy ano, jelikož i jimi byl Bůh uražen, rovněž za milost, kterou od něho přijali, byť i marně. Pravoslavný Malinovskij dří, že vykoupení nepůsobilo nazpět, a že se tudíž před Kristem milost neudělovala. Lidem před vykoupením zemřelým přinesl spásu Kristus, když sestoupil do pekel. Kdo jej přijali, dostali milost a došli spasení.

Konečné blaženosti, t. j. blaženého patření, nedošel nikdo před vykonaným zadostiučiněním. Proto spravedlivým Starého Zákona a spaseným pohanům bylo čekati v předpekli. Také milost byla tehdaž méně hojná, rovněž méně zřejmá a jistá; proto i dokonalost byla ovšem menší. O tom jindy bude řeč zevrubněji.

O zásluze Kristově.

1. Slovo *z á s l u h a* znamená skutek, jenž je hoden odměny, nebo tu vlastnost skutku, pro který odměny zasluhuje, anebo hodnotu člověka, kterou si skutky zjednal a proto hoden je odměny. Zásluha obsahuje právo na odměnu. Zásluha a mzda jsou v témže poměru ke spravedlnosti. Jako práce zasluhuje

spravedlivé mzdy, tak za zásluhu dlužno ze spravedlnosti dáti odměnu.

Důvod, proč skutek je dobrý a proč záslužný, není týž. Skutek je dobrý, poněvadž jsa svobodný, odpovídá správně řízenému rozumu, ale je záslužný, když jiným zjednává čest, zisk a pod. Zásluhu odměňuje toliko představený; dobrý skutek může býti chválen i od podřízeného. Nikdo na světě neříká, že syn nebo sluha odměnil zásluhy, které si o něj otec nebo pán získal. Ne vše, co je dobrý skutek, pokládáme již za skutek záslužný, a naopak leccos může býti odměnou za zásluhu, co za dobrý skutek dáno býti nemůže. Často lze dobrý skutek odměniti pouze menší nebo větší chválou. — Mezi prosbou (orodováním) a zásluhou je ten rozdíl, že prosba (orodování) obrací se na milosrdenství dárce, zásluha na jeho spravedlnost.

Také zadostiučinění dává právo na odměnu, má povahu zásluhy. Zadostiučinění je vlastně vyplnění povinnosti (vrátiti Bohu čest), zaplacení ceny; zásluha je získání práva na odměnu. Zadostiučiněním a zásluhou může býti týž skutek, nebo může vyplniti povinnost zaplatiti cenu a zároveň získati právo na odměnu.

Veledůležitý rozdíl je zásluhy na zásluhu „úplnou“ (de condigno) neboli dle spravedlnosti, a „neúplnou“ (de congruo), dle slušnosti. Jedině zásluha úplná je zásluhou v pravém slova smyslu, nebo v ní je rovnost a spravedlnost mezi dílem a odměnou, v ní dává se za práci tolik, kolik z ní měl pán zisku, cti a j. Zásluha neúplná není vlastně zásluhou, nebo tu odměna je větší nežli práce, a nevládne přísná spravedlnost, nýbrž dobrá vůle. Latinské slovo „de congruo“ znamená, že v tomto případě nelze žádati odměny ze spravedlnosti, ale že je přiměřeno a vhodné, aby nějaká odměna byla udělena.

Aby skutek byl nadpřirozeně u Boha záslužný, je třeba, aby člověk, jednaje svobodně, byl v milosti posvěcující, anaf výše zásluhy, cena její měří se hlavně podle důstojnosti zasluhující osoby. Skutek musí býti řízen ke cti Boží a od Boha přijat se slibem odměny. Když jde o zadostiučinění pro jiné, je skutek úcty sám ze sebe jen schopen, aby získal zásluhu; skutečně ji získá, když za účelem odměny pro jiné je konán a od Boha tak přijat. Když se to neděje, tak se skutek o žádnou odměnu pro jiné neuchází, a v Bohu nevzniká závaznost odměniti jej jiným.

Pán Ježíš mohl zasluhovati sobě i jiným, nebo byl ve skutcích svoboden, dával ze svého, měl důstojnost (svatost) nejvyšší, mohl své skutky řídit za určitými odměnami, a Bůh mohl je přijmouti se slibem odměny. Zásluha Kristova má nekonečnou cenu, jako zadostiučinění, sama o sobě neboli bez zřetele na Boha; působí v Bohu tudíž závaznost jako zadostiučinění, čili jinými slovy, Kristus zasloužil podle

přísné spravedlnosti zrovna tak, jako podle ní zadostučinil. Stalo se tak týmiž skutky; také osoba, které zadostiučiněno, a jež zavázána je k odměně, je táž, Bůh. Rozdíl je jen v tom, že zadostiučinění předpokládalo již Boha uraženého, ježž dlužno smířiti, kdežto zásluha teprve Kristovými skutky způsobila v něm závaznost k odměně, ovšem tak, že skutky přijal a odměnu za ně slíbil. Týž skutek u téhož Boha byl zároveň záslužný i zadostučinící, a to v nekonečné míře, takže týmž skutkem činil zadost za hříchy naše a získával milosti sobě i nám. Kristus, čině za lidi zadost, nezbytně zasluhoval, jelikož jeho zadostiučiněním vydobýváme si odpuštění urážky Boží; to by nebylo možno, kdyby zadostiučinění nebylo též zásluhou. Odpuštění hříchu spojeno je totiž vždy s udělením milosti; zasloužil tedy Kristus tím, že učinil zadost podle spravedlnosti, zároveň také milost. Hřích je v našem nynějším pořádku tolik, jako ztratiti milost; tedy odpuštění hříchu tolik, jako nabýti milosti.

2. Že Kristus zasloužil svým vykoupením, je článek víry zjevený a prohlášený; v podrobnostech, totiž, co všechno zasloužil, všechno článkem víry není. Co tedy zasloužil Kristus? Sobě oslavu těla a jména, nám milost.

a) Kristus zasloužil sobě oslavu těla a vyvýšení svého jména. Pravíme oslavu těla a nikoliv oslavu duše.

Nadpřirozené dary mohl Kristus zasloužiti toliko skutky nadpřirozenými. Ač Kristus jako Syn Boží měl nekonečnou důstojnost, bylo přece třeba, aby i jeho skutky byly přiměřené k darům. Ale nadpřirozenými staly se jeho skutky ne hypostasním spojením, nýbrž milosti posvěcující a vlitými ctnostmi. Jeho duše musila tedy tyto posvěcující dary míti, nežli mohl Kristus nadpřirozené neboli záslužné skutky konati. Také blažené patření měl dříve, nežli vůbec mohl nějaké záslužné skutky konati, i nemohl si ho zasloužiti. Blažené patření, jakož i ostatní milosti musil míti pro hypostasné spojení. Co kdo už má, ať právem nebo nezbytně, nemůže si zasloužiti. Generál svým postavením má určitá práva a přednosti, může-li si jich zasloužiti nyní? Nikoliv. Mínění bohoslovců není však v této věci svorné.

Důkaz. Kristus zasloužil si tedy oslavu těla a vyvýšení jména svého. Calvin učil, že Kristus ničeho si nezasloužil a zasloužiti nemohl. Ale Písmo a podání ho vyvracejí. Kristus vykládal učeníkům jdoucím do Emaus: Zdaliž nemusil to Kristus trpěti a tak vejíti do slávy své? (Luk. 24, 26) Dle těchto slov je utrpení příčinou oslavy, t. j. utrpením je oslava zasloužena. Na jakou oslavu dlužno mysliti? Na oslavu těla a vyvýšení jména, neboť vše ostatní Spasitel měl. — Sv. Pavel píše: Ponížil 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 všecko jméno, aby ve jménu Ježíšově pokleklo veškeré koleno nebešťanů, pozemšťanů i těch, kteří jsou v podsvětí (Fil. 2, 8. n.). Zde je líčena vyvýšenost jména Ježíšova jako zásluha pokory dle slov sv. Lukáše: Kdo se poníží, bude povýšen (Luk. 18, 14. a j.); „proto“ je povýšen, „protože“ se ponížil. — Opět: Patříme na toho, jenž byl na krátko ponížen pod anděly, na Ježíše, který pro utrpení a smrt svou byl slávou a cti korunován. (Žid. 2, 9.). Oslavou jména rozumíme úctu, kterou Kristu pro jeho božství a zásluhu o nás vzdáváme.

Sv. Basil vykládá, že, praví-li Písmo, že Kristus obdržel slavné jméno, dlužno mysliti na jeho přirozenost, an jako Bůh nestal se vtělením větší. — Sv. Jan Zlat., chtěje doporučiti pokoru, poukazuje na příklad Pána Ježíše, který poslušností došel nejvyššího stupně cti, jenž učiniv se sluhou, zasloužil býti Pánem všech, andělů a lidí. — Sv. Augustin vykládáje prosbu Pána Ježíše, aby Otec ho oslavil (Jan 17 5.), praví, že oslava je odměnou ponížení. Jinde, jako sv. Cyrill, vykládá, že zasloužil si poslušností a smrtí jméno nad všeliké jméno podle člověčenství, an jako Bůh je už měl. Sv. Tomáš Akv. vykládá, že Kristu dlužno přisuzovati všelikou přednost. Avšak vznešenější je míti něco pro zásluhu, nežli bez ní. Proto i Kristus vše, co nemá z jiné vyšší příčiny, má ze zásluhy. Takovou věcí je oslava těla, jeho nanebevzetí, zevní úcta, nesmrtelnost těla a tím také netrpnost duše, kterých věcí od početí neměl.

Mimo to vypočítávají bohoslovci následující věci, které si Kristus zasloužil: 1. Zázračné narození a vše, co se při narození stalo, na př. zjev andělů, úcta tří králů a p.; uvádějí za důvod, že tak to odpovídá lépe důstojnosti Páně. 2. Projevy cti při křtu a proměnění, jež vyšly od Otce, i jiné podobné, vyšlé od andělů a lidí. 3. Slavné zmrtvýchvstání a nanebevstoupení; také sv. Písmo to naznačuje (Efes. 4, 10. Zjev. 3, 21.). 4. Vládu nad veškerým světem. Také to naznačuje sv. Písmo řkouc, že Kristus umřel a z mrtvých vstal, aby i nad mrtvými i nad živými panoval (Řím. 14, 4.). Požádej ode mne, a dám tobě národy v dědictví tvé, a ve vladařství tvé končiny země (Žal. 2, 8.). Však aby nevzniklo nedorozumění, přidáváme výklad. Kristus měl jako Bůh samo sebou panství nad veškerým světem. Jako člověk měl toto panství, jsa Bohem, též jaksi ve svých úřadech, rovněž důstojnost hlavy; v tom smyslu si této vlády nezasloužil. Ale neměl jich ještě v plném užívání, nevykonáváje jich. V tom smyslu lze říci, že si vládu světa zasloužil, t. j. skutečné její vykonávání. 5. Moc soudní. I tato moc náleží Kristu proto, že je Bohem a má důstojnost hlavy, ale přece lze říci, že si ji zasloužil. Zasloužil si ji tak, aby ten, jenž pro spravedlnost Boží bojoval, ji také jako soudce vykonal. (Zjev. 3, 21; Žal. 9, 5.).

Namítá se, že Kristu oslava těla náležela pro hypostasné spojení a blažené patření. Odpověď: Tak i jest; ale Kristus, aby mohl trpěti, se jí vzdal, a to úplně. Proto mohl si jí zase zasloužiti. — Namítá se: Kristus nemohl se nestáti předmětem úcty naší, a úcta ta slouží nám k dobru, poněvadž kdo Krista miluje, je milován od Otce jeho (Jan 14, 21.). Odpověď: Úcta Krista je také jeho dobro, neboť čest je statek i toho, který je ctěn. — Namítá se: Sláva věčná náleží Kristu, že je Bůh, ne ze zásluh, jako u nás. Odpověď: Tak jest, ale ne všechna sláva; leccos náleží mu v nebi za vykupitelské práce.

b) „Nám“ zasloužil Kristus všechny nadpřirozené dary. Tak zasloužil nám odpuštění hříchů, milost a oslavu věčnou.

Odpuštění hříchů. Proto právě se vtělil a za nás zadostučinil. Zadostučinili za hřích a zasloužiti jich odpuštění je totéž. Sněm tridentský to vyslovuje, když říká, že není žádného prostředku na odstranění hříchů Adamova, leč zásluha Kristova. Písmo vyslovuje pravdu tu opět a opět. — Kristus jest obětí smírnou za hřích, netoliko za naše, ale i za hřích celého světa (1. Jan 2, 2). — Kristus... nás miluje a obmyl nás svou krví od hříchů našich (Zjev. 1, 5). — Zvláště sv. Pavel o tom něco píše; celá první část listu k Římanům jedná o tom, jak první Adam uvedl na svět hřích a smrt, druhý Adam vykoupení a život (Řím. 5, 12. n.). Ke Kolosenským píše: Také vás, když jste byli mrtvi v hříších... oživil, . . . odpustiv vám všechny hřích, když byl smazal úpis... který proti nám svědčí... přibiv jej na kříž (Kol. 2, 13. n.).

Milost. Kde mizí hřích v duši, tam vniká milost, takže odpuštění hříchů a udělení milosti jde vždy spolu zároveň; dle pořádku od Boha ustanoveného duše bez hříchů nemůže býti bez milosti a duše v hříchů ne v milosti. A tak tato pravda plyne z předešlé. Kdo zasloužil odpuštění, samo sebou zasloužil i milost. Pravda ta je vyslovena na sněmu oranžském II. a tridentském, i je jako předešlá článkem víry. Písmo říká: Dal jim (lidem) moc státi se dítkami Božími, těm (totiž), kteří věří ve jméno jeho, kteří se zrodili... z Boha (Jan 1, 12. n.). — Sv. Pavel: Ospravedlnění bývají (všichni) darmo jeho milostí, (a to) pro vykoupení v Kristu Ježíši (Řím. 3, 24.). — V něm máme vykoupení skrze krev jeho, odpuštění hříchů podle přebohaté milosti jeho, kterou na nás vylil hojně (Ef. 1. 7. n. j.).

Oslavu věčnou. Proto máme právo na nebe a můžeme ho dosíci, že máme milost, kterou si nebe zasloužiti můžeme. I to, že si ho můžeme zasloužiti, je od něho. Tak vůbec všechna milost, i ta, které si sami dobýváme, je zasloužena od Krista. Písmo to i naznačuje. — Rozhojnila se nad míru milost, aby jako hřích panoval ve smrti, tak i milost panovala skrze spravedlnost k životu věčnému skrze Ježíše Krista Pána našeho (Řím. 5, 21.). — Milodarem Božím (jest) život věčný v Kristu

Ježíši, Pánu našem (Řím. 6, 23; viz 5, 2. 17.). Mohl by ses tázati, proč svatí Starého Zákona nemohli do nebe, když i nebe bylo zaslouženo? Odpověď jest: Mohli tam vejíti, ale Bůh nechtěl; v jeho úradcích bylo, aby nebe nebylo přístupno dříve nežli po vykoupení.

c) Pán Ježíš zasloužil nám všechny milosti, jimiž jsme k ospravedlnění připravováni. Pravda ta jest několikráte prohlášena, jako od Innocence I., Coelestina I., sněmu oranžského II. Sněm tridentský praví: „Sv. sněm prohlašuje, že v dospělých i začátek ospravedlnění se děje předcházející milostí Boží od Ježíše Krista, t. j. tím, že volá ty, kteří žádných zásluh neměli.“ „A kdož hříchy od Boha byli odvráceni, připravováni jsou jeho milostí, probouzející a podporující je, aby se obrátili k svému ospravedlnění, svobodně souhlas dávající této milosti a spolupůsobíce s ní.“

Nauka ta je v Písmě jasně vyslovena. — Sv. Pavel píše: Jenž (Kristus) nás vysvobodil a povolal povoláním (svým) svatým, ne podle našich skutků, nýbrž podle úradku svého a podle milosti, kteráž nám byla dána v Kristu Ježíši před věčnými časy věků (2. Tim: 1, 9.). Slovy těmi naše povolání k ospravedlnění připisuje se zásluhám Kristovým. — K Efeským píše: Veleben budiž Bůh a Otec Pána našeho Ježíše Krista, který nás požehnal v Kristu všelikým požehnáním duchovním v nebesích (Ef. 1, 3.), t. j. žádný dar nebeský nebo-li nadpřirozený, leč skrze Krista. — Milostí zajisté spasení jste vírou, (a to nikoli ze sebe; Boží to dar), nikoli ze skutků, aby se někdo nechlubil. Jeho zajisté jsme dílem, byvše stvoření v Kristu Ježíši ke skutkům dobrým, které Bůh byl připravil, abychom z nich žili (Ef. 2, 8. n.; srov. Fil. 1, 29; Žid. 13, 21.). Ze sv. Otců budiž uveden sv. Augustin. O slovech: „Z plnosti jeho všichni jsme obdrželi, a milost pro milost“ dí: „Nejprve obdrželi jsme z jeho plností milost a potom zase milost, milost pro milost. Kterou milost obdrželi jsme nejdříve? Víru. Chodíce ve víře, chodíme v milosti. Jak jsme si toho zasloužili? Kterými předcházejícími milostmi? Nechť se každý zpytuje . . ., najde, že nebyl hoden leč smrti. Když jsi byl tedy hoden trestů, a přišel ten, jenž hříchů netrestal, nýbrž je odpustil, jest ti milost dána, ne odměna.“ — Rozum praví, že když vůbec všechny milosti jsou Kristem zaslouženy, jest mezi nimi také milost prvá; bez jeho vykoupení žádných by nebylo. Kdyby nebyly z jeho zásluh, nebylo by z nich naše obrácení; ale pak není jeho milosti k ospravedlnění vůbec třeba.

d) Kristus zasloužil nám všechny milosti, které dostáváme po ospravedlnění. Které jsou to? Milosti k setrvání v spravedlnosti a toto setrvání samo, milosti skutků, jež hodny jsou rozmnožení milosti a slávy, a toto rozmnožení samo, jakož i skutků zadostčinicích za časné tresty

a malé hříchy, a obojí odpuštění samo. Na těchto milostech spočívá nadpřirozený život.

Sněm arausikanský (oranžský) prohlašuje: „Tak jsou ratolesti na kmeni, že kmeni nic nedávají, ale z něho berou to, čím žijí. . . A tak míti v sobě Krista zůstávajícího a zůstávati v Kristu, prospívá učeníkům, ne Kristu. Nebo když ratolest je odříznuta, může z kmene vyrůst nová, ale ona, odříznuta jsouc, nemůže žít bez něho.“ — Sněm tridentský: „Poněvadž Kristus Ježíš jako hlava na údy a jako kmen na ratolesti vlévá ospravedlněnou sílu, kterážto síla dobré jejich skutky předchází, provází a následuje, bez čehož nemohou býti nikterakž Bohu milé a záslužné; nechybí ospravedlněným již nic, aby mohli zákonu Božímu v tomto životě zadost učiniti a svým časem, vytrvají-li v milosti, života věčného dosáhnouti.“ Oba tyto výroky jsou ohlasem slov sv. Písma. U sv. Jana dří Spasitel: Já jsem vinný kmen pravý, a Otec můj jest vinař. Každou ratolest ve mně, která nenese ovoce, odejme, a každou, která nese ovoce, očistí, aby více ovoce nesla. Vy jste již čistí tím slovem, které jsem vám mluvil. Zůstaňte ve mně, a já ve vás. Jako ratolest nemůže nésti ovoce sama od sebe, nezůstane-li ve kmeni, tak ani vy, nezůstanete-li ve mně. Já jsem vinný kmen, vy ratolesti; kdo zůstává ve mně a já v něm, ten přináší ovoce mnohé, nebo beze mne nemůžete činiti nic. Jestliže kdo ve mně nezůstane, zavržen bude ven jako ratolest, i uschne, a seberou ji a vrhnou na oheň, a bude hořeti (Jan 15, 1. n.). Slova znamenají, že život nadpřirozený a jeho plody jsou z Krista.

e) Kristus zasloužil lidem také p ř e d u r č e n í. Předurčení je odvěká vůle Boží, dáti milosti, které skutečně kdo dostává. Předurčení úplné obsahuje všechny milosti, i slávu věčnou; předurčení k slávě obsahuje tento dar nehledíc na jiné milosti. Obojí předurčení Kristem je zaslouženo. On zasloužil víru, ospravedlnění, setrvání; proto zasloužil nám i slávu, nebo z nich plyne. Že dá milosti v čase pro Krista, ustanovil od věčnosti. — Jiný důvod. Vše, co znamená spasení, je od Krista, nebo Bůh chtěl jen skrze něho a skrze jeho zadostučinění lidi spasiti. Proto všeliké milosti předurčení úplného i časného předurčil Bůh na základě vykoupení Kristova.

4. „Kdy“ mohl Kristus zasluhovat? Za života. Plyne z pořádku od Boha zavedeného, že dobou zásluhy byl jen pozemský život. Mysleme si, že by svatí mohli konati záslužné skutky. Tu by se množilo jejich světlo slávy, a nebyli by vlastně u cíle, anebo Bůh by musil odepřítí odměnu zásluhy. Obojí je proti řádu od Boha danému. Kristus tedy zasluhoval také jen v pozemském životě. — Sv. Pavel dří, že skrze vlastní krev vešel jednou pro vždy do velesvatyně, zjednav vykoupení věčné. (Žid. 9, 12.). — Také říkáme vždy, že Kristus „zasloužil“, ne že „zasluhuje“. Když nyní za nás oroduje, není to

skutek, jenž má něco zasloužiti, nýbrž skutek, jenž ze zásluh již ukončených má nám přivlastniti milosti.

Kristus zasluhoval od prvního okamžení žití, neboť jeho duše měla blažené patření, a pokračoval v něm bez ustání, poněvadž blažené patření není na smyslu, odpočinku a pod. závislo. Blažené patření je svrchovaná vědomost, a proto zasluhování bylo možné. Hlavní skutky, jimiž Pán Ježíš zasluhoval, byly skutky lásky Boží a bliženské. Kristus pro blažené patření miloval Boha nutně, ale duše jeho byla svobodna ve volbě skutků, jimiž tuto lásku projevovala, a proto mohla láskou zasluhovati.

Kristus nezasloužil, jak už jsme dříve řekli, milosti, kterou měl Adam před hříchem, ani milostí, kterou mají andělé. (Žid. 2, 9. n.). Ovšem mají andělé z Krista a svatých mnohou nahodilou blaženost. Mluví-li sv. Pavel, že Kristus smřil vše na nebi i na zemi (Kol. 1, 20; Ef. 1, 10.), rozumí se tím, že lidstvo uvedl milostí do téhož nadpřirozeného řádu, v němž jsou andělé, a je s nimi takto sbratřil.

Způsob, kterým Kristus provedl vykoupení.

1. Jednali jsme o vykoupení a jeho vlastnostech, ale dosud jsme neřekli, kterými skutky hlavně vykoupení se stalo. Které jsou to? Celý život Páně byl vykupitelský. Ale podle vůle Boží mělo vykoupení se státi hlavně utrpením a smrtí. Jím Kristus je dovršil a dokončil. Co předcházelo, bylo jako přípravou k nim. Proto na otázku, jakým způsobem Kristus nás vykoupil, odpovídá církev od počátku: utrpením a smrtí.

Sněm tridentský dí: „Příčinou našeho ospravedlnění účelnou (t. j. cílem) je sláva Boží a Kristova, příčinou účinnou milosrdný Bůh, příčinou záslužnou nejmilejší Ježíš Kristus, jenž svým přesvatým utrpením na dřevě kříže nám ospravedlnění zasloužil a za nás Bohu Otci zadost učinil.“ Starý Zákon ve svých předobrazeních a proroctvích zřetelně poukazuje právě na utrpení a smrt Páně (Is. 42, 1. n.; 49, 1. n.; 50, 4. n.; 53, 4. n.; Žal. 21, 7. n.). Nový Zákon je naznačuje jako vlastní výkupné (Mat. 20, 28; Jan 3, 16; Řím. 8, 32; Žid. 9, 22; Petr 1, 2.). „Dokonáno jest,“ vyřkl Spasitel na kříži umíraje (Jan 19, 30.).

Utrpení Páně na kříži věnujeme tedy pozornost.

1. Je vhodné, že Kristus vykoupil nás smrtí na kříži. Sv. Tomáš Akv., sebrav o tom myšlenky sv. Otců, uvedl důvody této vhodnosti, z nichž některé vybíráme.

a) Vhodné bylo, že Kristus trpěl. Sv. Tomáš uvádí proto pět důvodů. — Utrpení ukazuje, jak Bůh lidi miluje, povzbu-

zujíc nás, abychom i my ho milovali. Proto dí apoštol: Bůh ukazuje svou lásku k nám tím, že, když jsme ještě byli hříšníky, zemřel za nás. (Řím. 5, 8.). — Utrpením dal nám Bůh příklad poslušnosti, pokory, statečnosti a jiných ctností, objevujících se podivuhodně v Kristu trpícím, jež nám k spasení jsou potřebny. Proto dí sv. Petr: Kristus trpěl za nás, zůstává nám příklad, abyste následovali šlépějí jeho (1. Petr 2, 21.). — Utrpením zasloužil nám Kristus nejen odpuštění hříchů, nýbrž i hojnou milost a slávu blaženosti. — Utrpení vede člověka k tomu, aby více se chránil hříchu, neboť mu připomíná, že je krví vykoupen, jak dí sv. Pavel: Koupeni jste za cenu velikou. Nuže, oslavujtež a noste Boha v těle svém (1. Kor. 6, 20.). — Utrpení zvyšuje důstojnost člověkovu, neboť jako ďábel člověka přemohl, tak přemohl zase člověk ďábla, a jako člověk smrt zasloužil, tak zase člověk smrti nad smrtí zvítězil. Proto dí sv. Pavel: Díky Bohu, který nám dává vítězství skrze Pána našeho Ježíše Krista (1. Kor. 15, 57.).

Sv. Bonaventura uvádí pro přiměřenost tyto důvody: Bylo k usmíření Boha nejvhodnější, neboť člověk nemůže nic většího dát, nežli sama sebe v smrti. Kristus to učinil, vydav sebe samého za nás v obět smrti (Srov. Ef. 5, 2.). Bylo nej-
přiměřenější k vyléčení nemocí. Poněvadž člověk hřešil pýchou, neposlušností, mlsností, chtěl Bůh pokoru, poslušnost, utrpení (Fil. 2, 8.). Bylo nejúčinnější, aby lidstvo vedlo k Bohu, ukazujíc mu jeho lásku. Proto dí Kristus: A já, budu-li povýšen od země, potáhnu všecko k sobě (Jan 12, 32.).

b) Vhodné bylo, že Pán Kristus u m ř e l. Sv. Tomáš uvádí jako důvody: Smrt za smrt. V kterýkoliv den z něho jísti budete, smrtí zemřete (1. Mojž. 2, 17.), řekl Bůh k prarodičům. Jedli, a umřeli; proto smrtí zase lidstvo mělo dojíti života (5. Mojž. 21, 23; Gal. 3, 13.). — Kristus vzal na sebe smrt, aby tak naznačil, že ničí vinu; zničil smrtí smrt věčnou, ana časná smrt byla následkem a obrazem viny. (1. Petr 3, 18.) — Smrtí dokázal své člověčenství. Kdyby jinak, dí Eusebius, zmizel se světa, byli by jej měli za nějaké zjevení. — Smrtí svou vzal smrti naší hrůzu. Proto dí sv. Pavel: Smrtí zkazil toho, jenž měl moc nad smrtí, to jest ďábla, a vysvobodil ty, kteří strachem před smrtí byli po celý život drženi v porobě. (Žid. 2, 14.). — Smrtí časnou dal nám Kristus příklad, abychom umírali smrtí hříchu. Sv. Pavel dí: Že zemřel, zemřel pro hřích jednou, že však žije, žije pro Boha; tak i vy za to mějte, že jste mrtvi pro hřích, ale živi pro Boha v Kristu Ježíši, Pánu našem (Řím. 6, 10. n.). — Smrtí umřel, aby zmrtvýchvstáním ukázal nad ní svou moc a vzbudil naději také v nás. Sv. Pavel: Káže-li se však o Kristu, že z mrtvých vstal, kterak praví někteří mezi vámi, že není vzkříšení z mrtvých? (1. Kor. 15, 12.)

c) Vhodné bylo, že Kristus u m ř e l s m r t í k ř í ž e. Rukou vrahovou nemohl padnouti, neboť bylo třeba, aby ze-

mřel dobrovolně, veřejně před zraky všech, jako mučedník pravdy a lásky, jenž potvrzuje úředně a slavnostně krví, co hlásal. Také nemohl umřítí přirozenou smrtí, buď nemocí, nebo věkem, nebo neštěstím, jelikož by to bylo proti netrpnosti jeho přirozenosti, proti vševědoucí prozřetelnosti a zbavilo nás největšího a nejvznešenějšího svědectví a příkladu.

Než slyšíme opět sv. Tomáše Akv. Kristus dal nám příklad, abychom se nebáli žádného způsobu smrti, zvoliv smrt nejhorší, nýbrž dobře a bez bázně žili. (1. Kor. 15, 55. n.) Prarodičové zhřešili, jedše se stromu, proto Kristus volil k zadostiučinění strom kříže. Sv. Augustin dí: Povrhl Adam příkázáním, přijav jablko stromu, ale co Adam ztratil, Kristus na kříži našel. Kristus chtěl býti povýšen vzhůru, aby posvětil i vzduch, v němž žijeme, jako posvětil zemi, po níž chodíme. (Jan Zlat.). Kristus zemřel nad zemí, aby nám ukázal na nebe, k němuž otevřel cestu (Jan Zlat.), a aby nás k němu táhl (Jan 12, 32.). Kristus chtěl ukázati, že umírá za celý svět; proto rozpjat umírá povýšen nad zemí na kříži, jenž ramenama svýma to naznačuje. Kristus na kříži je největší příklad ctnosti. Sv. Augustin dí: Kříž, na němž přibity byly údy trpícího, byl zároveň katedrou mistra učícího. Kříž ukazuje na některé předobrazy, na měděného hada (4. Mojž. 21, 8; Jan 3, 14; 8, 28), zvláště na beránka velikonočního (Mar. 14, 12; Luk. 22, 7.), pročež i Kristus umřel o velikonocích po večeři na oběť za hříchy celého národa, která směla se konati toliko mimo zdí městské (3. Mojž. 16, 15. 27.) a která ukazovala, jak i Kristus vně města umíraje, se obětuje za celý svět (Žid. 13, 11, 22.). Sv. Augustin dí: Archa ze dřeva zachránila lidstvo při potopě, dřevěnou holí Mojžíš srazil vlny moře, v němž zahynul Farao, pronásledující Israele, dřevem proměnil vodu hořkou ve vodu sladkou na poušti a j. Tak sv. Tomáš, ovšem obšírně.

Když pozorujeme dnes veliké drama na Golgotě, cítíme bezděky úžasnou sílu kříže, a uznáváme, že jí bylo třeba. Ký div, že tenkrát zachvěla se země; a dosud třese se hříšník spasitelnou bázní, když postaví se pod kříž. Tento kříž také celému světu hlásá, že nejvyšší rada židovská a vysoký římský úředník úředně vyznali: Kristus žil, vydával se za Messiáše, nazval se Synem Božím, umřel pod dozorem hejtmana a vstal z mrtvých. I racionalista Harnack píše o středověké mystice: „Nábožnost ožila živou představou trpícího a umírajícího Spasitele . . . Jest nesmírné, jaké účinky tato zbožnost, naladěná na „Ecce homo“ (Ejhle, člověk) měla a jak pestře se rozvila. Mocně a úchvatně předvedl ji nejprve sv. Bernard, náboženský genius a vůdce XII. století . . . Ve vášnivé lásce ke Kristu předstihl Augustina . . . Úctu před tím, co jest pod námi, t. j. před utrpením a pokorou, pojal jako snad nikdo před ním . . .“ Láska zapaluje se láskou (Srov. 1. Jan 4, 10.). Láska křesťanského světa k Bohu, k lidem, k sebezapírání, k oběto-

vání sebe, k přátelům i nepřátelům, ke všemu vznešenému, velikému, těžkému se rozněcovala a rozněcuje dosud na ranách Kristových, na „Ecce homo“, na kříži, na probodeném Srdci. Právem. Neboť:

3. Utrpení Páně bylo rozsahem i obsahem nejvyšší.

a) **Rozsahem.** Netrpěl všechny možné bolesti, neboť to je nemožné, ale říci lze, že trpěl všeliké bědy. Trpěl na duši zármutek, strach, odpor (Mar. 14, 33. n.), opuštěnost (Mat. 27, 46.), trpěl na těle nesčetné rány, na hlavě trní, v tváři rány a sliny, na rukou a na nohou hřeby (Jan 20, 25; Žal. 21, 7; Zach. 12, 10.), na trupu bičování a všeliké potupy k tomu. Trpěl hmatem v bičování, korunování, ukřižování; trpěl chutí žízeň, ocet, žluč (Mat. 27, 34; Luk. 23, 36.), trpěl čichem v žaláři, v společnosti vojinů; trpěl sluchem posměchy, rouhání, křivé svědectví; trpěl zrakem vida nástroje umučení, nepřátele, matku, zármutek přátel. Trpěl nespravedlivě na cti odsouzením, svlečením ze šatů, posměchem, ukřižováním mezi lotry; trpěl na statcích zevních, tak že mu nezbylo pranic. Trpěl od židů a pohanů (Mat. 1, 27. 2; 20, 19), od nízkého lidu a od úřadů, od laiků a kněží, od mužů a žen (Mat. 26, 69. n.), od nepřátel a přátel, od učeníků Jidáše, Petra a ostatních. Trpěl veřejně, na vrchu blíže hlavního města, v době svátků, kdy statisícové poutníků přicházeli do Jeruzaléma. Právem užíváme o jeho utrpení slova Písma: Proč se vzbouřili národové, a proč lidé myslili marné věci? Postavili se králové země, a knížata sešla se v jedno proti Hospodinu a proti Pomazanému jeho (Žal. 2, 1.). Ó, vy všichni, kteří jdete cestou, pozorujte a vizte, jest-li bolest jako bolest má (Pláč 1, 12; viz 2, 13. n.).

b) **Obsahem.** Kristus cítil skutečný bol zevní a vnitřní. Jeho bolest byla největší, jakou na světě lze trpět. Tělesný bol byl zajisté nesmírný. Tolik pronásledování, bezesná noc, samé trudy a potupy, nejkrutější bičování (dle římského způsobu), korunování trním, cesta na Kalvarii až k vysílení (Jan 19, 17; Mat. 27, 32.); přibití na kříž, tři hodiny mezi nebem a zemí, bez občerstvení . . . aj, co lze si mysliti hroznějšího? Sv. Tomáš poukazuje na to, že raněny byly části těla pro bolest zvlášť citlivé, že tělesná soustava Kristova byla svrchovaně dokonalá a duše proto mimořádně citům přístupna, jelikož ona byla od sv. Ducha a tato ji oživovala dokonale, jako u nikoho. Ač tedy na př. bolest z ohně je větší, přece bolest Pána Ježíše byla od něho více pocífována. Kristus zvolil smrt dobrovolně. Poněvadž cíl měl převeliký, vykoupení lidstva, není divu, že také utrpení volil takové, aby všecko lidské utrpení převyšovalo.

Však více ještě dlužno uvážiti bolesti vnitřní. Sv. Tomáš praví, že zármutek Kristův byl veliký pro velikost hříchů, výbornost poznání a velikost lásky

k Bohu. Hřích je největší zlo, neboť uráží Boha a ničí v člověku nadpřirozený život, u mnohých na věky. A Kristus činil zadost za hříchy všech lidí. Hospodin vložil na něj nepravost nás všech (Is. 53, 6.). Kristus dokonale poznával tuto zlobu hříchu, cíťe takorča jeho pýchu, urážku, nevděk, jakož i bídu lidskou z něho plynoucí. Jeho nesmírná láska, kterou Boha a lidi miloval, zvyšovala zármutek na stupeň, který odpovídal poznání, t. j. na stupeň nejvyšší, jak u žádného jiného tvora není možný. Vzhledem k samé osobě Kristově lze uvést tyto důvody, jež nezbytně jeho zármutek a úzkost nade všec. pomyšlení zvyšovaly. Viděl svou smrt, viděl smrt potupnou a bolestnou, rovněž vše, co jí předcházelo, viděl vše dokonale; viděl, že umře za mnohé nadarmo, což mu bylo zvlášť bolestné. (Srov. Luk. 19, 41.) Že bylo jeho vnitřní utrpení hrozné, ukazuje krvavý pot (Luk. 22, 44), slova: „Smutná je duše má až k smrti“ (Mat. 26, 38.), úzkost na kříži (Luk. 22, 45; Mat. 27, 46.).

4. Kristova smrt byla přirozená, násilná, dobrovolná.

a) Přirozená. Kristus umřel, poněvadž nastaly v něm takové změny (slabost, ztráta krve a j.), jež přivádějí podle přirozeného řádu, na světě vládnoucího, smrt, rozdělení duše od těla. Zcela bezdůvodné a zbytečné je bájení těch, kteří praví, že Kristus odevzdal duši svou Otci dříve, nežli přirozeně rozdělení její od těla nastalo, anebo že Kristus divem život svůj na kříži prodloužil. — b) Násilná. Změny, které přirozeně přivodily u Krista smrt, byly mu způsobeny zevním násilím. Tak těžce zraněný umírá smrtí přirozenou, ale násilnou. — c) Dobrovolná. Kristus dobrovolně přijal smrt od Otce, dobrovolně přijal okolnosti a příčiny, které ji přivodily, dobrovolně příčin smrti neoddálil, jich nezrušil a pod., ač byl s to. Z toho, že vzal smrt na sebe dobrovolně, nijak ovšem nenásleduje, že by vlastně sám sobě život vzal. Jen ten bere si život, kdo sám přivádí příčiny, jež ji způsobují, na př. do vody skočí, neuměje plovati. Také není mravní příčinou své smrti, neboť ani nepřátelům nevnutil, aby ho zabili, aniž jejich úmysl schválil. Člověk není tak zavázán, zachovati svůj život, aby byl povinen vzdáti se snahy po vyšším dobru, hrozí-li nebezpečí jeho životu. Kristus mohl sestoupiti s kříže, ale k takovému zázraku nebyl povinen.

Vlastní příčinou smrti Páně byli židé, zvlášť knížata kněžská; pohané byli více jen jejich nástroji (Skut. 3, 15.).

¶ Může-li býti nazván Bůh též příčinou smrti Kristovy? Ve vlastním smyslu nikoliv. Sv. Tomáš dí, že Bůh je příčinou smrti Kristovy potud, že chtěl vykoupení utrpením a smrtí, že Kristu vnukl ochotu k tomu, že při utrpení odnímal od něho zvláštní svou ochranu (Mat. 27, 46.). Možno říci proto, že umřel z poslušnosti (Řím. 5, 19.), jako umírá voják z posluš-

nosti, jenž byl v bitvě raněn, a že umřel z lásky (Ef. 5, 2), neboť z lásky k Bohu byl poslušen a z lásky k nám též rád všecko na se vzal.

5. Kdy zemřel Kristus? V třicátém třetím roce. Kdy to bylo? To závisí na tom, do kterého roku položíme den jeho narození. Někteří jej kladou do r. 747, jiní do r. 748, 749, 750 a 752 po založení města Říma. Nejvíce pravděpodobný je r. 747 nebo 748. Dle toho zemřel tedy Kristus r. 781 nebo 782 po založení Říma. Zemřel v pátek (Jan 19, 31.) o Velikonoci. Pátek nebyl zajisté tenkrát prvním dnem svátečním, poněvadž je neuvěřitelné, že by židé o nejvyšším svátku prováděli vše to, co se při smrti Páně dělo (2. Moj. 12, 16.). Sv. Jan dříve ostatně výslovně, že ještě nepožili beránka velikonočního, nýbrž večer ho jísti chtěli (Jan 18, 28.); proto měla býti snata těla s křížů (Jan 19, 31.). Jedli beránka tedy v pátek večer, dle zákona 14. měsíce nisanu (2. Moj. 12, 18; 4. Moj. 9, 3.). Sv. Matouš vypravuje, že Kristus jedl beránka ve čtvrtek večer (Mat. 26, 19. n.). Buď tedy jedl ho o den dříve, anebo židé na druhý den jej odložili. Snad stalo se toto, neboť sv. Lukáš dříve, že přišel den přesnic, ve kterém se musil zabíjeti beránek (Luk. 22, 7.). Zemřel tedy Kristus pravděpodobně 15. nisanu, t. j. 25 března. Souhlas vykladačů Písma nebyl v těchto věcech ještě docílen. Zemřel o deváté hodině (Mat. 27, 46.), dle našeho počítání o třetí odpoledne; na kříži visel živ od hodiny šesté (Jan 19, 14.), t. j. poledne, tedy tři hodiny. Marek (Mar. 15, 25.) udává jinou hodinu, poněvadž počítá podle hodin římských, které mimo to jsou neurčity.

Kristu nebyly přelámány hnáty jako lotrům, nýbrž kopím proboden jest, aby zůstala podobnost mezi ním a velikonočním beránkem (Jan 19, 33. n.), aby o jeho smrti nebylo pochybnosti (Jan 20, 25. n.), aby naznačeno bylo tajemství církve, její zřízení a posvěcení (1. Jan 5, 6. n.). Krev a voda, jež vytekly z rány Spasitelovy, vykládají někteří přirozeně, někteří zázrakem, všichni vidí v něm tajemný obraz církve, jež, jako Eva z boku Adamova, vyšla z krve Kristovy. Opona chrámová se roztrhla na znamení, že smrtí Páně, obětí novozákonní, přestal Zákon Starý. Těla mrtvých, jež vstala z hrobů, zajisté zase se do nich vrátila . .

Kristus byl pohřben podle židovského obřadu, mastmi pomazán a v plátno zaobalen. Sv. Tomáš uvádí tři důvody pohřbu. *a)* Abychom měli důkaz, že skutečně umřel. Pilát, nežli dovolil tělo pohřbíti, vyšetřil dříve, zdali Kristus je mrtev (Luk. 15, 44.), aby snad živý nebyl uložen v hrobě. *b)* Aby se nám připodobnil a vzbudil v nás tak jistou víru, že i my z hrobu vstaneme (Jan 5, 28. n.). *c)* Abychom vstávali z hrobu hříchů k životu milosti a ctnosti (Kol. 3, 3; Řím. 6, 4.). Stráž u hrobu je dílo prozřetelnosti božské, aby o zmrtvýchvstání Páně nemohlo býti pochybnosti.

Kristus v hrobě může býti zván „mrtvý člověk“, ale člověkem nebyl, jako žádné mrtvé tělo není člověkem. Jeho tělo zůstalo v hrobě v pátek večer, celou sobotu až do neděle bez porušení (Sk. 2, 27. n.; 13, 34. n.; Žal. 15, 10.). Tak to Spasitel předpověděl (Mat. 20, 19; 27, 63; Jan 2, 19.). Prorok Jonáš byl v tom předobrazem (Mat. 12, 39. n.). Říká se, že Pán Ježíš zůstal v hrobě tři dni a tři noci. Židé zvali totiž začátek dne dnem a konec dne též dnem; a také zvali dnem den s nocí jako my. Odtud různosti v údajích.

* * *

D o d a t e k. Pán Ježíš svým utrpením učinil za nás Bohu zadost a příkladem svým ukázal nám cestu spásy. Sv. Petr uvádí obě pohnutky pospolu (1. Pet. 2, 21.).

Pozorujme b o ž s k o u l á s k u j e h o k n á m. Syn Boží stává se člověkem, je chudý, pronásledovaný, vytrpí umučení a smrt kříže. To učinil ne pro svaté, nýbrž pro hříšníky, i za ty, kteří ho umučili. Sv. Augustin dí: Jak nerozumný je nemocný, jenž zabíjí svého lékaře! Ale oč větší je dobrota a moc lékaře, který svou krví dává bláznivému vrahu lék. Sv. Tomáš oslavuje Krista jako pelikána, o němž dí pověst, že uzdravuje mláďata, jež had uštíkl, vlastní krví, při čemž sám nalézá smrti. O této lásce máme často rozjímati a povzbuzovati se jí k vděčnosti, oddanosti a upřímné lásce Boží. Utrpení Páně ukazuje nám také, jak veliký je hřích. Děsné bylo asi divadlo, když Bůh svrhl anděly do pekla, bolestně dojemný byl okamžik, kdy Adam, vyhnán z ráje, opouštěl místo tolikerého blaha. Obě události ukazují nám názorně velikost hříchu. Ale nic nejsou proti skutečnosti: Syn Boží na kříži. Kdo smí se před tímto obrazem smáti hříchu? Kdo prohlašovati jej za nic? To slovo s kříže: „Bože, Bože můj, proč jsi mne opustil!“ volá do širého světa každému hříšníku hrozné napomenutí: Neklamej se! Syn Boží vzal na sebe jen trest za hřích, a Bůh vzdaluje se od něho. Co učiní před tím, jenž zohaven je vinou hříchu? Máme často uvažovati před křížem velikost hříchu, abychom měli před ním spasitelnou bázeň. Zvláště v pokušení máme si vzpomenouti na zsinalou tvář Ježíšovu.

Utrpení Páně dává nám p r í k l a d p o d i v u h o d n ý c h c t n o s t í. Trpělivě jako beránek snáší všeliká utrpení. Jeho velkodušnost je taková, že jich nezmírňuje, ač by mohl (Jan 18, 11.). Otcí je poddán s dojemnou věrností a svědomitostí (Luk. 22, 42.). A kdo viděl kdy takový příklad pokory? Kdo miloval kdy tou měrou své nepřátele? Čemu učil, volá sv. Bernard, sám nejdokonalejším způsobem plnil. Jeho srdce je plno milosrdenství k lotru na kříži. Tím nám ukazuje, že stejně milosrdný je k nám, a nás učí, abychom odpouštěli. Dokud bude na světě člověka s duší, jež je vnímavá pro duševní velikost

a mravní ušlechtilost, bude s úctou pozorovati božského trpitele a vzdělávati se jeho příkladem. Čiňme tak často.

Utrpení Páně je nejvznešenější knihou lidstva. Kdo ji má před očima, krásně žije a dobře umírá. Sv. Filip Benicius umíraje žádal o svou knihu, krucifix, a zemřel upíraje na něj své zraky. Pán Ježíš především touto svou smrtí zmařil vládu satanovu a odevzdal nás našemu právnímu P' , Bohu. Svou smrtí především vytrhl nás z věčného zavržení a otevřel nám nebe. Svou smrtí především odstranil nepřátelství naše s Bohem (Řím. 5, 10.) a učinil nás jeho přáteli (Ef. 2, 17. n.). Toto smíření není jen zevní, neznamená jen zničení hříchu, nýbrž jest vnitřní obnovou, obrozením z Ducha sv., účastí na božské přirozenosti (2. Pet. 1, 3. n.). Svou smrtí především zasloužil nám milosti, kterými se očišťujeme, posvěcujeme, dítkami Božími činíme, zdokonalujeme, Bohu a Kristu vždy víc a více připodobňujeme, milosti, kterými neunavně na nás působí, od narození do smrti, aby nám pak mohl dáti blažené patření na věky (Ef. 1, 3. n.; Jan 1, 16; Řím. 5, 17). A nikoho nevyjímá. Všichni od Adama do posledního člověka mají na nich účast, na všechny jimi působí, všechny chce spasiti. Ó kéž i s této stránky uvažujeme o utrpení a smrti Páně! V Týně ukazuje se kříž sv. Ludmily, u Karmelitek kříž blah. Anežky. Před ním učily se býti světicemi.

Doplnění a korunování vykupitelského díla Kristova.

K dílu vykupitelskému náleží vstup duše Kristovy do pekel, t. j. předpekli, a zmrtvýchvstání.

1. Jest článek víry, že duše Kristova po smrti vstoupila do předpekli. Apoštolské vyznání, jak se říkalo na východě a v Římě v prvních dobách, nemá slov „stoupil do pekel“, ale v četných jiných jeho tvarech, jako španělském, galském, akvilejském jsou. Sněm lateránský IV. z r. 1215 učí: Stoupil do pekel, ale stoupil duší, vstal z mrtvých v těle a vstoupil na nebe v obém.

Protestanté popírají většinou, že duše Kristova vstoupila do pekel. — Kalvín pravil, že vstup do pekel není nic jiného, nežli smutek a úzkost Pána Ježíše v době utrpení; tu prý zakusil skutečná muka pekla. To už je proto bludno, že peklo ve vyznání víry znamená předpekli, v němž přebývaly duše spravedlivých, čekající na vykoupení. — Jiní pravili, že vstup do pekel je jiné jméno pro smrt Pána Ježíše, nebo pro hrob jeho. — Opět jiní, že znamená lásku, kterou Kristus má k hříšníkům, že značí vykoupení zavržených. — Někteří zase učili, že Pán Ježíš v den zmrtvýchvstání vstoupil do pekel s tělem

i duší; což je však proti zřejmým svědectvím Písma. Z katolíků někteří mínili, že duše Kristova vstoupila do pekel jen účinem, ne skutečně.

Vizme P í s m o. Sv. Petr uváděje slova žalmu: Nezanecháš duše mé v hrobě, aniž dáš svatému svému viděti porušení (Žal. 15, 10), praví, že netýkají se Davida, nýbrž Krista. Pověděl to o vzkříšení Kristově, že totiž nebyl ponechán v podsvětí, ani tělo jeho neuzřelo porušení (Skut. 2, 31.). Smysl je jasný. I mnozí protestanté z nich soudili, že duše Kristova před zmrtvýchvstáním byla v pekle (předpekli). — Apoštol Petr píše: Kristus zemřel jednou za hříchy naše . . ., usmrcen sice podle těla, ale obživen podle ducha. V něm přišed hlásal také těm duchům, kteří byli v žaláři; ti někdy byli nevěřící, když božská shovívavost čekala ve dnech Noemových za stavby korábu, v kterém bylo zachováno několik, to jest osm osob skrze vodu (1. Petr 3, 18. n.). „Podle ducha“ znamená, že „duše“ Kristova sestoupila, „k duchům, kteří byli někdy nevěřící“, znamená ty, kteří z počátku slovům Noe nevěřili, ale když přišly vody, uvěřili, pokání činili a se spasili. „Hlásal“ znamená oznámit evangelium, t. j. radostné poselství, že vykoupení je dokončeno. Tu obdrželi zajisté blažené patření; poněvadž ho dosud neměli, nazývá apoštol místo jich přebývání žalářem. — Sv. Pavel píše: Vstoupiv do výše odvedl zajatce, dal dary lidem. To však, že vystoupil, co je to, leč že dříve sestoupil do dolní části země? Ten, jenž sestoupil, ten právě je to, jenž také vystoupil nade všechna nebesa, aby naplnil všechno (Ef. 4, 9. n.). Kristus všechno proniká, aby ukázal svou moc. On vstoupil na nebe, on sestoupil i dolů, do dolní části země. Je tu patrně řeč o nějakém místě; že nemíněn je hrob, nemůže býti pochybnosti. Je tu tedy řeč o předpekli, jako v dřívějších výrocích. — Někteří vykládají slova Páně: Jako Jonáš byl v břiše ryby tři dny a tři noci, tak bude Syn člověka v srdci země tři dny a tři noci (Mat. 12, 40.), o předpekli, poněvadž se jim zdá divné, aby hrob mohl býti zván srdcem země.

P o d á n í. Ireneus: „Tři dny zdržoval se tam, kde byli mrtví.“ Jinde: „Pán i v podzemní místa vstoupil, aby tam i oněm zvěstoval příchod svůj, poněvadž jest odpuštění hříchů pro ty, jižto věří v něho“. — Tertullian: „Nevstoupil dříve na nebesa, leč až sestoupil do dolní části země, aby tam patriarchy a proroky učinil účastny sebe.“ — Augustin: „Kdo leč nevěřící popře, že Kristus byl u podzemních?“ — Athanasius: „Věřte, že v nás je duše . . . To jest dokázáno také smrtí Kristovou, při níž tělo zůstalo v hrobě, duše však až do pekel vnikla.“ — Cyrill Jer.: „Sestoupil v podzemí, aby spravedlivé vysvobodil . . . Či neměli svatí, kteří od času Adama dlouho uzavření byli, dojíti osvobození?“ — Lev Vel.: „Divím se, že někteří katolíci mají nesnáze, jakoby bylo nejisté, že Kristus

vstoupil do pekel, zatím co jeho tělo odpočívalo v hrobě.“ Však nebylo by konce. Souhlas bohoslovců je také úplný.

C o z n a m e n á s l o v o „p e k l o“ ? V Plsmě všeobecně se ho užívá pro každé místo, kde jsou duše zemřelých; v českém překladu bylo dosud obvykle „hrob“. Slovem peklo možno tedy rozuměti: peklo, t. j. místo zavržených, očištec, místo nekřtěných a předpeklí. Peklo vůbec, tedy každé místo zemřelých, bylo myšleno pod zemí (4. Mjž. 16, 30. n.), v hlubokostech (Přisl. 9, 18); avšak osud duší nebyl rovný (Žal. 48, 15 n.). Apoštol mluví o nebešťanech, pozemčanech a těch, kteří jsou v podsvětí (Fil. 2, 9. n.; Zjev. 5, 13). Spravedliví jsou v lůně Abrahamově, hříšníci se trápí (Luk. 16, 19. n.).

K a m v s t o u p i l K r i s t u s ? Do pekla zavržených nikoliv, nebo to by bylo zbytečné a nedůstojné. Sv. Augustin měl takové mínění za kacířské. Origenes míní, že Kristus při vstupu do pekel vytrhl z pekelných muk ušlechtilé pohany jako Sokrata, Platona a p.; avšak to jsou holé dohady, neboť nikdo nemůže říci, že byli zavrženi. — Do očištele také Kristus asi nevstoupil, neboť není pro to důvodu. Ale připustiti lze se sv. Tomášem Akv., že duše v očištcu nabyly zprávy o božském vykoupení a tak účastny se staly radosti z něho plynoucí. — Mezi nekřtěnátky nevstoupil, nebo jsou u svého cíle. Blaženého patření nikdy nedosáhnou, a tak oslavená duše Kristova mezi ně ani nepatří. Na smrti Páně nemají žádné účasti. — Tak zbývá předpeklí, místo spravedlivých, kteří před vykoupením nemohli dojíti blaženého patření. (Žid. 9, 8; 10, 20, 11, 13.)

Kde se tato místa nalézala a nalézají, nevíme. Slovo „dole pod zemí“ netřeba bráti do slova. Poněvadž „nahore“ je vzdušně, krásně, vznešeně, spojujeme se slovem „nebe“ představu „nad oblohou“. „Dole pod zemí“ je temno, dusno, jsou žaláře a pod.; proto se slovem „peklo“ spojujeme představu „pod zemí“. To se tak vžilo, že na vlastní význam slov už ani nemyslíme. Po stránce psychologické (dušeslovné) proti představám: nebe — nahore, peklo — dole, nelze nic namítati.

V ý z n a m K r i s t o v a v s t u p u d o p e k e l jsme již naznačili. Kristova duše hned po smrti byla ve stavu oslavy, i mohl její vstup do pekel míti jen význam radostný, slavnostný, vítězný. Vykoupení bylo ukončeno, a tak vstup ten nemohl býti již záslužný, vykupitelský. O nějakém ponížení nemůže býti řeči. Kristus přišel jako slavný vítěz nad ďáblem a smrtí, zvěstoval spravedlivým, že jsou vykoupeni, a dal jim blažené patření. — Malinovskij (pravosl.) píše o sestoupení do pekel asi toto: Kristu bylo vysvoboditi z moci ďáblovy zemřelé všech věků ve vlastním království Satanově, kde drženi byli v poutech smrti od něho, knížete smrti. Přišed do pekel, vyvedl odtud zajaté a zničil tak moc jeho nad zemřelými. Vymítání ďáblů na zemi byl obraz tohoto vítězství. Všemmu před-

křesťanskému světu otevřel tak cestu k nebi, království svému. Do pekel vstoupila jeho duše, jako všechny duše zemřelých, nikoliv oslavena, neboť duše bez těla nemohla býti v oslavě. Sestoupení do pekel bylo pro Krista poslední ponížení člověka. Ovšem stín pekla nemohl se ho dotknouti. Co činil Kristus v pekle? Hlásal evangelium o království božím. Cíl jeho kázání bylo obrácení a spasení zemřelých, a to i nejhorších z lidí. Všecky duše dostaly příležitost se spasiti, nejprve však duše Israelitů. Všecky mohly poznati v něm Syna božího a Spasitele podobně, jako jej mohli poznati ti, kterým kázal na zemi. Zdaž všichni uvěřili? Písmo nedává na to odpovědi. Malinovskij myslí, že s Kristem mohli vyjít z pekel všichni, kdo chtěli. Fantasie Malinovského nemá podkladu.

2. Třetího dne vstal z mrtvých. Zmrtvýchvstání Páně jest jedním ze základních článků víry. Nevstal-li Kristus z mrtvých, dí apoštol, tedy jest marné kázání naše a marna jest i víra naše (1. Kor. 15, 14.). Na článek ten lze patřiti jako na pravdu obrannou nebo věroučnou, a pak je pilířem, kterým se rozbíjejí všechny útoky nevěry. Patříme-li na něj se zřetelem na osobu Páně, znamená vstup Kristův do plné oslavy (Luk. 24, 26.). Vzhledem k dílu vykupitelskému neznamená, rovněž jako vstup do pekel ne, žádný nový čin vykupitelský, zadostčinící, nýbrž doplnění nebo slavnostní ukončení vykoupení.

Po stránce obranné a věroučné probrali jsme článek ten již v dřívějších knihách. Opakujeme kratince hlavní myšlenky.

Kristus Pán své zmrtvýchvstání předpověděl (Mat. 20, 19; Mar. 10, 34; Luk. 18, 33; Jan 2, 19. n.). Židé mu rozuměli, neboť postavili stráž k hrobu (Mat. 27, 69.). Andělé zvěstovali zmrtvýchvstání ženám (Luk. 24, 50.), Kristus zjevil se jim, apoštolům, učedníkům (1. Kor. 15, 6.), často, za dne a na různých místech (Jan 21, 4 n.; Skut. 1, 9.), promlouval s nimi dlouho, dal se od nich dotýkati (Luk. 24, 39; Jan 20, 26.), apoštolové tuto víru hlásali jako jednu z hlavních pravd a umřeli za ni (Skut. 2, 22; 3, 15; 13, 30; 17, 2.). Proto je tento článek ve všech apoštolských vyznáních a byl často od církve prohlášen.

Kristus vstal vlastní mocí. Sám slíbil, že to učiní na znamení svého poslání (Jan 2, 1. n; 10, 17. n.). Příčina, která fysicky zmrtvýchvstání uskutečnila, není Kristus člověk, nýbrž Kristus Bůh. Spojiti duši a tělo jest dílo, které se rovná stvoření (Řím. 4, 17) a může jen od božské moci učiněno býti. Proto v Písmě se připisuje Otci (Skut. 2, 24. n.; 3, 13. n.; Gal. 1, 1.). Kristus připisuje si výslovně moc křísiti mrtvé (Jan 5, 21.), kterou má Otec, tedy moc božskou. Božství Kristovo spojilo tedy opět duši a tělo, ale když myslíme na ně, jak byly s božstvím spojeny, možno říci, že duše se s tělem spojila, místo že byly spojeny.

Přihlédneme-li k vykupitelskému dílu Kristovu, má zmrtvýchvstání význam veliký. Že se stalo po třech dnech, dokazuje, že Kristus skutečně umřel, a zároveň vyplnil se v něm předobraz, jímž byl Jonáš a pl. slušné proroctví Páně. Rovněž vyplnila se tak přecetná proroctví starozákonní na důkaz, že Kristus je pravý slibovaný Messias a Vykupitel lidstva (Luk. 24, 25. n.; Skut. 2, 25. n. k Žalmu 15, 8 n.; Skut. 13, 33 k Žal. 2, 7; Skut. 13, 34 k Žal. 55, 3 a j.). Poté naplnila se také proroctví Krista samého. Tak je zmrtvýchvstání v pravdě korunou vykoupení. Mimo to je poučné pro nás, ukazující nám spravedlnost boží ve světle radostném, totiž jak skvěle dovede odměňovati (Fil. 2, 8.), sílí naši víru a naději (1. Thes. 4. 13. n.), povzbuzuje k duchovnímu vzpružení (Řím. 6, 4.). Oslava duše Kristovy rozlila se také nyní na tělo. Rány, ovšem též oslavené, Spasitel si ponechal. Sv. Tomáš dí: Pro svou slávu, aby utvrdil apoštoly ve víře o zmrtvýchvstání; k přímluvě za nás u Otce, aby blažení viděli jeho milosrdnou lásku; aby na soudě byly důkazem proti zavrženým.

Zmrtvýchvstání Pána Krista poukazuje na naše zmrtvýchvstání. Naše zmrtvýchvstání je také plod utrpení a smrti Páně, ale zmrtvýchvstání Pána Ježíše jest jeho vzorem. Odkudž (s nebe) také jako Spasitele očekáváme Pána našeho Ježíše Krista, kterýž promění tělo naší nízkosti, aby bylo podobno tělu slávy jeho (Fil. 3, 20 n.). Který vzkřísil Krista Ježíše, oživí také smrtelná těla naše (Řím. 8, 11; viz též Řím. 8, 29; 1. Kor. 15, 49). Ovšem jen spravedliví vstanou z hrobů oslaveni jako Kristus. Kristus nazývá se „prvotinou“ zmrtvýchvstalých (1. Kor. 15, 20, 5). Apoštol nepraví tím jen, že Kristus je první osoba, která z mrtvých vstala, nýbrž poukazuje více na důstojnost Kristovu, jakož i na to, že on je původce našeho zmrtvýchvstání.

Kristus se zjevoval apoštolům a jiným osobám, zůstává po čtyřicet dní na zemi (Skut. 1, 3). Zjevoval-li se jim v celé své oslavě? Nikoliv, nebo nebyli by ji mohli snést, ani se neslušelo, neboť oslava patří za hrob a ne pro pozemské poutníky. Proč nedlel s nimi jako dříve? Poněvadž by se zdálo, že vede po zmrtvýchvstání zrovna takový život jako před ním. Kristu nyní oslavený život byl přirozený, zjevování apoštolům dělo se nadpřirozeně. Na důkaz, že skutečně vstal, úplně dostačovala. Tato zjevení děla se, jak se zdá, hlavně v Galileji (Mat. 26, 32; 28, 7), kde se nejvíce zdržoval a odkud měl většinu apoštolů. Lidu se ovšem, jsa v stavu oslavení, již nezjevoval.

3. Vstoupil na nebesa. Pán Ježíš vlastní mocí vstoupil i jako člověk na nebe. Co a kde je nebe, vykládá se v knize o posledních věcech člověka. Rozumářští protestanté popírají ovšem také nanebevstoupení. Nazývají je směšnou představou, ale směšná jest spíše jich smělost.

Kristus měl podle duše i těla plnou blaženost nebeskou, i byl vlastně v nebi, v jiném světě; proto, chtěje se zjevit apoštolům a s nimi jísti, bylo mu oslavu těla zázračně zakryti. A když zmizel, jsa zase v stavu oslaveném, byl zase jen v nebi. Avšak právem si myslíme, že je také místo, kde svatí zvlášť přebývali, nějaký zvláštní svět, jiný nežli náš hmotný. Klademe jej někam nad nebe. Proto Kristus vznesl se nad učedníky. Oslava duše pronikla jeho tělo, i zmizel jim s očí. Vešel do nebe, t. j. do té říše světla věčného, v němž andělé a svatí pospolu blaženě žijí. Vešel tam v okamžiku, a ne snad prolétaje Bůh ví jaké dálky všehomíru. — Jest zajisté přirozeno, že Kristus opustil naši zemi. Naše země jest nyní pouze dočasným bydlíštěm naším (Žid. 13, 14.). Jinde je město, v němž jsou příbytkové mnozí (Žid. 11, 10; Jan 14, 2.); tam jdeme... Pán Ježíš tam nás předešel, aby nám otevřel cestu a připravil obydlí (Žid. 6, 20; 9, 8. n.); to je ovšem obrazně řečeno, nebo vykoupením stalo se nebe každému přístupno. Slušelo se zajisté, aby první vešel do říše blažených, veda s sebou duše spravedlivých. Na otázku, nebyla-li by přítomnost Kristova na zemi užitečnější pro nás, odpovídá sv. Tomáš Akv., že nikoliv. Jeho důvody jsou, že nám třeba žítí z víry, t. j. z věcí neviděných, a nadějí se vznášeti k místům, kde i naše člověčenství jednou bude umístěno, láskou spojovati se s ním v církvi, jeho choti, a v ústavu spásy pro nás zřízeném.

Pán Ježíš pojedl naposledy s učedníky a vedl je k Bethanii na horu Olivetskou, žehnal jim pozdvíženými rukama, mezi žehnáním se povznesl a oblak odňal jej očím jejich (Mar. 16, 19; Luk. 24, 50.). A to pověděv, byl vyzdvížen před jejich zraky, a oblak vzal jej s očí jejich. A jak hleděli upřeně do nebe, když se tam ubíral, aj dva muži stáli u nich v rouše bílém, a řekli: Muži galilejští, proč stojíte hledíce do nebe? Ten Ježíš, který vzat jest od vás do nebe, přijde tak, jak jste ho viděli do nebe jíti (Skut. 1, 9. n.). Že Pán Ježíš odešel do nebe, je v Písmě několikrát poznamenáno. (Skut. 2, 23. n.; 3, 21; 1. Petr 3, 22; Ef. 4, 8. n.; Žid. 4, 14, 8, 24.) Svatí Otcové uvádějí také některé výroky Starého Zákona na důkaz (Žal. 22, 67, 19; Isr. 63, 1. n.; Mich. 2, 13.). Sv. Pavel dí, že Pán Ježíš vstoupil nade všechna nebesa (Ef. 4, 10.). To znamená, že v říši nebeské má nejvyšší, t. j. nejprvnější místo. Sv. Pavel byl vytržen do třetího nebe, t. j. zakusil něco z toho, co Bůh připravil těm, kteří ho milují. Pán Ježíš má podle přirozenosti lidské největší oslavu a blaženost; on je také pánem nebe, neboť jest poddáno pod nohu jeho (Ef. 1, 22.).

Pán Ježíš vstoupil do nebe podle lidské přirozenosti. Jako Bůh nemůže vůbec nikam vstoupiti, nebo je všude, a zvláště ne do nebe, nebo je sám nebem pro blažené; že nemůže nabýti vyšší důstojnosti a tak vstoupiti, rozumí se samo sebou. Avšak příčina vstoupení Kristova do nebe je Bůh.

Přirozenost lidská nemůže sama ze sebe se tam vznésti. Proto lze také říci, že Kristus vzat byl do nebe, totiž jako člověk. Ale nebylo třeba, aby přirozenost lidská byla fysicky do nebe nesena. To by bylo třeba, kdyby nebyla oslavena. Oslavena jsouc, nalézala se úplně v moci duše a vůle, poslouchajíc jich na pokyn. A tak přirozenost Kristova podle své přirozenosti sama vstoupila do nebe, ale z moci Krista Boha. Člověk podle duše a těla oslavený má zajisté zároveň tuto moc od Boha. První příčina nanebevzetí je božství Kristovo, druhá pak oslava duše, vylitá i na tělo. Můžeme tedy říci správně: Kristus vzat je do nebe, Kristus vstoupil do nebe, což je rčení nejlepší, a Bůh vstoupil do nebe.

Nanebevstoupení Páně zove se příčinou naší spásy. To proto, že Kristus otevřel nám brány nebeské a uvedl tam první duše (Ef. 4, 8.), že za nás v nebi oroduje (Žid. 7, 25.), že posílá sv. Ducha (Jan 16, 7.); také proto, že jeho nanebevstoupení mocně obrací naše zraky i srdce k poslednímu cíli, nabádajíc nás, bychom neleníce horlivě se snažili po blaženém přebývání s Kristem.

4. Sedí na pravici Boží. Rčení je obrazné, neboť Bůh nemá pravice. Sedět na pravici znamená mít čestné místo. Pán Ježíš sedí na pravici Boží jest tolik jako: má největší slávu v nebi po Bohu. Sedět na pravici znamená též mít moc. Pán Ježíš sedí na pravici Boží jest tedy tolik, jako: má nejvyšší moc královskou a soudní nad veškerým stvořením. Proto o žádném svatém se nepraví, že sedí na pravici Boží.

Když říkáme, že Kristus sedí na pravici Boží, můžeme myslet více na božství anebo více na člověčenství. Syn Boží sedí na pravici Boží znamená, že Otec činí všechno skrze Syna, že jest tedy Syn jako pravice jeho. Sv. Jan Dam. dí: „Slovem pravice Otcova naznačujeme slávu a čest božství.“ — Athanasius praví, že znamená totožnost božství Otce a Syna. Tak říci o Kristu člověku, že sedí na pravici Boží, lze toliko záměnou přísudků, neboť takové sedění lidské přirozenosti není vlastní; tu má na něm jen účast skrze božství. — Vyslovujíce uvedené rčení, můžeme více myslet na Krista člověka. Na toto sedění pravidelně také myslíme, když říkáme, že Kristus sedí na pravici Boží. Když sv. Marek dí, že Pán Ježíš vzat je do nebe a usedl na pravici Boží, má patrně na mysli lidskou jeho přirozenost (Mar. 16, 19.). I jiná místa zřetelně poukazují na člověčenství Kristovo (Řím. 8, 34; Ef. 1, 17. n.; Žid. 1, 1. n.). To znamená, že Kristus došel cíle po práci a odpočívá ve slávě své. Usedl, říkáme o člověku, jenž dokončiv práci odpočine. I jako člověk má čest a moc hned po Bohu Otci, jsa pánem všeho tvorstva (Ef. 1, 20. n.). Byl jím sice hned vtělením, ale tehdyž byl vnějškem prostičký. Nyní i zevní slávou je králem nebe i země.

Že se Kristus může na z e m i z j e v i t i, rozumí se samo sebou. Než zjevil-li se skutečně a ve vlastní podobě? Svati Otcové uvádějí na důkaz, že se tak stalo při obrácení sv. Pavla.

O trojím úřadě Kristově.

Kristus přišel na svět jako prostředník mezi lidstvem a Bohem. Za tím účelem vykonával trojí úřad: kněžský, učitelský a královský. Samo jméno Kristus jej naznačuje, neboť znamená „pomazaný“. Ve Starém Zákoně byli k úřadu svému pomazáni kněží (3. Mojž. 8, 1. n), proroci a králové (3. Král. 19, 16). Jméno Kristus nebo Messiáš je dle Písma vlastní jméno budoucího Vykupitele. Je tedy Kristus „pomazaný“ zvláštním, jediným způsobem, t. j. je zvláštním způsobem knězem, prorokem a králem. Tak tomu také jest. Nebyl arci pomazán zevně olejem, nýbrž vnitřní milostí podstatnou a posvěcující při vtělení. O trojí této důstojnosti Kristově promluvíme.

O Kristově kněžství.

1. K d o j e k n ě z ? Sv. Pavel píše: Každý velekněz, jsa brán z lidu, ustanovuje se pro lidi ve věcech, které se vztahují k Bohu, aby přinášel dary a oběti za hříchy (Žid. 5, 1). Kněz je tudíž člověk, který z moci řádně mu udělené prostředkuje mezi Bohem a lidmi, zvláště přinášením obětí. Kněze a oběť nelze od sebe odloučiti. Slovo oběť má různý smysl. Kdo dá na chrám peníze, přináší také oběť. Proto i slovo kněz lze bráti v širším smyslu. V Písmě nazývají se někdy všichni křesťané kněžími, t. j. lidmi, kteří Bohu jsou posvěceni, jemu slouží a k jeho cti dary přinášejí. Ve vlastním smyslu je knězem jen ten, který mocí svého úřadu přináší Bohu oběť ve vlastním smyslu slova. Co je vlastní oběť, povíme v dalším. O Kristu díme, že je takový pravý kněz, a to kněz nejvyšší; on přinesl pravou a nejvyšší oběť, sebe v smrti na kříži. Tento článek byl prohlášen na sněmu efesském slovy: „Sv. Písmo praví, že Kristus byl učiněn veleknězem a apoštolem vyznání našeho. Neboť obětoval sebe za nás Bohu Otci k vůni líbezně.“ Článek ten popírají pouze protestanté rozumářští.

2. Díme tedy: Kristus je podle své lidské přirozenosti vynikajícím způsobem pravý a vlastní kněz.

Starý Zákon ohlašoval Messiáše jako kněze. V žalmu stodevátém, jež židovské podání mělo vždy za messiánský

a jehož jako messiánského dovolává se Nový Zákon (Mat. 22, 43. n.; Skut. 2, 22, n.; Žid. 5, 6.), ano i sám Kristus (Mat. 22, 43; Mar. 12, 36; Luk. 20, 22.), čte se: Přísáhl Hospodin, a nebude toho želeť: Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova (Žal. 109, 4.). Melchisedech byl králem a knězem; od Abrahama vysvobozený, obětoval Bohu chléb a víno (1. Mojž. 14, 18. n.). Sv. Pavel v listě k Židům vykládá slova žalmistova o Kristu. Jako Melchisedech byl knězem Boha nejvyššího pozemským, tak i Kristus (Žid. 10, 21.). Jako Melchisedech byl králem, tak i Kristus (Žid. 1, 13.). Jako Melchisedech zván je králem spravedlnosti, tak i Kristus (Žid. 1, 8. n.). Jako Melchisedech byl králem Salem, t. j. pokoje, tak i Kristus (Žid. 10, 12.). Ale jako kněžství Melchisedechovo vyniká nad kněžství starozákonní, tak vyniká kněžství Kristovo nade všechny kněze vůbec. Melchisedech je bez otce, bez matky, bez rodokmenu, ani počátku dní, ani konce života nemaje, avšak připodobněn jest Synu Božímu, zůstává knězem na věky (Žid. 7, 3.). Pro tato slova apoštolova pravili bludaři melchisedechiáni, že král Salemský nebyl vůbec člověkem. Ale slova mají podle sv. Pavla smysl: Prozřetelnost Boží učinila, že o králi Melchisedechovi nevíme ničeho, než jeho oběť, a tak žije u věčné památce, aby byl obrazem „věčného“ kněžství Kristova.

Melchisedech požehnal Abrahamovi a v něm kněžskému pokolení Levi, který byl tenkrát ještě v bedrách otce Abrahama (Žid. 7, 9. n.), t. j. se nenarodil, a Abraham dal mu desátek všech věcí (1. Mojž. 14, 20.). Tedy v Abrahamu dalo starozákonní kněžství Melchisedechovi desátky a přijalo požehnání od něho. Kdo žehná? Kdo je větší. Kdo dává desátky? Kdo je menší. Melchisedech, předobraz Pána Ježíše, je tedy podle sv. Pavla větší nežli kněžstvo starozákonní, označené jménem Levi. Ale nad Melchisedecha povstává jiný kněz, vykládá apoštol, který jím není toliko dle časného ustanovení jako levitě a sám Melchisedech, nýbrž dle řádu věčně trvajcího (Žid. 7, 16.). Kristus je tedy podle tohoto proroctví kněz pravý, ale nade všechny kněze, kněz nejvyšší a věčný.

Isaiáš dří o Messiášovi, že pokropí národy mnohé (Is. 52, 15.). Je to známé pokropení při krvavých obětech. Kněz nabral z krve a pokropil jí lid (3. Mojž. 16, 18. n.; Žid. 9, 14. n.). Pokropení to mohlo býti předsevzato jen od kněží. Tedy i Kristus bude knězem a přinese krvavou oběť. Hned v následující hlavě (Is. 53.) popisuje prorok tuto oběť, totiž Messiáše zmučeného, živými a pohnutlivými barvami. — O kněžství Kristově vykládají se také proroctví Zachariáše proroka. Dostal rozkaz, aby učinil koruny a vložil je, jednu nad druhou, na hlavu nejvyššího kněze Jesusa, syna Josedekova, jehož líčí jako předobraz Messiáše. Tento Jesus vystaví chrám a bude knězem, on bude také panovati na stolici své (Zach. 6, 13).

Chrám není budova, nýbrž messiánská říše, království Boží. Messiáš bude knězem a králem jako Melchisedech. Nový Zákon líčí Krista jako prostředníka mezi Bohem a lidem, ale takový prostředník je právě knězem.

N o v ý Z á k o n. Zevrubně pojednává o velekněžství Kristově sv. Pavel v listě k Židům. Uvádí čtýř i z n á m k y, které má nejvyšší kněz mít, a ukazuje, že Kristus je má. **P r v n í z n á m k a:** Každý velekněz, jsa brán z lidí (Žid. 5, 1). Kněz z lidí vzatý, t. j. od něho oddělený a k službě Boží určený. **D r u h á:** Ustanovuje se pro lidi ve věcech, které se vztahují na Boha, aby přinášel dary a oběti za hříchy (Žid. 5, 1.). Jest prostředníkem mezi Bohem a lidmi, kterýžto úřad vykonává modlitbami, obřady, zvláště obětí. **T ř e t í:** Kterýž by mohl lítost mít nad nevědomými a bloudícími (Žid. 5, 2). Kněz poučuje a vede k Bohu. **Č t v r t á:** A nikdo nebere té důstojnosti sám sobě, nýbrž jsa povolán od Boha, jakož i Aron (Žid. 5, 4.). Kněz je od Boha povolán. — Na Kristu uskutečňuje se z n á m k a p r v á, nebo je z lidí. Ale je také mimořádným způsobem od lidí oddělen k službě prostředníka, neboť je Syn Boží. Že Kristus je Bůh, ukazuje apoštol v první hlavě, nazývá je jej výbleskem slávy a výrazem podstaty boží, všemohoucím a j. (Žid. 1, 3.) Jeho člověčenství dokazuje v hlavě druhé, pravě, že je z jednoho s námi pokolení Adamova, trpěl, nazývá nás bratřími a j. (Žid. 2, 10. n.). **D r u h o u z n á m k u** kněžství má také, neboť vykonává prostředničí úřad mezi Bohem a námi. Máme takového velekněze, který se posadil na pravici trůnu velebnosti v nebesích jakožto služebník velesvatyně a to svatostánku pravého, jež postavil Hospodin a ne člověk. (Žid. 8, 1) A apoštol vykládá, že každý nejvyšší kněz obětuje, a proto tak činí i Kristus. Co činí? Obětoval se a svou krví nás vykupuje. Apoštol pokračuje: Kristus vystoupiv jako velekněz budoucích statků — ne skrze krev kozlů a telat, nýbrž skrze vlastní krev vešel jednou pro vždy do velesvatyně, zjednav vykoupení věčné (t. j. pro nás). Neboť jestli krev kozlů a býků a pokropení popelem z jalovice posvěcuje poskvrněné k čistotě tělesné, čímž splše krev Kristova, jenž skrze Ducha sv. sebe sama obětoval jako oběť bezúhonnou Bohu, očistí svědomí naše... (Žid. 9, 11.)- **T ř e t í z n á m k a** kněžství nalézá se rovněž u Krista, totiž milosrdná láska k nevědomým a bloudícím: Nemáme velekněze, jenž by nemohl mít soucitu s našimi slabostmi, nýbrž takového, který byl podobně (jako my) zkušěn ve všem, kromě hříchů (Žid. 4, 15). Zakusil bědy lidského života; a proto má soustrast. **Č t v r t á z n á m k a**, vyvolení od Boha: Tak ani Kristus neosobil si sám důstojnosti velekněze, nýbrž (dal mu jí ten), jenž k němu pravil: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe... (Žid. 5, 5.)

Je tedy Kristus veleknězem, a jak jsme slyšeli, nad levity a Melchisedecha. Ze t ř e c h p ř í č i n vyniká jeho velekněžství

rad kněžství oněch: větším účinkem, mocnějším ustanovením a věčným trváním. Větším účinkem. Oběti starozákonní nebyly s to, aby samy ze sebe činily zadost za hřích, udělovaly milost a k vnitřní dokonalosti vedly, neboť všechna jejich účinnost byla dávana od Boha dle jeho libosti, ovšem ze zadostiučinění Kristova. Apoštol d. Působila-li se tedy dokonalost skrze kněžství levitské . . . k čemu ještě bylo potřeba, aby povstal jiný kněz podle řádu Melchisedechova, a nejmenoval se podle řádu Aronova? (Roz. Kristus) . . . A tak zrušuje se sice příkaz předešlý pro jeho bezmocnost a neužitečnost. (Žid. 7, 11, 18.) Mocnější ustanovení. Kněží ustanovováni byli bez přísahy, ale Kristus učiněn knězem věčným úradkem a slavnou přísahou Boží: Tento však s přísahou (učiněn je knězem) skrze toho, který k němu pravil: Přisáhl Pán, a nebude toho želeť: Ty jsi kněz na věky (Žid. 7. 21). Užívání přísahy děje se v Písmě jen při věcech velikých a slavných; proto z přísahy plyne, že kněžství Kristovo je zvláště vznešené. Věčné trvání. Bylo právě vysloveno. A apoštol pokračuje: Oněch (v Starém Zákoně) učiněno jest mnoho kněžími, protože smrt jim bránila, aby nezůstávali, tento však má kněžství nepomíjející, poněvadž zůstává na věky; proto může také dokonale spasiti ty, kteří přistupují k Bohu skrze něho, jsa vždycky živ, aby za ně orodoval (Žid. 7, 23. n.).

Podání. Svatí Otcové mluví o kněžství Kristově, když vykládají uvedené svrchu výroky, anebo když proti arianům dovozují, že Kristus byl knězem jako člověk. — Sv. Polykarp nazývá jej věčným veleknězem, sv. Klement Řím. veleknězem našich obětí. — Sv. Athanasius vykládá, že Bůh chtěl, aby Slovo nás vykoupilo, a že proto přijalo tělo, aby mělo, co by mohlo za nás obětovati jako velekněz náš. — Sv. Cyrill: „Kdo je tak bláhový, aby božství měl za velekněze? Člověk byl Aronem přijatý (od Slova), aby v kněžském úradě nad jiné vynikal.“ Dále vykládá, že jako Kristus může býti zván člověkem, tak může jmenován býti knězem; i zmiňuje se o jeho oběti za nás. — Sv. Ambrož: „V čem trpěl Kristus? V těle. V čem byl knězem? Že jako kněz jednal. Kněz obětuje.“ I vykládá, že Kristus je i obětující i obětní beránek k zabiti vedený. — Sv. Augustin: „Kristus jako člověk učiněn je králem a knězem, aby byl prostředníkem mezi Bohem a lidmi.“ Sv. Fulgenc: „Kristus je pravý Bůh a pravý nejvyšší kněz, který za nás skrze krev svou vešel ve svatyni, on je kněz a oběť, Bůh a chrám.“

Nazývají-li jej sv. Otcové knězem podle božství, chtějí tím říci, že božství je příčinou, pro kterou Kristu člověkovu uděleno věčné kněžství, a nikoliv, že Kristus jako Bůh je knězem. Bohoslovci učí jednomyslně totéž. Rozebírají mimo jiné dvě myšlenky: že Kristus je pravým knězem, že je

jím jako člověk. Sv. Tomáš vykládá: Je pravým knězem, neboť je pravým prostředníkem; smířil nás s Bohem a zjednal nám božské dary. Je knězem jako člověk, neboť oběť se přináší vždy vyššímu, i nemůže jím býti jako Bůh. Mimo to dovozují, že Kristus pro hypostasné spojení, které je podstatné, nemá jen nahodilého znaku kněžství, akcidentální pomazání na kněze, nýbrž že je knězem jediným a věčným. Práví li svatí Otcové někdy, že Kristus stal se knězem skrze křest sv. Jana, chtějí říci, že tehdy ukázal se jako onen beránek, jenž sejme hříchy světa, t. j. jako kněz, jenž sebe za ně obětuje.

Mohlo by se zdáti divné, že sv. Otcové tolik mluví o tom, že Kristus je kněz podle člověčenství. Avšak dlužno vědět, že psali, jak už podotknuto, proti arianům, hlásajícím, že Kristus je prostředník podle přirozenosti božské, kterou však měli za stvořenou, tedy nižší. Otcové rozváděli tyto tři myšlenky: Jako Bůh není Kristus knězem, neboť úkony kněžské se s božskou přirozeností nesnášejí. Kristus je knězem jako člověk, neboť úkony kněžské příslušejí lidské přirozenosti. Kristus je knězem jako Bůh člověk, poněvadž jako člověk konal úkony kněžské a jako Bůh dával jim nekonečnou cenu.

3. Kristus je kněz na věky, tedy i v nebi, dle článku víry. Kristus stal se knězem vtělením. Poněvadž hypostasné spojení nikdy se nepřerušuje a nepomíne, jest i velekněžství Kristovo věčné. Že se stal Kristus knězem vtělením, už jsme podotkli. Sv. Pavel to vysvětluje dosti zřetelně (Žid. 10, 1. n.). Smysl jeho slov je: Bůh nechtěl již oběti starozákonních. Slovo se vtělilo, aby Kristus mohl mu přinést oběť jinou, oběť poslušnosti, oběť svého těla, a tak státi se prostředníkem mezi Bohem a lidem. Vtělení tedy se stalo, aby měl Kristus, co by mohl dáti; proto se také stalo. Kristus je knězem skrze vtělení. (Viz též Žid. 5, 5.) Že Kristus je knězem na věky, praví sv. Pavel (Žid. 5, 6; 6, 20). Však o tom jsme již mluvili.

Otázka jest, jak Kristus vykonává v nebi kněžský úřad. Že v nebi není žádné skutečné oběti, je ze slov sv. Pavla patrné. Někteří novější bohoslovci projevíli mínění, že Kristus Bohu v nebi skutečně obětuje, ne sice zevně, ale uvnitř, poslušností. Avšak skutečná oběť bez zevních darů není možná. Skutečné oběti v nebi není. V nevlastním smyslu lze říci, že Kristus obětuje, že totiž přimluvami uplatňuje stále oběť na kříži tím způsobem, že nám zjednává jejího ovoce. Kristus vykonává tedy kněžský úřad přimluvami. Přimluvy ty jsou spojeny s obětí na kříži, a proto mají povahu kněžského úkonu. Může orodovati za nás, poněvadž se jednou pro vždy obětoval, vykládá sv. Pavel (srov. Žid. 7, 24. n.). Také sv. Jan říká, že máme přimlunce u Boha, oběť smírnou (1. Jan 2, 1), čímž přimluvu Kristovu uvádí ve spojení s obětí kříže. Ve Zjevení vidí nebeského Krista v obraze Beránka jako zabitého

(Zjev. 5, 6), což znamená, že Kristus je mocným přímlovcem, poněvadž může poukazovati na zásluhy své smrti. Sv. Ambrož dí, že proto si ponechal rány, ovšem oslavené, nesmrtelný znak vykupitelského díla, aby je Otci ukazoval.

Než jak si máme přimlouvání mysliti? Jako přímlovky, jež se projevují na venek? Anebo jen obrazně, takže přítomnost Kristova a jeho oslavené tělo jsou samy sebou již přímlovou? Mínění se rozcházejí. Mnozí poukazují na to, že Kristus na světě za nás se modlil, trpěl, pracoval, mají za to, že Kristus v nebi se za nás nejen skutečně modlí, nýbrž i zevně oroduje. Takové modlitby a přímlovky nesmíme si však mysliti již jako pokorné volání, jež je znamením vlastní slabosti, nýbrž jako velebné poukazování na vykoupení. Kristus má svrchovanou moc na nebi i na zemi; proto modlitba ta je modlitba v nevlastním smyslu. Jest to důstojné poukazování Otci, plné úcty a díku, na vykoupení, pro něž může vše, co dělá. Však věčným soudem přestanou i kněžské přímlovky Kristovy. Pak vše bude u cíle a žádného prostředníka nebude třeba. Kterak potom bude Kristus knězem? Svou důstojností. Na věky zůstane mu znak nejvyššího kněžství; vtělení, kterým stal se knězem, zůstane navždy. Též účinkem. Odkud mají milionové blažených svou oslavu a blaženost? Z jeho vykoupení, z veliké oběti na Golgotě. Moc oběti, dí sv. Tomáš Akv., jednou obětovaně, zůstává na věky. Smýšlením. Všecky oběti světa nejsou nejsv. Trojici tak líbezným dýmem kadidlovým, jako úcta a díky, které jménem všeho tvorstva stále plní lidskou duši Ježíšovu.

O velekněžské oběti Kristově.

1. O oběti bude zevrubně řeč ve stati o mši sv. Zde podáváme jen krátce hlavní pojmy.

O b ě ť jest zevní úkon úcty, jedině Bohu příslušné, kterým podává se mu viditelná věc na důkaz, že uznáváme jeho nejvyšší velebnost. Slovo oběť může znamenati obětní úkon, věc, jež se obětuje (žertvu), obojí zároveň. — Obětovati lze jen Bohu. Mezi Bohem a tvory je naprostý rozdíl, neboť Bůh je sám od sebe, bytost nekonečně vznešená, všichni tvorové od jiného, majíce účast toliko na jeho dokonalostech. Proto náleží Bohu úcta, jaká nikomu jinému nenáleží. Vzdáváme ji obětí. — Obětujeme zevní věc, která má býti projevem vnitřního smýšlení. V nitru obětujeme se Bohu, říkáme na př.: Jako tuto věc ničím ve tvou čest, abych dal na jevo, že je tvá, tak vyznávám, že i já tobě náležím, že jsi můj Tvůrce a cíl. Zevní věc sama sebou toto smýšlení nenaznačuje. Proto je třeba, aby bylo ustanoveno, že určitý úkon má býti úkonem obětním.

Že máme přinášeti oběti Bohu, praví nám přirozený zákon; ale jak se to má dít, musí býti ustanoveno. Při oběti věc se ničí. Jest to vždy věc, která slouží k udržování lidského života, poněvadž je lépe jeho obrazem, nežli na př. kámen, zlato a p. Má se všeobecně za to, že oběť záleží hlavně v n ě j a k ě m z n i č e n í této věci; i pohané tak smýšleli. Zničení praví: Bože můj, život náleží tobě. Však vlastního života nemohu a nesmím zničit, abych jej dal k tvé cti; proto niče tuto věc, sloužící k udržování mého života, obětuji jí tobě místo sebe. Vždy přikládalo lidstvo oběti tento zástupniční význam.

Oběť musí býti ustanovena ne od osoby soukromé, nýbrž od oprávněné veřejné moci. Oběť je veřejný projev úcty, kterým celá obec dává na jevo své smýšlení, a proto může ji ustanoviti jen ten, kdo obec zastupuje a řídí. Poněvadž však Bůh sám oběť mše sv. ustanovil, nemůže nikdo jiný na světě ustanovovati jiné. Kdyby tak někdo i učinil, jeho úkon oběti nebude. Poněvadž oběť je veřejný náboženský obřad, od veřejné authority, nyní ovšem jen od Boha ustanovený, smí obětovati také zase jen osoba veřejná, k úřadu tomu ustanovená. — Po hříchu každá oběť má smírnou povahu, poněvadž by nevzdala Bohu náležitou čest, kdyby nevyjadřovala, že jest nám třeba usmíření božské spravedlnosti a smilování božího. Hlavní význam oběti však je úcta k Bohu, adorace (klanění se). V oběti se klaníme. Při oběti smírné obsahuje zničení věci zvlášť významně myšlenku, že my jsme zasloužili hříchem smrt.

2. O b ě ť j e h l a v n í ú k o n k n ě ž s k ý. Proto zajisté i Kristus obětoval. Kdy? Na kříži. Kristus vykonal hlavní úkon kněžský, když Bohu sebe obětoval. Již sněm efesský r. 431 prohlásil tento článek, když proti Nestorioví pravil: „Obětoval sama sebe za nás (ne za sebe) Bohu a Otci; kdo by tedy řekl, že velekněz náš není Slovo . . . je v klatbě.“ Sněm tridentský praví, že „Kristus jednou sebe sama obětoval na kříži Otci v smrti, aby nám zanechal oběť, jež by krvavou tuto oběť představovala, totiž oběť mše sv.“ Zde jest také podotknuto, že oběť Pána Ježíše na kříži náleží ke krvavým obětem. — Co jsme řekli prve o oběti vůbec, má ovšem platnost také o oběti krvavé, poněvadž však oběť krvavá je zvláštní druh obětí, má některé zvláštní rysy. Při ní látkou je živá bytost, mající krev, kteroužto krev kněží Bohu obětovali, když zvíře bylo zabito; zabítí nevykonávali kněží. Krvavá oběť má také více nežli jiné oběti povahu oběti smírné.

Bohoslovci rozeznávají při oběti dvojí h m o t n o u část a j e d n u v l a s t n í část o b ě t n í. Hmotnými částmi krvavé oběti jsou zvíře (materia remota) a zabítí (materia proxima); vlastní obětní část (forma oběti) je obětování krve Bohu na důkaz, že se mu klaníme jako Pánu a cíli svému. Oběť se skládá tedy z věci, jež se ničí, a z významu, který

tento děj má; při oběti krvavé ze zvířete s krví, kteréž se zabíjí, a z významu, který obětováním krve se naznačuje.

Sociniani učí, že Kristus vykonal velekněžskou oběť, když v nebi smrt svou Otci nabídl; smrt na kříži byla k tomu jen přípravou, podmínkou. Věřící protestanté většinou přijímají obětní povahu smrti Páně; někteří praví však, že smrt na kříži je toliko část oběti, a že k ní náleží ještě část druhá, obětování v nebi. Rozumářští protestanté nevidí v smrti Páně nic než právě smrt.

Katol. nauka učí, že smrt na kříži, jak ji lidská vůle Kristova přijala a Otci za nás obětovala, je pravá a dokonalá oběť.

Písm o. Již Starý Zákon mluví o smrti Messiášově způsobem, který naznačuje oběť. — Dle Isaiáše sláva Messiášova bude záležitostí také v tom, že „pokropí národy mnohé“ (Is. 52, 15). Zde je poukázáno na obětní pokropení krví. — Jinde dle, že Messiáš „položil za hřích duši svou“ (Is. 53, 10), kteréžto rčení v původním jazyku má povahu řeči obětní. — Jiným důkazem, vlastně hlavním a patrným, jsou oběti starozákonní. Že měly předobrazný ráz, jsouce stíny veliké oběti na kříži, vyslovuje sv. Pavel několikrát (Žid. 8, 1. n.; Gal. 4, 9; Žid. 10, 9. n.). Starozákonní oběti byly zajisté oběti pravé; tudíž tím více oběť, kterou předobrazovaly, je pravá oběť. Oběti starozákonní měly povahu zástupničí. Veškeré oběti vyslovovaly myšlenku: Israelita zasluhuje před Bohem smrt, ale Bůh přijímá za ni krev obětního zvířete. Toho si byl každý vědom, neboť obětní obřad to jasně vyslovoval, na př. skládání rukou na hlavu kozla a vyznání hříchů (3. Mojž. 4, 13. n.; 16, 9; 16, 20). Smířování mělo se dít „krví“, jelikož podle tehdejšího názoru kladen život neboli duše do „krve“. Poněvadž krev měla obětní ráz, znamenajíc život za život, t. j. dává se Bohu v krvi zvířete jeho život za život lidský, jenž hříchem propadl, nesměli Israelité požívat krve (3. Mojž. 17, 12). Tak celý Starý Zákon je svědectvím, že smrt Páně je obětí.

Nový Zákon mluví o smrti Páně rčeními a obraty, jež vzaty jsou z obětního obřadnictví a znamenají oběť. — Sv. Pavel píše v listě Korintským, že Bůh toho, který hříchu neznal, učinil pro nás hříchem, abychom my stali se v něm spravedlností Boží skrze něho (2. Kor. 5, 21). „Učinil ho hříchem“ je totéž rčení jako u Isaiáše „položil za hřích duši svou“; je vzato z obětního obřadnictví. — Jinde dle, že Kristus vydal sebe v krvavou oběť Bohu k vůni rozkošné (Ef. 5, 2); mluví o smrti Páně. — Opět: Beránek náš velikonoční obětován jest Kristus (1. Kor. 5, 7). Beránek byl pravou obětí a hlavním předobrazem smrti Páně. — Zase: Jehož Bůh představil v krvi jeho jako oběť smírnou (Řím. 3, 25). — Sv. Jan: On jest obětí smírnou za hříchy naše (1. Jan 2, 2). — Bůh poslal Syna svého jako oběť smírnou za hříchy naše

(1. Jan 4, 10). — Všecka tato rčení nalézají se v Starém Zákoně na označení oběti (4. Mojž. 5, 8; 3. Mojž. 16, 27; Ez. 44, 27). Jindy opět je řeč o Kristu jako beránku, jenž snímá naše hříchy (Jan 1, 2. n.), jako beránku zabitým (Zjev. 5, 5), jako beránku, jehož krví vykoupení jsme (1. Petr 1, 18). Obrazy ty jsou vzaty z obětního beránka starozákonního. Každý, kdo s řečí biblickou je obeznámen, ví s naprostou jistotou, že se takovými rčeními naznačuje oběť.

Sv. Pavel zvlášť vykládá o Kristu veleknězi a jeho oběti na kříži. Praví, že každý velekněz se ustanovuje, aby přinášel dary a oběti za hříchy (Žid. 5, 1). O Kristu dí, že je veleknězem a nejvyšším veleknězem. Co z toho plyne? Že i on obětoval za hříchy a lidi s Bohem usmířil. Jeho obětí jest jeho smrt. — Mimo to široce a zevrubně rozvádí poměr starozákonních obětí k oběti novozákonní. Starozákonní oběti byly předobrazy, udělovaly jen zevní spravedlnost, neničily hříchů, nebylo v nich zadostiučinění. Oběť novozákonní byla jen jednou obětována a obsahuje vše; je vyplněním obětí předobrazných, dala plné zadostiučinění, dává milost posvěcující uvnitř, smiřuje s Bohem (Žid. 9, 9. n.). Zákon totiž má stín budoucích statků, ... nikdy nemůže každoročně týmiž oběťmi, které se přinášejí ustavičně, zdokonaliti ty, kteří přistupují (Žid. 10, 1), praví v listě k Židům, rozváděje, jak oběti ty Bohu se znechutily, jak Bůh poslal Krista, aby přinesl oběť novou, jinou, ale na vždy postačitelnou, oběť své krve. Jednou ji přinesl, poněvadž, kdyby ji chtěl obětovati znovu, bylo by mu znovu trpěti (Žid. 9, 25. n.). Dí, že Kristus umřel mimo zdi městské, poněvadž zvířata, jež se obětovala ročně za hříchy lidu, musela býti vynesena z města a tu spálena; pak teprve obětovala se jejich krev. (Žid. 13, 12; srov. 3. Mojž. 16, 27.) Krátce Písmo mluví nad slunce jasněji.

Svatí Otcové nazývají smrt Páně obětí. — V listě Barnaby se čte: „Sám (Syn boží) za hříchy naše nádobu ducha svého (t. j. tělo) v oběť dal, aby spolu předobraz, daný v Isáku, když na oltář položen jest, se vyplnil.“ — Justin Muč.: Beránek velikonoční byl obraz Krista. . . A beránek byl obraz utrpení kříže, kteréž podstoupiti měl Kristus, neboť beránek, jenž se peče, na podobu kříže ustrojen jest. . .“ — Tertullian: „Kristu bylo se pro všechny národy státi obětí, i byl jako ovce veden k zabití.“ — Eusebius Caes promluviv o obětech starozákonních, dí, že pomínuly, poněvadž přišlo dokonalé, co předobrazovaly. A dokládá: „Veliká oběť se nalezla pro Židy i Řeky a pro všechny lidi na vykoupení, oběť všl poskvrny a hříchu čistá, beránek Boží, ovce Bohu nade vše milá.“ — Epifanius: „Nejprve obětoval sebe, aby zrušil staré oběti, v oběti dokonalejší a živé pro celý svět, sám jsa žertvou, sám obětí, sám knězem, sám oltářem, sám ovci. . . všem všl učiněn.“ — Augustin dí: „Nechtěl, jsa v způsobě služebníka,

přijmouti oběť, nýbrž přinést... Tak jest knězem obětujícím i obětí...“ Poukázav na starozákonní oběti jako na předobrazy oběti kříže, dodává: „Před touto pravou a nejvyšší obětí všechny oběti pominuly.“ — Lev V.: „Nechť řeknou, kterou obětí jsou usmířeni, nechť povědí, kterou krví vykoupí. Kdo jest, jenž se vydal za nás v oběť Bohu k vůni libezné? Která oběť byla kdy světlejší nad tu, kterou pravý velekněz na oltáři kříže obětováním svého těla učinil?“

3. Skutečně nalézá se v smrti Kristově vše, co náleží k pravé oběti.

Je tu kněz. Kristus se jím stal hypostasním spojením při vtělení; je jím podle lidské přirozenosti. Kristus Bůhčlověk obětoval sebe. V tom není obtíže, neboť ač je táž bytost, jež obětuje, a táž, které se obětuje, je tu jiný zřetel. Kristus obětuje bezprostředně jako člověk a Kristus jako Bůh oběť přijímá. Ovšem ji přijímá nejen druhá božská osoba, nýbrž celá Trojice. Nedobře by bylo řečeno: Člověk obětuje, lidská přirozenost obětuje, poněvadž to zavání nestorianismem, dle něhož jen Kristus člověk, s úplným odezíráním od toho, že je také Bůh, byl knězem. Tedy lépe: Kristus jako člověk, neboť slovo Kristus znamená Bohočlověk. Je tu žertva. Kristus obětoval sebe v lidské své přirozenosti. Rozeznáváme při oběti část hmotnou vzdálenější: žertvu samu, a část bližší: zničení žertvy. Lidská přirozenost Kristova je žertva (látka) vzdálenější (*materia remota*), ovšem ne oddělená od božské osoby. Je to žertva živá s krví, jaká je žádána při krvavých obětech. Zničení žertvy (*materia proxima*) je násilná a krvavá smrt Páně. — Namítneš, že tu není kněze. Avšak k zabití není třeba kněze. Při starozákonních obětech zabíjeli obětní zvíře ne kněží, nýbrž levité, sluhové chrámoví; oběť záležela v „obětování krve zabitého“ zvířete, jež se děla ovšem od kněze. Jako sluhové byli tu nástrojem kněží, tak ukřižovatelé Páně byli nástrojem v rukou Božích, t. j. Bůh dopustil, aby toto dílo, které oni svobodně a ze své vůle vykonali, se stalo. Nebylo tedy třeba, aby Kristus, jsa knězem a obětí zároveň, zabil sebe sama.

Tážeš se: V čem tedy záleží obětní úkon Kristův (forma oběti)? V tom, že Pán Ježíš tuto smrt dobrovolně přijal a Otci obětoval. Víme, že tak učiniti nemusil, a víme, že ji Bohu za nás obětoval. Toto přijetí a obětování není číře vnitřní, neboť se projevilo při smrti na venek ve skutečném prolití krve. Vlastní (formální) obětní úkon Pána Krista záležel tedy v tom, že smrt od katanů mu způsobenou přijal a Bohu obětoval. — Řekneš: Ale pak každé mučednictví je obětí. Nikoliv! Mezi smrtí Kristovou a smrtí mučedníků je podstatný rozdíl, i když kněz byl umučen. Už dobrovolnost, s jakou mučedníci přijali smrt, je jiná, nežli u Krista. Kristus i jako člověk mohl se jí vyhnouti, mučedníci nikoliv.

Mučedníci nebyli od Boha ustanoveni k tomu, aby se pro hříchy světa obětovali, jako Kristus; jich smrt je projev osobní statečnosti a lásky.

S m r t P á n ě j e z á s t u p n i č í. Už svrchu jsme poukázali, že krvavé oběti starozákonní, zvláště tak zvané oběti za hříchy, byly zástupničí. Mojžíš píše na příklad: Duše těla v krvi jest, a já dal jsem ji vám, abyste se jí očišťovali na oltáři za duše vaše, a krev aby byla za očistění duše (3. Mojž. 17, 11.). Proto nebylo dovoleno jí požívat, anať byla cenou za hříchy Bohu posvěcenou. Prolitá a obětovaná krev obět-ního zvířete naznačovala pro toho, kdo je obětoval: já zaslu-huji před Bohem smrt. — Takovým způsobem učinil se Kristus obětí za všechny lidi, anať v něm, jak dí sv. Cyrill Alex, byla přirozenost všech lidí, jako v Adamu kdysi, ukřižovaná a umřela, vyznávajíc tak netoliko hříšnost svou, nýbrž činíc za ni také zadost. A uvádí známé již tři důvody pro vhodnost tohoto za-stupování, totiž: Kristus jest hlava pokolení v ospravedlnění, jako Adam v zavržení. Kristus je z našeho pokolení, aby člověk byl prostředníkem pro lidi; Písmo dí, že Bůh vložil na něho nepravost všech nás.

S m r t P á n ě j e o b ě t s m í r n á. Kristus umřel za naše hříchy (Řím. 4, 25.) a tak za ně zadost učinil. Na základě jeho smrti uděluje se nám milost, kterou stáváme se zase Bohu milými (Řím. 3, 24.). Byly-li krvavé oběti zvlášť smír-nými, jest jí nekonečně dokonalejším způsobem krvavá smrt Páně. Proto nemohl Kristus, jenž byl naprosto bez všeliké viny a všelikého hříchu, tuto obět přinést „za sebe“. Svrchu uvedli jsme slova efesského sněmu. Nestorius učil bludně, že Kristus vykoupil i sebe. Ne za sebe, ale za nás.

Však nejen smírná je každá obět, nýbrž i **p r o s e b n á**. Nám ovšem vymohla nesmírné dary. Než přinesla-li užitek také Kristu? Ne. Kristus je prostředníkem mezi Bohem a lidmi, ale sám žádného prostředníka nepotřebuje. On je s Bohem spojen. Když tedy za jiné prostředkuje, náleží jim ovoce pro-středkování. Proto ovoce smrti Páně jako oběti náleží ne Kristu, nýbrž lidu. Sv. Tomáš dí: Slunce osvětluje, ale není osvětováno, oheň hřeje, ale není ohříván. Chce říci, že jako slunce, dávajíc světlo, světla nepřijímá, tak Kristus v smrti dává dary, ale nepřijímá jich (2. Kor. 2, 10.). Když říkáme, že si utrpením zasloužil zmrtvýchvstání a oslavu těla, nepravíme, že si je zasloužil „smrtí“, jež je obětí, nýbrž „ctnostmi“, jež při utrpení a smrti na jevo prokázal. V této věci liší se obět mše sv. od oběti na kříži; při mši sv. má užitek i kněz.

Jako obět **c h v á l y** a **d í k u** mohl Kristus svou smrt obětovati „jménem svým“, neboť tak z ní mu neplyne žádný zisk; „pro sebe“ jí neobětoval, neboť z ní žádného užitku nepřijal.

4. Jak obětuje Kristus v nebi, vysvětlili jsme v předcházející stati. Zbývá otázka: Má-li na zemi jen jeho smrt povahu kněžskou? Odpovídá se: Jsou i jiné Kristovy úkony kněžské, ale smrt je nejhlavnější. K oněm náležel: poslední večeře, ustanovení a udílení svátostí, modlitby. — Při poslední večeři sloužil první obět mše svaté. Poněvadž tato obět stále se opakuje, a Kristus je při ní hlavním knězem, a poněvadž je nekrvavým opakováním smrti na kříži, máme tu kněžský obřad obětní, který jednou od něho jsa vykonán, je od něho skrze kněze bez přestání na zemi opakován. Také žertva je táž. — Ke kněžským úkonům náleží udělovati svátosti. Kristus je ustanovil, což je zajisté ještě více, nežli je udělovati. Sám také mnohé uděloval, na př. učinil apoštoly biskupy. A tak nejen sv. mši, nýbrž i svátostmi, kterými užítky vykoupení si osvojujeme, je stálým prostředníkem mezi námi a Bohem. (Žid. 8, 2.) — Také jeho modlitby byly kněžské úkony, neb konal je jako náš prostředník. Byly hojné (Luk. 23, 34; Jan 17, 9. n. a j.). Že byly kněžské, svědčí i to, že je přisuzuje apoštol Kristu i v nebi (1. Jan 2, 1; Žid. 7, 34; 8, 34; 9, 24.).

Kristus jako člověk mohl se modliti, neboť modlitba je pozdvižení mysli k Bohu; duše Kristova nezbytně se modlila, t. j. k Bohu povznášela, o něm rozjímal, skutky lásky vzbuzovala. Také modlitby pro sebe mohl konati, neboť lidská vůle Kristova sama ze sebe neměla moc vše učiniti, co chtěla, nýbrž mnohé mohla jen z moci Boží. Hypostasné spojení nečinilo vůli Kristovu všemohoucí. Měla velikou moc pro důstojnost osoby, ale od Boha neboli od nejsv. Trojice. Než musil-li jí Bůh dáti tuto moc prostě, aby jí mohla užívati kdykoli a jakkoli? Nemusil. Nemusil jí dáti moc ke všemu, anebo mohl některé účiny dáti jí pod podmínkou prosby. Tak tomu zajisté bylo, když Kristus se modlil. Kristus mohl se modliti i za sebe, poněvadž mohl pocítiti v těle obtíže některého úkonu a to vysloviti, jako v zahradě Gethsemanské, a poněvadž neměl ještě některých darů, na př. oslavy těla. První modlitbu nazývá sv. Tomáš podle citu, druhou podle rozumu.

O Kristu učiteli (proroku).

1. Pokolení lidské bylo nejen v hříších, ale bloudilo také. Proto bylo mu třeba nejen kněze, jenž by za jeho hříchy zadost učinil obětí kříže a je vykoupil, nýbrž i učitele neboli proroka.

Prorok a učitel znamená totéž. Slovo prorokovati je původně tolik, jako pro někoho neboli za někoho rokovati, mluvíti. Proroctví znamená původně „výklad“, a prorok „vykladač“.

Časem dostalo užší význam „předpovídati“. Písmo častěji užívá slova prorok ve významu učitel (vykladač), nežli ve významu oznamovatel budoucích věcí. Však míní pravidelně učitele pravd Božích, jenž mluví ve jménu Božím. V původním významu „za někoho mluvit“ užívá Písmo slova prorok, když Bůh dí k Mojžíšovi: Aron, bratr tvůj, bude prorokem tvým. Ty budeš jemu mluvit všechno, co přikazuji tobě, a on mluvit bude k Faraonovi (2. Mojž. 7, 1. n.) On (Aron) bude tobě za ústa (2. Mojž. 4, 16.). Ve významu učitele, jenž mluví jménem Božím, praví sv. Petr: Nikoli z vůle lidské stalo se kdy proroctví, nýbrž Duchem svatým nadchnuti mluvili svatí lidé Boží (2. Petr, 1, 21.), t. j. proroci. Židovský filosof Philo dí: Proroci jsou tlumočníci Boha, který jich užívá jako orgánů k zjevení toho, co chce. I řádní učitelé zvali se proroci. Proto měli židé „školy prorocké“, t. j. školy, v kterých učitelé zákona se vzdělávali.

2. Kristus byl prorok (učitel), neboť zvěstoval lidu pravdu a vůli Boží. Byl také prorok, jenž zvěstoval budoucí věci, ale o tom zde nejednáme; o tom byla řeč v knize o pravé víře. Zde jednáme o učitelském úřadě Kristově, jež vykonávat byl od Boha na zem poslán.

Písmo Starého Zákona ohlašuje Messiáše často jako proroka. — Proroka vzbudím jim z prostředku bratří jejich, podobného tobě (Mojžíšovi), a vložím slova má v ústa jeho, a bude mluvit k nim všechno, co mu přikáži (5. Mojž. 18, 18.). Že je míněn Kristus, ukazují slova Filipova k Nathanaelovi: Nalezli jsme toho, o němž psal Mojžíš v Zákoně a proroci; jest to Ježíš, syn Josefa z Nazareta (Jan 1, 45. n.), a slova sv. Petra: Mojžíš zajisté řekl: Proroka vzbudí vám Hospodin Bůh váš, z bratří vašich jako mne, toho poslouchejte ve všem . . . Vám Bůh, vzbudiv Syna svého, poslal jej nejprve . . . (Skut. 3, 22. n.). Slova Petrova je téměř doslovné opakování slov Mojžíšových; uvedli jsme z nich jen něco. Není tedy pochyby, že prorok, kterého Mojžíš předpovídá, jest Kristus. — O povolání a poslání Isaiáše proroka čteme: Duch Hospodinův nade mnou, protože Hospodin pomazal mne, k zvěstování tichých poslal mne, abych léčil skroušené srdcem a kázal jatým propuštění . . . abych kázal léto milostivé od Hospodina . . . (Is. 61, 1.) Místo se vykládá, že tu vlastně mluví Messiáš sám o sobě ústy Isaiášovými. Toto místo Kristus četl totiž v synagoze, a odloživ knihu, řekl: Dnes naplnilo se to písmo, které jste slyšeli ušima svýma (Luk. 4, 11.). Na uvedeném místě je zajisté řeč o prorocké neboli učitelské činnosti Messiášově. (Viz též Is. 2, 2. n.; 9, 2; 42, 3. n.; 49, 6. a j.)

Nový Zákon svědčí tím, že Kristus skutečně tři léta a několik měsíců vykonával veřejně učitelský úřad. První velikonoce nastaly brzy po veřejném vystoupení Páně (Jan 2, 13), o posledních zemřel. Mezi nimi jedny byly jistě, neboť sv. Jan

se o nich zmiňuje (Jan 6, 4.) brzy po smrti sv. Jana Křtitele (Srov. Mar. 6, 16. a 6., 34. n; Luk. 9, 9. a 9., 12. n.), a ještě jedny před tím, kdy sv. Jan byl v žaláři, a učedníci, jdouce obilím, trhali klasy (Luk. 6, 1. n.; Mar. 2, 23. n.). Trhání klasů mohlo se státi toliko po velikonocích, neboť dříve nebylo dovoleno (3. Moj. 23, 14.). Tenkrát sv. Jan Křt. nebyl ještě sťat (Luk. 7, 18. n.) . . Jsou tedy mezi prvními a posledními velikonocemi velikonoce dvě. Kristus krátce před prvními vystoupil a o čtvrtých zemřel. — Učil jako moc máje, takže zástupové žasli nad jeho učením, a ne jako zákoníci a fariseové (Mat. 7, 28. n.). — Sám se nazval mistrem: Vy mne nazýváte mistrem a pánem, a dobře pravíte; jsemť zajisté (Jan 13, 13.); ano jediným mistrem, když pravil k učedníkům: Nenazývejte se vůdci (jako fariseové), neboť jeden jest vůdce váš, Kristus (Mat. 23, 10.). — Pilátu řekl: Já jsem se k tomu narodil, a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě (Jan 18, 37.). — Dí, že mluví jménem Otce: Slova, která já mluvím vám, nemluvím sám od sebe, ale Otec, který zůstává ve mně, činí ty skutky (Jan 14, 10.). Slova, která jsi mi dal, modlil se ve velekněžské modlitbě, dal jsem jim, a oni přijali a poznali právě, že jsem vyšel od tebe, a uvěřili, že ty jsi mne poslal (Jan 17, 8.). — Často opakuje, že je od Boha poslán (Jan 3, 34; 5, 37; 7, 28). — Nazývá se větším všech proroků, jelikož jen on zjevuje, co viděl (Jan 3, 11. n.) a všichni proroci dávají mu svědectví (Skut. 10, 43.). — Ani Jan, největší prorok (Mat. 11, 9. n.), není světlo, nýbrž přišel, aby vydal svědectví o světle (Jan 1, 8.). Kristus je světlo světa (Jan 8, 12; 9, 5; 12, 46.), plný pravdy (Jan 1, 14), moudrost od Boha nám daná (1. Kor. 1, 30.), cesta, pravda a život (Jan 14, 16.) a j.

Sv. Otcové jedněmi ústy velebí Krista jako nejvyššího, božského učitele světa, vydávající o tom i zvláštní díla. — Klement Alex. píše mezi jiným: „Jako v hustých temnotách, tak jest nám bloudícím v tomto životě třeba jistého vůdce. Ježíš je vůdce nejlepši . . neboť není slepý, nýbrž ostře vidoucí a ledví pronikající . .“. — Laktanc vykládá, že Bůh pro bezbožnost Židů přestal jim posílati proroky, ale že poslal Syna svého, aby sv. náboženství Boží přenesl na pohany a učil je spravedlnosti, kterou Židé zavrhl. Stal se nám svědkem, dí Hilarius, „věci Božích“. „Dal nám „učitele“,“ vykládá svatý Augustin, „aby nám pomáhal k spáse.“

2. Však Kristus nebyl jen pouhým učitelem, nýbrž takovým, jako nikdo, neboť na de všechny vyniká nekonečně svou osobností, svou moudrostí, naukou a vahou.

a) Osobou. Kdo jest Kristus? Bůh člověk. Patříme-li na osobu Kristovu, je učitelem sám Bůh; hledíme-li na lidskou přirozenost, která učitelský úřad vykonávala, je Bohu vlastní.

Takového učitele ovšem nikdy nebylo a nebude, Kristus jest v pravdě učitel božský. Písmo dí: Ten, jenž s hůry přichází, jest nade všecky, a co viděl a slyšel, o tom svědčí . . . Kdo přijal svědectví jeho, ten zpečetil, že Bůh jest pravdomluvný, neboť ten, jehož Bůh poslal, mluví pravdu Boží . . . Otec miluje Syna a všecko dal mu do ruky (Jan 3, 31. n.). Viděli jsme slávu jeho, slávu jako Jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy (Jan 1, 31; viz též 3, 30; 8, 12. a j.). Kristus je učitelem pravdy svou přirozeností. Jako „Bůh“ je poznání Otcovo, podstatná moudrost z Otce zrozená, jako „člověk“ proto se zrodil, aby vydal svědectví pravdě (Jan 18, 37.). — *b) M o u d r o s t í.* Kristus jako člověk blaženým patřením a velikými vědomostmi zná od početí svého věci minulé, přítomné a budoucí v míře, možno říci, nekonečné, zvláště ovšem věci Boží; jako Bůh je ovšem vůbec vševědoucí. (Sr. Jan 3, 11; 1, 31.). Jeho lidská vědomost převyšovala nejen všecku vědomost stvořenou, ale byla naprosto neomylná. — *c) N a u k o u.* Proto i nauka, kterou světu odevzdal, je dokonalá. Není naprosto dokonalá, tak že by vůbec nemohla býti dokonalejší, ale je dokonalá vztažně, t. j. za poměrů, které vládou na světě, za stavu lidstva, jenž je trvalý na zemi, nemůže býti věčně dokonalejší. Je prostá omylu, objasňuje důležité otázky lidské, tvoří základ všelikého pokroku, je vznešená a prostá, pro učence i prostého člověka, jistá a bezpečná. Po stránce mravní je lidské přirozenosti přiměřená, jsouc zároveň s to, vésti ji k výšinám lidské dokonalosti. Prostředky, jež podává, jsou účinné, že jimi lze přemoci svět, ďábla i tělo a dospěti k podivuhodné vládě nad sebou a k svobodě synů Božích. Kristus může i uvnitř osvěcovati a sílu dávat, což činí milostí. Kristova nauka je světlo a síla, nad něž nebylo, není a nebude větší — *d) V á h o u.* Kristus jest učitel, jehož každý slyšení musí pod ztrátou věčné blaženosti. Odporovati nauce Kristově, jest odporovati Bohu a pravdě samé. Lid, poslouchaje ho, cítil moc slova jeho (Mar. 1, 22.) a žasl (Luk. 4, 32.), nebo nikdo nikdy tak neučil (Jan 7, 46.). Sv. Pavel hrozí pomstou Boží těm, kteří neposlouchají evangelium (2. Thes. 1, 8.), neboť všeliký rozum má býti v službě Kristově (2. Kor. 10, 5). Kdo uvěří, nebývá souzen, kdo neuvěří, již jest odsouzen, poněvadž nevěří ve jméno jednorozeného Syna Božího (Jan 3, 18.). Jen víra v něho ospravedlní (Gal. 2, 16; Řím. 10, 5). On posílá učitele do celého světa, a každý je povinen jim uvěřiti. Dána jest mi všeliká moc na nebi i na zemi. Protož jdouce uče všecky národy . . . a já s vámi jsem po všecky dny až do skonání světa (Mat. 28, 18; Mar. 16, 15. n.). Jeho nauka je nezměnitelná (Agg. 2, 7; Žid. 12, 25.), a proklet je, kdo by hlásal jiné evangelium (Gal. 1, 8.).

Suarez vykládá podle rozumu svrchovanost učitelského úřadu Kristova takto: Kristu náleží právo učití samo

sebou, plynouc z hypostasného spojení. Proto může učití lidi i anděly. Z tohoto spojení má, že je hlavou všech, aby mohl na všechny mít přiměřený vliv. Z něho má také, že je nejvyšší kněz a pastýř církve; avšak nejvyššímu knězi přísluší učití a osvěcovati podřízené. Z něho má i právo zachraňovati lidi věčně, což je opět důvodem, že je může učití. Poněvadž pak je jediným prostředníkem spásy, může zavazovati všechny lidi, aby jeho nauku slyšeli.

4. Ještě si všimněme několika zvláštních rysů učitelského úřadu Kristova.

Pán Ježíš kázal jen Židům. S Israelity učinil Bůh smlouvu, jim poslal, ačkoliv se jí mnohokrát zpronevěřili, slíbeného Messiáše. Sv. Pavel píše, že Pán Ježíš stal se přísluhovatelem obřizky (t. j. učitelem židovským) pro pravdu Boží, aby potvrdil zaslíbení otcům (učiněných), pohané však že pro milosrdenství oslavují Boha (Řím. 15, 8. n.). Pohanům nebyl Messiáš slíben jako Židům v Semovi (1. Mojž. 9, 27), Abrahamovi (1. Mojž. 22, 18.), z kterých mělo vyjíti požehnání národům. Židé také byli Bohu blíže vírou v jediného pravého Boha. Proto přišel Messiáš jen k nim. A kdyby byli uvěřili, byli by povoláni k velikým věcem (Žal. 86; Zach. 6, 15; Is. 60, 1. n.). Odtud pak měla šířiti se nauka spásy dál. Proto řekl Pán Ježíš k ženě kananejské (pohanské): Nejsem poslán leč k zahynulým ovcím domu israelského (Mat 15, 24.). — Sv. Tomáš Akv. uvádí čtvero důvodů, proč Kristus přišel jen k Židům: *a)* Aby Bůh ukázal, že je věrný ve svých zaslíbeních. — *b)* Aby ukázal, že příchod Kristův jest od Boha, neboť Bůh činí vše v pořádku (Řím. 13, 1.). Židé byli vírou v pravého Boha bližší Bohu, i slušelo se, aby jim byla spása hlásána nejdříve. — *c)* Aby Židé neměli výmluvy a nemohli říci, že proto Krista nepřijali, poněvadž kázal pohanům a samaritánům. — *d)* Poněvadž moc nad pohany zasloužil si Kristus svou smrtí (Zi. 11, 26; Fil. 2, 8), i nechtěl dříve jim kázati, leč po zmrtvýchvstání, kdy poručil apoštolům jíti do celého světa; zvlášť vyvolil si k tomuto dílu ještě sv. Pavla.

Kristus neuložil své nauky ve spisech. Velicí učitelé pohanští, jako Pythagoras, Sokrates a jiní, nepsali, nýbrž založili školy, jimiž na mnohá pokolení působili. Tím více božská nauka musí býti tak vznešená, že nemůže býti knihou pojata, nýbrž školou, t. j. živým učitelským úřadem chráněna a zachována. — Sv. Tomáš Akv. udává jako důvod, proč Kristus nic nepsal: *a)* Vznešenějšímu učiteli sluší vznešenější způsob učití, nejlepší je mluvití přímo k srdcím. Zvláště o nauce Kristově dlužno to říci, anaf prakticky má vésti k Bohu. *b)* Nauka křesťanská je tak vznešená, že kniha jí nemůže pojmuti. Proto dí apoštol Jan na konci evangelia, že by celý svět neobsáhl těch knih, které by se musily psáti, kdyby se mělo všechno napsati, co Kristus mluvil a učinil (Jan

21, 25). Také schopnost čtenářů, dle Augustin, by nestačila. c) Aby křesťanství šířilo se řádným postupem. Vyučil si v soukromí apoštoly, aby, co slyšeli, pak veřejně rozhlašovali (Mat. 10, 27.). V soukromí znamená: ne tajně, neboť Kristus učil veřejně (Jan 18, 10). nýbrž zvlášť, stálým stykem, poznáním ducha i srdce Páně. Apoštolové příležitostně psali. Sv. Augustin dle, že to Kristus psal skrze ně. d) Kristus učil nejen slovy, nýbrž osvěcoval mysle a srdcím dával milost. On může svým žákům vnitřně pomoci, aby vše dobře a hluboce pojímali. Proto mluví apoštol: o pomazání, jež učí o všech věcech, a které nepotřebuje poučení (1. Jan 2, 27.) Kristus mohl ustanovit „neomylný“ úřad, čehož žádný učitel nemohl.

Kristus byl učitel také příkladem. Světější je, kdo je blíže k Bohu a více s ním spojen, tak že má větší účast na božském životě. Kristus byl spojen s Bohem podstatně v hypostasním spojení, jež mu zároveň dávalo podstatnou svatost, a byl s Bohem spojen všemi milostmi a dary nadpřirozenými, byl s ním spojen i mravně skutky lásky, oddanosti a pod. — Proto je Kristus nezbytně příklad všelike svatosti a dokonalosti. Tak svítí věkům a bude svítiti vždy. Sám na sebe jako příklad lidem ukazoval, právě o sobě, že je světlo světa (Jan 8, 12.), cesta, pravda a život (Jan 14, 16.). Následovati Krista není jen přijmouti jeho nauku vírou, nýbrž podle ní žiti. Jak dlužno podle ní žiti, ukázal sám na sobě. Proto řekl: Příklad dal jsem vám, abyste i vy činili tak, jako jsem já činil vám (Jan 13 15.). A sv. Lukáš dle, že v evangelium psal, co Kristus činil a učil (Skut. 1, 1.). Kdo ho následuje, nechodí v temnostech (Jan 8. 12.). Někdy výslovně dle, v kterých ctnostech dlužno ho následovati. Bez sebezapírání není ctnost možná, i napomíná k ní. Kdo chce za mnou přijíti, zapři sebe sama, a vezmi kříž svůj a následuj mne (Luk. 9, 23.). Kdo se nepřemáhá, žije podle těla, ale kdo žije podle těla, umře, neboť nebude s to, aby odpíral hříchu. Povinni jsme sloužiti ne tělu, abychom podle těla živi byli, neboť, budete-li podle těla živi, zemřete (Řím. 8, 12.). Všichni mají následovati příkladu Kristova, aby Kristus v nich žil (Gal. 2, 20; 3, 27, 4, 19.). Poté poukazuje na různé jiné ctnosti. Laktanc píše: „Poněvadž na světě nebylo spravedlnosti, poslal Bůh učitele (Krista) jako živý zákon“ Sv. Ambrož: „Proč přijal tělo, leč aby mohl býti pokoušen a trpěl mé slabostí? Byl pokoušen, trpěl se mnou, abych věděl, jak pokoušen zvítězím, a abych útrpným se stal. Zvítězil zdrželivostí, zvítězil pohrdou bohatství, zvítězil vírou; šlapal po ctižádosti, prchal před nezřízeností, neslušnost odsoudil . . .“ Výrok sv. Augustina jsme již jinde uvedli, ale opakujeme jej neboť je příliš krásný: „Syn Boží stal se člověkem, a jako člověk lidské vytrpěl. Tento lék, daný lidem, je tak veliký, že většího nelze si mysliti: Neboť, která pýcha může býti zhojena, když pokorou Syna Božího

se nevyлéčí? Která lakota zhojena, když chudobou Syna Božího se nevyлéčí? Která zlost zhojena, když trpělivostí Syna Božího se nevyлéčí? Která bezbožnost zhojena, když láskou Syna Božího se nevyлéčí? Konečně která bázlivost zhojena, která zmrtvýchvstáním těla Krista Pána se nevyлéčí?“

5. Jako mše a svátosti na zemi jsou pokračováním velekněžského úřadu Kristova, tak církev je pokračováním na zemi jeho úřadu učitelského. Ona je povolána, aby nauku Kristovu zanesla mezi všechny národy. Poněvadž je pokračováním Krista, je Kristus stále s ní (Mat. 28, 20). Ona je jeho tělo. Aby měla jeho ducha, poslal jí sv. Ducha, jenž ji učí, chrání, aby nezbloudila. Církev obsahuje všechnu pravdu, které Kristus učil. — Církev je náboženství naprosté, ne poměrné (vztažné). Poměrné mění se dle poměrů, přežitě odhazuje, nové přibírá. Církev je náboženství naprosté (absolutní), jelikož za poměrů, do nichž Bůh na zemi nás postavil, lepší není možné, poněvadž nic podstatného se v něm nepřežívá, nic podstatně nového nevzniká. Církev je opatřena proto božskou pomocí, aby ve zmatacích časových mínění nepobloudila, ale neporušeně zachovala světlo, které Kristus rozžehl a kterým osvětlil život lidský v jeho záhadách, i myšlenku dokonalosti lidské, jak ji Kristus svým učením nakreslil a svým životem uskutečnil. Poněvadž je naprostým náboženstvím, zůstává, ač vše se mění, v podstatě táž, dovede se přizpůsobiti všem dobám a poměrům, vlastně všechny přemáhá svou pravdou a milostí, tak že na konec ony přizpůsobí se jí. Je věčně mladá. Doby úpadku v ní podobají se trpícímu Kristu. Jako on slavně z mrtvých vstal, vstává i ona vždycky v obnovené kráse a síle.

• O Kristu králi.

1. Nejen vykoupiti a učiti bylo Kristu člověčenstvo, nýbrž je i k spáse vésti. Vykoupením a poučením nedošli jsme rázem posledního cíle, nýbrž spějeme k němu nebezpečnou cestou života. Na této cestě potřebujeme vůdce. Proto Kristus měl a vykonává úřad královský neboli pastýřský.

K podstatě královské moci náleží právo dávati zákony, právo soudní a právo výkonné. Všecka tato trojí moc je obsažena v nejvyšším právu pravomoci. Kdo má pravomoc (jurisdikci), řídí, vládne, rozhoduje, rozsuzuje, odměňuje, trestá a p. Míti nad celou společností právo pravomoci, neznamená ovšem, míti nad ní právo majetkové. Ono týká se řízení svobodných osob, toto znamená soukromý majetek. Král má pravomoc nade všemi, ale nemá práva na jejich majetek. Sedlák je stejně majetníkem svého statku, jako král svého zámku; užil-li by

král neoprávněně své moci, aby si osvojil statek rolníkův, hřeší proti sedmému přikázání jako jiní lidé, kteří neprávem osobují si cizí majetek. Pravomoc liší se tedy zcela od práva majetkového.

Královská pravomoc, obsahující svrchu uvedenou trojí moc zákonodárnou, soudní a výkonnou, může týkati se světských záležitostí a záležitostí duchovních, zevních věcí a duše, časné blaženosti jako cíle a blaženosti věčné. Královská moc Kristova byla duchovní. Častěji nežli král bývá jmenován pastýř, pastýř národů. Také jeho nástupci, papeži, říkáme obyčejně „vrchní pastýř“. Naznačuje se tak lépe, než slovem král, duchovní moc královská, jež místo mečem řídí slovem a příkladem.

2. Kristus je král nade všechny krále. Sv. Jan zve ho pánem a králem králů (Zjev. 17, 14; 19, 16.) Tak byl již v Starém Zákoně předzvěstován. — Žalmista klade Messiáši do úst slova: Já pak ustanoven jsem králem od něho na Sionu, hoře svaté jeho, jenž ohlašuji přikázání jeho. Hospodin řekl ke mně: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe. Požádej ode mne, a dám tobě národy v dědictví tvé a ve vladařství tvé končiny země. (Žal. 2, 6. n.) Že tento žalm je messianský, ukazuje stálé podání a Zákon Nový, jenž se ho dovolává (Skut. 4, 25; 13, 33; Žld. 1, 5; 5, 5). — Žalm 44, oslavující Šalamouna krále, je též messianský; v obraze Šalamouna dlužno viděti Krista. Žalm 109 jest proctví o věčném kněžství a království Kristově. (Viz též žal. 30., 37., 38., 45., 72.) — Ustáleným rčením, naznačujícím království Messiášovo, je „trůn (stolice) Davidův“ (2. Král. 7, 12.); také anděl ho užil, mluvě k Panně Marii. Isaiáš prorokuje: Maličký narodil se nám a syn dán jest nám, a učiněno jest knížectví na rameni jeho . . . Rozmnoženo bude panování jeho, na stoličce Davidově seděti bude . . . (Is. 9, 6.). Daniel: Dal jsem jemu moc i čest i království, a všichni lidé, pokolení a jazykové sloužiti budou jemu panství jeho je věčné (Dan. 7, 14.).

Nový Zákon ohlašuje hned při zvěstování Panny Marie: Počneš v životě a porodíš syna a nazveš jméno jeho Ježíš. Ten bude veliký a Synem Nejvyššího slouti bude, a Pán Bůh dá mu trůn Davida, otce jeho, a bude kralovati v domě Jakubově na věky, a království jeho nebude konce (Luk. 1, 31. n.). — Králové ptali se po novorozeném králi židovském, a kněží rozuměli, že je řeč o Messiáši (Mat. 2, 2.). — Pilát tázal se Krista: Tedy ty jsi král? Ježíš odpověděl: Ano, já jsem král (Jan 18, 37). — Spasitel posílaje apoštoly do světa, řekl: Dána jest mi všeliká moc na nebi i na zemi . . . (Mat. 28, 10.). Tuto moc líčí sv. Pavel: Nikoliv andělům poddal Bůh svět budoucí, o kterém mluvíme, ale patříme na toho, jenž byl na krátko ponížen pod anděly, na Ježíše, který pro

utrpení a smrt byl slávou a ctí korunován (Žid. 2, 5. 9.). — Kristus bude kralovati na zemi až do skonání světa (1. Kor. 15, 24.).

a) **Kristus má moc zákonodárnou.** Proti reformátorům XVI. věku, kteří zákonodárnou moc Kristovu popírali, říká, že Starý Zákon měl přikázání, Nový že má svobodu synů Božích, vyslovil sněm tridentský: „Kdo by řekl, že Kristus . . . nebyl zákonodárcem, jehož dlužno poslouchati, je v klatbě.“ Právem. Isaiáš praví o Messiáši: Hospodin je soudce náš, Hospodin zákona ustanovitel náš, Hospodin král náš (Is. 33, 22.). Místo je proto messianské, že je v něm řeč o novém kněžském řádě, jenž bude ustanoven.

Kristus vedl si jako zákonodárce. Dal základní zákony, jimiž církev se spravuje, ustanovil papežství, svátosti a j. Dal zákonodárnou moc Petru a jeho nástupcům: Tobě dám klíče království nebeského. Cokoli svážeš na zemi, svázáno bude i na nebi, a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi. (Mat. 16, 19.) Nařídil křest pod ztrátou duše: Amen, amen, pravím tobě: Nenarodí-li se kdo znovu z vody a Ducha svatého, nemůže vejíti do království Božího (Jan 3, 5.). Opět a opět vybízí k zachovávání přikázání, jež dal (Jan 14, 15; 15, 10. 14; Mat. 28, 20.). — Čistě obřadních zákonů Kristus nedal, vyjma nejpotřebnější; tak ustanovil n. př. zevní znamení svátostí. — Mravní zákony zůstaly ovšem tytéž; toliko byly zdokonaleny, že některé věci, které byly v Starém Zákoně výjimečně dovoleny, odvolal a vyšší mravní obzory otevřel. — Nesmyslná je námitka reformátorů, ze slov: Zákon (Starý) byl dán skrze Mojžíše, milost však a pravda přišla skrze Ježíše Krista (Jan 1, 17.), vyvozovati, že v Novém Zákoně všechen zákon přestal. Už jméno „Nový Zákon“ dává vysvětlení. Nový Zákon je věru Zákon milosti, pohlédneme-li na smrt Páně, církev, mši, svátosti a j. To není jen spravedlnost ze zákona, to je spravedlnost skutečná, vnitřní. Před zákonem může býti mnohý spravedlivý, který uvnitř jím není.

Zákonodárná moc Kristova je nejdokonalejší a nejvyšší: Původem, neboť plyne z hypostasného spojení; má tedy původ božský, ano vzhledem k osobě Kristově je vůbec božská. Obsahem, neboť obsahuje všechen obor duchovní a nadpřirozený, ba dotýká se i řádu přirozeného. Rozsahem, neboť se vztahuje na všechny časy, místa, lidi. Plností, neboť Kristus může ji dle vůle jiným odevzdávati a je svými nástupci činiti. Váhou, neboť podle ní musí se řídit všecko lidské zákonodárství světa. Mocí, neboť před zákonem Kristovým ustoupiti bylo Zákonu Starému, ač byl od Boha:

b) **Kristus má moc soudní.** Otec nesoudí nikoho, ale veškeren soud dal Synu (Jan 5, 22.); ovšem jako člověku, neboť jako Bůh ji měl. Sv. Tomáš vykládá, že Kristus člověk bude souditi jednou. Neboť kdyby Otec se ukázal, jenž je před-

mětem blaženosti. a zavržení ho viděli, byli by blaženi. Bude tedy soudit Syn, Kristus. Sv. Jan pokračuje: Dal mu moc konati soud, poněvadž je Syn člověka (Jan 5, 27.), tedy ne proto, že je z Boha zrozen, nýbrž proto, že je z lidí. Proto bude soudit Syn člověka, vykladá sv. Tomáš, aby byl viděn, jelikož je třeba, aby souzení soudce viděli. Dobří uvidí Krista podle božství i člověčenství, zavržení podle božství ho neuvidí (Zjev. 1, 7.). Poté proto, že pokorou zasloužil si vyvýšení. Jako ten, jenž zemřel, vstal, tak bude soudit přirozenost, která byla souzena, a seděti bude v soudu soudce člověk, který byl pod soudcem člověka. Pak proto, aby se zjevilo milosrdenství. Bůh soudce, toť myšlenka hrozná, neboť hrozné jest upadnouti v ruce Boha živého (Žid. 30, 32.); ale mlti soudcem člověka, skýtá důvěru. Také sv. Petr uvádí Krista jako soudce. Píše: Prikázal nám, abychom hlásali lidu a svědčili, že on jest ten, který od Boha ustanoven byl soudcem živých i mrtvých (Skut. 10, 42; 17, 31.).

Tuto soudní moc, jako vůbec moc královskou, má Kristus od svého početí, neboť týká se vykoupení; vše, co odnáší se k vykoupení, má od počátku. Dí li se, že si ji zasloužil, dlužno rozuměti ne moc samu, nýbrž její zevní projev, jenž záleží v soudu soukromém člověka hned po jeho smrti, zvláště pak v soudu obecném. Soudní moc Kristova není tatáž jako u Boha, neboť jest odvozená, přijatá, a řídí se vůlí Boží. Nemohu já sám od sebe ničeho, praví u sv. Jana; jak slyším, tak soudím, a soud můj jest spravedlivý, neboť nehledám vůle své, nýbrž vůli toho, jenž mě poslal (Jan 5, 30). Také andělé podléhají soudu Kristovu, ale ne na základě vykoupení, nýbrž pro povýšení Kristovo hypostasním spojením a vzhledem k tomu, co andělé jako strážní andělé konají. (Fil. 2, 10; Žid. 1, 14.). — N a m í t á se, že Kristus pronáší jen soudní výrok, poněvadž jeho soud je odvozený, od Božího odvislý. Ale přes to je to pravý soud, neboť určovati odměnu a trest nenáleží podstatně k soudu. Porota soudí, ač trest vyměřuje soudce. Mimo to dal Kristus zákony, a proto on jest příčina, proč určité činy jsou hodny odměny a trestu. V soudním výroku je dvojí: úsudek, že tento čin zasluhuje tohoto trestu (odměny), a pronešení úsudku jako rozhodující odsouzení nebo odměnění. Toto jistě koná Kristus člověk, ono koná odvisle od Boha, ale má i sám týž úsudek, neboť má dokonalou vědomost, takže má zrovna týž úsudek a totéž chce jako Bůh.

c) K r i s t u s má s v r c h o v a n o u m o c v ý k o n n o u. Ve výkonné moci nezáleží podstata moci soudní, ale je jejím nutným doplňkem. Výkonná moc záleží ve skutečném potrestání a odměňování; vlastní soudní moc ortel jen pronáší. Výkonná moc je v Bohu. Jen Bůh může učiniti, že pouhá jeho vůle stává se také hned skutkem, na př, při stvoření, když řekne: ať je světlo, a je. Tak také na základě této božské vůle

na odsouzeném nevyhnutelně vyplní se trest. Kristus jako člověk je tu nástrojem Božím. Když tedy Kristus soudce vyřkne ortel, vyplní se hned, ale z moci vůle Boží, s kterou Kristus je spojen. Tak také kněz vpravdě odpouští hříchy, ač je jen nástrojem. Bohoslovci zovou tuto moc ministeriální, služebnou.

Že Kristus má moc výkonnou, dí P í s m o jasně. Řekne král (Kristus) těm, kteří budou na pravici jeho: Pojdte, požehnaní Otce mého, vládněte královstvím připraveným vám od ustanovení světa . . . Potom řekne i těm, kteří budou na levici: Odejděte ode mne, zlořečení, do ohně věčného, který jest připraven ďáblům a andělům jeho . . . I půjdou tito do trápení věčného, spravedliví pak do života věčného (Mat. 25, 34. n.) — V domě Otce mého jest příbytků mnoho . . . jdu, abych vám připravil místo. A jestli odejdu a připravím vám místo, přijdu zase a vezmu vás k sobě, abyste i vy byli, kde jsem já. (Jn 14, 2. n.). — Živ jsem na věky věkův, a mám klíče od smrti a místa zemřelých (Zjev. 1, 18.). — Vám . . . (odplatí) odpočinutím s vámi (a to v den), kdy Pán Ježíš se zjeví s nebe s anděly moci své v plameni ohnivém, aby potrestal ty, kteří neznají Boha a kteří neposlouchají evangelia Pána našeho Ježíše Krista; a ti potrestáni budou záhubou věčnou (odloučení) od tváře Páně . . . (2. Thes. 1, 7 n.).

3. Královská moc Kristova je moc duchovní. Už z toho, co bylo řečeno, je to patrné. Než i to výslovně řekl Spasitel Pilátovi: Království mé není z tohoto světa. Kdyby z tohoto světa bylo království mé, služebníci moji bránili by, abych nebyl vydán Židům; ale království mé není odtud (Jan 18, 36.). Když jej chtěli učiniti králem, prchl. (Jan 6, 15.) Uznával císaře římského za právoplatného panovníka říka: Dávejte, co jest císařovo, císaři. (Mat. 22, 21.) Odmítá, míchat se do světských záležitostí. Když mu někdo ze zástupu řekl: Mistře, řekni mému bratru, ať se rozdělí se mnou o dědictví, odpověděl: Člověče, kdo pak mne ustanovil nad vámi soudcem a dělitelem? (Luk. 12, 14.) — Starý Zákon líčí mesianskou říši často v obrazu světského království, ale zhusta to dlužno bráti právě jen za obraz, neboť jiná místa mluví zřejmě, že tehdy králové a knížata přijdou a budou se klaněti pro Hospodina, protože věčný jest, a pro Svatého israelského, kterýž tě vyvolil (Is. 49, 7.). Králové mají svou říši; klaněti pak znamená duchovní úctu. Zachariáš dí: A připojí se národové mnozí k Hospodinu v ten den, a budou mi lidem, a budu bydleti uprostřed tebe (Zach. 2, 11.). Tak často (Is. 60, 18, 21; Jer. 23, 5; Ez. 37, 21; Mich. 4, 1. n.). Zde nelze mysliti na království světské. — Církev, již Kristus založil, je skutečně říší duchovní. Papež má moc duchovní; víra a svátosti, které spojují věřící, jsou věci duchovní; zákony církve týkají se věcí duchovních, jako návštěvy chrámu, postu, přijímání svátostí;

život církve je život duchovní, milost a j. Kajicností se pro ni připravujeme (Mat. 3, 3.), křtem do ní vstupujeme (Jan 3. 3. n.), sebezapírání je její boj proti nepřítelům (Mat. 10, 37; 20, 25.), ctností mají býti naši práci a snahou v ní (Mat. 5, 1. n.).

4. Bohoslovci se táží, měl-li Kristus také královskou moc světskou a moc nad statky pozemskými. Tu dlužno lišiti právo od skutečnosti. Právo mu zajisté přičkneme. Ve skutečnosti Kristus se ho vzdal.

Vizme světské království. Výroky sv. Písma, které Kristu přisuzují moc královskou, jsou často tak všeobecné a důrazné, že se zdá, jakoby mu přikládaly moc královskou i světskou. Dána jest mi všeliká moc na nebi i na zemi (Mat. 28, 18.). Všechno jest mu poddáno (1 Kor. 15, 27.). Je král králů a pán pánů (Zjev. 1, 5.). Tak často (Jan 17, 2; Skut. 10, 36; Žid. 1, 2.). — Rozum nám praví, že Kristus jako Bůh člověk mohl se zjevit na zemi jako král celého světa, dáti si ode všech králů holdovati anebo je všechny sesaditi a založiti světové království. To mohl učiniti právem. Jednou i naznačil, že není nikomu podřízen, tenkrát, když se prohlásil za prosta od povinnosti platiti daně (Mar. 17, 23. n.), ač ve skutečnosti ji zaplatil. Avšak světské království nebylo ve vůli Boží, a proto ani Kristus ho nechtěl. — Jako král duchovní říše měl skutečné „nepřímé“ právo na světské záležitosti, poněvadž bez něho nemohl by dokonale vykonávati svou duchovní moc. Kdyby mu byl na př. král bránil kázati, byl by mohl tohoto práva užiti. — Mohl-li vystoupiti jako skutečný dědic trůnu Davidova a býti králem israelským? Bohoslovci dí, že ne. Právo dědičnosti už zmizelo, a jako Syn Boží byl králem všeho světa.

Namítá se, že, když bychom přičkli Kristu světské právo, mohli by papežové také si osobiti přímé světské právo nade všemi králi a říšemi. Námiška nemá oprávněnosti. Papež není Syn Boží; právo Kristovo odvodili jsme z toho, že je Bůh-člověk. Mimo to Kristus se ho vzdal, a proto ho ani Petrovi nedal. — Namítá se, že takové právo není potřebno pro vykoupení, a že proto nemůže se Kristu přičknouti. Právě proto snad, odpovídáme, že k vykoupení této moci nebylo třeba, nepojal ji Bůh do svého plánu, a Kristus se jí vzdal. Z toho však neplyne, že se mu nemůže přisuzovati. Právě, že se ho vzdal, dal příklad mocným, aby svou ctižádost mírnili. — Namítá se, že tedy právo na světskou moc bylo v něm marně a zbytečně. Třebas! Nemusí každý všechno právo vykonávati. Kristus vlastně tím, že se ho vzdal, dává takto příklad tím větší pokory, vykonával je, ale záporně.

Rovněž přiznáme, že měl Kristus právo na statky pozemské vůbec a jakékoliv. Avšak ani vykonávání tohoto práva nebylo v plánu Božím, a Kristus se ho tudíž vzdal též. Ano šel ještě dále a vzdal se majetku

vůbec, žije z almužen (Luk. 9, 58.), které jako společný majetek na výživu apoštolů opatroval Jidáš. Tak žili namnoze tehdáž volní učitelové lidu.

5. Pokračováním královského úřadu Pána Ježíše je jeho církev. Harnack a po něm přemnozí hlasatelé přirozeného křesťanství píší nejednou tak, jakoby církev byla pokračováním veleříše římské z doby císařů. U Harnacka čtu: „Papež je jako Trajan nebo Mark Aurel; místo Romula a Rema, zakladatelů Říma, nastoupili Petr a Pavel, na místo konsulů biskupové, na místo římských legií kněží a mniši, na místo císařské osobní stráže jezuité“ a pod. I slepý vidí, že je to neodůstojná pomluva muže, který nevěda, jak by popřel božské ustanovení katolické církve, dělá nemístné žerty, vypočítané na davy. Církev je duchovní říše. Vždyť je rozšířena v sterých královstvích. Ovšem má duchovní moc zákonodárnou, soudní a výkonnou. Papež měl kdysi světskou říši, ale ta pominula. Tu měl proto, aby mohl svobodně vykonávat svůj vrchnopastýřský úřad. Kdyby mu byla vrácena, zůstala by církev přece tím, čím je a byla, říší duchovní.

V jedné věci mohlo by se zdát, že zabíhá do věcí světských, v moci výkonné. Ale i tu jsou její tresty hlavně duchovní. Papež Mikuláš řekl: „Svatá církev Boží má meč, ale jen duchovní; nezabíjí, nýbrž oživuje.“ Kristus nestrpěl ani tělesného zranění, když Petr sáhl po meči (Mat. 26, 52), a sv. Pavel, ač přísný, užíval jen duchovních trestů. Církev též, ač nelze upřít, že má právo i světsky trestati, na př. pokutami, žalářem a pod. Státy dávaly do zákoníků často světské tresty na rouhání, kacířství a pod. Zajisté právem jak k blahu státu, tak i jednotlivců. Že duchovní tresty mají někdy i světské následky, na př. odepření pohřbu, hanbu, plyne přirozeně z věci, je oprávněno a zaslouženo. — Může-li církev někoho odsouditi k smrti, je spor mezi právníky církevními. Ve skutečnosti nikdy nikoho k smrti neodsoudila, pokládajíc za nepřiměřené, aby choť Kristova prolévala vlastní rukou krev. Odsouditi někoho za kacíře má nejen právo, nýbrž i povinnost. Že stát někdy trestal kacířství upálením, padá na jeho vrub. Nyní tento trest ze zákonodárství zmizel, ale církev odsuzuje bludné nauky jako jindy, chrání čistotu víry Kristovy,

ČÁST III.

Mariologie.
(Nauka o Panně Marii.)

D o d a t e k
O úctě svatých, obrazů, ostatků.

Úvod.

1. P. Maria úzce souvisí s P. Ježíšem a dílem vykoupení. Věčnému Slovu dala lidskou přirozenost, v níž Kristus trpěl, majíc na jeho utrpení jako matka též největší účastenství. Důstojností Matky Boží stala se hodna milostí, jakých se po Kristu nikomu nedostalo. Její úcta v církvi byla vždy zdrojem nejkrásnějších vznětů a nejsličnějších ctností.

2. Co podle kmene znamená jméno Maria, nelze s jistotou určit, jelikož připouští rozmanitý výklad. Poprvé se s ním setkáváme v druhé knize Mojžíšově. Sestra velikého vysvoboditele národa israelského slula Maria. Otázka je, z které řeči je kmen tohoto slova, z egyptské-li, hebrejské, či aramejské? Z egyptské sotva. Dle řeči aramejské znamenalo by Maria „paní“. Dle hebrejské „osvěcovatelka“, „světlonoska“. Oblíbený býval a je i dosud výklad, že Maria je myrrha; je přípustný i jazykově i významem. Méně se doporučuje výklad „tučná, tlustá“, ve smyslu výchoďanů tolik jako „krásná“. Jiní vykládají „vysoká, silná, stepilá“. — Jméno Maria přichází také ve tvarech Mariam. Pak může znamenati „hořké moře“, „zarmoucená“. — Název „hvězda mořská“ vznikl chybným opisem slova stilla. Stilla je krůpěj. Jeronym z toho udělal stella-hvězda. — Tvar Mirjam vykládá se jako „uzdravená“ (od malomocenství), též jako jméno, jež oznamuje věrnost Hospodínovu v zaslíbeních; obráceno na P. Marii znamenalo by „omilostněná“. — Všechny výkladů lze užíti, i výkladu „hvězda mořská“, ne sice z důvodů jazykozpytných, ale pro starodávnost. Přesného významu věda snad se vůbec nedodělá.

3. P. Maria byla z rodu Davidova. Sv. Matouš uvádí na počátku svého evangelia rodokmem P. Ježíše od Abrahama. I odjinud víme, že Kristus je potomek Abrahama, Judy, Davida. (I. Mojž. 22, 18; Žid 7, 14; Jer. 23, 5; Luk. 1, 32.) Rod počítal se po otci. P. Ježíš neměl pozemského otce. Evangelisté přestávají u Josefa (Mat. 1, 16; Luk. 3, 23.), ale výslovně praví, že Josef není otcem Krista Pána. Co tedy znamená rodokmen, jež uvádějí? Chtí ukázati, že Kristus je

z rodu Davidova a praví, že Josef, jež uvádějí jako posledního potomka, není otcem Pána Ježíše! Zdaliž tohle má smysl? Věc se rozlušťuje zcela jednoduše, byla-li snoubenka Josefova dcerou dědičkou. Dcera dědička nesměla se podle zákona vdáti za muže z jiného pokolení. To proto, aby rozdělení pokolení a jich vladařství se nepomísilo, aby jmění každého kmenu zůstalo jemu zachováno. (4. Mojž. 36, 6 n.). Druhá dcera, nedědička, mohla se vdáti za muže z kteréhokoli pokolení. Co z toho jde? Byla-li Panna Maria dcerou dědičkou a brala-li si muže z pokolení Davidova, byla z něho i sama, neboť jinak by si ji Josef nemohl vzíti. Panna Maria byla zajiště dcerou dědičkou, neboť byla jediná dcera svých rodičů. Maria Kleofe bývá sice pokládána od mnohých za sestru Panny Marie, ale zdá se, že byla sestrou v širším smyslu, t. j. blízkou příbuznou. Však i kdyby Maria Kleofe byla skutečnou sestrou, mohla Maria býti dcerou dědičkou. Poněvadž evangelista chtěl ukázati, že Kristus je z rodu Davidova, ale poněvadž rodokmen po přeslici se nevedl, uvádí posloupnost předků Josefových; každému Israelitu bylo tím dokázáno, že i jeho snoubenka je z rodu Davidova. Že by Matouš uváděl rodokmen Mariin, je veskrze nepravděpodobno.

Sv. Lukáš píše: Gabriel poslán byl od Boha do města Galilejského, jemuž jméno Nazaret, ku panně, zasnoubené muži, jemuž jméno bylo Josef, z domu Davidova, a jméno panny Maria. (Luk. 1, 26 n.). Vykládači mní, že dodatek „z domu Davidova“ vztahuje se také na Pannu Marii, ano na ni snad hlavně. Že se vztahuje „také“ na ni, je patrné z toho, že před tím, když evangelista uvádí poslání anděla k rodičům sv. Jana Křtitele, udává rod otcův i matčin. (Luk. 1, 5.). Právem lze souditi, že, jestliže tam, u osoby méně důležité, uveden rod obou rodičů, uvádí jej zajiště zde podobně. — Anděl řekl Panně Marii o jejím synu: Pán Bůh dá mu trůn Davidův, otce jeho. (Luk. 1, 32.). Slova ta mají smysl jen tehdy, je-li Panna Maria z rodu Davidova. — Sv. Pavel nazývá Krista také z pokolení Davidova. (Řím. 1, 3.). — Tertullián dí: „Tedy z pokolení Davidova tělo Kristovo, ale podle těla Panny Marie z pokolení Davidova. Jakkoliv obrátíš větu, (vždy máš): buď z těla Panny Marie je, co je z pokolení Davidova, anebo z pokolení Davidova je, co je z těla Mariina.“

Že Panna Maria je z rodu Davidova, je tedy dostatečně pověřeno; ostatně zdá se, byla věc všeobecně známa. Staré podání nazývá rodiče Panny Marie „Joachim a Anna“.

Jaká byla příbuznost Panny Marie s rodinou Zachariášovou (sv. Alžbětou), není známo. Alžběta mohla býti z rodu Davidova, neboť kněží mohli si bráti dcery ze všech pokolení za ženy. Proto z toho, že Alžběta, jsouc příbuzná Panny Marie, byla ženou kněze z jiného pokolení, nelze bráti námitku proti davidskému původu Panny Marie.

4. Ze života Panny Marie. Mnozí sv. Otcové vypravují, že Panna Maria, když jí byla tři léta, zasvětila se v chrámu službě Boží a že tam zůstala do svého zasnoubení. Že dívky a ženy byly v chrámě zaměstnány, je jisto. (1. Král. 2, 22; Žal. 67, 26.). Se sv. Josefem uzavřela sňatek skutečný. V době těhotenství navštívila Alžbětu, aby pomáhala v domě za dobu před a po narození sv. Jana. Sama před porodem odebrala se s Josefem do Betléma, města Davidova, kam podle rodu náležela, aby se dala podle nařízení císařova zapsati. Josef a Marie nenalezše místa v hospodě, ubytovali se v jedné z četných skalních jeskyní, jichž pastýři užívali k přenocování buď pro sebe anebo pro svá stáda. Zde narodil se Kristus, chtěje dáti hned při narození příklad chudoby, pokory a trpělivosti.

O příchodu tří králů. Pán Ježíš žil přirozený život dítěte a jinocha, ukrýváje velebnost svou. Jen poznenáhlu ji zjevoval. Zjevení ta dělá se snad v následujícím pořádku: Nejprve pastýřům, pak Simeonu a Anně, na konec třem králům. Simeonu a Anně snad dříve. Někteří vykladači totiž myslí, že mudrci přišli teprve po roce a dvanácti dnech. Pán Ježíš by se narodil 25. prosince, a králové by přišli 6. ledna, ale za rok. Mezitím čtyřicátého dne by bylo očišťování. S tím by souhlasilo, že Herodes dal zavraždit všechna pacholata ode dvou let a níže podle času, který byl vyzvěděl na mudrcích. (Mat. 2, 16.). Lukáš sice dří, že když byli vykonali všechno podle zákona Páně, vrátili se do Galileje, do svého města Nazaretu. (Luk. 2, 39.), ale evangelista vynechal události: Příchod mudrců, útěk do Egypta a vraždu dítek; proto jeho slova znamenají pouze, že Kristus své mládí prožil v Nazaretě. Jeho slova tedy nepřekážejí domněnce, že zůstal Josef v Betlemě přes rok, naleznuv tu práci. Že nezůstal s Marií v jeskyni, rozumí se samo sebou. Snad usadil se někde blízko ní. Po příchodu mudrců prchl do Egypta.

Jiní myslí, že mudrcové přišli před očišťováním. Herodes čekal na návrat mudrců skoro měsíc. Tu donesla se k němu zpráva, že v chrámě prorok Simeon poznal a pozdravil Mesiáše. Nyní král viděl, že byl od mudrců oklamán, a vydal známý krutý rozkaz. — Proti tomuto výkladu se namítá že mudrci nemohli za 13 dní býti v Betlemě, že Herodes nebyl by tak dlouho čekal, že Panna Maria nemohla by jíti bez nebezpečí k očišťování, že dostavši zlato, nebyla by obětovala dar chudých, že Herodes dal zabít chlapce ode dvou let dolů, že na nejstarších obrazech vyobrazuje se Ježíš při příchodu mudrců již větší a dospělejší. — Důvody ty nezdají se jiným dostatečné. Odpovídají na ně: mudrci mohli dostati vnuknutí již dlouho před narozením, cestu lze v 10 až 12 dnech vykonati snadno. Herodes mohl mysliti, že mudrci nic nenalezli a že se stydí zjevit se na dvoře; to mohl mysliti tím spíše, že žádal,

aby mu o dítku řekli, „když by“ je našli (podle původního jazyka). Panna Maria o úmyslech Herodových nic nevěděla, aspoň o úmyslech zlých, neboť král je zakryl přetvářkou. Jaké zlato dostala, nevíme. Jistě je nepokládala za soukromý svůj majetek, nýbrž za dar Messiášův; snad je obětovala v chrámě zvlášť na nějaký účel, za sebe dávši oběť podle stavu svého. Herodes dal zabít chlapce ode dvou let dolů, poněvadž nadsadil hodně, aby Ježíš tím jistěji zahynul. Vyobrazení výjevu jsou tak rozmanitá, že nelze z nich nic jiného usouditi; někde je Ježíš v peřince, jindy již i pětiletý.

Celý spor je skoro zbytečný, jelikož nevíme, kdy mudrci přišli, neboť podání, že přišli šestého ledna, je teprve ze IV. století. Již tehdy by o sice starodávné, ale jeho důvod není znám. Křesťanský lid spojuje těsně narození, příchod pastýřů a tří králů, klada vše před jeskyni. Ale není překážky, proč by králové nemohli nalézt dítko v jiném obydlí, na př. v některém domku betlémském. Že byli mudrcové tři, odkud byli a co, Písmo nepraví. Ale již Origines dí, že byli tři. Trojí dar, o němž evangelista mluví, tomu nasvědčuje. Až do X. století nebylo mínění o tom ustáleno. Že by byli králi, soudí se z Písma Starého Zákona (Is. 49, 7; 60, 3. 10; Žal. 67, 30; 71, 10); důvod ovšem slabý. Tertullián dí, že mudrci (magové) zváni byli u východanů lidé učení, zvláště mužové obeznalí ve vědách bohoslovných a přírodních. Naši mudrci byli asi takovými učiteli, snad z Persie; možná, že byli pohlaváři některých rodů, vážení od krále, čímž vzniklo podání, že sami byli králi. Hvězda, již viděli, nebyla dle některých ani obyčejná hvězda, ani vlasatice, ani povětroň, nýbrž zvláštní světelný zjev, od Boha utvořený. (Dr. Sýkora.) Soudí tak, zajisté ne neprávem, z toho, že šla před mudrci a stanula nad místem, takže poznali, v kterém domě dítko je. O skutečné hvězdě nelze toho říci; mimo to pohybovala by se, jdeme-li od Jeruzaléma do Betléma, opačným směrem nežli tělesa nebeská se berou. Na tak nesmírný zázrak nelze dobře souditi. Jiní myslí na skutečnou hvězdu. Pak vykládají slova, že šla před mudrci, lidovým způsobem mluvy, které Písmo zhusta užívá. — Židům, kteří ctíli pravého Boha, oznámeno bylo narození Páně anděly, mudrcům pohanům bytostí nerozumnou, jelikož Židé znali pravého Boha ze zjevení, naši mudrci, kteří zajisté nebyli modloslužebníci, z poznání rozumového. Zprávu o hvězdě měli z knih Mojžíšových: Vzejde hvězda z Jakuba, a povstane prut z Israele a potepe knížata mcabská (4. Mojž. 24, 7.). Svaté knihy židovské nebyly mezi učiteli neznámy. Soudili tedy, že se narodí Vykupitel, jehož všichni národové očekávali z Israele, až tato hvězda se ukáže. Bůh jim oznámil narození zvláštním světelným zjevem anebo skutečnou hvězdou, i věděli hned, že to není obyčejná hvězda; vnitřní vnuknutí je povzbudilo, aby se šli Vykupiteli poklonit. Herodes věděl o Messiáši a před-

stavoval si jej, dle všeobecného tehdy mínění, jako muže světského, jenž strhne na sebe království; proto se polekal a hleděl jej zabít.

Kristus byl osmého dne obřezán (Luk. 2, 21, 14; 3. Mojž. 12, 3.). Připustil na sobě obřizku, aby nebylo pohoršení, aby dal příklad pokory a poslušnosti, aby, podrobuje se jhu Starého Zákona, z něho nás osvobodil, poněvadž to byla vlastně poslední obřizka tělesná, jež brzo bude nahrazena obřizkou duchovní, t. j. přemáháním sebe (Sr. Řím. 2, 29; Gal. 4, 4 n; Kol 2, 2.). Mimo to ukazovala krev obřizky na krev smrti, slibující zároveň, co se po té vyplnilo. Čtyřicátého dne byl Pán Ježíš v chrámě obětován (Luk. 2, 22 n. Srov. 2. Mojž. 13, 2; 34, 19 n; 3. Mojž. 12, 6 n.) a vyplacen obětí. Prvorozenec byl zvlášť Bohu zasvěcen na památku těch, kteří při poslední ráně egyptské byli v domech israelských ochráněni smrti (Mojž. 12, 29.). Tím vyplnil Kristus stará proroctví. (Agg. 2; Mat. 3, 1.) Kristus byl tu skutečně Bohu obětován a budoucí smrti zasvěcen. Proto představování a vykupování prvorozenců, jež po více jak tisíc let se dalo, bylo předobrazem „jeho“ představení a obětování. Znamenalo vykoupení od smrti duchovní, které Kristus učinil. Jak podivuhodné jsou všechny tyto události svou vnitřní souvislostí! — Panna Maria podrobila se očištění, aby nebylo pohoršení, a aby se ve všem přizpůsobila Synu. Představení (obětování) a očišťování jsou obřady různé, ono náleželo otci, toto matce, ono mohlo se státi již dříve, toto nikoliv. Panna Maria a sv. Josef je spojili. Panna Maria bydlela po té s Josefem v Betlémě. Sem také Josef po návratu z Egypta se uchýlil, ale z bázně před Herodem a na napomenutí andělovo odešel do Nazareta. (Mat. 2, 21 n.). Bůh nemínil zasahovati stále zázraky, nýbrž chtěl, aby život sv. rodiny bral se přirozenými cestami, přinášeje jim hojně příležitosti k ctnosti. — Jak dlouho zůstala sv. rodina v Egyptě? Prchla-li do Egypta brzy po narození Páně, prodlela tam rok a několik měsíců; přišli-li mudrci teprve po roce, byla tam jen několik měsíců, neboť Herodes zemřel r. 750 od založení města Říma, t. j. v třetím roce života Kristova. Duchovně útěk znamená, že povolání do církve přejde od Židů, jelikož je zamítají, na pohany.

S k r y t ý ž i v o t Pána Ježíše a sv. rodiny trval třicet let (Luk. 3, 23.). Pán Ježíš pracoval, do školy asi nechodil, zázraků nečinil; žil přirozeným životem obyčejného dítěte a muže. Že žil většinou v Nazaretě, zvali ho Nazarenský (Jan 1, 45; 19, 19; Mat. 2, 23 a j.). Život sv. rodiny v těchto letech byl zajisté jediný na světě svatostí a štěstím.

Když bylo Pánu Ježíši 12 let, putoval s rodiči do Jeruzaléma (Luk. 2, 1.) a projevil své božství. Jest to jediný případ nadpřirozeného vystoupení před dobou veřejného působení. Panna Maria uchovala slova, jež k ní tehdy řekl, v srdci

svém. Známost Panny Marie o Ježíši nebyla patrně hned úplná, nýbrž rostla, a to i pozorováním a přemýšlením o něm. Při svatbě v Káni gallilejské byla přítomna a dala popud k prvnímu divu svého Syna (Jan 2, 1 n.). Za veřejného působení Pána Ježíše čteme o ní zřídka (Mat. 12, 46 n.; Mar. 3, 32; Luk. 8, 19.). Byla při smrti svého Syna, jenž ji doporučil sv. Janu (Jan 19, 25 n.), při seslání sv. Ducha a volbě apoštola Matěje (Skut. 1, 14; Zjev. 12, 1.). Kde a jak dlouho po smrti Páně žila, nevíme. Někteří praví v Jeruzalémě, jiní v Efesu. Má se za to, že žila ještě asi 20 let.

* * *

S radostí přistupujeme k tomu, čemu bohověda učí nás o Panně Marii. Poznamenáváme, že máme v češtině úplnou a krásnou „Mariologii“ od Dra. Ant. Lenze, kterou vzdělal na základě spisu Arnošta z Pardubic, prvního arcibiskupa pražského: „Mariale Arnesti“. Spis Lenzův je dílo bohovědné, ale více ještě dílo duchovně vzdělavatelské (asketické). Proto budiž všem ctitelům Panny Marie, toužícím po duchovní četbě, doporučen, ale ti, kteří hledají poučení střízlivě bohovědného, nechť mají na paměti, že asketové často nadsazují a užívají výroků Písma také v přeneseném smyslu. Asketové jsou trochu básníci. Nemalá přednost spisu Lenzova záleží v tom, že je vzdělán na základě spisu velikého rádce Karla IV., Otce vlasti, a muže s pověstí světce.

Panna Maria je rodička Boží.

1. Pravé a vlastní mateřství Boží Panny Marie popíral Nestorius. Vlastně činili tak, ale zavinutě nebo-li neuvědoměle, již před ním všichni ti, kteří neuznávali božství věčného Slova, jako Pavel ze Samosaty nebo ariani. Ale poněvadž tehdy šlo o osobu Kristovu, obrana církve týkala se božství Pána Ježíše. Přímo proti Matce Boží obrácen byl blud Nestorius, ač základ jeho byl kristoslovný, t. j. blud o Kristu. Učil, že v Kristu jsou dvě fyzické osoby, božská a lidská. Kristus jako osoba lidská narodil se z Marie Panny. Na základě tohoto bludu jednal důsledně, když pod vlivem svého učitele Teodora z Mopsvestie měl Pannu Marii matkou pouze člověka Krista. Tak blud kristoslovný (o Kristu) přiostril se na blud marioslovný. Nestorius vystoupil nejprve s bludem svým o Panně Marii. — Sněm efeský z r. 431 prohlásil pod předsednictvím Cyrilla Alex. bohomateřství Panny Marie slovy: „Kdo by nevyznal, že Bůh vpravdě jest Emanuel, a svatá Panna proto rodičkou Boží — porodilať podle těla Boha Slovo, jak psáno jest: ‚Slovo tělem učiněno jest‘ — je v klatbě.“ Jinde dle: „Když náš Pán Ježíš Kristus je Bůh, jak by bl. Panna, která jej porodila, nebyla Bohorodičkou!“ Tenkrát věroučným výrazem tohoto článku stalo se slovo „theotokos“, t. j. b o h o r o d i č n á, b o h o r o d i č k a, podobně jako na sněmu nicejském proti arianům slovo „homoúsios“, soupodstatný, vyslovovalo jedním jménem článek víry o božství Slova. — Sněm chalcedonský z r. 451 už jen opakoval totéž, když prohlásil: „Kdo by svatou a blahoslavenou Pannu Marii zval rodičkou Boží křivě a ne v pravdě . . . anebo kdo by ji zval rodičkou člověka a Krista, jako by (Pán Ježíš) nebyl Bůh, a nevyznal zvlášť a podle pravdy rodičkou Boží, protože před věky Bůh Slovo, od Otce zplozený, v čase z ní se vtělil a zrodil, je v klatbě.“ — Také sněm cařihradský z r. 553 opakuje prohlášení tohoto článku. — Od XVI. století katolický svět zve ji tak denně v druhé části modlitby „Zdrávas, Maria“, říká: „Svatá Maria, Matko Boží, pros za nás . . .“

2. Písmo nezve Pannu Marii výslovně Matkou Boží, nýbrž dává ji jméno: „Matka Ježíšova“ (Jan 2, 1, 19, 26.) nebo „Matka Páně“ (Luk. 1, 43.). Avšak poněvadž ji v pravém smyslu jmenuje „matkou“ Pána Ježíše, a poněvadž Pán Ježíš je pravý Bůh, proto jeho slova jsou úplným svědectvím, že je Matkou Boží. Vypravující nadpřirozené početí a narození Páně (Mat. 1, 18 n; Luk. 2, 5.), dávající slovy, že byl „pokládán“ za syna Josefova (Luk. 3, 23; viz Mat. 1, 25; Luk. 1, 34 n.), na jevo, že sv. Josef byl jen pěstounem Ježíšovým, potvrzuje nepřímě, že Panna Maria je Bohorodičkou. Již Isaiáš to předpověděl, říká: „Aj panna počne a porodí syna, a nazváno bude jeho jméno Emanuel (Is. 7 14.) t. j. Bůh s námi. Když anděl zvěstoval Panně Marii vtělení Páně, užil týchž slov, pravě: „Aj počneš v životě a porодиš syna a nazveš jméno jeho Ježíš. Ten bude veliký a Synem Nejvyššího slouiti bude. (Luk. 1, 31.) Syn Nejvyššího je Syn Boží. Sv. Pavel píše: „Když přišla plnost času, poslal Bůh Syna svého, učiněného ze ženy.“ (Gal. 4, 4.)

3. Co se týče podání, netřeba se zmiňovati o době po efesském sněmu, který Boží mateřství P. Marii prohlásil za souhlasu všech otců článkem víry. Usnesení stalo se, jako vždy, na základě apoštolského podání. Křesťané vyznávali tuto víru v apoštolském vyznávání, říkájice o Kristu: Jenž se počal z Ducha sv., narodil se z Marie panny. To se dělo ovšem velmi často. Co si při tom mysleli? Co slova praví. Když se P. Ježíš, Syn Boží, narodil z P. Marie, je sv. Panna jeho matkou t. j. matkou Syna Božího. Slovo theotokos, bohorodička, je z III. stol. Sv. Cyrill odůvodňoval je pravě, že sice v Písmě se nenalézá od sv. spisovatelů zaznamenáno, že „víru tu však nám odevzdali Otcové a my také jsme od nich poučení, že jméno to je jim běžné.“ Proti nestorianům hřměl, „že mají jazyk jedem napuštěný, jelikož proti podání všech, kteří svět učili sv. tajemstvím, ano proti celému Písmu, zavádějí libovolně věci nové, popírajíce, že sv. Panna není bohorodičkou, a porušují svými nesmysly pravé a čisté články víry obecné církve.“ — Alexandr, biskup alexandrijský, který r. 319 světil sv. Athanasia na jáhna, užil slova theotokos v listě k patriarchovi cařihradskému proti arianismu namířenému, a jmenovaný Athanasius dí: „Vyznáváme, že Syn Boží přijav tělo z panny bohorodičky Marie, stal se člověkem.“ Císař Julian, Odpadlík, vyčítal křesťanům, že nepřestávají jmenovati P. Marii bohorodičkou. Theodoret, současník Cyrillův, píše: „První krok k novotám bylo tvrzení, že sv. Panna, která porodila Slovo, vzavší z ní tělo, nemá býti zvána bohorodičkou (theotokos), nýbrž rodičkou Krista (christotokos), kdežto přece nejstarší hlasatelé pravověrné víry podle apoštolského podání učili nazývati bohorodičku matkou Páně a tak věřili“ Jan, patriarcha Antiochijský, který nastoupil na místo svrženého Nestoria,

pravil, že „jména theotokos žádný církevní učitel nikdy nezamítal, že mnozí a veleslavní mužové ho užívali a že ti, kteří tak nečinili, jich nikdy nevinili z pobloudění.“ Proto sv. Řehoř Naz. mohl právem říci: „Kdo nepřijímá Marii bohorodičku, budiž odloučen od Boha.“ — Sv. Otcové, kteří toho slova, jelikož se ještě nezrodilo, neužívali, psali způsobem, který věčně praví totéž. Když na př. Ignác Ant. psal: „Náš Bůh Ježíš Kristus byl od Marie v mateřském životě nošen,“ mluví patrně o božském jejím mateřství.

4. Důkaz z rozumu je jasný. Z matky rodí se osoba; Kristus je jako osoba Bůh; je tedy Panna Maria matkou Boží neboli bohorodičkou. Nikdo na světě neříká, že matka porodila lidskou přirozenost, dokonce ne, že porodila jen tělo, nýbrž každý praví, že porodila člověka, chlapce nebo dívku, t. j. lidskou osobu. Matka nedává život duši, neboť tu tvoří Bůh, když tělo se počne; přece však je matkou celého člověka. Panna Maria nedala život Slovu, neboť to je věčné; ale dala mu lidskou přirozenost, takže osoba Boží mohla se narodit jako člověk. Jako každá matka je matkou člověka, poněvadž její dítě, májíc rozumnou duši, je lidská osoba, tak Panna Marie je matkou Boha, poněvadž Kristus člověk je božská osoba. Kdyby Pán Ježíš měl jen božskou přirozenost, nebyla by matkou jeho. Ale že mu dala lidskou přirozenost, porodila Boha podle lidské přirozenosti jeho. Již sv. Cyrill pravil Nestoriov: „Nikdo neřekne o Alžbětě, že je matkou jen těla sv. Jana Křt., a ne i jeho duše, neboť porodila Křtitele duší oživeného, t. j. člověka, jenž se skládá z duše a těla.“

Nestorius uváděl proti Božímu mateřství P. Marie, že vede k představám, jakoby Bůh z lidské ženy zplodil božského Syna, což je pohanské, aneb jakoby lidská matka dala svému Synu božskou přirozenost, což je nemožné. Každý hned vidí, že Nestorius měl popletené pojmy o vtělení. Početí Panny Marie stalo se pouhou vůlí Boží, a Ježíš přijal od své matky jen lidskou přirozenost. Když P. Maria svolila, projevil Bůh vůli, aby početí se stalo, i stalo se. V tomže okamžiku stvořil Bůh konem své vůle duši Kristovu a Slovo spojilo se s ní i s tvořícím se tělem. Početí to nemá s pohanskými představami nic společného. Tu jsme se dotkli věci velmi důležité. Svatý Tomáš Akv. praví: „P. Maria nebyla by v pravdě matkou Boží, kdyby lidská přirozenost nebyla přijata od Slova a s ním hypostasně spojena; tak učil Nestorius přijímaje v Kristu dvě samostatné fysické osoby. Anebo kdyby početí, po případě narození stalo se dříve nežli hypostasné spojení; tak učil Photinus.“ První část těchto slov jsme odbyli; zbývá druhá.

5. K mateřství náleží nejen porod, nýbrž také početí. Jen ta žena jest v pravdě matkou dítěte, která je také počala. Aby Panna Maria byla bohorodičkou, musela počítí Slovo. Kdyby nejdříve počala člověka a kdyby potom s jejím

plodem spojilo se Bůh Slovo, nebyla by v pravém a plném smyslu matkou Syna Božího, neboť by byla počala jen člověka. Suarez praví, že se může říci: matka porodila učence, biskupa, generála, když její Syn se jím potom stal, ale že nelze říci: matka porodila mrtvého, když její syn později umřel. Proč se může říci, ač ovšem méně vlastně, prvé, a proč ne druhé? V prvním případě jde jen o nahodilou změnu, tak že syn zůstal, čím se zrodil, člověkem. V druhém jde o změnu podstatnou, neboť mrtvola už není člověk, ale matka porodila člověka. — Obráťme to na Pannu Marii. Kdyby počala člověka, který potom hypostasním spojením stal se Bohem, božskou osobou, nastala by s jejím synem změna podstatná. Jako tedy nelze říci: matka porodila mrtvého, že její syn později umřel, tak by nebylo lze říci: Panna Maria porodila Syna Božího, jestliže se jím stal po početí.

Tážeš se: Jak tedy muselo početí se státi, aby se mohlo říci, že počala Slovo? Když v jednom okamžiku, kdy počala tělo, spojila se s ním duše a s oběma Bůh, hypostasním spojením. Tak od prvního okamžení lidského bytí Kristova žil Bůh v lidské přirozenosti, anebo jinými slovy: tak Bůh dostal skrze početí P. Marie lidský život. Plod ovšem nemusil býti hned dokonale vyvinutým člověkem, nýbrž mohl se vyvíjeti jako každý lidský plod.

Byla to lidská bytost s božstvím spojená.

S početím souvisí a náleží k mateřství také pravé těhotenství. Proto bylo také u Panny Marie, ovšem jsouc prosto všech nedokonalostí, všeho, co Bůh ohlásil Evě jako trest, anebo co nějak souvisí s hříchem tělesnosti. Také početí bylo, jak se samo sebou rozumí, prosto všeho toho. Nepřijímati těchto věcí, je zcela zbytečno. Nač utlíkati se k zázrakům, kde jich není třeba. Duše Kristova, majíc blažené patření, byla arci v plném užívání sil, jak v nauce o Kristu bylo vyloženo.

Panna Maria počala tedy a porodila Bohočlověka, bytost, jež se zove Kristus. Dala Bohu, jenž je věčný, v Kristu lidský život časný pravým mateřstvím. Arnošt z Pardubic praví, že Panna Maria je pravdivěji a s větším právem vlastní matkou jednorozeného Syna svého, nežli slují a slouti mohou jiné matky pozemské matkami synů svých, poněvadž Pán Ježíš neměl lidského otce a ona tak svého mateřství s nikým nedělila. Dr. Lenz přidává: Syn Boží jest všečen její, jako jest všečen Syn věčného Otce.

6. V Kristu jsou dvě přirozenosti, božská a lidská, a proto Pán Ježíš má i dvojí synovství, božské a lidské. Jako druhá božská osoba zrodil se od věčnosti z Otce, jako člověk zrodil se v čase z Panny Marie. Jako Bůh má jen otce, jako člověk má jen matku. Poněvadž je jen jednou bytostí, je týž Kristus i Synem Božím i Synem Panny Marie. Nejsou tu dva synové, nýbrž jen dvoje synovství. Nejsou tu dva sy-

nové, poněvadž „táž osoba“ se „dvakrát“ zrodila, jednou jako Bůh a jednou jako člověk. — Bohoslovci se táží také po vztahu Krista k Bohu a Panně Marii. Bůh Kristus má věčný vztah k Otci, nebo v Otci jeho je skutečné otcovství a v Synu skutečné synovství (božské). Kristus jako člověk má věčný vztah k Panně Marii, nebo v ní jest skutečné mateřství a v něm skutečné synovství (lidské). Kristus jako Bůh má k Panně Marii vztah jen myšlený, nebo nedala mu božského života (bytí), aniž onho mohl od ní přijmouti. Bůh vůbec nemůže býti ve věčném vztahu k tvorů. Ale poněvadž člověk Kristus má věčný vztah k Panně Marii a poněvadž lidská přirozenost, v níž spočívá, je přijata od Boha Slova, přenáší se věčný přirozený vztah synovství z Panny Marie, a to právem, také na božskou osobu Kristovu, t. j. synovství z Panny Marie zove se též synovstvím z Boha Otce.

O důstojnosti Panny Marie.

Důstojnost Panny Marie je jediná na zemi i na nebi, poněvadž jediný mezi všemi tvory jest její poměr k Bohu. Pravoslavná církev učí podobně. Pravosl. katechismus praví: „Co se týče matky Páně, ona milostí a blízkostí k Bohu, a následovně i důstojností převyšuje každou stvořenou bytost; proto pravosl. církev uctívá ji nad cheruby a serafy.“ Albert Vel. dí, že Panna Maria má účast na nekonečné důstojnosti svého božského Syna. Její mimořádný poměr k Bohu staví ji také v mimořádný poměr k tvorům.

1. Důstojnost Panny Marie vzhledem k Bohu. Božím mateřstvím vstoupila ve zvláštní poměr k Bohu Otci, Synu i Sv. Duchu.

a) Mezi ní a druhou božskou osobou nastalo podivuhodné příbuzenství. Bůh Slovo je zároveň Synem Boha Otce a nejsv. Panny. Máme tu dvojí soupodstatnost Krista, jednou s Otcem nebeským a jednou s matkou pozemskou. — V Athanasiově vyznání víry se dí, že Kristus je Bůh a člověk, Bůh z podstaty Otce před věky zplozený, a člověk z podstaty matky, narozený v čase. — Sněm carihradský dí, že dvojí jest v Kristu zrození, věčné, netělesné z Otce, a časné, tělesné z Panny Marie. Bohu říká „Synu“, k tomu, k němuž se modlí a před nímž na kolena padají všichni tvorové, přistupuje s právem, které dává důstojnost matky. Podobně jako Albert Vel. dí jeho žák Tomáš Akv.: „Bl. Panna má z toho, že je matkou Boží, jakousi důstojnost nekonečnou z dobra nekonečného, kterým je Bůh, a z této stránky nemůže býti dokonalejší, jako nemůže býti nic dokonalejšího nad Boha.“

b) Mateřstvím Božím vstupuje Panna Maria ve zvláštní příbuzenský poměr k Bohu Otci. Maria a Otec Bůh nazý-

vají touž bytostí svým Synem, nebo Kristus má zrozením: přirozenost božskou od Otce a přirozenost lidskou od ní. Poměr ten dává Panně Marii i před Otcem důstojnost, pro niž hodna je všelikých milostí. Pro mimořádný stupeň milostí je dcerou Boží přijatou (adoptivní) jako nikdo, neboť je přijata od Boha Otce proto, aby dala jeho Synu lidský život. Přirozenou dcerou Boží jako Kristus nemůže býti, neboť nenarodila se z podstaty Otce, ale je prostřednicí mezi Otcem a přirozeným jeho Synem vtěleným (Kristem). Tak je dcerou Boží zcela zvláštním způsobem, kteréžto dcerství jeví se v neobyčejné milosti a má základ v mateřství Božím. Na matku svého Syna, vyzdobenou všelikou nadpřirozenou krásou a důstojností, nemůže Bůh patřiti leč s láskou a zalíbením.

c) Mateřstvím Božím vstupuje Panna Maria také ve zvláštní příbuzenský poměr ke Sv. Duchu. Bohoslovci jej naznačují tím, že ji zovou nevěstou nebo chotí sv. Ducha. Početí její přivlastňuje se sv. Duchu, rovněž výzdoba Matky Boží všemi milostmi. Duch sv. je podstatná Láska. Milostí uděluje jí nejen největší míru lásky k Bohu, nýbrž i dokonalost, pro niž sama také je po Kristu nejvyšším a nejprvnějším předmětem lásky Boží.

d) Nesmírná důstojnost Matky Boží zjevuje se nám tedy vzhledem k Bohu v trojím jejím příbuzenském poměru k nejsv. Trojici: „Fysickým mateřstvím“ Krista, Boha Syna jako člověka, pro něž právem je jmenována také matkou jeho jako Boha, bohorodičkou, „Jediným a zcela mimořádným adoptivním dcerstvím“ k Bohu Otci a „posvátným zásnubem“ k sv. Duchu. Důstojnost ta odůvodněně se nazývá „nekonečná“, nebo poměr Panny Marie k nekonečnému Bohu je takový, že jeho nekonečná důstojnost na ni padá, dávajíc jí právem jména: matka Boží, dcera Boží, choť Boží. — Tato důstojnost není žádná fysická vlastnost v Panně Marii, nýbrž jen poměr, vztah, ale tento poměr žádá nezbytně přiměřené důstojnosti věčné, výzdoby totiž, která této důstojnosti odpovídá. Tou je milost. Důstojnost musí jíti ruku v ruce s milostí. Čím větší ona, tím více musí růsti i tato. Mateřství Boží bez milosti by byla jako důstojnost královny bez krásy, ctnosti, moci, krátce bez toho, co nezbytně náleží k důstojnosti královské. Významně připojil Kristus ke slovům ženy: Blahoslavené tělo, které tě nosilo (Luk. 11, 27), dodatek: Ovšem blahoslavení, kteří slyší slovo boží a ostříhají ho, — naznačiv tím, že jeho matka je „hodna“ všeho blahoslavenství.

Sv. Otcové a spisovatelé poznávali přenesmírnou důstojnost Panny Marie, ale nenalezali slov, aby ji vyličili. Pokoušeli se o to. Slyšme některé. — Biskup Basil (zemřel 459) píše: „Jako je nemožno Boha plně pochopiti a vyjádřiti, tak převyšuje i ohromné tajemství bohorodičky všeliké pomyšlení a každý jazyk.“ — Neznámý spisovatel, jehož spis byl připi-

sován sv. Anselmu, volá: „Nic ti, paní, není rovno, nic, co by tobě mohlo býti přirovnáno; neboť vše, co jest, je buď nad tebou nebo pod tebou. Nad tebou je jedině Bůh, pod tebou vše, co není Bůh. Kdo tuto výbornost tvou pojme? Kdo ji dosáhne?“ — Sv. Bernard: „Bůh je se všemi svatými, ale zvláště s Pannou Marií, v níž si tak zalíbil, že nejen její vůli, nýbrž i tělo její si připojil, takže z podstaty jeho a Panny stal se jeden Kristus, který není sice celý (t. j. podle celé bytosti) z Boha a ne celý z Panny, avšak přece celý jeden z Boha a Panny, neboť nejsou dva synové, nýbrž jeden z obou. Není jen Pán Syn s tebou, jejíž oděla jsi tělem, též Pán sv. Duch, z něhož jsi počala, a Pán Otec, jenž zplodil toho, kterého jsi počala. Otec je s tebou, jenž Syna svého učinil i Synem tvým. Syn je s tebou, sv. Duch je s tebou, který s Otcem a Synem posvětil život tvůj.“ — Sv. Bruno: „Ptáš se, jaká matka? Taž se dříve jaký Syn. Nemá Syn mezi lidmi sobě rovného, nemá matka podobné sobě mezi ženami. Vzácný on před syny lidskými, vzácná ona jako vstávající zora. Sám ji učinil matkou svou, čeho nikdo nemůže; porodila Syna a zůstala pannou, co žádné se nestalo.“

Pro tento podivuhodný příbuzenský poměr Panny Marie k nejsv. Trojici je jméno její ve všech vyznáních kladeno vždy mezi jména božských osob; totéž nalézáme ve spisech sv. Otců.

Sv. Otcové nenalézajíce sami slov, jimiž by důstojnost Panny Marie vylíčili, hledali je ve sv. Písmě Starého a Nového Zákona, obražejíce na ni vše, co v něm krásného se dalo na ni obrátiti. Sv. Řehoř V. k slovu knihy královské „Hora Efraim“ (1 král. 1, 1.) píše: „Jménem této hory může býti nazvána blah. vždy Panna Maria bohorodička; neboť byla horou, anať důstojností svého vyvolení převyšovala všechnu výši vyvoleného tvora. A nebyla-li horou vznešenou Maria, která, aby mohla počítí věčné Slovo, vyvýšila vrchol zásluh nad všechny andělské kúry až k podnoží božství? Isaiáš předpovídá převzácnou důstojnost této hory, pravě: Bude v nejposlednějších dnech připravena hora domu Hospodinova na vrchu hor. (Is. 2, 2.) Hora byla na vrchu hor, poněvadž vznešenost Panny Marie zářila nade všechny svaté. Horou na vrchu hor by se Maria nestala, kdyby nebyla božská plodnost nad zástupy andělů ji nevyvýšila; a domem Hospodinovým by se nestala, kdyby v jejím životě božství nebylo připejením člověčenství k Slovu odpočívalo.“

Podobně na Pannu Marii obražejí a nadšenými výklady provádějí slova žalmů na př.: V slunci postavil stánek svůj a ono jest jako ženich, vycházející ze svatebního pokoje svého. (Žal. 18, 6.) Vlastní smysl je, že Bůh v kráse a moci slunce se nejkrásněji zjevuje. Tím sluncem, vykládají sv. Otcové, je Maria, v níž Bůh skutečně měl stánek svůj. — Nebo: Prud-

kost řeky obveseluje město Boží; posvětil stanu svého Nejvyšší. Bůh jest uprostřed něho, nepohneť se. (Žal. 45, 5.n.) Vlastní smysl je, že Jeruzalém město Boží se raduje z prudkosti vod, které mu neubližují, nebo vidí z toho, že si je Hospodin posvětil jako stan, v němž s lidem svým bydlí. Tím městem, píše sv. Otcové, je Maria, plna milostí, stan Boží, porod Syna neublížil jejímu panenství a pod. — Opět: Základové jeho jsou na horách svatých; miluje Hospodin brány sionské nade všechny stany Jakobovy. Slavné věci praveny jsou o tobě, město Boží. (Žal. 86, 1.n.) Město je Jeruzalém, jeho základ je sv. hora Sion, kterou si oblíbil Pán. — Opět je Maria Jeruzalémem, Sionem. Tisíckráte a tisíckráte opakuji se o ní slova: *Gloriosa dicta sunt de te*, slavné věci (chvály) praveny jsou o tobě, město Boží, (Maria). — Zase: Vyvolil Hospodin Sion, vyvolil jej sobě za příbytek svůj. (Žal. 131, 13.)

Zvlášt oblibují si obracet slova Písně Písní na P. Marii; hodí se k tomu skutečně nad míru. Mnozí vykládači míní, že spisovatel prorockým duchem nadšený, viděl, píše památnou píseň, také ji. Vlastní smysl její týká se duše s Bohem spojené v obraze vyvoleného národa israelského, ale poněvadž žádná duše nebyla s Bohem spojená jako duše Panny Marie, lze výroky básně užívatí právem zvláště o ní. Tak činili sv. Otcové velmi horlivě. Výroky, jež nejvíce na Pannu obracejí, jsou: Jako lilium mezi trním, tak jest přítelkyně má mezi dcerami. (Pís. 2, 2.) Která jest to, jenž kráčí jako dennice vycházející, krásná jako měsíc, výborná jako slunce, hrozná jako vojenský šik sporádaný? (Pís. 6, 9.) Všecka jsi krásná přítelkyně má, a poskvrny není na tobě. (Pís. 4, 7.) Zahrada zamčená jsi, sestro, choti má, zahrada zamčená a studnice zapečetěná. (Pís. 4, 12.) a j. v. — Mnohé výroky o Moudrosti, které nalézají se v Knize Přísloví 8, Moudrosti 7, Sirachu 24 obracejí na ni. I sama církev tak činí. Odvozují z nich čistotu, moudrost, blízký styk s Bohem a jiné přednosti Panny Marie. Na př.: Hospodin vládl mnou na počátku cest svých. (Věčné vyvolení Panny Marie.) Kdo by mne našel, najde život. (Přisl. 8, 22.n. 35.) Jest blesk světla věčného a zrcadlo bez poskvrny velebností Boží a obraz dobrotivosti jeho. . . (Moudr. 7, 26.n.) Na Sionu utvrzena jsem, — v lidu uctěném vkořenila jsem se, — vyvýšena jsem jako cedr na Libanu, — jako palma v Kades a jako štěp růže v Jerichu. . . (Sir. 24, 15.n.)

V témže duchu hledají předobrazy Panny Marie v Starém Zákoně a nalézají je v mnohých ženách a posvátných věcech. — Sv. Jan Dam. píše: „Ty jsi duchovní Eden (Ráj), světlejší a božtější nad Eden starý. V tomto žil pozemský Adam, v tobě, Pán, jenž s nebe přišel. Tebe předobrazovala archa (Noe), v níž slmě druhého světa se zachovalo. Ty jsi porodila Krista spásu světa, který potopil hřích a vlny ztišil. Tebe naznačoval hořící keř, desky od Boha vytesané tě vyjadřovaly,

archa zákona zvěstovala, zlatá nádoba (s mannou), svícen, stůl, prut Aronův, jenž rozkvetl, zřejmě předznačil tebe. Neboť z tebe plamen božství, Otce Syn a Slovo, přeslaská a nebeská manna, jméno ono, které jest nade všechno jméno, věčné a nepřístupné světlo, nebeský chléb života, plod, jakého nemá země, tělesně vzešel. Jak? Zdaliž tě nepředstavovala ohnivá pec, jejíž plamen byl zároveň občerstvující a ohnivý? Nebyl-li obrazem božského ohně v tobě přebývajícího? A stánek Abrahamův zřejmě tebe znamená. Přirozenost lidská podala Bohu Slovu, v lůně tvém, jako ve stánku přebývajícímu, pod popelný chléb, prvotiny své z nejčistší krve tvé, božským ohněm upečené, v božské osobě jeho bytující, dostávající život v pravém těle a rozumné duši. Žebřík Jakobův málem by mi ušel. Aj, zdaž není každému jasno, že je tvým předobrazem? Jako on viděl v jeho konci nebe a zemi spojeny, anděly po něm sestupující a vystupující, ano i s tím, který v pravdě je silný a nepřemožitelný, obrazně zápasil, tak i ty jsi zvolena k úkolu prostřednice a učiněna žebříkem, po němž Bůh k nám sestoupil, aby přijav slabou naši přirozenost se s ní spojil, a Boha učinil lidem viditelným, čímž spojila jsi to, co bylo rozděleno. Proto andělé k ní sestoupili, aby Pánu a Bohu sloužili, ale lidé, přijímající život andělský, do nebe byli povyšováni. Co jest ono rouno, v které Syn Boha, krále všech, Otci souvěčný a společník jeho vlády, sestoupil jako rosa? Zdaliž patrně ne ty? Kdo Panna, o které předpověděl Isaiáš, (Is. 7, 14.), že z působení Ducha ponese v životě Boha, jenž bude s námi (Emanuel), aneb jenž učiněn člověkem, zůstane zároveň Bohem? Kdo hora Danielova (Dan. 2, 34.), z níž odtrhl se úhelový kámen Kristus, nástroje muže nezakusiv? Zdaž ne ty, jež nepřijavši semene jsi porodila a pannou zůstala? Ať božský Ezechiel přijde a ukáže uzavřenou bránu (Ez. 44, 2), Pánu přístupnou, ale neotevřenou, jak prorockým nadšením o ní předpovídal. Skutečnost potvrzuje jeho slova. Na tebe bez pochybnosti ukazuje, kterou prošel, jenž nade všechny je Bůh, přijav tělo, ale neotevřev panenství bránu.“

Jindy opět rozebírají podivuhodné divy, které v Panně Marii se uskutečnily: zůstavši pannou, počala a porodila syna, stala se matkou; je dcerou Adamovou, a přec bez poskvrny dědičného hříchu; jest stvořena a dcera lidí, nicméně matka tvůrce, který i ji stvořil; je mladší nežli její syn; služebnice Boží, povýšená nad anděly, jako matka, rozkazuje Pánu svému; je chudá, a přec, jako matka krále králů, královnou nebe i země; pokorná kdysi a neznámá je nyní velebena ode všech pokolení země; skrytě žila, a přece byla požehnána mezi všemi ženami, plna milosti Boží a j. — Arnošt z Pardubic vyvozuje nesmírnou důstojnost Panny Marie zvláště z toho, že byla vyvolena za matku Boží od věčnosti, jako jediná mezi všemi, a

proto od nejsv. Trojice všelikými dary ozdobena; dále vyvozuje ji z oslavy Panny Marie v nebi.

2. Panna Maria má takovou důstojnost před Bohem, je nejdůstojnější o v š e m t a k é p ř e d l i d m i.

Tuto důstojnost má proto, poněvadž nade všechny tvory vyniká Božím mateřstvím a přiměřenou mu milostí. Sofronius píše: „Kdo může se s tebou měřit? Bůh je z tebe. Zdalíž někdo ti neustoupí? Spíše radostně přizná prvensví a výbornost tvou.“ Bonaventura dří: „Ona jest, nad níž Bůh nemohl učiniti větší. Mohl stvořiti větší svět a utvořiti větší nebe; ale větší matku nad matku Boží učiniti nemohl.“ Tomáš Akv. praví: „Její důstojnost má základ v mateřství Božím; pro příbuzenství, jež má s Bohem, náleží jí největší úcta.“

Avšak úžasná velebnost matky Boží má milou a radostnou stránku pro nás. Pro tuto okolnost mísl se k účtě také důvěra a ples.

Její velebnost mění se v líbezný úsměv matky. V nebi, kde blažení nepotřebují matky, je více královnou, na zemi je více matkou. Maria je po Kristu hlavě předním údem v mystickém těle Kristově a v celém lidstvu. Nazývá se „mystická láska“. Jako v rodině matka je středem lásky, tak Maria v rodině lidstva. V ní nesmírná velebnost Boží, před níž v posvátné hrůze padáme na kolena, nabývá líbeznosti, která nás plní důvěrou a přítulností. Panna Maria není hlavou mystického těla jako Kristus, ale je matkou této hlavy. Kristus je pramen nadpřirozeného života v tomto těle, ale skrze ni stal se člověkem.

Sv. Augustin dří: „Je matkou údů Kristových, jimiž jsme my, poněvadž součinila láskou, aby v církvi rodili se věřící, kteří jsou údy hlavy, Krista, jehož matkou je tělesně.“ Epifanius uvádí pět důvodů, pro něž Maria zaslouží býti zvána naší matkou. a) Její příbuzenství s Kristem, který podle těla stal se naším bratrem a podle milosti učinil nás dítkami Božími t. j. svými bratry. b) Její součinnost při našem spasení, kterým stali jsme se dítkami Božími. Ona stala se branou života, jako Eva branou smrti. Proto dří sv. Anselm: Bůh, jenž vše učinil, učinil sebe z Marie, a tak vše, co učinil, znovu-učinil (obnovil). Který mohl vše učiniti z ničeho, nechtěl, když pokaženo bylo, učiniti znovu bez Panny Marie. Tak Bůh je otec tvorstva a Maria matka tvorstva obnoveného. Bůh zplodil totiž toho, skrze něhož všechno učiněno jest, a Maria porodila toho, skrze něhož vše je zachráněno. Bůh zplodil toho, bez něhož není nic, a Maria toho, bez něhož nic není dobře. On v pravdě „Pán s tebou“, kteréž dal Bůh, aby všechno tvorstvo tolik „tobě s ním“ děkovalo. c) Souhlas Panny Marie, jež dala jménem lidské přirozenosti k duchovnímu manželství, v které Syn Boží vtělením vešel s člověčenstvím; tak vykoupení lidstva jakýmsi způsobem záviselo na souhlasu Panny

Marie. d) Láska a péče její o naši spásu; může-li někdo pro ně se zváti naším duchovním otcem, dlužno tím spíše zváti ji matkou našl. c) Odkaz Kristův, kterým Spasitel jí odevzdal nás v osobě apošt. Jana za syny.

3 O prostředničím významu bude řeč později. Zde odpovíme ještě na otázku, proč sv. Písmo o Panně Marii málo mluví.

Mezi Synem a matkou je podobnost. Jako Syn Boží se zmařil, přijav způsobu člověka a veda prostý život, aby ponížením dostoupil k slávě, tak i Maria šla cestou pokory k povýšení. Guibertus dí: Jako slávu Synovu předcházela pokora, tak pokoru matky, vyplývající ze Syna, následovala vznešenost. — Pořádek žádal, aby všechna pozornost a všecken obdiv nejprve obracel se na Krista, vtěleného Boha, a aby teprve potom, až sláva jeho se upevnil, rozlila se sama sebou na Pannu Marii. — Ostatně Písmo obsahuje dost chvály na Bl. Pannu; neboť více ji nemůže vyvýšiti, než když ji zove matkou Ježíšovou a ohlašuje jako matku Boží. Slova ta jsou jako zrno hořčičné, jež je malé na pohled, ale mocné silou. Tomáš z Villanovy praví: Stačí na její celý životopis, když je o ní řečeno, že z ní zrodil se Ježíš. Co se tážeš víc, a co více v Panně hledáš? Postačí ti, že je matkou Boží. Která, trvám, krása, která ctnost, která dokonalost, která sláva nepřisluší Matce Boží? Cokoliv tedy o ní věděti chceš, všechno obsaženo je v krátkem slově: „z které narodil se Ježíš.“

Protestanté zavrhlí úctu Panny Marie, ale Luther, jich duchovní otec, viděl v mateřství jejím důstojnost, která převyšuje všecken pomysl a ji vyvýšuje nade všechno stvoření. Hus ctil Pannu Marii vroucně. Svá mariánská kázání pracoval hlavně dle sv. Bernarda, opojeného láskou k ní horoucí.

Milost Panny Marie.

1. Přirozenost lidská v Kristu byla podstatně svatá, poněvadž byla podstatně spojená s božstvím, se svatostí samou. Slovo a lidská přirozenost byla jedna bytost. Tak Panna Maria s Kristem spojena není a nikdy nebyla. I tehdy, když Kristus byl ještě v jejím životě, byla bytostí samostatnou a Kristus též. Kristus nemohl jí tedy dáti účast na podstatné své svatosti. Mateřství Boží Panny Marie samo sebou fysicky neposvěcuje ani podstatně ani nahodile. Milost posvěcující posvěcuje fysicky, nahodile, neboť je formou, kvalitou, jakostí, jež činí duši Bohu nadpřirozeně podobnou a jemu milou. Mateřství není ani takovouto posvěcující formou, kvalitou, jakostí.

Ale nesmírná důstojnost mateřství Božího žádá, aby Panna Maria byla svrchovaně svatá.

Mateřství samo, i Boží, jako fyzický děj, který dává život nové bytosti, je méně nežli posvěcující milost, neboť tato činí sama sebou duši svatou, dítkem Božím a dává právo na věčné dědictví, mateřství nikoliv. Ale pozorujeme-li důstojnost Božího mateřství, pak je víc než milost, víc než blažené patření, neboť těchto darů dosahují tisícové, ono jest jediné a žádá větší milosti a blaženého patření, nežli kterýkoliv tvor máti zasluhuje. Žádný rozum nesnese pomýšlení, že by Matka Boží mohla býti méně svatá, nežli jiný tvor, neřku-li, že by mohla máti nějaký hřích. Taková důstojnost musí máti nezbytně přiměřenou svatost. Archanděl Gabriel to naznačil dvěma slovy, když Pannu Marii pozdravil: „Milosti plná“. Lutherova slova, že on je svatý jako Panna Maria, jsou nejen lživá, nýbrž i rouhavá.

2. Církev učí, že Panna Maria hned od počátku svého života měla plnost milostí. V tom je obsaženo, že neměla dědičného hřichu; než o tom bude pojednáno zvlášť. Poněvadž Bůh určil vtělení od věčnosti, arci podmíněně t. j., stane-li se hřích, tak byla také Matka Boží předurčena od věčnosti a myšlena od Boha s milostmi, kterých její veliká důstojnost žádá. V tom smyslu užívá o ní církev slova Sirachova: Já jsem z úst Nejvyššího vyšla, prvorozená před všelikým stvořením ... (Sir. 24, 5 a další verše.)

a) P í s m o vyslovuje velikou svatost i Panně Marii slovy andělovými: Zdráva, milosti plna, Pán s Tebou. (Luk. 1, 28.) V původním jazyku je rčení „milosti plna“ jako vlastní jméno anebo jako přívlastek, který oznamuje něco zvláštního a neobyčejného. Proto Panna Maria se polekala a přemýšlela, co pozdrav znamená. Ještě nepočala a je již zvána milosti plna, t. j. veskrze omilostněná, posvěcená. Myslíti dlužno ovšem na milost posvěcující. „Pán s Tebou“, znamená v Písmě pravidelně slib anebo přání Boží ochrany, pomoci k nějakému úkolu, zde tedy k posvátnému mateřství. V čem může záležeti tato ochrana? Patrně v tom, že je učiněna schopna, důstojna této cti. Čím se to stane nebo vlastně již stalo, anať od věku byla k důstojnosti té vyvolena? Milostí. „Milosti plna“ a „Pán s Tebou“ znamenají tudíž: Jsi veskrze omilostněna, Hospodin uzpůsobil Tě tak k velikému úkolu. Ze Starého zákona lze užití o ní výroků Písni písní v minulé stati uvedených. Sv. Otcové zvlášť vztahují na ni slova: Mnohé dcery shromáždily bohatství, Tys převýšila všechny (Přisl. 31, 29.), a slova žalmu: Požádáť král krásy Tvé (Žal. 44, 12.), vykládajíce je v ten smysl, že Panna Maria nesmírnou krásou své duše, z milosti plynoucí, vzbudila v Synu Božím radost a touhu máti ji za matku.

b) P o d á n í, líčíc svatost Matky Boží, rozebírá hlavně slova „Milosti plna“, velebic ji pro ně s uchvacujícím nadšením a vyvozujíc z ní všechny ctnosti. — Sv. Epifanius nazývá ji „ve všem milosti plnou“, sv. Athanasius „milosti plnou, poněvadž překypovala, naplněna jsouc svatým Duchem, všemi milostmi

a silou Nejvyššího byla zastíněna“. — Svatý Řehoř Divotvůrce dí: „Sv. Panna je v pravdě pozlacenou archou, která obdržela všechen poklad svatosti“. — Sv. Augustin: „Plnost milosti byla jí dána, poněvadž byla udůstojněna počítí a poroditi toho, o němž víme, že byl bez hříchu“. — Sv. Basil: „Kdo by se divil, vida, jak Panna Marie převyšuje všechny svaté, jež ctíme? Neboť dá-li Bůh sluhům tolik milosti, jaká síla je asi v Matce? Zdaliž ne o mnoho větší, nežli v těch, kteří jsou jí poddáni? To je každému známo. Byl-li sv. Petr nazván blahoslavený a obdržel li svěšené klíče nebeské, jak nemá přede všemi slavena býti jako blahoslavená, které je dáno, aby porodila toho, jehož onen ústy vyznal? Byl-li sv. Pavel nazván nádobou vyvolenou, že vznešené jméno Kristovo vynášel a všude po světě rozšířil, jakou nádobou jest Matka Boží?“ — Sv. Ambrož nazývá ji „propastí milosti“ a slaví její ctnosti, plod milosti, slovy: „Co je vznešenějšího nad Matku Boží? Co je jasnějšího nad tu, kterou jasnost vyvolila? Co čistšího nad tu, která porodila tělo bez dotyku těla? A co řeknu o ostatních ctnostech? Pannou byla nejen tělem, nýbrž i myslí, nezpronevěřivši se nikdy neporušenému cítění, srdcem pokorná, slovy vážná, duší moudrá, v řeči střídavá, v přemýšlení horlivá, v práci pilná, v řeči stydlivá, v myslí Boha hledající, nikoho neurážející, všem dobře přející, prosta závesti, nepřítelka chlubitosti, v modlitbě vytrvalá, ctnosti milující...“ — Arnošt z Pardubic přirovnává Pannu Marii k obloze a praví asi toto: „Jako jsou nebesa od Tvůrce svého okrášlena nesčetnými hvězdami, tak ozdobil Hospodin nebe, v němž přebýval, rozmanitými dary, Pannu Marii totiž. Přidal k milosti, kterou ji ozdobil, také veškery ctnosti. Tak podobala se obloze nebeské... Vlíl jí skutky spravedlnosti, milosrdenství, pobožnosti, takže lze o ní v pravdě říci, že jsou v ní pokladové ctnosti skryti... Z počátku byla jako luna, posvěcením stala se sluncem... Třikráte byla posvěcena: při počátku svém, při vtělení Božím, při utrpení pod křížem“. Jinde dí: „Nic není po Bohu velikolepějšího nebo sličnějšího, s čím bychom mohli srovnati nejsv. Pannu“.

c) Rozum nám praví, že důstojnosti Božího mateřství musí odpovídati přiměřená svatost, která nezbytně obsahuje „plnost milosti“. Panna Maria byla ochráněna od dědičného hříchu, přijavši milost hned, když byla počata. Poněvadž se to stalo způsobem zcela mimořádným, byla i milost, jí tehdy udělená, mimořádně veliká. Sv. Tomáš dí: „Čím více se něco blíží k příčině své, tím mocnější se na něm jeví účín. Kristus je příčina a zdroj milosti a Panna Maria jest mu nejbližší, neboť z ní přijal lidskou přirozenost. Proto obdržela od něho plnost milosti.“

3. Sv. Otcové a bohoslovci hledí určití blíže „plnost“ milosti. Běží hlavně o milost posvěcující, která činí duši svatou a bohumilou.

Jak ji určíme? Vyjdeme z důstojnosti Božského mateřství a řekneme: nad ní je duše Kristova, která v milosti ji na tolik převyšuje, na kolik hypostasné spojení Slova s lidskou přirozeností, podstatné a věčné, převyšuje důstojnost mateřství; pod ní jsou všichni tvorové, lidé i andělé, z nichž každý je hluboko, hluboko pod důstojenstvím Matky Boží. Milost Panny Marie není tedy nekonečná, neboť nekonečná není ani stvořená svatost Kristova. Co do milosti je Panna Maria u p r o s t ř e d mezi Kristem a svatými, nesmírně hluboko pod oním, nesmírně vysoko nad těmito. Slovo Písma „plný milosti“, „plný sv. Ducha“ má tudíž jiný význam, když je řečeno o Kristu (Jan 1, 14.), o sv. Štěpánu (Skut. 6, 8.), o apoštolích (Skut. 2, 4.), o Panně Marii. V sv. Štěpánu stačila dle Tomáše Akv. na vynikající zásluhy, v Panně Marii byla nadměrná, převyšující všechny svaté, v Kristu způsobená od něho a z něho plynoucí; jen Kristus je původce milosti. — Suarez praví, že jistě Panna Maria při svém neposkvrněném početí přijala větší milost, nežli jakou měl kterýkoliv tvor, člověk nebo anděl při svém prvním posvěcení. Zbožně lze za to mlti, dodává, že byla větší nežli jakou mají nyní všichni andělé a svatí úhrnem.

Vedle důstojnosti mateřství Božího, které žádá přiměřené svatosti u Panny Marie, uvádí se jako důvod zcela zvláštního omilostnění, že Bůh ji jako Matku svého Syna více a jinak ještě miloval, nežli jiné tvory a že měla býti jednou rozdava-
telkou milostí. — Sv. Tomáš mimo jiné píše: Panna Maria byla plna milosti vzhledem a) k duši, b) tělu a c) udělování jiným. Vzhledem k duši. Milost dává se dvojím účelem: aby-
chom se varovali hříchu a konali dobro. Panna Maria byla prosta hříchu více nežli všichni svatí a konala všechny ctnosti, jsouc jich zrcadlem, kdežto svatí konali ctnosti jednotlivé. Proto nade všechny je plna milosti. Vzhledem k tělu. Milost rozlévá se do těla. Veškerý citový život Panny Marie je pod dokonalou vládou rozumu nadpřirozeně osvětleného a vůle utvrzené v mi-
losti; žádné nezřízené hnutí nepokouší ji k hříchu; je prosta pokušitelnosti. Svatí měli milost, jež posvěcovala jich duši. Duše Panny Marie byla plna milosti, takže se rozlila i na její tělo, v němž počala Syna Božího. Vzhledem k udělování jiným. Veliké jest, když svatý má milost, jež stačí k spáse mnohých. Kdyby měl jí tolik, že by stačila k spáse všech, byla by to míra největší. Tak ji má úplně jen Kristus, a do jisté míry Panna Maria. Ve všelikém nebezpečí můžeš od ní obdržeti spásu, při všeliké ctnosti mlti ji za pomocnici. Tak jest plna milostí a převyšuje anděly.

S milostí obdržela Panna Maria ctnosti, které milost provázejí, ovšem v míře, jež odpovídá síle milosti, jako víru, naději a lásku. Blahoslavená, že jsi uvěřila, velebila ji Alžběta (Luk. 41, 5.) Po té mravní ctnosti a dary sv. Ducha, hojné dary darem dané (*gratis datae*). Některé z nich vyko-

návati nemohla, na př. ctnost kajlnosti za vlastní hřích, neboť jich neměla. Při jiných nebylo jí dáno užítí jich, na př. nekonalala divů na zemi, aspoň před smrtí Páně, neapoštolovala slovem. Tyto věci náležely úřadu apoštolskému, jež vykonával Kristus a jeho učennici; ona na zemi k úřadu tomu povolána nebyla. Dar prorocství měla, jak ukazuje její chvalozpěv Magnificat, Velebí duše má Hospodina . . .

Panna Maria rostla ustavičně v milosti. Toho u Krista nebylo. Kristus měl všechnu plnost milosti hned při vtělení. Důvod je hypostasné spojení s Božstvím. U Panny Marie toho důvodu není. — Sv. Tomáš rozeznává trojí období u Panny Marie co se týče milosti: První, jež jde od jejího početí do početí Pána Ježíše; druhé, jež sahá od početí Pána Krista až do její smrti; třetí v nebi. První milost byla přípravná, aby Panna Maria byla hodna mateřství Božího. Druhá plynula z přítomnosti Krista v jejím životě. Třetí je milost cíle, odměny. První nakloňovala ji ke všemu dobrému, druhá ji v něm utvrdila, třetí jí dává blaženost. Druhá byla větší prvé, třetí větší nežli druhá. Zatím poznamenáváme, že podle sv. Tomáše první milost očistila Pannu Marii od dědičného hříchu; článek víry dří, že ji toho hříchu ochránila. — Někteří uveličili první milost Panny Marie přes míru. Pravili, že obdržela v prvním období tolik milosti, kolik člověk podle úradku Božího na světě může vůbec obdržeti. Avšak vážní bohoslovci tomu odporují, jelikož pro to není důvodu. Naopak, jest zcela přirozeno a pravděpodobno, že při početí Pána Ježíše nebyla u konce svých zásluh, nýbrž právě tehdež neobyčejně v nich rostla, žijíc, pracujíc a trpíc pro Ježíše. Rostla v milosti při seslání sv. Ducha, při sv. přijímání po nanebevstoupení Páně, spojujíc se vroucně v duchu se Synem, při svých ctnostech. Tak na konci života dospěla na výši svatosti, že milost všech tvorů se nerovнала její milosti. — Někteří spisovatelé, neznajíce míry ve chvalitebné jinak horlivosti, chtěli na ni přenést stav prvotní dokonalosti, i připisovali ji nesmrtelnost, nemožnost trpěti, podivuhodné, veliké vědomosti. To vše je tvrzeno bez dostatečných důvodů a proto bez ceny; utrpení „bolestné“ Matky svědčí přímo o opaku. — Jiní připisovali jí blažené patření jako Kristu. To už je proto nemožné, že Písmo ústy Alžběty velebí její víru (Luk. 1, 45), ale při blaženém patření víra není možná. Pak by také nemohla Maria zasluhovati, neboť kdo má blažené patření, je u cíle. Nanejvýše lze připustiti, ač proto není důvodu, že jako sv. Pavel byl vytržen na okamžik do třetího nebe, Marii dáno bylo, snad při početí Pána Ježíše, viděti tajemství nejsv. Trojice.

Jiní tvrdí, že Panna Maria měla hned od počátku plné užívání rozumu. Za důvod uvádějí, že takový dar měl prý sv. Jan Křtitel. Sv. Tomáš a jiní velcí bohoslovci, kteří nevidí v každé přemrštěnosti chválu a slávu Panny Marie, toho mí-

nění nepřipouštějí. Není pro ně důvodu, leda snad potud, aby hned od počátku mohla s milosti býti činna a tak zasluhovati. Panna Maria měla zajisté neobyčejné poznání věcí Božích. Církev nazývá ji proto stolicí moudrosti. Odpovídá důstojnosti matky Boží, aby dokonale znala své dítě. Ale neoprávněno je, hned jí připisovati znalost všech tajemství božských, nebo přirozených, znalost hned napřed všech lidí, kteří k ní jednou budou volati a pod. Že Panna Maria neznala dříve tajemství vtělení, ukazuje její otázka k andělu a pokorné podrobení se vírou. Proroctví Simeonovo (Luk. 2, 29.) a slova dvanáctiletého Ježíše v chrámě, která zachovala v srdci svém (Luk. 2, 49. n.), přemýšlejíc o nich pokornou vírou, svědčí, že jí předem nebylo ani vše známo, co se týkalo její osoby. Právě mnohé události takové skýtaly jí příležitost k víře, k přemítání o Bohu, o vtělení a pod. — Zbytečno a neodůvodněno je připisovati jí neobyčejné vlité vědomosti přirozené na př. ze zeměpisu, a pod. — K oslavovatelům Panny Marie, kteří v nadšené lásce k ní překročí někdy míru střízlivé bohovědy, náleží také Arnošt se svým vydavatelem Lenzem.

Panna Maria a hřích dědičný.

Často se klade pojednání o této věci do knihy, v které se projednává dědičný hřích, dle našeho rozdělení věrouky do knihy páté. Klademe ji zde, aby učení o Panně Marii nebylo roztrženo.

Neposkvrněné početí Panny Marie a Písmo.

1. Sněm tridentský prohlásil, že hřích Adamův přechází na všechny lidi a že každý člověk má vlastní dědičný hřích, z něhož křtem bývá očištěn. Avšak týž sněm pravil, že nemá v úmyslu vztahovati toto rozsouzení o dědičném hříchu na bl. Pannu Marii. — Pius IX. prohlásil ve věroučném okružním listě „Ineffabilis Deus“ za článek víry, že Panna Maria byla od svého početí ze zvláštní milosti a výsady Boží na základě zásluh Krista Ježíše, Spasitele lidského pokolení, ochráněna od každé poskvrny dědičného hříchu, že je to od Boha zjeveno, a proto ode všech věřících pevně a vytrvale věreno býti má. Jak patrné, je ve slovech sv. Otce obsažena nejen pravda sama, nýbrž i výslovné prohlášení, že jest zjevena.

Slova tridentského sněmu ukazují, že podle shromážděných otců lze dobře srovnati dvě pravdy: všichni lidé podléhají dědičnému hříchu a Panna Maria ho neměla. Veškerý apo-

štolský úřad znovu to vyslovil ústy Pia IX. Jak tyto dvě věci se srovnávají, plyne z toho, co vyložili jsme ve statí o dědičném hříchu. Pravíme krátce: každý člověk, jsa z pokolení Adamova, upadá při svém početí do hříchu dědičného, jelikož i na něho vztahuje se souhlas k hříchu, ježž dal Adam, když máje jako hlava všeho svého rodu obstátí, ve zkoušce neobstál. V Adamu hřešila přirozenost lidská, a proto každý člověk při početí je nehoden milosti. Tento nedostatek milosti je jeho dědičný hřích. Panna Maria je též z rodu Davidova. Kdyby jediný okamžik byla bez milosti, byla by také v Adamu podobně hřešila. Ale nehřešila, poněvadž dostala ihned milost. Bůh, jenž dal zákon, že Adam při zkoušce bude jednati jménem celého lidstva, učinil z něho výjimku, jakoby řekl: matka Mesiášova je z tvého hříšného souhlasu, Adame, vyňata; její přirozenost v tvém hříchu nezhřešl. Proto bude míti hned při svém početí posvěcující milost. Tuto milost dostala Panna Maria ze zvláštní výsady, vzhledem k svému Božímu mateřství. Je to milost od Pána Ježíše nám vydobytá. I Panna Maria byla tudíž vykoupěna, neboť bez této milosti byla by měla dědičný hřích. My od něho jsme na křtu očištěni, Panna Maria byla od něho uchráněna vůbec. Slovo ochráněna samo praví, že po právu mu podléhala. Podléhala mu, poněvadž zákon o dědičném hříchu byl všeobecný. Byla tedy výjimkou z něho.

Když nauka o neposkvrněném početí je prohlášena, je opačné mínění kacířstvím. Dříve, zvláště ještě před sněmem tridentským, tomu tak nebylo, nýbrž bylo svobodno držeti, že Panna Maria měla dědičný hřích při početí, anebo že ho neměla. To bylo proto možno, poněvadž nauka o neposkvrněném početí není v Písmě a v apoštolském podání výslovně vyjádřena. Kdyby tam zřetelnými slovy byla obsažena, byla by církev nezbytně proti opačnému mínění, když vzniklo, rázně vystupovala, zakazujíc je, ano stíhajíc je odsouzením. Poněvadž výslovnými slovy vyjádřena není, bylo možno, aby opačné mínění vzniklo a na nějaký čas bylo trpěno. Ale nauka o neposkvrněném početí Panny Marie, jež v církvi žilo ustavičně, stávala se působením sv. Ducha jasnější a zřetelnější, víc a více rostlo poznání, že je to pravda zjevená. Zevrubněji o tom v dalších statích. Proto opačné mínění stále víc a více se ztrácelo, až zmizelo. Staletí před Piem IX. byla tato víra v celé církvi hlásána a věřena, nemajíc odpůrců.

2. Vizme tedy, co nám Písmo podává. V Písmě jsou dvě místa (1 Mojž. 3, 15. a Luk. 1, 28.n.), jichž bohovědci zvláště se dovolávají. Uvažujeme-li o nich odděleně od podání, nepodávají jistého důkazu, jelikož mají dobrý smysl, i kdyby Panna Maria nebyla bez dědičného hříchu; „milosti plná“ mohla se státi po dědičném hříchu, před narozením Kristovým. Ale díváme-li se na uvedená místa ve světle podání, v duchu výkladů, které o nich sv. Otcové podávali, vidíme, že obsahují

víc, než se na pohled zdá, ano že z nich lze právem dovozovati naši pravdu.

a) Vezměme místo první. Hospodin řekl mimo jiné k hadu: Nepřátelství ustanovuji mezi tebou a ženou, mezi potomstvem tvým a potomstvem jejím, ona rozdrtí hlavu tvou, a ty úklady činiti budeš patě její. (Mojž. 3, 15.). Že slova týkají se ďábla a ne hada, rozumí se samo sebou, neboť nelze mluvit o nepřátelství mezi hadem a ženou, aneb jich potomky; ostatně hebrejské slovo pro nepřátelství znamená nepřátelský poměr rozumných bytostí. Veškeré podání odnáší slova k ďáblu. Rovněž rozumí se samo sebou, že slova byla pronesena a že obsahují zaslíbení Mesiáše, neboť na nich spočívá nauka o vykoupení.

Na dvě otázky však dlužno odpovědět: kdo je žena, o níž je řeč, a kdo potomstvo její?

Kdo je žena? Dle původního jazyka dlužno čísti: Nepřátelství . . . mezi tebou a jednou ženou. Žena je Panna Maria, její potomstvo je Kristus. Tak mluví podání. Dle sv. Otců jsou Maria s Kristem a ďábel ty osoby, mezi nimiž bude nepřátelství. Tak vykládají slova kletby nad ďáblem, když mluvíce o počátku zkázy a hříchu, proti sobě kladou Evu a Marii, a když vůbec je objasňují. — Sv. Justin píše v rozhovoru s Tryfonem: „Víme, že Syn Boží z Panny člověkem se stal, aby i neposlušnost touž cestou, kterou od hada se počala, za své vzala. Z Panny Marie narodil se on, skrze něhož Bůh poráží hada a zpodobnělé jemu anděly a lidi.“ — Ireneus, mluvě o Evě jako o předobrazu Panny Marie, praví, že Eva neposlušností i sobě i pokolení lidskému zavinila smrt, Maria pak poslušností i sobě i veškerému pokolení lidskému stala se příčinou spásy . . . Co spoutala Eva svou nevěrou, rozvázala Maria svou vírou . . . Položil nepřátelství mezi hadem a ženou, on hledí uštknouti a usmrtiti člověka, až přijde potomstvo předurčené k tomu, aby potřeło hlavu jeho, kterýmž byl rozenec Marie. (Žal. 90, 13.) . . . Od té doby (co pronesena byla kletba nad hadem Mojž. 3, 16.) bylo předpověděno, že ten, který se z panenské ženy naroditi měl, stíhati bude hlavu hadovu. A ten jest to potomstvo, o němž mluví apoštol (Gal. 3, 19.), totiž Kristus“. — Cyprian: „Panna počne a porodí syna. Bůh předpověděl toto potomstvo ze ženy, aby potřeło hlavu ďábla.“ — Pseudo-Origines mluví o neposlušnosti Evy a poslušnosti Marie, o synu Panny Marie, jenž napravi padlého Adama a p. — Řehoř z Neocaesarei, promluviv o nepřátelství mezi ďáblem a pannou Marií, oslovuje ji v řeči na den zvěstování Panny Marie: „Odkud pošla smrt, tudy život učinil si průchod. Ze ženy plynula, ze ženy pocházejí dcera. Zdráva, milosti plná . . . Zdráva, neposkvrněná nevěsto a choti opuštěného světa.“ — Sv. Ambrož: „Pán, chtěje spasiti svět, začal své dílo od Panny Marie, aby ona, skrze níž

spása připravovala se všem, první z úmluvy spásy přijala plod spásy.“ — Cyrill Jer.: „Evou pannou přišla smrt, proto musel z panny přijít život: onu obelstil had, této Gabriel přináší zprávu dobrou.“ — Sv. Augustin: „Zlé ze ženy, ano ze ženy dobré; padli-li jsme Evou, více státi budem Marií; Evou upadli jsme do otroctví, Marií jsme osvobozeni.“ Podobně všichni sv. Otcové nazývají Evu pannou a vidí i v tom předobraz Panny Marie; věc tu lze ovšem pojímati různě.

Na druhou otázku, kdo jest její potomstvo, jež rozdrtil hlavu hadovu, odpovídáme, že jest jím Kristus. Z uvedených Otců jde, že mluvíce o potomstvu ženy, nemyslí na Evu a některého jejího potomka, nýbrž na Marii a jejího Syna. Slovy protoevangelia byl slíben Messiáš, v nějž měli lidé věřiti jako v toho, jenž přinese spásu. Nebude mítí pozemského otce, neboť se zove potomstvem ženy, bude synem panny. Když se díváme na slova ve světle Nového Zákona, snadno tento výklad připustíme. V kletbě nad hadem vyslovené je tedy řeč o Panně Marii a Kristu. Bůh nemluví k Evě; na ní obrátí se po řeči k hadu. Bůh slibuje něco, ale v budoucnosti. Mluví neurčitě o potomstvu, nebo více zatím nechtěl říci; až pošle proroky, dají slibu určitější a určitější rysy. Adam a Eva porozumněli, že jejich hřích bude napraven a celé pokolení lidské z něho vykoupeno, což jim bylo zajisté nemalou útěchou. — Duchovní spisovatelé píší sice někdy, že křesťané, zvláště spravedliví, jsou potomstvem ženy, anebo, že my potíráme hlavu hada, ale z toho neplyne, že slovy Božími není míněna Panna Maria a Kristus. Jsme duchovním pokolením Panny Marie, poněvadž Pán Ježíš je jejím skutečným synem; potíráme hada, ale s Kristem, proto, že jej Kristus nejdříve potřel a nám vymohl zbraň proti němu. V Písmě sv. pokolení lidské nikde se nenazývá potomstvem ženy. Při slovech „potomstvo ďáblovu“ (hadovo) dlužno hlavně mysliti na hříchy, k nimž svádí a jež proto jsou jeho dítkami. Při tomto pojímání snadno pak lze vyložití slova: „on“ (dle původního jazyka „on“, ne „ona“) t. j. Kristus potře hlavu tvou a ty budeš činiti úklady patě jeho. Ďábel bude pokoušeti Krista, uvede ho na kříž; ale ublíží mu jen na nižší přirozenosti jeho (pata). Než právě touto smrtí potře Mesiáš hlavu ďablovu.

Mezi Pannu Marii a ďábla ustanovuje Bůh nepřátelství. Bůh sám ustanovuje toto nepřátelství mezi nimi. Není to nepřátelství soků, již si navzájem působí zlé, nýbrž je to stav, který je od sebe dělí, všecken styk a všechno spojení mezi nimi ruší. Zlé budou si navzájem působiti teprve satan a Syn Panny Marie (on potře hlavu tvou...), mezi Marií a satanem je pouze úplné odloučení od sebe. Toto nepřátelství není takový stav odloučení, jaký je mezi ďáblem a všemi spravedlivými, nýbrž nějaký zvláštní, neboť je zvlášť řeč o nepřátelství mezi ďáblem a Pannou Marií; mezi nimi bude

tedy stav odloučení zcela mimořádný, od Boha způsobený. Jedno a totéž nepřátelství bude podle slov Hospodinových mezi ženou a ďáblem, i mezi Kristem a ďáblem, v Marii jako stav, jako úplné odloučení, v Kristu mimo to jako činný boj — Toto nepřátelství Panny Marie a jejího syna znamená nepřátelství proti satanu jako původci dědičného hříchu. Z čeho nás vykoupil Kristus? Především z dědičného hříchu. Tím také zničil vládu ďáblu, kterou do té doby nad lidmi u vyšší míře měl. Proč vyslovuje Bůh kletbu nad satanem? Že svedl k dědičnému hříchu. Nepřátelství, o němž mluví, jest tedy vzhledem k ďáblu trest za to, že zbavil lidskou přirozenost milosti a pokazil ji. A jaký hřích byl ve světě, když Bůh slova pronášel? Jediný, prvotný; prarodiče, slyšce je, nemohli než žádné jiné nepřátelství mysliti, nežli na nepřátelství mezi ďáblem jako původcem jediného dosud hříchu a mezi ženou a jejím synem jakožto odpůrců téhož hříchu, t. j. hříchu dědičného. Toto nepřátelství mezi nimi je jediné na světě, neboť jen o nich je řeč, jen mezi nimi bude zcela zvláštním způsobem. V čem záleží tedy toto nepřátelství? Panna Maria, a ovšem také Kristus, nebude míti dědičného hříchu. Je dost svatých, kteří nikdy těžce, ba ani úplně dobrovolně lehce nehřešili, kteří tedy byli po celý život v nepřátelství s ďáblem. Ale toto nepřátelství je zvláštní, jediné, které sám Bůh položil mezi Pannu Marii a satana. To jest? Ochránil ji dědičného hříchu. Úplně ji odloučil od satana. Nikdy mu nenáležela, nikdy nebyla pod jeho panstvím. Nebylo by tomu tak, kdyby i okamžik měla dědičný hřích. Neměla ho.

Sv. Otcové vykládají, jak jsme viděli, kletbu nad hadem o Panně Marii a Kristu, stavíce v protivu Evu a Marii, též Adama a Krista. Činí tak všeobecně. Tento výklad je tedy pravý. Všeobecný souhlas sv. Otců je neomylně pravý. Na základě tohoto výkladu dovozujeme ze slov Hospodinových nyní my, že Panna Maria byla prosta dědičného hříchu, byvši od něho ochráněna. Sv. Otcové tohoto našeho posledního důsledku nečinili, poněvadž chyběla k tomu příležitost. Bludy dědičného hříchu vznikly až v V. století, a o vztahu dědičného hříchu k Panně Marii nebylo ani tehdy uvažováno; aspoň zvlášť ne. Výklady sv. Otců našemu důsledku neodporují, nýbrž mu přejí a ho žádají. Proto právem Pius IX. praví v okružním listě o neposkvrněném početí Panny Marie, že protoevangelium, vykládáno v duchu podání, je této nauce příznivo.

b) Druhé místo, z něhož se bere důkaz pro Neposkvrněné početí Panny Marie, je andělský pozdrav: „Zdráva, milosti plná, požehnaná ty mezi ženami (Luk. 1, 28. n.).

Slova vzata o sobě nemluví o dědičném hříchu, ale přes to lze je vhodně na něj vztahovati. Milosti plná znamená dle původního znění: „milosti svrchovaně plná“; obsahují mimo-

řádný pozdrav a dar Boží, dávají na srozuměno, že je třeba, aby Boží mateřství takovou neobyčejnou svatost mělo. A tak mají podobu se slovy, jež sv. Jan dří o Kristu: plný milosti (Jan 1, 14.). K milosti dokonalé, k přátelství neztenčenému náleží, aby bylo trvalé, a to v před i na zad. V pravdě milosti plný není ten, kdo jen nyní má mnoho milosti, nýbrž ten, kdo ji také vždy měl a mítí bude. — Váha slov stoupá, přirovnáváme-li je k protoevangelii (1. Mojž. 3, 15.). Kdo je ta panna, již anděl pozdravuje „milosti plná“, „požehnaná mezi ženami“? Je to žena v ráji slíbená. Jakou milostí je asi plna? Tou, kterou Bůh mezi ní a ďábly způsobí trvalé, jediné nepřátelství. O jaký hřích tehdež běželo? O hřích dědičný, jenž zplodil přátelství mezi ďáblem a lidskou přirozeností, vlastně dal mu nad ní vládu. Co z toho následuje? Že slovo „milosti plná“ vztahuje se též, ano hlavně na hřích dědičný, vyjadřující: přirozenost lidská v tobě nebyla v přátelství s ďáblem skrze dědičný hřích, ty jsi s ním v nepřátelství od počátku, tys neměla dědičného hříchu, ty počata jsi v milosti.

Váha těchto slov ještě stoupne, když přihlídneme k výkladům, které o nich dávají sv. Otcové, neboť svých výkladů nečerpali jen ze sebe, nýbrž ze zjevení, v podání se udržujícím. Někdy vyličují jedinstvo takového pozdravu, ale obvykle i tu přirovnávají Marii k Evě. Když uvádějí podobnosti mezi nimi, mluví o Evě před hříchem, když je staví v protivu, mluví asi jako Innocenc III., jenž dří: „Zdráva, neboť tebou změněno bude jméno Evy; ona byla plna hříchu, tys plná milosti; ona odstoupila od Boha, s tebou je Pán; ona byla neblahá mezi ženami, tys jsi požehnaná; skrze ni smrt vešla v svět, skrze tebe vrátil se do něho život.“ Eva neměla, tehdež aspoň, jiného hříchu kromě hříchu dědičného. Proto důsledek je jasný: Otcové staví v protivu dědičný hřích a milost Panny Marie. Často uvádějí jako protivu, že Eva hadu povolila a byla od něho poražena, Marie nikterakž. Kdykoliv mluví o rozhovoru archanděla s Pannou Marií, ihned vzpomínají rozhovoru ďábla s Evou, stavíce je proti sobě. V čem záleží tato protiva, poražení Evy a vítězství Marie? V pouhé-li poslušnosti a pokore Panny Marie, v pouhé-li neposlušnosti a pýše Evy? To je málo a nevyjadřuje vlastní protivu jejich. V čem tedy? V poměru jejich k satanu: Eva mu podlehla, Marie nikoliv, Eva hřešila hříchem prvotním, Marie nikoliv. — V duchu sv. Otců dlužno tedy říci, že Panna Maria, jsouc milosti plná, měla „každou“ milost tvorů. Andělé a prarodiče měli prvotní milost, Maria má ji tedy také, ale ona ji má ze zásluh Kristových, neboť je z pokolení Adamova. K Evě je v protivě, že pramáti tuto milost ztratila, Maria zachovala. Panna Maria neměla krátce dědičného hříchu.

Tak pojímá vše Pius IX. v okružním svém listě pravě: „Když Otcové a spisovatelé církve v mysli uvažovali, že

blah. Panna byla od archanděla, ohlašujícího jí převznešenou důstojnost matky Boží, jménem a z rozkazu samého Boha nazvána milosti plná, učili, že tímto zvláštním a slavnostním pozdravem, jindy neslýchaným, se ukazuje, jak bohorodička byla sídlem všech milostí, ozdobena všemi dary sv. Ducha, ano nekonečným pokladem a nevyčerpatelnou propastí všech charismat (milostí darem daných), takže nikdy kletbě nepodrobena a spolu se Synem věčného požehnání účastna jsouc, zasloužila slyšeti od Alžběty, sv. Duchem jaté: „Požehnaná ty mezi ženami a požehnaný plod života tvého.“

Dodati lze ještě, že mnozí užívají o ní slova Písně Písní: „Jako lilie mezi trním, tak jest přítelkyně má mezi dcerami“ (Pís. 2, 2.); „Kteráž jest to, jež vstupuje přes poušť, jako proutek dýmu z vonného koření myrrhy a kadidla, a všelikého prášku kořenářského?“ (Pís. 3, 6.); „Jak jsi krásná, přítelkyně má . . . všechna jsi krásná, a poskvrny není na tobě . . . zahrada uzamčená jsi a studnice zapečetěná“ (Pís. 4, 1. 7. 12.); „Kteráž jest to, jež kráčí jako dennice vycházející, krásná jako měsíc, výborná jako slunce, hrozná jako vojenský šik spořádaný?“ (Pís. 6, 9.). Všecky tyto chvály a jich význam dovozují duchovní spisovatelé ze slov: milosti plná. Patrně, že tato slova berou ve smyslu a významu zcela zvláštním, v takovém, v jakém jsme je vyložili.

Neposkvrněné početí Panny Marie a podání.

1. Do roku 1140 nebylo o víře v Neposkvrněné početí sporu. Nebyla sice zřejmě v církvi předkládána k věření, ale také nebyla výslovně popírána; o celé otázce se vůbec výslovně nejednalo. Zavlnutě a v praxi však byla v církevním podání obsažena. Na východě nikdy zjevného odporu nebylo. Na západě zdvižen odpor proti nauce od scholastiků, nejspíše z nedokonalé znalosti východních sv. Otců. Na sklonku XIII. stol. nastal obrat. Podivno je, že východní církve, jichž velcí Otcové náležejí od počátku křesťanství k nejhorlivějším oslavovatelům Panny Marie, takže náš důkaz z podání je veden hlavně z nich, dnes tomuto článku odpírají. Zapírají patrně svou minulost v této věci. Pravá církev na západě zachovala přes časový odpor bohoslovců apoštolské podání a dospěla k článku víry, rozkolné církve skvělému u nich podání se zpronevěřily a dnes proti víře v Neposkvrněné početí brojí. Hle, kde je sv. Duch a kde není, s kterou církví je Kristus a s kterou není!

2. Svědectví z podání o Neposkvrněném početí Panny Marie jsou dvojí: a) některá velebí čistotu a neporušenost bohorodičky takovým způsobem, že dlužno právem mysliti nejen na čistotu a neporušenost od osobních hříchů, nýbrž na

čistotu a neporušenost naprostou, tedy i od hříchu dědičného, ač výslovně se o tom nezmiňují; b) některá obsahují myšlenku, že byla bez dědičného hříchu, přímo, buď skrytě nebo zřetelně.

a) **S v ě d e c t v í p r v á.** Sv. Otcové, obřadní modlitby a jiné památky nazývají Pannu Marii často důsledně a vůbec přečistou, neporušenou, neposkvrněnou, zcela nevinnou, stupňujíce přísudky ty jak vůbec možno. Co z toho plyne? Uvážíme-li, že takovým způsobem nepřipisují se v církvi čistota a svatost nikomu, ani svatému, ani apoštolu, ani proroku, ani sv. Janu Křtiteli, uvážíme-li, že sněm tridentský, právě o Panně Marii, že neměla žádného, ani malého hříchu osobního, přihlížel právě k těmto neobyčejným přívlastkům, od sv. Otců jí dávaným: soudíme, že v nich je vyjádřena i neposkvrněnost od hříchu dědičného. Podívejme se blíže na tyto názvy.

U sv. Otců není Panna Maria jen svatá, čistá, neposkvrněná, nýbrž přesvatá (vlastně nadsvatá, neboli nadevšesvatá, *super-sancta*), přenevinná, přeneposkvrněná, přečistá od vši poskvrny, se všech stran svatá, celá (ex toto, v celé své bytosti) svatá, čistá, neposkvrněná, celá prostá vši poskvrny, skrz na skrz (totaliter), více než říci lze, svatá, čistá, neporušená a pod. — Těchto přívlastků užívají o ní jako podmětů a podstatných jmen: Svatá (*Die Heilige*, ta svatá). — Když ji přirovnávají k jiným, praví o ní: světější svatých, světější andělů, čistší nebeských duchů, světější všeho tvorstva, stotisíckrátě svatá, Bohu ze všech nejpodobnější, stkvící se čistotou, nad níž před Bohem nelze si mysliti větší. V tom smyslu o ní píší: jediná svatá, jediná neposkvrněná, jediná dobrá, jediná ze všech stran neporušená a pod. — Tyto přívlastky, které znamenají nejen panenství a čistotu srdce, nýbrž všelikou bezhříšnost, o Panně Marii jsou v užívání u sv. Otců a v liturgických modlitbách od sněmu efeského nepřetržitě do XII. století na západě a ještě více na východě, aniž kdo se tomu opřel; křesťanský lid je poslouchal a jich užíval s nadšením. — Nyní se tážeme: je-li možno, aby otcové, kteří tak psali, kněží, kteří se tak veřejně modlili, lid, který poslouchal, představovali si Pannu Marii s dědičným hříchem? Ne, nýbrž měli o ní ponětí jako o veskrze svaté. — Proto je zvána také často: krása, nevinnosti sama. „Krása sama“ vylučuje vše nekrásné, proto Bůh je podstatná krása. — Zvlášť padá na váhu, že velelena je stále čistá jako anděl, ano jako nad ně čistší. Řehoř z Neocaesarei píše na př.: „Netělesný anděl poslán je k Panně neznající poskvrny; ten, jenž prost je hříchu, poslán je k té, jež neschopna je porušení.“ Anděl neměl nikdy žádného hříchu vůbec. Je-li Panna Maria čistá a neporušená jako on, patrně i hřích dědičný je u ní vyloučen. Proto právem možno říci, že víra v Neposkvrněné početí Panny Marie, ač nebyla vyslovena, žila v církvi, v učitelích i lidu. To vše vzniklo a žilo v církvi

a lidu bezděčně, bez nějaké úmluvy, bez nařízení papežů nebo sněmů.

Ještě jiným způsobem lze vésti důkaz o Neposkvrněném početí Panny Marie. Matka Boží bývá zhusta stavěna v protivu s lidskou přirozeností, padlou do hříchu. Otcové praví, že v ní je všecko neobvyklým způsobem obnoveno, vše nové, nazývají ji nebem nového stvoření, zářivou hmotou nového tvorstva, velebí ji, že v ní zákony přírody byly obnoveny, že má neuvěřitelnou krásu, jaké žádná doba nezná, jmenují ji člověkem, nad obvyklost přírody vznešenějším, nevyložitelným divem, propastí zázraků, uvádějí anděly, jež vidouce ji, žasnou nad zjevem, jakého nikdy neviděli. To vše nevztahují jen na její Boží mateřství, nýbrž na celou její bytost.

Opět dávají jí jména, jichž užívají o Kristu jako novém Adamu. Panna Maria je dcerou Boží jako Kristus je Syn Boží, a to ne všeobecně, nýbrž určitě (die Tochter Gottes), je jednorozená jako Pán Ježíš je jednorozený, je plná milosti jako on je plný milosti a pravdy, je sama jediná svatá, sama neporušená jako Kristus, v ní všichni jsou požehnáni jako v něm.

V témž smyslu kladou ji v protivu s Evou jako Krista s Adamem, říká: takový je pořádek pádu a vykoupení, že Evě a Adamu odpovídá Maria a Kristus. Proto byla s ním nástrojem spásy. — Sv. Jan Dam. líčí, jak Bůh si obliboval její krásu. Proto má dokonalejší přirozenost. Ale ač v její kráse se kochal, nestvořil ji jen pro ni, nýbrž i proto, aby byla nástrojem při vykoupení. — Biskup Theodot (asi r. 445) píše: „Místo Evy, jež byla nástrojem smrti, vyvolena jest Panna Bohu přemilá a milosti Boží plná za nástroj života, Panna ženského pokolení, ale prosta ženské hříšnosti, Panna nevinná, bez poskvrny, vši viny prostá, neporušená, svatá na těle i na duši, jako lilie mezi trním, jež nenarozená ještě Bohu jest zasvěcena.“ — Sv. Augustin vykládá, že skrze ženu svět byl poskvrněn, a nikdo nebyl s to, aby sňal s něho hřích, ani David ne, neboť i on byl počat v hříchu „A tak zase k ženě věc se vrátila, aby počátkem byl zrušen počátek.“ Smysl posledních slov je: Počátek hříchu je Eva, Maria počátek nového řádu. Uvažme nyní: Nikdo nemohl zrušiti pořádek světa, hříchem vzniklý, poněvadž každý byl aspoň v hříchu počat, tedy z téhož řádu, hříchem zaviněného, vyjma Marii. — Proto sv. Otcové líčí stav před Marií jako stav temnoty, ji jako jasný den, jenž ji zahání, nebo jako stav smrti, ji jako dceru života. Jediná Panna, dcera života, porodila živé Slovo, dí Dionys Alex. Stav před ní byl stav zbavení, t. j. stav bez milosti. Maria jest jeho opakem. Sv. Germanus (729) praví o ní, když rodičové uvádějí ji do chrámu, že je oděná rouchem, t. j. milostí, jehož my pro otrávený

pokrm (t. j. hřích dědičný) byli jsme zbaveni. — Opět je lidstvo líčeno jako proniknuté kvasem hřichu, Maria jako kvas svatý, jenž je pronikne, kvas nový, jenž prost je porušení lidstva. Lidstvo je země, ona nebe, ono pozemské, skrze ni však stává se nebeské. „Země, pozemské,“ znamená bez milosti, „nebe a nebeské“ stav milosti. Stav padlé přirozenosti je pole plné býlí, t. j. hříchů; Panna Maria je jich prosta. Tato myšlenka, že Panna Maria jako čistá lilie vyrostla z pole porušené přirozenosti, opakuje se zvláště často v hymnech. Jinde je zvána růží, již se stala v útrokách matky své Anny.

Co plyne z toho všeho? Když Maria je nový tvor, když v ní je vše nové, nová svatost a čistota, když podobna je Kristu, novému Adamu, opak Evy, jež způsobila pokažení přirozenosti, tohoto porušení úplně prosta, počátek nových řádů, v nichž přirozenost se obnovuje milostí, když vše toto stále a stále se opakuje v spisech, kázáních, modlitbách, hymnech, zdaž možno si mysliti, že spisovatelé a jich posluchači nebo čtenáři si představovali Pannu Marii s hříchem dědičným? Sotva.

Co jsme v tomto a předcházejícím uvedli, je jako kapka v moři u přirovnání k chválám, jimiž zvláště vychodané od času efesského sněmu Pannu Marii zahrnují. Kdo by si chtěl učiniti pojem o jejich překypujícím nadšení, kterým ji vynášejí, tomu bylo by čísti jejich spisy.

Církev oslavuje Pannu Marii ve svých hymnech a obřadních modlitbách, že si zasloužila býti matkou Pána Ježíše, Syna Božího, na př. v hymnu „Raduj se, nebes královno“ a j. „Zasloužila poroditi nám Spasitele,“ píše Alexandr III. — Sv. Jeroným dí: „Takové byla čistoty, že zasloužila býti matkou Boží.“ „Zasloužila“ znamená asi tolik jako „byla ze všech nejvíce hodna“. — Sv. Tomáš Akv. vykládá: nezasloužila poroditi Krista, nýbrž zasloužila milostí sobě udělenou takový stupeň čistoty a svatosti, že hodně mohla se státi Matkou Boží, že byla taková, jak se na bohoděičku slušelo. Bůh činí toho, vykládá dále, jež k něčemu vyvolil, hodna, n. př. apoštoly k úřadu apoštolskému; není pochyby, že hodnu učinil Pannu Marii k božskému mateřství. Ptáme-li se, v čem tato hodnota záležela, dostaneme jen jednu odpověď: v přiměřené svatosti a čistotě. — Sv. Augustin, rozmlouvaje o tom, je-li některý spravedlivý bez hřichu (patrně všedního), odpovídá, že ne, ale dodává: „Vyjma sv. Pannu Marii, o níž pro čest Páně nečiním, když běží o hříchy, žádné otázky; víme, že obdržela více milostí, aby mohla úplně přemoci hřích, poněvadž zasloužila (byla hodna), počíti a poroditi toho, jenž jistě neměl žádného hřichu“. — Sv. Anselm dí: „Slušelo se, aby stkvěla se čistotou, nad kterou pod Bohem nelze si mysliti větší, Panna, kterou Bůh Otec určil k tomu, aby přirozeně byl jeden a týž společným Synem Boha Otce

a Panny.“ — Sv. Tomáš Akv. dí, že by nebyla vhodnou Boží matkou, kdyby někdy hřešila roz. osobně, anaf tato skvrna padala by i na Syna, jenž z ní vzal své tělo a s ní proto ve zvláštní příbuznost vstoupil. Panna, jež vyvolena byla k Božimu mateřství, nesměla tedy vůbec nikdy hřešiti všedním hříchem, ani před narozením Syna Božího, ani po něm.

Opakujme si tedy: Pro důstojnost Božího mateřství, pro čest Páně obdržela milost, aby všechny hříchy přemohla, aby byla čistší nade všechny lidi pod nebem, aby neměla ani všedního osobního hříchu. A tažme se: toho všeho žádala důstojnost její a čest Boží, ale aby byla prosta kletby z Adamova hříchu plynoucí, aby byla prosta dědičného hříchu, aby nikdy nebyla pod vlivem ďáblovým, toho důstojnost její a čest Boží nežádala? Či byli sv. Otcové a lid, kteří takto Pannu Marii vyvyšovali, tou měrou neprozíraví, že neviděli, jak právě tento hřích by ji snížil? Osobní hřích, i malý, je sice více dobrovolný neboli chtěný nežli hřích dědičný, a proto z této stránky nad něj větší, ale vzhledem k všeobecné vině, s kterou dědičný hřích je spojen, je tento větší, jelikož zbavuje milosti a synovství Božího, činí člověka hodna hněvu a opovržení Božího, podrobuje ďáblu. Toho že oslavovatelé Panny Marie nechápali? Chápali! Proto když všecken křesťanský lid, biskupové, kněží a laikové horovali, že pro důstojnost Božího mateřství a pro čest Syna Božího nesmí býti na Panně Marii žádné poskvrny, ani všedního hříchu, a že musí býti čistá jako slunce, dlužno vyznati, že víra v neposkvrněné početí žila, nevyslovena sice zřejmě, ale zavinutě v církvi, a to živě, nadšeně, vroucně. Bohoslovci XII. stol., i sám sv. Tomáš Akv., byli, jak uvidíme, filosofickým a bohovědným mudrováním o dědičném hříchu zavedeni do bludu, takže dovedli srovnati nedůslednost: božské mateřství s naprostou osobní bezhříšností a dědičný hřích. Ale duch sv. Otců, lidu a církve to nebyl. Církev a lid volající po všecka předchozí staletí: „bez hříchu vůbec nad anděly čistší,“ vylučoval z obrazu nebeské Panny vše hříšné, nečině rozdílu mezi hříchem dědičným a hříchy osobními.

Mnozí jako Tertulian, Ireneus, Augustin a j. přirovnávají Pannu Marii k panenské půdě, z které učiněn Adam. Tím ovšem hlásají její panenství. Ale již Ambrož pojímá věc šířeji. Panna Maria není již toliko půda panenská, nýbrž je země vůbec čistá, krví z bratrovraždy neprosáklá, mrzkostmi neznečistěná, kletbou nad naším tělem nestížená. Země hříchem dědičným obtížená zve se země prokletá (*maledicta*), Panna Maria země požehnaná (*benedicta*). V tom smyslu čteme, že Adam byl učiněn ze země, dokud nebyla prokletá, druhý Adam z panenské země nikdy neprokleté. V takovýchto přirovnáních nejde patrně už jen o panenskou čistotu, nýbrž o dědičný hřích, a obsaženo je vyznání, že Panna Maria ho neměla.

b) S v ě d e c t v í z ř e j m á. V hymnu, který se připisuje sv. Ambroži a jistě je z jeho doby, se líčí, jak pokolení lidské otráveným od hada pokrmem bylo zraněno; je tu zcela výslovně řeč o dědičném hříchu. Pak se praví, že Bůh, vida útroby Panny neznalé poskvrny, se smiloval a poroučí, aby světu, zmalátnělému vinou smrti, přinesla radost spásy. Poněvadž Panna Maria je tu postavena v protivu s dědičným hříchem, dlužno slova „útroby Panny neznalé poskvrny“ rozuměti o dědičném hříchu. Jistě ne pouze o panenství, neboť pannou je jmenována zvlášť; ostatně mateřství v manželství není hříšno. „Poskvrna“ není také „osobní“ hřích, neboť smysl žádá dodatků k oné poskvrně, o níž právě před tím byla řeč, totiž k dědičnému hříchu. Tento dodatek je patrně svatost, jež dědičný hřích vylučuje. — Prudentius, proslavený básník z počátku V. století, má báseň na Pannu Marii, jak potírá nohou hlavu hada; zaslouživši poroditi Boha, ničí všechny jedy (hříchu); pod jejíma nohama i had vydává ze sebe otrávený šlem. Smysl je: já svým jedem, kterým otrávil svět v dědičném hříchu, neublížil, anať ho nutí šlépějí, aby jej ze sebe vychrlil. — Sv. Augustin byl uveden svrchu. Mluvil o tom, „že žádný svatý není bez hříchu, že kdyby všichni se zjevili, a my se jich otázali, jsou-li bez hříchu, volali by: kdo praví, že nemá hříchu, sám sebe klame, a pravdy není v něm.“ Ale právem lze za to míti, že k hříchům, jichž nikdo není prost, o nichž však při Panně Marii nechce mluvit, t. j. kterou z nich vyjímá, počítal také hřích dědičný, neboť učí, že býti prostu úplně osobních hříchů, předpokládá býti prostu hříchu dědičného. Poněvadž nikdo ho není prost, každý hřeší. Pelagius proto vyčítal, že katolíci dělají ze všech lidí hříšníky, i z matky Pána Ježíše. A tu dí sv. Augustin: „Pannu Marii vyjímám.“ Vyjímá ji tudíž zajisté i z dědičného hříchu. — Bludař Julian vyčítal Augustinovi: ty uče, že pro dědičný hřích všichni lidé rodí se jako hříšníci, podrobuješ také Pannu Marii otroctví ďáblu, anať je též z pokolení Adamova. Co jde z výčitky? Že všeobecně se mělo za to: Panna Maria nebyla nikdy v otroctví ďáblu. A co Augustin? Odpověděl: „Nepodvrhujeme Pannu Marii ďáblu pro její zrození, jelikož zrození odčiněno je milostí znovuzrození.“ Co tím řekl? Že Panna Maria dostala milost křestní jako my? Patrně ne, nebo tu měli svatí, a přec ani jeden nebyl bez hříchu, ani jeden, jenž by nebyl býval v otroctví ďáblu. Myslí tedy na milost, která nás obrozuje sice při křtu, ale Pannu Marii obrodila tak, že ani na okamžik nebyla pod mocí ďáblu, totiž při početí. — Venantius Fortunatus, stol. VI., napsal hymnus, v němž se Panna Maria zove: výtvar hrnčíře, dílo umělce, skvoucí hmota nového stvoření, nový květ země; je tedy líčena jako vlastní dílo Boží v okamžiku, kdy začala býti jako Adam, ale nad něj skvělejší. Dílo Boží jest bez mravní vady. — V řeči na Pannu

Marii ze století VI. přičítají se jako protiva k Evě tři dobra Panně Marii: andělský pozdrav, požehnání Boží, plnost milosti. „Ave“ je pozdrav s nebe, „požehnaná“ je panenství, „milosti plná“ znamená: vyloučena z hněvu prvního odsouzení (v ráji). Býti v hněvu, býti v hříchu, býti v hněvu prvního odsouzení, znamená býti v hříchu prvotním. Panna Maria je vyloučena z něho; je tedy vyloučena z dědičného hříchu. — V řeči na Pannu Marii, jež se klade do VII. století, se čte: Z hříchu prvního člověka je, že porušený kořen stále listnatí, a že jeho listy stále smrtí vadnou. Stává se též, že stkvoucí zlato je nalezeno v blátě, a že z trní růžového vyrosté krásná růže. Podobně prozřetelností Boží z porušeného kořene vyšla bez porušení (vady) Panna, kterou je Panna Maria, jak praví Isaiáš: vyjde prut z kořene Jesse . . .

Svědectví, jež jsme uvedli, jsou z doby, kdy Pelagius popíral dědičný hřích a církev prohlašovala, že každý jej má. Byla-li by dovolila taková slova, ani se proti nim neozývají, kdyby dědičný hřích vztahovala také na Pannu Marii? Jistě ne. Právě ji uváděla by za důkaz, řkouc s důrazem: i matka Boží jej měla.

Ve výkladu evangelia na narození bl. Panny, jenž se klade do VIII. století, čte se asi toto: „Slunce spravedlnosti, jež z tebe vyjde, napřed již vylilo na tebe paprsky svého světla, jimiž jsi moc temností, Evou způsobených, na útěk zahнала . . . Ty jsi krásná jako luna, ano krásnější, neboť jsi všecka krásná, a poskvrnění na tobě není a ani stínu proměnlivosti . . . Lekala se knížata temností, vidouce proti zvyku přicházeti na sebe ženu, vši zbrojí silných vyzbrojenou. Bázeň a strach na ně přišly, takže řekli: „Více nežli Eva je tato.“ — V století IX. dokazuje Paschasius Radbertus neporušenou čistotu porodu Panny z toho, že byla prosta dědičného hříchu. — Fulbertus Carn. v XI. století píše v řeči na Narození Panny Marie: „Nikdy, dlužno věřit, nebyl sv. Duch vzdálen od této vzácné dívky, kterou měl jednou mocí svou zastíniti.“ — Z téže doby je listina darovací Ugona de Summo. Žádá, aby mu zhotovena byla socha Panny Marie, a určuje si podrobně, jak. Had má býti pod jejíma nohama, jelikož k němu bylo řečeno v ráji: „Nepráteleství ustanovuji mezi tebou a ženou“ (1. Mojž. 3, 15.), a tak položen, aby bylo viděti, že jeho slina nemůže škoditi té, která od dědičného hříchu vykoupením, napřed jí osvojeným, jsouc ochráněna, na těle a na duši je neporušena. Mimo to nařídil, aby na svátek Neposkvrněného početí Panny Marie ročně se pěly verše: „Přechistá jako lilie, buď zdráva, Otce věčného dcero, zdráva matko Spasitele, zdráva nevěsto sv. Ducha. Bez poskvrny počatá, buď zdráva, vyvolená nejsv. Trojice, zdráva vítězko nad pekelným hadem, jediná jsouc prosta jeho žíhadla. Zdráva vyvolená svaté Trojice, bez poskvrny počatá.“ Bylo pochybováno o původnosti těchto veršů, ale neprávem. —

Sv. Anselm, stol. XII., byl už uveden; dí, že početí Syna Božího žádá, aby Panna Maria skvěla se čistotou, nad níž pod Bohem nelze si mysliti větší. K takové čistotě náleží ovšem čistota od hříchu dědičného. — V téže době nedaleko Lyonu (Lugdunu) posvěcen byl na radu sv. Anselma oltář v čest Neposkvrněného početí Panny Marie. Slavnost takto vzniklá dává svědectví nejen o víře jižní Francie, nýbrž i o tom, že Řím souhlasil. — V témže století psal sv. Bernard: „Bůh, chtěje své Matce dáti v nebi zvláštní slávu, připravil jí na zemi zvláštní milosti. Tvůrci lidí, majícimu se jako člověk zroditi, bylo si ze všech vyvoliti, ano učiniti Matku, o níž věděl, že jest ho hodna a že se mu líbiti bude. Chtěl, aby byla Pannou, z níž neposkvrněné vyšel by neposkvrněný, jenž setře všechny skvrny. Běž proto, k Marii, místo k dceři: dcera pro matku odpovídej, ona matčinu hanbu odčiň. Dána jest žena za ženu, moudrá za nemoudrou, pokorná za pyšnou. Poslán jest anděl k Panně, nevynalezené náhodou a před chvílí, ale od věků vyvolené, od Nejvyššího napřed poznané a jemu připravené, od andělů zachované. Zpytuj Písma. Kterou předzvěštoval Hospodin slovy: nepřítelství položím . . .? Pochybuješ-li, že Marii, slyš dále: ona potře . . . Komu toto vítězství bylo zachováno než Marii? Ona potřela jedovatou hlavu, anaf obrátila všeliká zlá vnuknutí z lákání těla i z pýchy ducha v niveč.“ Potřela hlavu hada, t. j. dědičný hřích, tak svatá byla myšlena a zřízena od věčnosti; není pochyby, že sv. Bernard měl sv. Pannu Marii ve skutečnosti prostu dědičného hříchu, ač byl to on, jenž dal příčinu k odporu proti oslavě tohoto tajemství.

3. Dosud jsme uváděli spisovatele západní. Na východě je věc snazší. Tam měli v VII. století už svátek Neposkvrněného početí, jenž je zajisté dostatečným svědectvím o víře církve i lidu. Spisovatelé mluvíce o okamžiku, kdy Panna Maria byla počata, plší s překypující obrazností východu, že tu vyšla vonná růže, jež svým libodechem vše naplňuje, že v neplodných útrobach (Anny) založen byl ráj, že rodičové její zplodili zářivé nebe, že Bůh založil nebe nové, neskonale vznešené, božský svatostánek, že země, jež pro klatbu dávala trní, vydala plod obvyklého zlořečení prostý, sladký, z požehnání, plod jediný mezi všemi porody, že Bůh tento dům stavěl za přispění sv. Ducha, vše oživujícího, že Anně anděl sděloval, jak počala dítě bez poskvrny, že tento plod mohl o sobě pěti: v nepravostech nejsem počat, a v hříchu matka má mne nepočala, že její početí je svaté. — Tyto myšlenky, upravené nezřídká v pěkné verše, zpívaly se při mši na den Neposkvrněného početí. V obřadních knihách řeckých je též plno dokladů. Ke všem hymnům přidávány tehdež o Panně Marii sloky, zvané theotokia, v nichž se čte stále: Zdrávas, žádné vině nepodlehla; v tebe, která jsi se se žádnou

vinou nespřátelila, kladu všecku naději svou; nikdo jako ty, Bohorodičko, není bez viny a pod.

4. Úřední prohlášení církve o Neposkvrněném početí začínají v XV. století. Do XII. století nebylo k nim příčiny. Spor začal teprve za scholastiků, církev však nemohla hned vystupovati, jelikož běželo o pravdu, která není v Písmě otevřeně vyslovena, a kterou proto dlužno řešiti z apoštolského podání a z víry církve. To však vyžaduje času. Uvedme krátce hlavní církevní rozsouzení.

R. 1482 odsoudil Sixtus IV. tvrzení některých kazatelů a spisovatelů, že nauka o Neposkvrněném početí je kacířská, a poslouchati kázání o ní těžkým hříchem, jako bludné a ustanovil klatbu na ty, kdož by je hlásali, četli a za pravé měli. — R. 1489 potvrdil Innocenc VIII. řád panen v čest a vzývání Neposkvrněného početí založený. — R. 1502 obnovil Alexander VI. ustanovení Sixta IV. — R. 1570 zakázal Pius V. pod trestem složení s úřadu kazatelům hádati se v lidových kázáních o této otázce, ale v akademiích a v podobných shromážděních dovolil hájiti obojího mínění s výhradou, že žádné nebude odsuzováno jako bludné. Týž papež odsoudil větu Bajovu, že nikdo mimo Krista není bez hříchu dědičného, že Panna Maria zemřela pro hřích z Adama přijatý, že všechny bědy její a jiných svatých za života byly trestem za hřích osobní nebo dědičný, — R. 1616 potvrdil Pavel V. usnesení kongregace, aby nejen v lidových kázáních, nýbrž i v akademických přednáškách a slavnostech nebylo na nauku o Neposkvrněném početí útočeno a aby vždy jen hájena byla, avšak tak, že tímto nařízením opačné mínění není odsouzeno ani předběžným odsudkem stíženo. — R. 1621 rozšířil záповěď, útočiti na nauku o Neposkvrněném početí, na soukromé rozhovory a spisy, takže už nižádným způsobem nemá býti dovoleno popírati jí. — R. 1633 potvrdil Urban VIII. sdružení „Křesťanský Voj“ pod názvem Neposkvrněného početí. — R. 1661 Alexander VII. obnovil všecka dřívější ustanovení, daná ve prospěch nauky o Neposkvrněném početí, zbavil odpůrce její na vždy mocí učiti a kázati, zakázal knihy proti ní od doby Pia V. vydané a v budoucnosti takové vydávati, nazval nauku, že duše Panny Marie byla při stvoření a spojení s tělem obdařena milostí a od dědičného hříchu ochráněna, zbožným míněním. Pro veřejnost bylo těmito výnosy opáčné mínění zakázáno, ač nauka sama jimi prohlášena nebyla, takže bylo možno, ale jen u sebe v duchu, v ní nevěřiti. Důvod zákazů pro veřejnost byl ten, že hlásání opačného mínění budilo veliké pohoršení v lidu. Všichni křesťané Inuli totiž duchem i srdcem k nauce o Neposkvrněném početí Panny Marie. Tento souhlas podobal se souhlasu, s kterým od 5. století církev i lid velebili velikou a jedinou čistotu a svatost Panny Marie, tenkrát bez určitého vytčení naší nauky, nyní s určitým vědomím. — Na sněmu tridentském měla býti již

prohlášena, ale pro odpor biskupů a bohoslovců z řádu sv. Dominika ustanoveno jen, že sněm nechce, aby dekret o dědičném hříchu vztahován byl na blahoslavenou a neposkvrněnou Pannu Marii, rodičku Boží, ale že mají býti zachována nařízení papeže Sixta IV. — Konečné prohlášení nauky za článek víry stalo se Piem IX. 8. prosince 1854.

5. Ze sv. Otců lze uvést i dvě námítky: První: jen Kristus podle svého početí byl prost dědičného hříchu. Sv. Augustin: Jediný bez hříchu narodil se ten, jež Panna bez mužského objetí porodila, ne žádostivostí těla, ale poslušností srdce. Opět: Jediný mezi syny lidskými nevinně narodil se Pán, poněvadž bez tělesné rozkoše je počat. — Námítka druhá: Tělo Panny Marie bylo také Sv. Augustin píše: Co jest neposkvrněnějšího nad lůno Panny, jejíž tělo, ač pochází z rozplozování hříchu, nepočalo z rozplozování hříchu. Proto tělo Kristovo, ač vzato je z těla ženy, jež rozplozováním těla hříchu počata byla, nebylo, nejsouc od ní počato tak, jak sama počata byla, tělo hříchu, nýbrž podoba s tělem hříchu.

Co odpovíme na tyto výtky? Praví-li sv. Augustin, že tělo Pána Ježíše, počato jsouc bez muže, kterým přechází dědičný hřích, proto ho bylo prosto, a že tělo Panny Marie, počato obvykle, bylo tělo, které po právu dědičný hřích míti má; praví tím, co učí článek o Neposkvrněném početí Panny Marie. Praví-li, že jej skutečně měla, bloudí. Pak by ovšem jeho výroky dříve uvedené neměly váhy. Ale sv. Augustin myslil správně, neboť nepokládal žádostivost za vlastní dědičný hřích, nýbrž za jeho materiální část neboli podklad, skrze nějž se šíří (plozením). — Sv. Otcové mluví o „těle hříchu“, jež Panně Marii přisuzují, pravidelně tehdy, když počala už Krista. Avšak ani jeden z nich nepochybuje, že tehdy byla prosta každého hříchu. Neznamená tedy rčení „tělo hříchu“ ani osobního hříchu, ani skutečné viny, nýbrž lidskou přirozenost vůbec, která, majíc své porušení, hlavně nezřízenou žádostivost, z dědičného hříchu, může se tak zváti. Přisuzovali tedy Panně Marii naši lidskou přirozenost, ale bez našeho porušení, z dědičného hříchu pocházejícího. Proto právem soudíme, že otcové, mluvíce o všeobecnosti skutečné viny, kterou je dědičný hřích, Pannu Marii vyjímali. Že nebylo pro ně snadno tehdy přesně podati rozdíl mezi Kristem a Pannou Marií co do těla a jeho žádostivosti, není divu, zvláště, vycházeli-li od početí a narození. Výroky, které s pravým pojetím nedají se srovnati, dlužno míti za chybné a bludné. Jednotlivci, i nejučenejší, jsou omylní.

Scholastikové o Neposkvrněném početí Panny Marie.

1. Scholastikové převahou učili do konce XIII. století (asi 150 let), že Panna Maria měla dědičný hřích. Obrat nastal františkánem Skotem, jenž zemřel r. 1309. Nechyběli sice mezi nimi nikdy mužové, kteří hájili neposkvrněného početí, ale opačný náhled převládal. Jak je takové nepochopení možno? Minulost hlásala přece čistotu a neporušenost Panny Marie způsobem, že skvělejšího nelze si ani mysliti. Ano scholastikové hlásali je podobně. Učený Scheeben dokonce tvrdil, a zřejmě právem, že mnozí mezi nimi, i sv. Tomáš Akv., drželi základ, na kterém naše nauka spočívá, a tak jí vlastně učili, ač ve skutečnosti ji odmítali. Jak se to srovnává? Odpověď je nám dnes snadná. Do scholastiků byla hájena nejdokonalější svatost Panny Marie, avšak otázka, jak tato svatost souvisí s dědičným hříchem, o němž se ovšem učilo, že přešel na veškeré pokolení lidské, nebyla nikdy položena a rozřešena. V čem záleží dědičný hřích? V nedostatku posvěcující milosti duše. Avšak nikdy nebyla kladena otázka, byla-li duše Panny Marie stvořena v milosti, nýbrž mluvilo se a psalo o jiné věci.

Scholastikové měli za to, že nejdříve se vytvoří tělo dítě, a teprve potom, někdy za měsíc, stvoří mu Bůh duši. Náhled ten netýká se víry, ale v otázce o dědičném hříchu přivodil zmatek. Bohoslovci netázali se, oč vlastně běželo, totiž na duši Panny Marie, nýbrž na tělo sv. Annou počaté. Tázali se, byla-li v počatém těle Panny Marie, které je z pokolení Adamova, žádostivost, anebo bylo-li od Boha posvěceno, snad nějakou vlastností obdařeno, aby, až bude s ním duše spojena, tato žádostivost nevznikla. Mysleli si: tělo Panny Marie je z pokolení Adamova a nemá daru neporušenosti, ale kde je žádostivost, tam je dědičný hřích. Nepojímali tedy správně otázku o dědičném hříchu. Vizme.

Dejme tomu, že Bůh tvoří duši teprve delší dobu po početí; dejme tomu, že tělo Panny Marie bylo bez daru neporušenosti; co z toho plyne pro dědičný hřích u ní? Jen tolik, že po právu ho má míti. Tolik, že až Bůh bude tvořiti její duši, si řekne: zde je plod z rodu Adamova, jehož duše nemá míti po právu posvěcující milosti. A dále si řekne: je to tělo Panny Marie, jež bude matkou Boží, dám jí milost hned při stvoření duše. Může-li míti tělo bez duše hřích? Ne, neboť hřích je v duši. Bůh jí dal duši v milosti, a tak zamezil, že nemohla v Adamu hřešiti, že majíc milost od prvního okamžiku života, neměla ve skutečnosti účasti na Adamově hříchu. Scholastikové, místo aby se ptali, dal li Bůh Panně Marii duši v milosti, rozmlouvali stále a stále o počatém těle a žádostivosti z pokolení Adamova do něho přešlé; proto dlouho

nemohli se z obtíží vymotati. Ve výročí sv. Augustina, které jsme prve uvedli, vidíme tutéž nesnázi. Všude ne dosti přesný pojem o dědičném hříchu; přílišné spojování jeho s tělesnou žádostivostí je kamenem úrazu. Máme tu příklad, jak někdy pravda, později jasná jako den, žádala bádání po staletí, nežli se rozluštila. Věc má také dobrou stránku. Právě proto, že otázka nebyla správně kladena, a že popíráno bylo něco, v čem neposkvřené početí nezáleželo, možno právem říci, že nebylo vlastně vůbec popíráno. Pravý základ nauky nebyl dotčen, ano hájen.

Slyšeli jsme, že sv. Anselm, zemřelý r. 1109, učil, že se slušelo, aby Panna Maria byla čistší, než cokoliv je pod Bohem jiného. Slyšeli jsme i důvod, že Bůh chtěl dáti jí Syna, aby byl zároveň Synem jeho a jejím. To je základ naší nauky. Ale Anselm, mysle na početí, jež se děje v tělesné žádostivosti, nedovedl si mysliti, spojuje s ní bludně dědičný hřích nebo aspoň přenášení jeho, jak Panna Maria mohla býti bez něho; i řekl, že je počata v hříchu, ale potom očištěna. Na námitku, jak Kristus mohl z ní vzíti tělo bez žádostivosti, odpověděl, že neví, že je to tajemství Boží. Hle, uvedený svrchu zmatek. Základ je pravý, ale důsledky křivé. — Podobně Alexander Halský. Vše, co mohl Bůh Panně Marii dáti, praví, jí dal. Mohla-li, táže se dále, při početí svou matkou od Boha býti očištěna? Odpovídá: ne, neboť početí děje se v přirozenosti porušené; proto co se rodí, zrozením dostává dědičný hřích. Mohlo-li, táže se dále, tělo Panny Marie býti posvěceno před vlitím duše? Ne, nebo tělo posvěcuje se duší v milosti. Mohla-li býti posvěcena před narozením? Ano, nebo tak se také stalo Janu Křtiteli a Jeremiášovi. Opět týž blud: dědičný hřích klade se do těla, vlastně do jeho početí, ač početí z rodu Adamova toliko dle, že nová bytost nezasluhuje duše v milosti; teprve nedostatek milosti je dědičný hřích. — Sv. Bonaventura dle: Mníněl, že Panna Maria měla dědičný hřích, je obecnější. Také sám se k němu přidal. — Albert Veliký praví, že byla od dědičného hříchu očištěna, nejspíše hned potom, když duše její spojena byla s tělem. — O sv. Tomáši Akv. je spor. Zdá se, že učil takto: Panna Marie měla dědičný hřích, poněvadž Kristus je vykupitelem všech lidí; ubíralo by mu této důstojnosti, kdyby Panna Maria dědičného hříchu neměla. Byla však od něho očištěna posvěcením, které bylo u ní mnohem větší, nežli u sv. Jana Křtitele a Jeremiáše. Církev dovoluje svátek Početí Panny Marie, poněvadž znamená vlastně posvěcení její. Důvod, proč sv. Tomáš Akv. v této věci bloudil, je patrný: nedovedl si vysvětliti, jak může Panna Maria slouiti vykoupěna, nemá-li dědičného hříchu. Z téhož důvodu i jiní scholastici popírali tuto pravdu. My té obtíže nemáme, nebo chápeme zcela zřetelně, že byla ochráněna od dědičného hříchu milostí, kterou Kristus zasloužil, i že tedy byla vykoupěna jako všichni

lidé. Kdo má býti poslán do vyhnanství, ale na přimluvu syna králova je osvobozen, dostal milost k vůli králeviči. — Kajetanus stěžuje si Lvu X., že mnozí mínění scholastiků zavrhnou. V jeho době už opačné mínění začalo převládati. Zásahu o to má Scotus. Před ním byli mnozí, kteří učili správně, ale on rozřešil obtíže, které ostatním zakalovaly zrak. Máme zde příklad, že mezi bohoslovci může vzniknouti spor o pravdivost nauky, která je ve zbožné víře všeho lidu, a že může se státi článkem víry, co na nějaký čas bylo od většiny z nich popíráno. Zde vidíme jasně, že na uhájení ryzí a neporušené pravdy bez pobloudění nestačí učenost, nýbrž že je k tomu třeba ochrany sv. Ducha. O tom, kdy souhlas bohoslovců jest neomylný, byla řeč v knize o církvi.

2. Scotovi bylo nejdříve odpověděti na námitku, že nauka o neposkvrněném početí Panny Marie ubírá Kristu na jeho vykupitelském díle, aneb sv. Panna by nebyla vykoupěna. To také učinil, ukazav, že i ji vykoupil, ale dokonalejším způsobem. Jak Panna Marie je vykoupěna, bylo už řečeno. — Pak mu bylo odpověděti na námitku, že podléhala následkům dědičného hříchu, jako bolesti a smrti. Učinil tak uspokojivě. Panna Maria podléhala po právu dědičnému hříchu, i mohla býti podrobena některým jeho následkům, zvláště těm, které jí byly užitečné. Bědy jí byly užitečné, jelikož jimi získávala si zásluhy. Rozluštění uspokojilo; jako když se rozběskne, prohlédli mnozí, a jasnost pravdy je přesvědčovala.

Nejdříve přidali se k ní ovšem členové řádu františkánského. Jeden z nich (Franciscus de Mayronis) zvláště obšírně ji rozebral. Důkaz, že Bůh ochránil Pannu Marii od dědičného hříchu, vedl takto: Potuit, decuit, ergo fecit t. j. Bůh to mohl učiniti, slušelo se, aby tak učinil, i učinil tak. — R. 1384 a 1387 hájila pařížská universita Neposkvrněného početí Panny Marie proti odpůrcům, nazývajíc opačné mínění bludné, pohoršlivé, zbožné mši urážející, proti víře. — R. 1469 zavázala bohoslovná fakulta své členy přísahou, hlásati Neposkvrněné početí, a ustanovila, že nepřijme do sboru profesorů muže, jenž by ho popíral. — Z tovaryšstva Ježíšova není ani jeden, kdo by proti němu bojoval. Pátou generální kongregací řádu byla nauka ta všem členům přikázána. — V XVI. stol. psal Kajetán, že počet přívrženců nauky o Neposkvrněném početí je nekonečný, Medina, že ji zastávají všechny univerzity. A rostla v obecném přesvědčení vůči hledě. Scotovi náleží zásluha, že ji náležitě objasnil. Ale ještě více dlužno podivovati se působení sv. Ducha v církvi, jenž bezpečně vede, žádaje veliké a vytrvalé práce lidské, ale ukazuje též, že bez jeho světla největší důmysl je marný.

Arnošt z Pardubic, jenž narodil se někdy před r. 1300, stál době scholastické blízko a sdílel s ní náhledy o početí

člověka. Proto měl její potíže při výkladu o neposkvrněném početí Panny Marie, ale není pochyby, že měl ji od počátku za veskrze posvěcenou, svatou. Praví: „Dědičný hřích měl k Panně Marii přístup způsobem nějakým k početí, ale nikoliv k jejímu počátku.“ Přirovnává její početí k početí Pána Ježíše a početí sv. Jana Křtitele nebo Jeremiáše. Na Pána Ježíše dědičný hřích neměl vůbec přístupu. Jan Křtitel a Jeremiáš byli posvěceni tak, že neměli z početí svého náchylnosti k zlému, ale zůstala jim obtíž k dobru. Panna Maria stojí uprostřed mezi nimi. Její početí nebylo jako početí Pána Ježíše, ale bylo světější nežli početí zmíněných světců, ať byla posvěcena tak, že neměla ze svého početí ani náchylnosti k zlému ani obtíží k dobru. Zplození (početí) Panny Marie směřovalo k hříchu t. j. dělo se tak, aby dostala porušenou přirozenost lidskou podle těla, ale přirozenost její byla řečeným způsobem dokonale posvěcena. Arnošt má patrně na mysli posvěcení plodu před stvořením duše. Slovo „posvěcení“ nesmí nás mýlit. Neznamená očistění od zlého, které by v těle už bylo, nýbrž posvěcení, aby nebylo. Že Panna Maria neměla na duši žádné dědičné viny, žádného hříchu, nýbrž že měla milost hned od počátku, kdy duše její byla stvořena, rozumí se u Arnošta samo sebou. Jak patrně, neměl Arnošt zcela správný pojem o dědičném hříchu. Kladl jej do porušenosti lidské přirozenosti více nežli sluší a uváděl jej v poměr k plození ne zcela správný. Dědičný hřích je nedostatek posvěcující milosti v nově utvořené duši; porušenost — dle Arnošta náchylnost k zlému a obtíž k dobru — jest následek, spojený se ztrátou milosti. Zplození souvisí s dědičným hříchem potud, že otec dává vznik nové bytosti z pokolení Adamova dědičným hříchem stíženého a tak na něj tuto vinu přenáší.

Arnošt hovořil o početí člověka názorům své doby. Ale jisto jest, že měl Pannu Marii za posvěcenou od počátku nejen na duši, nýbrž i na těle. I ten, kdo s výkladem Lenzovým ve všem nesouhlasí, přizná bez pochybnosti, že Arnošt z Pardubic měl Pannu Marii za Pannu bez poskvrny počatou. Zvláště jasně svědčí o tom výrok obsažený ve 150 hlavě, jež Lenz tlumočí takto: „Když vyšla na obloze nebeské Jitřenka, začínají jásati i nejskrovnější ptáčekové, a ježto ptáčekové jásají při východu dennice a velebí Tvůrce svého: proč by se měli vinit věrní křesťané, že na den početí takového Světla jásají chválami Božími a Jemu díky vzdávají jako Dárci všeho dobra? Mají věrní křesťané oko k daru Božímu, za nějž děkují, a nikoli k úkonu přirozenosti. Mají věrní křesťané oko netoliko k početí, kteréž se stalo z muže po řádu přirozeném, ale k početí, kteréž se stalo, když byla duše Panny Marie s tělem jejím v životě mateřském spojována, a v tomto početí, jakož se zbožně věří, mohla býti posvěcena, a také byla, ať by se o ní jinak říci nemohlo, že jí všechno dobré dáno bylo, což

mohlo býti tvorů uděleno. Věrní křesťané mají oko k tomu Početí Nejsv. Panny, nad nímž od počátku světa jásali andělové a velebili Syna Božího... Ať zajásá tedy svět veškeren, a všechno nové město Páně neboli širá církev Páně, kterážto s nebe přišla, jsouc připravena, posvěcena a vyzdobena jako nevěsta muži svému. A jak by neměla jásat církev nad jejím Početím, když ona jest ten Jerusálém, nad jehožto zděmi ustanovil Hospodin stráž andělů, kteřížto volají ve dne v noci: Sláva Bohu na výsostech a na zemi pokoj lidem dobré vůle.“

Kterak učil Hus, ctitel matky Boží vroucí?

Dr. Sedlák praví, že o Neposkvrněném početí se tehdy (v druhé polovici XIV. věku) disputovalo. Odchovanec pařížské university Jindřich Oyta uvedl v kázání velmi obratně všechny důvody odpůrcův té nauky; potom Písmem a rozumovými důvody podepřel kladnou odpověď a vyvrátil všechny námitky protivníků. Byl tedy rozhodným bojovníkem pro Neposkvrněné početí. Mezi odpůrci byl Vojtěch Raňkův z Ježova. Byl s vývody Oytovými nespokojen a vystoupil v kázání proti němu. Rozváděl široce, že dle Písma jen Kristus byl dědičného hříchu prost, a že ze sv. učitelů nikdo se pro Neposkvrněné početí jasně nevyslovil; zvláště sv. Augustin neví prý o Neposkvrněném početí ničeho. Proto, uzavírá Vojtěch, je lépe o věci mlčeti, nežli bez soudu církve kladně nebo záporně rozhodovati, neboť je-li učení to pravé, je chybou nevědět ho a nebezpečno mlčeti o něm, je-li však bludné, je s hříchem hájiti ho. Nepopírá tedy Vojtěch nauky, nýbrž jen vystupuje proti Oytovi, jenž ji určitě hájí.

Dr. Sedlák míní, že stanovisko Vojtěchovo sdílela celá fakulta. Někteří klonili se k nauce o Neposkvrněném početí, někteří proti ní, ale pravili obvykle, že bez schválení církve římské nesmí se Neposkvrněné početí ani hlásati ani popíráti. Táž „kritická neutralita“, dle Sedlák, v této otázce trvá na universitě pražské i za studia a veřejné činnosti Husovy, avšak obecně jeví se sklon k odpovědi kladné.

O Neposkvrněném početí se v době Husově nemluvilo. Vikleř zabýval se otázkou obšírně a dokazuje, že Bůh mohl Pannu Marii uchrániti hříchu prvotního, a vyvrací námitky; na konec však rozhoduje se pro neutralitu (*De civili Dominio*) Hus píše: „Bůh může vlitím milosti zabrániti hříchu dědičnému, jak lze zbožně věřiti o slavné matce Páně.“ V kázáních hlásá však očištění, ne ochránění od hříchu dědičného. Stanislav ze Znojma píše: „Všichni potomci Adamovi, kteří nejsou spravedliví sami ze sebe jako Kristus, a snad též Panna Maria pro zvláštní milost dle některých je vyňata, mají...“ (dědičný hřích).

3. Zvláštní spisek o Neposkvrněném početí vydal v r. 1509 horlivý bojovník proti kališníkům a bratřím Františkán Jan Vod-

ňanský. Spisek hájí Neposkvrněného početí proti tehdejšímu jeho odpůrcům z řádu sv. Dominika. Psán je v rozhovoru a je, jak praví Dr. Podlaha, jediným ohlasem u nás tehdejšího sporu o tuto nauku. Vodňanský uvádí pro neposkvrněné početí Panny Marie mnoho důvodů. Některý z nich není bohovědně dostatečný, ale vždy je milý a svědčí svou prostosrdečností o vroucí lásce k Matce Boží. Uvedeme ukázkou.

Kdo praví, píše Vodňanský, že Panna Maria měla dědičný hřích, mluví a činí proti Otci nebeskému. Proč? Smysl odpovědi je asi tento: Bůh je všemohoucí. Stvořil svět pouhým slovem. Od počátku určil Synu svému Pannu Marii za matku, jelikož Šalamoun dí: Pán vládl mnou (roz. Pannou Marií) od počátku. Rozum praví, že se sluší a je příhodné, aby takový otec učinil svému Synu příbytek, že čistšího a krásnějšího nebylo od počátku světa do skonání. Když Bůh mohl učiniti prvního člověka, Evu a Adama, bez hříchu a nevinného, mohl vyvésti také čistou Pannu bez všelikého hříchu ze dvou manželů. To není proti přirozenosti, to není její zneuctění, nýbrž uctění. Bůh neučinil lidské přirozenosti v hříchu, a proto tím spíše může ji poskvrny uchrániti. Kdyby tak neučinil, bylo by třeba říci, že buď nemohl anebo nechtěl. Ale toho říci nelze. Kdyby nemohl, byl by ďábel mocnější nad Boha, kdyby mohl, ale nechtěl, dal by Synu méně čistý příbytek, nežli měla Eva, která vzata byla ze žebra Adamova; obojí je nemožné. Bůh nejen mohl a chtěl, nýbrž to i ohlásil, když řekl v ráji k ďáblu: Ona potře hlavu tvou. Toť trest prvního důvodu. Jak patrně, je pěkně sestaven. Další důvody Vodňanského jsou: Kdo praví, že Panna Maria měla dědičný hřích, mluví a činí proti Synu Božímu, proti sv. Duchu, proti sv. andělům, proti všem svatým. Rozhovory vedeny jsou podobně jako prvý. Ukázka z druhého:

Kdo praví, že ďábel v Panně Marii přebýval dříve skrze hřích, ale potom že byla očištěna a z ďábelské moci osvobozena, musí říci, že božská Moudrost (Syn Boží) vším svým důmyslem nebyla s to se dovtípnouti, jak by zabránila svému nepříteli, aby nevstoupil do jejího (Moudrosti) příbytku a hříchem ho neposkvrnil. I jest jim říci, že božská Moudrost se taková zbláznila a pravda Boží zkazila. Neboť Pán Ježíš řekl skrze sv. Pavla: Jaké společenství světla s temnotami anebo jaké spojení Krista s ďáblem? Chce říci: žádné. Vodňanský, uživ o Panně Marii některých výroků sv. Písma, líčící její čistotu, pokračuje: Pán Ježíš může říci k odpůrcům Neposkvrněného početí: Mohla-li býti znečištěna hříchem má matka, když jsem ji učinil, mohl jsem býti, když jsem se z ní narodil, znečištěn tímž hříchem také já. Ale poněvadž nebylo slušné a možné, aby Pán Ježíš byl znečištěn hříchem, když se z ní narodil, bylo rovněž neslušné a nemožné, aby milá Panna Maria v hříchu se počala. Přirovnání toto je upřílišené, ale důvod je jinak správný, ovšem ne zcela působivý.

V druhém díle uvádí Vodňanský podobné důvody vzhledem k lidem na zemi, v třetím vzhledem k bytostem podzemským, ve čtvrtém vzhledem k Panně Marii. V posledním díle uvádí „modlitbu o početí milé Panny Marie“, která svědčí o zcela správném ponětí nauky. Uvádíme z ní: „Raduj se, požehnaná Boží Rodičko, milá Panno Maria, neb v tvém nejsv. početí, když tvá nejsv. duše byla stvořena a v tvé svaté tělo vložena, zachována jsi byla od hříchu přirozeného, neb Hospodin vládl tebou od počátku života tvého, aby se tobě nic zlého nepříhodilo. Otec nebeský vládl tebou skrze svou moc, zachováváje tebe mocně, abys nikdy nebyla dcerou hněvu, ale abys vždy byla dcerou smlouvy a míru . . .“

Svátek neposkrvněného početí Panny Marie.

1. Církev slaví svátky svatých na den jich úmrtí; nazývá ten den narozením, aniž se narodili toho dne pro život věčný. Dvě vyjimky činila na počátku: slavila Narození Pána Ježíše, avšak ne hned, neboť starší je svátek Zjevení neboli Tří králů, a narození sv. Jana Křtitele. Za doby sv. Augustina slavilo se na mnohých místech též narození Panny Marie. V VII. století ujalo se slaviti památku jejího početí. Svátek zval se Početí sv. Anny a slavil se 9. prosince. Rychle se rozšířil, nebo jeho mešní službu (liturgii) nalzáme nejen u Řeků a latiňanů, nýbrž i v obřadech rozkolnických sekt, jako u Syrů, Armenů, Koptů, Melchitů, Rusů a j.

První památku o tomto svátku máme z r. 485, ale je nejista; původní ritual (obřadní kniha) je z té doby, ale byla-li v něm už tehdaž služba svátku, nelze říci; možná, ano je pravděpodobnější, že se tam dostala při novém opisu. Jistá památka je z r. 675. Z té doby máme hymnus od sv. Ondřeje z Krety s nápisem: Dne 9. prosince Početí svaté Anny, babičky Boží. — V VIII. stol. máme kázání Jana Euboenského na týž den; on svědčí také, že svátek byl velmi rozšířen, ač ne ještě všude. — Na Sicilii kázal na tento svátek v r. 830 Petr, biskup z Argu, v Neapolsku slaven v polovině IX. stol., v Normandii zřízena r. 1072 družina nebo akademie Neposkrvněného početí, v Anglii byl svátek ten ku konci XI. stol. zaveden a opatem Anselmem kolem r. 1128 značně rozšířen. V Gallii (Francii) byl v klášteře u Lyonu oltář Neposkrvněného početí Panny Marie a konány při něm slavnosti na počest tohoto tajemství, takže sv. Bernard, který je jinak pojímal, proti tamnějším kanovníkům se obrátil ostrým listem; ale marně, neboť Atto, opat téhož kláštera, svědčí r. 1154, že se slaví po celé Francii. Od XI. stol. slaven byl tento svátek jistě v četných krajích také na západě.

Jmeno „Početí sv. Anny“ znamená událost, kdy Anna počala a Maria počata byla. My vyjádřujeme dnes jménem svátku početí Panny Marie trpné (kdy počata byla) a přidáváme „neposkvrněné“, abychom zřetelně vyslovili tajemství ve svátku obsažené. Jmeno „Početí sv. Anny“ je jiné, ale praví totéž, co jméno naše. Připustiti lze, že článek víry o neposkvrněném početí Panny Marie nebyl v něm vysloven určitě, zřetelně, podrobně, ale byl v něm. Dva důvody svědčí o tom zcela jasně: souvislost svátku se svátkem Narození Panny Marie, a odpor, který proti němu zdvihli ti, kteří pravili, že Panna Maria měla dědičný hřích.

2. Svátek „Početí sv. Anny“ není nežli něco ze svátku Narození Panny Marie. Když se světlo narození sv. Jana Křt., světlo se tím jeho posvěcení v lůně mateřském, takže narodil se svatý. Při svátku Panny Marie se tedy slavilo při nejmenším aspoň tolik jako u sv. Jana. — Uvedený svrchu Ondřej Kretsý má v kázání na Narození Panny Marie: „Dnes svatyně (vlastně místo očišťovací) Tvůrce všech dostavena jest a tvor připravuje tvůrci novým a hodným způsobem přístřeší. Dnes neplodná neočekávaně stává se matkou a matka plodu bez otce (roz. Maria) jako matka Pána Ježíše rodící se . . . posvěcuje rodění přírody.“ — Sv. Jan z Damašku na týž den: „O blažení Joachime a Anno! O blažené lůno, z něhož nejčistší plod vyšel! Převzácné útroby, z nichž vzat a utvořen plod nejsvětější.“ — Fulbert Kar. též na den Narození Panny Marie: „Při tomto početí dlužno za to mlti, že oživující a vroucí Duch zvláštní péčí naplňoval oba rodiče. A jak veliká byla asi starost sv. andělů o rodiče Bohu tak milé od počátku jich plození a bdělost nad nesmírným potomkem? Nikdy nebyl zajisté sv. Duch vzdálen od této převzácné dívky . . .“

Tyto ukázky, jež možno rozmnožiti, ukazují, že početí a narození Panny Marie bylo tu slučováno a najednou pojímáno, ano že hlavně mluví se o početí.

Ze svátku Narození Panny Marie dokazovali někteří svatost jejího početí; někdy ovšem jen to, že byla posvěcena před narozením (Bernard Toledský), ale někdy i svaté početí její samo. Paschasius Radbertus (r. 851) píše o Narození Panny Marie asi toto: Panna Maria byla z těla hříchu a sama měla takové tělo. Podle sv. Augustina jest to žádostivost, materialná část dědičného hříchu, někdy vůbec dědičným hříchem zvaná, ovšem nevlastně. Panna Maria byla od ní sv. Duchem očištěna a posvěcena. Poněvadž všude její narození se slaví, hlásá církev, že při narození neměla nejen žádných hříchů, nýbrž že jsouc v lůně matky posvěcena, nevalila na sebe ani dědičného hříchu. Také sv. Jan byl v lůně matky posvěcen; proto slaví se jeho narození. Mimo to slaví se jen Narození Páně . .

Ze slov patrně, že spisovatel neměl plné jasnosti o dědičném hříchu, ale zdá se jisté, že ze svátku narození Panny Marie dovozuje, že neměla dědičného hříchu. Nepraví, že byla od něho očištěna a posvěcena. Očištění a posvěcení, o němž mluví, týká se žádostivosti, v níž vidí „tělo hříchu,“ materialnou, ne vlastní (formální) část dědičného hříchu. O dědičném hříchu dle, že ho na sebe neuvalila (non contraxit). O sv. Janu Křt. praví jen prvé, že byl posvěcen, druhé nikoliv. Mimo to nebylo při svátku sv. Jana uctíváno jeho početí, nýbrž divy, které se staly, jako že anděl zvěstoval Zachariášovi narození syna, že dítě bylo příchodem Panny Marie k Alžbětě posvěceno a p.; je tedy mezi oběma svátky značný rozdíl.

3. Odpor proti svátku, na západě vzniklý, svědčí, že s ním byla spojována nauka o Neposkvrněném početí. Odpor vznikl v XII. stol., a to jen na západě; Řím neměl na něm účasti. Počal listem sv. Bernarda kanovníkům lyonským. Palmieri se domnívá, že je podvržený. Hlasy proti svátku ozvaly se tu a tam již dříve, jelikož prý není od církve schválený; ale také proti nauce, již vyjadřoval. Nyní ovšem měl svátek jméno „Početí Panny Marie“; prý od sv. Anselma. Sv. Bernard vyčítá kanovníkům, že zavedli svátek Početí Panny Marie, novotu, již církev nezná. Velebí čistotu Panny Marie, ale přirovnává její posvěcení v lůně mateřském posvěcení sv. Jana Křt., tedy po hříchu dědičném. Vykládá, že před početím sv. Annou nemohla býti posvěcena, anaf ještě nebyla, početí její nemohlo býti svaté, anaf je hříšné, dějíc se v rozkoši; tedy potom. Sv. Bernard má plození za hříšné, jelikož se při něm zvlášť probouzí žádostivost přirozenosti, Adamovým hříchem porušené. To je ovšem bludné. Plození může se zváti hříšné jen potud, že se v něm jeví následky prvotního hříchu zvlášť zřetelně, jak příroda sama naznačuje.

Je to pobloudění prvních scholastiků, nedovedoucích přesně rozlišovati mezi dědičným hříchem, jenž je toliko v duši, a mezi žádostivostí. Dopis měl dvojí účinek: někteří vzhledem k vážnosti velikého světce postavili se k svátku nepříznivě, takže rozmach jeho na chvíli se zmenšil; někteří vystoupili, aby dopis vyvrátili, a činili tak někdy i velmi ostře. Anglický mnich Mikuláš na př. vidí Bernarda v blbé oslavě, ale s černou skvrnou. Táže se ho, odkud ji má? Bernard odpovídá: Poněvadž jsem o početí bl. Panny psal, co jsem psáti neměl. Ale ani odpovědi nebyly správné, neboť hájily matky Boží, že nikdy neměla žádného nezřízeného hnutí žádostivého, nýbrž hned od početí obdarována byla darem neporušenosti. Jak patrně, spojovaly i ony dědičný hřích se žádostivostí tak, že její vlastně viděly v ní. Panna Maria neměla ovšem žádného nezřízeného hnutí, ale o to nešlo, o to šlo, byla-li její duše stvořena v milosti. Proto někteří vylouvají sv. Bernardu, že nebyl

vlastně odpůrcem neposkvrněného početí Panny Marie. Asi marně, nebo i ten, kdo střílí vedle, měl na mušce cíl; toliko se ho minul.

Svátek brzy zase se ujímal a šířil. Za krátko slavila jej celá Gallie. V XIV. století byl slaven v Římě, r. 1476 je od Sixta IV. schválen a obdařen odpustky. Pius V. jej přijal r. 1568 do kněžských hodinek, Klement VIII. r. 1598 povýšil jej na vyšší obřadní stupeň, Kliment XI. r. 1708 rozšířil jej pro celou církev, Pius IX. učinil z něho svátek první třídy.

4. Je-li svátek ten důkazem pro víru o neposkvrněném početí Panny Marie? Od dob sv. Bernarda zajisté, neboť po jeho dopisu znamenal, že Panna Maria byla bez dědičného hříchu. Kdekoliv jej tedy zavedli, dávali určitě a zřetelně na jevo, že tak věří. Brzy přistoupilo také schválení církve v tomto smyslu. Než měl-li svátek již dříve tento význam? Určitě a zřetelně nikoliv. Byl tak zajisté pojímán, neboť neobyčejné oslavy čistoty a svatosti Panny Marie na východě tomu nasvědčují. Bez nich není dostatečným bohovědným důkazem o neposkvrněném početí Panny Marie. Svátek mohl by totiž znamenati pouze posvěcení Panny Marie v lůně mateřském. V tom smyslu býval slaven svátek „Početí Alžběty“; znamenal posvěcení sv. Jana Křtitele. Panna Maria a její rodiče jsou ovšem zcela jinak velebeni nežli sv. Jan a Zachariáš s Alžbětou, takže rozdíl bije do očí; přece však mohl by někdo říci, že to znamená jen vyšší posvěcení Panny Marie v lůně mateřském. Kdo sledoval náš důkaz z podání, v němž je jen několik zrnek z obrovské slovesnosti, nabyl jistě pevného přesvědčení, že celý východ představoval si Pannu Marii čistou a svatou nejen od početí do smrti, nýbrž od věčnosti do věčnosti. Proto bude mu i svátek Početí sv. Anny, zvaný později Početí Panny Marie, důkazem o přesvědčení východu, že nebylo okamžiku v životě matky Boží, v němž by nebyla svatá, t. j. neměla milosti, a nebyla čistá, t. j. neměla daru neporušenosti. Ve světle tohoto podání je svátek Početí sv. Anny (Panny Marie) důkazem pro neposkvrněné početí Panny Marie dostatečným i pro starší dobu.

Neposkvrněné početí a pravoslaví.

1. Pravoslavná církev zavrhuje pravdu o neposkvrněném početí Panny Marie. Pravosl. východní patriarchové se vyslovili, že jejich církev nevyjímá Pannu Marii z obecného zákona o dědičném hříchu. Dle nich je z něho vyňat pouze Kristus. Panna Maria narodila se dle řádu padlého člověka: „v bolesti budeš roditi,“ a proto narodila se s dědičným hříchem a jeho následky. Panně Marii bylo třeba vy-

koupení, aby její přirozenost byla napravena a ona mohla vejít v slávu Boží. Rozvíjela se tedy jako jiní lidé, v boji s dědičným hříchem za pomoci milostí Božích, nerušících její svobody. (Poznámka. Bojem proti dědičnému hříchu rozumějí, jak se zdá, boj s pokušeními a bédami; vidí tedy dědičný hřích ve zkaženosti lidské přirozenosti. Nauka bludná, nebo pak by se odpouštěl teprve tehdy, když duše vejde do nebe, jelikož teprve tehdy boj s pokušením a bédami promine a přirozenost bude zcela uzdravena. I pravoslavné církve učí, že dědičný hřích odpouští se křtem).

Uvedeme, co píše o Neposkvrněném početí Malinovský, přední věroučný spisovatel ruský. Některé poznámky přidáme hned, některé až na konci.

Malinovský vykládá, že vykoupení Panny Marie stalo se, při účasti jejího rozumu a její svobodné vůle, ve velikém a bezprostředním utrpení při smrti Páně. Její sláva není jen plodem jejího mateřství Božího, nýbrž také její účasti při utrpení, jež je taková, že i u andělů byla nemožná. Pro tuto účast v ponížení Krista stala se účastna také jeho slávy v nebi. Panna Maria byla posvěcena při početí Pána Ježíše, ale dědičný hřích zůstal v ní až do smrti Páně na kříži. Jak se v ní jevil, v čem záležel, hřešila-li ona, čili nic, o tom z úcty k Bohorodičce nesluší se rozsuzovati. Jisto. je, že měla svobodu voliti dobré i zlé a že milost Boží na ni nepůsobila násilně. (Pozn. Pravda je, že Panna Maria byla vykoupena smrtí Páně, neboť tak je vykoupen celý svět, a že účasti při ní zasloužila si velikou slávu. Ale bludné je, že teprve tehdy byly jí zásluhy vykoupení přisvojeny, neboť to by znamenalo, že teprve tehdy nabyla posvěcující milosti).

Malinovský dodává: Dle kat. nauky měla Panna Maria při početí prvotní spravedlnost. (Pozn. Malinovský se mýlí. Každá věrouka by ho poučila, že prvotní spravedlnost a milost není totéž). Poněvadž dle katol. nauky je dědičný hřích jen ztráta prvotní spravedlnosti a ne zkažení přirozenosti lidské, proto na uchránění od dědičného hříchu není třeba nežli navrácení prvotní spravedlnosti. V té se Panna Maria narodila. K tomu stačilo, že dostala milost. Hříšnost přirozenosti zůstala při rodičích, ale na Pannu Marii nepřešla, jelikož byla milostí zastavena. Milost byla taková, že nemohla pak vůbec hřešiti. (Pozn. Tu Malinovský si plete milost posvěcující s bezhříšností a nepokušitelností). Dle latinské církve je prý Panna Maria zcela zvláštní tvor, doplnění nejsv. Trojice, čtvrtou osobou Boží, zosobněním Božího milosrdenství, které více se hodí pro ženu nežli pro muže, t. j. Pána Ježíše. Nechť Spasitel je sebe milosrdnější, píše prý římský bohoslovec, je přece muž; matky bylo třeba. Malinovský uvádí ještě jiné „zajímavosti.“ Čerpá je z Lebeděva, který o Neposkvrněném početí napsal

knihu. Známe tohoto povedeného bohoslovce ze stati o „Božském Srdci Páně.“

Malinovský vidí v nauce o Neposkvrněném početí Panny Marie tyto vady: Není obsaženo ve zjevení, je od latinské církve vymyšleno, zakládá se na nepravém učení o dědičném hříchu, záležejícím dle římského učení pouze v ztrátě milosti neboli v ztrátě prvotní spravedlnosti, hlásá nějaké trpné početí (*conceptio passiva*), tvrdí, že Bůh tvoří každou duši bezprostředně a spojuje ji se vznikajícím plodem, učí, že duše Panny Marie byla obdařena velikými milostmi. (Malinovský v nauce o duši nezmiňuje se, jak do těla přichází). Hlavní blud římské nauky záležel v tom, že je v odporu se základními články víry, s článkem o všeobecnosti dědičného hříchu, s článkem, že každému jest spasiti se svobodným přisvojením si vykoupení Páně, s článkem o poměru svobodné vůle k milosti.

Římská církev hlásá Neposkvrněné početí Panny Marie jako vyjimku z obecného zákona o dědičném hříchu. Však víme jen o jedné takové vyjimce, Kristu, jenž je jmenován bezúhonný, bez hříchu a p. (1 Pet. 19; 2, 22; 1 Jan 3, 5 a j.) Pro Pannu Marii svědectví, že by byla vyňata, není. Ani nemohla býti vyňata, anť je dcerou po Adamovi. Její utrpení je důkazem, že nebyla z dědičného hříchu vyňata, neboť strasti jsou jeho známkou. Praví-li latinští bohoslovci, že trpěla jako spoluvykupitelka, odporují zjevení, které zná jen Vykupitele Krista. Jen Kristus je Spasitel.

Vykoupení Páně vztahuje se na všechny lidi, i na Pannu Marii. Malinovský uvádí některé výroky sv. Písma, nám známé z knihy o Kristu Vykupiteli. Z toho dělá závěr: Byla-li Panna Maria celý život bez dědičného hříchu, nepotřebovala býti vykoupěna. Je tedy vyňata i z vykoupení. Latinští bohoslovci praví ovšem, že Panna Maria dostala milost pro „budoucí zásluhy Kristovy.“ Ale připustit její vykoupení před smrtí Páně, t. j. dříve nežli vykoupení se stalo, znamená připustit něco nesmyslného, odporujícího si. (Pozn. Opět popletené pojmy o vykoupení a o přisvojení si vykoupení).

O milosti a svobodné vůli praví Malinovský: Milost musí svobodně býti od člověka přijata. Dle lat. církve působila na Pannu Marii, dokud neměla ještě rozumu a svobody, učinila ji svatou bez její součinnosti hned při početí, vylučovala u ní možnost hřešiti; to vše je bludné. Nemožnost hřešiti není stav pozemský, nýbrž rajský. Tak padá u ní svoboda vůle. (Pozn. Což dítky, jež po křtu umrou?)

Malinovský praví, že svátek Neposkvrněného početí Panny Marie byl protestem, arci marným, proti bezženství kněžskému (celibátu), které Řehoř VII. uzákonil, a proti snížení křesťanského manželství, jež celibátem se stalo. Svátek početí sv. Anny v pravosl. církvi má prý jiný smysl. Početí Panny Marie

nazývá se „svatým,“ ale jen proto, že vírá rodičů přinesla plodu milost! Panna Marie zve se tu sice „čistá před počtím,“ „Bohu posvěcená,“ ale to prý znamená, že Panna Maria byla od rodičů ještě před narozením obětována Bohu. To uvádí pod čarou, ač slova jsou taková, že přidaná leda- byla poznámka na důkaz nestačí. Patrně pravdu mají ti, kdož tvrdí, že neposkvrněné početí je v neopravené liturgii východní krásně obsaženo

Po té Malinovský probírá důkazy, jež jsme uvedli z Písma. O slovech „milosti plná . . .“ praví, že ani jeden sv. Otec nevykládal je v duchu katolické církve. O slovech protoevan- gelia: „Nepřátelství ustanovuji . . .“ praví, že ženou je ne Panna Maria, nýbrž Eva. Smysl slov je, že Bůh ustanovuje mezi ďáblem a ženou (Evou), t. j. mezi ním a jejím potom- stvem spasitelné nepřátelství; to ukazuje se v zbožných lidech. Jeden z potomstva bude Kristus. Katolická církev prý se po- pletla špatným překladem: „ona potře hlavu tvou . . .“ kdežto původně se čte: „on potře . . .“ Zcela nesprávné je, praví Malinovský dále, uváděti na důkaz Neposkvrněného početí Panny Marie výroky Písně Šalamounovy o Sulamitě a ze zje- vení sv. Jana o apokalyptické ženě, jelikož mají zcela jiný smysl. Po té probírá důkazy z rozumu. Praví o nich: Jestliže důstojnost Božího mateřství žádá bezhříšnosti pro Pannu Marii, lze právem říci, že taková bezhříšnost náleží také ro- dičům Panny Marie, a tak až do Adama. O našem důkazu z podání, který je hlavní, Malinovský mlčí úplně.

2. Odpověď: Vyložili jsme zevrubně nauku o Neposkvrně- ném početí Panny Marie. Každý snadno pozná, v čem Mali- novský chybuje, co zamlčuje, co překrucuje. Proto přidáme jen několik poznámek.

Milost posvěcující a prvotní stav není totéž. Malinovský tomu patrně nerozumí. Původní spravedlnost jest souhrn všech darů, které měl Adam a Eva. Naše přirozenost není zkažená, nýbrž jen zraněná. Žádostivost není hříchem, nýbrž přirozenou vlastností. Ani když nezřízeně se ozývá není hříšná, neboť hnutí to je tělesné. Hříchem se stává teprve, když vůle při- voluje. Hřích je jen v duši. Také dědičný hřích nemůže býti jinde, leč v duši. Panna Maria nezasluhovala pro sebe před Bohem bojem s hříchy, nýbrž svými ctnostmi a p. I naše zá- sluhy plynou asi více z kladných dobrých skutků, nežli z boje se hříchem. Náš hlavní důvod není z Písně Šalamounovy, nýbrž ze dvou míst sv. Písma, pojímaných ve světle podání. Hlavním mýtem je výrok Hospodinův k hadu. Nechť čtenář nelení a přečte si náš výklad slov: Nepřátelství ustanovuji . Sám uvidí a ocení jednání Malinovského. Jak jeho lehkomyšlný výklad odporuje křesťanské minulosti, o tom stůž zde názorný příklad. Bilczewski otiskuje ve své „Archeologii kře- ťanské“ obrazy z katakomb. Jeden z nich má tento obsah.

Obraz rozdělen je na dvě pole. Na hořejším poli v levo je zobrazen dědičný hřích: Adam a Eva dle obvyklého pojetí, had s jablkem v ústech a p. Zahanbení rodiče poslouchají ortel Boží. Zaslíbený Messiáš je znázorněn beránkem. Na dolejším poli zaslíbení je vyplněno. Messiáš sedí na klíně druhé Evy (Panny Marie) a přijímá úctu tří králů. Maria sedí na trůně, podobném tomu, na němž nahoře sedí Bůh, a to tak, jako on; pouze její trůn není přikryt, dle výkladu proto, poněvadž je sice Bohu nejbližší, ale nicméně tvor. Táži se: co jde z obrazu? Že ženou, v rái slíbenou, nejsou spravedliví lidé, nýbrž Maria, druhá Eva. První křesťané rozuměli protoevangelii patrně jinak nežli Malinovský. Obraz mluví zřetelně po katolicku.

Je-li pravda, že prohlašujeme Pannu Marii za čtvrtou božskou osobu? Neří. — Pravil li někdy některý katol. bohoslovec, že Panna Maria není vykoupěna? Nepravil. — Rovněž nikdo nepraví, že Panna Maria je spoluvykupitelka ve smyslu Malinovského. — Kdyby nebylo možno, aby Panna Maria jako dítko přijala milost vykoupění, ani křest dítek by nedával milosti a pokřtěné dítky nemohly by do nebe. Malinovský, čině námitku ze svobodné vůle, plete si patrně milost posvěcující a pomocnou. Posvěcující milost se svobodnou vůlí nemá co činit. O svobodě vůle je řeč při milostech skutkových, pomocných. Dokud Panna Maria neměla užívání rozumu, nepotřebovala pomocných milostí. Když dospěla, Bůh nedával jí milosti násilně, nýbrž jako nám, pouze s větší hojností a pečlivostí. Mluvíme-li o veliké milosti Panny Marie, rozumíme milost poposvěcující. Ta se dává u dítek bez jich účasti na křtu, u vzrostlých pro spolupůsobení s milostmi pomocnými, ve svátostech a p. — Co si Malinovský myslí, když říká, že duše Panny Marie byla posvěcena při zvěstování andělském (početí Pána Ježíše), ale že od dědičného hříchu byla osvobozena až pod křížem, těžko lze chápati. Což je nějaké posvěcení bez posvěcující milosti? A jsou-li snad dědičný hřích a posvěcující milost možny v duši zároveň? — Neméně divné je, když nazývá nesmyslným udělení milosti „pro budoucí zásluhy Pána Ježíše.“ Jak dostávali lidé milost před Kristem? Což nedostávali ji pro „budoucí vykoupění?“ Malinovský řekne, že nedostávali, jelikož dle něho všichni zemřelí přijali nebo zavrhlí Krista, když po smrti na kříži jim přišel kázat, že teprve tehdy osvojili si jeho vykoupění. Ale tím staví se mimo církevní nauku. Poněvadž dostávali milost z vykoupění, byli ovšem vykoupěni. Bytí vykoupěnu není nic jiného, nežli bytí skrze posvěcující milost v nadpřirozeném stavu, Adamem ztraceném. — Rovněž vzbuzuje podiv dědičný hřích Malinovského. Zkazil přirozenost, křest ji uzdraví, a přece zase zůstává zkažena, jak u dítek patrné. To je Bůh pokaždé zvlášť pokazí? On nazývá dědičný hřích „živoucím v přirozenosti hříchem.“ Jak, pro Bůh,

žije hřích? Jak žije, když byl křtem zničen, a jak přechází na jiné? — Malinovský vytýká, že zacházíme do malicherností. Věru by mu neškodilo, kdyby se svými druhy pěstoval bohovědu trochu hlouběji, třeba až do malicherností. Dostal by jasné pojmy. Lze jistě tvrditi, že Malinovský vůbec neví, co je dědičný hřích.

Z pravoslavných věrouk jde, že nemají důvodu, vzpírat se článku o Neposkvrněném početí. Činí tak násilně. Násilně zavírají oči hlavně před církevním podáním. Z nauky o dědičném hříchu nemohou vůbec bráti protidůvodů, poněvadž si s ní sami nevědí rady. Lze s jistotou říci, že není pravoslavného bohoslovce, který by ji rozuměl, leda, že ji studuje podle katolické věrouky. Ale pak mlčí, aby nepřišel do podezření, že je latinský neb římský.

Bezhríšnost Panny Marie.

1. Jest jisté učení církve, že Panna Maria byla prostá všech hnutí, která směřují ke hříchu.

Dlužno rozeznávati nezřízenou žádostivost skutkovou a bytelnou, t. j. skutečná hnutí nezřízené žádostivosti a schopnost k nim. Tuto schopnost k nezřízeným hnutím nazývají bohoslovci *fomes peccati*, t. j. to, co zapaluje hřích; my jsme ji nazvali dříve pokušitelnost. Pokušitelnost není sama sebou hříšná, rovněž ne její bezděčná hnutí, k nimž vůle nedala souhlasu, protože hřích začíná pro nás se svobodným souhlasem vůle. Ale sama o sobě není pokušitelnost zajisté nic dobrého, nýbrž je tím, že vede ke hříchu, značnou vadou naší přirozenosti. Pozor! Nedlme žádostivost vůbec. Žádostivost vůbec je dokonalost. Mluvíme o žádostivosti, pokud je schopna nezřízenosti. Taková je, jak víme, následkem hříchu, a sv. Pavel ji proto někdy jmenuje vůbec hříchem. (Řím 7, 17). Poněvadž pokušitelnost znamená mravní vadu, dlužno ji vyloučiti ze života Panny Marie, a tím více, jak samo sebou se rozumí, nezřízenou žádostivost skutkovou (aktuální) n. př. nezřízená bezděčná hnutí hněvu, závisti a p.

2. Důkaz. Křesťané si představovali od počátku matku Boží jako naprosto čistou, skvělou, neposkvrněnou; od V. stol. ji velebí, jak jsme viděli v předešlých statích, jmeny, která každý stín nečistý z ní vylučují. Matka Boží měla nezbytně takovou čistotu, učí scholastikové jednomyslně, nad níž pod Bohem a Kristem nelze si mysliti větší.

Písmo se o věci zřejmě sice nevyslovuje, ale nazývají Pannu Marii milostí plnou (Luk. 1, 28), vylučuje možnost každého nezřízeného hnutí. A mluvic o nepřátelství mezi ďáblem a Pannou Marií v protoevangelii (1. Mojž. 3, 15), činí tak

rovněž. Milost je protilék všeho, co souvisí s hříchem; plnost milosti vylučuje tedy vše nezřízené. A je-li nepřátelství s ďáblem tam, kde je možná nezřízenost? Nejl, neboť tam je páska, most ke hříchu, něco, co znamená tajné a skryté přátelství s ďáblem. — P o d á n í. Hesychius Jer. píše: „K Panně Marii pokušitelnost žádostivosti nedosahovala a červ rozkoše ji neporanil.“ — Sv. Jan Dam. ji pozdravuje: „Zdráva, svatá kniho, zkázonosné myšlenky nepřístupná.“ — Sv. Efrem: „Všecka čistá, všecka neposkvrněná, všecka neporušená, všecka nedotčená, všecka nepokálená, všecka chvály hodná, všecka nezkažená . . . po Trojici všech paní, po sv. Duchu druhá utěšitelka, po Prostředníku prostřednice celého světa, nesrovnatelně vyšší a slavnější nežli cherubové a serafové . . ., plnost milosti Trojice, druhé místo po božství majíc . . .“ — Všeobecně chválí ji jako čistší nad anděly, kteří nemajíce těla, nemají nižší žádostivosti vůbec. — Smýšlení sv. Otců, jež takovými výroky se prozrazuje, odlučovalo od Panny Marie zajisté vše, co jakýmkoliv způsobem dotýká se hříchu.

D ů k a z b o h o v ě d n ý. My pak, uvažující její neposkvrněné početí a panenství, soudíme právem asi takto: Uvolněná žádostivost, t. j. taková, která není pod plnou vládou rozumu a vůle a může býti proto nezřízena, jest následek dědičného hříchu, jenž přivodil ztrátu neporušenosti. Panna Maria neměla dědičného hříchu a přijala hned „plnost“ milosti, proto je důsledné, aby nezřízené žádostivosti nijak nepodléhala. Její panenská čistota vylučuje zvlášť každou nezřízenou žádostivost smyslnou. Ne bojem proti smyslnosti, nýbrž vznešenými ctnostmi zasluhovala Panna Maria a kráčela k vrcholu dokonalosti. Obraz, jaký o mravní čistotě všechen křesťanský lid má, nepřipouští u ní ani jediné nezřízené představy nebo hnutí v tomto ohledu.

3. Pohoslovci se táží, byla li pokušitelnost u Panny Marie p o u z e v á z á n a, anebo v ů b e c v y h a s l á, v y h u b e n a. Vyhaslá se zove, když nižší část člověka je skrze milost poddána části vyšší tou měrou, že neodvisle od ní nemůže se vůbec pohnouti, vzrušiti; tedy asi jako u prarodičů před hříchem. Vázaná se zove když podřízenost vlivem milosti taková není, ale když Bůh zevní prozřetelností člověka chrání, aby v něm pokušení nevzniklo. — Sv. Tomáš Akv. míní, že pokušitelnost byla u Panny Marie do početí Krista vázána, po něm zhaslá, vyhubena. Avšak sv. učitel měl za to, že Panna Marie byla od dědičného hříchu očištěna a ne od něho vůbec uchráněna. Dnes, kdy věc je od církve rozsouzena, důslednější je náhled, že pokušitelnost byla v Panně Marii zhaslá, zničena vůbec. — Tím se neubírá Kristu na cti, jak někteří tvrdí. Či je někdo zastíněn, že jiný má stejnou s ním výsadu? Panna Maria měla ji mimo to ze zásluh Kristových a k vůli němu, aby on měl matku dokonale čistou

a svatou. Suarez právem dí, že tím čest Kristova naopak stoupá. — Když přirovnáváme Pannu Marii k prvotní spravedlnosti prarodičů, vidíme, že v něčem se jí rovná, v něčem ne. Panna Maria byla podrobena utrpení a smrti, prarodiče nikoliv. Panna Maria měla dar neporušenosti jako oni (nepokoušitelnost). Panna Maria měla více milostí, ale její milost byla ze zásluh Kristových, kdežto milost prvních lidí byla od Boha. Panna Maria byla vykoupěna, oni před hříchem vykoupěni nepotřebovali.

4. Jest článek víry, že Panna Maria byla zvláštní výsadou prosta všech hříchů osobních, i nejmenšího hříchu všedního. Sněm tridentský dí: Kdo by řekl, že člověk ospravedlněný . . . může po celý život vystříhati se všech hříchů, i všedních, leč ze zvláštní výsady Boží, jak církev drží o bl. Panně, je v klatbě. Církev prohlásila tu skutečnou úplnou bezhříšnost Panny Marie. O obranu této pravdy proti protestantům, kteří matku Boží, zcela proti Lutherovi, potupovali, získal si hojně zásluhy bl. Petr Kanisius.

Důkaz z Písma je týž jako prve. Úplnou nepokoušitelnost možno pokládati za více nežli skutečnou bezhříšnost, a proto když dokázána je ona, je tím dokázána i tato. Že Panna Maria nemohla se dopustiti těžkého hříchu, rozumí se samo sebou, nebo pak by po nepřátelství s ďáblem bylo veta; z její duše zmizela by nejen „plnost“ milosti, nýbrž milost vůbec. Všední hřích sice těchto účinnů nemá, ale s důstojností matky Boží se nesrovnává. Ta, jež žila družně s Kristem, ta jež bude královnou andělů, která nikdy ani malým hříchem nehřešila, ta, jež je matkou svatých dítek, v křestní nevinosti zemřelých, nemůže míti osobního hříchu vůbec. — S o u h l a s s v. O t c ů je v této věci, vyjma tří východní Jana Zlat., Basila a Cyrilla Alex., úplný. První připisuje jí nějaké hnutí ješitné před zázrakem v Káni. chtěje tak omluviti Kristovu zdánlivě odmítavou odpověď. Druzí dva vykládají proroctví Simeonovo o meči, jenž pronikne její duši, v ten smysl, že se to stane pod křížem, a že také ona, jako apoštolové, bude zmatena pochybnostmi. Proti nim stojí celá řada ostatních sv. Otců. — Když sv. Augustin napsal, mluvě o tom, že nikdo není bez hříchu: „Vyjmaje sv. Pannu Marii, o níž pro čest Páně, když se jedná o hřích, nechci míti naprosto žádné otázky,“ má to nesmírnou váhu. — Koptové pozdravují ji: „Bytost krásná a hříchu neschopná“ — sv. Efrém: „Obraz v každém ohledu nejpodobnější prvotní kráse“ — Ondřej Kretský (VII. stol.): „Hrad nejpevnější, v němž nikdy nevládl hřích“ — Syřané: „Panna milosti od všelike poskvrny ochráněná.“ — Petr Chrys.: „Od paty až k hlavě požehnaná.“ Řekové v bohoslužbě: „Mimo tebe nikdo není bez viny,“ nebo: „Od věků ty jediná zjevila jsi se zcela čistá od každé poskvrny pro zářící paprsky čistoty, pro krásu panenství, pro milostné dary (charismata), jež za-

puzují všelikou poskvrnku“ — Pavel jáhen (VIII. stol.): „Ratolest uzlů (suků) nedokonalosti prostá.“ — Sv. Jan Dam. píše „Je země, v které neroste žádné hloží hříchu, nýbrž z které skrze její plod bylo vyhubeno; země, ne jako dříve kletbou stížená, rodící ovoce na trní a hloží, nýbrž na které spočívalo požehnání Páně.“ — Sv. Bernard: „Hojnější posvěcení sestoupilo na ni, jež posvětilo nejen její zrození, nýbrž ochránilo i život její od všelikého hříchu, čehož nikomu ze ženy narozenému nebylo popřáno; slušelo se, aby královna panen výsadou zvláštní svatosti vedla život bez všelikého hříchu, jež porodivši Vykupitele z hříchu a smrti, zjednala všem dar života a spravedlnosti.“ — Sem náležejí ostatně všechny výroky, uvedené v předešlých statích o neposkvrněném početí Panny Marie. — Arnošt z Pardubic přirovnává ji k zlatému oltáři v stánku Páně a dří: „Oltář byl z dříví Setím a obložen zlatem nejčistším“ (2 Mojž. 30). Dříví Setím znamená dokonalou čistotu srdce. (Byloť neporušitelné). Člověk zve se zlatem, když ničeho nečiní, co by bylo zakázáno, a koná všecko, co se přikazuje; jest nejčistším, když ničeho nemluví, co má býti zatajeno, a nic nezakrývá, co má býti mluveno; je nejjasnějším, když nikdy nemyslí o věcech, na něž nemáme mysliti, ale myslí o věcech, o nichž má býti rozjímáno. Tato trojí dokonalost byla při bl. Panně, a to při ní jediné Také přirovnává vonné oběti k ctnostem matky Boží.

Přirovnáme-li bezhříšnost Panny Marie k bezhříšnosti Pána Ježíše, nalezneme rozdíl. Kristus byl vnitřně bezhříšný pro hypostasné spojení s božstvím, podstatně svatý; Panna Maria obdržela výsadu bezhříšnosti ze zevního důvodu, pro Krista, pro důstojnost Božího mateřství, a její svatost byla případečná (akcidentální).

5. Slovo bezhříšnost může znamenati skutečnost: „Panna Maria nikdy se nedopustila ničádného hříchu“; tak je článkem víry. Anebo ne hřešnost, t. j. nemožnost hřešiti vůbec; tak článkem víry není. Připisujeme matce Beží bezhříšnost také v druhém smyslu (nehřešnost). Ale jak ji vysvětlíme? Bůh nemůže hřešiti, poněvadž již pojem Bůh možnost tu vylučuje. Kristus nemohl hřešiti pro podstatné spojení jeho lidské přirozenosti s druhou božskou osobou. Andělé a svatí nemohou hřešiti pro blažené patření. To vše není u Panny Marie. Plyne-li její bezhříšnost z daru neporušenosti (nepokoušitelnosti)? Sama sebou ne, neboť prarodiče měli tento dar a hřešili; hřešili pýchou, t. j. čirým hříchem duše. Jak tedy vysvětlíme její bezhříšnost? Milostí setrvání a milostí, jež ji v dobrém utvrzovala. Milost setrvání chránila ji těžkého hříchu, milost utvrzení hříchu lehkého. Co tato dvojí milost je, vykládá se v knize „O milosti.“ Zde poznamenáváme jen, že je takové vedení člověka od Boha skutkovými (pomocnými) milostmi, n. př. ochranou od příležitosti k hříchu, taková včasná

nadpřirozená pomoc, síla této pomoci, a pak takové spolupůsobení s nimi, že hřích není možný (nemožnost mravní, ne fysická). Jak vidno, liší se její bezhříšnost od bezhříšnosti prarodičů a svatých v nebi tím, že vzhledem k oněm nemohla učiniti ani hříchů čirě duchového, vzhledem k těmto, že její bezhříšnost nebyla fysická nemožnost, jako u nich, nýbrž více mravní (morální). Maria je „žena oděná sluncem,“ jak ji sv. Jan viděl.

Malinovský (pravosl.) připouští možnost hříchů u Panny Marie. Hřešila-li, dodává, nevíme. Je to prý tajemství, o němž nesluší badati. Podle ducha sv. Otců, i východních, takové náhledy nejsou.

Panenství Panny Marie.

1. Vedle neposkvrněného početí jest p a n e n s t v í nejkrásnějším drahým kamenem v koruně ozdob a výsad blahosl. Panny Marie. Panenstvím nerozumíme čistotu mysli a těla od smyslných myšlenek, představ a citů, neboť o tom byla řeč v stati o bezhříšnosti Panny Marie. Panenstvím míníme tělesnou neporušenost útrob. Článek vláry praví tu, že Panna Maria byla pannou před porodem, při porodu a po porodu.

2. Odpůrci této nauky byli nejdříve židé, kteří matku Boží hanebně pomlouvali, chtíce křesťany potupiti a obrácení židů a pohanů na křesťanství znemožniti. Jejich pomluvy opakoval pohanský filosof Celsus. Ale potupy měly spíše opačný účinek. V novější době opakovali je protestanští rozumáři, ale zanechali toho, když je stíhalo místo souhlasu opovržení. Židovské pomluvy na Pannu Marii jsou obsaženy ve spisech „Sanhedrin“ a „Toledoth Ješuah,“ t. j. původ Ježíšův. — Starokřesťanské sekty ebionitů a cerintanů, prohlašující Krista za pouhého člověka, učili důsledně, že byl po lidsku počat a přirozeně se narodil. Tak hlásají také moderní rozumáři, kteří božství Pána Ježíše a vůbec nic nadpřirozeného neuznávají, ale pomluv se zdržují. — V IV. stol. povstal pověstný Jovinianus, jehož sv. Jeroným nazývá Epikurem mezi křesťany. Napsal proti němu krásný spis na obranu panenství Panny Marie. Jovinianus učil, že Panna Maria byla pannou do porodu; porodem její panenství vzalo za své. Papež Siricius odsoudil jej r. 390 na místním sněmu v Římě konaném za kacíře. Sv. Ambrož prohlásil s biskupy v Miláně shromážděnými panenství Panny Marie při porodu jako pravdu, jež vyslovena je v apoštolském vyznání vláry slovy: „Jenž se počal z Ducha sv., narodil se z Marie Panny.“ Z toho jde, že církev s těmito slovy spojovala náš článek vláry. Jiní mužové IV. stol.,

jako Helvidius a Bonosus Sardický, přidali k bludu Jovinianovu nový blud, že totiž Panna Maria po Kristu měla ještě jiné děti. Blud Jovinianův obnovili ve XIV. stol. lollardi. Že Panna Maria měla ještě jiné děti, hlásají, hlavně z odporu ke katolické církvi, mnozí protestanté. Volným myslitelům sloužil vznešená pravda k posměchu a potupám katolického náboženství.

3. Maria byla p a n n o u p ř e d p o r o d e m. Slovem před porodem míněna je doba do zvěstování andělského a početí, toto k ní počítajíc. Písmo dí: Anděl Gabriel poslán byl od Boha . . . k panně, zasnoubené muži, jehož jméno bylo Josef z domu Davidova, a jméno Panny Maria (Luk. 1, 26 n.). Dvakráte je Maria jmenována pannou. Anděl pokračoval: Duch sv. sestoupí v tebe a moc Nejvyššího zastíní tebe . . . (Luk. 1, 35). Těmito slovy je vyjádřeno, že početí stane se nadpřirozeně, bez porušení panenství; bylať Maria před tím vyslovila, že muže nepoznává. Po několika měsících shledal Josef, že snoubenka jeho je těhotná. Nevěda, co se stalo, chtěl ji tajně propustiti. Když však o tom přemýšlel, dí Písmo, aj anděl Páně ukázal se mu ve snách, řka: Josefe, Synu Davidův, neboj se přijmouti Marii, manželku svou, neboť co v ní jest zplozeno, z Ducha svatého jest (Mat. 1, 18 n.). Josef přijal manželku svou, ale nepoznal ji, až porodila syna svého prvorozeného, a nazval jméno jeho Ježíš (Mat. 1 24 n.). Ježíš tedy nebyl syn Josefův, nýbrž byl za něho jen pokládán (Luk. 3, 23); jeho početí stalo se vůlí Boží. Tak byla dle Písma Panna Maria do početí a při početí Pána Ježíše pannou. — Když ji Alžběta velebila jako matku „pána svého“, t. j. matku Boží, odpověděla Maria chvalozpěvem „Magnificat“, v němž jsou slova: „ . . . nebo veliké věci učinil mi ten, jenž mocný jest“ (Luk. 1, 41. n.). Veliký div se stal. Evangelista byl si dobře vědom, co píše, neboť poukazuje na dávné proroctví, pravě: „Toto pak všechno se stalo, aby se naplnilo, co bylo pověděno od Pána skrze proroka řkoucího: Aj, Panna počne a porodí Syna, a nazvou jméno jeho Emanuel, což se vykládá „S námi Bůh“ (Is. 7, 14.).

Tomuto proroctví dlužno věnovati zvláštní pozornost, neboť veškeré podání se ho dovolává. Achaz, král judský, upadl do modlářství, Rasin, král syrský, jej napadl válkou. Achaz, místo aby se kál a obrátil k pravému Bohu, poslal posly ke králi assyrskému o pomoc, dav mu poklady chrámové, a obětoval bohům. Hospodin poslal k němu proroka Isaiáše, aby utvrdil krále v důvěře v Boha israelského a slíbil mu vítězství. Isaiáš vyzval jej, aby žádal na důkaz pravdy znamení. Ale král nechtěl, nýbrž vymlouval se přetvářkou, pravě, že nechce pokoušeti Hospodina. Prorok mu zvěštoval, že Bůh milosrdenství domu Davidovu neodjímá, vysloviv památné proroctví, ale ohlásil mu zároveň tresty, které stihnou zemi, národ, královský rod; na tomto ponížení bude míti účast i Emanuel, budoucí

Messiáš. (Viz 4. Král. 16; 2. Král. 7, 14 n; Is. 7, 3.). Emanuel je Messiáš. Nasvědčuje tomu neobyčejně slavnostní ráz proroctví, jména, jež mu prorok dává, jako Podivný, Rádce, Bůh, Silný, Otec budoucího věku, Kníže pokoje, oslava, kterou bude mlíti, neboť veliké bude jeho království, nemající konce a j. (Is. 8, 9. n; 9, 6. n.); sv. Matouš se ho dovolává jako proroctví messianského (Mat. 1, 22. n.); jiný výklad není možný, neboť není nikoho, na něž by se hodilo.

Panna počne a porodí syna. Slovo panna, jehož prorok užívá, znamená bez pochybnosti (srov. 1. Mojž. 24, 43; Ez. 2, 8; Žal. 68, 26; Pís. 1, 3; 6, 8; Přísl. 30, 18. n.) dívku svobodnou, jež právem je pokládána za pannu, v květu mládí se nalézající. Člen před slovem panna znamená pannu určitou, zvláštní, jedinou. Početí a porod bude znamením milosrdenství od Hospodina daným. Než, jaké by tu bylo znamení, kdyby počala přirozeně, po lidsku? Nebyla-li pannou, dí sv. Jan Zlat., nebylo tu znamení. Znamení musí vybočovati z obvyklého pořádku věcí a převyšovati obyčej přírody, býti něčím novým, neočekávaným... Je-li řeč o ženě, rodící podle přírody, jak může prorok jmenovati znamením, co denně se děje?“ — Široce vykládá sv. Justin Muč. proroctví v tomto smyslu židu Tryfonovi. „Jestliže on (Messiáš) měl se naroditi jako jiní prvorození, proč Bůh předpověděl znamení? Ale v pravdě znamením jest, že Prvorozenec všeho tvorstva ze života panenického, vtěliv se, skutečně jako pacholátko se narodil; to Bůh zvěstoval a oznámil, aby, až se stane, se poznalo, že mocí a vůlí tvůrce veškerenstva se to dalo.“ — Anděl Gabriel pak užívá skoro těchže slov a tak výslovně poukazuje, že Isaiášovo proroctví se nyní naplní. Poukazuje na moc Boží, která všechno může, která i Alžbětu učinila v stáří plodnou. — Způsob konečně, jakým prorok užívá slova Panna, znamená: ta, která je panna, „jako“ panna počne a porodí, t. j. zůstávajíc pannou.

Tolik o proslaveném proroctví. V katakombě sv. Priscilly v Římě odkryt byl obraz z konce prvního nebo z počátku druhého století, nejstarší to památka Mariánská, na němž zobrazen je Isaiáš se závitkem (knihou) v ruce, a madonna s Ježíškem na rukou; nad ní září osmihránná hvězda. Isaiáš nejvíce proročoval o Kristu. Ale proč je s ním vyobrazena právě Maria s děťátkem? Odpověď jediná je uvedené proroctví. Jako evangelista, tak i první křesťané viděli v něm proroctví o Kristu, narozeném z panny.

Již od dob apoštolských nejmenuje se Maria jinak nežli se stálým přídavkem Panna, ať uváděna je od sv. Otců a spisovatelů, anebo v modlitbách liturgických západních i východních. — Epifanius dí: „Kdo odvážil se kdy pronéstí jméno Maria, aniž netázán přidal hned přívlastek panenství?“ — Sv. Jeroným vyčítá Helvidiovi: „Zdaliž nemohl bych ti uvéstí celou řadu starých spisovatelů, Ignáce, Poly-

karpa, Irene, Justina Muč. a mnohé jiné apoštolské a výmluvné muže?“ t. j. na důkaz jejího panenství. Proto, když povstali kacíři proti této nauce, všichni katoličtí spisovatelé potírali je jako jeden muž, Origines Celsa, Jeroným Joviniana a Helvidia, Ambrož Bonosa. — Sněm lateranský z r. 649 prohlásil: „Kdo by nevyznal podle sv. Otců, že svatá a vždy panenská neposkvrněná bohorodička Maria počala vlastně a v pravdě Boha Slovo, jež z Otce před věky se zrodilo, v plnosti času bez semene ze sv. Ducha a bez porušení porodila, zůstávajíc i po porodu pannou, je v klatbě.“ Proti rozumářským protestantům socinianům prohlásil Pavel IV. výslovně, že Panna Maria, rodička Boží, byla pannou před porodem, při porodu a po porodu.

Také r o z u m o v é d ů v o d y bývají od sv. Otců a bohoslovců uváděny. — Maximus přirovnává zrození Krista z Panny zrození jeho jako Boha z Otce, pravě, že jako toto bylo svaté a neporušené, tak bylo nezbytně i ono. Tato myšlenka je často i od jiných uváděna a rozváděna. — Sv. Lev zase poukazuje na úkol Panny Marie v člověčenstvu, jemuž měla býti strážkyní cudnosti a pomocnicí v bojích za nevinnost srdce, i soudí, že proto stkvěla se nezbytně sama neposkvrněným panenstvím. — Sv. Tomáš dří: „Slušelo se, aby Kristus narodil se z Panny: pro čest Otce, jenž otcovství nemohl s jiným sdíleti, pro čest Krista, jenž nemohl se naroditi způsobem, kterým šířil se dědičný hřích, nýbrž povinen byl ukázati, jak podle jeho příkladu budoucně věřící z panenské matky církve duchovně roditi se budou. Poněvadž tedy přišel, aby porušení odstranil, neslušelo se, aby panenství své matky porušil; jako Slovo bez porušení mysli (rozumu) se rodí, měl počat a zrozen býti bez porušení matky. — Také na to poukazují mnozí, že sv. Písmo, jmenujíc otce Pána Ježíše, jmenuje vždy jedině Boha (Žal. 2.), kde však mluví o lidské jeho přirozenosti, vždy jen matku (Žal. 21, 10 n.). — Justin, Cyprian, Augustin, Jeroným vykládají slova Jeremiášova: „žena obklíčí muže“ o zázračném vtělení Messiaše t. j. o početí a zrození jeho bez muže (Jer. 31, 22.). — Jiní poukazují na památku prorockou Micheášovu, že Spasitel narodí se v Betlémě. To se stane, až „ku porodu pracující porodí“ (Mich. 5, 3). Proč, táží se, je tu jmenována jen žena? Odpovídají: poněvadž jeho narození bude z neporušené panny. — Opět poukazují na slova Ezechielova o bráně chrámové: Brána tato zavřena bude, nebudeť otvírána, a muž nepůjde skrze ni, neboť Hospodin Bůh israelský šel skrze ni, a bude zavřená (Ez. 44, 2.), vykládajíce, že Maria jest touto branou.

4. Panna Maria byla pannou při porodu. Co jsme právě uvedli, svědčí také pro tuto druhou větu. Početí stalo se mocí Boží. Jako Bůh stvořil Adama nebo tvořil lidské duše krmem své vůle, tak učinil, aby sémě Panny Marie stalo se

živým lidským plodem. Také těhotenství matky Boží neskytá obtíží. Ale jak si máme mysliti porod? Sv. Otcové a bohoslovci odpovídají, že se to stalo podobně, jako když později Ježíš zavřenými dveřmi se zjevil mezi apoštoly, nebo uváděl přirovnání řkouce: jako světelný paprsek prochází krystalem, neporušuje ho, tak Ježíš prošel útroby své matky, neporušiv jich.

Hlavní výroky sv. Písma o panenství Panny Marie uvedli jsme v první části. Tážeme se: Mají-li smysl, nezůstala Panna Maria pannou také při porodu? Proč takový důraz, že Panna počne a porodí, nezůstane-li jí? Proč by se bála Maria při slovech andělových o své panenství, když by porodem vzalo za své? Či neporušuje ho porod stejnou, ba větší měrou, nežli přirozené početí? Když tedy uvedené výroky kladou takový důraz na nadpřirozené početí, plyne samo sebou, že spojují s ním také nadpřirozený porod. A tak tomu také je. Isaiašova slova: „Aj, Panna počne a porodí syna“ (Is. 7, 14.), svrchu rozebraná, mají smysl: jako panna počne a jako panna t. j. zůstávajíc pannou porodí. — Sv. Otcové, mluvíce o nadpřirozeném početí z Ducha sv. a o panenství Panny Marie, zahrnují do svých slov také panenské narození. — Sv. Ambrož praví k slovům o bráně chrámové, svrchu uvedeným (Ez. 44, 2): „Kdo jest tato brána, ne-li Maria? Proto zavřená, poněvadž Panna. Brána tedy Maria, skrze níž Kristus vstoupil na tento svět, když panenským porodem se zjevil, neotevřev útroby panenských . . . Dobrá brána je Maria, zavřená byla a neotevřela se, prošel jí Kristus a neotevřel jí.“ — Sv. Augustin uvádí přirovnání, že Kristus prošel neporušenými útroby Panny Marie jako později zavřenými dveřmi,“ a dodává: „Nežádej důkazu, nebyl by zázračný (t. j. porod); nehledej příkladu, nebo nebyl by jediný (t. j. porod). Přiznejme, že Bůh může něco, co my vyložití nejsme s to: tu důkazem události je moc toho, jenž to učinil.“ Opět dří: „Kdyby panenství Mariino bylo porodem porušeno, nebyl by Pán Ježíš zrozen z panny, a celá církev by, což odstup, bloudila, věříc, že narodil se z panny.“ — Papež Hormisdas (zemř. 523): „Útroby Mariiných neotevřel a panenství matčina silou božství nezrušil.“

Věru tajemství, důstojné Boha, aby způsobil porod bez porušení, když početí učinil bez semene. V nepřehledné řadě velebitelů panenství Mariina jsou jen dva, kteří v boji proti bludařům, popírajícím pravé mateřství rodičky Boží, anebo svedení byvše očišťováním Panny Marie (Luk. 2, 22.) pochybili: Origines a Turtullian. Aby uhájili, že Panna Maria je skutečně matkou, šli dále, nežli bylo třeba, a přijali porod přirozený. Odvolání na očišťování Panny Marie je nemístné. Sv. Lukáš píše o tom: „Když se naplnili dnové očišťování jejího podle zákona Mojžíšova, donesli jej do Jerusalema,

aby ho představili před Hospodinem, jakož jest psáno v zákoně Páně, že každý pacholík, jenž otvírá život (roz. život matky) svatým Pánu slouiti bude“ (Luk. 2, 22.). — Dle zákona byla matka, porodivši syna, sedm dní nečistá a po dalších třicet dní nesměla do chrámu, ani požívatí věcí Bohu obětovaných. Porodila-li děvče, trval stav ten ještě jednou tak dlouho. Po uplynutí doby byla povinna přinést v chrámě oběť očištnou. Bůh to přikázal, aby přiváděl tím na paměť, že člověk přichází na svět ve stavu hříchu a potřebuje vykoupení. — Ze slov svrchu uvedených jde, že evangelista nevypravuje událost pro obřad očišťovací, ale pro představení neboli obětování dítěte před Hospodinem. S obětí očištnou spojovalo se někdy obětování neboli představování dítěte Hospodinu na památku záchrany prvorozených israelských při poslední ráně egyptské. Ač očišťování byl hlavní obřad, je evangelistou toliko připomenut, ale představení uvedeno jako hlavní věc. Ježíš měl býti zasvěcen Bohu. Panna Maria podrobila se zákonu očištění v pokoře, aby nevzbudila pohoršení.

Poněvadž porod byl nadpřirozený, nebyl provázen bolestmi, ani jinými přirozenými účinky. — Sv. Jan Dam. dí: „Nepředcházela rozkoš, nenásledoval bol.“ — Sv. Bernard: „Počat bez zastydění, zrozen bez bolení.“ (Conceptus sine pudore, partus sine dolore) Sv. Tomáš vykládá, že porod, jenž se udál bez násilnosti, byl také bez bolesti.

5. Maria byla pannou po porodu. Panna Maria žila se sv. Josefem sice v pravém manželství, ale oba zachovávali naprostou zdrželivost tělesnou. Proto ovšem také neměli dětí. Sv. Jeroným dí o sv. Josefu: „Spíše ochránce nežli manžel; jako paník zůstal s ní.“ Bludaře uvedli jsme na počátku. Křesťané vytvořili si proti nim heslo „*semper virgo*“, vždy panna, které se stalo okřídleným slovem a vyjadřovalo všechny tři věty zároveň. Na V. obecním sněmu r. 553 je ho užito v prohlášení: „Jenž sestoupí s nebe a se vtělil ze svaté a blahoslavené rodičky Boží vždy Panny Marie“ (semperque Virgine). Sněm lateránský, svichu uvedený, výslovně prohlásil také panenství Panny Marie po porodu. Také VI obecný sněm carhradský r. 680 má slova, že panenství Panny Marie je neporušené „před, při a po“ porodu.

Písmo nevypravuje, že Panně Marii nenarodily se již žádné děti, poněvadž nevypravuje, co se nestalo, nýbrž co se stalo. Jest tedy neoprávněno žádati, aby i třetí věta naše byla vyslovena. Však přes to je dosti jasně naznačena. — „Kterak se to stane, když muže nepoznávám?“ (Luk. 1, 34) tázala se Maria. Teprve, když anděl ubezpečil, že divem Božím, vyřkla: aj, já dívka Páně.

Mnozí sv. Otcové, jako Řehoř Nys., Ambrož, Augustin a j. soudí, že Panna Maria zavázala se Bohu slibem panenství, snad v době, kdy sloužila v chrámě. Sv. Tomáš Akv.

odůvodňuje jich domněnku: bylo třeba, aby panenství Panny Marie bylo nejdokonalejší; poněvadž však panenství ze slibu je dokonalejší, zaslíbila se jím, ovšem pod podmínkou, že tak Bůh chce, Hospodinu. Suarez nazývá náhled, že Panna Maria zavázala se slibem panenství, míněním křesťanského lidu. Možné je, poněvadž i v Starém Zákoně byly sliby Hospodinu činěné a pokládaly se za věc velmi dobrou. O slibu panenství nečteme, ale uvážíme-li, k čemu Maria byla vyvolena a jakými milostmi obdařena, je její slib zcela přirozený. Bůh jej mohl přijmouti, poněvadž sv. Josef, budoucí manžel Panny Marie, byl též osobou od něho vyvolenou. Ve sňatek mohla vejíti, poněvadž Bůh buď jí poručil, anebo Josefovi slib svůj vyznala.

Jiný důkaz ze sv. Písma jsou slova Páně s kříže: „Hle, syn tvůj, hle matka tvá“ (Jan 19, 26.). Proč by odevzdával Spasitel svou matku Janovi, měla-li jiné dívky? Proč by ji vůbec někomu odevzdával?

Však rozhodující je tu apoštolské podání. Tvrzení, že Panna Maria nezůstala Pannou, pokládali křesťané od dob apoštolských za urážku a potupu nejen Panny Marie, ale samého Krista. Běda, kdo se odvážil něco takového pronést. — Gennadius nazývá mínění, popírající stálého panenství Panny Marie, nerozumným a rouhavým, Origines nerozumným, Ambrož rouhavým, Philostorgius bezbožným, neznabohům přiměřeným, Beda perfidním a pod. Augustin o odpůrcích píše: „Nazváni jsou kacíři, poněvadž tak postavili se v odpor proti panenství, že se domnívali, jako by Maria po narození Páně s mužem se sešla.“ — Sv. Hilarius nazývá je bezbožníky, prázdné ducha. Epifanius projevuje své rozhořčení takto: „Kdo odváží se divokosti, aby bl. Panně způsobil takovou pohanu, že by svá ústa proti ní pozvedl, jazyk rozvázal a moronosné ono mínění přes rty pustil, místo chval a oslav mluvě potupy a nízkosti, sv. Pannu snižuje, vši cti hodnou čině bezectnou? . . . Odkud taková bezbožnost? Odkud taková nestoudnost? Nesvědčí-li ti, člověče převrácený, již jméno její? Kdo kdy vyslovuje svaté jméno Maria, aby nepřidal hned rázev Panny? Nebo navždy zůstala neporušena.“ — Sv. Basil píše: „Kdo miluje Krista, nesnesou tvrzení, že rodička Boží přestala býti někdy Pannou.“ — Sv. Ambrož: „Nechybila Maria, nechybila učitelka panenství; nebylo možno, aby nosila člověka, která Boha nosila. Josef, muž spravedlivý, nedopustil se šilenství, aby tělesně požádal Matku Pána svého.“ — Sv. Augustin: „Hled'te div matky Páně: panna počala, panna porodila, panna po porodu zůstala.“

Sv. Tomáš Akv. uvádí podle sv. Otců tyto důvody z rozumu pro panenství Panny Marie i po porodu: Blud Helvidiův je proti Kristu a jeho cti. Kristus jako Bůh jest jednorozený Syn Otce ve všem dokonalý; proto i jako člověk je nezbytně jednorozený syn matky své ve všem dokonalý. Blud ten potupuje sv. Ducha, jenž útroby sv. Panny Marie

proměnil ve svatý stánek; neslušelo se, aby byl znesvěcen mužem. Blud snižuje důstojnost a svatost Bohorodičky, jež dopustila by se převelikého nevděku, kdyby takovým Synem nebyla spokojena a kdyby panenství, které jí Bůh při jeho porodu divem zachránil, potom dobrovolně porušila. Konečně sv. Josefu připočteno by bylo k pýše, kdyby poskvrnil tu, v níž mu bylo zvěstováno andělem, že počala ze sv. Ducha. Důvody zajisté mocné a přesvědčující.

Důvody, uváděné sv. Tomášem Akv., proč mezi Pannou Marií, ač měla slib panenství, a sv. Josefem byl uzavřen pravý sňatek, jsou trojí: k vůli Kristu, matce a nám. 1. K vůli Kristu: a) Aby nebyl od nevěřících jako nemanželský syn zavržen. Sv. Ambrož dí: „Co mohlo by se vytýkati židům, co Herodovi, kdyby se zdál zrozen z cizoložství?“ b) Aby jeho rodokmen mohl býti náležitě uveden. Sv. Ambrož: Kdo na svět přišel, musil pozemským způsobem zapsán býti. Po muži otci je tázán, kdo občanského žádá úřadu. I Písmo po původu z muže se táže. c) Aby měl ochránce proti nástrahám ďábelským. Sv. Ignác Muč.: Panna Maria byla zasnoubena, aby narození bylo ďáblu utajeno. d) Aby od Josefa byl živen. Proto sv. Josef je zván jeho otcem. 2. K vůli matce: a) Aby byla ochráněna od trestu ukamenování (Jeroným). b) Aby ušla hanby. c) Aby ji Josef sloužil. 3. K vůli nám: a) Aby svědectví Josefovo potvrdilo, že Ježíš se zrodil z panny. b) Aby slova matky, když mluví o svém panenství, byla věrohodnější. Sv. Ambrož dí, že její slova o početí ze sv. Ducha bez manželství by se zdála mnohým výmluvou. c) Aby neměly panny výmluvy, když pro svou neopatrnost neuchraňují se hanby, nemohouce poukázati na to (Ambrož), že i nevinná Bohorodička hanby neušla. d) Aby naznačena byla celá církev, jež panenská jsouc, je zasnoubena muži Kristu. e) Aby v matce Boží proti kacířům uctěno bylo i panenství i mateřství.

Pro důstojnost sv. Josefa uvádí Suarez čtyři důvody: a) Byl v pravdě mužem Bohorodičky. b) Proto byl pokládán a ctěn jako otec Kristův. c) Neměl tedy jen pouhé jméno otce, nýbrž vykonával vše, co otci náleží, výjma ovšem zplození, a co otec konati může. d) Byl do jisté míry hlavou bl. Panny a Krista. Proto mezi ním a druhými dvěma osobami byl a jest zvláštní svazek lásky a přátelství, jehož základem bylo právní otcovství Josefovo. Šlušelo se, aby Maria jako choť a Ježíš jako chovanec manžela a pěstouna milovali, mu úctu prokazovali, jemu vděční byli... Po přání 153 otců vatikanského sněmu byl od Pia IX. a Lva XIII. prohlášen hlavním patronem církve.

6. Námitky a obtíže. Sv. Josef zván je v Písmě muž Panny Marie: Jakob zplodil Josefa, muže Marie, z nížto se narodil Ježíš (Mat. 1, 16.). Odpověď. Výrok je spíše důkaz nežli námitka. Sv. Josef byl mužem Panny Marie. V rodo-

kmenu stále se jmenuje otec, jenž zplodil syna, Abrahamem počínaje až na Josefa. Při Kristu je najednou výjimka. Evangelista nepokračuje: Josef zplodil Ježíše, nýbrž jmenuje pouze matku. Hle, jediná výjimka. Patrně významná. Poněvadž sv. Josef byl pravý manžel Panny Marie, mohl mu říci anděl; neboj se přijmouti Marii, manželku svou (Mat. 1, 20.); Maria byla pravou jeho chotí. Poněvadž Pán Ježíš před světem narodil se v řádném manželství, byl Josef právním otcem Ježíšovým; tak i Bůh s ním jednal. Jemu uloženo, aby dal dítěmu jméno Ježíš, jemu ohlašuje anděl, že bude Vykupitelem, jemu je rozkázáno o prchnouti (Mat. 1, 25.; 2, 13; a 2, 20. a j.). Proto právem mohla říci Maria, nalezši Krista v chrámě: já a otec tvůj s bolestí hledali jsme tebe (Luk. 2, 48.). Sv. Augustin poznamenává: Jako Josef byl skutečně mužem Panny Marie bez spojení (manželského), tak byl skutečně otcem Ježíšovým bez zplození. — V syrském příkladě Plisma, nalezeném r. 1892 na Sinai, je psáno, že Josef zplodil Ježíše. Ale poněvadž syrští Otcové, zvláště sv. Efrém, velebí panenství Panny Marie, je tu buď špatný překlad anebo je míněno zplození v širším smyslu, totiž ve smyslu právním, právě naznačeném. — Také sv. Duch není otcem Pána Ježíše, jak sněm toledský z r. 675 zvlášť poznamenává. Předně oplodnění je skutek na venek, který se sice sv. Duchu přičítá, ale je společný všem třem osobám. Za druhé nemůže o otcovství býti vůbec řeči. Jen ten je otcem, kdo dává život bytosti druhově sobě rovné, t. j. otcem člověka může býti jen člověk anebo lépe, jen ten člověk je otcem, kdo zplodil zase člověka. Bůh může mít za syna zase jen Boha. Kristus je však počat podle lidské přirozenosti, a proto ani Bůh vůbec nemůže býti zván jeho otcem. Kristus je Syn Boží podle svého božství.

Od dob Bonosa Sardeského do dnešního dne je oblíbenou námitkou všech rozumářů, že Kristus měl bratry. Sv. Plsma mluví totiž nejednou o bratřích a sestrách Ježíšových (Mat 12, 46; 13, 55 n.; Mar. 3, 31; 6, 3; Luk. 8, 20; Jan 2, 12; 7, 3 n. Skut 1, 14; 1 Kor. 9, 5.) Avšak nezapomeňme: Ani jednou není řeč o synech nebo dcerách Panny Marie. Kristus je z ní zrozen, je její syn, vypravuje Plsma výslovně, (Mar. 6, 31.), také Josefa podle řeči lidu nazývá otcem jeho, ale že by bratři Ježíšovi byli synové Panny Marie nebo sv. Josefa, o tom není nikde ani sledu. To by měli rozumáři dokázati, chtějí-li, aby jejich námitka byla skutečnou obtíží. Již z toho důvodu, že sv. Josef není nikde jmenován otcem nějakých dětí, byl zavržen výklad Epifania, že bratři Ježíšovi jsou synové z prvního manželství Josefova, nemluvě o tom, že o jiném manželství není v Plsmě řeč a církev sv. Josefa ctí jako panice. — Námitka o bratřích Ježíšových není vůbec námitkou. Byla by jí, kdyby v Plsmě a u židů slovem „bratři“ byli zváni toliko synové téhož otce nebo téže matky. Ale tomu není tak.

Slovo bratří znamená přechoťo příbuzné. Loth zván je bratrem Abrahamovým (1. Mojž. 13, 8; 14, 16.), ač byl jeho synovcem (1. Mojž. 12, 5.); Jakob bratrem Labanovým, ač Laban byl jeho ujec (syn sestry Isákovy) (1. Mojž. 29, 15.), choť nebo nevěsta sestrou (Pís. 4, 2.), lidé téhož pokolení (2. Král. 19, 12.), téhož národu (2. Mojž. 2, 11.) bratřimi. V Novém Zákoně podobně (Mat. 25, 40; Skut. 11, 26; 26, 28. a j.). Důkladně a krásně rozebírá námitku sv. Jeronym ve spise svrchu vzpomenuťem.

Kdo jsou bratři Ježíšovi? Nazaretští pravili: Není-liž to syn tesařův? Zda nejmenuje se jeho matka Maria a bratři jeho Jakob a Josef a Šimon a Juda? a sestry jeho, nejsou-li všechny u nás? (Mat. 13, 53; Mar. 6, 3) Pod křížem stála s Pannou Marií též Maria, matka Jakobova a Josefova. Tato Maria byla dle sv. Jana sestrou Panny Marie, neboť dí, že u kříže stály sestra matky Ježíšovy Maria Kleofášova a Maria Magdalena (Jan 19, 25.). Nejspíše i zde slovo „sestra matky Ježíšovy“ má širší význam a znamená sestřenici. Co z toho jde? V prvním místě Jakob a Josef jsou bratry Ježíšovými, v druhém jsou syny Marie, příbuzné Panny Marie. Tedy aspoň dva z domělých bratří Ježíšových, Jakob a Josef, nejsou syny Josefa a Panny Marie, nýbrž syny Marie Kleofášovy (za Kleofáše provdané). A tak zajisté i druzí dva a sestry jsou příbuzní a ne bratři nebo sestry. Jakob zde jmenovaný, syn Marie Kleofášovy, zván je zvlášt v Písmě „bratr Páně“ (Gal. 1, 19.); byl apoštolem a biskupem v Jerusalemě. Druhý apoštol, jménem Jakob, nikdy není zván bratrem Ježíšovým. Hle, s jakou opatrností dlužno bráti slovo „bratři“ v Písmě! Jakob, syn Kleofášův, zove se též syn Alfeův. Kleofáš = Alfeus je podle hebrejštiny totéž jméno. Jakob a Josef nebyli tedy dle samého svědectví sv. Písma bratři Ježíšovi, nýbrž jeho příbuzní, buď bratranci, měla-li Panna Maria sestru, anebo další bratranci, neměla-li žádné, jak pravděpodobněji věc se má. — Čtvrtý je Juda. Apoštol Juda (Judas) dí o sobě, že je bratrem Jakobovým (Jud. 1, 1.), a tak odpadá i on, neboť jako bratr Jakobův je syn Marie Kleofášovy. Co má platnost o prvním, druhém a čtvrtém, vztahuje se zajisté i na třetího, Šimona. A tak námitka není vůbec námitkou, nýbrž známkou neznalosti Písma.

(Josef) nepoznal ji, až porodila syna svého prvorozeného (Mat. 1, 25.). Prve než se sešli, nalezena jest těhotnou z Ducha sv. (1. Mat. 1, 18.). Helvidius a jeho nohsledové dí: „Nepoznal ji, až porodila . . . , potom ano.“ Soud křivý, poněvadž se jím více dovozuje, nežli slova obsahují. Sv. Jeronym uvedl mu mnoho výroků sv. Písma, v nichž je táž vazba, ale důsledek jeho naprosto nemožný. Na př. Sed na pravici mé, až položím nepřátele za podnoží nohou tvých (Žal. 109, 2; pod. 1. Mojž. 8, 7; 49, 10, 26; žal. 122, 2. a j.). Podle námitky by mělo místo význam, až je položím k tvým

nohám, nebudeš seděti na mé pravici, což je ovšem nerozum. V češtině místo „až“ překládá se také „pokud“. — Druhý výrok „Prve než se sešli“ znamená nejspíše: prve nežli počali vésti společnou domácnost. Ale i kdyby znamenal manželské sejití, nenásleduje z věty „prve než se sešli“, že se později sešli, nýbrž naznačuje se, že těhotenství není od Josefa. Jeroným uvádí Helvidiovi jako příklad: Prve nežli jsem v přístavu posnídal (t. j. aniž jsem posnídal), odjel jsem do Afriky. Prve než Helvidius litoval, zemřel. Mohl-li potom ještě v přístavu snísti, když odjel? Mohl-li litovati, když zemřel? — „Prvorozený“ (Mat. 1, 25; Luk. 2, 7.) znamená, že před Ježíšem žádný jiný se nenarodil. Ze jména nenásleduje, že se pak narodil ještě jiný. První syn u židů měl vůbec jméno prvorozený, ať byl sam či nebyl. To proto, že bylo o něm zvláštní nařízení: byloť se mu vykoupiti (4. Mojž. 18, 15.). Vykoupiti se byl povinen hned, kdy nikdo ještě nemohl věděti, bude-li mítí bratry. Slul proto zvlášť „prvorozený“. Evangelisté mluví, jsouce židy, podle všeobecného zvyku židovského.

7. Neslušelo se, aby početí Panny Marie se stalo bez jejího vědomí. Proto Bůh jí je zvěstoval. Učinil tak skrze anděla, poněvadž anděl měl účast na zkáze lidí a poněvadž andělé jsou sluhové Boží. (Žid. 1, 14.). Anděl zjevil se jí ve viditelné podobě. Jakmile Panna Maria vyřkla slovo poslední, početí se stalo. Stalo se vůlí Boží, ale poněvadž Kristus má svou lidskou přirozenost z Panny Marie, je pravým synem jejím a ona pravou matkou jeho. Když se přiblížil čas porodu, stalo se řízením Božím, že se s Josefem odebrala do Betléma, kde podle proroctví Messiáš měl se naroditi (Mich. 5, 2; Mat. 2, 6; Luk. 2, 1 n.). Poněvadž porod byl zázračný, bez bolesti a jiných přirozených následků, mohla Matka Boží dítě hned obsloužiti, ovinouti plénkami a uložití v jeslích.

O nanebevzetí Panny Marie.

1. Ve sv. Písmě je o Panně Marii řeč jen několikráte (Mat. 12, 46 n.; Luk. 11, 27 n., Jan 2, 1; 19, 25; Skut. 1, 14.). Po odchodu Pána Ježíše vzal ji sv. Jan k sobě. Že s ním žila v Efesu, je pouhé podání bez základu ve Zjevení. Co vypravují evangelisté, zvláště Lukáš, o početí a narození Pána Ježíše, mají zajisté od ní samé. Kdy zemřela, nevíme. Že zemřela, je jisté. O její smrti mluví církev ve svých obřadech. Dosti všeobecné je podání, že dosáhla věku sedmdesáti dvou let a zemřela bez bolesti, láskou k Bohu a z jeho vůle.

Někteří pochybovali, že zemřela, myslíce, že nemajíc dědičného hříchu, nepodléhala smrti jako jeho následku. Avšak Panna Maria měla i jiné následky hříchu na př. bol a

mimo to chtěl Bůh zajisté, aby i smrti připodobněna byla Kristu. Epifanius bádá někdy v IV. století na místech, kde žila, po jejím hrobu, ale nedodělal se výsledku. Praví, že nemůže říci, zůstala-li nesmrtelná, nebo zemřela-li. Dionysius Areopagita vypravuje, že apoštolové divem sešli se v Efesu k její smrti, avšak to není než zbožná pověst. Dionysius měl kdysi velkou váhu, poněvadž pokládán byl za žáka apoštolů; dnes, kdy víme, že je z V. století, jeho zprávy pozbyly na vážnosti. Ani nevíme s jistotou, zemřela-li Panna Maria a byla-li pochována v Efesu nebo v Jerusalemě.

Není žádného vážného důvodu, proč by Panna Marie neměla zemřít. Smrt je obecný zákon nad lidstvem pánujícím, neobsahuje ani mravní vady ani nic nedůstojně ponižujícího. Kristus také zemřel. Proč by tedy nezemřela Panna Maria? Již od VI. století slaví církev na den 15. srpna památku zesnutí Panny Marie.

Smrt záleží v oddělení duše od těla. Panna Maria zemřela, nebo její duše oddělila se dle všeobecného zákona smrti od těla. Její smrt mohla být ovšem snadná a radostná, poněvadž ji nemohla stihnouti jako trest za dědičný hřích. Smrt mučednickou, kterou Kristus vytrpěl, prodělala pod křížem duševně. Na bolestnou nemoc nelze také mysliti, neboť takových následků dědičného hříchu byla zajisté prosta. Ano, lze říci, že byvši ochráněna tohoto hříchu, mohla právem od Boha ochráněna být smrti vůbec. Smrt byla by ovšem i ve stavu čisté přirozenosti; ale ve stavu, v němž lidstvo se nalézá po prvotním hříchu, je smrt následkem (trestem) právě tohoto hříchu. Proto mohl Bůh Pannu Marii, jež dědičného hříchu neměla, smrti uchrániti. Sv. Jan z Dam. dří, že zemřela bez bolesti, a sv. Albert Vel. dodává, že láska k Bohu a touha po synu uvolnily, až Bůh uznal za vhodné, svazky těla a duše.

Že podle duše ihned vešla do nebe, je článek víry, neboť svatý, který nemá z čeho by se očišťoval, účasten je hned blaženého patření. O tom, že také podle těla je do nebe vzata, církev nic slavnostně nerozsoudila, ale celá církev učící a slyšící tak věří. Suarez praví, že by byl vinen největší smělosti, kdo by potíral mínění tak zbožné a náboženské. Na sněmu vatikánském r. 1870 podali 204 biskupové prosbu, aby tělesné nanebevzetí Panny Marie bylo prohlášeno za článek víry; ale nestalo se.

2. Jak odůvodníme zbožné mínění, že Panna Maria jest vzata s tělem do nebe? Písmo sv. o tom nepraví nic. I zbývá nám pouze podání a bohovědné důvody, čerpané z jiných pravd a z rozumu.

Nejhlubší věroučný základ podává řečená prosba 204 biskupů vatikánského sněmu, a proto klademe jejich důvod v čelo. Biskupové dovolávají se apoštolského učení (Řím. 5. 8; 1. Kor. 15, 24 n.; Žid. 2, 14 n.), dle něhož triumf Kristův nad ďáblem

v ráji předpověděný (1. Mojž. 3, 15.), záležel v trojím vítězství: ve vítězství nad hříchem, ve vítězství nad žádostivostí, ve vítězství nad smrtí; žádostivost a smrt jsou ovocem hříchu. Podle jednomyslného učení sv. Otců má Panna Marie zvláštní účast na tomto triumfu. V protoevangelii slovy: „Nepřátelství ustanovuji mezi tebou a ženou...“ je její účast na triumfu Krista již předzvěstována. Skutečně zvítězila nad hříchem neposkvrněným početím, nad žádostivostí, neporušeností a panenstvím. Proto zvítězila také nad smrtí. Kristus zůstal neporušen na těle a třetího dne vstal z mrtvých, a tak, aby byla mu připodobněna, byla i ona vzkříšena a oslavena i podle těla. Tak asi biskupové. Síla tohoto důkazu stoupá, uvážíme-li, že projevili tím přesvědčení všeho katolického světa.

Naprostou bezhříšností zvítězila Panna Marie dokonale nad hříchem, takže nepřátelství mezi ní a ďáblem je dokonalé; to je článek víry; že byla prosta pokušitelnosti t. j. všelikých nezřízených hnutí, je nauka bohovědně jistá. První dva následky hříchu neměly k ní přístupu. Zůstává třetí; t. j. setlení těla v zemi. Nebyla-li prosta i jeho? Zajisté. Či zvítězila by dokonale nad smrtí, kdyby v hrobě tlela? I my sice říkáme, že smrt je poražena, jelikož vstaneme z mrtvých. Ale jaký je rozdíl mezi námi a matkou Boží! Či zvítězili jsme jako ona nad hříchem a žádostivostí? V protoevangelii je řeč o ní a jejím Synu, jak potrou hlavu hada. Význam proroctví je úplný jen tehdy, když vedle bezhříšného, pokušitelnosti prostého a slavně z mrtvých vstalého Krista stojí jeho máti, majíc podíl na celém jeho triumfu, ovšem pro zásluhy Pána Ježíše a důstojnost svého mateřství. Jak patrné, není tento důkaz bez věroučné síly.

Přijďme k tomu, že podle sv. Otců a bohoslovců je archa úmluvy zvláštním předobrazem bohorodičky. Byla ze dřeva, o němž se říkalo, pro jeho pevnost, že nehoří, byla vyložena zlatem a oblak zastíňoval ji. Na Pannu Marii pak vztahují slova: Povstaň, Hospodine, - - ty i archa svatosti tvé (Žal. 131, 8.). Otevřen jest chrám Boží na nebi a viděna jest archa úmluvy jeho v chrámě jeho... I ukázalo se znamení veliké na nebi, žena, oděná sluncem, měsíc pod nohama jejíma a na hlavě její koruna dvanácti hvězd. (Zjev. 11, 19; 12, 1).

Vizme podání. Z prvních pěti století nemáme pramenů žádných, leda podvržené, jež nemají ceny; avšak od století VI. zbožná víra lidu, dosud ukrytá, totiž aspoň před námi, projevuje se četnými památkami, hlavně zaváděním svátku nanebevzetí a výklady kazatelů a církevních spisovatelů.

Svátek nanebevzetí Panny Marie zval se též usnutí nebo uložení Panny Marie v hrob, přechod, též prostě svátek Panny Marie a slavil se 15. srpna, v Gallii 18. ledna. Na den 15. srpna položil svátek Pius V. v breviři a v mešní knize,

vydaných pro celou církev. Že je tu řeč o nanebevzetí Panny Marie podle těla, a že v této víře byl slaven, je tak jasné, že nemůže býti o tom pochybnosti.

Že v tomto smyslu byl slaven již dříve, ukazují liturgické modlitby různých zemí, kde se slavil. — Sakramentář Řehořův (zemř. 604) má modlitbu: „Nechť dá nám, Pane, pomoc věčnou slavnost, kterou jest nám slaviti tohoto dne, v němž svatá Boží rodička podstoupila časnou smrt; avšak nemohla násilnou smrtí udolána býti ta, jež tvéno Syna, Pána našeho, vtěleného zrodila.“ Albert Vel. vykládá slova „násilím smrti udolána“: nemohla v prach obrácena býti. Kdyby nevstala hned z mrtvých, dokládá, byla by se v prach obrátila. — V mešní knize mozarabské, vzniklé ve Španělsku v VI. stol., čte se: „Nezrozený nejvyšší Otče, který jsi blahoslavené Panně Marii tolik a také dary udělil . . ., která dnes chory andělskými a panenskými zasloužila býti vzata (do nebe), nebo darem neporušeného těla blaženě se těšiti, vezmi i nás“ — — „Ó nevyslovená čistota a neposkrvněné panenství, které zasloužily nevýslovným způsobem býti vzaty k nejvyššímu sídlu“. — V mešní knize gotickogallské z VIII. stol., se čte: „Nejmilejší bratři, prosme Pána hojnými prosbami, aby jeho smilovností byli zesnulí vysvobozeni z pekla (t. j. očiště) tam, kam přeneseno bylo z hrobu tělo bl. Panny.“ „(Panna Maria), které nedotklo se porušení ani rozklad v hrobě . . . Od toho právem vzata jsi v blaženém nanebevzetí, kterého jsi zbožně vírou počala, aby tebe, která světa nebyla si vědoma (t. j. milovnice), nedržela skála uzavřenu.“ Jak patrně, je řeč o nanebevzetí Panny Marie s tělem do nebe.

Na východě postaral se o všeobecné slavení svátku usnutí Panny Marie císař Mauricius (zemř. 602), poručiv je všude na den 15. srpna. Císař nezavedl nic nového, nýbrž jen uzákonil, co ve většině církví se slavilo, pro celou říši. Že „usnutí Panny Marie“ znamenalo tělesné nanebevzetí, patrně z toho, že všechny východní církve do dnešního dne svátek v tomto smyslu slaví, též z liturgických modliteb a výkladů. Theodor Studita (zemř. r. 836) píše k tomuto dni: „Odchází z pozemských krajín a blíží se k vrcholům nebeským pravá hora Sionská, v níž Bohu se zalíbilo bydleti, jak pěje harfa žalmisty Páně.“ „Dnes pozemské nebe, oděné šatem neporušenosti, přeneseno je k lepšímu a věčnému přebývání, Dnes vystupuje duchovní luna, od Boha ozářená, vsťfíc slunci spravedlnosti, a ztrácejíc život tento, vychází zároveň ozářená důstojností nesmrtelnosti. Dnes pozlacená a od Boha vyzdobená archa svatosti odchází z pozemských stánků do věčného Jerusalema.“ — Cařihradský patriarcha Germanus († 733) píše asi takto (volně): „Nemohlo se státi, abys ty, nádobou byvši Boží, mrtvým tělem rozpadla se v prach. Ten, jenž v tobě se zmařil, byl Bůh od počátku a život nad věky starší, a proto byl s to, aby dal matce po-

dobný život, aby jako ve spánku vzal ji k sobě a matku života jako ze spánku vzbudil.“ — Při pokusech o sjednocení r. 1342 prohlásili Armeni: „Církev armenská věří a drží, že sv. bohorodička mocí Kristovou byla vzata s tělem do nebe.“ — R. 1672 na místním sněmu jerusalémském vyznali rozkolníci: „Ačkoliv neposkvrněný stánek těla Mariina byl v hrobově uzavřen, odešel třetího dne, jakož i Kristus byl do nebe vzat, sám také do ráje.“

Tak slaví se v Církvi svátek nanebevzetí Panny Marie všeobecně a bez přetržení po dlouhá staletí. Píše-li Usuard okolo r. 860 v mučednickém jménoslovu o „Usnutí svaté Boží rodičky Marie“: „Kam ctihodný ten chrám sv. Ducha pokynem a úradkem Božím byl ukryt, o tom vyslovila se církev střízlivě a zbožně, že neví, nežli aby něco lehkomyšlného a podvrženého v té věci hlásala“, vyslovuje pochybnost, která všeobecného souhlasu v církvi a lidu neruší. Církev a lid domnívali se, že byla Panna Maria do nebe vzata.

3. Jiné dějepisné památky o svátku nanebevzetí Panny Marie. Na západě máme nejstarší zprávu od sv. Řehoře Tourského (zemř. 596). Píše: „Pán kázal vzkříšené svaté tělo (zemřelé Panny Marie) v oblaku donést do ráje, kde spojivši se s duší, se raduje blaženě s vyvolenými jeho z blah. věčnosti, jež nikdy se neskončí.“ — Modest Jer. (zemř. r. 634) zanechal řeč na den „Usnutí“ Panny Marie. — Sv. Ondřej z Kreta (zemř. 720) mnohými proslovy chválil nanebevzetí Panny Marie. Táže se, proč evangelista o tom nic nevypravuje, a odpovídá, že Panna Maria zemřela v době, kdy evangelia už byla napsána, a poněvadž na počátku křesťanského náboženství všecka pozornost byla obrácena na Krista. Tak se stalo, že křesťané si nanebevzetí Panny Marie nevšimli; ale zapomenuto nebylo. Napomíná, aby bylo horlivě slaveno, ne jako věc nová, nýbrž jako věc, která k náležité cti přichází. Z toho, že předkové jí věnovali méně pozornosti, nenásleduje, abychom i my mlčeli . . . Úplně nové bylo divadlo, aby žena, jež čistotou převyšovala nebeskou přirozenost, vnikla v svatyni nebes . . . Jako neporušen zůstal život roditelky, tak neutrpělo ani tělo zesnulé. O přepodivuhodná! Porod bez porušení, a hrob, jenž nepřipouští rozkladu.

Jan z Dam. (zemř. r. 754) je zajisté svědek zvlášť důležitý. Máme od něho tři řeči na den „Usnutí“ Panny Marie, v nichž prohlašuje nanebevzetí její za starodávné podání. Avšak vypravování o císařovně Pulcherii a patriarchovi Juvenaliu je do druhé jeho řeči pozdější rukou vsunuto. Pulcheria, která 450 nastoupila na cařihradský trůn, vystavěla chrám Panny Marie (zvané Blachernské) a žádala biskupa jerusalemského Juvenalia o ostatky její, nejlépe celé tělo. Juvenalis jí odpověděl, co praví starodávné a pravdivé podání. Před smrtí Panny Marie

sešli se apoštolové z celého světa, přeneseni byvše v okamihu do Jerusalema, u jejího lůžka. Nebeský zpěv zazněl a andělé se jim zjeví. Pak odešla duše její. Tělo odnesli za zpěvu andělů do Getsemane. Andělé zpívali tři dni před hrobem. Po třech dnech jejich zpěv přestal. Tu přišel Tomáš, jenž ještě chyběl, a chtěl uctít tělo zemřelé. Otevřeli hrob, ale těla tu nebylo; pouze bílá roucha zbyla, vydávající nevýslovnou vůni. I zavřeli hrob. Přemýšlejší o tajemství řekli si, že Bůh chtěl mít neporušeným tělo, z něhož se vtělil a jež zůstalo panenské, a že je před obecným z mrtvých vstáním vzal do nebe. — Vypravování má zřejmou pečť básnické legendy. Mimo to leccos je z Dionysia Areopagity, který se vydává lživě za žáka apoštolského, cestuje do Jerusalema, aby viděl matku Boží, již Bůh vezme do nebe, ušel Jakoba a Petra, bratry božské a p. Dionysius žil v V. století. — Mimo Dionysia „nepravého“, máme také nepravého Athanasia, Jeronýma, Augustína. Také jejich mariánské báje nemají ceny. Církev vše to zavrhuje (papež Gelasius.) Ale jednoho nemůže zavrhnouti. Čeho? Že v VI. stol., ano snad již v stol. V. víra v nanebevzetí Panny Marie byla všude rozšířena. Poněvadž nebylo zpráv z Písma, chopila se zpráv z podání legenda, arci dosti chudá duchem.

Jiní spisovatelé, již svědčí pro nanebevzetí Panny Marie, jsou: Lev Moudrý, Metafrastes, Jan Geometra, Manuel Paleologus, Isidor Soluňský, Ildefons Toledský, sněm mohučský z r. 813, papežové Paschalis I a Lev IV., Petr Damiani, sv. Bernard, Hugo Vikt. (ze sv. Viktora) a j. a j.

B o h o s l o v c i pronášejí jednomyslně víru v nanebevzetí Panny Marie. Alberta Vel. jsme již uvedli. Obhazuje věc důvody z podání i rozumovými. Věříme, končí, že Panna Maria s tělem i duší vzata je od andělů do nebe. — Sv. Tomáš zmiňuje se o věci jen nahodile, ale dří jasně a určitě: Třetí kletba (dědičného hříchu) byla společná mužům a ženám, totiž, aby se obrátili v prach. Od toho sprostěna byla bl. Panna, anaf s tělem vzata je do nebe. Věříme totiž, že byla po smrti vzkříšena a do nebe odnesena. — Sv. Bonaventura poukazuje, jak tuto víru četní doktoři dokázati se snaží, a chválí jejich snahy. — Arnošt z Pardubic uvádí šestero důvodů pro nanebevzetí Panny Marie. *a)* Hniloba je pohanou pro lidskou přirozenost; když z ní vyňat byl Kristus, sluší se, aby se tak stalo také s tělem Panny Marie. *b)* V Kristu přebývala plnct božství tělesně (Kol. 2, 9.), Kristus přebýval tělesně v Panně Marii. Ježto tělesně bytoval ve stánku panenském, dlužno věřiti, že sv. Matka Boží bytuje podle těla ve stánku Jeho. Bůh uctil těla mnohých svatých různými divy, i žádá úcta i vděčnost, aby Syn Boží zachoval tělo své matky neporušené. *c)* Bůh neklame aniž církev je klamána, když dří: Vyvolil ji Bůh a přede všemi vyvolil, učiniv, aby bydlela v stánku Jeho. *d)* Když je takto vyvolená, je místo Panny Marie tam, kde jest trůn Pána

Ježíše e) Sláva Hospodinova obkličovala nejednou Pannu Marii na zemi, i sluší věřiti, že jest v nebi všecka oslavena. Z těla Panny Marie vzal Pán Ježíš tělo své, i sluší se, aby i tělo její bylo oslaveno. f) Jest dokonalost milosti a dokonalenost slávy, jež si odpovídají. Poněvadž Panna Maria byla dokonalá milostí, jest také dokonalá slávou. Ale nebyla by dokonalá slávou, kdyby nebyla oslavena také podle těla. Tak asi Arnošt. — Pochybnosti, které bohoslovci pronášejí, netýkají se pravdy samé, nýbrž podvržených pramenů a p. S této strany nestaví se prohlášení jejímu za článek vláry tolik a takové překážky, jako kdysi nauce o neposkvrněném početí.

4. B o h o v ě d n ě d ů v o d y, čerpané na základě katol. náboženství z rozumu, svědčí především pro neporušenost těla Panny Marie. — Křesťanské myšlení nemůže srovnati u sebe, aby panenské tělo Panny Marie stalo se obětí červů. Několikrát oslavil Bůh panenské nebo panické tělo svatých neporušeností. Než co jest jeho čistota a svatost u přirovnání k Panně Marii? Ani stín. A její přesvaté tělo nechal by zpráchnivěti v hrobě? Již podvržené spisy, o nichž jsme se zmínili, uvádějí tento důvod, obracejíce na Pannu Marii slova žalmistova: Nedáš svatému svému viděti porušení (Žal. 15, 10.). — Od pradávna užívalo se okřídleného slova: caro Jesu, caro Mariae t. j.: tělo Ježíšovo i tělo Panny Marie. Tělo Kristovo je pro spojení s božstvím neporušitelné. Od koho bylo? Kdo je nosil v životě, kojil a živil? A Pán Ježíš, jenž slavně vstal z mrtvých, měl matku Boží ponechati v hrobě? Mysl křesťanská toho nepřipouští. — Nevýslovné a zázračné panenství Panny Marie, její důstojnost, jež převyšuje důstojnost všech tvorů, žádají, aby její tělo bylo oslaveno neporušeností. Avšak přiznáš-li neporušenost, nezbyvá ti, nežli přiznati také nanebevzetí. Či měl Kristus její tělo uschovati na neznámém místě neporušené až k soudnímu dnu? Jaká nepřirozenost! Zasluhovalo-li neporušenost, zasluhovalo také oslavu. — Bůh dal jí mnohem větší dary; proč by jí odpíral ten, jenž jednou bude dán všem spravedlivým? A proč by odpíral nám, abychom mohli ctíti její hrob a její ostatky? Sv. Bernard klade na tento důvod zvláštní důraz; a zajisté právem. Či ukryl hrob Panny Marie, aby ho uchránil zneuctění? Ó, nesmírná láska millionů vyvážila by je tisíckrát, kdyby se mělo přihoditi. — Či je snad nanebevzetí spojeno s většími nesnázemi, nežli tajné uschování v neporušenosti? Co dí Albert V., Skotus a j. o mnohem větší milosti Panny Marie, o neposkvrněném početí: potuit, decuit, ergo fecit t. j. mohl, slušelo, tedy učinil, ještě snadněji lze říci o nanebevzetí. Patr. Germanus píše: „Odejdiž od tebe smrt, ó rodičko Boží, která smrtelným přinesla jsi život. Vzdal se hrob od tebe, která jsi se stala základem nevýslovné výše. Pryč s prachem, nebo ty jsi nové stvoření, ty máš čestný název matky Boží — — Slušelo se, aby tvé tělo, které přijalo do

sebe Život sám, nebylo obaleno smrtónosným setlením.“ Ano, slušelo se, a tak to Bůh i učinil.

Vzešlas, Maria, i s tělem do nebe, a tvá sláva je nesmírná, odpovídajíc důstojnosti matky, ozdobené milostmi, jež milost všech tvorů převyšuje. Vyvýšená jest svatá Bohorodička nad chory andělské, pje církev. Je-li milost důvod této zcela mimořádné oslavy, je blažené patření jejím zdrojem. Světlo slávy je u Panny Marie větší, nežli u všech nebešťanů úhrnem, takže vidí Boha dokonaleji, nežli oni všichni. Proto její láska je nesmírná, větší nad lásku všeho tvorstva. I má Bůh z její dokonalosti a lásky větší oslavu, nežli ze všech andělů a lidí. Také přispívá k nepodstatné neboli nahodilé blaženosti svatých více, nežli oni sobě navzájem. Když nebe a země jí tedy více uctívá, nežli kteréhokoli světce jiného, totiž úctou, zvanou „hyperdulia“, mají k tomu věčný důvod. Činí tak nezbytně, neboť milost Panny Marie je nejen větší nežli milost všech, nýbrž je to i milost zvláštní, milost mateřství Božího, v níž ostatní milosti obsaženy jsou mravně, t. j. důstojnost ta jich nezbytně žádá. Panna Maria je tedy v jiném ještě poměru k Bohu nežli svatí, v poměru příbuzenském; proto úcta jí vzdávaná je druhově jiná nežli úcta svatých, ale ovšem úcta, jež se vzdává tvorům.

Bude-li nanebevstoupení jednou prohlášeno za článek víry? Neznáme ovšem cesty sv. Ducha. Může-li býti prohlášeno? Máme za to, že ano. Jak by se jinak odvážili 204 biskupové k žádosti za prohlášení? Jisté podání je tu od VI. století. Zajisté, že nevzniklo teprve tehdy, nýbrž dlužno souditi, že je z dob apoštolských. Dokázati se to ovšem přímým důkazem zatím nedá, ale prakse církve, která od dávna slaví svátek Nanebevzetí, to dosvědčuje. A věroučné odůvodnění? Nejlepší je dosud to, jež uvedli řečení biskupové. Stačí-li? Spojeno s podáním asi ano. Nanebevzetí Panny Marie je dnes věreno všude, všude se o něm káže, takže je v živém vědomí lidu.

5. **P r a v o s l a v n á c í r k e v** má svátek uspění (zesnutí) Panny Marie. Malinovský o něm píše takto: Podání o vzkříšení těla Bohorodičky a nanebevzetí trvá v církvi pravoslavné z dávných dob. Vešlo do bohoslužby, a stará kázání o něm jednají. Ale pravoslavná církev nedává tomuto podání význam článku víry. Také ho neuvádí ve spojení s naukou o dědičném hříchu a vykoupení, jelikož nepřipouští tu žádné výjimky, nýbrž učí, že také Panna Maria měla dědičný hřích a byla vykoupěna. Jakoby katolická církev učila, že Panna Maria nebyla vykoupěna! Oslavení Bohorodičky jest dle pravoslavné církve „prvním“ plodem vykoupení, dle Malinovský. Mní-li oslavu těla, má pravdu, ale pak jediné oslavení Panny Marie podle těla před slavným zmrtvýchvstáním žádá nějakého odůvodnění.

Myslí-li pouze oslavu duše, nemá pravdu, nebo spravedliví z předpekli, sv. Štěpán a mnozí jiní přišli do nebe dříve.

Úcta přesvatého Srdce Panny Marie v katolické církvi má dle Malinovského příčinu prý v tom, že Panna Maria jest spoluvykupitelkou a nositelkou Božího milosrdenství, a děje prý se stejně jako úcta božského Srdce Páně. Avšak věc se má jinak. Katolická církev nemá Pannu Marii za spoluvykupitelku vůbec. Za matku milosrdenství ji má, ale jinak, nežli Malinovský myslí. Božskému Srdci se klaní, kdežto srdci Panny Marie vzdává jen nadúctu. V onom oslavuje hlavně lásku Boží, v tomto hlavně krásné ctnosti Bohorodičky.

O Panně Marii prostřednici.

1. Prostředníkem mezi Bohem a lidmi ve smyslu vykupitelském je jedině Kristus. Přísné spravedlnosti nemohl nikdo učiniti zadost, leč Syn Boží. Jedině Kristus usmířil Boha, jedině on vymohl všechny milosti, jedině on má moc je rozdávat, jedině on je hlavou mystického těla, z níž jde do něho život, jedině z jeho moci působí svátosti, jedině skrze něho docházíme spásy. Krátce: Kristus je jediným prostředníkem.

Ale Kristus užíval a užívá při tomto díle také nástrojů. Tak ustanovil biskupy s papežem v čele, aby místo něho na zemi vládli, kněze, aby místo něho udělovali milost ve svátostech. Avšak nikdo z lidí neměl a nemá na vykupitelském neboli prostředničním díle Kristově takovou účast jako Panna Maria, ovšem proto, že jí Spasitel k tomu užil a užívá. Celý katolický svět ji proto chválí a k ní s důvěrou v záležitostech duchovních, ano i časných se obrací. V modlitbě „Pod ochranu tvou“ nazýváme ji prostřednicí. Už jsme řekli, že jen Kristus je vlastním prostředníkem a že Panna Maria v díle prostředničním je pouze nástrojem jeho, avšak vzácným, takovým, jehož užil a užívá k věcem velikým.

Snižuje-li se tím prostřednictví Kristovo? Nikoliv. Naopak, spíše se zvyšuje. Proto výčitka protestantská, že uznávajíce Pannu Marii prostřednicí, zastiňujeme Krista, je nemístná. Avšak přiznati možno, že chvalořečníci někdy přehánějí. Dá-li jí některý z nich v prudkosti nadšení přídavek „vykupitelko“, „spasitelko“, nemůže za to církev; církev toho neschvaluje. Ani „spoluvykupitelko“ není správné jméno, nebo nikdo neříká, že malíř a štětec malují obraz tak, že štětec je solumalíř. Maria mohla by býti zvána „spoluvykupitelka“, kdyby samostatně, neodvisle od Krista a jeho zásluh přispěla a přispívala k usmíření Boha a spásě lidí. Ale říci něco tako-

vého je kacířství. Rovněž nesprávný je název „kněžko“ nebo dokonce „velkněžko“, neboť Panna Maria nebyla od Krista Pána k apoštolskému nebo kněžskému úřadu nikdy povolána, aniž sama nějak do něho zasahovala. Proto i název spolukněžka je nesprávný. Jáhenka Kristova by se mohlo říci, neboť Kristu po celý život přisluhovala. Někdy bývá zvána „osvoboditelka“, „obnovitelka“, „smířitelka“ a pod. Nejlépe je zůstat i při čestném názvu „prostřednice“, který jí církev dává

2. Maria měla neobyčejnou účast na našem vykoupení, když žila na zemi, a má ji nyní v nebi.

a) Na zemi spolupůsobila mravně i fysicky. — Mravně tím, že poslušna jsouc milosti Boží připravovala se svatostí a zásluhami, aby stala se hodna důstojenství Božího mateřství, a že souhlasila, aby Kristus se z ní vtělil, za lidstvo se přinesl v obět a potupnou smrtí zemřel. Proto chtěl Kristus, aby od ní, přečistě, v chrámě čtyřicátého dne byl obětován. Tak Maria, svolivši ve vtělení, je umožnila. Tím ovšem se nepraví, že Bůh neměl jiných cest uskutečnit je, nýbrž praví se jen, že je umožnila právě tak a tehdy, jak se stalo. — Fysicky spolupůsobila, že dala Kristu ze své bytosti lidskou přirozenost. Vtělení stalo se k našemu vykoupení; proto touto svojí součinností, mravní a fysickou, stala se, ovšem skrze Krista, prostřednicí. Jako příklad a důkaz, že tomu tak, může sloužiti, že sv. Jan Křtitel byl v životě mateřském pro její přítomnost od Boha omilostněn.

Jako Kristus dal nám životem vznešený příklad ctností, tak Panna Maria jest vzorem, který ve světě vykonal a vykonává nevýslovně mnoho dobrého. Její svatost, panenská čistota, pokora, skromnost, věrnost, láska, poslušnost, zbožnost a jiné ctnosti vylévají proudy světla a síly do křesťanské společnosti. Vzpomeňme na postavení ženy v pohanství. Stála-li by na osvětové a mravní výši, na které se dnes nalézá, bez Panny Marie? Jak obnovila se skrze ní rodina, v níž důstojnost, obětavost, věrnost, cudnost ženy je základem zduřa a blaha! Kolika dívkám a jinochům byla vůdkyní k nejvyšším ideálům ctností, k velikým vítězstvím nad tělesností, k panenství a panictví, k obětování se v nemocnicích a v missích! Proč takových příkladů není jinde, ač osvěta je dnes takměř majetkem všeho lidstva?

Pán Ježíš vykonal dílo vykoupení jako prostředník mezi Bohem a lidmi hlavně svým utrpením a svou smrtí; tu dal také příklad nejvznešenějších ctností. A právě tehdáž Panna Maria byla jeho věrnou společnicí. Pro tuto oběť ho vychovala a darovala. Při ní také spolutrpěla. Byl-li tehdaž Kristus beránkem k zabiti vedeným, byla jím duševně také Panna Maria. Trpěl-li hrozná muka, netrpěla menší v srdci

svém. Byl-li veleknězem, jenž sebe obětoval, byla „jáhenkou oběti“, jak ji spisovatelé někdy nazývali, která mu přisluhovala. Bylo-li jeho srdce probodeno, pronikl meč bolesti i srdce její. Církev ji zove královnou mučedníků. Její bolest dlužná měřiti láskou mateřskou. Mateřské oko vidělo kříž, mateřské ucho slyšelo rány kladiva, slova synova a potupy nepřátel, mateřské srdce všecko procítilo. Sv. Bernardin Sienský dí: „Taková byla bolest Panny Marie, že by všichni tvorové zahynuli, kdyby ji pocítili. To vše vytrpěla, pod křížem stojíc, pro nás, takže se stala naší matkou a za ni od ukřižovaného byla prohlášena.“ V pravdě, v bolestech nás zrodila. (Jan 19, 26 n.) Kdysi řekl Bůh: „Nepřátelství položím mezi tebou a ženou. . . , on (ona) potře hlavu tvou“; Pán Ježíš k ní nyní dí: Ženo, hle syn tvůj. Ukazuje sám, že ona jest ženou v ráji ohlášenou, hlavním nástrojem jeho v díle vykoupení. Arnošt z Pardubic, mluvě slovy Písma, dí, že pro nás byla zraněna a se všech stran potřena pro hříchy naše.

b) Na nebi je nyní naší přímlovkyní. Církev zove ji „orodovnice naše.“ Už na zemi se přimlouvala, na př. při prvním zázraku v Káni. Ten úřad jí přísluší vzhledem k nám, poněvadž je naší „matkou“. — Kristus na kříži odevzdal ji nám jako matku a nás jí jako syny. — Že je naší matkou, lze ukázati ještě takto: Panna Maria je matkou Krista, Kristus je hlavou mystického těla, a tak Maria je matkou naší, neboť my jsme údové tohoto těla. Eva byla matkou živých, jako Adam byl otcem jich, ale také příčinou pádu. Ježíš je druhý Adam, Maria druhá Eva. Maria je matkou živých nadpřirozeně, neboť Kristus je život náš. Tak oslavuje Panna Marii veškeré podání. Již Ireneus dí: „Jako Eva neposlušností se stala příčinou smrti, tak Maria poslušností příčinou spásy.“ Podle sv. Pavla (Řím 8, 29; Žid 2, 11, 17; též Jan 20, 17) stáváme se křtem bratry Kristovými. Kristus je Syn Panny Marie, jsme tedy jejími syny i my. Na vtělení závisí naše duchovní obrození. Panna Maria přivolila k mateřství Božímu, a tak přivolila k našemu duchovnímu znovuzrození, t. j. v Kristu nás zrodila pro nebe — Pán Ježíš miloval nás a život za nás dal; otec nemůže nám tak přát všecko dobré jako on. Panna Maria sdílí zajisté jeho smýšlení a naplnila již na zemi srdce své mateřskou láskou k nám, žádajíc si, aby se rovnala lásce jejího syna. Již v katakombách je zobrazena jako orantka, t. j. jako přímlovkyně za nás; mnozí aspoň obrazy tak vykládají. Arnošt z Pardubic dí, že Pán Ježíš je lékařem, Panna Maria lékem.

Vzhledem k Bohu je její přímlovka mocná. Moc přímlovy u Boha závisí na svatosti a lásce, pro něž duše se mu více líbí. Panna Maria je nejsvětější a její láska k Bohu větší nežli všech svatých úhrnem. Proto Bůh vyslýchá její prosby s největší ochotou. Důstojnost matky Boží dodává zase jejím prosbám váhy s jiné strany. Sv. Bonaventura dí: Blah. Panna

je prostřednicí mezi námi a Kristem, jako Kristus mezi námi a Bohem. Chce říci: Kristus neprosí, nýbrž ukazuje na své zásluhy; tak Panna Maria může poukazovati při svých prosbách, že je jeho matkou. Mezi prostřednictvím Kristovým v nebi a orodováním Panny Marie za nás je, jak netřeba snad ani vykládati, podstatný rozdíl. Maria může jen orodovat přimlouvav se, vymáhat. Kristus je vládce, jemuž Bůh vše odevzdal, a poukazuje toliko na své rány, pro něž má tato práva. Panně Marii, když je náš matkou, přísluší jaksi podle stavu a úřadu, aby byla náš prostřednicí a orodovnicí.

Je orodovnice všech a netoliko některých. V tom liší se její přimluva od andělů a svatých, kteří jsou přimluvci a prostředníky jednotlivých osob nebo společností. Pro velikou milost, lásku, důstojnost, a pro její mateřský úřad k nám je její přimluva nesmírně mocná. Suarez dí: „Myslí si, že by Panna Maria za něco se přimlouvala, ale že by celé nebe andělů a svatých odplálo; přece její prosba bude u Boha mocnější, nežli odpor všech ostatních“. — Sv. Bernard dí pěkně: „Bojíš se před Otce předstoupiti? Skrýval jsi se mezi stromy, slyší pouze jeho hlas? Dal ti Ježíše prostředníkem. Zdaliž takový syn od takového Otce neobdrží? Vyslyší pro jeho důstojnost, neboť Otec miluje Syna. Však bojíš li se i jeho? Je tvůj bratr a tvé tělo, zkušen ve všem mimo hřích, aby byl milosrdný. Za bratra dala ti ho Maria. Však snad leká tě jeho božství, že člověk jsa zůstal Bohem? Chceš u něho míti přimluvníka. Utec se k Marii. Čiré člověčenství je v ní. Pravím bez pochybnosti, bude vyslyšena pro svou důstojnost. Vyslyší Syn Matku, vyslyší Syn Otce. Synáčekové, toť má největší důvěra, toť důvod mé spásy. Či může ji Syn odmítnouti? Věřu, nemůže. Nalezla milost před Bohem. Blaze nám. Vždy nalezneme milost, a milost je, čeho jedině nám potřeba.“

Dostí všeobecné je v církvi rozšířeno mínění, že všechny milosti udělovány jsou skrze Pannu Marii, ne že ona by je tvořila a dávala, nebo utvořiti v duši milost může jen Bůh, ale že je vymáhá, a to podle zařízení Božího. Kristus je pramen všech milostí. Krista dal nám Bůh skrze Pannu Marii; i chce, aby všechny milosti udělovaly se jejím prostřednictvím. A tak dle tohoto mínění vyplnění modliteb k svatým andělům, ano i k Bohu závisí na přimluvě Panny Marie a Syna u Otce. Toto ustanovení Boží je ovšem svobodně od Boha volené zařízení nebo pořádek, řekněme úřední cesta. Kristus je jediný Spasitel, on také jediný prostředník. Církve sama modlí se tu k nejsv. Trojici, k jednotlivým božským osobám, tu ke Kristu, tu k Panně Marii, ale všechny modlitby končí: skrze Krista Pána našeho. Nedovoluje obrazů na př. Ježíšek u podnoží trůnící Panny Marie.

Proto se jmenuje Panna Maria „rozdavačkou všech milostí“.

Zbožné toto mínění neobsahuje nic nemožného, ani nic, co by Boha, Krista, Panny Marie bylo nedůstojno. Naopak odpovídá veliké úctě, kterou církev matce Boží vzdává. Vizme některé výroky duchovních spisovatelů. — S. Germanus: „Nikdo nedochází spasení, ó nejsvětější, než skrze tebe. Nikdo není od zlého osvobozen, ó nejneposkvrněnější, leč skrze tebe. Nikdo nedochází milosti milosrdenství, ó nejctihodnější, leč skrze tebe. — Sv. Jan z Dam. klade jí do úst slova: „Já jsem se stala dílnou léků pro nemocné. Já věčným pramenem zdraví. Já zapuzovačkou démonů. Já útočištěm těm, kteří se ke mně utíkají. Přistupujte, národové, s důvěrou a čerpejte přehojně dary milostí. Ke všem mluvím, zvěstuji jim dobré. Kdo žízní po uzdravení z nemoci, po odstranění neřestí z duše, po očistění hříchu, po odvrácení kterýchkoliv neštěstí, po klidu království nebeského, nechť přijde s důvěrou ke mně a načerpá si dar milosti nejúčinnější a nejužitečnější. Této milosti nemám ze sebe, nýbrž jest darem Božím, ale já přetékám bohatstvím tohoto zdroje.“ — Sv. Bernard nazývá Pannu Marii vodovodem nejhojnějších milostí. „Pohledte, píše, jakým citem nábožnosti chce Bůh ji mít od nás ctěnu! Plnost všeho dobra v ní uložil, abychom věděli, že co je v nás naděje, co milosti, co spásy, z ní plyne, jež na nebe vstoupila překypujíc rozkošemi. Odejmi Marii, tuto hvězdu moře velikého a prostranného, co zůstane ti, leč temnota a stín smrti.“ — Sv. Petr Damiani: „Sladký Pán (Ježíš), sladká paní (Maria), neboť on Bůh můj, milosrdenství mé, tato paní, brána milosrdenství. Vедиž nás matka k Synu, dcera k Otci, nevěsta k snoubenci, jenž jest požehnaný na věky.“ — Sv. Bernardin Sienský: „Všecka milost, která se tomuto světu uděluje, má trojí cestu: od Boha ke Kristu, od Krista k Panně, od Panny nám se rozdává.“ — Lev XIII. „Lze tvrditi, že z velikého pokladu vši milosti, který Pán přinesl, jelikož milost a pravda staly se skrze Ježíše Krista, neuděluje se nám z vůle Boží zhola nic, leč skrze Marii, neboť jako k nejvyššímu Otci nikdo nemůže přistoupiti, leč skrze Syna, tak asi nikdo ke Kristu, leč skrze matku.“ — Také východní církve oslavují Pannu Marii podobným způsobem. Koptická hymna na den narození Panny Marie dí: „Svatá Panno! usmířitelko hříchu a odstranitelko klatby! Tebou rozvázáno je znamení zavržení, tebou pozdvižena je první matka, jež hříchem padla.“ V syrském brevíři: „Požehnaná mezi ženami, tebou vykořeněna je kletba země a ortel zavržení odčiněn. Podobně u Řeků a Rusů.

Tak mínění, že všechny milosti jdou skrze mateřské ruce Panny Marie, je oprávněno. Avšak dlužno se varovati zbytečného upřilišování. Proslavenému obránci Newmanovi bylo upřilišené vyvyšování Panny Marie nemalou překážkou při návratu do Církve. Že úcta Panny Marie, padající na Krista, z něhož všecka její velikost je, ho nezastiňuje, nýbrž jeho velebnost spíše vyvyšuje, už bylo řečeno.

Končím modlitbou sv. Efréma Syrského (IV. stol.): „Neporušená, neposkvrněná, bezvadná, nejčistší Panno a Bohorodičko Marie, královno všech, kotvo zoufalých, náš chvály nejhodnější, nejlepší a nejdokonalejší paní, vznešenější nad duchy nebeské, jasnější nad paprsky slunce a blesky, chvály hodnější nad cheruby, bystřejší nad všechny zástupy nebeské, jediná naděje otců, chloubu proroků, odměno apoštolů, slávo mučedníků, radosti svatých a světlo ctnostných, koruno panen a všech svatých... Tys porodila Boha člověka; Panno před porodem, Panno při porodu, Panno po porodu!... Tys nás usmířila s Kristem nejsladším, Synem svým, tys hříšníků a opuštěných prostřednice a pomocnice, tys trosek nejbezpečnější přístav... Pod ochranu tvou se utíkáme, Bohorodičko! Chraň nás a opatruj pod křídly svého smilování a svého milosrdenství, a smiluj se nad námi, poskvrnou hříchu pokálenými, kteří četnými přestupky urazili jsme Boha, svého tvůrce a soudce..., neboť z lůna matky jsme my ubozí tvými poddanými a tys, o Paní, náš orodovnicí!“

D o d a t e k.

O úctě svatých.

1. Úcta je čest, kterou vzdáváme jinému pro jeho výbornost. Úcta neboli kult v plném slova smyslu obsahuje tři věci: uznání cizí výbornosti, jež děje se soudem rozumu, souhlas vůle, tuto výbornost projevit, a zevní skutek, který toto vnitřní smýšlení ukazuje. Vlastní důvod úcty neboli kultu (formální, zorný předmět) jest výbornost předmětu, osoby nebo věci. Poněvadž mluvíme o náboženské úctě, jest jím nadpřirozená výbornost (důstojnost, cena) jeho.

Předmět může míti rozmanitou výbornost, i je na místě, že i úcta je různá. Je především dvojit: klanění (kult latriae), jež náleží jedině Bohu, a úcta (kult duliae), již vzdáváme tvorům. V latinském jazyku mluví se o adoraci v přesném smyslu slova (Bohu) a ve smyslu širším (tvorům).

Úcta, kterou přinášíme svatým, je čest (spojená s podřízením), vzdávaná jim pro jejich nadpřirozenou výbornost nebeskou. Úcta, kterou vzdáváme Panně Marii, zove se nadúcta (hyperdulia). Od klanění se liší podstatně, neboť Panna Maria není Bůh, nýbrž tvor; od úcty svatých liší se druhově, poněvadž výbornost bl. Panny Marie je pro její příbuznost se Synem Božím zvláštní a jediná. Úcta Boží, klanění, zove se také úcta latreutická.

2. Mluvíme o úctě svatých, kultu *duliae*. Tato úcta předpokládá ovšem, že jsou svatí a že mají nadpřirozenou výbornost, jež úcty zasluhuje. Že jsou andělé a že vynikají nadpřirozenou výborností, ukázali jsme v knize o Bohu stvořiteli. Že jsou svatí, mající nadpřirozenou výbornost, plyne z katolické nauky o svatořečení. Jsou svatí lidé i na zemi, ale církev jich náboženskou úctou nectí, poněvadž není jisto, setrvávají-li, a poněvadž se to nesnáší s pokorou, která sluší každému, kdo je ještě na cestě k cíli. Úctu nebeských svatých netoliko dovoluje a schvaluje, nýbrž i přikazuje.

Při úctě svatých rozeznáváme uctívání samo (t. j. čest, kterou vzdáváme osobě (*veneratio*) a vzývání (*invocatio*), kterým je za něco prosíme. I vzýváním přiznáváme výbornost svatého, a proto jest v něm obsaženo uctění aspoň nepřímé. Čest a uctívání není totéž. Také Bůh ctí svaté, ale neuctívá jich. K úctě náleží jakési podčinění, podřízení pod uctívanou osobu, jakési snížení před její velikostí. Tak Bůh nemůže svatých ctíti.

Uctíváme také obrazy a ostatky svatých. Úcta ta je vztažná, t. j. vztahuje se na toho, koho obrazy představují. Obrazy a ostatky můžeme takovým způsobem „uctívati“, ale nemůžeme jich „vzývati“. Jen rozumná bytost může býti přímo uctívána, dí sv. Tomáš Akv.; věcem nerozumným může býti vzdávána úcta jen vzhledem neboli vztahem na rozumnou bytost, kterouž představují.

Sv. Jan Dam. rozeznává kromě klanění se Bohu sedmery kult: 1. úctu těch, v nichž Bůh bydlí t. j. svatých; — 2. úctu věcí, jež připomínají náš spásu, jako kříže, hřebů, kopí, — 3. úctu věcí, které jsou Bohu zasvěceny, jako evangelí, posvátných nádob, — 4. úctu svatých obrazů; — 5. úctu vzájemnou, kterou se ctíme v lásce jako dítky Boží; — 6. úctu knížat a představených; — 7. úctu pánů a dobrodinců. Poslední tři způsoby nenáleží ovšem k úctě náboženské.

3. Manichejci vytýkali křesťanům úctu svatých jako nedovolenu. Mnozí z protestantů, kteří úctu svatých odstranili, obviňují katolíky z modlářství, řkouce, že máme svaté za bohy a že se klaníme věcem od lidí učiněným. Volní myslitelé, kteří od nich učí se námitkám a potupám na katolíky, tato obvinění důsledně opakují. Proti takové zatvrzelosti není zbraně a prostředku. Tisíckrát jim vyložíš pravdu, a oni tisíckrát opakují své pomluvy. Čytají se slova adorace. Ale v latině je toto slovo obecným výrazem pro všelikou náboženskou úctu. Sv. Jan Dam., jehož právě jsme uvedli, mluví o sedmeré adoraci, ale přidává na konci, že adorace v přesném smyslu, klanění se, nesmí se nikomu vzdávati leč Bohu, a že všecku ostatní úctu dlužno dávati jiným k vůli Bohu.

Že úcta svatých je dovolena a užitečná, je článkem víry, ba náleží k nejstarším dogmatům církve.

Sněm laodicejský ze IV. stol. praví, že v postě má o sobotách a nedělích připomínati se památka svatých mučedníků. Sněm tridentský napomíná biskupy a učitele víry, aby podle odvěkého zvyku církve, příkladů sv. Otců a vynesení sněmů poučovali lid, že svatí s Kristem za nás u Boha se přimlouvají, že je proto dobré a užitečné, je vzývati a k nim se utíkat. O těch, kteří praví, že svatí v nebi nemají býti vzýváni, že za nás neorodují, že úcta jich je proti evangeliu a modlářství, že je proti úctě Boha a Pána Ježíše, anebo že je nerozumné k obyvatelům nebe volati, dí, že smýšlejí bezbožně.

I. Úcta svatých.

1. Co dí P í s m o o uctívání svatých? V S t a r é m Z á k o n ě čteme o úctě andělů: Aj já pošlu anděla svého, kterýž by šel před tebou . . . šetřiž ho a poslouvej hlasu jeho, aniž se domnívej, že by směl potupen býti (2. Mojžíš 23, 20. n.). — Když anděl zjevil se před Josue, padl Josue na zem a pokloniv se řekl: Co Pán můj mluví k služebníkovi svému? Řekl: Zuj obuv s nohou svých, nebo místo, na kterémž stojíš, svaté jest. I učinil Josue, jak jemu bylo rozkázáno (Jos. 5, 15. n.). — Když Rafael se prozradil Tobíášovi, padli třesouce se na tvář svou (Tob. 12, 16.). — Žena thekuitská pravila ke králi, chtělc projeviti úctu k němu, s velikým lichocením: Jako anděl Boží, tak jest pán můj král, že ani dobrořečením, ani zlořečením se nepohne (2. Král. 14, 17.) t. j. tak vyvýšený a mocný. — Projevů úcty k andělům je v Písmě mnoho (Dan. 7, 15. n., 10, 4. n; Žal. 33, 9; 90, 11. n; 2. Mak. 3, 24; 11, 6.). — V N o v é m Z á k o n ě praví sám Kristus, že andělé dítek patří na tvář Otce jeho, i varuje, aby nikdo nevinných chráněnců nepohoršil (Mat. 18, 10.). O andělích jako vyšších a úcty hodných bytostech je tu řeč několikráte (Luk. 2, 9. n; Skut. 12, 7. n; Zjev. 5, 11. n; 7, 1. n.). Praví-li sv. Pavel: Nikdo vás nesvozuj, oblibuje sobě pokoru a náboženství andělské (Kol. 2, 18.), nezavrhuje úcty andělské, nýbrž varuje před mudráctvím falešných učitelů, kteří mnoho bájili o kúrech andělských a svém společenství s nimi. (Kol. 2, 18.) — Když sv. Jan padl před tím, kdo k němu mluvil, na tvář a se mu klaněl, byl napomenut, aby tak nečinil, že jen Bohu se má klaněti. (Zjev. 19, 10.) Sv. Jan myslil asi, že mluví k němu Ježíš, a klaněl se mu jako Bohu. Z napomenutí jde, že k němu mluvil anděl. Anděl byl ovšem povinen, aby takové úcty nepřijal. Za důvod uvedl mimo to, že je „spoluslužebník apoštola a jeho bratří“ (z apoštolů). Z toho lze souditi, že důstojnost apoštolů v nebi rovná se některému stupni andělskému. Zde není také nic proti úctě andělské, ano ze slov andělových jde: Necti mne, neboť jsme si rovni; kdybych byl větší, pak by úcta tvá byla na místě. — Že sv. Pavel a Barnabáš odmítli v Lystře úctu lidu, bylo

správné, nebo pohané chtěli jim obětovati, t. j. vzdáti úctu modlářskou jako bohům (Skut. 14, 10.). Učedníci právem se zhrozili.

Písmo Starého i Nového Zákona dosvědčuje tedy úctu andělů. Co však má platnost o andělech, má platnost také o svatých. O těchto není v Písmě řeč, poněvadž ještě žádných nebylo. — Jen Panna Maria byla andělem, Alžbětou, pastýři a j. zvláště uctěna, sama pak prokovala: „Od této chvíle blahoslavenou mne nazývati budou všichni národové.“ — V Starém Zákoně máme příklady jakési náboženské úcty, vzdávané živým svatým. Když synové proroctví viděli, že nadpřirozená moc Eliášova přešla na Elisea, přišli a poklonili se mu až k zemi (4. Král. 2, 15.). Úcta tato byla náboženská, poněvadž důvod k ní byl nadpřirozený. Z toho soudíme: Lze-li ctíti živé svaté, lze tím spíše ctíti svaté zemřelé. (4. Král. 4, 37; 3. Král. 18, 37.n.) — Že podobně byli ctěni také apoštolové, vidíme z toho, že lidé nosili nemocné ven, aby aspoň stín sv. Petra na ně padl. Že se obraceli na ně v těžkostech za přímluvu u Boha, ukazuje příklad s Tabithou v Joppe, kterouž Petr na prosbu obyvatelů vzkřísil (Skut. 9, 37.).

Z podání víme, že křesťané uctívali anděly, zvláště anděly strážné; úctu tu přejali ze Starého Zákona. Doba pronásledování způsobila, že vrchol lásky ke Kristu a tudíž i svatosti byl spatřován v mučednictví. Zajiště právem. Sám Kristus zabezpečil svým slovem, že kdo za něho dá život (časný) ho najde (t. j. věčný), že tedy mučedník je v nebi, a že má největší lásku, kdo i život dovede obětovati. Tak úcta mučedníků byla jím samým dána. Největší její rozkvět padá do let 150 až 300. Křesťané věřili nejen, že mučedník ihned vchází do nebe, nýbrž že jeho zásluky prospívají i církvi pozemské. Proto se mučedníkům na smrt jdoucím zvláště doporučovali. — Druzi sv. Ignáce Muč. končí zprávu o mučednictví svého biskupa slovy: „Oznámíme Vám (dobu jeho smrti), abychom v den jeho mučednictví shromáždili se a s udatným bojovníkem Kristovým se spojili.“ — Že mše sv. záhy byla sloužena na hrobích mučedníků, je známo z katakomb. Byla slavena na poděkování Bohu za vítězství mučedníků. — Již v době pronásledování vznikaly různé způsoby dokonalého života, na př. zříkání se světa, poustevnictví, panenství. Když přestalo mučednictví, a křesťané ohlíželi se po prostředcích, jimiž by se mučedníkům přizpůsobili, nalezen ideál svatosti v dobrovolném mučednictví, t. j. v přísném životě, zvláště v evangelických radách. A tak k mučedníkům církvi uctívaným přistoupili nemučedníci, kteří vynikli svatostí, a jež Bůh zázraky vyznamenal. Nejdříve rozvila se úcta k Panně Marii.

Ve zprávě o mučednictví sv. Polykarpa čte se asi toto: . . . když závistník a nepřítel spravedlivých viděl znamenité

mučednictví sv. Polykarpa s jeho mravy, od počátku bezúhonnými korunovanými nesmrtelností a hodného bez odporu odměny, vynasnažil se, abychom nedostali jeho ostatků, ač mnozí si toho žádali a svaté jeho tělo mlti chtěli. Dábel užil židů, aby přiměli prokonsula nevydati křesťanům zuhelnatělé ostatky mučednickovy. Nevědí, že jedině Kristu jako Synu Božímu se klaníme, kdežto mučedníka jako učedníka a napodobitele Páně právem milujeme pro jejich neobyčejnou lásku k Mistru. Kéž i my jsme účastní jich společnosti! Však přece dostali jsme kosti jeho vzácnější nad drahé kameny a platnější nad zlato, a pochovali je důstojně. Tam s plesáním se shromažďujeme k oslavě narozenin (pro nebe) mučednickových, jakož i na památku těch, kteří tento boj již probíjovali (mučedníků) a k povzbuzení těch, na které čeká.“ — Tertullian: „Konáme oběti ročně na den narození mučedníků (t. j. narození pro nebe neboli smrti).“ — Cyprian: „Slavíme utrpení a oni (roz. smrti) mučedníků výroční památku . . .“ — Sv. Řehoř Naz.: „Památku všech mučedníků dlužno slaviti, jazyk, uši a mysl všech otevřítí, abychom o jejich chválách něco milého řekli a slyšeli, abychom všechny ostatní zápasy pokládali za menší“ — Sv. Augustin: „Lid křesťanský slaví památku mučedníků náboženskou slavností, jednak aby se povzbudil nápodobiti je, jednak aby na jejich zásluhách měl účast a v jich modlitbách pomoc, ale tak, že ne mučedníkům, ale jedině Bohu mučedníků, ač k jejich památce — stavíme oltáře. Neboť kdo z předků, slouže při oltáři na místě s těly svatých řekl kdy: Obětujeme Tobě, Petře, nebo Cypriane? Co se obětuje, Bohu se obětuje, jenž mučedníky korunoval, u památek těch, jež korunoval, aby poučení z míst těch vzbudilo větší chuť k lásce též k těm, jež můžeme napodobiti a k tomu, jehož pomocí to můžeme. Uctíváme tedy mučedníky kultem lásky společenství, kterým i na zemi bývají svatí lidé Boží ctěni, jichž srdce k takovému utrpení za evangelium pokládáme hotovo: ale ony tím zbožněji po dokonaných bojích a s tím větší důvěrou oslavujeme, že se nalézají již v šťastnějším životě jako vítězi, nežli v tomto jako bojovníci. Ale úctou, jež slove latria, klanění, nectíme, ani uctívati nedovolujeme, leč jediného Boha.“

O úctě svatých v církvi svědčí všechny liturgie, mešní a jiné obřadní knihy všech církví od nejstarších dob, nesčetný počet hymnů, chvalořečí a písní v jejich čest, oltáře, kaple a kostely jim posvěcené, proces svatořečení a j.

2. Mezi svatými nejvíce ctěna byla ovšem Panna Maria. V katakombách je mnoho obrazů Panny Marie. Jeden z nejkrásnějších je v katakombě Priscilly. Vedle sedící Panny Marie s děťátkem stojí muž se závitkem v levici; pravici ukazuje na Pannu Marii a hvězdu nad její hlavou. Hlava Panny Marie je velmi ušlechtilá. Kdo je muž? Všeobecně se má za to, že jest to Isaiáš, že jest zobrazen, jakoby

prorokoval: „Panna počne a porodí syna . . .“ (Is. 7, 14; 9, 6.). On viděl též hvězdu zářící nad Pannou Marií (Is. 60, 1. n.). — V mešních modlitbách (liturgiích) byla Panna Maria vzývána od počátku. V prastaré liturgii sv. Jakoba říkal jáhen: „Zvláště oslavujeme památku blahoslavené a ode všech pokolení země velebené, svaté, požehnané, vždy panenské Rodičky Boží Marie . . .“ Kněz poté slova přibližně opakoval. Podobně ve všech ostatních liturgiích. — Výroků sv. Otců uvedli jsme spoustu v „Mariologii“. Opakujeme zde jen slova sv. Cyrilla Al. z řeči na sněmu efesském: „Buď nám pozdravena, Matko a Panno, nerozbořitelný chráme, ctihodná perlo veškerého okrsku zemského, neshasitelný majáku, slávo panenství, podpora pravé víry, pevný základě všech církví, Rodičko Boží, která jsi objala Nekonečného, jehož žádné místo nepojímá, v panenské své útrobě; Ty, kterou uctěna je Nejsv. Trojice, dráhocenný kříž oslaven a na celé uctíván; kterou démonové nevypuzují, pokušitel s nebe byl svržen, a padlá přirozenost k nebi povýšena, kterou vesmír, spoutaný bláznovstvím modlářství, přišel k poznání pravdy. Který smrtelník je s to, aby oslavil po zásluze Marii, chvályhodnou?“ — Roku 313 obdržela církev od Konstantína Vel. svobodu uznané církve. A již v roce 318 vznikl, od něho jsa založen, chrám Panny Marie v Nicei, kde konal se pak první sněm církevní (325) a r. 330 v Cařihradě rovněž. Jeho zbožná matka vystavěla mariánskou svatyni v Betlémě nad místem narození Páně. Papež Liberius (352—366) postavil v Římě proslavenou basiliku mariánskou Maria Maggiore (Marie Větší). Sněm efesský r. 431 konal své schůze v kostele zasvěceném Panně Marii. Bilczewski praví, že ve IV. století vzrostla úcta Panny Marie do té míry, že se ozvaly hlasy, aby zachována byla náležitá meze.

II. Vzývání svatých.

1. Úcta svatých nezáleží však jen ve cti, kterou oslavujeme jejich výbornost, nýbrž i ve vzývání. Vzývání jest prosba, kterou od Boha na přímluvu svatých něco obdržeti chceme. Tridentský sněm praví: „Jest dobré a užitečné prosebně svaté vzývati a utíkati se k jejich modlitbám, péči a pomoci, když chceme obdržeti dary od Boha skrze Syna Ježíše Krista Pána našeho, jenž sám je Vykupitel a Spasitel.“ Že i v takovém vzývání (invokaci) svatých je obsažena úcta k nim, aspoň nepřímá, už jsme prve řekli. Proč se k nim utíkáme? Poněvadž uznáváme jejich moc. Proč mají moc? Poněvadž Bůh ctí jich výbornost. Když prosíme svaté, má to ten smysl a význam, že podáváme prosbu k Bohu skrze ně. Když prosíme Boha, podáváme ji přímo. K Bohu mluvíme, aby se nad námi smiloval; k svatým, aby za nás orodovali. Tak modlí se na př. církev s lidem v litaních:

„Otče s nebes Bože — smiluj se nad námi,“ ale: „Svatá Maria — oroduj za nás.“ Bůh ovšem zná naše prosby, avšak to nepřekáží, abychom mu je nemohli přednésti také skrze svaté nebo anděly. Můžeme za tutéž věc prosit Boha přímo i skrze svaté jeho, jako na světě můžeme žádati od někoho něco sami a skrze jeho přátele, byť on sám věděl, že si té věci přejeme. Co tím chceme? Aby jeho přátelé se za nás přimluvili. Tak mají činiti a činí i svatí.

2 Písmo svědčí pro vzývání svatých nepřímou i přímo. Nepřímou tím, že ukazuje, jak Bůh na přimluvu svatých lidí vyslyšel. Přimluva svatých a andělů může v nebi zajisté aspoň tolik, kolik může člověk na zemi. Tak Písmo vypravuje, jak přimluva Abrahamova za Sodomu byla mocna; i pro deset spravedlivých byl by se Bůh smiloval (Mojž. 18, 23. n.); jak modlitba Mojžíšova zabránila, že Bůh nezničil Israelitů pro modlářství jejich (2. Mojž. 32. n.); jak Bůh sám vzývá přátele Jobovy, aby k němu, Jobovi, se utekli, že na jeho přimluvu odpustí jim nerozum jejich (Job 42, 8); jak na přimluvu Pavlovu zachráněno bylo 276 trosečníků (Skut. 27, 34. n.). Sám Spasitel učí nás, abychom se modlili nejen za sebe, nýbrž i za jiné. Sv. apoštolové vyzývali k modlitbě za jiné. (Řím. 15, 30; Ef. 6, 18; 1. Tim. 2, 1 a j.)

Že však svatí v nebi mohou více, nežli lidé na zemi, je samo sebou zřejmo. Sv. Jeroným píše proti Vigilantiovi, který vzývání svatých zavrhoval: „Jestliže apoštolové a mučedníci ještě v těle jsouce mohou modlit se za ostatní, kdy jest jim ještě o sebe míti péči. čím více tak mohou po korunách, vítězstvích a triumfech? Jediný člověk Mojžíš vymáhá 16 tisícům vojnů u Boha odpuštění, Štěpán, napodobitel svého pána a první mučedník v Kristu, prosí za odpuštění pro pronásledovatele. Má-li jich prosba, když nyní spojeni jsou s Bohem, menší váhu? Pavel dříve, že obdržel 276 duší na lodi, a nyní, když je s Kristem, zavře ústa a za ty, kteří na zemi jeho evangelium uvěřili, není s to promluvit? Či lepší je Vigilantius, živý pes, nežli on, mrtvý lev?“

Nelze namítnouti, že svatí o prosbách nevědí. Lukáš dříve, že v nebi andělé mají radost nad hříšníkem pokání činícím. (Luk. 15, 10.) A sv. Jan píše: „I vystoupil dým věcí vonných k modlitbám svatých z rukou andělových před Boha“ (Zjev. 8, 4.). Vědí tedy o kajicníkovi i o modlitbách lidských. Vědí o tom z blaženého patření. Blažené patření podává každému svatému z věcí, které nenáleží k podstatě podání nebeského, zajisté vše, co se týče jeho osoby. Ale k těm náleží především naše úcta a naše prosby k nim. Mimo to může jim Bůh o tom dáti zvlášť vědomost, že jim dá příslušné poznání. Konečně může Bůh z úcty a lásky k svatému vyslyšení prosbu sám.

Oprávněnost a užitečnost vzývání svatých plynou z Písma i přímo. Vypravuje nám mnoho příkladů, kdy přimluvy andělů

a svatých byly vyslyšeny. Rafael pravil k Tobíášovi: Když jsi se modlival s pláčem. . . , já jsem obětoval modlitby tvé Pánu (Tob. 12, 12). A vykládá mu, že poněvadž byl Bohu milý, musel býti zkoušen. Tobíáš obstál, i poslal jej Hospodin, aby ochránil mu syna, uzdravil otce od slepoty a Sáru od ďábelství. — U proroka Zachariáše čteme, jak andělé dlouho se přimlouvali za Jerusaleém a města judská, až Hospodin se smiloval (Zach. 1, 12. n.) — Juda Makkabejský vidí ve snu, jak velekněz Oniáš a prorok Jeremiáš, oba již zemřelí, rozpráhují ruce své a modlí se za lid židovský. Oniáš řekl o Jeremiášovi: „Tentof jest milovník bratří a lidu Israelského, tentf jest, který se mnoho modlí za lid a za všecko město svaté“ (2 Makk. 25, 14.).

O vzývání mučedníků máme z p o d á n í zprávu teprve od Origena † 254 a Hippolyta (kolem r. 222.), avšak doporučování se mučedníkům při smrti obsahuje touž myšlénku. Nápisy na hrobech starokřesťanských ukazují, že křesťané prosili o přimluvu nejen mučedníky, nýbrž i jiné. Bilczewski dří ve své „Křesť. Archeologii“, že kameny (náhrobní) mluví přímo o modlitbě k mučedníkům. . . „nepřímo o úctě svatých.“ A uvádí mnohé nápisy na důkaz. Zde některé: „Pravý Kristus nechť přijme ducha tvého v pokoji, a pros za nás. Odpočívej v pokoji.“ — „Doporučuji ti, Basillo, nevinnost Gemellovu.“ Basila je mučednice. „Duši Maximovu občerstvujte mučedníci Januaries, Agatope, Felicissime.“ — „Nechť vyprosí ti mučedník Hyppolyt, Sidonie, občerstvení.“ „Duše svaté, pamatujte na Marciana . . . a všechny bratry naše.“ — „Hyppolyte, pamatuj na hříšníka Petra.“ — „Duše svaté pamatujte na hříšníka Bassa a Jeho celou rodinu.“ — „Svatým mučedníkům Paprovi a Mauroleonovi věnuji jako votum v Kristu“ — „Dítě mé, žij v Bohu, a pokud budu — oroduj za mne.“ — „Oroduj za rodiče své Matrono Matronata“ atd. Prosby ty týkají se často i nemučedníků.

V liturgiích je vzývání svatých vyjádřeno od počátku. V prastaré liturgii sv. Jakoba říkal kněz: „Vzpomínáme svatých, aby stojíce před trůnem Božím pamatovali na naši chudobu a s námi obětovali sv. obět.“ — Opět: „Maria, matko Pána našeho Ježíše Krista, oroduj za mne u Svého Syna, aby mi odpustil hříchy a přijal z hříšných rukou mých tuto obět. . .“

V IV. stol. je vzývání svatých již v nauce i praxi řádně vyvinuto. Sv. Basil píše: „Vzývám svaté, aby mi Bůh skrze ně (t j. jich přimluvou) byl milostiv a udělil mi odpuštění hříchů.“ V řeči na 40 mučedníků praví: „Kdo je v úzkosti, utec se k nim, kdo se raduje, modlí se k nim: Onen, aby od zlého byl osvobozen, tento aby v radosti setrval.“ — Sv. Jeronym volá za sv. Pavlou: „Podporuj svými modlitbami kmetství svého ctitele; víra a skutky spojují tě s Kristem; jsouc jim blízka, snadněji obdržíš zač prosíš.“ — Sv. Ambrož dří, že mučedníci mají býti vzývání a že není ponižující, mít je při našich

slabosti za pomocníky. — Sv. Jan Zlatoústý: „Nejen v tento jejich svátek, nýbrž v jiný h dnech obracejme se na ně, volejme na ně, volejme k nim a prosme je, aby byli našimi ochránci, neboť mají velikou důvěru za živa, a ještě větší nyní po smrti. Nosí rány Kristovy, a ukáží li je, jsou s to, aby krále svého ke všemu přemluvili.“ Ovšem sv. Otec žádá, abychom také sami přinesli něco dobrého; nebo spoléhati se jen a jen na přímlovu svatých, nepomáhá, ne že by svatí neměli moci, ale že nejsme hodni. — Sv. Cyrill Alex. vzýval na sněmu efeském ve své řeči sv. Jana. Otcové sněmu Chalcedonského volali k sv. Flavianovi o pomoc.

3) O síle přímlovy možno říci, že větší svatý má i větší přímlovčí moc, t. j. Bůh spíše ho vyslyší. Avšak některý menší svatý vynikl v některé ctnosti i nad většího svatého, a proto v této věci má zvláštní moc přímlovy. Vidíme též, že Bůh dává svaté všem národům a zemím, ano pozorujeme, jak někdy právě v určitých potřebách jim je dává. U nás na př. sv. Cyrill a Methoděj, sv. Václav a sv. Ludmila. Tito svatí mají zvláštní moc přímlovy pro své kraje a krajany. Církev je mystické tělo, jehož svatí jsou nejvzácnější část (1. Kor. 12, 4. n.). Ale v těle má někdy úd na pohled nepatrný převeliký úkol, jiný zase ač vzdálenější od hlavy, je s ní více a živěji spojen nežli úd ji bližší. Proto nelze, vyjma ovšem Pannu Marii a sv. Josefa věděti, či přímlova je mocnější, i není rozumno, obracet se stále jen na některé a jiných pomíjeti. Zvláště svaté, které Bůh dal některé zemi, nebo některému národu, pomíjeti na újmu jiných světců, bylo by jednání odporující zřejmě prozřetelnosti božské. — Sv. Tomáš uvádí na důkaz, že nemají býti vzývání stále jen velcí svatí, patero důvodů: Vroucnější úcta k menšímu svatému víc zmůže, než-li méně vroucná k svatému většímu; stejnost budí nechť, změna oživuje, a tak vzývání nového svatého budí novou zbožnost; někteří svatí mají v určité věci zvláštní moc (na př. sv. Jan Nep. pro ochranu dobrého jména); všem má býti vzdávána přiměřená úcta; přímlova mnohých více zmůže, nežli stále jednoho. Ovšem si nesmíme mysleti, jakoby svatí na Boha naléhali, mu lichotili a p. To je přenášení lidských poměrů, a to poměrů méně dokonalých, na Boha a svaté. Jejich přímlova záleží ve vůli, menší a větší, k Bohu řízené, pomoci prosbíčkám; Bůh ji vidí.

Není jisto, lze-li duše v očištění vzývati, neboť nejsou ve stavu modliti se za jiné, nýbrž ve stavu, kdy samy modliteb potřebují. Nemajíce blaženého patření, nemohou o našich potřebách ani věděti, leč by Bůh jim je zjevil. Lid je vzývá sice, ale v tom smyslu, aby až jednou dojdou blaženého patření a poznají prosby naše, za nás se přimlouvali. Přirozenější je ovšem pomáhati duším v očištění modlitbami. To je dobrý skutek, hodný od Boha odměny, a duše, až poznají naše přímlovy

jednou blaženým patřením, budou nám tím vděčnější. Ovšem může Bůh pro naši důvěru k duším v očištění a soucit s nimi vyslyšeti prosbu, kterou řídíme k nim, třeba ony, nevědouce o ní, nemohou jí doprovodit přímluvou. Proto netřeba znepokojovati lid pro jeho prosby k duším v očištění.

Pravděpodobnější je mínění, že duše v očištění za nás se přimlouvají. Uvádějí se pro ně jako důvody: a) Jsou prosty všech pozemských starostí a roztržitostí. Láska je vede k tomu, aby modlitbami na nás vzpomínali. b) To lze tím spíše předpokládati, any jsou údy téhož mystického těla Kristova jako my. c) Může-li na světě hříšník za jiné k Bohu volati, mohou tak činit i tím spíše duše, které jsou v posvěcující milosti a přáteli Božími. d) Všeobecně vědí, že lidé potřebují nadpřirozené pomoci.

Dodatek.

1) **Uctíváme svaté.** Jsou úcty hodni. Uctíváme na zemi přirozené zásluhy, moudrost, moc, důstojnost. Tím více sluší je ctíti, když jsou nadpřirozené. Svati vidouce Boha jsou bezhříšní, panují s ním v slávě (Zjev. 3, 21), hoří láskou k němu. Synové Jakobovi ctíli svého bratra Josefa, že Farao pozvedl ho na trůn. Jak nemáme my ctíti oslavené dvořanstvo trůnu Božího? Bůh to chce. (Jan 12, 26.) Bůh si přeje, aby zásluhy svatých byly uznávány. Proto oslavuje mnohé svaté divy na zemi. Úcta tato náleží k jejich nahodilé oslavě. Úctou svatých je ctěn Bůh. Uctívajíce ctnosti svatých, radujíce se z jich blaženosti uctíváme dobrotu Boží, která jim svou milostí k nim dopomohla. Úcta ta je užitečná. Je užitečná, poněvadž skrze ní konáme rozmanité skutky úcty Boží a k dobrému se povzbuzujeme.

2. **Následujeme svatých.** Je to vůle Boží. Když Bůh dal svatým tolik milosti a jejich slávu nám zjevuje, dává nám na jevo, že si přeje, abychom následovali jejich ctností, že je ochoten dáti hojně milostí i nám, že i pro nás připraví za to slávu věčnou. Kristus stal se naším bratrem a volá k nám, abychom ho následovali. Svati tak činili. Když je oslavuje, volá k nám: hleďte, tito mne následovali, vezměte si z nich příklad a povzbuzení. Příklad svatých hodí se v nejednom zřeteli zvlášť výborně k poučení a následování. Prvním vzorem jest a zůstane ovšem Kristus. Ale Kristus je přece jen nekonečně a nedostižně nad námi. Na něm nevidíme bojů s hříchy a vášněmi, které jest nám probojovati. Svati na mnoze náleželi určitému stavu, kterému náležíme i my. Tak jsou nám zvlášť blízcí. Někteří byli z počátku hříšníky, jiným bylo bojovati s vášněmi, které nás sužují, jiní vyznamenávali se ctnostmi, k nimž máme my náklonnost. Tak jsou nám vzorem nejednou zvlášť přiměřeným. K čemu vede nás konečně úcta svatých, když některé ctnosti

jich následujeme? K dokonalé úctě Boží. Úcta, kterou Bohu vzdáváme ctností, je zajisté nejdokonalejší.

Bůh tedy chce, abychom jeho svatých následovali. Také svatí si takového následování přejí, nebo přejí nám věčnou blaženost. Praví jaksí k nám: Pojdte cestou, kterou jsme Vám vyšlapali, vede, jak vidíte, dobře k cíli.

3. **V z ý v e j m e s v a t é.** Jen Pán Ježíš je jediným naším prostředníkem. Jen on nás vykoupil. Jen z jeho zásluh plynou nadpřirozené dary, necht přicházejí skrze kohokoli. Ale poněvadž zásluhy svatých spočívají na zásluhách Kristových, můžeme mít také důvěru v zásluhy jejich. Tím neubíráme zásluhám Kristovým, nýbrž vyvyšujeme je. Nepravíme totiž, že zásluhy svatých mají přimluvěcí moc samy ze sebe, nýbrž proto, poněvadž jsou z milosti Kristovy. Vyznáváme, že milost Kristova působí i skrze jiné. Jmenujeme-li svaté někdy svými prostředníky u Boha, má to zcela jiný smysl, než li když říkáme, že Kristus je naším prostředníkem. Kristus jest jím sám sebou, svým vykupitelským dílem, svatí jen skrz Krista, jehož milostmi dosáhli své důstojnosti u Boha.

Apoštolové doporučují nám prostřednictví jiných u Boha. (Tim. 2, 1.; Řím. 15, 30.) Bůh ovšem nedává svých darů jen skrze svaté, ale mnohé uděluje na jejich přimluvu. Proč to asi činí? Poněvadž se tím ukazuje duchovní spojení všech údů církve. Nejeví-li se tím moudrost Boží v novém podivuhodném světle? Zajisté. Už bylo řečeno, že i zásluhy Kristovy jsou oslaveny tím, když působí též skrze přimluvu jiných. Dále Bůh chce, aby byli oslaveni také jeho svatí. Bůh ctí ty, kteří mu věrně sloužili, že skrze ně uděluje své dary. Bůh sám přikázal přátelům Jobovým, aby obětovali oběť a jeho služebník Job za ně se modlil. Na jeho přimluvu slíbil jim pak odpuštění jejich nemoudrosti (Job 42, 8.). Jak uctil věrného svého! Tak každým darem, uděleným skrze svaté, jsou od Boha poctěni a před lidmi vyvýšeni. Po té vede nás Bůh tak ke krásným ctnostem, na př. pokoře, důvěře a j. Vzývajíce svaté, jednáme jako pokorný hejtman z Kafarnaum, který, netroufaje si sám prositi Krista, poslal k němu starší. Jeho pokora líbila se Kristu. Byl jí také zajisté poctěn, neboť ukazovala posvátnou úctu setníkovu k němu. Naše důvěra roste, když víme, že nejsme sami, nýbrž že dobří a mocní přátelé Boží stojí nám po boku.

Svatí jsou vždy ochotni přimlouvatí se za nás. Vědí, že pomoci potřebujeme, že Bůh přeje si naši spásy. že oslava naše slouží k oslavě Boží. Učiní tak zajisté tím spíše, když jich prosíme. Jak uděluje Bůh mnohé dary? Když ho prosíme. Proto dlužno mít za to, že i oni, řídíce se tímto příkladem Božím, vyprošují nám mnohé dary, jen když jsou prošeni. Náleželo k moudré výchově, aby některé dary jen tak se udělovaly. Ve vzývání svatých záleží také nějaká jejich oslava. Tím, že ucházíme se o jejich přízeň, uznáváme zajisté jejich důstojnost,

velebnost a moc. Mnohá vyslyšení, často i zázračná, ukazují, že vzývání svatých je Bohu milé a nám prospěšné.

Jak podivuhodná je katolická církev, která denně nám předvádí před oči některé ze svých světců a světic! Či srdce ne zabuší obdivem, nadšením, důvěrou, ale též touhou po dokonalosti, snahou po vyšších stacích, když pohlédne na skvělý a blažený šik těch, kteří před námi živše, došli věčného cíle svého!

O úctě ostatků a obrazů.

Ostatkem ve vlastním smyslu nazývá se tělo světcovo a jeho části, v širším smyslu i věci, které byly s ním v bezprostředním styku, jako: mučitelské nástroje, šat, modlitební kniha a p. Ostatky v širším smyslu uctíváme pouze jako památku na světce. Úcta a zbožný cit, které v nás vzbuzují, týkají se jen osoby světcovy. Tyto památky nám světce jen připomínají.

Ostatky ve vlastním smyslu. Úcty zasluhuje některá kost proto, že jest to kost svatého člověka. Úcta obsahuje, jak bylo v předešlé stati řečeno, též jakési podřízení; avšak člověk nemůže se podříditi věci nerozumné. To by byla úcta modlářská. Důvody, proč věc ctíme, je výbornost svatého v nebi. Jemu ovšem můžeme se podříditi. Úcta, kterou vzdáváme ostatkům, je vztažná. Ctíme věc t. j. naše úcta týká se nejprve jí, v ní nejprve spočívá, ale nezůstává v ní, nýbrž vystupuje k svatému, jemuž ostatek náleží. A tak vlastní předmět úcty (formální předmět) nebo důvod k ní je osoba světcova v nebi. Úcta ostatků je tedy úcta vztažná.

Vezměme určitý případ. Líbáš ostatek sv. Václava. Co činíš? Chceš zajisté vzdáti sv. Václavu úctu, která jako světcu mu náleží. Políbení ostatku jest pouze zvláštní způsob, kterým jí projevuješ. Co padá s této úcty na ostatek sám? Táž úcta? Dlužno činiti rozdíl. Ostatek nemá důstojnosti jako světec. Ostatku samému nemůžeš se podřizovati, neboť to by byl hřích. Jak tedy odpovíš? Mysli si, že dlítka líbá ruku otcovu. Ruku uctívá, ale úcta týká se osoby otce. Tak u ostatku. Ostatek je tu pouze článkem, který uctění světce prostředkuje, kterým projde. Na ostatek padá tu jaksi stín úcty k světcu. Když si tak věc představuješ, můžeš říci, že „celý“ tvůj projev úcty je „jeden“ skutek. Když si však ostatek myslíš zvlášť, když chceš uctít „ostatek“ a „světce“, pak je tu úcta „dvojitá“. Třebas fysický projev je jeden, mravní projev je dvojitý. Sv. Václavu vzdáváš pak úctu jako světcu, jeho ostatek však máš jen jako nějakou památku v uctivosti. Tato uctivost podobna je té, kterou máš k ostatku v širším smyslu, totiž jako k pa-

mátce na světce; zde však je větší, zvláštnější, poněvadž kost byla ve větším spojení se světcem než-li šat. Křesťané uctívají ostatky dle prvního způsobu zde uvedeného, t. j. jedním skutkem úcty. To jest vlastní vztažná úcta.

Poněvadž úcty k ostatkům bývalo nejednou zneužíváno k prospěchářství a poněvadž přemrštěný kult ostatků zavdává nepřítelům církve příčinu k výsměchům a potupám, je třeba, aby ostatek byl řádně pověřen od církevní vrchnosti a aby křesťané varovali se všeliké nesprávnosti.

I. Ostatky.

1) Dovolnost a užitečnost úcty ostatků je článek víry. Sněm nicejský II. z roku 787 odsuzuje ty, kdož osmělují se opovrhovati a zahazovati sv. ostatky, a jmenuje evangelium, kříž, obrazy a vlastní ostatky. Sněm tridentský dí: „Věřící mají též ctít svatá těla svatých mučedníků a jiných v Kristu živších, která byla Kristovými údy a chrámem Ducha svatého, a která budou od něho vzkříšena k věčnému životu a oslavena; skrze ně uděleny bývají lidem od Boha mnohé milosti. Proto ti, kdož praví, že ostatky svatých nemají býti uctívány, anebo že jsou od věřících uctívány marně, zasluhují odsouzení, jak už i dříve církev je odsoudila“. Ve slovech sněmu je obsažen zároveň důvod, proč ostatky ctíme.

2) Úcta ostatků je v Písmě odůvodněna. V Starém Zákoně čteme, že Mojžíš, opouštěje zemi egyptskou, vzal s sebou také ostatky Josefovy, jenž si toho přál (2. Mojžíš 13, 19). Tato úcta nebyla čistě světská. Jindy čteme, že lidé pochovávalice mrtvého, spatřili lotry. Z leknutí hodili tělo jeho do hrobu Eliseova a uprchli. Když tělo se dotklo kostí prorokových, člověk ožil a vstal na nohy své (4 Král, 13, 21). — V Novém Zákoně čteme o sv. Pavlu: Také divy neobyčejné činil Bůh skrze ruce Pavlovy, tak že i na nemocné přenášeli šátky a zástěry z těla jeho a (tím) nemoci od nich odstupovaly a zlí duchové odcházeli. (Skut. 19, 11 n). O sv. Petru: Více přibývalo Pánu věřících, davy mužů i žen, tak že i na ulice vynášeli nemocné a kladli na ložce a na nosítka, aby když by šel Petr, alespoň stín jeho zastínil někoho z nich a aby byli osvobozeni od nemocí svých. (Skut. 5, 14 n.) Žena, jež dvanáct let trpěla krvotokem, uzdravila se, dotknuvši se toliko roucha Páně. (Mat. 9, 20.) — Namítá se, že Pán Ježíš káral farisee, že ozdobují hroby proroků: Běda vám, zákoníci a fariseové, pokrytci, kteří vzděláváte hroby proroků a ozdobujete pomníky spravedlivých (Mat. 23, 29). Avšak ze souvislosti jde jasně, že nekáral úctu ostatků, nýbrž pokrytectví fariseů, jež při této úctě u nich se projevovalo.

Podání křesťanské o úctě ostatků je staré jako církev. Jevilo se nejprve v úctě těl mučednických. V mučednické

zprávě o sv. Cyprianu čteme: „Tak trpěl sv. Cyprian a jeho tělo bylo pro zvědavost pohanů blízko položeno. V noci bylo se svícemi a pochodněmi za veliké zbožnosti a slávy odneseno“. Vydavatel mučednických zpráv, Ruinart, praví asi toto: „Mučedníci měli již za živa mnohé výsady. Ale mnohem větší byla úcta k mučedníkům zemřelým, poněvadž, jak dříve Kleinent a Dyonysius Alex., jsou již společníci Kristovi a s ním přijdou jako soudcové. Proto ustanovena jim úcta veřejná. Jich svaté ostatky byly napouštěny mastmi a voňavkami a pochovány v chrámech na vzácnějších místech. Ano i oltáře budovány nad jejich hroby, a brzy zapovězeno bez ostatků svatých budovati je.

To vše zachovávalo se již v prvních stoletích církve. Ostatky sv. Ignáce Muč. byly odnešeny jako poklad, jehož nelze doceniti, od jeho žáků z Říma do Antiochie. A tělo Polykarpovo sebrali křesťané jako zlato a drahé kamení. U sv. Otců viděti je nezřídka, zvláště u sv. Jana Zlat., jaké úctě sv. ostatky se těšily a s jakou uctivostí byly v chrámech chovány. Skutečně kamkoli noha badatele v prvních dobách vkročí, nalézá hroby a oltáře s ostatky. — Sv. Jan Zlat. dříve, že hroby těch, kteří sloužili kříži, vítězí nad paláci královskými nejen velkolepostí a krásou, nýbrž i horlivostí uctivatelů. Ba i ten, jenž nosí purpur, když jde políbit hrob jejich, odkládá nádhery a stojí prosebně zapřísahá svaté, aby u Boha za něho orodovali. I vypravuje o moci ostatků, jež v dívech se jeví, skrze ně učiněných. Chvále ty, kteří s nebezpečím života unesli ostatky sv. Juventia a Maxima, jimž pohané odepřeli pohřeb, dodává: „Přistupujme často k nim, uctívejme hroby jejich, dotýkejme se s vešikou důvěrou jejich ostatků, abychom skrze ně dosáhli požehnaní. Sv. Jeronym odpovídá Vigilanciovi, jenž káral úctu ostatků, břitce a s výčitkou: „Na světě rodí se hojné obludy. Jen Gallia jich neměla, až nyní povstal Vigilantius, který nečistým duchem bojuje proti duchu Kristovu a tvrdí, že se hroby nemají uctívati. Co to uctíváš, praví? Čemu se klaníš? Popel-li rouchem obalený lhbáš? Ó, hlavo nerozumná (slova sv. Jeronyma), kdo jak živ klaněl se mučedníkovi? Kdo měl člověka za Boha? Jsme-li snad svatokrádci, když vstupujeme do basiliky apoštolů? Byl-li snad Konstantin císař svatokrádcem, když sv. ostatky Ondřeje, Lukáše a Timotea přenesl do Cařihradu? Tedy všichni biskupové jsou nejen svatokrádežní, nýbrž i bláhoví, že uschovávají v hedvábí a zlatě nepatřné pozůstatky a popel (po svatých)? . . . Zle jedná římský biskup, jenž nad ostatky sv. Petra a Pavla obětuje Bohu oběť a jejich hroby má v úctě jako oltáře? Ano, biskupové celého okrsku zemského bloudí, když přicházejí k basilikám zemřelých!“ — Sv. Rehoř Nys. líčí v řeči na mučedníka Theodora, jak jeho hrob je ozdoben, jak věřící obrazy které líčí jeho činy, se povzbuzují, jak všichni uctivě dotýkají

se ostatků, aby došli požehnání, jak pokládají takový styk za štěstí, jak chovají i prach z jeho hrobu v úctě.“

Zázraky skrze ostatky činěné byly skutečně četné. Uvedeme jeden. Sv. Ambrož praví o divěch, které se staly při nalezení těla sv. Gervasia a Protasia asi toto: „Nalezli jsme dva muže podivuhodné velikosti (slávy). Odnegli jsme je do basiliky a cestou slepec prohlédl. Sami jste viděli mnohé od démonů očistěné, mnohé též slabé, již dotknutím roucha světců se uzdravili . . . Ariani praví: Nejsou to mučedníci, aniž mohou ďábla sužovati anebo někoho osvoboditi . . . Popírají, že slepý prohlédl, ale on sám toho nepopírá. Praví: Vidím, jenž jsem neviděl. Přestal jsem býti slep a dokazuje to. Oni popírají milost, skutek popírají nemohouce. Známý člověk, veřejný, jménem Severus, povoláním řezník, vzdal se povolání, když nastala překážka (slepota), volá za svědky muže, jichž almužnami byl vydržován a p. Praví, že jakmile dotekl se roucha mučedníkovy, v němž ostatky se nalézaly, vrácen mu zrak.“ Sv. Augustin byl tehdy v Miláně a dosvědčuje jako tento, tak i jiné divy.

3. O úctě ostatků v širším smyslu máme též hojně zprávy. Sv. Helena dala kopati na Kalvarii, toužíc nalézt kříž Kristův, což se jí také podařilo, jak svědčí Ambrož, Cyrill Jer., Eusebius a jiní. Je ostatkem v širším smyslu nejvzácnějším. — Sv. Cyrill Jer. dří: „Toto svaté dřevo kříže u nás viděti ještě dnes, a naplnilo skrz ty, kteří z něho s vírou berou částčky, celý svět.“ — Sv. Jan Zlat. vypravuje, že mužové a ženy kladou je do zlaté ozdůbky a nosí na hrdle. Podobně uctívány ostatní nástroje umučení. — Sv. Jan Dam. ospravedlňuje úctu takto: „Toto drahocenné a úctyhodné dřevo, na němž Kristus sebe přinesl jako oběť, dlužno pokládati za svaté, poněvadž bylo dotčeno jeho svatým tělem a krví; rovněž hřeby a kopí a šat, jesle, jeskyni, Golgotu a hrob.“ K svatým místům, kde Kristus žil a trpěl, jakož i k hrobům mučedníků a světců konali křesťané odjakživa zbožné poutě. Máme zprávu z V. století, že již tehdy uzdravení kladli z vděčnosti na svatá místa tak zvané votivní dary (slíbené předem, anebo z vděčnosti pak dané, jako ruce, nohy, oči ze zlata, naznačující tak zároveň, z čeho byli uzdraveni).

4. Úcta ostatků odpovídá také lidské povaze. Sv. Augustin ukazuje na to, jak chováme v úctě památky po rodičích, poněvadž jich užívali a ony nás na ně proto živě upomínají. Ještě více úcty zasluhují těla svatých, která byla sídlem a orgánem sv. Ducha. Zvláště je ctíme také proto, poněvadž připomínají nám z mrtvých vstání. Za tuto víru zemřeli a proto ji budí také v nás. Svatí, jimž těla náležejí, mohou nám ji, byvše v ní silni až k smrti, také vyprositi. Pro jich trpělivost, z víry plynoucí, dává Bůh jejich ostatkům moc divů. Neby-li tato jejich víra pravá, proč i po smrti mohou takové

věci čínti? Věřme jim tedy, když pravdu mluví a divy činí. Mluvíce pravdu trpěli, aby mohli činit zázraky. V jejich slovech je hlavní pravdou, že Kristus vstal a ukázal nesmrtelnost těla, kterou dá nám. Tak asi veliký učitel. — A neodpovídá-li krásná pravda z mrtvých vstání nejhlubší touze naší duše? Nebudiž namítáno, že s ostatky děly se zlořády, že snad mnohé ostatky nejsou pravé. Zlořády zavrhneme, ale nikoliv věc. Nepravých nebo podezřelých ostatků se můžeme varovati, když se přidržíme církve, která dříve než-li je schválí, pilně jich pravost vyšetřuje. Bádání dějepisné obrátilo na ně v posledních letech svůj zřetel, takže je-li kde něco nepravého, odstraněno bývá.

Ostatně kdyby se stalo, že ostatek není pravý, úcta naše není křivá ani marná. Nemáme-li jistoty, ctíme ostatky s podmínkou: jsou-li pravé. Často jí máme. Úctu vztahujeme na svatého, a ta je vždy dobrá. Nic netratíme. Kdo dal almužnu nehodnému, máje ho za almužny hodna, neuškodil svému dobrému skutku. Malinovský (pravosl.) praví, že v ostatcích uctívá se božská síla, která skrze ně působí divy. Žádné takové síly v nich není. Taková síla je vůbec nemyslitelná. Takový pověrečný názor měli pohané. Když na ostatku stane se div, činí jej Bůh. Bůh způsobil, že jazyk sv. Jana byl jako živý jazyk. Když dotekem ostatku stane se div, činí jej též Bůh. Věc dlužno si mysliti takto: Bůh ustanoví na př., aby kdo se za jistých podmínek dotkne kosti světcovy, se uzdravil. Uzdravení stane se vůlí Boží, ne silou bydlící nebo vycházející z kosti.

II. Obrazy.

Také úcta obrazů je dovolená a užitečná, dí další článek víry.

1. Obraz (socha) je umělé představení osoby štětcem nebo dlátem. Osoba je vzor (prototyp-on-prvoobraz), obraz jeho nápodobení (ektypon). Proto i úcta obrazů a soch je vztažná. Důvod uctění není dřevo, kámen, barvy a jejich tvar, nýbrž výbornost osoby, kterou zobrazují. Něco zcela jiného je, uctívati v obraze pravého Boha, světce, tajemství, anebo uctívati v něm Boha nepravého. Tento obraz je modla, onen nikoliv.

Dvojím způsobem lze v úctě obrazů blouditi: úctou latreutickou, jež náleží jedině Bohu, a popíráním úcty té vůbec. Obojí je kacířské, nebo obojí je od církve zavrženo. Že by křesťan se obrazům klaněl, je stěží uvěřitelné. Připustiti však lze, že na východě, kde až dosud úcta obrazů zvláště je obíbená, jednotlivci upřílišovali. — Proti úctě obrazů vznikl dvakrát veliký boj, v století VIII., od císaře Lva, zvaného Obrazoborce, a v století XVI. od protestantů, hlavně Kalvína. Protestanté zavrhli s úctou obrazů také vůbec úctu svatých. Kostely protestantské, zvláště kalvínské, jsou prosty všech ná-

boženských ozdob; kde jsou obrazy a sochy, jsou z doby katolické. Známo je, jak za Bedřicha Falckého (zimního krále), řádil ve sv. Vítském chrámě kalvínský kazatel Skultetus. Divné je, že východaně, kteří obrazy tak velice uctívají, nemají soch, leč velmi zřídka.

2. Nový Zákon nepodává o úctě obrazů žádného příkladu. Ze Starého Zákona lze uvést zvláště dva: archu úmluvy s anděly a měděného hada. Hospodin přikázal Mojžíšovi: Uděláš (na archu) dva cheruby zlaté a kované s obou dvou stran... Odtud budu přikazovati a mluvit k Tobě. (2 Mojž. 25, 17 n.) Archa byla od Israelitů ctěna jako znak přítomnosti Hospodinovy. Úcta její byla nesmírná. Josue (po porážce) roztrhl roucha svá a padl tváří na zem před archou Hospodinovou (leže) až do večera, on i všichni starší israelští (Jos. 7, 66). Měděný had byl předobrazem Ukřižovaného. Sv. Jan dí: Jako Mojžíš povýšil hada na poušti, tak musí povýšen býti Syn člověka (Jan 3, 14). Když Israelští pro vzpouru byli trestáni jedovatými hady a se káli, mluvil Hospodin k Mojžíšovi: Udělej hada měděného a polož ho na znamení (t. j. na podstavec): Kdo jsa uštknut naň pohlédne, zůstane živ. (4. Mojž. 21, 8.) Právem lze říci: Jestliže i židům, nalézajícím se v oblasti modloslužebného pohanství, bylo nejen dovoleno, ale i přikázáno s kajicností pohlédnouti na hada, obraz Pána Ježíše, kdo může zakazovati křesťanům obrazy a sochy Božského Vykupitele a v nich ho uctívati? Což neměl Kristus tělo, jež zobraziti lze?

Namítá se se zatvrzelou důsledností zákaz daný Israelitům: Neučiníš si sochy ani jakéhokoliv obrazu něčeho, co je shora nebo dole na zemi, nebo těch věcí, které jsou ve vodách pod zemí. Nebudeš se jim klaněti, aniž (jich) ctiti. Já jsem Hospodin Bůh tvůj. (2 Mojž. 20, 4.) I slepý může viděti, oč běží. Či nevyznívá jasně ze slov zákaz modlářství? Proto byly zakázány sochy, aby Israelité se jim neklaněli. Nebezpečí nebylo malé, neboť všude kolkolem pohané uctívali bohy tělesné, slunce a zvířata. Hospodin byl Bůh netělesný. Že sochy byly by stále blížkou příležitostí k modlářství, anebo k bludným pojmům o Bohu, je přirozeno. Je-li takové nebezpečí také u nás? Zákaz ten byl skutečně dán jen pro Starý Zákon.

Jako přestaly starozákonní oběti a veškerý kult židovský, tak přestaly také zákony obřadní, na př. nejísti nečistých zvířat a též zákaz: nedělati si soch. Křesťané se jím nevázali. Sv. Jan Dam., veliký bojovník z doby obrazoborství proti novému kacířství, praví k těmto slovům Písma: „Všecka místa, jež uvádíš proti úctě obrazů, nečiní z ní zločinu, nýbrž potírají pouze pohanský zvyk, uctívati obrazy jako bohy.“ V prvních dobách křesťanství nedoporučovaly se obrazy a sochy ani pro věřící, jelikož většina jich byla z pohanstva, a bylo nebezpečí, že by mohli své pohanské náhledy obrátiti na obrazy a sochy kře-

sfánské; ale přes to užívali jich. V katakombách jsou vedle vyobrazení, která mají náznačný (symbolický) význam, t. j., které jsou znaky něčeho, jako ryba (Kristus), chleby (večeře Páně), voda (křest), také obrazy Krista, Panny Marie a andělů, které nejsou jen symboly (náznaky), nýbrž předměty skutečné úcty.

Od století III., kdy církev nabyla svobody, a nebylo třeba se báti, že ji obrazy prozradí, kdy pohanství se svým modlářstvím upadalo, kdy křesťané mohli také již pěstovati umění, úcta obrazů rychle se šíří a rozvíjí. Znamenitý odborník v křesťanské dávnověkosti Kraus praví, že úcta obrazů před Konstantinem je doložena všemi odvětvími umění, a že proto církevní zákazy obrazů, jež tu a tam byly vydány, mohou míti toliko nějakou zvláštní příčinu. Mysliti lze, že obraz nevyhovoval, že nesměl býti na jistých místech, že za jistých stávajících okolností nesměl býti ctěn a pod. Tak nějak dlužno vykládati příslušnou záповěď sněmu elvírského z r. 305 a 324, neboť obrazy byly ve Španělsku ctěny nezávadně před i po sněmu. — Sv. Cyrill Alex. píše: „Ač zhotovujeme obrazy zbožných lidí, nectíme jich jako bohů, nýbrž chceme se pohledem na ně jen povzbudit k následování. Obraz Krista děláme, abychom své srdce k lásce k němu rozehráli. Neklaníme se zajisté ani pomíjitelnému obrazu, ani pomíjitelnému člověku. Ale že Bůh ráčil, nezměniv se, státi se člověkem, představujeme ho na obraze jako člověka, ačkoliv dobře víme, že Bohem je ten, jenž na obraze je vymalován, jehož obraz představuje.“ Zajisté slova, která plně podepišeme. — Theodoret vypravuje, že římskí křesťané stavěli si v předstínech sloupky Šimona Sloupovníka († 479), shledávajíce, že jsou tím účastni jakési ochrany.

Však netřeba uváděti podrobností, neboť v boji proti obrazoborcům dokazuje papež Hadrian I. oprávněnost úcty obrazů ze spisů sv. Řehoře Nys., Basila, Jana Zlat., Cyrilla Alex., Athanasia, Ambrože, Jeronyma, tedy z hlavních sloupů podání.

Cařihradský císař Lev Isaurický zakázal r. 726, naveden byv nepřátely Kristovými, židy a mohamedány, úctu obrazů jako modlářskou. Patriarcha Germmanus, jenž od Otců přijaté víry hájil, byl pronásledován a umčen r. 733. Roku 754 svolal dvůr jakýsi sněm do Cařihradu, jenž katolickou nauku odsoudil. Všude vybiřeny chrámy, obrazy ničeny, sochy káceny. Přemnozí obránci víry zemřeli smrtí mučednickou. Roku 775 nastal obrat. Císař Konstantin a jeho matka Irena žádali roku 780 papeže Hadriana I., aby svolal sněm. Papež pochválil je, že zrušili bezbožný zákaz předchůdců, dodávaje: „Bůh vás povýšil na přední místo v říši, poněvadž věděl, že budete hledati čest jeho v pravdě, že zachováte, co od apoštolů a doktorů jest předáno, a vrátíte obrazům úctu, která nerozumem kacířů byla jim vzata.“ Ukazuje na důstojnost apoštolské stolice, kterou předkové jejich, zvláště Konstantin Vel., uznávali, následující

jí v úctě obrazů. Není tedy třeba zavádět nic nového, nýbrž jen, aby císař utvrdil pravou víru apoštolskou. Tak zase bude jeden ovčínec a jeden pastýř, neboť všude jinde na celém křesťanském světě obrazy jsou ctěny, aby viditelný obraz uchvacoval mysl a vedl k poznání velikosti Boha neviditelného. Vykládá, že nectíme obrazů jako bohů, nýbrž od nich k Bohu a svatým vystupujeme, poukazuje na měděného hada a cheruby na arše, uvádí učení svatých Otců, na něž zvlášť císaře a jeho matku upozorňuje.

I sešel se r. 787 sněm nicejský II. Když list Hadrianův byl přečten, řekli Otcové: „Následujeme, přijímáme a schvalujeme (t. j. toto učení).“ Poté sněm, přihlížeje k podání Otců, prohlásil, že obrazy, zvláště obrazy Pána Ježíše a Panny Marie, pak andělů a svatých mají býti ctěny. Všichni, kdož obraz pozorují, vzpomenou si na toho, jehož představuje, a vzdají jemu úctu, podle naší víry ne úctu latreutickou (klanění), jež pouze Bohu náleží. Uctivě přistupujeme k obrazům, jak u předků zbožně bylo ve zvyku. Čest obrazům vzdaná jde na toho, jehož představuje. Kdo ctí obraz, ctí jeho obsah. Poté odsuzuje sněm ty, kdož tuto víru kazí. — Dvojí, vlastně trojí věc rozhodl sněm: že úcta obrazů, jak v církvi od počátku se koná, je dobrá, že je vztažná, týkajíc se toho, koho obraz představuje, a že nesmí se dít způsobem latreutickým, t. j. klaněním. Tím obrazoborství, které zničilo několika-stoleté umění, přestalo. V IX. stol. obnovil je sice císař Lev Armenský, jeho nástupcové Michael Balbus a Theofitus, ale jsouc nepřirozené, přestalo zase.

Na západě úcta obrazů nenalézala odpůrců; ovšem byla také střízlivější než-li na východě. Zajímavý případ udál se se spisy druhého sněmu nicejského. Je v nich vyznání biskupa Konstantina z Cypru o úctě obrazů a úctě svatých. Je veskrze správné, ale chybný překlad latinský mluvil tak, jakoby tam stálo, že biskup ctí obrazy úctou latreutickou, klaněním. Sněm mohučský z r. 794 nechtěl proto sněmu nicejského uznati, ano zavrhl ho. Když však papež Hadrian I. omyl vysvětlil, byl přijat jako sněm obecný od celého západu. — A tak byl klid, až reformátoři, zvláště Kalvín, obrazoborství obnovili. Proti nim prohlásil sněm tridentský: „Obrazy Krista, bohorodné Panny a jiných svatých mají býti v chrámech zachovány a jim náležitá úcta vzdávána, ne jakobychom věřili, že v nich je nějaké božství nebo síla, pro něž dlužno je ctiti, nebo jako bychom od nich něco žádali, anebo důvěru svou v ně skládali, jak činili kdysi pohané, kteří naději svou kladli do model, nýbrž proto, poněvadž čest jim vzdávaná týká se toho, koho obraz představuje, takže v obrazech, které líbáme, před nimiž smekáme a se kloníme, klaníme se Kristu a uctíváme svaté, jichž podobnost obrazy mají.“ Katol. církev ctí obrazy dále, protestanté zanechali, vystřízlivěvše poněkud, aspoň obrazoborství.

3. Poněvadž úcta obrazu je vztažná, t. j. skrze obraz míří k tomu, co obraz představuje, je otázka: jak ctíme obrazy Krista (Srdce Páně), jemuž se klaníme, a jak obrazy svatých, které jen ctíme. O obrazech svatých není obtíží. Ctíme-li obraz sám, je obraz jen památkou, prostředkem, jenž nám připomíná svatého a k jeho úctě nás povzbuzuje, posvátný asi tak, jako obraz rodičů. Ctíme-li v obraze přímo světce, jde úcta jen na něho. Tu se na obraz díváme jen proto, abychom si představili světce samého. Obyčejně je úcta, kterou obrazům vzdáváme, vztažná t. j. obraz a světec je jako jedna věc. Obraz je první předmět úcty, ale tak, že vede nás k vlastnímu předmětu, k světcům, v němž spočine. Tu projev úcty k obrazu a světcům je týž jeden kon náš.

Ale je obtíž při obrazech Boha, Krista, Srdce Páně. Kristu se klaníme. I jest otázka: Smíme-li, když se mu klaníme v obraze, vzdávati také obrazu úctu latreutickou, ovšem vztažnou, t. j. úctu, jež týká se Krista? Sv. Tomáš a starší scholastikové pravili, že ano, řkouce: Kristu a jeho obrazu vzdává se táž úcta, a poněvadž Kristu se klaníme, klaníme se i obrazu jeho. Rozumí se samo sebou, že se podle sv. Tomáše neklaníme dřevu, barvám, nýbrž Kristu a jeho obrazu, ale tak, že tato úcta, ač míří k vlastnímu předmětu, ke Kristu v nebi, spočine přece nejprve na obraze. Tuto úctu rozšířil sv. Tomáš také na Krucifix. Sv. Tomáš přehlédli slova nicejského sněmu, který všelikou úctu latreutickou, i vztažnou, obrazům zapovídá. Když tedy se klaníme Kristu před jeho obrazem, je kon náš úcty, ač fysicky jeden, obsahem dvojitý: jiná je úcta vzdávaná obrazu, jiná Kristu. Obraz ctíme jako věc svatou t. j. vzácnou, ona nám představuje tajemství nebo osobu, jež máme zvlášť v úctě, že naši mysl pozvedá k Bohu, že skrze ní dostáváme milosti a p. Kristu se klaníme. — Někteří bohoslovci praví, že mezi nazíráním sv. Tomáše a slovy nicejského sněmu není skutečného odporu, řkouce, že sněm dívá se na obraz jako na věc pro sebe a na předmět obrazu (Krista) také zvlášť pro sebe, kdežto sv. Tomáš jako na věc jednu. Proto jen řeč obou je jiná, nikoliv nauka. Sv. Tomáš si myslí, že Kristus a jeho obraz je jediný předmět úcty, ale tak, že úcta jde z obrazu na Krista. Rozumu by to velmi odpovídalo, ale nezapomínejme, že obraz bez plátna a barev nelze si představit, t. j. je tedy vždy věc udělaná. Bellarmín má toto nazírání za nebezpečné vzhledem k lidu. Považme, že člověk je obraz Boží, že podle nauky Tomáše bylo by lze v člověku Bohu se klaněti, jako v jeho obrazu. Není-li tohle nebezpečné? Nevedlo-li by k zneužití? Jemný rozdíl, který dovede činiti filosof ve své pracovně, nehodí se vždy pro praktický život. Proto je výklad sv. Tomáše opuštěn.

Někdo mohl by říci: Když obraz ctíme jen jako věc svatou, posvěcenou, je úcta všech stejná asi tak, jako úcta ke všem

mešním kalichům je stejná. Avšak tomu není tak. Předně je obraz ještě jinak úcty hoden. Není jen posvěcený t. j. službě Boží věnovaný, nýbrž je hoden úcty také pro osobu a věc, kterou představuje, ano to je hlavní příčina jeho úcty. Vzácnější osoba činí také obraz její vzácnějším. Poté i mezi obrazy téhož druhu, na př. obrazy Panny Marie je rozdíl, nebo některý představuje nám ji v ctnosti, jež je nám zvlášť milá, jiný vzrušuje nás lépe k pobožnosti a s bohorodičkou duchovně spojuje. Pro hříšníka, který před obrazem matky milosrdenství nabyl milosti a nového štěstí života, má tento obraz zajisté význam zvláštní. Pius VI. zavrhl mínění jansenistického pasněmu v Pistoji, že nesmí se vzdávati některým obrazům milostným úcta zvláštní, že nesmí se obrazům Panny Marie dávati zvláštní jména (na př. Dobré rady, Svatohorská ap.), že se nesmí chovati pod závojem.

4 Obrazy Boha a Nejsv. Trojice nebyly z počátku u křesťanů ve zvyku. Je tu skutečně zvláštní obtíž, jelikož Bůh nemá těla, ale nemůže býti jinak zobrazen leč tělesně. Podobná obtíž je při Kristu oslaveném: oslavené tělo nelze barvami znázorniti. Jan Dam. psal: „Bloudili bychom, kdybychom neviditelného Boha zobrazovali, jelikož to, co je neviditelné, netělesné, nekonečné, nemající tvaru, nelze zobraziti.“ Avšak přes to podle všeobecného mínění bohoslovců je dovoleno dělati obrazy Boha, nejsv. Trojice, a to dvojím způsobem: v allegoriích dle Písma a dle zvyku.

Allegorie je na př. osoba s lyrou v ruce, znamená hudbu. Tak Bůh zjevil se Mojžíšovi v hořícím keři, i může hořícím keřem býti zobrazen. Prarodičům zjevoval se nejspíše v jakési lidské podobě, i může tak býti představován. Pro sv. Ducha je holubice všude přijatým obrazem, allegorií. Umělá allegorie je, když věčnost Boží představuje se starcem, vševědoucnost jeho okem. Sněm nicejský II. dí, že ctíme úctyhodné obrazy Boha a Nejsv. Trojice; tedy dovoluje je. Alexander VIII. odsoudil tvrzení, že není dovoleno umístiti v kostele obraz Boha Otce sedícího. Pius VI. vyslovil se proti mínění jansenistického pasněmu v Pistoji, že vůbec žádných obrazů Nejsv. Trojice není dovoleno užívat, a dovoluje užívání těch, jež jsou v obyčeji a od církve schváleny. Sněm tridentský však napomíná duchovní pastýře, aby poučovali lid, že Bůh nemá těla, očí, a že také nemůže očima býti viděn. Církev má důležitou povinnost, aby nad obrazy vůbec bděla, zvláště pak nad těmi, které zobrazují Boha, Trojici, tajemství a p. Umělci mají ovšem povinnost, aby v náboženských obrazech zachovávali zákony církve.

Úcta kříže.

1. Kříž, na němž Pán Ježíš umřel, je nejvzácnějším ostatkem. Ačkoliv je ostatkem v širším smyslu, vzdá-

váme mu úctu, ano úctu zvláštní. Uvedme si některé důvody, proč tak činíme.

Ctihodný je nástroj, kterým bylo vykonáno vzácné dílo. Nad kříž Kristův není nástroje ctihodnějšího, poněvadž skrze něj vykonáno bylo dílo na světě největší, spása lidstva. Na kříži byl přemožen ďábel, Bůh usmířen, lidstvu získány milosti spásy. Sv. Pavel oslavuje kříž, pravě, že Kristus smazal úpis (apoštol myslel buď na Starý Zákon anebo na viny naše) a odstranil ho, přibiv jej na kříži, že odzbrojil knížactva i mocnosti, postaviv jej na odiv zjevně, oslaviv v něm vlčzství nad nimi (Kol 2, 14 n.), že skrze kříž smířil nás s Bohem (Ef. 2, 16), že jím vše uvedl v pokoj, co jest na zemi i co je v nebi (Kol. 1, 20). Podobně nástrojem utrpení byly hřeby, koruna, kopí.

Ctihodné jest místo, kde veliká událost se stala. Tak oltář je posvátný pro oběť, jež se na něm děje. Ale oltářem oltářů je kříž: Tam Syn Boží obětoval sebe. Oběť je nejvyšší projev úcty, té, která jen Bohu náleží. Oběť Kristova byla ze všech obětí největší. Přidejme k tomu, že kříž poskytl Kristu příležitost k nejvyšším ctnostem, jaké kdy svět viděl a uvidl.

Ctihodný je kříž, že byl skropen krví člověčenství Kristova, jež svým utrpením nás vykoupilo. Uctívající kříž Páně, můžeme si říci: Tento kříž je posvěcen krví Srdce božského. Z téhož důvodu jsou úctyhodny také ostatní nástroje umučení, i šat Kristův. Ale kříž nad ně vyniká, neboť ukazuje přímo na smrt Páně a svým tvarem na jeho tělo rozpiaté.

O nalezení kříže byla už zmínka. Křesťané vyprošovali si z něho částěčky a ctili je. Sv. Cyrill Jer. praví v kázání, které měl v roce 347 v chrámě sv. Kříže: „Byl ukřižován pro naše hříchy. Kdybys to popíral, vyvrátilo by tě toto znamenité místo, blahoslavená Golgota, kde nyní k vůli tomu, jenž zde byl ukřižován, jsme shromážděni. Celý okrsek zemský je nyní již plný částěčkami odříznutými z dřeva kříže“. Opět: „O Kristu dává svědectví svaté dřevo kříže, kteréž dodnes u nás lze viděti a kterým skrze ty, kteří puzení vlrou, z něho vzali, naplněn je okrsek zemský.“ Opět: „Popírá-li Ukřižování, vyvrací mne tato Golgota, v jejíž blízkosti jsme se shromáždili; vyvrací mne dřevo Kříže, které odtud v kouskách rozděleno je po celém okrsku zemském.“ Kříž Páně byl uschováván v stříbrné, později v zlaté schránce a vždy o Velikonocích lidu k uctění vystavován. Viděti a uctíti jej, bylo cílem poutníků z dalekých zemí. V jaké úctě byly i částky z něho, dovidáme se od sv. Jana Zl. Praví v kázání o Božství Páně: „Proč jest dřevo, na kterém ukřižováno bylo sv. tělo, všem vzácné? Proč nosí mnozí mužové a ženy částěčky z něho zasazené do zlata jako drahocenný šperk na krku, ač dřevo to jest obrazem potupy?“ Odpovídá: „poněvadž Bůh proměnil je v obraz slávy.“

2. **Krucifix.** Vedle skutečného kříže uctíváme kříže dělané, obyčejně s Kristem na něm (krucifix). Je-li kříž Páně nejvzácnějším ostatkem, je kříž dělaný, ať malovaný nebo hmotný, nejprvnějším obrazem. Žádné památky nectí církev tak, jako krucifix. Největší úctu vzdává mu na Veliký pátek. Právě-li tu však o něm: pojďme a klanějme se jemu, neznamená to úctu božskou. Latinské slovo adoratio, jehož užívá, znamená úctu vůbec, nečiní rozdíl mezi úctou Boží a svatých; míněna-li je tu snad úcta božská, vztahuje se ovšem na Krista.

Důvody úcty ke kříži jsou podobné těm, které prve jsme uvedli, ovšem s rozdílem, že kříž jen představuje Krista a jeho dílo.

Úcta kříže nabyla velikého rozšíření po vítězství Konstantina Velikého. Znamení kříže dostalo se na prapory, smrt kříže byla odstraněna. Sv. Jan Zlatoústý dí: „Prokletý znak největšího trestu učiněn jest nyní žádoucí a milý. Nic tak neokrašluje korunu císařskou jako kříž, dražší nad celý svět. Nikdo nehanbí se a nerdíl, když vzpomene, že je znakem prokleté smrti, nýbrž více se jím zdobíme nežli korunami, členkami a náhrdelníky o tisíci perel. Již neštítíme se kříže, nýbrž je nám milý a žádoucí. Všude září, na stěnách domů, na střechách, na knihách, v městech, vesnicích, mlstech vzdělaných i nevzdělaných“. O svatě Pavle píše sv. Jeronym: „Před sv. křížem klaněla se, jakoby viděla Pána na něm visícího.“

3. **Žehnání křížem.** Žehnání křížem skutečným anebo znamením rukou činěným přikázáno je od církve při všech téměř úkonech. Zvyk ten ujal se zajisté hned v první době křesťanské, neboť již Tertullian píše: „Při každém kroku a pohybu, při každém příchodu a východu, při obouvání, při mytí, při stole, při rozžhání, při lehání a sedění, při každé rozmluvě znamenáme čelo křížem.“

Sv. Jeronym dí: „Při každém skutku, při každém kroku činí ruka kříž Páně.“ Sv. Ambrož: „Křesťanský lid, nesa smrt Páně na sobě, vpisuje si každou chvíli na čelo znak vlastní smrti věda, že bez kříže Páně není pro něho spása.“ Sv. Jan Zlatoústý: „Všichni vtiskují si toto znamení na ušlechtlejší části těla a nosí je na čele jako na sloupu vyobrazené denně. Září na oltáři, při svěcení na kněze, při sv. večeři.“ Sv. Augustin: „Proč neznají všichni jiného znamení Kristova leč kříž? Poněvadž ať znamenáme čelo věřících nebo vodu, již se obrozuje, nebo olej, kterým jsme mazáni, nebo oběť, kterou obživováni jsme, bez něho nic řádně se nevykoná. Kříž Kristův, ježž zlí (židé) zrobili, znamená ve svátostech vše dobré pro nás.“

Výroky, které dávají svědectví, jak znamení kříže bylo v užívání, anebo které je doporučují, sebral Petavius, Thomassin a j. Jest jich nepřehledné množství; uvedme z nich ještě některé. — Eusebius píše: „Všichni, kteří uvěřili v Krista, uží-

vají tohoto spasitelného znamení jako pečeti.“ O Konstantinu Velik. píše, že se honosil vírou svou v Krista a ji přede všemi na jevo dával, znamená se spasitelným znamením kříže a chlubě se jím jako triumfálním odznakem. — Julian odpadlík vyčítá křesťanům: „Nechtíce ctít památný pohanský štít ctíte dřevo kříže, činíte znamení jeho na čelích a vrýváte je na předsíň domů.“ — Gaudencius brix. dí: „Budiž slovo Boží a znamení Kristovo v srdci, v ústech, na čele, při jídle, při mytí, na ložích, při východu a návratu, za radosti a smutku.“ — Cyrill Jerus. „Nepřekázej nám stud, abychom nevyznávali ukřižovaného! Na čele budiž činěn s důvěrou a při všem kříž prstem, jako znamení; když požíváme chléb, když prázdníme číše, při příchodech a odchodech, před spánkem, při spaní a vstávání, při chůzi i odpočinku. Velká záštita, darem daná k vůli chudým, bez námahy k vůli slabým, jest dána od Boha místo milosti, znamení věrných, hrůza demonů . . . Když uvidí kříž, rozpomenou se na ukřižovaného. Mají strach před tím, jenž rozdrtil hlavu hada. Nepohrdej znamením, že jest darem dané, nýbrž tím více uctivej dárce.“ — Sv. Jan Zlatoústý: „Všecko, co nás se tyče, konáme skrze ně (znamení kříže). Když třeba znovuzrození, je přítomen kříž. Když třeba jísti z mystického těla, když někoho světití nebo něco jiného činiti, vždy jest nám přítomno toto znamení vítězství. Proto je horlivě na domech, na stěnách, na oknech, na čele a v mysli činíme. Je to znamení naší spásy, štědrosti a dobrotivosti Páně.“ — Sv. Basil mocně brání zvyků, které proto, poněvadž nejsou písemně předány, od mnohých jsou málo váženy. A vzpomíná, že znamení kříže je nejrozšířenější, ač není napsáno.

4. Mnoho jest výroků, že znamení kříže je spasitelné. — Origenes dí: „Demoni nebudou se tě jinak báti, aniž jinak nepadne na ně z tebe strach, leč když vidí v tobě znamení kříže.“ — Sv. Jan Zlat. líčí je nadšeně jako ochranu proti demonickým mocnostem, jako znamení, jež otevírá nebe, jako nástroj, kterým se děje mnoho zázraků — Sv. Řehoř Naz. vypravuje, jak Julian Odp. při čarodějných úkonech byl postrašen zemětřesením a jak utekl se ke znamení kříže, starodávnému léku, hledaje ochranu u toho, jehož pronásledoval. — Prudencius píše ladným veršem: „Když ten tě zve na cudné lože, poznamenej čelo a místo srdce křížem. Kříž zahání všechn hřích. Před křížem prchají temnoty, mysl opatřená takovým znamením nemůže se kolébat.“ — Sv. Jan Zlatoústý napomíná: „Když se znamenáš znamením kříže, mysl na obsah kříže, potlač zlost a všechny špatné city. Když se znamenáš, naplň své čelo velikou důvěrou, osvobod duši . . . Nestačí udělati kříž prstem, nýbrž také vůlí a hojnou vírou. Když tak jej na tváři učiníš, žádný nečistý demon nebude moci nic proti tobě, neboť uvidí meč, kterým obdržel ránu . . . Nestyd se tedy za takový dar, aby Kristus se za tebe nestyděl, až přijde v slávě

své a znamení kříže bude před ním zářiti slunečními paprsky.“ — Sv. Augustin: „Pán vtiskl svůj kříž, když nerozum pyšné nepravosti se mu posmíval, na čelo věřících, které jest jaksi sídlo studu, aby víra v jeho jméno se nestyděla, nýbrž milovala více slávu Boží nežli lidskou.“

Kříž představuje nám především Krista a jeho spasitelské dílo. Ukazuje nám lásku Boží v díle vykoupení, lásku Otce-jenž Syna dal, lásku Syna, jenž se obětoval. Kříž ukazuje děj minulosti, z něhož plyne všechna milost. Obrazem lásky Ježíšovy, jak stále v božském Vykupiteli žije, je Srdce Páně, a to skutečné Srdce. Tomuto Srdci se klaníme. Jeho obrazu vzdáváme ovšem jen úctu vztažnou.

KNIHA VII.

O MILOSTI.

Úvod.

Pán Ježíš vykonal vykoupení, avšak každému, kdo chce býti spasen, jest si je osvojiti. Slavné je v té příčině slovo sv. Augustina: Který tě stvořil bez tebe, nespasí tě bez Tebe. Vykoupení Kristovo, pokud si člověk jeho ovoce osvojil, tak že je osobně s Bohem smířen a spěje vstříc k nadpřirozenému cíli, nazývá se ospravedlnění. Jak se děje toto ospravedlnění? Anebo jinými slovy: kdo je ospravedlněn? Ten, kdo je v milosti posvěcující. A jak dochází milosti posvěcující? Tím, že spolupůsobí s milostmi pomocnými neboli skutkovými (aktuálními). Pouze u dítek uděluje se křtem milost posvěcující bez osobní součinnosti s pomocnými milostmi. Milost posvěcující získává se hlavně svátostmi. Milosti pomocné dává Bůh stále, a to nejen hříšníku, aby se obrátil, nýbrž i spravedlivému, aby konal dobré skutky.

Jest nám jednati o milosti. Vstupujeme do říše tajů, v které i v záři zjevení těžko se kráčí. Proto se tu a tam opakujeme. Nestalo se tak z neopatrnosti, nýbrž proto, abychom čtenářům výklady ulehčili.

Přijď sv. Duše a osvěť nás, abychom nepobloudili!

O milosti vůbec.

1. Adam a Eva byli povýšeni do stavu nadpřirozeného, t. j. jako cíl bylo jim dáno blažené patření na Boha. Aby tohoto cíle dosáhli přiměřenou cestou, dostala jejich duše svatost, tomuto cíli odpovídající — posvěcující milost.

Hříchem ztratili právo na nadpřirozený cíl pro sebe i pro nás. Bůh nemusel jej lidstvu vrátiti, neboť byl jeho dobrovolným darem, na nějž člověk nemá nijakého práva; mohl ponechat člověku cíl pouze přirozený. Ale Bůh usoudil jinak: Ponechal lidstvu nadpřirozený cíl, a aby se stalo zadost přísné spravedlnosti, poslal Syna svého na zemi, jenž utrpením a smrtí lidstvo s Bohem smířil, právo, ovšem podmíněčně, na nadpřirozený cíl člověku vrátil a dal každému možnost získati si posvěcující milost, jež jedině dává moc dosáhnouti ho. Ovšem mohl Bůh ustanoviti i takový pořádek na světě, že by právo na nadpřirozený cíl bylo vráceno, ale cesta k němu zůstala v mezích přirozenosti; než je zajisté přiměřenější, aby cesta k nadpřirozenému cíli byla také nadpřirozená. Cestou tou je milost.

Tak milost stala se při nynějším pořádku ve světě známkou spravedlnosti a hříchu: kdo má posvěcující milost, je ospravedlněn, a jde k cíli; kdo jí nemá, je v hříchu a nejde k cíli, nýbrž je od něho odvrácen. Kdyby člověk byl ponechán v stavu pouze přirozeném, byl by na označení jeho spravedlnosti nebo hříšnosti způsob jiný.

2. Co je milost? Slovo má různý význam. V češtině znamená *a)* přízeň, na př. „býti v milosti“ je tolik jako „býti v přízni“, nebo lásku, na př. v lidových písních; milostivý znamená též dobrotivý, laskavý. Rusové říkají „blagodat“ t. j. blahý dar, dar, jenž dává blaho. V latině slovo *gratia* (vyslov *gracia*) znamená přízeň jako v češtině. V Písmě často se dí, že někdo nabyl milosti před Hospodinem (1. Mojž. 6, 8; 2. Mojž. 33, 12; Luk. 1, 30.) Přízeň bývá příčinou hojných darů. Koho kdo miluje, tomu rád dává a tak *gratia* znamená též *b)* dar. (Ef. 4, 7; Řím. 5, 15.). Poněvadž přízeň dary

prokázaná žádá díky, znamená slovo gratia také c) díky (2. Král. 2, 6; 1. Kor. 10, 30.). Odtud známé poděkování gratias, Deo gratias. Čtvrtý význam je d) líbeznost. Gratia činí líbezným, krásným, dobrým toho, kdo ji má. Oklamatelná jest milost, dí Písmo (Přisl. 31, 30; viz též žalm 44, 3.), rozumějc slovem líbeznost. K tomuto čtvrtému významu činí sv. Tomáš veledůležitou poznámku: Láska světská předpokládá v milované osobě milost t. j. líbeznost, krásu, dobro; láska Boží mu ji uděluje.

My béřeme slovo milost ve smyslu dar, a to dar udělený z čiré přízně. Milost není mzda, povinná odměna. Na povinnou mzdu a zaslouženou odměnu má člověk nějaké právo; na milost nikoliv. — Milost také není odměna v širším smyslu, na př. dar, který bývá horlivým úředníkům dáván pravidelně na konci roku, neboť tu předchází přece nějaká zásluha. Milost vůbec je dar naprosto nezasloužený, úplně zadarmo daný. Milost není dar, který někdo dává z vlastní potřeby nebo pohodlí, pro zisk, na př. úplatek a p., neboť tu zase na straně dárcově není úplná dobrovolnost; milost je dar zcela dobrovolný. Sv. Pavel dí: Jestliže z milosti, (tedy) již ne ze skutků, sic jinak milost nebyla by již milostí. (Řím. 11, 6; viz též Řím 4, 4. n.). Milost je „darovaná“ dí sv. Augustin, a proto se tak jmenuje, t. j. milost, gratia. Jinde dí: „Co je milost? Darem daná věc. Co jest věc darem daná? Daná, ne odměněná“. — Příčina všech milostí je dobrotivost Boží k nám.

3. V bohovědě užívá se slova milost toliko o darech nadpřirozených a mimopřirozených. Co je přirozené, mimopřirozené a nadpřirozené, vyložili jsme v knize o Bohu Stvořiteli. — V Písmě, u sv. Otců a v obecném životě jmenují se milost často i dary přirozené. Právem, neboť, že nás Bůh stvořil, že nám dal různé vlohy, že udržuje pro nás přírodu a pod., jsou dary, kterých jsme si nezasloužili, neboť byly nám dány dříve, než-li jsme vůbec byli. Když Bůh si umínil stvořiti člověka, jak nyní je, musel ovšem dáti mu vše, co náleží k lidské přirozenosti; ale poněvadž rozhodnutí Boží stvořiti bylo úplně dobrovolné a nenucené, jsou zmíněné dary přece dobrovolny, milost. — Sv. Jeronym vykládá bludaři Pelagiovi, že andělé jsou sice nesmrtelní svou bytostí, ale proto, že je Bůh tak stvořil, tedy z milosti; sám sebou nesmrtelný je toliko Bůh. Sv. Augustin: „Netřeba zavrhovati rčení, že jest milost, když jsme stvořeni, abychom nebyli nic, nebo abychom nebyli mrtvola, jež nežije, nebo strom, jenž necítí, nebo zvíře, jež nemá rozumu, nýbrž abychom byli lidé, již jsou, žijí, cítí a mají rozumnost, za kterážto dobrodiní jest nám zajisté stvořiteli vzdáti díky; proto i tyto dary mohou právem býti zvány milost, neboť byly nám uděleny ne pro předcházející zásluhy, nýbrž z dobrovolné přízně Boží.“ —

Avšak týž Augustin praví, že zcela jiná je milost, kterou jsme voláni k předurčení, ospravedlnění a oslavení.“ Mínil milost nadpřirozenou, o které jednáme. Co jest tato milost?

Kard. Mazella dává tento výměr: „Milost je dar nadpřirozený, od Boha udělený rozumnému tvorů, směřující nějakým způsobem k životu věčnému.“ — „Dar“ t. j. projev laskavosti neboli přízně k člověku. Darem Božím je také, jak již bylo řečeno, život t. j. věc přirozená, ale my ji tuto k milosti nepočítáme. Proto je slovo dar hned blíže určeno slovem: „nadpřirozený“. Nadpřirozený je takový dar, na který bytost již stvořená nemá žádných nároků. Byl-li Bůh nějak vázán, aby stvořenému člověku vytkl nadpřirozený cíl? Ne. Nebyl k tomu vázán ani spravedlností, ani láskou, ani slušností nějakou, ničím. Učinil tak naprosto dobrovolně. Jako nemusel člověka stvořiti, tak nemusel ho určit k blaženému patření, nýbrž mohl mu ponechati cíl přirozený. Má-li člověk na nadpřirozený cíl nějaký nárok? Nemá. Na rozumnost má nároky, t. j. když Bůh umínil si člověka stvořiti jako bytost rozumnou, musí nyní každému člověku dáti rozumnou duši. Na nadpřirozený cíl neměl a nemá nároků žádných. Proto také milost, která k němu dopomáhá, je dar, na nějž člověk neměl práva, kterého si nemohl a nemůže zasloužiti. Když Bůh ustanovil člověka z dobrovolné lásky k nadpřirozenému cíli, musí mu ovšem dáti dostatečnou milost, aby ho mohl dosíci. Ale i pak je to milost, neboť není zasloužena. Nepůsobí-li člověk s ní, nebo ztratí-li ji jen jednou, Bůh není již k ničemu vázán. Dá-li ji opět, je nezasloužena, i nepovinna dvojnásob. Totéž má platnost o andělech, neboť milost je nad všelikou stvořenou přirozenost. Avšak, když už člověk přijal milost, může si spolupůsobením s ní zasloužiti milost jinou. Ano takový je pořádek od Boha stanovený, že musí tak činiti. I potom ovšem dává Bůh milosti darem, neboť on tento pořádek ustanovil. — „Rozumnému tvorů“. Jen člověk a anděl je milosti schopen. — „Od Boha.“ Jedině Bůh může dáti nadpřirozenou milost, poněvadž jde o věc, která je nad všelikou přirozenost stvořenou, a tudíž i nad její síly. Milost a slávu dá Hospodin. (Žal. 83, 12) V řádu, v kterém my žijeme, všechna milost bez výjimky je zasloužena Kristem, a proto právem mluvíme „o milosti Kristově“. Bohoslovci říkají, že Kristus je „záslužná příčina“ milosti (causa meritoria). — „Směřující nějakým způsobem k životu věčnému.“ Bůh by mohl ovšem dávat milost bez zřetele na život věčný, ale v řádě, v němž žijeme, dává ji vždy k nadpřirozenému cíli. Hlavní milost je tento cíl, blažené patření, a proto jednotlivé milosti k němu směřují. — „Aspoň nějakým způsobem“. Milosti jsou totiž i hnutí, která dává Bůh na př. pohanům, aby řádně plnili přirozený zákon. Mohou býti zvána milostí, poněvadž Bůh, ačkoliv sama sebou směřují jen k cíli

přirozenému, řídí je k cíli nadpřirozenému. Milost posvěcující a hnutí k nadpřirozeným skutkům vedou ovšem k nadpřirozenému cíli samy sebou, svou povahou.

Jak patrně, týká se „milost stvoření a přirozených darů“ cíle přirozeného a vychází od Boha jako od stvořitele lidské přirozenosti. Nadpřirozená milost je zcela jiná, týká se cíle nadpřirozeného. Nevychází od Boha jako stvořitele, nýbrž jako povýšitele přirozenosti do stavu nadpřirozeného. My mluvíme toliko o nadpřirozené milosti.

4. Milost různě se dělí. Rozeznává se: a) milost „nestvořená“ a „stvořená“. Nestvořená milost je Bůh, když se dává tvorům. To se děje dvojím způsobem: „neúplně“ bydlením sv. Ducha v nás a „úplně“ požíváním Boha při blaženém na něho patření v nebi. O stvořené a nestvořené milosti mluví Písmo, když říká: „Láska Boží rozlita jest v srdcích vašich skrze Ducha sv. (Řím. 5, 5; v z též Jan 14, 23.) My jednáme v této knize o milosti stvořené.

b) Milost „Boží“ a milost „Kristova“. Každá milost je od Boha, ale milost, z vykoupení plynoucí, je od Krista zasloužena. Milost Kristova je tedy ta milost Boží, kterou Bůh dává pro zásluhy Kristovy. Milost „Boží“ má jediný důvod: lásku Boží; milost Kristova dva: lásku a milosrdenství Boží. Milost „Boží“ měla jen za cíl povýšiti Adama a jeho pokolení do stavu nadpřirozeného; milost Kristova mimo to hojiti rány hříchu, zvláště nezřízenou žádostivost. Milost „Boží“ je zcela svobodný dar Nejsv. Trojice; milost Kristova je zasloužena smrtí Kristovou. Prvotní milost prarodičů byla milost „Boží“. Milostí „Boží“ je také milost andělů. Naše všechna milost je milost Kristova. Bůh mohl by ovšem dáti člověku milost Boha, t. j. milost, která není Kristem zasloužena, ale nečiní tak. Všichni jsme hříšníci, všichni potřebujeme vykoupení, a proto podle řádu, v kterém žijeme, je přiměřeno, aby se nám udělovala toliko milost z vykoupení, t. j. milost Kristova. Sv. Augustin říká: „Ne proto, aby lidé byli stvořeni, umřel Kristus, ale aby byli ospravedlněni.“ Adam a andělé nebyli, když obdrželi milost, hříšníky.

c) Milost „vnitřní“ a „zevní“. Milost zevní jsou zařízení Boží, smyslům přístupná, která člověka povzbuzují k nadpřirozenému dobrému, na př. sv. Písmo, kostel, svátosti, příklad Kristův, nauka a přikázání jeho, církev, kázání. To jsou věci mimo nás, které na nás mohou spasitelně působiti. My mluvíme o milosti vnitřní. Milost vnitřní je věc duchová, které smysly nelze postřehnouti, a dotýká se samé podstaty duše a jejích vloh; Pelagiani popírali tuto vnitřní milost. Sv. Pavel naznačuje tuto dvojí milost, když mluví o zákonu a o víře. (Řím. 3, 21. n; Gal. 2, 16.). Vnitřní milost je cennější, nežli milost zevní, neboť vnitřní milost má za účel posvěcení člověka, zevní milost je jen prostředek k němu. Jedna

milost zevní je však nade všechny milosti vůbec, totiž hypostasné spojení v Kristu.

Vnitřní milost, o níž jednáme, je dvojitá: milost „darmo daná“ (*gratia gratis data*) a milost, která „činí Bohu milým“ (*gratia gratum faciens*). O milosti darmo dané mluví Spasitel právě: Nemocné uzdravujte, mrtvé křistě, malomocné očisťujte, zlé duchy vymítejte. Darmo jste obdrželi, darmo dejte. (Mat. 10, 8.) A sv. Pavel: Jednomu dává se řeč moudrosti, jinému řeč poznání, jinému víra (t. j. silná, mocná), jinému dar uzdravování, jinému díkůčinění, jinému prorokování, jinému rozeznání duchů, jinému dar rozličnosti jazyků, jinému vykládání řeči (1. Kor. 12, 8. n.). Milosti ty zovou se charisma (množ. číslo *charismata*). Dávají se ne všem, nýbrž jen některým, a jich účel není tak vlastní spása těch, kteří je dostávají, jako blaho jiných, jichž užitku mají sloužiti. My zde mluvíme o milosti, jež činí Bohu milým toho, komu se uděluje. Je nad charisma vzácnější, nebo směřuje přímo k poslednímu cíli, kdežto charisma k němu teprve jako prostředek připravuje. Kristus to naznačil právě: Z toho se neradujte, že duchové se vám poddávají, nýbrž radujte se, že jména vaše napsána jsou v nebesích (Luk. 10, 20; též 1. Kor. 12, 31.), t. j., že jste Bohu milí. Prorocství na př. připravuje jiným cestu k ospravedlnění, milost, jež Bohu milým činí, působí přímo nebo nepřímo toto ospravedlnění samo. Některé milosti darmo dané jsou mimořádné na př. dar jazyků, některé však řádné, na př. moc odpouštětí hříchů, proměňovati a pod. u kněze.

Milost, jež činí Bohu milým, je dvojitá: „pomocná, neboli skutková“ (aktuální) a „posvěcující“ (habituální, držebná, bytelná). Milost pomocná napomáhá k jednotlivým nadpřirozeným skutkům. Milost posvěcující jest nadpřirozená kvalita (jakost), která trvale (bytelně) lpí na duši a ji činí svatou. Člověk v stavu posvěcující milosti je v stavu nadpřirozeném, je svatý. O těchto dvou milostech jest nám v této knize pojednati. K tomu přistupuje nauka o zásluze. Zásluha je účín milosti. Skutky v milosti a s milostí konané zjednávají totiž zásluhu, t. j. právo na nadpřirozenou odměnu.

Jednáme tedy o milosti nadpřirozené, vnitřní, Kristově, která je buď skutková neboli pomocná anebo posvěcující, a o zásluze. V této milosti spočívá náš nadpřirozený život.

Poznámka. K přirozenému životu lidskému je třeba přirozenosti lidské, jež je činna, vlohy, na př. zrakové, skrze kterou je činna (vidí), a přirozeného konkursu t. j. součinnosti Boží. K nadpřirozenému životu je třeba přirozenosti povýšené do stavu nadpřirozeného, nadpřirozených vlohy, na př. víry ke skutkům víry, pomocné milosti, aby nadpřirozené vlohy

byly činný, a ovšem přirozeného konkursu, součinnosti Boží, neboť bez něho vůbec se nic neděje. Pomocná milost dává novou sílu, činnou, konkurs nikoliv. Konkurs je vždy daný, leč by chtěl Bůh učiniti zázrak, na př. aby oheň nepálil; pomocnou milost dává Bůh, kdy chce. Ač jmenujeme „silou“ jen milost pomocnou, nesmíme si mysliti, že posvěcující milost se svými vlohami k spasitelným skutkům napomáhá. I ony jsou činnou silou, jak uvidíme, ale poněvadž pomocná milost se dává k jednotlivým skutkům, zove se zvlášť „pomocná“, aktuální, t. j. skutková. Bez pomocné milosti není nadpřirozeného neboli spasitelného skutku, ale nadpřirozený život v duši je trvale možný jen tehdy, když má milost posvěcující. Při pojednání všechny tyto věci dokonale se objasní. Sv. Tomáš Akv. dří, že Bůh dává člověku posvěcující milost s pomocnými milostmi, aby jej vedl lícbezně a ochotně k činnosti za věčné dobro.

Vzácný dar je milost, neboť je plodem krve Páně, zdokonaluje přirozenost tak, že ji povznáší až k účastenství na přednostech přirozenosti božské (2. Petr 1. 4.), činí z člověka novou bytost (2. Kor. 5, 17; Gal 6, 15; Ef. 2, 10.), s novým životem a novými skutky (1. Jan 5, 20; 1. Kor. 2, 14.), které převyšují všechny přirozené síly (Fil. 4, 13.), je símě věčné slávy (Řím. 4, 4.).

5. Hlavním bludařem v nauce o milosti je Pelagius, mnich laik, jenž v r. 405 přišel do Říma a zde své bludy roztrušoval, získal dovedného žáka v Coelestiovi. Největším obráncem katolické nauky o milosti byl tehdy sv. Augustin, který v ní do dnešního dne požívá u církve a bohoslovců největší vážnosti.

Pojednáme:

1. o milosti pomocné neboli skutkové;
2. o milosti posvěcující;
3. o zásluze a charismatech.

ČÁST I.

O milosti skutkové neboli pomocné.

Pomocná neboli skutková milost záleží v nadpřirozeném osvícení rozumu a povzbuzení vůle.

1. Skutková neboli pomocná milost je dar darem daný, nadpřirozený, vnitřní, milým činící

Bohu, udělený ze zásluh Kristových k spasitelnému jednání. Prostě, ovšem ne dosti vymezeně, lze říci: Pomocnou neboli skutkovou milostí umožňuje nám Bůh nadpřirozené skutky.

Tážeme se: V čem tato pomoc záleží? Dávajíc odpověď na tuto otázku, můžeme mluvit jenom obrazně (analogicky, obdobně) t. j. pojmy, představami a slovy, vzatými z přirozeného života, podobně jako když mluvíme o Bohu. Milost je totiž věc nadpřirozená, z vyššího světa a pořádku, nežli v nichž žijeme my, tajemství v přesném smyslu slova. Když tedy řekneme, že milost je světlo, osvětlení mysli, je to obraz. Nesmíme mysliti ani na světlo denní, hmotné, ani na přirozené poznání v rozumu, jakým je myšlenka. Milost je jiné, vyšší světlo, naší chápavosti nepřístupné. Ale proto obraz není nesprávný, bludný, neboť podobnost tu je. Nikdo neřekne, že mluvím bludně, díím-li: Má duši čistou jako sníh, jako lilii a pod., neboť každý ví, že čistota lilie je hmotná, čistota duše pak jiná, duchová, mravní; ale nemajíc pro čistotu duše vlastních pojmů, vyjadřujeme ji obrazy, pojmy obdobnými (analogickými). Nikdy tedy nepochopíme a nevyjádříme zde na světě, co je milost, jak nás činí Bohu milými, jak dítkami a dědici Božími, neboť milost je věc nadpřirozená, naprosto mimo přirozený řád se nalézající. Proto, kdo o milosti z víry neví, nikdy mu o ní nepřipadnou žádné myšlenky ani tužby po ní.

Milost je, dí sněm oranžský II., pomoc od Boha nám daná, kterou jsme s to, abychom něco dobrého, co náležel ke spáse věčného života, myslili, jak sluší, a zvolili. Sv. Tomáš ji nazývá „popud (hýbání) Boží“, t. j. že Bůh nás pobouzí (hýbe) ke skutkům. Skutky konané s milostí pomocnou jmenují se všeobecným jménem „skutky spasitelné“, t. j. skutky, které vniterně nějak souvisejí s naší spásou, k ní míří. Milost pomocná je tedy nějaké pohybování k nadpřirozenému dobru, popud (hýbání) od Boha, ale jiný, nežli jaký my vidíme a si mysliti dovedeme. Pohyb, jímž naznačujeme pomocnou milost, je pojem obdobný, obrazný. Ale je dobrý. Tážeme se tedy dále: Jak nás Pán Bůh pomocnou (skutkovou) milostí pobouzí (hýbe) k dobrému? Podle dvou vloh duše, rozumu a vůle, osvětlováním a povzbuzováním. Však máme také smysly. Nemůže-li nás Bůh hýbati na př. též v obraznosti? Nadpřirozeně může působiti i na naše smysly, a činí tak zajisté. Ale náš nadpřirozený skutek je vždy jen skutek rozumu nebo vůle nebo obou. Aby skutek obraznosti, představa, byl vniterně nadpřirozený, nedá se mysliti.

2. K milostem pomocným (skutkovým) náležel „osvětlení rozumu“. Osvícení je dvojí: Prostředné a bezprostřední. Prostředné děje se přirozeným způsobem, na př. četbou, slovem a pod. Tak vznikají v duši nové myšlenky, ozřejmuje

se to, čemu jsme nerozuměli. O tomto osvětlení zde nemluvíme. My mluvíme o osvětlení „nadpřirozeném“. Jest „bezprostřední“. Vychází od sv. Ducha přímo. Bůh dává duši světlo, pochopení, myšlenku. Ale jest to jiné světlo, nežli ono, které vzniklo přirozeně z četby, z kázání. Stále mějme na paměti, že mluvíme o věci, o níž nemáme vlastních pojmů, a že tedy užíváme obrazů. Bůh může užívat při pomocné milosti také předmětů a jich působnosti na nás. Kazatel káže, věřící ho poslouchají a zakoušejí přirozený účín jeho slov, neboť vzniká v nich světlo, t. j. poznání o předměte, o němž kazatel mluví. Tu dá Bůh pomocnou (skutkovou) milost. Co se stane? Předmět kazatelův jeví se ještě v jiném světle, působí na posluchače spasitelně, uváděje duši jeho nějak ve spojení s posledním cílem; tak předmět sám sebou působiti nemůže, aniž duše sama sebou takový účín v sobě vyvolati. Tento způsob pomocné milosti je velmi přiměřený, a proto častý. Přemnohé věci v církvi jsou vůbec tak zařízeny, na př. kázání, obřady, pobožnosti. Věc působí přirozeně, a Bůh přidá milost, aby účinek byl anebo aspoň mohl býti nadpřirozený. Tak vede člověka mile z poznání přirozeného k myšlénkám nadpřirozeným, na př. kázání o víře dalo přirozenou náchylnost věřiti, a Bůh spojil s ní bezprostřední osvětlení nadpřirozené, že vznikl, anebo aspoň mohl vzniknouti skutek nadpřirozené víry.

Písm o mluví nejednou o nadpřirozeném osvětlení, které dává skutky poznání, jaké bez něho jsou nemožné, ale k spasení nevyhnutelné. — Sv. Pavel píše: Důvěru máme skrze Krista k Bohu, ne že bychom sami od sebe jako ze sebe byli způsobilí něco mysliti, nýbrž že způsobilost naše jest z Boha (2. Kor. 3, 5.). Zde je řeč o nadpřirozeném osvětlení, neboť přirozeně dovedeme mysliti sami ze sebe. Týká se věci spasení, neboť apoštol mluví o správném pojmání úřadu apoštolského a díle spásy vůbec. O takovém poznání, nadpřirozeném a spásy se týkajícím, dí sv. Pavel, že je bez Boží pomoci, t. j. bez Božího osvětlení nemožné. — Efeským přeje: Aby Bůh Pána našeho Ježíše Krista, Otec slávy, dal vám ducha moudrosti a zjevení v poznání jeho, osvětlené oči mysli vaší, abyste věděli, která jest naděje povolání jeho (Ef. 1, 17. n). — Sv. Jan: Vy máte pomazání od Světce a znáte všechno (1. Jan 2, 20.). A to poznání, které jste dostali od něho, zůstává ve vás, a nepotřebujete, aby vás kdo učil. (1. Jan 2, 27.) — Já jsem sázel, Apollon zaléval, ale Bůh dal vzrůst (1. Kor. 3, 6.), píše sv. Pavel a dodává, že proto není ničím ani ten, kdo sází, ani ten, kdo zalévá, nýbrž Bůh, jenž dává vzrůst. Jde o účín kázání, totiž o nadpřirozenou víru a život z ní. Korinťané slyšeli jej i Apollona, rozuměli zajisté, co jim povídají, snad se jim mnohé také zamlouvalo, ale přece vše to by vyšlo na prázdno, kdyby Bůh nepomohl. Jak pomohl? Bezprostředním

osvícením, jež ke kázání přidal. Jiná místa jsou: Žal. 12. 4; 17, 20; 118, 34; Mat. 4, 25; Skut. 16, 14; 26, 16; 2. Kor. 4, 6 a j.

Z podání hlavním svědkem je vždy sv. Augustin. K slovům sv. Jana svrchu uvedeným: „Nemáte potřebí, aby vás kdo učil“ píše: „Pravím ti, Jene, proč jsi takový dopis psal? Čemu jsi je učil? Co jsi stavěl? Učitelství je pomoc z venčí; katedru má v nebi ten, jenž srdce drží . . . Napomínati můžeme hřmotem slov, ale není-li tu toho, jenž učí (roz. Boha), marný jest náš hřmot. Kde není jeho vdechnutí a pomazání, marně slova zvenčí hřmotí.“ — O slovech sv. Pavla (1. Kor. 3, 6) vykládá, že kázání Pavlovo a Apollonovo je zevní milost, jež však nestačí, že vzrůst, ježž dává Bůh, je milost vnitřní, aby poznal člověk pravdu k svému spasení. Sv. Fulgenc žádá, aby věřící modlili se za kacíře, jelikož „marně zní do uší slovo Boží, neotevře-li Bůh duchovně sluch vnitřního člověka.“ — Sv. Řehoř: „Není-li sv. Duch v srdci posluchače, marná je řeč doktora . . ., neboť neučí-li tam on (sv. Duch), jazyk řečníkův pracuje marně.“ — Sv. Cyrill Alex.: „Známost o svém Synu dává nám Otec ne hlasem nebo zvukem, nýbrž osvícením myslí, kterým správně sv. Písma pojmáme.“ — Sv. Tomáš Akv. píše k slovům Kristovým, že sv. Duch naučí apoštoly všemu: „Nedá-li sv. Duch uvnitř porozumění, marně učí se člověk,“ a uvádí slova sv. Řehoře. — Pěkně o věci mluví Tomáš Kempenský v „Následování Krista“ (III. kn. 2, 2). Sněm arau-sikánský II. (oranžský) jsme uvedli. Na důkaz, že se klame, kdo myslí, že lze přijmouti evangelické kázání bez osvícení a vnuknutí sv. Ducha, uvádí slova Páně: „Beze mne nic nemůžete,“ a slovo apoštolovo, že nemůžeme sami ze sebe nic mysliti. Avšak nepouštějme z mysli, že stále je řeč o skutcích spasitelných, o pochopení nadpřirozeném, takovém, jež je v tajemném poměru k poznání nebeskému neboli k patření na Boha.

Věc je i podle rozumu jasná. Cokoliv a jakkoliv člověk myslí a věří, jeho skutek poznání zůstává přirozený a v obvodu přirozenosti, dokud nepřistoupí k němu nadpřirozené osvícení. Milost přizpůsobuje se přirozenosti. Člověk jedná podle poznání. Proto i Bůh působí na rozum, osvětluje jej, aby vzniklo jednání nadpřirozené. Mimo to milost hojí také rány hříchu; v rozumu takovou ranou je nevědomost a nechápavost věcí Božích. Proto dává Bůh milost osvícení.

Pro kazatele, učitele, rodiče a pod. jest tato nauka důtklivým napomenutím, aby k slovům poučení a napomínání přidávali modlitbu. Neboť byť sebe skvěleji svůj úkol plnili, spasitelného účinku se nedodělají, nedá-li Bůh nadpřirozeného osvícení. Vidíme, že i rodičové prostí a kazatelé neučení, ale svatí, dobře vychovávají dítky a farníky. Vyprošují svým slovům hojnou pomocnou milost.

3. K milostem skutkovým neboli pomocným naleží povzbuzení vůle. Povzbuzení vůle může se dít prostředně a bezprostředně. Když Bůh nadpřirozeně osvěcuje rozum, působí tím také na vůli, nebo mezi rozumem a vůlí je vnitřní spojení. To jest povzbuzení „prostředně“. Když Bůh bez předcházejícího osvětlení nebo vedle něho ještě zvlášť působí nadpřirozeně na vůli, přímo a vnitřně, máme povzbuzení „bezprostřední“.

Odezřeme-li, je-li povzbuzení bezprostřední nebo prostředně, je v Písmě jasně vysloveno, neboť potom svrchu uvedené výroky mají platnost i zde. Některé, jež více vztahují se na vůli, tuto dodáváme: — Cestou přikázání běžel jsem, když jsi rozšířil srdce mé (Žal. 118, 32.). Sv. Augustin dí: že „rozšířil“ znamená „rozdadoval, přilákal“ k dobrému. — Předešel's jej v požehnáních sladkostí (Žal. 20, 4.). Sv. Augustin vykládá slova o sladkosti, kterou Bůh dává, aby pohnul k dobrému ne bázní, ale láskou. — Žádný nemůže přijít ke mně, leč Otec přitáhne jej (Jan 6, 44.).

Výroků, které by určitě a jasně svědčily o bezprostředním povzbuzení vůle, v Písmě není. Avšak podání je přijímá. Sv. Otcové mluví o dvojí milosti, jedné v rozumu a jedné ve vůli, někdy mluví vůbec jen o povzbuzení ve vůli. Jindy opět vyvyšují milost, danou vůli, nad osvětlení rozumu. — Sv. Augustin píše, že k spasitelnému dílu musí dát Bůh nejen osvětlení, nýbrž i lásku. Neboť lidé nečiní, co spravedlivé jest, buď že nevědí, je-li dobré, anebo že nevábí. Aby poznali, co nevědí, a bylo jim milé, co jich nevábí, činí milost Boží. — Opět dí: „Bůh nedává svatým někdy dostatečného osvětlení anebo vítězivé libosti.“ — Opět dí: „Milost činí nejen, abychom co činiti máme, věděli, nýbrž poznané také konali.“ — Opět: „Poznání a lásku dlužno rozeznávati . . . Obojí je dar Boží, ale jeden menší, druhý větší . . . Avšak nesmíme vyvyšovati svou chválu nad chválu Ospravedlnitele tak, abychom menší dar přiřkli božské pomoci, větší sobě.“ — Sv. Augustin byl přesvědčen, že i veliká znalost toho, co je třeba k spasení, neznamená ještě konání a život podle toho, i že je třeba také milostného povzbuzení v duši. Nazývá je láskou k dobru, libostí na něm, rozkoší, touhou a pod. — Prosper, jeho žák, píše: „Táhne bázeň, neboť počátek moudrosti je bázeň Hospodinova (Prísł. 1, 7.). Táhne radost, neboť veselil jsem se z toho, když mi jest povědino, do domu Hospodinova půjdeme (Žal. 121, 1.). Táhne žádost, neboť toužil a umdlévá duše má po síních Hospodinových (Žal. 83, 3.). Táhne libost, neboť sladké jsou hrdlu mému řeči tvé, sladčí nad med ústům mým (Žal. 118, 103.). A kdo může poznati a vypočísti, jakými city návštěva Boží duši táhne?“ — Sněm kartaginský z roku 418 dí: „Kdo by řekl, že milost Boží skrze Ježíše Krista jen proto pomáhá ne-hřešiti, že nám otevírá a zjevuje porozumění přikázání, abychom

věděli, co chtějí a čeho se vystříhati máme, že však nám nedává, abychom co jsme poznali, také chtěli a byli s to učiniti, je v klatbě . . . neboť obé je dar Boží, i věděti, co máme činiti, i milovati, abychom učinili.“ — Coelestin I. učí proti pelagianům, že tak Bůh působí v mysli a ve svobodné vůli, aby svaté myšlení, zbožný úmysl a všechno hnutí dobré vůle bylo z Boha, jelikož skrze něho něco dobrého můžeme (učiniti), bez něho nic. Slovo „vdechnutí“ (inspirace), které vztahuje se patrně na vůli, nalézá se už u Tertulliana a Cypriana. Opětně připomínáme, že jde o skutky spasitelné, nikoliv pouze přirozeně dobré.

Důvod z rozumu je týž jako prve. Cíl je nadpřirozený, a jest to hlavně vůle, která jej má chtít a činností svou k němu směřovati; musí tedy i ona býti podporována milostí, anaf sama ze sebe nadpřirozeného skutku není schopna. Jest také velmi přiměřeno, aby Bůh, když osvítil rozum, že nadpřirozené dobré poznal, povzbudil také vůli, aby si je oblíbila a dle toho jednala. Je toho zvlášť také třeba proto, jelikož prvotním hříchem byl zraněn nejen rozum, nýbrž oslabena také vůle. Proto potřebuje i ona povzbuzení, anaf při chtění a konání dobra zakouší mnohé nesnáze.

4. Zbývají nižší vlohy, hlavně vnitřní smysly. Může-li Bůh působiti i na ně, na př. na obraznost nebo na žádostivost, a tak pomáhati nám k spasitelným skutkům? Zajisté. Bůh může v smyslové části naší přirozenosti vzbuditi přímým působením odpor, ošklivost před hříchem, zvláště v pokušení, v příležitosti, aneb radost a touhu po dobrém. Citová tato hnutí působí ovšem na rozum a vůli. Zvláště obraznost se k takovému vlivu Božímu hodí, anaf s myšlením a vůlí je v nejužším styku. Bůh může ji chrániti, když je nebezpečí, že vzniknou u ní hříšné obrazy, a může působiti, aby v ní vznikly obrazy krásné. Sv. Augustin mluví o „vítězné libosti“, která činí milým, co se nelíbilo. Sv. Pavlu odpověděl Pán, když k němu volal, aby mu vzal osten těla, že má dost na jeho milosti (2. Kor. 12, 9.). Tyto milosti jsou nadpřirozené, poněvadž Bůh na člověka působí nadpřirozeným způsobem k nadpřirozenému cíli. Vniterně nadpřirozené nejsou. Smyslový odpor nebo libost nemohou býti vniterně nadpřirozené, neboť nadpřirozenými vniterně mohou býti toliko životní skutky rozumu a vůle.

5. „Zevní milosti“, které svrchu byly jmenovány (Písmo, slovo Boží a pod), jsou pomocnou milostí, když jich Bůh užívá, chtěje nás připravit pro vnitřní milost pomocnou. K tomu může mu sloužiti vše možné, na př. odstranění příležitosti, uvedení člověka do dobré společnosti, nemoc a j. Písmo dí: Líbě se Bohu, učiněn jest jeho milým, a živ jsa mezi hříšníky přenesen jest (Moudr. 4, 10.), t. j. že se Bohu líbil, vzal jej k sobě, aby hříšníci jej nezkazili. (Viz též Řím.

8, 28.) Věci ty jsou nástrojem v rukou Božích, jichž užívá, aby otevřel duši pro vnitřní milosti pomocné, a proto spolu s touto mohou být milostí zvány. Pomocná milost je milost „vnitřní“, a proto zevní milost může být k ní počítána jen potud, pokud přivádí do duše milost vnitřní. Pomocná milost vnitřní jsou jen životní kony rozumu a vůle.

Pomocná (skutková) milost jsou životní kony rozumu a vůle. Milost, pokud vychází od Boha, není ovšem náš životní kon, ale když se díváme na milost, jak v nás působí, je naším životním konem. Co je osvícení rozumu? To není světlo, jež na nějaký předmět padá; osvícení to znamená, že rozum sám něco vidí, anebo něco známého dokonaleji chápe. Bůh zevně působí na rozum, dává mu světlo, ale to světlo je a působí v rozumu. Než každé poznání je životní kon, buď pojem, nebo soud. Když tedy Bůh dá rozumu nadpřirozené světlo, nabývá rozum nových pojmů, usuzuje podle nich a dospívá k soudům theoretickým, na př. že něco je pravda, bohumilé, k spáse potřebné, a k soudům praktickým, na př. toto dlužno činiti, má-li člověk dojít k spasení, a p. Sv. Augustin dří, že Bůh volá poznáním. Církev zavrhlá větu Quesnellovu, že milost je „vůle Boží“, jež nařizuje a činí, co nařizuje. Bůh při nadpřirozeném poznání působí, neboť bez něho by se nestalo, nejsouc možné, ale působí tak, že náš rozum „má“ toto poznání, vykonává je, hlavně úsudky. Rozum náš je koná. — Totéž dlužno říci o povzbuzení. Jako sv. Písmo a Otcové nazývají milost pro rozum osvícením, poznáním, moudrostí a p., tak nazývají milost vůle láskou, libostí, touhou, dobrou vůlí a p. To však jsou životní kony vůle. Bůh tedy působí na vůli, aby měla ošklivost nad hříchem, a duše s touto nadpřirozenou pomocí vzbudí kon ošklivosti. Bůh působí na vůli, aby měla zálibu na věci Boží, a vůle s nadpřirozeným tímto ponoukáním ji vzbudí. Je patrné, že také milost pomocná, daná vůli, jeví se v životních konech. Když mučedníci někdy při mučení oplývali útechou a radostí, Bůh dal jim k takovým skutkům milost a oni je s ní konali. Rozmanité jsou kony vůle: láska, nenávisť, radost, smutek, žádost, bázeň, naděje a j.; hlavní je zajisté láska. Slovem láska není hned míněna božská ctnost lásky, nýbrž každé naklonění k nadpřirozenému dobru.

6. Jak si máme mysliti nadpřirozenost těchto konů rozumu a vůle? Připravují spásu, t. j. blažené patření na Boha neboli poznání Boha, tak jak jest, a lásku, která z takového poznání plyne, tedy lásku, podobné té, kterou Bůh sám sebe miluje, ano účast na ní. Proto obsahují tyto kony účast na poznání a milování, jež jsou vlastní blaženému patření; jsou proto i přípravou k němu. Blažené patření (poznání a milování v nebi) je nadpřirozené, v něm nadpřirozenost stavu blažených nejvíce se jeví. Když tedy naše nadpřirozené kony poznání a milování mu odpovídají, k němu připravují, na něm

účast mají, dějí se světlem a povzbuzením nadpřirozeným, jsou nadpřirozené. Avšak marně bychom hloubali dále, anaf milost jest tajemstvím.

Co jsme tuto vyložili, řekli jsme podle přirozených pojmů, úsudků a obrazů, poněvadž o božských věcech dovedeme mluvit jen po lidsku.

Jak se skutkové neboli pomocné milosti dělí.

Pomocná, skutková milost rozmanitě je jak v Písmě tak u sv. Otců jmenována. Mluví se o milosti činné a součinné (působící a spolupůsobící), předcházející a provázející (soudobé), vzbuzující (vyblízející) a napomáhající a j. Zároveň jest otázka, jsou-li to jen různá jména téže milosti, anebo též různé, od sebe se lišící milosti.

Nejprve předešleme úvahu o činech *neuvážených* a *uvážených* (nedobrovolných a dobrovolných, neuvědomělých a uvědomělých).

1. Nejednou jsme zamyšleni, aniž o tom víme. Někdy máme i myšlenky, jichž nechceme, na př. při pokušení. Takové skutky našeho rozumu jmenujeme *neuvážené* (nedobrovolné, neuvědomělé). Jindy s plným vědomím o něčem přemýšlíme. Pak dáváme svému přemýšlení směr, vybíráme a konáme úsudky, které směřují k cíli. Takové skutky našeho rozumu jmenujeme *uvážené* (dobrovolné, uvědomělé). Ony nejsou dobrovolné, tyto ano, za ony nejsme zodpovědní, za tyto ano. Že uvážené jsou od nás, rozumí se samo sebou, neboť činíme je s rozmyslem. Ale také neuvážené jsou od nás. I myšlenka hříšná, proti které se bráníme, je v našem rozumu, od něho vzbuzená, je životním konem. Mezi bohoslovci někdy se říká, že dějí se v nás bez nás. „Bez nás“ neznamená, jako bychom jich nečinili my, nýbrž toliko, že se dějí bezděky, bez reflexe, bez předcházející volby, proti vůli, bez uvědomění. To vše jsme často zkusili. — Obraťme to na milost. Bůh chce obrátiti hříšníka. Vnukne mu myšlenku o věčném soudu. Hříšník se zlobí, myšlenku zahání, ale ona se mu vrací, ano fantasie přistoupí a ještě mu ji vyobrazí. Buď vnuknutá myšlenka má účinek a vzbudí spasitelný strach a pokání, anebo hříšník ji zažene, někdy snadno, někdy z těžka, což závisí na síle milosti, anebo na jeho odporu. Myšlenka na soud byla v jeho rozumu z počátku po způsobu našich skutků neuvážených, o nichž dříve bohoslovci, že jsou v nás, ale bez nás. Tážeme se: působí-li tak pomocná milost? Odpovíme: působí, ano to je její pravidelný způsob.

Písmo míní takové neuvážené skutky, když píše, že Bůh milostí otevřel oči, srdce, že na srdce tluče, že

volá. Když Kristus žehnal chléb a dával ho jim, otevřely se oči jejich a poznali ho (Luk. 24, 31); když pak se zjevil učedníkům, kteří pochybovali, vyložil jim smysl, aby rozuměli Písmům (Luk. 24, 45). Ženě Lydii, ctitelkyni Boží, otevřel Pán srdce, že pozorna byla na to, co se od Pavla pravilo (Skut. 16, 14). Nepřišel jsem volat spravedlivých, nýbrž hříšníky, dí Spasitel (Mar. 2, 17; viz Řim 8, 30). Aj, stojím u dveří a tluku (Zjev. 3, 20). — To vše děje se v nás, než-li uvažujeme. Teprve když učedníci obdrželi světlo, uvažovali, kdo se jim na cestě do Emaus zjevil, že Ježíš vstal z mrtvých a p. Podobně nejdříve cítíme lákání Boží v duši, potom si je uvědomujeme. O těchto skutecích lze dobře říci, že jsou od nás, ale bez nás. My je činíme, ale bez pomoci Boží by se nestaly. Světlo, jež učenci dostali, bylo v jejich rozumu, bylo jejich náhlé poznání, životní kon, ale bez pomocné milosti by se byl nestal. Oni skutečně, jak se zdá, neuvěřili s úplnou jistotou. Sv. Augustin dí, že Bůh začíná, abychom chtěli, bez nás. Chce říci, že dává světlo a povzbuzení, abychom s nimi jednali. Už jsme s nimi jednali neuváženě, neboť jsme je přijali v sobě, což bez životní činnosti není možné, ale máme s nimi jednati dále uváženě, jako učenci, kteří uvěřili, ač ne hned úplně a jistě. Ani není jinak možno, než-li že milost musí býti dříve, než-li uvážený skutek. Sv. Augustin dí: „Kdo může věřit, nebyl-li nějak volán?“ Věřiti je skutek uvážený; než-li někdo jej mohl vykonati, musel býti k víře povzbuzen, totiž k víře nadpřirozené. O vůli dí: „Vůle, nepotká-li ji něco, co se jí líbí a co duši zve, se nepohne; ale aby ji něco potkalo, není v moci lidské.“ Opět podotýkáme, že třeba mysliti na nadpřirozenou věc, která jí má pohnouti, neboť o tom mluvíme. — Sněm tridentský mluví o osvětlení a povzbuzení, které člověk může od sebe odvrhnouti. Mohu-li od sebe odvrhnouti osvětlení a povzbuzení, k němuž jsem dal dobrovolný souhlas? Jindy, dokud osvětlení a povzbuzení bylo ještě neuvědomělé, jako bezděčné, ano; ale nyní ne, neboť souhlasem stalo se mým uváženým činem. Bylo tedy první osvětlení a povzbuzení životním činem rozumu a vůle neuváženým, jenž je dříve, než-li čin uvážený. Tak učí b o h o s l o v c i všeobecně, neboť píší o osvětlení a povzbuzení jako o náhlých hnutích, o konech, v nichž ještě není svobodné vůle, o konech bezděčných. Jest tudíž zcela zřejmo, že neuvážené životní kony nadpřirozeného osvětlení a povzbuzení jsou skutkové (pomocné) milosti, ano, že skutková (pomocná) milost záleží hlavně v nich.

Také některé životní kony uvážené náležejí k pomocné (skutkové) milosti. Když ti Bůh dá povzbuzení k božské lásce a ty, uvědomiv si povzbuzení, vzbudíš uvážený svobodný kon nadpřirozené lásky k Bohu, je tento čin tvůj milost, neboť je to dar, který ti Bůh dal. Ale tys také svobodně s milostí spolupůsobil, ač jsi nemusel; máš tedy

při svém skutku také vlastní svobodnou a vědomou účast. Ale přece i uvážený tvůj skutek je milostí, neboť bez pomocné milosti Boží by se nestal. Než na tomto skutku věc nepřestane. Přijde ještě něco jiného. Pro tvou součinnost s povzbuzením, t. j. pro tvůj uvážený skutek lásky Boží budeš pohnut a povzbuzen k novým nadpřirozeným skutkům. Nyní uvaž. Vzhledem k těmto novým skutkům jest tvůj čin také milostí. Jako povzbuzení bylo pomocnou milostí k tvému skutku lásky, tak vzniklý z ní uvážený skutek lásky je milostí k novým dobrým činům. — Sv. Augustin se táže: kterak mne táhne Bůh libostí? A odpovídá: „Poněvadž působí, že v něm mám zalíbení. Tak jest, díle dále, od Krista tažen, kdo, ovšem skrze milost, si libuje v pravdě, blaženosti věčné, spravedlnosti, věčném životě, neboť to vše je Kristus.“ Augustin počítá tedy i uvážené skutky mezi to, co táhne, t. j. mezi pomocné milosti. — Sněm oranžský II. dí: Síla pohanů je světská žádost, síla křesťanů láska, rozlita v našich srdcích, ne z naší vůle, t. j. od nás, nýbrž skrze sv. Ducha, který nám ji dává. Sněm mluví o lásce v nás činné, nazývá tedy milostí také uvážené skutky, z lásky plynoucí.

2. Nyní snadno pochopíme rozdělení pomocné neboli skutkové milosti.

a) Milost probuzující a napomáhající (excitans a adjuvans). Probud' se, který spíš, a povstaň z mrtvých (Ef. 5, 14), dí sv. Pavel. I Duch přispívá spolu slabosti naší (Řím. 8, 26; srovn. 2. Tim. 4, 9; Zjev. 3, 20; Žal. 78, 9). Ze spánku a mdloby hříchu probouzí nás Bůh milostí též k dobrému skutku, před nímž jako bychom spali, nemajíce na něj a o něm žádné myšlenky. Kdo spí, není schopen životního svobodného konu rozumu a vůle, nýbrž musí býti dříve probuzen. Vzhledem k povstání z hříchu a k nadpřirozenému skutku jsme tak bezmocni, jako člověk spící. Proto musí nám dáti Bůh milost, která nás probudí, t. j. nás učiní schopny nadpřirozené činnosti. Noc je tma; svět kolem v noci je ve tmě; vše má zvláštní temné tvary. Někdo nás vzbudí, pohnuv námi, že otevřeme oči k světlu dennímu. Svět vypadá zcela jinak, je ozářen sluncem. Milost je světlo, nadpřirozené pojetí pravdy a povzbuzení k nadpřirozenému dobru. Skutek probuzení je ještě kon neuvážený. Kdo je buzen a probuzen, nekoná ještě konu váženého, svobodného, vědomého. Tak skutková (pomocná) milost „probuzující“, t. j. první kon, jenž vidí něco v nadpřirozeném světle, a první hnutí, nebo obrácení k dobru, jsou neuvážené. — Jinak milost „napomáhající“. Ta spojena jest už se skutkem uváženým. Člověk ze sna probuzený, chce-li, dívá se kolem, vstane, započne úkol, pro který byl vzbuzen. Jedná již svobodně, vědomě. Když člověk nezapudí probuzující milosti, nýbrž s ní souhlasí, podle ní jedná, Bůh ho při jednání podporuje. Milost napomáhající už obsahuje svobodnou sou-

činnost s milostí. Skutek, který tak následuje, je uvážený. Milost napomáhající nemůže býti bez milosti probuzující, neboť jako nemůže svobodně pracovat, kdo spí, tak nemůže nadpřirozeně býti činný, kdo k nadpřirozené činnosti nebyl probuzen. Milost probuzující nestačí „k dokonání“ skutku, jelikož k němu jen probuzuje. Jakmile však člověk dá k ní souhlas, ihned dá Bůh milost napomáhající, s jejíž pomocí možno skutek dokonati. — Člověk může souhlas odepřít. Pak milost probuzující byla marna. Sv. Bernard dí: „Naše úsilí po dobru se láme, není-li milostí podporováno, není nic, není-li probuzeno.“

b) Milost působící a spolupůsobící, činná a součinná (*operans a cooperans*). Bůh zajisté jest to, kterýž působí ve vás i chtění i vykonání podle dobré vůle své (Fil. 2, 13; srov. Mar. 16, 20). Působící a spolupůsobící milost nejsou než-li jiná jména pro milost probuzující a napomáhající. „Působící“ dí, že Bůh působí v nás bez nás, „spolupůsobící“, že součiní s naší svobodnou vůlí. „Působící“ znamená tudíž probuzený životní skutek neuvážený, „spolupůsobící“ skutek uvážený.

c) Milost předcházející a následující (*praeveniens a subsequens*). Jsou též ze sv. Písma vzata. Bůh můj, milosrdenství jeho předejde mne (Žal. 58, 11). Sv. Augustin dí: „Nechtícího (t. j. toho, který ještě nechce, nemá kon vůle) předchází, aby chtěl, chtícího následuje, aby nechtěl nadarmo.“ Jak patrné je milost předcházející táž jako probuzující a působící; následující táž jako napomáhající a spolupůsobící.

d) Milost předstihující a provázející (*antedens et concomitans*), ona přišla před skutkem, tato jej provází.

Máme tedy skutkovou neboli pomocnou milost probuzující, působící, předcházející a předstihující — a skutkovou neboli pomocnou milost napomáhající, spolupůsobící, následující a provázející. Otázka: Jsou to vždy dvě milosti nebo jedna? Jsou tato jména holé opakování téhož?

Odpovězme nejprve na otázku druhou. — Jméno probuzující, působící, předcházející značí sice jednu a touž milost, ale různý zřetel, a proto nejsou holé opakování téhož. Probuzující se nazývá, když probouzí člověka ze stavu smrti nebo lhostejnosti. Zove se též volající, když volá z křivé cesty na cestu dobrou. Předcházející a předstíží, že předchází svobodný souhlas lidský. Působící, že je první příčinou nadpřirozené činnosti. — Podobně jména milosti napomáhající, spolupůsobící, provázející a následující vyjadřují různý zřetel: napomáhající, že by člověk bez trvalé pomoci nadpřirozený skutek neprovedl, následující, že následuje po svobodném souhlase lidském, provázející a spolupůsobící, že je soupříčinou, a to hlavní soupříčinou nadpřirozeného skutku. — Avšak jsou i jiné výklady. Když čteme bohovědnou knihu, nezbyvá než-li

přihlédnouti dříve, jaký význam spisovatel různým těmto jménům dává. My je pomíjíme.

Nyní odpovězme na prvou otázku: Jsou-li to dvě milosti od sebe různé, nebo milost táž? Tážeme se, je-li osvětlení rozumu před skutkem a osvětlení při skutku věčně táž milost; podobně povzbuzení vůle. Anebo, potřebuje-li člověk, když byl milostí probuzující vzbuzen k dobrému skutku a s ní souhlasí, t. j. chce dobrý skutek vykonati, nové pomocné milosti, milosti napomáhající, anebo táž-li milost nejprve probudí a pak, když člověk souhlasí, napomáhá? Rozumí se samo sebou, že životní kon člověka neuvážený, když byl milostí probuzen, a životní kon jeho uvážený, když dal svobodný souhlas, jsou skutky dva, anebo snad několik. Ale milost může býti táž, jako člověk, který spícího budí a po té k dílu vede a mu při něm napomáhá, může býti týž. — Odpovídáme s větší částí bohoslovců: je to jedna a táž milost. Písmo o věci nepraví nic. Sv. Tomáš dí, že je to táž milost, jenže účinek má dvojit: nejprve probudí, poté pomáhá. Sněm tridentský tomu dosti zřejmě nasvědčuje, neboť dí, že spolupůsobíme s Bohem nás probuzujícími. Jakmile spolupůsobíme, již zasluhuje milost, jež nás probudila, jména milosti napomáhající. Náhled, že je tu jedna milost s dvojitým účinkem, je zcela přirozený. Milost probuzující atd. ukazuje nějakou věc v nadpřirozeném světle; je tedy rozum povznešen do stavu nadpřirozeného. Dá-li člověk souhlas a spolupůsobí, napomáhá táž milost dále, stává se napomáhající atd. K čemu nové pomocné milosti?

e) Často užívá se také jmen: milost l é č i v á (medicinalis) a p o v y š u j í c í (elevans) t. j. do nadpřirozeného stavu. První jméno znamená, že pomocná milost léčí rány prvotním hříchem způsobené, nevědomost, osvěcující, a žádostivost, pomáhající přemoci její nezřízenosti. Druhé, že povznáší vlohy duše, aby mohly vydati skutky nadpřirozené. Jsou to opět dvě jména pro touž skutkovou neboli pomocnou milost, jež vykonává dvojitý úkol, vždy povznášejíc, často i léčící. V dalším pojednání bude k tomuto rozdělení přihlíženo.

f) Konečně rozeznává se milost účinná a d o s t a t e č n á. Dnes zove se milost účinná ta, která má účinek, dostatečná ta, která ho nemá, ale mohla jej míti, kdyby byl člověk s ní řádně spolupůsobil. Toto rozdělení je důležité, a proto bude o něm zevrubně řeč.

O vlivu, kterým skutková neboli pomocná milost působí.

Člověk bez pomocné milosti není s to, aby učinil spásitelný skutek, ale opatřen milostí má k němu moc. Je tedy patrné, že nabyt nových sil. Jaký je účín těchto sil? Je mravní a fyzický. Když někdo přiměje někoho k něčemu lichocením, slibováním odměn, hrozbami, je to účín mravní. Tak krása nebe vede nás k dobrému, a hrůza pekla chrání zlého. Účín fyzický rozmnožuje fyzickou sílu. Stroj, hnán elektrickou silou, je schopen větších prací, nežli stroj hnáný silou ruční nebo vodní.

1. Že milost působí mravním vlivem, je patrné, neboť se zve osvětlení, volání, tlučení, vzbuzení, libost. Když osvětluje, ukazuje předmět v novém vyšším světle, když volá a vzbuzuje na něm libost, láká jako láká matka dítko, jenže nadpřirozeným způsobem. To je mravní vliv. Člověk nenabyt nových „fyzických“ sil, ale má jasnější mysl, ochotu k dílu a radost na ní. Znamená tedy milost rozmnožení „mravních“ sil člověka. Skutečně vidíme, že člověk s hojnou milostí pomocnou (skutkovou) je ochoten k dobrým skutkům, rád se modlí, slovo Boží slyší, chrám Páně navštěvuje, bližním slouží a pod. — Tento mravní vliv by mohl býti takový, že jednání proti němu je prostě nemožné. Mohla by tedy pomocná milost býti taková, že by člověk nezbytně s ní souhlasil. Tak osvětlení může býti do té míry jasné, na př. dobro nějaké věci, nějakého skutku jevíti se v tak jasném světle, že člověk nemůže říci: „Není tomu tak“, i souhlasí s ním mravně, ba i fyzicky nutně. Rovněž lákání, volání, libost na krásném předmětu mohou býti takové, že vůle mravně i fyzicky není s to, aby odporovala, i dá radostný souhlas k dílu a pracuje o něm. Tak je v nebi při blaženém patření. Na zemi Bůh takto nikdy nepůsobí, nečině svobodné vůli násilí. Bůh může bez násilí dosáti, čeho chce. Přes to však Písmo dí: Srdce královo v ruce Hospodinově, kamžkoli bude chtíti, nakloní je (Přisl. 21, 1.). „Kdo je tak nerozumný,“ píše sv. Augustin, „aby tvrdil, že Bůh nemůže zlou vůli lidskou, chce-li, obrátiti k dobrému?“ A jinde: „Ukaž ovci zelenou ratolest, a přitáhneš ji.“ — V tomto osvětlení a v této libosti, které z rozumu a vůle rozlévají se někdy také do smyslové části člověkovy, spočívá hlavně léčivá povaha milosti, anyž přenášejí nejen do nadpřirozeného stavu, nýbrž působí, že nezřízenost žádostivosti se umlčuje, ano na stránku dobrou obrátí. Tento způsob působiti na člověka jest také velmi přiměřený, neboť děje se skrze rozum a vůli, poznání a lásku, a neubližuje, jak uvidíme, lidské svobodě v jednání.

2. Však o tomto mravném vlivu pomocné (skutkové) milosti není sporu. O to jde, má-li milost také vliv fyzický. Bohoslovci odpovídají jednomyslně, že ano; ale v čem toto fyzické rozmnožení sil spočívá, soudí různě.

Že Bůh pomocnou (skutkovou) milostí rozmnožuje fyzické síly duše, a to zcela nezbytně tam, kde duše není v milosti posvěcující a nemá tudíž nadpřirozených činných vloh, jde z Písma samého. Dle uvedených dříve míst (Fil. 2, 13. n; Jan 15, 5; 2. Kor. 3, 5. a j) jest člověk bez pomocné milosti k jakémukoliv spasitelnému dílu vůbec neschopen, nemoha naprosto vykonati skutku nadpřirozeného, směřujícího k věčnému cíli, t. j. blaženému patření. Přijav pomocnou milost, je skutku schopen. Patrně působí tedy milost i fyzicky, spolupůsobíc s vůlí lidskou, ano jsouc hlavním činitelem, jelikož dává i samu možnost k nadpřirozené činnosti. Co je fyzicky nemožné, pouhé síly mravní nečiní možným. Síly mravní usnadňují pouze činnost, vzpružují, dávají větší porozumění a radost na ní. Možnost k ní musí tu již býti. Dítě, jež má rozum, mohu lákati, povzbuditi, rozohniti, aby se učilo, ale nemá-li rozumu, je každý pokus marný, neboť nemůže se vůbec učit. Bez milosti je člověk naprosto k spasitelnému skutku neschopen, skrze ní pak dostává k němu schopnost. Co tedy dostává? Síly fyzické.

R e k n e š : Což nemůžeme mysliti na dobrý skutek, na věčnou blaženost, což nemůžeme chtíti jich? Zajisté. I ďábel tak může. A přece je takový skutek poznání a chtění bez milosti přirozený, nechť byl sebe vroucnější; přec bez milosti nikdy a nikdy nestane se spasitelným, nadpřirozeným, směřujícím skutečně k blaženému patření. S milostí však ano. Co z toho jde? Milost dává nové fyzické síly. — Uvedli jsme příklad. V našem nynějším stavu každé takové pomyšlení a chtění, jsouc upřímné, je zajisté nadpřirozené, neboť Bůh spojuje s ním vždy milost.

Sněm arausikanský (oranžský) II. dí, že je milosti třeba, abychom mohli spasitelně věřiti, chtíti, žádati; ba že pouhá přirozená síla nestačí ani k tomu, abychom něco dobrého mohli rádně i mysliti. — Sněm tridentský dí, že při spasitelném díle Bůh součiní s člověkem a člověk s Bohem. Slova obou sněmů nelze zajisté bráti jen o působení a vlivu mravním, jež Bůh skrze milost vykonává, nýbrž dlužno mysliti na udělení a součinnost nových sil fyzických. — Sv. Augustin dí, že milost dává sílu k boji proti žádostivosti, vdechuje zdatnost, že Bůh činí, abychom my činili, dává nejúčinnější síly do vůle. Tu je řeč o fyzických silách, a ne o pouhém osvícení a lákání. — Sv. Bernard dí, že osvícení a lákání ukazují jen cestu, a že ten, kdo ji ukazuje, musí dáti také zásoby na ni; chce říci fyzickou posilu.

Z rozumu můžeme usuzovati: Nadpřirozený skutek, na př. víry, lásky a pod., je skutečná věc, a to věc nadpřirozená, je vskutku něco, čeho naše vlohy samy ze sebe vykonati nemohou, jelikož z přirozených sil svých mohou vydati zase jen přirozené činy. Je tedy v nadpřirozeném účinu něco skutečného, fysického, co v příčině, na př. v rozumu nebo vůli, nemají-li milosti, není. Dává tedy pomocná milost fysické síly, z kterých pak nadpřirozený účín je možný.

a) V čem záleží tento fysický vliv? Mezi bohoslovci jsou o tom nyní hlavně dvě mínění.

Tak řečení thomisté praví, že nadpřirozené kony naše se liší od milosti. Milost jest jejich příčina, ony jsou její účiny. Milost předcházející dle nich není životní kon, nýbrž něco nadpřirozeného, co Bůh do duše dává, nějaká fysická věc na způsob nadpřirozených vloh víry, naděje a lásky, jen že tato věc nezůstává bytelně v duši jako božské ctnosti, nýbrž mizí. Thomisté říkají, že plyne. Tato věc hýbe fysicky k nadpřirozenému skutku. Po skutku zmizí. Plyne proto, že jde o milost skutkovou, pomocnou, aktuální, jež se dává k jednotlivým skutkům. Co by v duši také dělala, když je skutek vykonán? Tato plynoucí věc, kterou Bůh dává do duše, aby mohla vykonati nadpřirozený skutek, je podle thomistů vlastně to, co se zove pomáhající milost. Není to životní kon lidský, neboť je toliko od Boha do duše dána. Skutek, jehož je příčinou, je potom od Boha a člověka spolu. Písmo sv. mluví o osvětlení, volání, klepání: to je tato nadpřirozená věc, již dává Bůh do duše, aby fysickým pohybem ji ke skutku přiměla.

Tento názor má mnoho vážných odpůrců, a proto ho nepřijímáme. Když Písmo mluví o osvětlení, povzbuzení, mluví ne o nějaké cizí věci, nýbrž o životních konech, které v člověku se ozývají, ukazují; pocházejí tedy od něho. Stěží lze si mysliti vloh, jež není trvalá, ale plyne a bez příčiny mizí. Aby nějaká věc bez příčiny obracela se v nic, je fysicky nemyšlitelné.

Jak si tedy myslíme fysický vliv, jež milost dává, my? My si jej myslíme jako součinnost Boží s vlohami lidskými. Také thomisté učí, že dobrý skutek je dílo Boha a člověka společné, jako my, ale mimo to praví, že uvedená věc musí býti dána duši, aby její skutek mohl býti nadpřirozený. My říkáme, že je to zbytečné. Ovšem, kdyby Bůh nesoučinil, musila by duše míti nadpřirozenou vloh, býti povýšena do nadpřirozeného stavu. Ale při pomocné milosti i dle thomistů Bůh součiní. I říkáme, že to úplně k nadpřirozenosti skutku stačí. Jako přirovnání uvádíme: Na stole leží housle. Umělec se jich chopí a nádherně na nich hraje, vkládaje do nich své myšlenky a city. Housle samy nejsou myšlenek a citů schopny, v ruce mistra však ano. Musí-li houslista dříve, nežli začne hrát, to, co chce vyjádřiti, do nich vložit? Když

s nimi sám spolupůsobiti bude, nemusí. Kdyby houslista nemohl hráti, musil by vynaléztí nějaký stroj, vložití jej do houslí, tak aby nástroj bez něho tlumočil jeho myšlenky a city. Kdyby Bůh k nadpřirozenému skutku nesoučinil, musil by dátí do duše nadpřirozenou věc, která by ji nejdříve k nadpřirozenému skutku uschopnila. Ale když sám součiní, nahrazuje tím každou stvořenou příčinu. Řečená nadpřirozená plynoucí věc thomistů je zbytečná.

4. Jak spolupůsobí Bůh s vlohami duše, rozumem a vůlí? Tak, že spolu s nimi je příčinou poznání v rozumu a neuváženého, nedobrovolného hnutí ve vůli. To je milost pomocná (skutková), již jsme dali jméno vzbuzující, předcházející a pod. Teď je nadpřirozený skutek možný, t. j. svobodná vůle lidská je nadpřirozeně povýšena, může se rozhodnouti buď pro to, k čemu ji milost vede, anebo proti tomu. Rozhodne se pro. Tu vlohy a táž milost, která nyní zve se působící, provázející a pod., vykonají spasitelný skutek. To je skutek uvážený (vědomý, dobrovolný). Milost skutková nebo-li pomocná není tedy nic jiného než součinnost Boží.

Od Boha vychází skutek jako od vyšší příčiny a od vlohy lidské jako od nižší příčiny, Bohu podřízené. „Jedna“ je celková příčina skutku, totiž Bůh a člověk, spojení k jedné činnosti. Bůh dává vloze svou všemohoucností vyšší účín, nežli k jakému je schopna. Bůh může učiniti, aby štětce sám namaloval krásnou madonnu. Štětce musí Boha poslouchati. Bohoslovci říkají, že má schopnost „poslušnou“; ovšem schopnost malovati vůbec musí míti. Kdyby nebyl vůbec schopen malovati, nemohl by ho ani Bůh užítí k řečené práci. K myšlení nemá vůbec schopnost; k přemýšlení nemůže ho užítí ani Bůh. Bohoslovci by řekli, že nemá vlohy poslušnosti. Rozum má přirozenou schopnost poznávací, a proto má také „poslušnou“ schopnost k vyššímu poznání, t. j. Bůh ho může užítí k poznání nadpřirozenému, na př. k blaženému patření. Vůle má přirozenou schopnost chtítí dobré, a proto má také poslušnou vlohu k nadpřirozené lásce, t. j. Bůh jí může k tomu užítí. Tak jest při nadpřirozeném skutku. Součinnost Boží záleží v tom, že na základě „poslušné“ schopnosti rozumu a vůle všemohoucnost užívá těchto schopností k vyšší činnosti, k níž samy ze sebe nejsou schopny, totiž k skutku nadpřirozenému.

Tážeš se, jsou-li rozum a vůle při nadpřirozeném skutku též povýšeny do stavu nadpřirozeného? Vnitřní nadpřirozenou kvalitou, jakostí, jako je posvěcující milost a nadpřirozené vlohy, nikoliv, leč by měly posvěcující milost už dříve vlitou. Ale o tom teď není řeč. Tážeme se, rozlévá-li nadpřirozený skutek do vloh milost. I díme, že nikoliv. Bohoslovci říkají, že jsou povýšeny zevně. Uvádějí příklad s houslemi, na nichž umělec sám hraje. Tím, že na nich hraje, jsou schopny vyšší

činnosti, vyjadřovati jeho myšlenky a city, t. j. jsou povýšeny. Tak rozum a vůle jsou povznešeny, poněvadž Bůh jich užívá k vyšší činnosti. Zůstaly vniterně nezměněny, podobně jako housle, ale jsou schopny vyšší činnosti, poněvadž Bůh jí v nich skutkovou milostí vyvolal. Od vloh má skutek, že je životní kon poznání a chtění, od milosti Boží, že je nadpřirozený. Co se týče životnosti konu, t. j. že je to lidský kon tohoto člověka, v tom vlohá je hlavní příčinou, od Boha ovšem odvislou. Co se týče nadpřirozenosti konu, v tom je vlohá pouhou příčinou nástrojnou, holým nástrojem v ruce všemohoucího. Avšak nemysli si, že kousek konu je od Boha a kousek od vlohy. Ne, celý skutek je od obou, neboť celý skutek je životní i nadpřirozený. Bůh má při tom dvoji činnost: prostředčnou a bezprostřední. Prostředčnou, neboť připravuje neuváženými skutky poznání a chtění, bezprostřední, neboť po souhlasu lidském skutek s vlohou vykonává.

Tak tedy dává skutková neboli mocná milost, již zoveme předcházející a jež působí neuvážené nadpřirozené životní kony v rozumu a vůli, těmto vlohám fysickou sílu, aby vydaly ze sebe nadpřirozené životní kony uvážené, spolupůsobíce s touže milostí, nyní zvanou již provázející, působící a následující.

Celý průběh spasitelného činu obsahuje tudíž: 1. Bůh užije poslušné vlohy rozumu a vůle k vyšší činnosti nežli jim podle přirozenosti náleží. Tím jsou povýšeny zevně k nadpřirozené činnosti. 2. Vznikne nadpřirozené osvětlení rozumu a povzbuzení vůle jako „neuvážený“ životní kon, bezděčné a nedobrovolné poznání a chtění. 3. Následuje při souhlasu s touto milostí nadpřirozený životní kon „uvážený“ dobrovolný, nebo-li spasitelný skutek. Toto vše má povahu pomocné nebo-li skutkové milosti.

Že při pomocné milosti zůstává svobodná vůle člověkovazachována, je z toho, co jsme řekli, samo sebou patrné. Milost dává fysickou možnost jednati nadpřirozeně, povyšuje vlohy zevně k nadpřirozené činnosti. Tím zůstává svobodná vůle vůbec netknuta. Duše osvětlením a povzbuzením je fysicky povýšena a mravně k nadpřirozenému skutku lákána, ale tak, že člověk může nechtít, odpírat osvětlení a povzbuzení odvrhnouti. Svobodná vůle zůstává i tu. Ano její svoboda je větší, neboť milost napomáhá odstraňovati pouta, kterými je člověk držán v hříchu, vášni, nezřízenosti. — Sv. Augustin dí: „Svobodná vůle není odstraněna, když je jí pomáháno.“ Pomůžeš-li někomu, že mu odstraníš kámen z cesty, dáš posilující nápoj, uvolníš pouta u nohou, neobmezíš jeho svobodu kráčet, nýbrž zvýšíš ji. — Sv. Prosper dí: „Bůh pomáhá vůli, aby odvrhla otrockou svobodu a přijala svobodné otroctví.“ Chce říci, že jí Bůh pomáhá, aby svrhla otroctví hříchu, jež svobodně zvolila, a přijala svobodu služeb-

nika Božího. Sněm tridentský výslovně praví, že Bůh dává milost, aby člověk svobodně mohl obrátiti se k spravedlnosti.

Spasitelný skutek, který svrchu popsaným způsobem vzniká, je nadpřirozený věcně, bytně, celým obsahem svým, a nikoliv jen způsobem. Když slepý nabude divem zraku, vidí. Vidí-li nadpřirozeně? Ne. Nýbrž přirozeně jako jiní lidé, a vidí věci tak, jak jsou. Co je tu nadpřirozené? Jen „způsob“, jak zraku nabyt. Bůh působil na jeho zrakovou vložku, aby mohla býti přirozeně činná, odstraniv překážku slepoty, seslil ji a pod. Tato činnost Boží je nadpřirozená, je milost. Ale Bůh nespojuje se se slepým k žádnému životnímu konu. Když zraková vložka je v pořádku, vidí svou přirozenou silou. — Spasitelný skutek je jiný. Při něm Bůh spojuje se s vložkou, rozumem a vůlí, a spolu s ní vzbuzuje životní kon, který je celý životní, na př. poznání nebo chtění (z vložky), a celý nadpřirozený (od Boha). Tento kon je tedy svou bytností nadpřirozený. Také jeho předmět je nadpřirozený, neboť Bůh okázal člověku dobro ve světle nadpřirozeném a lákal jej k němu, aby jeho skutek směřoval k poslednímu cíli, k blaženému patření, třeba si člověk toho není jasně vědom.

Blud pelagianismu a semipelagianismu.

1. Cíl člověka je nadpřirozený, totiž blažené patření. Proto i skutky lidské, aby byly tomuto cíli přiměřené, musí býti nadpřirozené. Kdyby měl člověk pouze přirozený cíl, dosahoval by ho skutky přirozenými, ovšem také s pomocí Boží, ale nikoliv s pomocí nadpřirozenou. Ale cíl přirozený přestal. Dospělý, jenž nedosáhne cíle nadpřirozeného, zahyne. Poněvadž člověk sám ze sebe je k nadpřirozeným skutkům naprosto neschopný, dává mu Bůh na základě zásluh Ježíšových pomoc nadpřirozenou, t. j. takovou, která jeho skutky činí bytně (vniterně, věcně, podstatně) nadpřirozené. Z toho už je patrna **n a p r o s t á n e z b y t n o s t p o m o c n é (s k u t k o v é) m i l o s t i**, jak jsme ji vylíčili. Její přední úkol je, aby spasitelnými skutky, jež umožňuje, přivedla člověka do stavu nadpřirozeného (do stavu posvěcující milosti), nebo jinými slovy, aby jej přivedla k ospravedlnění. Druhý její úkol je, aby léčila, hojila osvěcováním rány prvotního hříchu, nevědomost rozumu ve věcech Božích, a povzbuzováním vůle slabost v dobru, z nichž povstávají mnohé hříchy, pomáhajíc k horlivé nadpřirozené činnosti.

Nyní mluvíme o úkolu jejím prvému: **p ř i v é s t i č l o v ě k a k o s p r a v e d l n ě n í**.

Dvojm způsobem vznikaly bludy: *a*) že upřílišovaly nezbytnost pomocné (skutkové) milosti a *b*) že ji zmenšovaly.

V první době křesťanské byl to pelagianismus a semipelagianismus (polopelagianismus), které bylo církvi potíratí. Úkol byl vykonán vedle sv. Jeronyma hlavně sv. Augustinem a jeho žáky. Odtud nesmírná váha sv. Augustina v církvi při nauce o milosti. O obojích bludech dlužno aspoň nejhlavnější říci. Již gnostikové v II. století učili bludně o milosti. V století III. pochybil v lecčems Origenes, ve IV. Theodor z Mopsvestie. Hlavní blud vznikl však v V. století Pelagiem a jeho žákem Coelestiem. Pozdější bludy rozumářů (recionalistů) nejsou nežli důsledky pelagianismu.

2. **Pelagianismus.** Pelagius byl mnich nekněz, rodem z Anglie, dle některých ze Skotska, dle Augustina muž velmi silného, rychlého a bystrého ducha, dle jedněch bezúhonných mravů, tak že jej pokládali za svatého, dle jiných milovník hodů, koupelí a j. Jistě byl obojaký. Bludy své svěřoval soukromě. Když mu byly vytknuty, popřel, že tak mluvil, anebo nastrčil osobu jinou. Když mu poukázali na jeho spisy, vymlouval se, že nejsou od něho, anebo že jsou pokaženy. Po-bloudil-li, řekl jindy, a uzná-li církev některý jeho výrok za křivý, zavrhuje jej, totiž ve smyslu, jak jej odsuzuje církev. — Tak mluvili, jak známo, všichni kacíři, pokud od církve zřejmě neodpadli. U nás Hus byl v tom výtečník. V této chytré obojakosti je Pelagius jich mistrným předchůdcem. Do Říma přišel r. 405, šíře tu své nauky.

Jak upadl do bludů? Snad odporem proti bludařům manichejským. Manichejci učili, že hmota není od Boha stvořena, nýbrž že původce zla postavil ji proti dílům Božím. Hmota je podstatou zlá; proto plynou z ní hříchy nezbytně. Hříchy dlužno přičítati ne převrácené vůli, nýbrž přirozenosti podstatně zlé, jelikož hmotné. Pelagius bojoval proti těmto bludům s velikou horlivostí. Poněvadž při tom bylo asi více vášně, pýchy, ctižádosti, nežli čisté lásky k pravdě a ducha v pravdě křesťanského, stalo se, co tolikrát před a po něm se opakovalo, že upadl do opačné výstřednosti. Hlavní myšlenka Pelagiova byla: Přirozenost lidská je tak dobrá, že člověk bez nadpřirozené milosti může plniti veškerý zákon Boží a dosíci svého cíle. Napsal spisy: tři knihy o Nejsv. Trojici, výklad k listům sv. Pavla, dva listy k biskupům Paulinovi a Konstantiovi.

Coelestius, rovněž mnich z Anglie, přidal se r. 410 k Pelagiovi. Vynikal uměním hádati se (přemlouvati, sváděti) a smělostí nad Pelagia, takže mnozí jej pokládali za hlavního učitele a zvali se po něm coelestiani. On první zřejmě popíral dědičný hřích. Z biskupů přidal se k pelagianismu Julian. R. 410 odcestovali Pelagius a Coelestius do Afriky, Pelagius odebral se pak do Jerusalema, Coelestius do Karthaginy. Pelagius byl proti vůli sv. Jeronyma od jerusalémského biskupa vlídně přijat

a dovedl na sněmě tak dobře zakrýti své bludy, že ušel odsouzení. Coelestia však zaslouženě stihlo.

Církev zabývala se pelagianismem v letech 411 až 431 na 24 místních sněmech. Na sněmu v Lyddě a Diospoli r. 415 podařilo se hladkým bludařům oklamati biskupy. Afričtí biskupové, uslyševše o tom, sešli se r. 416 v Kartagu a Mileve, mezi nimi též Augustin, a odsoudili blud. Odsouzení stihlo hlavně Coelestia, který zůstal v Kartagu. Bludař odvolal se k Zosimovi. Dovedl se tak přetvařovati a vymlouvati, že papež uvěřil nejen v jeho pravověrnost, ale i před africkými biskupy ho obhajoval. Tito svolali nový sněm do Kartaga r. 418. Sešlo se jich na 200. Potvrdili přijaté kánony v Mileve a poslali je papeži, který prohlédnuv zatím ošemetnost bludařů, usnesení sněmu schválil. Po novém odsouzení obou v Efesu r. 431 na sněmu obecném vystoupil jako jich horlivý obhájce jmenovaný biskup eklanský Julian. Naprostá nezbytnost milosti k spasitelným skutkům prohlášena je pak ještě na sněmu arausikánském (Oranže ve Francii) r. 529.

Pelagius učil: Svobodnou vůli máme od Boha. Ta dává člověku možnost, státi se spravedlivým. Vůli a skutky, t. j. vůli, plniti přikázání Boží a státi se spravedlivým, skutky, kterými se to děje, jsou v naší moci, jsou jen od nás. Člověk může dojiti takové svatosti, že prosba Otčenáše: „Odpusť nám naše viny“ stane se bezpředmětná, zbytečná.

Avšak Pelagius nemluví vždy stejně. Jednou učil, nezmiňuje se o milosti, že člověk přirozenými silami svobodné vůle může plniti všechna přikázání, přemoci všechna pokušení, vykonávati všechny ctnosti a dosáti věčného blaha. Po druhé mluvil o milosti, ale zval tak svobodnou vůli, jelikož je nám dána bez naší zásluhy. Po třetí pravil, že mimo svobodnou vůli je ještě jiná milost, totiž zákon a nauka, k níž přidal pak příklad Kristův. Po čtvrté, že jsou i jakási osvícení vnitřní. Ale vše to dáno je člověku jen proto, aby zákon Boží mohl „snadněji“ plniti, že milost získává se přirozenými zásluhami, že není milosti, která by vůli dávala „sílu“ konati to, co jí osvícení ukazuje, jelikož takové milosti není třeba.

Tyto bludy souvisejí s naukou, že prarodiče nebyli v stavu nadpřirozeném, nýbrž v témže, v kterém my se rodíme. Není dědičného hříchu. Adam mohl dosáti svého cíle přirozenými silami. Proto netřeba vnitřní nadpřirozené milosti ani nám; stačí víra, kázání a jiné zevní milosti. — Každý vidí, že v pelagianismu jsou základy pozdějšího rozumářství, které z protestantismu se vyvinulo.

5. *P o l o p e l a g i a n i s m u s*. Sv. Augustin kladl proti pelagianismu veliký důraz na potřebnost nadpřirozené milosti. Mnichům v Adrumentě v Africe zdálo se, že přeháně ubíraje svobodě vůli, a psali o tom papeži Sixtovi. Augustin napsal nové dvě knihy, v nichž jim vyložil svou nauku. Mnohým

mužům v Galii (Francie) zdála se některá tvrzení upřílišená. Měli za to, že sv. Augustin ničí svobodu vůle, když praví, že první milost nepředchází žádnou zásluhu, nýbrž že je veskrze darem daná; tak prý vzniká naprosté předurčení k spáse nebo zatracení. Jak patrně, nerozuměli věci. Milost potřebnou k ospravedlnění dostává každý, i není o nějakém předurčení ve smyslu nepravém ani řeči. Řešení mužové nastoupili střední cestu mezi Pelagiem a Augustinem. Tak vznikl polopelagianismus (semipelagianismus). Hlavním jeho hlasatelem byl Jan Kassian, opat v Massilii (Marseille) ve Francii, muž jinak svatý. Proti polopelagianismu vystupovali vedle sv. Augustina, jenž blížil se již konci života, hlavně Prosper a Hilarius, hájce nauku velikého učitele. Za tím účelem vymohli si schválení Coelestina I. a odebrali se do Gallie, kde zatím semipelagianismus valně se rozšířil. Blud odsouzen na sněmu oranžském r. 520; Bonifác II r. 530 jeho kánony potvrdil. Kassian není kacíř, neboť za jeho života nauka nebyla ještě odsouzena.

Bludné nauky polopelagianů jsou hlavně tři: 1. Počátek dobrého života, t. j. náklonnost k víře, touha po spáse, získání božské blahovůle jsou plodem přirozených sil. Rozlišovali počátky víry a rozmnožení víry. Jen k víře nadpřirozené a skutkům z ní plynoucím měli milost za nezbytnou, „k počátkům“ víry nikoliv. Dle nich není tedy třeba předcházet jí, budící milosti, nýbrž jen milosti, jež skutek dokoná. 2. Dále připisovali „přirozeným“ skutkům „nadpřirozenou“ záslužnost v tom smyslu, že sice nedávají na ni právo, ale že se sluší, aby je Bůh odměnil cestou nadpřirozenou. Tím přestává milost býti darem či nezaslouženým. 3. Vytváření v dobrém pochází také z přirozených sil, neboť jako se může člověk k milosti sám připravit, tak v ní může také sám setrvat. Všecky tyto bludy jsou odsouzeny. Neodsouzen zůstal blud: Dítěm, jež nemají zásluh, dává Bůh milost spásy, neboť dává podle života, jaký by vedly, a o kterém Bůh ví. Hlavní blud polopelagianismu záleží v tom, že „přípravu“ k ospravedlnění přičítal přirozeným silám, takže ospravedlnění není vlastně dílo Boží, jelikož Bůh je toliko posvěcující milostí dokončuje, a to tak, že je k tomu vázán, ne sice podle spravedlnosti, ale přece aspoň dle slušnosti.

4. Katolická církev učí, že vnitřní milost je ke každému spasitelnému skutku nezbytně potřebná, že je potřebná také k počátkům víry a touze po spasení. Většina bohoslovců učí, že také člověk, jenž má nadpřirozené vlohy, na př. božskou ctnost víry, potřebuje k spasitelnému skutku ještě pomocné milosti.

Připomínáme znovu, že jsou skutky dobré v řádě přirozeném, jež zoveme mravné, eticky dobré, a skutky dobré v řádě nadpřirozeném, jež zoveme spasitelné. Mezi nimi je podstatný,

naprostý rozdíl. Spasitelné skutky, jež směřují k ospravedlnění, jsou prostě spasitelné; když směřují už přímo k slávě věčné, jsou mimo to záslužné, I prvé skutky směřují ovšem k slávě věčné, ale nepřímou, prostředně, neboť bezprostřední cíl jejich není věčná sláva, nýbrž dosáhnouti ospravedlnění. Ospravedlnění, když je dokončeno, je tolik jako stav posvěcující milosti.

Potřebnost pomocné neboli skutkové milosti.

1. Ke každému spasitelnému skutku je nezbytně třeba vnitřní nadpřirozené milosti. Nauka tato jest jeden ze základních článků víry. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že milost Boží dává se skrze Ježíše Krista jen k tomu, aby člověk „lehčeji“ mohl žít v spravedlnosti a věčný život si zasloužiti, jakoby obě mohl svolobodnou vůlí bez milosti, toliko nesnadně a obtížně, je v klatbě. Kdo by řekl, že bez předcházejícího povzbuzení a pomoci sv. Ducha člověku lze věřiti, doufati, milovati nebo litovati, jak se sluší, je v klatbě“. Řeč je ovšem o spasitelných skutcích.

Sv. Písmo dí určitě a jasně, že člověk dostává všecku sílu k nadpřirozeným skutkům od Boha, takže bez ní nemůže vůbec nic nadpřirozeného konati. Sám Spasitel mluví o spasitelných skutcích, pravil: Zůstaňte ve mně, a já ve vás. Jako ratolest nemůže nésti ovoce sama ze sebe, nezůstane-li na kmeni, tak ani vy, nezůstanete-li ve mně. Já jsem vinný kmen, vy ratolesti; kdo zůstává ve mně a já v něm, ten přináší ovoce mnohé, neboť beze mne nemůže činiti nic. (Jan 15, 4. n.) — O jakých skutcích mluví Kristus, přirozených nebo nadpřirozených? Zajisté o nadpřirozených. Bez Krista mohou apoštolové choditi, spáti, mluvit, vůbec vše přirozeně konati. Co tedy nemohou bez něho? Spasitelné skutky konati. K těmto je zapotřebí, aby byli s ním spojeni jako ratolest s kmenem. Jak? **Milostí**. Spojení ratolesti s kmenem je dvojí: Spojení samo, a stálý příchod mlzy do nich. Ve spojení s Kristem je též dvojí: spojení samo, t. j. stav nadpřirozený, a stálý přítok milosti, t. j. milostí pomocných (skutkových). Spasitel mluví o milosti vůbec, ale že má na mysli také pomocnou (skutkovou) milost, jde z toho, že mluví o ovoci, o činnosti. Jasně a určitě je vysloveno, že bez milosti (ať posvěcující, ať pomocné, ať obojí) nadpřirozené skutky nejsou možny, a to žádné, neboť Spasitel dí: Beze mne „nic“ nemůžete. — Sv. Augustin píše: „Aby nikdo nemyslel, že může ratolest sama ze sebe vydati aspoň nějaký plod.“ nedí: „Beze mne nemůžete mnoho,“ nýbrž praví: „Beze mne nemůžete nic“. . „Nese-li málo ovoce, očistí ji rolník, aby nesla více; však nezůstane-li na

kmeni a nežije-li z kořene, nemůže nésti žádného. Jako Kristus nebyl by vinným kmenem, kdyby nebyl člověkem, tak neposkytoval by ratolestem milosti, kdyby nebyl zároveň Bohem.“

Tato naprostá bezmocnost lidská vzhledem k nadpřirozenosti je opět vyslovena Kristem: Nenarodí-li se kdo znovu z vody a sv. Ducha, nemůže vejít do království Božího (Jan 3, 5.). — Sv. apoštol Pavel ji vyslovuje vzhledem k nadpřirozeným skutkům, když volá: Nikdo, mluvě v Duchu Božím . . nemůže říci: Pánem (je) Ježíš, leč v Duchu svatém (1. Kor. 12, 3.). Řeč je o nadpřirozeném, spasitelném vyznání víry, neboť přirozeně může je učiniti každý. Spasitelně, nadpřirozeně je možno toliko skrze sv. Ducha, t. j. s jeho pomocí neboli milostí. — V listě k Efeským vykládá apoštol, jak jsme byli mrtvi, jsouce v hříších, a jak Bůh nás v Kristu oživil: Milostí zajisté spasení jste věrou (a to nikoli ze sebe; Boží je to dar); nikoli ze skutků, aby se nikdo nechlubil. Jeho zajisté jsme dílem, byvše stvořeni v Kristu Ježíši ke skutkům dobrým, které Bůh byl připravil, abychom v nich žili (Ef. 2, 8. n.). Smysl je: víra je milost, a proto i spása, k níž víra vede. Naše přirozené skutky nic k tomu nepříčinily a přičiniti nemohly. Proto ani víra není z našich skutků, není jimi zasloužená, nýbrž je z milosti. Vůbec všechny spasitelné skutky jsou od Boha připraveny milostí, kterou Kristus nám zasloužil. Bůh je připravuje, že nás k nim povzbuzuje milostí předcházející.

Dle apoštola všechno smýšlení, chtění a konání spasitelné je z milosti. **S m ý š l e n í**: Ne že bychom sami od sebe jako ze sebe byli způsobili něco mysliti, nýbrž že způsobilost naše jest z Boha (2. Kor. 3, 5.). Proto má takovou důvěru ve své kázání; nespolehá na sebe, nýbrž na milost. Bůh s ním spolupůsobí, činí jeho myšlenky nadpřirozené a dává jim nadpřirozenou sílu. **C h t ě n í**: Smiluji se nad tím, nad kým se smiluji . . . Není tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, nýbrž na Bohu, jenž se smilovává (Řím. 9, 15. n.). Smysl je: ten dochází do království Božího na zemi (k ospravedlnění) a na nebi (k slávě), komu Bůh dá milost; kdyby jí nedal, bylo by všechno přirozené chtění marné. **S k u t k y**: Bůh je to, který působí ve vás i chtění i vykonávání podle dobré vůle své (Fil. 2, 13.). Písmo uvádí také důvod, proč bez milosti nemůžeme ničeho. Jsme mrtvi (Ef. 2, 5; Řím. 5, 15), t. j. bez milosti jsme nadpřirozeně mrtvi, neschopni činnosti nadpřirozené, ale milost je a dává život. (Řím. 3, 24; 5, 5; 6, 23.) Člověk tělesný, což znamená též člověka hříšného, je slepý; Duch sv. otevírá oči pro věc duchovní (Srov. 1. Kor. 2, 14; Fil. 1 29; Řím. 8, 26.).

Z e s v. O t c ů je hlavním svědkem sv. Augustin, jenž sám též je dílem milosti Boží, a sněmy za jeho doby proti pelagianismu konané. Avšak sv. Augustin nauku o nezbytnosti milosti k spasitelnému skutku nevytvořil, nýbrž toliko obha-

joval a vykládal. To je již z toho patrné, že jakmile blud Pelagiův vznikl, povstala proti němu hned celá církev. Proto právem sv. Augustin jej nazval „novotou“, vzniklou před nedávným časem, a Coelestin I. v listě k biskupům galským z roku 431 žádal, aby „novoty“ přestaly nastupovati na místo dřívější vláry“. Zevrubně nebylo však o milosti jednáno; ještě sv. Augustin nevyjadřuje se vždy přesně a soustavně; ale o naprosté potřebě milosti k všelike spasitelné činnosti neměli sv. Otcové pochybnosti.

Již sv. Ireneus († kolem r. 202) píše: „Pán slíbil, že pošle Utěšitele, kterýž by nás připravil Bohu. Neboť jako ze suché pšenice nemůže se státi jedno těsto bez navlažení, ani jeden chléb, tak ani my jsme se nemohli, jsouce mnozí, v jedno spojití v Kristu Ježíši bez vody, která s nebe jest. A jako suchá země, nepojmouc vlhkosti, nevydává obilí, tak ani my, jsouce prve dřevem suchým, nikdy bychom nevydali ovoce života, nepřijavše deště milosti s hůry.“ Nezbytnost milosti k spasitelným skutkům je tu vyslovena zcela jasně. — Sv. Justin († r. 167) poukazuje, že uvěřili nejen filosofové a vzdělanci, nýbrž i prostí, jelikož sílu dostali ne z lidského rozumu, ale od Boha, a nazývá ji silou „nevyslovitelnou“. — Sv. Cyprian († r. 258): „V ničem nesmíme se chlubit, neboť nic není naše,“ totiž v nadpřirozeném dobrém skutku, jelikož celý je z milosti. — Klement Alex. († r. 217): „Zřízenost si nemůžeme jinak zjednat, leč milostí Boží; proto dí Kristus: prostě, a bude vám dáno.“ — Století IV.: Sv. Athanasius píše, že k spasení je třeba ustavičné pomoci Boží, neboť dokud jsme na zemi, slovo „spasen budu“ není vyplněno. — Eusebius: „Stále jest nám třeba Boží pomoci, abychom nezbloudili... Síly a trpělivosti nemáme z moci a síly své, nýbrž z Boží milosti.“ — Sv. Ambrož: „Vidíš, že síla Boží všude spolupůsobí k cílům lidským, neboť nikdo nemůže stavěti bez Pána, nikdo bez něho něco začít.“ — Sv. Jan Zlat.: „Oči jsou krásné a dobré k vidění, ale chtěj-li viděti bez světla, nic jim jejich krása a síla neprospívá; tak i duše, když chce viděti bez sv. Ducha, jest sobě jen překážkou.“

Sv. Augustin také se dovolává Ireneia, Cypriana, Olimpia, Hilaria, Ambrože a j.; naplnil jimi takořka celou druhou knihu proti Julianovi. Na konci se táže, chce-li Julian před tolika učenými a svatými muži míti úctu. Na vyzvání, aby jmenoval sv. Otce, kteří jeho (Julianovu) nauku potvrzují, nebyl s to uvést žádného. Od jakživa vyprošovala církev v modlitbách svých milost. Sněm kartaginský dovolává se toho na důkaz proti pelagianismu, pravě, že prosí za milost nevěřícím, aby osvobození byli modloslužebníci od svých bludů, aby židům zasvitlo světlo pravdy, aby kacíři se obrátili atd.

V ní t ř n í d ů v o d této potřebnosti je, že, jak dī sv. Tomáš Akv., život věčný tak převyšuje přirozenost, že člověk přiroze-

nými silami není s to, aby vydal spasitelné a záslužné skutky, blaženému patření přiměřené. Může pracovat, čísti a pod., ale skutku, kterým by život věčný zasluhoval, bez milosti učiniti nemůže. — Vyložili jsme že spasitelný skutek musí býti obsahem bytně nadpřirozený. Nestačí pouhé zevní přijetí skutků od Boha, „jakoby“ byly nadpřirozené; nestačí, aby sv. Duch dobré myšlenky a chtění v nás jen vzbuzoval, takže by zůstaly přirozeny: nebo pořád zůstává člověk ještě v naprostém nepochopení k nadpřirozenému cíli. Skutek musí býti nadpřirozený vnitřně, svou bytností. Správně dí sv. Augustin, že ani andělé nemohli bez milosti konati v době zkoušky nadpřirozených a záslužných skutků. Jen skutek fysicky nadpřirozený odpovídá nadpřirozenému cíli, blaženému patření, a může k němu směřovati. Proti semipelagianům dí článek víry, že i k „počátkům“ víry a touhy po spáse je milost nezbytná. Sněm oranžský dí: „Kdo praví, že rozmnožení, jakož i počátek víry i zbožná náklonnost k víře, kterou věříme v toho, jenž hříšníka ospravedlňuje, a kterou dospíváme k obrození při křtu, není dar z milosti, t. j. z vnuknutí sv. Ducha vedoucího naši vůli z nevěry k víře, od bezbožnosti ke zbožnosti, nýbrž že nám je přirozený, jest odpůrce apoštolských dogmat.“ Tuto myšlenku pronáší ještě různými jinými způsoby.

Co je „začátek“ víry? Jest to úsudek, utvořený na základě známek neboli sudidel víry, že dlužno věřiti, a zbožná náklonnost vůle, uvěřiti skutečně. Takový člověk se modlí, hledá Boha, touží dostati milost, a tak k ní také dospívá. Dle semipelagianů může každý člověk sám dospěti k víře neboli ospravedlnění, neboť jestliže učiní uvedený začátek k víře, což je v jeho moci, nemůže mu Bůh milost k spasitelnému skutku víry odepřiti. Když se jim namítalo, že aspoň u zemřelých dítek je milost křtu, tedy celé ospravedlnění, darem, odpověděli, že Bůh dává jim tuto milost, předvídaje jich zásluhy, které by si získaly, kdyby žily. Katolická nauka učí, že i k „začátku“ víry je třeba milosti, totiž osvětlení, zvláště pak povzbuzení ke zbožné náklonnosti uvěřiti (*pius credibilitatis affectus*). Tak ospravedlnění je pak darem Božím, a nikoliv zaslouženo; je milostí.

Důkaz z Písma provedl již Augustin a Prosper. Augustin praví, že v této věci dal mu světlo výrok sv. Pavla: Kdo tě významává? A co máš, abys toho nebyl dostal? Jestli však jsi dostal, proč se chlubiš, jakobys nebyl dostal? (1. Kor. 4, 7.) Sv. Augustin píše o těchto slovech: „Tímto svědectvím byl jsem přesvědčen, když jsem podobně jako vy (semipelagiani) bloudil, maje za to, že víra, kterou věříme v Boha, není dar Boží, nýbrž je v nás od nás.“ Sv. Pavel dí svými slovy, že ve věcech spasení nemůže člověk sám ze sebe nic, nýbrž že vše je dar Boží. Jeho věta byla by zvláště nepravdivá, kdyby

člověk mohl si dáti začátek ospravedlnění, kdy je úplně mimo nadpřirozený stav. Proto také všechny výroky, prve proti pelagianismu uvedené, mají platnost i zde. — Pravil-li Spasitel na př.: „Beze mne nic nemůžete,“ mají tato slova především platnost před ospravedlněním, znamenajíce: beze mne, když já vám nepomohu, k ospravedlnění nedojdete. Dí-li, že nemůžeme mysliti nic sami ze sebe, totiž spasitelného, praví, jak vykládá sv. Augustin, že nemůžete bez milosti mysliti: je třeba věřiti. — Sv. Jan dí: Nikdo nemůže přijíti ke mně, nepřitáhne-li ho Otec (Jan 6, 44.). Toto táhnutí je předcházející, probuzující milost, která působí „počátek“ víry, totiž soud: měl bych věřiti, vůli: chtěl bych věřiti. — Sv. Pavel dí: Kdo prve dal jemu, a bude mu odplaceno? (Řím. 11, 35.) Mní: Kdo dal Bohu dříve takové skutky, aby milost ospravedlnění byla odplatou za ně? Odpověď jest: nikdo. Slova jsou zrovna jakoby namířena proti polopelagianismu, který dí, že člověk právě dává Bohu „začátky“ víry, a že milost za ně je povinnou odplatou. — Jinde přirovnává uvěření k utrpení a o obojích dí: Vám (apoštolům) bylo dáno pro Krista nejen věřiti v něho, nýbrž i trpěti pro něho. (Fil. 1, 29.). Obojí je milost: i víra v Krista i utrpení za něho. — Slova sv. Pavla, že Kristus je původce a dokonatel víry (Žid. 12, 2.), vykládá sv. Jan Zlat. pěkně v tom smyslu, že on nám ji dal, on učinil počátek. On jí také dokonál. — Pán Ježíš dí: Jsou někteří mezi vámi, kteří nevěří (Jidáš) ... Proto jsem vám řekl, že nikdo nemůže přijíti ke mně, není-li mu dáno od Otce (Jan 6, 65.). Jidáš byla první milost k obrácení jistě dána, ale zavrhl ji. Mysleme si, že žádné jiné nedostal. Mohl-li uvěřiti, se káti a obrátiti? Ne. Jidáš dostával stále pomocné milosti k spáse; my jsme učinili jen předpoklad. Tamže apoštol nazývá víru apoštolů přímo „dílem Božím“ (Jan 6, 29.).

Z p o d á n í náležejí sem všechny výroky svrchu uvedené. Také o nich lze říci: Je-li k spasitelným skutkům třeba milosti, je jí především třeba k „počátkům“ ospravedlnění. — Klade-li Justín Muč. do úst soubesedníku svému: „Ty však se modli především, aby ti byly otevřeny brány světla, neboť nikdo není s to, aby chápal řeči proroků a jim rozuměl, leč dá-li mu Bůh a jeho Kristus porozumění,“ vyznává naši nauku. Řeči proroků jsou známky nebo-li sudidla víry, jelikož Krista předzvěštovaly. Aby nevěřící to chápal a ochotně uznal, musí dostati milost osvětlení a povzbuzení. To jest začátek víry. Má se modliti, aby této milosti byl hoden. Nemůže si ji modlitbou zasloužiti, ale Bůh je milostiv a dá mu ji, neboť jí nikomu neodpírá. — Proto sv. Augustin nazývá modlitbu církve a křesťanů za milost jasným důkazem milosti. Dovoláváje se svědectví sv. Cypriana, sv. Ambrože a sv. Řehoře Naz. dodává: „Tito velicí doktoři učíce, že není nic, čím bychom se mohli chlubit jako svým, jakoby od Boha nebylo, že ani naše

srdce ani myšlenky nejsou v moci naší . . . přičítají vše to milosti Boží, uznávají je za dar Boží, svědčí, že jsou od něho, ne od nás.“ Sv. Augustin nechce jen říci, že rozum a vůle a vůbec vše jsou dary Boží, a tudíž i jejich schopnost a činnost, nýbrž ukázati, že tím více jsou darem myšlenky a city Boží, víra, ospravedlnění vše nadpřirozené, vše, co obrací a vede k věčné spáse. O to právě mu běží. Proto dí: „Víra tedy i počátek i dokonání je dar Boží.“ — Sv. Ambrož dí: „Naše myšlenky a naše srdce nejsou v moci naší.“ — Sv. Jan Zlat.: „Víra není z nás, neboť kdyby byl nepřítel, kdyby byl nevolal, jak bys mohl uvěřiti? Proto víra je dar Boží, ne náš, ne ze skutků.“ „Bůh předchází naše modlitby,“ t. j. milosti. — Hilarius: „Spása naše je z milosrdenství Božího, jest dílo dobroty Boží v nás, odtud začala modlitba, odtud i spása modlíciho.“ Chce říci, že Bůh dává milost i k první modlitbě za spásu.

Dokud nebylo bludařů v této věci, nemluvili a nepsali sv. Otcové s tou přesností a opatrností, jako po nich. Proto semi-pelagiani našli některé výroky, které na pohled jim přejí. Sv. Jan Zlat. píše: „Volme nejprve dobré a pak přidá Bůh, co z jeho jest: nepředchází naší vůli, aby nemařil naši svobodu. Naším úkolem je voliti, Božím dokončiti.“ — Odpověď: Bloudil-li sv. Jan? Sotva. Bloudil-li kazatel, když dí: Člověče, přičiň se a Bůh ti pomůže? Ne. Mluví jen lidově. Klade důraz na činnost lidskou. Ale tato činnost už je součinnost. Slova Janova mají smysl: Začni, dej souhlas s osvícením Božím, poslechni povzbuzení, vol dle nich, a Bůh v tobě spasitelné dílo dokoná, nebo jinými slovy, ty je s jeho milostí dokonáš. — Celestin I. doporučoval cařihradskému patriarchovi právě Jana Zlat. jako vzor pravověrnosti. Mohl-li by tak učiniti v době, kdy pelagianismus a semipelagianismus byl odsuzován, kdyby slavný kazatel nesprávně smýšlel? Svrchu uvedli jsme jeho výrok, kde mluví přesně a jasně. Ze všech století lze uvést podobně neurčité výroky, a to od Otců a bohoslovců, kteří proti pelagianismu napsali velká díla. Co znamenají nepřesné jich výroky? Jsou to lidová rčení. Když říkáme, že slunce zapadá, víme jak se věc má, a když říkáme, hledej Boha, najdeš ho, víme též, že i k hledání je třeba pomoci s výše. Vždyť už napomenutí „hledej Boha“ je pro nevěřícího milost, ovšem jen zevní; ale Bůh hned s ní spojuje u každého, kdo jí se zatvrzelostí neodmítá, také milost vnitřní, milost, jež v jeho duši působí. Sv. Jan Zlat. měl mimo to příčinu, aby na dobrou činnost lidskou kladl důraz, neboť bojoval proti manichejským, kteří hlásali, že člověk nezbytně koná dobré nebo zlé podle toho, vládne-li mu původ neboli základ (princip) zla nebo dobra.

Církev modlí se stále, aby Bůh dal nevěřícím milost víry. Proč? Poněvadž ví, že bez ní nemohou k víře dospěti. Vírou začíná se ospravedlnění. Proto právě začátek musí býti

od Boha, neboť jinak by ospravedlnění, jsouc nadpřirozené (stavem milosti), nemohlo nikdy začít. Ať tento začátek záležel v čemkoliv, od Boha musí být, neboť jde o „první krok“ ze stavu přirozeného ano hříšného do stavu nadpřirozeného. Co je před tímto prvním krokem, je přirozené. On je nadpřirozený, že Bůh přidal milost. Bůh musí povýšit skutek, aby byl fyzicky nadpřirozený a tak cíli přiměřený. To činí nadpřirozeným osvětlením a povzbuzením. Tak i počátek víry je ovšem darem milosti. Nelze uvádět Zachea, jenž vylezl na strom, aby Krista viděl, setníka a jeho velikou víru atd., neboť ti všichni jednali již z milosti, která pracovala v duších jejich, byl-li totiž jejich skutek nadpřirozený.

O potřebě pomocných (skutkových) milostí u člověka věřícího.

Dvojitý případ je možný: člověk je v smrtelném hříchu, t. j. bez posvěcující milosti, anebo se nalézá, nemaje smrtelného hříchu, v stavu nadpřirozeném.

1. Jest článek víry, že člověku věřícímu, ale nalézajícímu se v smrtelném hříchu, jest naprosto třeba pomocné (skutkové) milosti ke všem skutkům, jimiž jeho ospravedlnění se uskutečňuje. Již sněm oranžský z r. 529 praví v kánonu, námi již uvedeném: „Kdo by řekl, že lze bez předcházejícího osvětlení sv. Duchem a bez jeho pomoci se káti, jak dlužno, aby obdržel milost ospravedlnění, je v klatbě.“

Všecky výroky sv. Písma, které byly uvedeny o potřebě milosti k spasitelným skutkům, mají platnost také o hříšníkovi. Má nadpřirozenou vlohku neboli božskou ctnost víry, ale nemůže jí užít. Je jako ten, kdo spí: má rozum, avšak nemůže myslit. Musí být probuzen, Slovo Kristovo: Beze mne nemůžete nic činit (Jan 15, 5) to praví. Hříšník přijal milost víry a nastoupil cestu spásy, ale nemůže na ní kráčet dále a jí dokonat. Odvrátil se hříchem od Boha, posledního cíle. Rovněž důkaz z podání prve uvedený má platnost i zde. Aby se hříšník zase obrátil k poslednímu cíli, je třeba nadpřirozeného skutku, který jedině jest nadpřirozenému cíli přiměřený. Tento skutek je však možný jen s vnitřní pomocnou milostí, již toliko Bůh může dát. Vloha musí být pohnuta k činnosti, bohoslovci říkají „determinována“. Do oka musí padnout obraz stromu, aby oko vidělo strom. Nadpřirozená vlohka víry může být vyvolána k činnosti toliko nadpřirozeným vlivem. Tato milost musí člověku pomoci, aby poznal svůj hřích, dokonale ho litoval a z něho se očistil.

2. Kterak je potřebna pomocná milost člověku, který je v posvěcující milosti a má tudíž všechny nadpřirozené vlohy činné?

Je-li mu vůbec potřebna? Ano. Uslyšíme, že bez pomocných milostí nelze se udržeti na cestě spásy. Je taky potřebna, aspoň často, jako milost léčebná proti neduhům z dědičného hříchu plynoucím, totiž proti ztemnělosti rozumu a převrácenosti vůle. Rovněž je potřebna k spasitelným skutkům vroucnějším, větším, zvláště heroickým.

Však na to se zde netážeme. My se ptáme: je-li ospravedlněnému třeba pomocné (skutkové) milosti, aby jednotlivý spasitelný skutek mohl býti vykonán, anebo: je-li fysicky možný bez ní. Naše otázka je: Je-li třeba ke každému jednotlivému skutku pomocné milosti, aby byl nadpřirozený, či může-li jej člověk, jsa v posvěcující milosti, vzbuditi sám ze svých nadpřirozených vloh víry, naděje a lásky? Běží tedy o pomocnou milost jako nezbytnou soupříčinu, aby skutek byl nadpřirozený, a nikoliv o milost jako o pomoc k jiným účelům, na př. ke skutku heroickému, k potlačení nezřízeného hnutí a p. Mnozí bohoslovci praví, že nové pomocné milosti není třeba k nadpřirozenému skutku u toho, kdo je ve stavu posvěcující milosti, jelikož posvěcující milost sama činí každý skutek, který jí odpovídá, nadpřirozeným. Dle nich stačí obvyklá součinnost (konkurs) Boží. Avšak většina bohoslovců učí, že ve stavu milosti je pomocné milosti třeba, aby skutek byl spasitelný. O Adamovi v ráji praví sice sv. Augustin, že by byl nepotřeboval pomocných milostí. Myslí si věc tak, že první milost, kterou obdržel, budila by dobrý skutek, tento dobrý skutek pak, na př. osvětlení nebo povzbuzení, budil by skutek víry, lásky, vděčnosti atd. Tento dobrý skutek, který jsa z milosti, má povahu milosti, byl by opět milostí, t. j. osvětlením a povzbuzením k novému skutku spasitelnému, a tak nepřetržitě. Adam by tedy dle sv. Augustina nepotřeboval „nové“ pomocné (skutkové) milosti; bez pomocné milosti vůbec nemohl býti ani on, ano dle sv. Augustina ani anděl. Avšak, vykládá týž sv. Otec, člověk padlý není Adamem před pádem. Člověk padlý nemá osvětlení jako praotec v ráji. Je jako vzduch. Když slunce svítí, je vzduch osvětlený, když zajde, nikoliv. Když Bůh je člověku přítomen, je duše osvětlena, když odejde, je ve tmě. Bohoslovci vykládají slova Augustinova v duchu naší nauky.

S v. P í s m o mluví ve výrocích, které v předešlé stati jsme uvedli, o potřebě pomocné (skutkové milosti) vůbec, nečiníc rozdílu, je-li člověk v milosti, čili nic. Slova: „Beze mne nemůžete nic činiti,“ týkají se jistě pomocné milosti a jsou tak všeobecná, že mají platnost vůbec. Při podobenství o ratolesti a kmeni vidíme, že ratolest, ač je spojena s kmenem,

nemohla by žít, kdyby nepřijímala z něho stále mízu. V duchovním životě potřebuje člověk k životu, jenž jeví se činností, pomocné milosti. Než jsou i zvláštní výroky, které nauku tu dosti jasně potvrzují. Apoštol prosí o pomocné milosti i pro ospravedlněné a napomíná věřící, aby o ně prosili. Píše: On pak, náš Pán, Ježíš Kristus . . . potěš srdce naše a utvrď (vás) v každém skutku i slově dobrém (2. Thes 2, 16.). Bůh . . . uspůsobí vás v každém díle dobrém ke konání vůle jeho, čině ve vás, co se mu líbí, skrze Ježíše Krista (Žid. 13, 20). Zvláště tento výrok vyslovuje, jak se zdá, potřebu pomocné milosti, neboť apoštol dří, že Bůh koná v nás dobré skrze Pána Ježíše. Slovo to znamená, že bez jeho pomoci by se nestalo. Když apoštol jinde zas praví, že Bůh připravil skutky dobré, abychom v nich žili (Ef. 2, 10.), že ze sebe nemůžeme sami ani nic mysliti (2. Kor. 3, 5), že máme konati své spasení s bázní a třesením, (Fil. 2, 12.) dlužno mysliti na pomocnou milost k spasitelným dobrým skutkům, dobrým myšlenkám, na bázeň a p. Ačkoliv tyto výroky jsou dosti jasné, přece podávají toliko důkaz pravděpodobný.

Z p o d á n í. Sv. Augustin: „Jako oko tělesné, i dokonale zdravé, nevidí, není-li podporováno světlem, tak ani člověk dokonale ospravedlněný nemůže dobře žít, nesvítlí-li mu světlo věčné spravedlnosti. Uzdravuje Bůh, nejen niče, co jsme hříchem učinili, ale dáváje též, abychom nehřešili.“ Přirovnání o oku ukazuje, že myslí na pomocnou milost ke každému skutku. — Sv. Jeroným: „Chtítí a běžeti je mé, ale nebude mým, nedá-li Bůh stále pomoc, neboť apoštol dří, že Bůh činí v nás chtění a vykonání . . . Prosím, abych obdržel, a obdržev prosím opět. Jsem lakotný po darech Božích, a Bůh nepřestává dávat, jako já se nenasycuji přijímaje.“ — Sv. Cyrill Alex: „Nemůže nikdo odstoupiti od nepravosti, nemůže k lepšímu postoupiti a v něm setrvati, leč má-li Krista průvodcem a vůdcem.“ Papež Zosimus proti pelagianismu: „Kdy je doba, v které nepotřebujeme jeho (Boha) pomoci? Při všech činech, příčinách, myšlenkách, pohybech dlužno vzývati pomocníka a ochránce.“ — Papež Celestin: „Nepochybujme, že v jednotlivých hnutích lidské vůle víc jest pomoc Boží, než-li naše svobodná vůle.“ — Sněm arausikánský (oranžský): „Kolikráte jednáme, Bůh působí v nás a s námi, abychom jednali.“ „Vyznáváme, že v každém dobrém díle nezačínáme my, a i po té milosrdenstvím Božím jsme podporováni . . . jeho pomocí můžeme po křtu plniti, co jemu jest milé.“ — Sněm tridentský: „Ježíš Kristus působí jako hlava na údy a jako kmen do ratolestí vhání do ospravedlněných sílu, kterážto síla jich dobré skutky vždy předchází, provází a následuje.“

Značnou váhu má také **d ů v o d z r o z u m u**. Nadpřirozené vlohy dávají schopnost k nadpřirozené činnosti. Ale jako vloha zraková musí býti předmětem vzrušena, aby oko jej vi-

dělo, tak i nadpřirozené vlohy potřebují vzrušení, aby byly činny. Toto vzrušení musí být vloze přiměřené, totiž nadpřirozené, sice by jinak vloha byla činna podle přirozených svých sil. Rozum má nadpřirozenou víru, že může vše viděti ve světle posledního cíle, je fysicky povýšen podobným způsobem, jak jednou povýšen bude, ale dokonale, při blaženém patření, může tedy vydávati ze sebe nadpřirozené kony, ale on zůstává zároveň přirozeným rozumem a může vzbuzovati kony přirozené, může mysliti, souditi přirozeně. Podobně i vůle. Aby tedy jednal nadpřirozeně, potřebuje nadpřirozeného vzrušení. Není to tedy pouhé volání, buzení vlohy k činnosti, je to skutečné povýšení do stavu nadpřirozeného, ne sice vlohy, ale skutku. Není to také proto pouhé probuzení vlohy ke skutku, poněvadž pomocná milost musí trvati, býti též milostí provázející. Když strom přestane oči naše vzrušovati (informovati), přestáváme jej viděti. Tak i nadpřirozený skutek by přestal, kdyby nadpřirozená pomocná milost přestala. — Řekneme tedy, že bez pomocné (skutkové) milosti nadpřirozené ani u ospravedlněného nadpřirozený skutek není možný.

Bohoslovci užívají také tohoto přirovnání: Člověk v milosti má schopnost k jednání přirozenému a nadpřirozenému. Je jako člověk, který zná dva jazyky. Kterým má mluvit? Který uslyší od přišedšího k němu. Jak bude jednati člověk ospravedlněný? Podle toho, bude-li vloha jeho vzrušena přirozeně nebo nadpřirozeně. Vloha je povýšena, ale aby byl povýšen t. j. nadpřirozený i její skutek, je třeba nadpřirozené pomocné milosti.

Z toho je také patrné, proč hříšník, jenž má nadpřirozenou vlohu víry, nemůže bez pomocné milosti ani nadpřirozeně věřiti, ani z hříchu vlastní silou povstati, ani sám ze sebe k ospravedlnění se připraviti. Pomocná milost je mu ovšem stále pohotově, neboť Bůh dává každému možnost spasiti se. Hojnost a síla pomocných milostí závisí na vůli Boží, součinnosti a horlivosti lidské, nadpřirozeném pořádku od Boha ustanoveném. V této věci stojíme před velikým tajemstvím.

Co může člověk bez milosti pomocné (skutkové).

Dvoji výstřednosti jest se vystříhati: upřilňovati potřebnost milosti a umenšovati ji. Pelagiani ji umenšovali.

1. Poohlédneme se po bludařích, kteří potřebnost milosti upřilňovali. Tu je Hus, který učil, že lidské jednání je buď ctnostné nebo hříšné. Člověk jenž je v hříchu, je hříšný, a proto všecka jeho činnost je hříšná. — Reformátoři XVI. stol. hlásali, že člověk nemůže vůbec nic dobrého, ani sebe menšího konati, jelikož dědičným hříchem je všecek zka-

žený, takže mu k dobrému nezbyla schopnost zcela žádná. Jen ve věcech přirozených může rozumovati a chtít, ale i tu jsou rozum a vůle jeho zeslabeny, a to vnitřně, fysicky, takže pozbyly na svých „přirozených“ schopnostech. — My učíme, že prvotní spravedlnost byla nadpřirozená, prarodičům přidána, takže když jí ztratili, přirozenost byla těžce raněna, ale nepozbyla ničeho, co k ní náleží. Byla raněna v bystrosti a sile k pravdě a k dobru, rozum byl zatemněn v poznání, vůle zeslabena k dobrému a nakloněna ke zlému, ale proto, že pozbyla nadpřirozené podpory, kterou měla z prvotní spravedlnosti, n. př. z milosti, jež osvěcovala a povzbuzovala, z neporušenosti, jež nemátla vášněmi a nestrhovala k hříchu, z péče Boží a p. — Reformátoři učili, že prvotní spravedlnost náležela k přirozenosti prarodičů, ne sice tak, jakoby nebyla nadpřirozená, — nadpřirozenost její hlásali, — ale tak, že byla prarodičům povinna, dlužna, nezbytna, aby jako lidské bytosti mohli řádně žít, a nikoliv dar z venčí. Když milost je ztracena, je přirozenost úplně zkažena. Pak je schopna už jen hříchu. Ctnosti pohanů byly hříchy. Hřích náleží k přirozenosti lidské. Poněvadž dědičný hřích viděli v žádostivosti, jež i po křtu zůstává, pravili, že zůstává i on, že všechny skutky lidské, i po křtu, zůstávají hříchy. Jsou však přikryty spravedlností Kristovou, kterou si člověk osvojuje vírou, či vlastně důvěrou v Krista.

Bludy reformátorů nakažen byl Mich. Bajus (Du Bay nar. 1513 † 1589), professor bohovědy v Lovani. Ostatní professoři se mu opřeli, z čehož vznikly veliké spory. Pius IV. uložil r. 1561 oběma stranám mlčení, ale Bajus neposlechl a brojil proti svým druhům na universitě, proti víře, proti papeži dále. Pius V. zavrhl jeho bludy r. 1567, a poněvadž nenastal klid, obnovil Řehoř XIII. odsouzení r. 1579. Odsouzených vět je 79. — Bajus byl rozumář, jenž rád nadpřirozený zavrhoval. Prvotní spravedlnost nazýval přirozenou, jelikož je přirozenosti příslušna, nezbytna. Dle něho lidská přirozenost je sama ze sebe neschopna poznati a milovati Boha. Proto musil jí Bůh dáti vyšší síly. Co však je člověku povinné a nezbytné, co mu přísluší, není nadpřirozené. Kdo zbožně a spravedlivě je živ, dojde dle Baja spásy, ale ne z milosti Boží, nýbrž proto, že je tak ustanoveno od počátku stvoření. — Bajus byl pelagiánský rozumář, ale lišil se od Pelagiánů. On říkal, že přirozenost bez vyšších sil nemůže nic. Pelagius, že přirozenost má tyto vyšší síly v sobě. Oba tedy popírali nadpřirozenost prvotní spravedlnosti, ale každý z jiného důvodu. Pelagius: nebyla nadpřirozená, poněvadž je z lidské přirozenosti, z ní vyplynula, Baius: nebyla nadpřirozená, poněvadž jí musela dostati nezbytně, povinně. Dle Baja, jako dle reformátora vůle lidská ze sebe jen může hřešiti. To, co nazýváme milost, musí člověk mít, poněvadž by jinak jeho přirozenost nebyla vůbec schopna dojíti jakéhokoli cíle. Avšak přirozenost, neschopná

dojítí cíle, je nemožná. Proto milost není dar Boží. Teprve když člověk hřeší a právo na milost ztratí, stává se pro něho milostí. Jako Hus a Luther učili, že vše, co dělá hříšník, je hřích, že proto i všechny skutky pohanů jsou hříchy.

Bludy Bajovy obnovil jiný professor university lovaňské, Kornel Jansenius n. 1585, později biskup ypernský. Dvanácte let zabýval se studiem sv. Augustina, aby jeho váhou mohl Baja obhájit. Bludy Pelagiovy líčí tak, že se shodují s naukou katolickou, a tak Augustin, jenž potíral pelagianismus, objevil se najednou jako odpůrce katolické nauky a zastance Bajův. Jansenius věděl, že obhazuje nauku odsouzenou, nebo to napsal v čelo svého díla. Nazval je „Augustinus“. Má tři svazky. První líčí v osmi knihách bludy Pelagiovy. Řekli jsme, jak. Viní v nich katol. bohovědu, zvláště od jezuitů pěstovanou. Druhý jedná hlavně o prvotním stavu člověka. Třetí o milosti Kristově. V dodatku ukazuje, že nauka o milosti, jak ji hlásají bohoslovci z Tovaryšstva Ježíšova, je pelagiánská, proti níž Augustin bojoval, ano ještě horší, poněvadž zamítají milost, jež vůli nutí ke skutku s fysickou nezbytností, poněvadž hlásají, že Bůh vážně chce spásu všech a že je milost, které člověk může odporovati. Proti nauce jezuitských bohoslovců postavil nauku svou hlásaje: Člověk jedná vždy nezbytně buď pod vlivem milosti, nebo pod vlivem žádosti, anaf svobodná vůle je svázána jako železnými řetězy. Člověk bez milosti nemůže nehřešiti, nýbrž má jen tu svobodu, že může učiniti hřích ten neb onen. Když přemůže pokušení, znamená to, že lákání hříchu bylo přemoženo jiným lákáním hříšné přirozenosti, i je neméně hříchem jako povolení v pokušení, toliko hříchem jiným. Když má milost, nemůže než-li dobře jednati, neboť milost působí tak, že jí nelze odporovati. Poněvadž toto nucení je prosté, není prý proti svobodě vůle. Věta tato nemá ovšem smyslu.

Augustin vyšel po smrti Janseniově a byl hned od Urbana VIII. r. 1641 odsouzen. Poněvadž odsouzení přívrženci Janseniovi, zvaní jansenisté, všelijak se vykrucovali, ale bludy svého mistra neustávali šíriti, 85 biskupů francouzských zaslalo Innocenci X. pět vět Janseniových, žádajíce za jich odsouzení. Když byla věc ve dvou letech zevrubně vyšetřena, byly věty od papeže r. 1653 jako kacířské zavrženy. Odsouzené věty jsou: 1. Některá Boží přikázání nemohou od spravedlivých lidí, i když chtějí a se snaží, podle sil, jež nyní mají, býti plněna; nemají k tomu také milosti. 2. Vnitřní milosti ve stavu padlé přirozenosti nelze odporovati. 3. K zásluze a vině není ve stavu padlé přirozenosti třeba člověku svobody od vnitřního nucení; stačí svoboda od zevního násill. 4. Semipelagiani připouštěli nutnost předcházející milosti vnitřní k jednotlivým skutkům, i k počátku víry; byli kacíři v tom, když pravili, že lidská vůle může jí odpírat, nebo poslechnouti. 5. Jest semi-

pelagianské říci, že Kristus zemřel a svou krev prolil za všechny lidi vůbec.

Jansenius sám nebyl kacír, poněvadž pravil, že podrobuje své spisy soudu apoštolské stolice, ale mnozí jeho stoupenci pro neposlušnost jimi jsou. Vymlouvali se, že Jansenius dával uvedeným větám jiný smysl a že tedy mají smysl jiný. Pravili též, že církev není neomylná, určujíc smysl vět. Innocenc X. r. 1654 a Alexander VII. r. 1656 prohlásili, že věty jsou odsouzeny podle smyslu, který mají. Alexander VII. přikázal biskupům a kněžstvu přísahu, že zavrhnou věty tak, jak jsou z Augustina vyňaty a od spisovatele napsány. Jansenisté pravili, že podepíší v tom smyslu, „že budou zachovávat poslušné mlčení“. Klement XI. r. 1705 prohlásil, že poslušné mlčení nestačí, nýbrž že je třeba, aby věty i srdcem zavrhnli.

Jansenismus našel útulek v klášteře Port Royal a způsobil ve Francii neskonale mnoho zlého. Hlavním vůdcem byl Antonín Arnauld. Po jeho smrti r. 1694 stal se jím Paschal Quesnell, který však učení Janseniovo valně pozměnil. Klement XI. odsoudil z jeho spisů 101 větu. Jansenisté odvolali se na budoucí sněm. Místní jansenistický sněm v Pistoji obnovil bludy Janseniovy; Piem VI. r. 1794 bylo 85 vět jeho odsouzeno.

Bajus a Jansenius uvedli bludy Lutherů a ostatních reformátorů v soustavu. Příčina pobloudění je křivé pojmání prvotní spravedlnosti. Vysloviti lze bludy reformátorů sem spadající těmito větami: *a)* Bez milosti není vůbec žádný dobrý skutek, ani přirozený, možný. Bez ní nelze přemoci žádného pokušení. Člověk je vůbec prost vši síly k něčemu dobrému. *b)* Z nečistého zdroje může téci jen nečistá voda. Vše, co hříšník koná, je hřích. I když z milosti jedná, hřeší; toliko hříchy se nepřičítají, nýbrž spravedlnosti Kristovou přikrývají. Přirozenost lidská zůstává zlá a zkažená. Jansenisté oslabili trochu toto učení reformátorů, ale učí též, že když nevládne v člověku milost, vládne v něm žádostivost. Všecky skutky hříšníka jsou tak ovšem samé hříchy. *c)* Před vírou, kterou začíná ospravedlnění, není dobrého skutku; není tu milosti, i vládne hříšná žádostivost. *d)* Před vírou žádné milosti se neuděluje, a proto všechny skutky jsou hříchy.

2. Proti těmto bludům učí katolická církev: *a)* Člověk ve stavu padlé přirozenosti, t. j. v dědičném hříchu může poznati silami přirozeného rozumu ze stvořených věcí pravého Boha. *b)* Člověk může bez pomocné milosti konati skutky přirozeně dobré. *c)* Všecky skutky, které člověk koná ve stavu těžkého hříchu, nejsou hříchy.

a) Že člověk může poznati pouhým rozumem pravého Boha ze stvořených věcí, je článek víry. S poznáním tím ovšem souvisí také poznání mnohých jiných pravd náboženských. O věci jsme mluvili v knize o Bohu. — Církvi bylo častokrát hájiti rozum lidský,

jeho poznávací sílu proti bludům, které jej snižovaly, ano dokonce popíraly. Zovou se společným jménem „skepticismus“. Tak r. 1348 proti Mikuláši de Ultricuria, proti výstřelkům renaissance, nejvíce pak od časů Lutherových. Luther vedl proti rozumu a všeliké filosofii ostrý boj. A jest významné, že z protestantismu vyšly všechny skeptické nauky, jež popírají buď úplně nebo částečně, že člověk poznává věci mimo sebe tak, jak jsou, tvrdíce, že poznává je jen podle svých osobních dojmů. Tato filosofie vládne namnoze dosud. I jest zajisté zajímavý zjev, když právě tato filosofie obviňuje církev, hájící rozum a její síly, že potlačuje nebo odsuzuje přirozené poznání. Církev odsuzuje ne poznání, nýbrž bludy. Může tak činiti, poněvadž ve zjevené víře má ve věcech náboženských a mravních božské neomylné světlo. Činíc tak, prokazuje lidstvu veliké dobrodiní. Bez ní bloudilo by v temnotách. Důkazem je filosofie, která zjevených pravd nedbá. Rozum je sice zdrojem poznání, ale zdrojem omezeným, a proto omylný. Nepochůdčtem, jakého učinili z něho reformátoři, není.

b) Člověk může bez pomocné milosti konati přirozené dobré skutky, a proto nejsou všechny skutky pohanů a nevěřících hříchy. Mnozí bohoslovci myslí, že skutečně nic dobrého bez milosti se neděje, poněvadž Bůh dává jí vždy, kdykoliv vidí vůli k dobru ochotnou. Ale o tom nejdáme; tvrdíme jen, že lidská přirozenost je schopna konati něco dobrého i bez milosti, ovšem pouze přirozené. Církev zavrhlá Bajovu větu, v které obviňuje z pelagianismu toho, jenž by řekl, že člověk může něco dobrého učiniti silami pouze přirozenými, větu Quesnellovu, že bez milosti nic dobrého nejen se neděje, ano ani díti nemůže, anebo větu, že koho Bůh milostí neosvětluje, nemůže leč blouditi, a koho neposiluje, leč hřešiti, jsa schopen všeho zla a neschopen žádného dobra, větu Bajovu, že všechny skutky nevěřících a ctnosti filosofů jsou hříchy, anebo, že nevěřící ve všech skutcích nezbytně hřeší.

Písma mluví nejednou o dobrých skutcích pohanů, aniž nějak naznačuje, že by měli k nim milost. Suarez dí, že to stačí na důkaz. Kdo by tvrdil, že měli vždy milost, musel by to dokázati, nemaje důkazů z Písma, uspoň z podání; ale podání je proti němu. — Pán Ježíš dí: Milujete-li ty, kteří vás milují, jakou odplatu míti budete? Zda-li nečiní toho i celníci? A budete-li pozdravovati toliko bratry své, co více činíte? Zda nečiní toho i pohané? (Mat 5, 46. n.) Smysl je: láska a pozdrav jsou dobré skutky, které také hříšníci a pohané činí; ale poněvadž nejsou než-li přirozené projevy lásky za lásku, pozdrav za pozdrav, nemají nároků na vyšší nadpřirozenou dokonalost a věčnou t. j. nadpřirozenou odplatu. Jsou-li proto hříchy? Nikoliv, nýbrž mají jen nižší, přirozenou dokonalost. — Sv. Pavel píše: Když pohané, kteří nemají zákona, přirozeným způsobem činí to, co zákon předpisuje,

takoví . . sami sobě jsou zákonem, neboť ukazují, že dílo zákona jest vštípeno v srdcích jejich (Řím. 2, 14. n.). Není žádného důvodu, mysliti na křesťany z pohanstva. Smysl je: Pohané, kteří poznávají přikázání Boží jen rozumem, jsou schopni plniti je aspoň poněkud pouze přirozenými svými silami, neboť skutečně tak činí, ovšem velmi nedokonale. — Písmo chválí porodní báby egyptské, že neposlechly z bázně Boží krále a nezabýjely všecy narozené pacholky (2 Mojž. 1, 15 n.); jich skutek jest zajisté dobrý. Chválí Cyra, že chtěl vystavěti chrám Jerusalemský (Jos. 36, 22. n.; Is. 44, 28; 45, 1.). — N a m í t á s e, že apoštol dí: Všecko co není z víry, je hříchem (Řím. 14, 23 dle staršího překladu), ale slova ta mají smysl a odjakživa se vykládala: vše co není podle svědomí, co je proti němu, je hřích. Písmo uznává tedy mnohé skutky nevěřících jako skutky dobré.

Podání mluví podobně. O odměně, kterou Bůh dal Nabuchodonosorovi: Dal jsem mu zemi egyptskou, protože mně pracovali, praví Pán Bůh (Ez. 20, 20), totiž, že podle vůle Boží zničil Tyrus, praví sv. Jeroným: „Z toho, že král obdržel odměnu dobrého skutku, vidíme, že i pohané, když něco dobrého vykonali, nezůstávají před Bohem bez odměny.“ Jinde dí: „Mnozí bez víry a evangelia Kristova jednají někdy moudře nebo svatě, jako když rodičů poslouchají, chudému pomáhají, sousedům neubližují, nekradou . . .“ Origines praví, že pohané, kteří z přirozeného hnutí rozumu konají spravedlnost, zachovávají čistotu, střídmost a j., nezůstanou bez odměny za své dobré skutky. — Basil mluví o ctnostech, ke kterým máme náklonnost od přirozenosti. — Důvod sv. Otců bývá, že přirozenost lidská není dědičným hříchem zkažena. Sv. Augustin tento důvod rozvádí. Sám také chválí pohany na základě slov sv. Pavla svrchu uvedených (Řím 2, 14). Jindy uvádí jinocha, který od narození je pokorný, střízlivý, cudný a vůbec ctnostný, jenž však žije tam, kde o evangeliu nemůže slyšeti, i chválí jeho dobré skutky.

Z r o z u m u uvažuje Suarez: Není nemožno, aby vůle (bez milosti) rozhodla se pro dobrý skutek, který není těžký; není tedy důvodu, proč by měla býti skutečnost takových skutků popírána. Svobodnou vůlí zaručuje nám přirozený zákon; máme tedy fysickou schopnost voliti dobré. Proč by jí nemohl užítí nevěřící k dobrému? Či je to mravně nemožno? Jedná se o skutek poměrně snadný. Mnohé vznešené povahy mezi pohany ukazují, že jí tak užívali. — Sv. Tomáš Akv. dí: Dobré skutky, k nimž stačí dokonalost přirozenosti, mohou do jisté míry konati i nevěřící; proto nehřeší v každém svém skutku. Jiný důvod andělského učitele: Než-li pohan nebo nevěřící dostane pomocnou milost k počátkům víry, koná pravidelně různé skutky, které ho přirozeně připravují k této milosti, na př. přemýšlí o Bohu, poučuje se u křesťanů a jiné.

Kdyby tyto skutky byly samé hříchy, následovalo by, že hříchy připravuje se k víře, což je zajiště svrchovaně nerozumné.

Reformátoři a jansenisté namítali ze sv. Augustina: „Svobodná vůle není k ničemu, leč k hřešení, není-li cesta pravdy známa.“ Prosper, žák sv. Augustina, píše: „Všechn život nevěřících je hřích a nic není dobré bez nejvyššího dobra. Kde není uznání nejvyšší a nezměnitelné pravdy, ctnost je křivá i při nejlepších mravech.“ — Avšak nejasné výroky dlužno vykládati podle jasných. Viděli jsme, jak sv. Augustin ctnosti pohanů nejen uznává, ale i chválí. Mimo to dlužno seznámiti se s duchem spisovatele a jeho spisů, nikoliv však nějaký výrok ze souvislosti vytrhnouti. Tak sv. Augustinu je vlastní jakýsi ideální platonský vzlet a duchaplné hříčky slovní. On volá na př.: není svobodné vůle! Co chce říci? Že jest jen jediná, svrchovaná vůle, která zasluhuje býti jmenována „svobodná“, totiž vůle Boží. To je ze souvislosti patrné. Vytrhnouti větu, psanou v tomto překypujícím vzletu, a říci: Sv. Augustin popírá svobodnou vůli, je podkládati jí křivý smysl. Augustin napsal celé spisy na obhájení svobodné vůle. Podobně slovo „dobrý skutek“ znamená u něho často nikoliv přirozený skutek dobrý, nýbrž nadpřirozený, ano záslužný. A naopak jmenuje hříchem někdy nejen skutečný hřích, nýbrž každý skutek, který nemá nadpřirozené dokonalosti. V uvedených prve místech bojuje sv. Augustin a jeho žák proti pelagianismu. Pelagianí učili, že člověk může bez milosti plnití všechny zákon Boží. Sv. Augustin odpovídá: ne; bez milosti svobodná vůle není k ničemu, leč k hřešení, t. j. bez milosti k vyplnění celého zákona nestačí, žádných nadpřirozených skutků, ctností a zásluh nebude míti, a proto na konec zahyne; a to je pravda.

Co řekneme bohoslovcům řkoucím, že Bůh ke každému dobrému skutku i nevěřících pohanů přidává milost? Odpovíme: Možná, ale pak je to jeho svobodné zařízení, dobrovolná láska; věc sama toho nezbytně nežádá. U nevěřících nelze tohoto mínění snadno obhájeti. Každá milost směřuje totiž k víře v Krista, ale nevěřící, nevěda o něm, jí nedosahuje; bez víry v Krista není však ospravedlnění. Zatvrzelý nevěrec ho nedosáhne nikdy, pohan snad teprve v okamžiku smrti. Tam by byla milost dávana zcela zbytečně, zde po léta bez vlastního účinku. Zdaliž to odpovídá prozřetelnosti Boží?

c) Všecky skutky, které člověk koná ve stavu hříchu, nejsou hříchy. Na sněmu kostnickém odsouzena byla nauka Husova, že co člověk v hříchu činí, je hříšné. Sněm tridentský dí proti Lutherovi a jeho nauce, že skutky hříšníků jsou hříchy: „Kdo by řekl, že všecky skutky před ospravedlněním, nechť dějí se jakkoliv, jsou v pravdě hříchy a zasluhují nenávisti Boží, anebo že čím kdo horlivěji se snaží připravit (k ospravedlnění), tím více hřeší, je v klatbě“. Pius V. zavrhl

Bajovu větu: Vše, co činí hříšník nebo sluha hříchu, je hřích. Hříšník slouží ve všech svých skutcích vládnoucí mu vášni. Alexander VIII. zavrhl Janseniovu větu: Vše, co není z nadpřirozené víry křesťanské, jednající z lásky, je hřích. A Klement XI. větu Quesnellovu: Modlitba bezbožných je nový hřích, a co Bůh jim dává, nový na ně soud. Pius VI. zavrhl příslušné věty sněmu v Pistoji, na př. že mezi božskou láskou nadpřirozenou a láskou hříšnou žádné jiné lásky není a j. Naše věta je tedy vírou od církve prohlášenou.

V Písmě sv. jsou hříšníci nesčetněkráté vyzýváni k lítosti a pokání, k modlitbě a dobrým skutkům, aby dosáhli odpuštění hříchů a usmíření s Bohem. Synu, zhřešil-li jsi, . . . pros, aby byli odpuštěni tobě hříchové (Sir. 21, 1.). Odvrzte od sebe všecka přestoupení svá . . . a učíte sobě srdce a ducha nového (Ez. 18, 31). — Obráťte se ke mně, praví Hospodin zástupů, a obrátím se k Vám (Zach. 1, 3.). Daniel dí k Nabuchodonosorovi: Hříchý své almužnami vykupuj a nepravosti své milosrdenstvím nad chudými, snad odpustí Bůh hříchům tvým (Dan. 4, 24). Písmo chválí nehodnou Rahab, že skryla vyzvědače israelské (Jos. 2, 1; Žid. 11, 31.), chválí celníky (Luk. 18, 13. n.), Zachea (Luk. 19, 1. n.) a j. — Kdyby všechny skutky hříšnickovy byly samé hřichy, vyzýval by tu Bůh člověka k hříchům a chválil je, což je zajisté myšlenka rouhavá. — Quesnell namítá slova Páně, že každý dobrý strom nese ovoce dobré, špatný strom ovoce špatné (Mat. 7, 17.), pravě, že tedy i hříšník, jenž je špatným stromem, přináší jen ovoce špatné. Avšak Kristus mluví tu o dobrých a falešných prorocích. Výrok lze ovšem dobře obrátiti i na skutky lidské, ale pak není smysl jeho, že člověk hříšník činí jen a jen hřichy, a nic dobrého. Opilec je špatný strom a jeho časté opilství je ovoce jeho, ale z toho nenásleduje, že všechny ostatní skutky opilcovy, jeho modlitby, starosti o rodinu a p. jsou opilost. Také špatný strom dává stín, dobré dřevo a j.

Z podání. Origines dí: „Ač jste hříšníci, modlete se k Bohu; Bůh vyslychá hříšníky.“ Namítá se slovo od narození slepého a uzdraveného: Bůh hříšníků neslyší (Jan 6, 31.). — Sv. Augustin k tomu praví: „Ještě mluví neosvícen; i hříšníky slyší Bůh.“ Kdyby Bůh hříšníků neslyšel, marně by celník klopil oči a bil se v prsa, řka: Bože buď milostiv mně hříšnému (Luk. 18, 13.). Mínění, pronešené uzdraveným, není míněním Písma sv., nýbrž míněním slepého, a ovšem bludné. — Nesčetná jsou napomenutí sv. Otců k pokání hříšníků. Při tom velebl milosrdenství Boží, které přijímá jejich slzy a dobré skutky a uděluje jim milost ospravedlnění. Měli patrně tyto skutky hříšníků za skutky dobré.

3. Bludaři upadli do nepravého, namnoze vůbec nerozumného učení tím, že vycházeli z křivého předpokladu, jakoby mezi nadpřirozeností a hříšností nebylo

nic, jakoby tedy člověk jednal buď ovládnut hříšnou žádostivostí anebo milostí, hřeše v případě prvním, v druhém koná nadpřirozený dobrý skutek. Ale uprostřed je lidská přirozenost, nepovýšená do stavu nadpřirozeného, však také ne démonicky veskrze zkažená. Posvěcující milost je vloha, žádostivost také; ona nadpřirozená, tato přirozená. Žádostivost je často nezřízená, ale sama sebou je dobrá. Už z toho je patrné, že všechny skutky, konané ze žádostivosti, nejsou hříšné, neboť není každá žádostivost hříšná, neřku-li smrtelně hříšná. — Po té dlužno vědět, že vloha nepůsobí vždy na každý skutek. Kdo má vlohu lásky, může dopustit se všedních hříchů; to by však nebylo možno, kdyby vloha lásky na takový skutek byla působila. Podobně může jednat dobře člověk bez milosti. Malý hřích vyšel z přirozenosti, nehledě k milosti, dobrý skutek může vyjít z přirozenosti, rovněž nehledě k milosti, vlastně k nedostatku milosti. Poměr je týž. Či je jiná svobodná vůle u člověka v milosti a jiná, když je v nemilosti? Není. Jako tam mohla jednat neodvisle od milosti, tak nyní může jednat neodvisle od nedostatku milosti. — Náhled, že smrtelný hřích působí na všechny skutky a činí z nich hříchy, je tak děsné uveličování moci hříchu, že hraničí na bláznivost. Jansenismus vychovával skutečně lid zoufalý nad svým spasením a Bohu jej odcizil.

Namítá se: Sv. Augustin říká, že kde vládne tělesná žádost, tam není lásky Boží, že dílo toho, jenž nejedná z lásky, je jako temné, že co není z víry, je hřích, že svobodná vůle bez lásky není dobrá, leč k hříchu a p. Není-liž tohle bajovské a jansenistické? Dokonce ne. Sv. Augustin postavil sice v boji proti Julianovi lásku Boží a lásku světa do tak příkré protivy, že se někdy zdá, jakoby mezi skutkem lásky Boží, t. j. skutkem z milosti a skutkem světa, t. j. hříchem už nebylo nic, ale to se právě jen zdá. Snad přestřelil někdy, někdy i sám sebe později opravil, ale nauka jeho je správná. Jansenisté ničí svobodnou vůli, Augustin ji hájí; jansenisté skutky hříšnickovy nazývají zlé, Augustin vyzývá je, aby se modlili, chválí jeho modlitbu jako dobrou a mocnou; jansenisté nazývají nemožnost, učiniti něco dobrého bez milosti, fysickou, jakoby hříšník celou svou fysickou bytostí byl démonicky zkažený, Augustin mluví snad trochu upřlišeně o mravní nemožnosti t. j. o obtížnosti, kterou hříšník zakouší, chtěje konati dobré; jansenisté znají jen dvě lásky, božskou a hříšnou lidskou, Augustin uvádí lásku božskou a dvojí lidskou: dovolenou (dobrou) a nedovolenou, a přičítá dovolenou lásku lidskou (dobrou) pohanům, hříšníkům, kacířům a p. Mezi jansenisty a sv. Augustinem je tedy nepřeklenutelná propast.

Námítka: Sv. Otcové vykládají: „Co není z přesvědčení (z víry), je hřích“ (Řím. 14, 23) někdy ne o svědomí, nýbrž o víře. — Tak činí, ale správně. Sv. Otcové nazývají tu vírou

nejen onen poslední, dokonalý skutek Božské víry, kterým přijímáme vše za pravdu, co Bůh zjevil a poněvadž to zjevil, nýbrž vše, co k tomuto skutku připravuje, jako volání k víře, předcházející milost k víře atd. Tak dří sv. Augustin, že pyšně sebe povyšuje, kdo ani začáteční vírou nevěří, dopouští se základní nevěry. Otázka: Hřeší-li takový? Zajiště, neboť zatvrzele zapuzuje, nepřipouští ani začátků k víře, víru vůbec. V tom smyslu slovo: „Co není z víry, přesvědčení, je hřích“, je pravdivo, neboť takový člověk jedná, odpíraje hlasu Božímu, z přímé a uvědomělé nevěry. Jednají-li tak všichni nevěřící? Ne. Mnozí slyší hlas Boží v srdci, nebo skrze jiné, nakloní se mu, často dle něho jednají. Hle už jednají z víry, z oné začátečné, kterou Bůh volá, už uznávají nad sebou pána a jeho zákon, aspoň zákon přirozený, což není zatvrzelá nevěra. Jsou ještě pohany nebo hříšníci, než smí-li se říci o jejich skutcích: nejsou z víry, jsou hřích? Nesmí. Nejsou ještě z plné, božské víry, ale jsou přece již z víry, aspoň z té, kterou hlásá svědomí. Jak vidno, i výroky sv. Otců berou slovo „víra“ ve smyslu, jenž koncem konců není leč „svědomí“.

Námítka: Skutek není dobrý, není-li řízen k dobrému cíli. Pohan nebo hříšník neřídí ho k dobrému cíli, poněvadž ho neřídí k cíli poslednímu. — Námítka nepravdivá. Není třeba, aby každý skutek byl výslovně řízen k poslednímu cíli, neboť každý dobrý skutek má sám sebou tím, že je dobrý, nějaký směr k Bohu. A Bůh je poslední cíl všeho. (Odezíráme tu od Boha jako cíle nadpřirozeného.) Když pohan nebo hříšník ctí rodiče, činí něco, co Bůh chce: tak má jeho skutek vztah k Bohu, třeba pohan o pravém Bohu nevěděl, anebo hříšník na Boha nemyslí. — Mimo to není pravda, že žádné skutky pohanů a hříšníků nejsou řízeny k poslednímu cíli. Nemůže býti pochyby, že mnohý pohan jednal a jedná pro Boha, na př. když se modlí, obětuje a p.; rovněž hříšník.

Bohoslovci, zvaní Augustinští, tvrdí, svedení nepochopenými výroky velikého Otce, že člověk bez milosti není s to, aby jednal s úmyslem na poslední cíl a že proto žádný jeho přirozený skutek není dobrý „podstatně“, nýbrž jen „zevně“. Oslabili trochu předešlý blud. — Odpověď: Není dobrý nadpřirozeně, ale může býti dobrý přirozeně, a to úplně, poněvadž člověk může i bez milosti řídit skutek k Bohu, jenž je náš poslední cíl, a poněvadž nečiní-li toho výslovně, jeho skutek může sám sebou tento směr míti a často zajisté i má.

Bohoslovci se táží, může-li člověk přirozeně milovati Boha nade všechno. Že je láska přirozená a nadpřirozená, učí církev zřejmě, zavrhně opácné mínění Bajovo; to dává i rozum. Že člověk přirozenými silami nemůže na dlouho a za všech okolností, obtíží, pokušení plnit celý zákon Boží, uvidíme níže. Co tedy zbývá? Že může nanejvýše v jednotlivém případě míti lásku k Bohu nade všechno, totiž přirozenou,

na př. raději utrpěti smrt, než-li přestoupiti spravedlnost, jak jí hlas svědomí žádá. Je-li takový čin možný bez pomoci Boží? Není důvodu, proč by měla býti taková možnost popírána. Skutek přirozené lásky Boží nade všechno ovšem neospravedlňuje, neboť to činí jen posvěcující milost. Také na ni, stal-li se bez pomocné nadpřirozené milosti, nepřipravuje. Je to čistě přirozená dokonalost, která s nadpřirozeností není v žádném věcném vztahu. Bůh dal by ovšem člověku, který by umřel z lásky k spravedlnosti, poslouchaje hlasu svědomí, milost a věčnou spásu, ale učinil by tak úplně darmo, neboť žádný přirozený skutek nedává na milost práva ani blízkého ani vzdáleného.

Co člověk bez pomocné (skutkové) milosti nemůže?

V tomto článku nemluvíme o milosti, pokud pomáhá uvést do stavu nadpřirozeného neboli k ospravedlnění, tedy o milosti povyšující (*elevans*), nýbrž mluvíme o milosti léčivé, jež pomáhá hojiti rány, z prvotních hříchů pocházející, nevědomost rozumu a slabost vůle, jež dobré ztěžují. Tato milost nemusí býti proto nadpřirozená bytně, obsahově. U ospravedlněných takovou pravidelně asi jest, ale my mluvíme o lidech vůbec, i pohanech a židech. Může býti nadpřirozená jen způsobem, záležejíc v přirozeném osvětlení rozumu a přirozeném povzbuzení k dobrému, které Bůh lidem dává. Mluvíme tedy o pomocné milosti, ať nadpřirozené bytně, anebo jen způsobem, pokud je léčivá, hojivá.

Jaký úkol má tato milost? Pomáhá zachovávat přirozený zákon. Kdo chce přirozený zákon plnit, musí jej nejprve znáti. Z toho plynou pro nás dvě otázky: 1. Je-li člověku, nalézajícímu se ve stavu padlé přirozenosti, t. j. v tom, v kterém po prvotním hříchu žijeme, třeba i milosti, aby poznal dokonale, jistě a snadno Boha a přirozené pravdy náboženské? Na tuto otázku jsme odpověděli v knize „O pravé víře“, ukázavše, že člověčenstvu bylo zjevení, t. j. poučení o těchto věcech mravně (morálně) potřebné. 2. Může-li člověk v stavu padlé přirozenosti zachovávat stále bez milosti celý přirozený zákon, přemáhaje vítězně všechna pokušení? Na tuto otázku odpovíme tuto. Pelagiáni učili, že člověk přirozenými silami svými může zachovávat netoliko všechnen mravní zákon, nýbrž dospěti k dokonalosti, kde nemá již vůbec pokušení. Tento stav nazývali „dokonalost spravedlnosti“. Nauka církve je jiná. Uvedeme ji v několika větách.

1. V stavu padlé přirozenosti člověk nemůže bez pomocné (skutkové) milosti dlouho zacho-

vávati celý přirozený zákon, a to ani co do podstaty ne.

„Člověk“. Nečiníme rozdílu mezi člověkem v posvěcující milosti a člověkem bez ní. „Dlouho“, t. j. delší dobu, již určitě nelze vyměřiti. Nikdo nepřestupuje ho ustavičně a nepřetržitě. „Celý zákon“, neboť v některých věcech, nepřiďou-li pokušení příliš těžká, lze ho zachovávat i bez milosti. „Co do podstaty“, t. j. skutky přirozeně dobrými. Bohoslovci mluví totiž o vyplnění zákona také co do „způsobu“, míníce tím plnění jeho skutky nadpřirozenými a záslužnými. Kdo tedy ctí rodiče přirozenými skutky, plní zákon co do podstaty; kdo je ctí skutky nadpřirozenými, ctí je také co do způsobu. My mluvíme o plnění zákona jen co do podstaty. Pravíme-li, že ho ani co do podstaty dlouho nemůže bez milosti plniti, nemíníme fysickou nemožnost. Každý má fysickou možnost, plniti zákon přirozeně. Co je fysicky nemožno, toho obmeškání nemůže nikomu býti přičítáno za hřích. Bůh nemůže vůbec ani stvořiti bytost, která by nebyla fysicky schopna plniti svůj přirozený úkol. Mluvíme o mravní nemožnosti. Plnění zákona staví se v nynějším našem stavu takové překážky v cestu, že překonati je, vyžadovalo by napjetí sil, jakého u lidí nenalézáme. Mluvíme o „těžkém“ přestoupení zákona, t. j. o těžkých hříších. Smysl naší věty je, že žádný člověk bez pomocné milosti, ať nadpřirozené bytné nebo nad přirozené jen způsobem, se neuvaruje na dlouho těžkých hříchů. Věta není článkem víry, ale je jistou pravdou církve.

Písmo. Sv. Pavel píše: Vidím jiný zákon v údech svých, který odporuje zákonu mysli mé, a jímá mne zákonem hříchu, jenž jest v údech mých. Já nešťastný člověk. Kdo mne vysvobodí z těla smrti této? Díky Bohu skrze Ježíše Krista, Pána našeho (Řím. 7, 23. n.). Který zákon odporuje jeho duchu? Přirozená žádostivost těla, jak nyní je údělem všech. Proč volá: Já nešťastný člověk? Chce říci: Aj, do jakých hříchů bych upadl, kdyby Bůh mne nechránil. Co ho chrání? Milost Kristova. — V téže hlavě svého listu píše křesťanům ze židovstva, kteří připisovali spravedlnost svou zákonu Mojžíšovu, a obráceným z pohanstva, kteří ji odvozovali ze zákona přirozeného, že zákon je sice svatý, ale k svatosti nestačí. Zákon je dokonce příležitostí k hříchu. Kdo zákon zná dopouští se, když ho přestupuje, hříchu vědomě. Zákon někdy i svádí, neboť jak dí Augustin, zapovězené láká. Mimo to člověk je vůbec k zlému nakloněn. Co tedy pomůže? Milost. A tak právě proto, že jest zákon, je tím více třeba pomoci Boží. Zákon bez milosti je zákon hříchu. (Řím. 7, 1. n.) — Židé nemají se chlubit zákonem, píše opět, nebo je slabý skrze tělo (Řím. 8, 3), t. j. tělesnost je často silnější v nás než-li příkázání, tak že jej přestupují a Boha zneuctívají (Řím. 2, 23). — O pohanech nechce ani mluvit. Znají sice přirozený zákon, ale tělesnost zavedla je

do hříchů přímo hrozných (Řím. 1, 32. n.) Jen milost, pomoc Boží může dát sílu, aby spravedlnost zákona na nás se vyplnila, t. j. aby spravedlnost, které žádá, byla v nás dokonale (Řím. 8, 4. n.; srovn. též 1. Kor. 15, 56; 2. Kor. 3, 6; Gal. 2, 16. n.; 3, 10. n.).

Namítá se slovo Pavlovo, že pohané činí přirozeným způsobem to, co jest zákona (Řím. 2, 14.). Avšak apoštol nemínil, že plní celý zákon. Mnozí pohané zasluhují ovšem veliké úcty, že zachovávali přirozený zákon ne sice bez hříchu, ale přece podivuhodně. Nečinili tak zajisté bez milosti. — **N a m í t á** se slovo Písma: Budeš-li chtít přikázání zachovávat... zachováš tebe .. (Sir. 15, 16.). Přikázání toto, kteráž já přikáji dnes tobě, není nad tebou (5. Mojž. 30, 11.), t. j. nad tvé síly. Ale námitka nemá ceny, nedokáže-li se, že je tu řeč o možnosti plnit všechno bez milosti.

P o d á n í. Sv. Augustin napsal o věci celou knihu. O uvedených výrocích dí, že netýkají se jen Starého zákona, nýbrž také zákona přirozeného. Bez milosti nelze zachovávat ani onoho, ani tohoto. Trojí důvod vyvozuje ze slov sv. Pavla: a) že připisuje trvalé vítězství nad žádostivostí jen milosti; b) že by Kristus, kdyby nebylo třeba milosti, nadarmo umřel, poněvadž by zákon přirozený nebo Starý dával spravedlnost sám (Gal. 2, 21.), c) že ukazuje i židům i pohanům nezbytnost milosti, jelikož oba hřešivají. — Sněm kartaginský z roku 415 odsoudil pelagiany, že hlásali, jakoby člověk vlastními silami mohl vyplnit veškerý zákon — Sněm v Mileve r. 415 odsoudil ty, kdož by řekli, že lze i bez milosti vyplnit zákon, třeba méně snadno. Milosti potřebujeme, nejen abychom se snadněji uchránili hříchu, ale abychom se mohli vůbec uchrániti. — Nikdo, píše Coelestin I., i když je pokřtěn, není schopen přemoci nástrahy ďáblovy a zvítěziti nad pokušením těla, leč obdrží-li skrze denní pomoc Boží setrvání dobrého obcování. — Sněm tridentský ukazuje na boj s tělem, světem a ďáblem, pravě, že v něm nemůžeme bez milosti býti vítězi.

Z r o z u m u lze říci se sv. Tomášem, že dědičným hříchem je přirozenost lidská raněna, takže s jakousi trvalou náklonností obrací se k tvorům. Když pak přijdou těžké překážky, plnit zákon, velká pokušení k hříchu, zvláště když tělesnost se vzbouří, nemá dost síly, aby bez milosti obstála. Než překážek a pokušení je všude dost. Při tom nestačí říci: „Chci zákon plnit, nechci ho přestoupiti,“ nýbrž třeba velikého úsilí. Tu i dobrá vůle ochabuje. — Pokušení mimo to zatemňují jasný soud, takže nesnadno volí klidně s rozvahou. — Dobra smyslná také působí na smyslovou naši přirozenost více, než-li zákon a dobra duchovní, přístupné jen rozumu. — Zeptáme-li se skutečnosti, žasneme, do jakých nepravostí upadali pohané. Avšak ještě více jest se nám podiviti, když vidíme, jaké hříchy dějí se dosud i přes tolikerou pomoc Boží, kterou Kristus nám

zjednal. Ale chápeme konečně, neboť sami zakoušíme denně, jak jsme ke hříchu nakloněni, jak bychom hřešili, kdybychom se vydávali v příležitosti k hříchu, nezjednávali si milost modlitbami, svátostmi a j.

2. Každého člověka, jenž dlouho má užívání rozumu, potkají někdy tak těžká pokušení, že není sto, aby bez milosti je přemohl. Věta je doplněk předešlé, uvádějí hlavní příčinu, proč bez milosti neudržíme se bez těžkého hříchu. Je to příčina mravní, ne fysická. Fysickou moc, překonati pokušení, máme. Pokušení je ponoukání ke hříchu.

Sněm tridentský jmenuje tři pokušení, jichž bez milosti nepřekonáme: pokušení od těla, od světa, od ďábla. Pokušení je lehké, když lákání rozumu nebo vůle ke zlému je malé, anebo když třebaš mocné a silné, trvá jen kratičký čas. Je těžké, když dosáhne jisté výše a dlouho trvá, takže lze je sice překonati v jistých chvílích, ale úhrnem nikoliv. — Pokušení není proto těžké, že lehce svádí k těžkému hříchu. Mnohý hřeší snadno těžce po malém pokušení. Je těžké proto, poněvadž působí velké potíže a mocně svádí. — Pokušení k určitému hříchu lze přemoci jiným hříchem, na př. opilství lakotou. O takovém vítězství nemluvíme. — Nebo lze je přemoci tak, že máme zásluhu pro nebe. Takové vítězství je možné toliko nadpřirozenou milostí. — Anebo lze je přemoci bez hříchu, ale i bez nadpřirozené zásluhy, prostou přirozenou statečností a mravností. O tomto vítězství mluvíme zde, říkáme, že bez pomoci Boží není vždy možné. Nepravíme, že člověk nemůže bez milosti přemoci žádného těžkého pokušení, poněvadž nelze určití všeobecně, co je pokušení těžké, jelikož to závisí od lidské povahy, která je u různých lidí různá. Dáme, že každého potkají těžká pokušení; nestane-li se tak, děkuje to dobrotivé Prozřetelnosti, tedy zevní milosti. — Pelagius učil směle, že dokonalá bezhříšnost je úplně v moci lidských sil, jelikož člověk může nejen všechna pokušení přemoci, ale dospěti tam, že žádných vůbec již nemá. To je blud.

Písmo uvádí nezřídka jako příčinu, proč někdo neklesl v pokušení, pomoc Boží. „V tobě vytrzen budu z pokušení a v Bohu svém překročím zeď, t. j. zvítězím“ (Žal. 17 30.). Oči mé vždycky k Hospodinu, neboť on vytrhne z osidla nohy mé“ (Žal. 24, 15). „Zvrácen jsem, abych padl, ale Hospodin zachránil mne“ (Žal. 117, 13.). — Proto napomíná nás, abychom se modlili: „Neuvod' nás v pokušení“; duch zajisté hotov jest, ale tělo nemocno (Mat. 26, 41). Tím se nemodlíme, abychom nevešli vůbec v pokušení, nýbrž abychom měli v pokušení dostatečnou pomoc Boží, neboť musíme být zkoušeni, abychom mohli býti korunováni. Nebývá ověnčen, kdo náležitě nezápasil (2. Tim. 2, 5.). „Za čistou radost mějte, bratři

moji, když v rozličná pokušení upadnete, vědouce, že zkušeni víry vaši působí vytrvalost . . .“ (Jak. 1, 2. n.). Jako důvod, proč mnozí podléhají, uvádí Spasitel, že se nemodlí o milost, neboť těch, kteří k němu volají, obhájí. To široce vykládá (Luk. 17, 20. n; 18, 1. n.). Jsou tedy těžká pokušení, kterých člověk nepřemůže bez pomoci Boží, a této často nebude mít, nemodlí-li se o ni. Sv. Pavel píše: „Kdo se domnívá, že stojí, hleď, aby nepadl. Pokušení vás nezachvátilo, leč lidské; Bůh však jest věrný, který nedopustí vás pokoušeti nad to, co můžete (snést), nýbrž učiní s pokušením také úspěch, abyste mohli snést“ (1. Kor. 10, 12.). Preje Korintským, aby je nestíhala, leč lehká pokušení, ale nechť nezoufají, přijde-li těžké; Bůh jim dá pomoc, a budou mít zásluhu, přemohouce je s jeho milostí. Sám zkoušel a zakouší těžká pokušení, osten těla ho trápí, prosil Boha, aby jej odňal, ale Pán řekl: Postačí ti moje milosti, neboť síla v slabosti se zdokonaluje (2. Kor. 12, 7. n.). Efeské napomíná, aby se oblékli v plnou zbroj Boží, jelikož těžké je bojování proti pokušením, přicházejícím nejen z těla a krve, ale i od vyšších mocností (Ef. 6, 10. n; srv. 2. Thes. 3, 3; Řím. 7, 23. n; 1. Petr 5, 8 n.).

P o d á n í. Sv. Augustin mnoho o věci píše, neboť pelagiáni právě v této věci odporovali církvi. Diví se, jak může Pelagius učiti, že přirozenost lidská je s to, aby bez léčivé milosti Kristovy zůstala bez hříchu, jsouc zraněna. Poukazuje, že se modlíme: „Neuvoď nás v pokušení“, pravě: K čemu se modliti, když můžeme sami je přemoci.“ Nebo na slova Pavlova (Řím. 7, 23) o jiném zákoně v údech, odporujícím duchu, a táže se, zdaliž tato neposlušnost není známkou pokaženosti. Dodává pak: „Je zraněna přirozenost naše, je trápena, je ztracena. Úplně-li ztracena? Byla by ztracena, kdyby Bůh nedával milost, neboť by tolika a tak těžkým pokušením podlehla; ale on přichází naší slabosti na pomoc.“ — Papež Inocenc I. píše v listě k biskupům na sněmu kartaginském shromážděným mimo jiné, že Bůh dává denně pomoc, bez níž nebyli bychom s to přemoci lidské bludy. — Zosimus dí: „Kdy nepotřebujeme Boží pomoci? Při všech věcech, myšlenkách, pracích . . . třeba vzývati pomocníka a ochránce“ . . . — Sněm mileveský II.: „Kdo praví, že milost Boží . . . slouží jen k odpuštění hříchů, a ne také k pomoci, aby nebyly spáchány, je v klatbě.“ A dodává, že této pomoci je třeba nejen rozumu, nýbrž také vůli, a že jí je třeba nejen proto, abychom mohli překonati zlé snadněji, nýbrž abychom je mohli překonati vůbec. — Slova sněmu tridentského uvedli jsme výše.

Toto vše nebyla nová nauka. Sv. Cyprian vykládá, že modlitba „neuvoď nás v pokušení“ nás napomíná, abychom pamatovali na svou slabost a nevyvyšovali se pyšně. — Ambrož: „Kdo je tak silný, aby v pokušení se neviklal, nepomůže-li Pán?“ — Sv. Jeroným se posmívá pelagianům, že dle nich

měl Kristus v zahradě řeci spícím apoštolům: „Co spíte? Vstaňte! Odporujte! Máte svobodnou vůli . . . a žádné jiné pomoci nepotřebujete.“ — Co církev stojí a lidé žijí, modlí se k Bohu za osvětlení rozumu, za posilu vůle, za přispění v slabostech. Ač dědičný hřích je odpuštěn, zůstává pokušitelnost (fomes), uvolněná žádostivost, nad níž rozum a vůle nejen nemají takové moci, aby pokynů jich poslouchala, nýbrž která rozum zatemňuje a vůli oslabuje. To všichni lidé stále zakoušejí.

Namítá se, že mnozí překonávají z ctižádosti veliké překážky, práce, pokušení, že kacíři i smrt vytrpěli někdy za své bludy a pod. Či měli také pomoc Boží? Odpověď: Když někdo jedná z ušlechtilé ctižádosti, možno připustiti, že Bůh mu pomáhá. Není-li jeho ctižádost mravně dobrá, podléhá pokušení druhému, přemáhaje prvé. Připustiti lze, že ušlechtilé důvody, na př. vlastenecké, mohou býti pohnutkou v některém směru k velikým vítězstvím nad sebou, ale nejsou trvalé, zvláště je-li vlast nevděčná, a nestarají se o plnění celého zákona. Podobně postavení otce, úředníka a pod. je příčinou, že mnohá pokušení přemohou a mnohou oběť přinesou, ale jen v jistém směru, aniž z důvodů vždycky mravních. Kacíř podstupuje smrt — dějiny znají takových případů jen několik — právě proto, že nemá milosti, anebo že ji odpíral; proto nemá síly vyznati pravdu. Hus ustavičně kolísal. Je zrovna zřejmo, jak milost mu pomáhala k pravdě, ale jak on ji po tuhém boji z ohledu na svou minulost a na svět zavrhl. Pro někoho je těžkým pokušením tělesnost, pro jiné ctižádost, pro jiné vezdejší statky, pro jiné bázeň před utrpením, kdežto vše ostatní je třeba pokušením jen lehkým. Proto právě nedíme, že nikdo nemůže určitému těžkému pokušení bez milosti vítězně odpírat; mnohá věc zdá se každému těžkým pokušením, a přece je pro někoho z jiných příčin pokušením lehkým. Díme, že na každého přijdou pokušení, jimž bez milosti vítězně neodolá. Tak mluví také Písmo. Nedí: „Tomuto pokušení podleheš,“ nýbrž: „Tolik a tak těžká jsou pokušení, že, nebudeš-li se modliti k Bohu za pomoc, některému podleheš.“

Proti nauce lze namítnouti: Člověk nehřeší v tom, čeho vystříci se nemůžeme. Když tedy jistě přijdou na každého pokušení, v nichž neobstojí, nemůže býti činěn zodpovědným. Nemůže-li obstáti, ta tam je svoboda vůle. Může-li obstáti, je věta naše bludná. — Odpověď: Tato obtíž je zdánlivá. Jisté jsou tyto dvě věty: 1. V pořádku duchovním, v kterém žijeme, dává Bůh tolik milosti, aby člověk měl nejen svobodu, nýbrž i sílu, přemoci pokušení. 2. I když odezřeme od milosti, zůstává člověková svoboda naší větou nedotčena. Jsou ovšem případy, kdy pokušení zbavuje takměř rozumu a vůle; tu se může státi, že poklesnutí se nepokládá za hřích. O těchto případech nemluvíme.

Jak si tedy vysvětlíme prve uvedenou námitku? Mysleme si určitého člověka, pro něhož na př. styk s určitou osobou je těžkým pokušením. Je jisto, že přijde okamžik, kdy těžce zhřeší, bude-li tento styk dobrovolně udržovat anebo nebude-li se, jsa k němu nucen, prostředky přirozenými, na př. opatrností, a nadpřirozenými, modlitbou, předsevzetími a pod. proti jeho vlivu chránit. On udržuje styk, je v něm neopatrný, nechrání se. Po prvé pokušení je slabé, i přemohl je. Kdyby vniterně se posílil, bylo by druhé pokušení stejně slabé, ale on toho neučinil, ano vedl si svobodněji nežli po prvé. Pokušení bylo silnější, ale přemohl je přec. Kdyby si věc rozmyslil, mysl k Bohu povznesl, předsevzetí pro třetí styk učinil, nabyl by nových sil. On toho nečiní, ano při třetím styku je ještě smělejší. Pokušení je těžké. Tážeme se: Je-li viněn hříchu? Ano. Odňala-li jistota, že zhřeší, nechráně se, jeho vůli svobodu? Každý odpoví, že nikoliv. Žádný styk nepřinášel pokušení nepřekonatelné; že jeden z nich stal se nezbytnou příčinou pádu, je zaviněno. — Člověk na světě žije v takových poměrech, že se mu stane podobně, nepomůže-li Bůh svou milostí. První příčina toho je dědičný hřích, bližší příčina pak ztráta darů prvotní spravedlnosti. Řekneš, že může se sám podle právě vyličeného způsobu chránit. Odpověď jest: on toho neučiní. Uvaž náklonnost naší pokažené povahy k dobrům smyslným, jich sílu na smysly oproti dobrům číře duchovním, neviditelným, často teprve budoucím, veliký počet pokušení od dábla, světa a těla, odmysli si všecku pomoc Boží — co řekneš? Vyznáš: Jak znám sebe a člověka vůbec, není žádného, který by sám ze sebe byl s to, aby proti všem pokušením vítězně vždycky se ochránil; není to vůbec možné.

Milost, které je třeba, je milost pomocná. U ospravedlněných, a snad i věřících vůbec, je asi vždycky nadpřirozená svou povahou, vniterně; neboť Bůh, řídě je k nadpřirozenému cíli, dává jim při všem také přiměřenou milost. Ale stačí milost nadpřirozená pouze způsobem, přirozené osvícení a posílnění vůle, prozřetelná ochrana před těžkými příležitostmi a pod. Osvícení ukáže na př. přirozenou krásu a dobrotu střídmosti, a povzbuzení dá chuť, osvojiti si ji. Písmo líčí milost nejen jako osvícení, nýbrž i jako povzbuzení (2. Thes. 2, 15. n; 1. Petr 5, 8. n.). Ostatně plyne povzbuzení již z osvícení. Ale může býti zvláštní povzbuzení. Sv. Augustin dří, že milost je dvojitá, jisté vědění anebo vítězná libost. Také o prozřetelném vedení mluví Písmo, na př. slovy: „Neuvoď nás v pokušení.“ Poněvadž tato milost je mimořádné zasáhnutí do přírody, zove se nadpřirozená způsobem; povahou svou přirozeného obvodu nepřekročuje.

Je otázka, stačí-li k vítězství nad pokušením milost posvěcující. Sv. Tomáš Akv. někdy mluví tak, jakoby posvěcující milost měnila sklonnost povahy lidské

k hříchu v náklonnost opačnou. Avšak jinde vykládá, že milost posvěcující hojí sice přirozenost lidskou, nadpřirozeně ji povyšující a schopnu činit zasluhovat, že však k dobrému jednání nad to je třeba milosti pomocné, jednak že bez ní nadpřirozená vloha nemohla by přejíti v činnost (skutek), a jednak, že i přes posvěcující milost zůstává v člověku nevědomost a nakaženost. Uznává tedy potřebu pomocné milosti k zachovávání příkázání co do podstaty a přemáhání těžkých pokušení. Bohoslovci učí tak všeobecně. Posvěcující milost sá se sebou neničí v člověku hříšné žádostivosti, a proto neoustraňuje potíží, které pokušení působí.

K vítězství nad pokušením není nic jiného třeba, nežli dostat ečného sesílení opačného hnutí, na př. proti pokušení k opilství, sesílení odporu k němu a touhy po střídmosti. — Není pochyby, že při stejných jinak okolnostech člověk věřící, a ještě více člověk s posvěcující milostí spíše přemůže pokušení, neboť má mnoho pohnutek, kterých nevěřící nebo hříšník nemá, a je od mnohých vazeb prost. — Pohan, snažící se zachovávat přirozený zákon, a hříšník toužící po osvobození anebo nakloněný k pokání, je více hoden ochrany Boží, nežli pohan, jenž přirozeného zákona nedbá, a hříšník, jenž zatvrzele v hříších trvá. — Nad ně jest jich hoden nejvíce člověk svatý. I vidíme, že tento v svatosti setrvává, kající hříšník se obrací, spravedlivý nevěřící nabývá víry, kdežto hříšník od Boha zatvrzele odvrácený upadá stále do nových a nových hříchů, nevěřící pak v nevěře trvá, ano se v ní i zatvrzuje. Patrně Bůh zvláštní péče o ně nemá. — Řehoř Vel. dí asi takto: „Hřích, pokáním nesmazaný, táhne svou tíhou k jiným hříchům. Však těžko chtítí vystihnouti cesty božského milosrdenství. Nepochybujeme, že každému, kdo přímo Bohu se neprotiví, pomáhá Bůh při těžkých pokušeních, a že tak činí tím spíše, vidí-li počátek víry. dobrou snahu zachovati řád přirozený nebo kladný.“ — Suarez míní, že nevěřící a hříšník, kteří chtějí setrvati v nevěře a hříchu, nedostávají milost ke „všem“ těžkým pokušením, ale jakmile mění své smýšlení, ano, zvláště, prosí-li Boha za pomoc. Pak udělená milost bývá často i prvním krokem k obrácení vůbec.

Co nemůže ospravedlněný bez pomocné (skutkové) milosti.

1. Že je vnitřní pomocné milosti třeba k nadpřirozeným skutkům, kterými se připravuje ospravedlnění, jsme řekli. Že nikdo bez milosti (nadpřirozené obsahem nebo způsobem) neuchrání se dlouho smrtelného pádu, dovodili jsme též.

Zbývá zvláštní případ. Pelagiani učili, že člověk může vlastními silami dospět k dokonalé svatosti a varovati se všech poklesků vůbec. Proti nim učí církev, že žádný člověk, ani ospravedlněný (v posvěcující milosti), nemůže bez zvláštní výsady Boží na dlouho uvarovati se všech hříchů všedních.

Všední hřích poznáme nejlépe, když jej přirovnáme k hříchu těžkému. K těžkému hříchu je třeba tří věcí: *a)* přestoupení zákona Božího ve věci důležité; *b)* přestoupení vědomé a *c)* dobrovolné. Malý hřích je tam, kde jedna z těchto vlastností chybí. Chybí-li prvá, je malý předmětem, chybí-li druhá nebo třetí, je malý pro nedokonalost skutku. Jest malý hřích dokonale uvědomělý anebo nedokonale uvědomělý. Kdo ví, že co chce říci, je lež, ale řekne si: „Nechť si, povím to přec,“ dopouští se hříchu malého uvědoměle. Zachovati se od takovýchto hříchů dlouho, ba po celý život, je věc bez neobyčejných milostí nemožná, neboť předpokládá velikou svatost; avšak zvláštní výsady k tomu netřeba. Jsou malé hříchy, které nás překvapují, tak že se jich dopouštíme jaksi neuvědoměle, na př. když při živém vypravování uklouzne nám nepravda, když při veselosti překročíme poněkud mez slušnosti, když při modlitbě oddáme se bezděky z nesebranosti roztržitosti a pod. O těchto hříších pravíme, že beze zvláštní výsady nelze se jich trvale vystříci. — Výsada je výjimka z obecného zákona ve prospěch jednotlivce. Zvláštní výsada je ta, která se uděluje velmi zřídka. — Nepravíme, že takové výsady je třeba, aby svatý mohl vystříci se jednotlivého malého hříchu, i neuvědomělého, nýbrž říkáme, že jest jí třeba k vystříhání se všech takových hříchů na dlouhou dobu. Rovněž nemluvíme o fysické nemožnosti vystříhati se hříchů. Člověk má fysickou možnost vystříhati se každého a všech hříchů. Mluvíme o nemožnosti mravní. Dáme: je tak těžko, obtížno ve stavu, ve kterém se nalézáme, vystříhati se všech malých, i neuvědomělých poklesků, že bez zvláštní výsady toho nikdo nesvede a svěsti nemůže. — V tomto smyslu praví sněm tridentský: „Kdo by řekl, že člověk ospravedlněný... může po celý život vystříci se všech hříchů, i malých, leč ze zvláštní výsady Boží, jak církev drží o blah. Panně, je v klatbě.“ Celý život může znamenati také delší dobu života. Zvláštní onu výsadu vzhledem malých neuvědomělých hříchů přikládá církev toliko Panně Marii. Bůh tedy připouští i hříchy svatých, t. j. dává jim takové milosti, že mohou všech hříchů jednotlivě se vystříhati, ale nikoliv všech úhrnem. — Nelze namítnouti, že svatý, jenž má fysickou a mravní sílu, vyvarovati se každého, i malého hříchu zvlášť, může se vyvarovati také všech úhrnem, neboť takový úsudek není správný. Jsi opatřen vším, čeho na

cestu třeba. Následuje-li z toho, že se z ní bez všeliké škody vrátíš? Nenásleduje.

2. Pravíme tedy: Žádný člověk, ani svatý, nemůže bez zvláštní výsady Boží na dlouho uvarovati se všechněch všedních hříchů (i neuvědomělých).

P í s m o d í: Není člověka, jenžto by nehřešil (2. Par. 6, 36.) Tu není řeč o těžkých hříších, poněvadž by výrok byl nesprávný. — Není zajisté člověka spravedlivého na zemi, kterýž by (vždy) činil dobré a (nikdy) nehřešil (Kaz. 7, 21.). — Nevcházej v soud se služebníkem svým, neboť nebude ospravedlněn (t. j. spravedlivý nalezen) před obličejem tvým nižádný živý (Žal. 142, 2.). — Zdaliž člověk přirovnán k Bohu, spravedliv (nalezen bude), neb nad stvořitele svého čistější? Hle (ani ti), kteříž slouží jemu, nejsou stáli, i na andělech svých našel nepravost; čímž více ti, již bydlíš v domích hlíněných, t. j. v těle (Job 4, 17. n.). — Apoštol Jakob píše: Namnoze klesáme všickni; jestli kdo ve slově neklesá, je to muž dokonalý (Jak. 3, 2.). Tedy i apoštolové přičítají si malé hříchy. — Sv. Jan: Díme-li, že nemáme hříchu, sami sebe klameme, a není v nás pravdy. Jestliže vyznáváme hříchy své, (Bůh) jest věrný a spravedlivý, aby odpustil nám hříchy naše (1. Jan 1, 8. n.). I spravedlivým jest tedy se zpovídati. Vykladači praví, že je tu řeč o potřebě vykoupení a tudíž i o hříchu vůbec, ale poněvadž apoštol mluví i o sobě a o potřebě zpovědi, netýkají se slova jen vykoupení a těžkých hříchů, nýbrž také malých; těchto vzhledem k spravedlivým. To jde z dalších jeho slov: Žádný, kdo zůstává v něm, nehřeší, a žádný, kdo hřeší, neuzřel ho, aniž ho poznal (1. Jan 3, 6.). V obou výrocích byl by odpor, kdyby neběželo o malé hříchy. Smysl je patrně: Žádný, kdož zůstává v něm, nehřeší „těžce“; malých hříchů dopouštíme se každý. — Kniha přísloví dří, že spravedlivý padne sedmkrát (Přisl. 24, 16.), t. j. mnohokrát. Tento výrok týká se vlastně neštěstí, ale vždy byl vykládán v přeneseném smyslu také o malých hříších. — Kristus učil apoštoly modlit se: „Odpusť nám naše viny“ (Mat. 6, 12.), zajisté ne bez potřeby. A poněvadž Bůh odpouští, mají i oni urážky odpouštěti (Mar. 11, 25. n.). Když tedy všichni, i svatí, lehce hřeší, nedává Bůh milosti, aby člověk mohl všech lehkých hříchů se uvarovati. Dáti ji ovšem může, jenže pak má povahu zvláštní výsady.

P o d á n í hlásá tutéž pravdu. Při výrocích sv. Otců dlužno však přihlížeti, nemluví-li o dědičném hříchu anebo o žádostivosti, kterou, jak známo, nazývají často hříchem, ač sama sebou hříchem není. Nazývají ji tak, poněvadž její nevázanost je z hříchu a k hříchu vede. — Sněm mileveský vykládá proti pelagianům slova sv. Jana: „Díme-li, že nemáme hříchu, sami sebe klameme . . .“, odsuzuje toho, kdo by řekl, že tato

slova říkáme jen z pokory, a ně v pravdě. A vykládá slova: „Odpust nám naše viny“, zavrhuje pelagianský výklad, že svatí nemusí jich užívatí o sobě. — Sv. Augustin, hlavní svědek, píše proti pelagianům: „Tři věci obhajuje katolická církev zvláště (proti pelagianům), jak víte: první, že milost, nám daná, není námi zasloužena . . .; druhou, že nikdo, nechť je v sebe větší spravedlnosti, od všelikých hříchů prost v tomto porušitelném těle nežije; třetí, že člověk se rodí v dědičném hříchu.“ Druhá věc týká se naší nauky. Na námitku pelagiánů, že pak i spravedliví umírají v hříších, odpovídá, že proto se modlí: „Odpust nám naše viny . . .“ „Ač nelze žítí bez hříchu, lze bez něho umřítí, když totiž odpuštěním se ničí, co z nevědomosti nebo slabosti se stane.“ A oslovuje pelagiany: „Kdybychom všechny svaté a svěťce, kteří žili, mohli shromáždit a se jich tázati, byli li bez hříchu, zdaliž by nevolali jedněmi ústy: Kdybychom řekli, že nemáme hříchu, sami sebe klameme a pravdy není v nás?“ — Sv. Řehoř Naz. píše: „Víme, že nehřešiti vůbec jest nad člověka, a jedině Bohu náleží.“ — Sv. Jeroným píše proti Pelagioví, že dokud jsme v smrtelném těle, jsme podrobeni hříchu, . . . pro slabost a změnitelnost povahy naší. — Sv. Řehoř V. vykládá, že chybnemohl se uvarovati ani ten, jenž řekl: „V mnohém zajisté klesáme všichni,“ t. j. apoštol Jakob

B o h o v ě d n ý d ů v o d jest: Řád božské prozřetelnosti a slabost lidské přirozenosti. Řád božské prozřetelnosti. Bůh nechtěl vrátiti lidstvu rajský stav neporušitelnosti, nýbrž zavedl řád, v němž hřích je možný. Avšak nesmyslné by bylo mysliti si, že Bůh ustanovil, aby všichni až na Pannu Marii lehce hřešili. On z vážných důvodů hříchy pouze připouští. Lidstvo rajského stavu nebylo hodno. Vědomí slabosti udržuje v pokoře a chrání hříchů, jak dí sv. Augustin. Kristova milost je tak nesmírná, že přes všechny poklesky lze skrze ní dojíti preveliké svatosti. Pokání dává příležitost k mnohým ctnostem. Kdo přes vědomí, že bez poklesku nezůstane, neupadá v lhostejnost k nim, nýbrž pěstuje v sobě bázeň a ošklivost před nimi, touže, aby se jich vystříhal, dává na jevo zvláštní lásku Boží. Nechť nikdo nedí, že je bez hříchu, volá svatý Augustin, ale nechť také hříchu nemiluje. Nenávidíme je, bratří, třeba jsme bez nich . . .; chraňme se i hříchů malých! — **S l a b o s t l i d s k é p ř i r o z e n o s t i.** Bližší příčiny tu jsou: pokušitelnost, nedokonalost poznání a soudu, nepevnost vůle, omrzelost a ochablost při stálé a nepřetržité bdělosti. Tak stanou se chyby, ač jsou samy o sobě a jednotlivě nepatrné. Děje se tu člověku jako opravovateli tisku (korektoru). Zná pravopis, je bedliv, má schopnost opravití všechny tiskové chyby, než přece vždycky v knize některé zůstanou. Ale jako tyto chyby neubírají knize na ceně, tak malé poklesky neničí přátelství člověka s Bohem. — N a m í t á s e, že častým ví-

těžstvím nad nepatrnými chybami dospívá člověk k velké dokonalosti, i může býti bez nich. Však tomu není tak. Přirozenost zůstane. Jako v nejpečlivěji pěstované zahradě vždy zase ukáže se nějaké bejlí, tak i v lidském srdci.

3. Ještě se můžeme tázati, může-li spravedlivý zůstatí bez zvláštní výsady po celý život bez hříchu smrtelného. Odpověď jest: může. Jest mnoho svatých, kteří se nikdy těžkého hříchu nedopustili. Ovšem se to nestalo bez pomocné milosti. Bez milosti, jak jsme dříve dovodili, nelze zachovati nikomu ani zákona přirozeného, ani nadpřirozeného. Ale každý, kdo se smrtelného hříchu uchrániti chce, dostane k tomu dostatečné milosti; jen třeba, aby s nimi spolupůsobil. Zvláště ospravedlněnému nikdy nechybějí. Mimořádné výsady netřeba. — Sněm tridentský, pravě, že spravedlivý nemůže bez výsady uvarovati se „malých“ hříchů, nepřímo tím praví, že „těžkých“ bez výsady vystříci se může. Mnohý ospravedlněný nesetrvává v milosti, ale mohl setrvati. Sněm tridentský mluví sice o potřebě zvláštní pomoci k setrvání, ale rozumí tím obvyklé pomocné milosti, jak se všem spravedlivým podle řádu božské prozřetelnosti a jejích příčinění udělují. Něco jiného jest dar konečného setrvání, o němž v následující stati je řeč. — Sněm oranžský dí: „Věřme podle katolické víry, že s milostí na křtu obdržanou všichni pokřtění za pomoci a spolupůsobení Krista mohou a mají vše, co k spasení náleží, plniti, jen když věrně budou se snažiti.“ — Sněm tridentský: „Bůh nemožných věcí nepřikazuje, ale dává příkázání, napomíná, abys činil co můžeš a si vyprosil, co nemůžeš, a pomáhá, abys mohl. Jeho příkázání nejsou těžká, jeho jest sladké a jeho břímě lehké. Kdo jsou synové Boží, milují Krista, kdo však ho milují, zachovávají, jak sám svědčí, jeho příkázání. To pak s pomocí Boží jsou s to.“

O potřebě milosti k setrvání až do konce.

1. Jest dvojí setrvání, nedokonalé neboli na čas, a dokonalé neboli až do konce. Setrvání nedokonalé znamená setrvání v posvěcující milosti dlouhou dobu, a ne až do konce života; setrvání do konce znamená setrvání v posvěcující milosti až k smrti. Setrvání do konce skládá se ze dvou věcí: ze smrti v milosti a ze součinnosti spravedlivého s milostí, aby se v ní udržel. Ona zove se trpná, tato činná. Dítě, které umřelo po křtu, hříšník, který před smrtí se obrátil, setrvali také do konce v milosti, ale o časovém setrvání nemůže u nich býti řeči. Vlastní dokonalé setrvání je u toho, který dlouho v milosti trval a v ní také, aniž z ní vypadl, umřel.

Dobře dlužno rozeznávat možnost setrvání a skutečné setrvání. Možnost setrvání mají všichni ospravedlnění, neboť všichni mohou s pomocnou milostí Boží, jež jim nikdy nechybí, plnit přikázání, v milosti růsti a se v ní utvrzovati. Skutečně setrvá jen ten, kdo v posvěcující milosti skutečně umřel a věčné blaženosti dosáhl.

Tak vznikají dvě otázky: *a)* Čeho je třeba, aby spravedlivý mohl setrvat v milosti dlouho, i do smrti? *b)* Čeho je třeba, aby spravedlivý skutečně setrval až do konce? — Tyto dvě věty nepraví totéž, nýbrž druhá dříve. První věta připouští možnost vypadnutí, druhá nikoliv. Sněm tridentský mluví jednou, že k setrvání bez těžkého hříchu je třeba zvláštní pomoci Boží. Pravili jsme na konci předešlé stati, že tím nemyslí na nějaké mimořádné dary a výsady, nýbrž na obvyklé skutkové neboli pomocné milosti, které Bůh spravedlivým dává. Sněm odsuzuje jen znovu blud pelagiánský, dle něhož může člověk setrvat v milosti vlastními silami, a zvláště blud polo-pelagiánský, který sice uznával potřebu pomocné milosti, ale přičítal ji vlastním zásluhám, a to jak milost první, tak i další. — Sněm tridentský znovu prohlašuje o setrvání v milosti, že je třeba k němu zvláštní milosti, totiž milosti pomocné, na př. při těžkých pokušeních, k vroucné pobožnosti a pod. Kdo s ní věrně spolupůsobí, může setrvat do konce. Zde sněm tedy mluví o možnosti setrvání a o tom, čeho je k tomu třeba. To jest odpověď na první naši větu. O té byla již řeč.

2. Nám jde o skutečné (konečné) setrvání. O tom mluví sněm tridentský, když říká: „O daru setrvání, o němž psáno jest: „Kdo setrvá do konce, spasen bude,“ a jenž nemůže býti odjinud, leč od toho, jenž má moc toho, jenž stojí, postaviti, aby vytrvale stál, a toho, jenž padá, znovu postaviti, (o tomto daru) nikdo si neslibuj něco jistého s naprostou bezpečností, ač všichni mají klásti a skládati v pomoc Boží nejjistější naději. Bůh, nezpronevěřil-li se jeho milosti, jakož dobré dílo začal, dokončí je také, působě chtění a vykonání.“ — Mimo to uvádí sněm dva kánony: „Kdo by řekl, že jistě bude míti veliký onen dar setrvání do konce s jistotou naprostou a neomylnou, leč by o tom měl zvláštní zjevení, je v klatbě.“ „Kdo by řekl, že ospravedlněný může bez zvláštní pomoci Boží setrvat, anebo že s ní setrvat nemůže, je v klatbě.“ Zde je řeč nejen o možnosti setrvání, nýbrž o skutečném setrvání do konce. To sněm nazývá „velikým darem“.

I je otázka: Co přidává tento dar k možnosti setrvat v milosti, že z možnosti stane se skutečnost? Nějakou-li zvláštní vlohu snad? Ne, neboť ospravedlněný dostává všechny nadpřirozené vlohy, o nichž víra nás poučuje, jako božské ctnosti a j. Co tedy? Patrně milostí pomocné, vnitřní a zevní.

P o m o c n é (s k u t k o v é) m i l o s t i v n i t ě r n í . Jsou to nadpřirozená osvícení rozumu a povzbuzení vůle, aby člověk všechna pokušení přemohl a všechna přikázání dokonale plnil. To jsou sice obvyklé milosti, jež svatí dostávají, ale při daru setrvání mají něco zvláštního. Tu dává je totiž Bůh tak, že nechyběl při nebezpečném pokušení nebo těžkém díle, aby spravedlivý byl proti pádu zabezpečen, anebo kdyby padl, aby zase povstal, nežli hd stihne smrt. Tyto milosti jsou na tolik účinné a božskou prozřetelností předurčené, že z nich nezbytně vyplývá — přes těžké pády, jež nejsou vyloučeny, — svobodné setrvání do smrti. — **P o m o c n é m i l o s t i z e v n í .** Jsou nadpřirozené toliko způsobem. Záleží v milostivé prozřetelnosti, která vede účelivého a vnímavého tak, aby neměl příležitosti těžce zhřešiti. Sv. Augustin dí: „Ó ty, jenž se chlubíš, že jsi se nedopustil mnoho hříchů, řci: proč, kdo tě vedl? — — Já jsem tě řídil, praví ti Pán, slouže tobě, abys nespáchal cizoložství; chyběl svědce. Aby ho nebylo, učinil jsem já. Nebyla příležitost a čas; aby chyběly, je dílo mé.“ — Zvláště však náleží k těmto zevním milostem zvláštní prozřetelnost Boží, která, jsouc vševědoucí, svatému připraví smrt tehdy, kdy je v milosti, tak že jí po té ovšem už na věky ztratiti nemůže. V tom smyslu dí Písmo: Vytržen jest, aby zlost nezměnila rozum jeho, anebo aby lest nepodvedla duše jeho . . ., líbil se Bohu duše jeho, protože pospíšil, vyvésti jej z prostředku nepravosti (Moud. 4, 11, 14). Kdyby nebyli ukrácení dnové ti, nebyl by zachován nižádný člověk, ale pro vyvolené budou ukrácení dnové ti (Mat. 24, 22). Při tom může Bůh učiniti svou prozřetelností, aby člověk umřel v určité době, t. j. dokud jest v milosti, anebo aby měl milosti až do doby, kdy umře.

Ze všeho je patrné, že daru setrvání, ač záleží v obvyklých skutkových nebo-li pomocných milostech, jaké svatým se vůbec dávají, n e m á k a ž d ý. Nemají ho dlítky a ti, kteří nemohou užívatí svého rozumu, neboť o nich žádné takové prozřetelnosti není třeba. Nemají ho všichni spravedliví, jelikož mají jen možnost setrvati, a mohou tudíž i vypadnouti. — Kdo jej mají? Nebo jinými slovy: Co přidává dar „skutečného“ vytrvání do konce „možnosti“ vytrvati? Přidává prozřetelnost, aby smrt stala se v době, kdy svatý je v milosti, přidává vhodnost a účinnost milosti takovou, že jistě buď pokušení přemůže anebo z pádu povstane. Když Bůh pomocné milosti své pro někoho takto vybere a uspořádá, má takový člověk dar setrvání až do konce. Je to veliký dar, poněvadž zaručuje předem jistě slávu věčnou, jest veliký dar, poněvadž ona zvláštní prozřetelnost v udílení pomocných milostí, o níž právě byla řeč, není zasloužena po právu (de condigno).

3. S e t r v á n í d o k o n c e j e t e d y v e l i k ý d a r B o ž í . Písmo jej naznačuje řkouc: Bůh pak všelike milosti,

který nás povolal k věčné slávě své v Kristu Ježíši, po krátkém utrpení sám nás zdokonalí, utvrdí a upevní (1. Pet. 5, 10; srv. též 1, 5). — Děkuji Bohu svému za veškerou vzpomínku vaši . . v to právě důvěřuje, že ten, který počal ve vás dílo dobré, dokoná je až do dne Ježíše Krista. Vždyť jest mi spravedlivě smýšleti to o všech vás (Fil 1, 3. n) — A učiním s nimi smlouvu věčnou a nepřestanu jim dobře činiti, a bázeň svou dám v srdce jejich, aby neodstupovali ode mne (Jan 32, 40.). Žalm 118. není než prosba za utvrzení v dobrém: Blahoslavení neposkrvnění na cestě (života) . Ó by zpraveny (utvrzeny) byly cesty mé k ostříhání spravedlností tvých . . dejž mi rozumu, a zkoumati budu zákon tvůj a ostříhati ho celým srdcem svým — — nakloň srdce mého k svědectvím svým, odvrát oči mé, aby neviděly marnosti . a budu ostříhati zákona tvého vždycky, na věky a na věky věkův . . (Žal. 118, 1. 5. 34. n.) V žalmu, zvláště dle původního jazyka, jasně je obsažena prosba za to, co jsme svrchu naznačili jako „skutečné“ setrvání. Takové prosby jsou v žalmech časté (Žal. 50, 13. n; 140, 4; 65, 9; 139, 9 a j.). — Pán Ježíš modlí se, aby Otec zachoval mu všecky věrné jeho, a nikdo z nich nezahynul: Otče svatý, zachovej je ve svém jménu, které jsi mi dal . . , a aby nikdo z nich nezahynul (Jan 17, 11. n.). — Napomínal je k modlitbě za setrvání v dobrém (Luk. 18, 1; 21, 36; Mat. 26, 41. n.). Sv. Augustin poznamenává: „Proč máme se modlit o setrvání, jestliže Bůh ho nedává?“ . . . Když uvedl sv. Cypriana, jenž vykládá, že sedm proseb Otčenáše jsou prosbou za setrvání, dodává, poukazuje na jednání církve: „Modlí se, aby nevěřící uvěřili. Bůh obrací je tedy k víře. Modlí se, aby věřící setrvali. Bůh tedy daruje jim setrvání do konce.“

Z p o d á n í je hlavním svědkem sv. Augustin, který o věci napsal zvláštní spis, v němž uvádí četné svědky jiné. Ukazuje, že jména setrvání nezasluhuje žádné setrvání, leč setrvání do konce. Ukazuje, že dar setrvání je darem daný, bera důvod ze křtěných dítek. „Dává se ne pro zásluhy, ale podle nejtajnější, nejspravedlivější, nejdobrotivější vůle.“ „On předzvěděl ty, kteří setrvají, a připravil jim své dary; jsou to ti, kteří skutečně setrvají.“ „Hleďte, jak vzdáleno je pravdy popírati, že setrvání do konce života není dar Boží, když sám ukončuje tento život náš, kdy chce; když to činí před hrozícím pádem, dává člověku setrvání do konce.“ Vykládá, v čem dar tento záleží, totiž v pomocných milostech vnitřních a zevních, jak jsme je uvedli. Na otázku, proč nedává Bůh setrvání všem, odpovídá: Nevím. Nevyzpytatelné jsou soudy Boží.

4. Ž e d a r s e t r v á n í n e z á l e ž í v n ě j a k é v l o z e, ukazují bohoslovci tím, že by taková vloha úkolu svému nevyhovovala. Sv. Tomáš Akv. dí, že vůle je změnlivá, kterážto změnlivost vlitou vlohou se neodstraňuje, jak vidno z posvě-

cující milosti. Aby tedy vůle byla v dobrém stálá, je třeba pomocné milosti, pomoci při jednotlivých skutcích, milostivého řízení božskou prozřetelností, ochrany od zlého. A nejen vůle, dokládá Suarez, je, i když má nadpřirozené vlohy, změnlivá, i tyto vlohy jsou pohyblivé, t. j. mohou býti ztraceny.

Dar setrvání je jakési utvrzení v dobrém. Člověk skrze utvrzení v milosti se nalézá v poměrech, že u něho těžký hřích není již možný. To o daru setrvání nelze říci, nebo při něm se nedá, že spravedlivý nikdy nezhrěší, ani že všechny milosti jsou u něho účinné. Utvrzení v dobrém je víc. Dar setrvání do konce je velmi podobný stavu utvrzení v milosti, ale kdežto setrvání mají mnozí, mají utvrzení v milosti jen někteří, na př. apoštolové. Utvrzení v milosti je dáno ze zvláštního důvodu, na př. pro důstojnost Božího mateřství, úřad apoštolský. Liší se od setrvání do konce vnitřně asi v tom, že při utvrzení i milosti bytelné (habitualné) i pomocné jsou takové, že vůle je vůbec k Bohu a dobru jaksi připjata, a tak už vůbec proti hříchům zabezpečena, kdežto při setrvání dává Bůh potřebné milosti podle času, pokušení a pod. Podstatného rozdílu mezi setrváním a utvrzením asi není. — Dar setrvání nemá spravedlivý ze sebe, nýbrž od Boha; proto musí si jej vyprošovati.

Možno li o daru setrvání jistě věděti? Nikoliv, leč ze zvláštního zjevení. Sněm tridentský zvlášť na tuto věc poukazuje.

Není tedy pravda, jak učí polopelagiani, že setrvání do konce závisí od sil lidské přirozenosti; je milostí, již člověk nemůže si ani zasloužiti tak, že by na setrvání do konce měl právo. Ovšem může, ba musí přispěti, aby dar tento obdržel. Věc lze objasnit těmito větami: 1. Nelze si zasloužiti nijakým způsobem, ani z přiměřenosti (de congruo), jak dle bohoslovci, počátek setrvání, t. j. nelze nic učiniti, čím by Bůh aspoň ze slušnosti byl k tomu vázán. Aby člověk mohl míti první zásluhu jakoukoli, potřebuje pomoci od Boha. 2. Člověk může si setrvání na čas a pak i na konec vyprositi. Odtud stálé napomínání Písma a církve k modlitbám za setrvání v dobrém a spásu věčnou. 3. Setrvání na čas a do konce může si spravedlivý zasloužiti po přiměřenosti (de congruo). Modlitbám přičítá se všeobecně taková zásluha. Člověk může si tedy vyprositi milost proti pokušení, může spolupůsobě s ní, zasloužiti milost novou atd. 4. Setrvání do konce lze si vyprositi neomylně, neboť Kristus dle prostě: Proste, a bude vám dáno.

Neomylné vytrvání nelze zasloužiti dobrými skutky, nýbrž jen vymodlití, ale modlitbami konanými ne na čas, nýbrž ustavičně. Proč? Nadpřirozené skutky obracejí se na spravedlnost Boží, modlitby za milosrdenství a lásku. Skutky z milosti konané jsou záslužné po právu, modlitby po přiměřenosti. Kdyby neomylné vytrvání do konce bylo plodem takových skutků,

bylo by zasloužené. Neomylné vytrvání skutkům v Písmě slíbeno není, ale modlitbám slíbeno je. Tak Suarez. Proto může býti zjednáno jen vytrvalými modlitbami. Sv. Augustin dí, že Bůh dává některé věci nemodlícím se, jako začátek víry, t. j. milost k ní, některé jen prosícím za ně, jako setrvání do konce. Pamatujme si a často opakujme slovo Páně: Jest potřebí vždycky se modliti a neustávat.

Nezalouženost milosti.

1. Že milost je dar, vyložili jsme hned na počátku. Dvě důležité vlastnosti má milost vzhledem k nám: je nám nezbytně potřebná a je dar. Dar není odměna za zásluhu, nýbrž věc darem daná. Nezaslouženost milosti dlužno však určitěji vymeziti.

Z á s l u h a je dobrý skutek, vykonaný k prospěchu druhého, u něhož zjednává nárok na odměnu. „Dobry“ skutek, poněvadž zlý skutek získává ne odměnu, nýbrž trest. Proto, že skutek je dobrý, nezasluhuje odměny od jiného. Proto je pouze chvalitebný. **Chvalitebnost** skutku není totéž jako záslužnost. Chvalitebnost ukazuje, že je dobrý vzhledem k poslednímu cíli, že je podle Boha. Záslužný je proto, že je dobrý jinému. K zásluze je třeba vždy dvou, jeden, jenž zasluhuje, druhý, jenž odměňuje.

Poměr mezi zásluhou a odměnou může býti poměr spravedlnosti, anebo poměr dobré vůle, ano i milosrdenství. Pro nás nejdůležitější je poměr mezi zásluhou (prací, skutkem) a odměnou. Když je mezi nimi poměr spravedlnosti, t. j. když zásluha dává „právo“ na odměnu, mluvíme o **zásluze vlastní, zásluze spravedlnosti, právní, po právu** (de condigno). Tu ten, jenž práci přijal, je povinen dáti odměnu, která jí přísluší. — Když mezi nimi je poměr dobré vůle, t. j. když zásluha nedává „práva“ na odměnu, nýbrž jen jakási slušnost žádá, aby nezůstala bez ní, mluvíme o **zásluze nevlastní, přiměřené** (ze slušnosti, de congruo). Mezi Bohem a člověkem nemůže býti co do zásluky a odměny poměr práva. Člověk může míti právo na odměnu u Boha za zásluhu jen tehdy, když Bůh dobrovolně z lásky slíbí za určité skutky odměnu; ale i pak Bůh je povinen dáti ji jedině proto, že jsa nejvyšší věrný, musí plniti, co slíbil. Sv. Augustin dí: „Bůh sám sebe činí dlužníkem, ne že něco přijal, nýbrž že něco slibuje.“

Vedle dvou uvedených zásluh dlužno si objasniti ještě dvě věci: **modlitbu a vnímavost, náchylnost** (disposici). Mluvíme o modlitbě za milost a vnímavost pro milost, t. j. schopnost ji přijmouti.

Modlitba pro sebe má podobnost se zásluhou dobrého skutku nevlastní, přiměřenou, ze slušnosti (de congruo), a proto bývá od sv. Otců někdy za ni brána. Ale je mezi nimi rozdíl. Při záslužném skutku dává člověk Bohu něco ze svého, při modlitbě jen prosí pro sebe. Při záslužném skutku činí nárok na odměnu buď po právu nebo podle slušnosti, přiměřenosti; při modlitbě obrací se na milosrdenství, prosí tedy bez poukazu na zásluhu. Dobrý skutek dává člověk Bohu z lásky, dobrovolně; při modlitbě odhaluje svou bídu, ukazuje, co mu chybí. I ten, kdo neschopen je zásluhy, jako anděl, může něco vyprositi jiným. Po této stránce je tedy modlitba méně, nežli záslužný skutek; ale v nejednom zřeteli je zase víc. Modlitba je záslužná jen tehdy, vychází-li z milosti. Modlitbu a dobrý skutek lze ovšem také spojit. Převeliký je rozdíl mezi modlitbou přirozenou, jež vychází pouze z přirozených sil člověka, a modlitbou nadpřirozenou, jež vychází z milosti.

Vnímavost je schopnost přijmouti milost. Bohoslovci mluví o dvoji vnímavosti, záporné a kladné. Obyčejně se užívá slova příprava. Vnímavost neboli přípravu zápornou má na př. dřevo vzhledem k ohni, které, jsouc suché, nečiní ohni překážky, t. j. snadno oheň přijímá, hoří. Proč je suché? Že je prosto vlhka. Vnímavost neboli příprava záporná záleží tedy v odstranění překážek. Kdo odstraní překážky, pro něž milost do jeho srdce nemůže, připravil se pro ni záporně, má negativní, zápornou vnímavost pro ni. Vnímavost neboli přípravu kladnou má na příklad prázdný žaludek. On je přímo uč, i schopen pro pokrm, činí nároky na něj, touží po něm. Dřevo, i suché, je lhostejno vzhledem k ohni, prázdný žaludek vzhledem k pokrmu nikoliv. Kladná vnímavost neboli příprava liší se od modlitby a zásluhy. — Modlitba má zaslíbení, zásluha nevlastní (přiměřená) může aspoň očekávati odměnu, kladná příprava neznamená zásluhu žádnou, a tudíž žádné nároky na odměnu. Prázdný žaludek nemá žádné zásluhy, a tudíž žádných nároků na pokrm proto, že je prázdný. Ještě jiný je tu rozdíl. Modlitbu a zásluhu mohu obětovati za jiné, vnímavost pro milost nikoliv, jako nemohu svůj hlad dáti jinému.

2. Mluvíme o nezaslouženosti milosti. Že milost je nám úplně daro daná, vyložíme v několika větách.

A) Člověk podle své přirozenosti nemá na milost nižádného nároku. Článek vřy. O nároku můžeme mluvit vzhledem k přirozenosti anebo jejích skutků. Lidská přirozenost má nárok na rozum, anaf bez něho není úplná. Tak má člověk právo na cíl přirozený, nebo náleží k přirozenosti. Na milost nikoliv.

Manichejci učili, že přirozenost lidská, jsouc údem Božím, má nárok na nejvyšší dokonalost a blaženost, Bajisté a Janse-nisté, že má nárok na milost, poněvadž bez milosti je úplně

neschopna dojítí svého cíle, a že by proto odporovalo dobrotě a moudrosti Boží, aby jí odepřel. Jen proto je nepovinná, že jí dává hříšník. Augustiniani učili, že se sluší, aby Bůh dával nadpřirozené milosti pomocné, jelikož by člověk bez nich upadl do největší bídy.

D ů k a z. Nadpřirozená milost dává se vzhledem na d-přirozeného cíle. Ale přirozenost lidská nemá na nadpřirozený cíl nižádných nároků. Přirozenost lidská má nároky pouze na cíl přirozený. Nadpřirozený cíl záleží v blaženém patření na Boha, jež znamená účast na božské přirozenosti a jejím životě (2. Petr 1, 2. n.), nebeskou blaženost (Ef. 1, 15. n.), synovství Boží (1. Jan 3, 1. n.). To jsou dary božské, něco, co jen Bohu je vlastní. Člověk nemá ani nároku na andělské dary, neřku-li na božské. Posvěcující milost je začátek nebeského života, příprava k němu. Proto nemá ani nároku na ni. Bůh nemusil povýšiti Adama do stavu nadpřirozeného, t. j. určiti mu za cíl blažené patření a dáti mu proto posvěcující milost. A když člověk hřešil, nemusil vykoupením tento stav obnoviti. Tento stav je člověku tak málo vlastní, že Bůh musil jeho přirozenost učiniti schopnu pro milosti svou všemohoucností, t. j. člověk má pro nadpřirozenou milost toliko schopnost poslušnou, schopnost, která jen všemohoucností Boží je schopna nadpřirozené činnosti.

Co jsme tuto řekli, má platnost také o vnitřní milosti pomocné, neboť je stejně nadpřirozená jako milost posvěcující, převyšující zrovna tak vše přirozené, stvořené, přirozenosti přiměřené. **P í s m o.** Sv. Pavel dí: Všichni ti, kteří se dávají vésti duchem Božím, jsou synové Boží (Řím. 8, 14.). „Synovství Boží“ je nadpřirozený stav, „duchem Božím vedení“ je pomocná, nadpřirozená milost; obojí milost náleží tedy těmž řádu. — Efeským píše, aby jim dal Bůh podle bohatství své velebnosti posílněnu býti skrze Ducha svého s ohledem na vnitřního člověka, aby Kristus přebýval v srdcích jejich (Ef. 3, 16. n.). Pomocná milost je tu líčena jako něco božského a božské účinky v člověku majícího. (Srov. Kol. 1. 10. n; Jan 17, 20. n; Ef. 1, 5. n.). Sněm oranžský dí: „Lidská přirozenost, byť by zůstala v neporušenosti, v které byla stvořena, nebyla by se bez pomoci svého tvůrce zachovala. Když tedy bez milosti Boží nebyla s to, aby zachovala si spásu, jak by byla s to, napravit, co ztratila?“

Z e s v. Otců píše Cyrill Alex.: „Stvořená a služebná přirozenost povolána je pouhým pokynem a vůlí Otce k věcem nadpřirozeným . . . Kdo vírou v Krista povoláni jsou k synovství Božímu, svlékližnost své přirozenosti a povýšení jsou milostí Boží . . . k nadpřirozené důstojnosti.“ — K slovům apoštola: Kdo tě vyznamenává? A co máš, abys nebyl toho dostal? (1. Kor. 4, 7.), praví sv. Augustin, že apoštol kárá pýchu toho, jenž se jako dobrem svým chlubí dobrem, jež náleží

k věčnému životu, t. j. dobrem nadpřirozeným. — Sv. Prosper vykládá, že dary milosti nemáme pokládati za dary, které náležejí k naší přirozenosti podle stvoření. Z bohoslovců učí sv. Tomáš Akv., že přirozenost může býti bez nadpřirozených darů, jelikož jsou nad ní; dává-li Bůh milost a slávu, dává je z pouhé dobrotivosti. Církev zavrhlavětu Bajovu a Quesnellovu, že milost náležela k zdravé a neporušené přirozenosti.

Jaká je vnímavost neboli příprava přirozenosti vzhledem k milosti? Je trpná, záporná. Kdyby byla kladná, měla by po ní přirozenou touhu, a Bůh nemohl by jí odepřít. Hladový žaludek má touhu po pokrmu, a člověk musí mu jej dát, sice by zahynul. Takové vnímavosti pro milost přirozenost lidská nemá, nebo milost není přirozeným jejím požadavkem. Má jen schopnost, že ji může přijmouti, když Bůh svou všemohoucností ji k tomuto určí. Ale když milost přijala, může s ní spolupůsobiti, skrze ni a s ní spolu konati nadpřirozené skutky, může ji v sobě míti jako činnou vlohu. Pak má vnímavost kladnou. Jako vložka potřebuje i pak nadpřirozeného vzrušení, aby vydala ze sebe nadpřirozený skutek. Milost v nás není jako dřevo, které ve vodě leží, nýbrž jako životní kon. Milost je osvětlení k poznání a povzbuzení ku chtění; proto jen vlohy lidské mají vnímavost pro milost, které mají nějaké poznání a chtění, totiž rozum a vůle. Jen rozumný tvor je schopen milosti.

B) Člověk nemůže přirozenými silami zasloužiti si milost ani po právu, ani přiměřeně neboli ze slušnosti (*de condigno, de congruo*). Reč je o „první“ milosti. Poněvadž řada bez počátku je nemožná, nemůže si ten, jenž není schopen, aby si zasloužil první milost, zasloužiti sám milosti druhé, třetí, vůbec žádné. Když už v milosti je, může s ní zasloužiti si milosti další. — Že si člověk nemůže zasloužiti první milost po právu, je článek víry, že nepo přiměřenosti, je učení článku víry aspoň blízké. — Že milost je přirozeně po právu zasloužená, učil Pelagius, a byl mnohokrát odsouzen. Sněm tridentský dí: „Počátek ospravedlnění v dospělých děje se od Boha skrze Krista předcházející milostí“ t. j. povoláním, jemuž nepředchází žádné jeho zásluhy. Že milost sluší dáti přirozeným zásluhám, t. j. že je zasloužena nevlastně, přiměřeně přirozenými skutky, učili semipelagiané. Byli odsouzeni na sněmu oranžském ll. r. 529. Sněm dí: „Bůh vdechuje nám víru a lásku k sobě, aniž dříve předchází jakékoli dobré zásluhy“ (přirozeně).

Přím o. Sv. Pavel píše: Nebo když se byli ještě nenarodili (Esau a Jakob), aniž co dobrého neb špatného učinili, aby (v platnosti) zůstával úrdek Boží o vyvolení nikoliv ze skutků, nýbrž z toho, jenž povolává, bylo jí (Rebece) řečeno: Starší sloužiti bude mladšímu... Co tedy řekneme? Ieliž ne-

spravedlnost u Boha? Nikoli. Nebo k Mojžíšovi řekl: Smiluji se nad tím, nad kým se smiluji, a slituji se nad tím, nad kým se slituji (t. j. nad kým chci). Není na tom, kdo chce, ani na tom, kdo běží, nýbrž na Bohu, který se smilovává (Řím. 9, 11. n.). — Opět: Jestliže z milosti (tedy) již ne ze skutků, t. j. pro zásluhy (Řím. 11, 6). — Nebo kdo prve dal jemu, a bude mu odplaceno? (Řím. 11, 35.), t. j. kdo mu něco dal, že by zasluhoval odměny za to? Nikdo ovšem. Tak by nemohl apoštol mluvit, kdyby nadpřirozené dary, o nichž je řeč, nebyly úplně daro dané. — Sv. Jan dí: Ne že bychom my byli milovali Boha, nýbrž že on (prve) miloval nás, poslal Syna svého . . . (1. Jan 4, 10.). — Podobných, zcela zřejmých míst je hojně (Řím 3, 20; 4, 2. n; 1. Kor. 4, 7; Ef. 2, 8. n; 2. Kor. 5, 14; Gal. 3, 22; 2. Tim. 1, 9; Tim. 3, 5. n. a j.).

P o d á n í. Sv. Augustin, hlavní bojovník proti pelagianismu, píše: „Milost nenalézá zásluh, ale působí je.“ „Není ovšem milost, předchází-li ji zásluha.“ „Není milostí Boží žádným způsobem, není-li daro každým způsobem.“ „Milost předcházela tvou zásluhu, ne milost ze zásluhy, ale zásluha z milosti. Nebo je-li milost ze zásluhy, koupil jsi, ale neobdržel daro.“

Z r o z u m u. Přirozenost může zasluhovat přirozené věci, ale nikoliv takové, které jsou nad ní. Kámen nemůže si zasloužit svobodný pohyb, květina cit, zvíře rozum, poněvadž k věci nad vlastní přirozenost není vztahu a poměru. Nadpřirozenost je zcela jiný, vyšší řád, nežli přirozenost, proto mluvit o zasloužení milosti přirozenými skutky je vnitřní odpor. Milost je příčina zásluh, a proto nemůže být zasloužena. Příčina nemůže být účinem v téže věci. Větr je příčinou, že se zvedá prach, proto prach nemůže být příčinou větru.

Polopelagiani namítali slova z podobenství: Dal jednomu pět hřiven, druhému dvě a třetímu jednu, každému podle schopnosti jeho (Mat. 25, 15.). Ale výrok připouští mnohonásobný výklad. Možná mysliti na přirozené dary a na milosti daro dané (úřady a p.). Mnozí myslí, že slova jsou jen rozšíření a ozdobení podobenství bez zvláštního naučného významu. Ale i když myslíme na nadpřirozené dary, netřeba mysliti na zásluhy, jako by ten, jenž dostal pět hřiven, dostal je pro větší zásluhu, neboť Spasitel mluví o schopnosti. Bůh vidí, kdo bude s milostí spolupůsobiti, a může mu proto dáti více; ale nemusí, ano může dáti lenivějšímu víc, aby tím spíše pracoval. Ostatně může být trpná neboli záporná vnímavost (příprava) pro nadpřirozené dary u někoho větší. Tak mnozí myslí, že u andělů je větší. Ale tato vnímavost není zásluhou.

C) Člověk nemůže si přirozenými modlitbami vyprositi milost. Pravda víře blízka. Nemluvíme o modlitbě z milosti. O této dí Kristus: Proste, a bude vám dáno (Jan 16, 24.). Ta je záslužná. Je-li konána v milosti po-

svěcující a s milostí pomocnou, je záslužná po právu. Je-li konána s pomocnou milostí, ale bez milosti posvěcující, je záslužná nevlastně, přiměřeně, dle slušnosti. Modlitba spojená s úctou, na př. mši svatou, má zvláštní záslužnost. Vůbec každá modlitba, odhalující bídu prosebníkovu, má zvláštní moc pohnouti srdcem jiného, tedy i modlitba prosebná Bohem, čehož u jiných skutků není.

Mluvíme o modlitbě přirozené, z přirozených sil plynoucí, na př. o modlitbě pohana a nevěrce, již koná sám za sebe, bez milosti, o modlitbě hříšníka věřícího, je-li pravda, že jeho přirozeně dobré kony dějí se bez milosti, což mnozí popírají. — Přirozená modlitba není s to, aby vyprosila nejmenší milost nadpřirozenou. Polopelegiani učili, že člověk modlitbou si může zjednat i první milost. Sněm oranžský odsoudil toto mínění: „Kdo by řekl, že přirozenou prosbou lze získati milost Boží, a nikoliv, že milost ~~lze~~, abychom mohli prositi, odporuje Isaiášovi proroku a samému apoštolu.“ — Písmo učí, že ve věcech spasení přirozenost lidská je neschopna sama ze sebe i v modlitbě, takže každá modlitba, konaná bez milosti, je také bez spasitelného ovoce. Bez milosti ani nevíme, zač máme prositi. — Sv. Pavel dí: Nevíme totiž, zač bychom se měli modliti, jak jest potřebí; ale Duch sám přimlouvá se za nás vzdechy nevýslovnými (Řím. 8, 26.), t. j. sv. Duch vzbuzuje v nás zbožná hnutí a ukazuje, zač máme prositi. Sv. Augustin užívá místa proti pelagianům. „Nechť popatří,“ píše, „jak se klamou, myslíce, že je od nás (t. j. modlitba), a že nám není darováno, abychom prosili, hledali, tloukli; ... nechtějí pochopiti, že i to je dar Boží, abychom se modlili.“ — Jinde praví apoštol: Nikdo nemůže říci: Pánem (jest) Ježíš, leč v Duchu svatém (1. Kor. 12, 3.), t. j. záslužné je jen to zbožné zvolání, které se děje ve spojení s Kristem, s milostí. — Že jen nadpřirozená modlitba má nadpřirozenou účinnost a Bůh jí tak pojímá, dí Spasitel výslovně: Zůstanete-li ve mně a slova má zůstanou ve vás, cokoli budete chtít, prostě, a stane se vám (Jan 15, 7.). Spojení s Kristem je tu dána jako podmínka.

Jak patrné, je úradek a ustanovení Boží, aby jen modlitba v milosti měla nadpřirozený účín. Pravíme úradek a ustanovení Boží. Modlitba mohla by, kdyby Bůh chtěl, vyprošovati také dary nadpřirozené. Přirozený skutek má totiž vždy jen přirozený cíl, jiného míti ani nemoha. Ale modlitbou mohu prositi za nadpřirozený dar. Ovšem i skutkem mohu se modliti za nadpřirozené dary, ale tento směr nemá a nemůže míti skutek ze sebe, neboť je veskrze přirozený, nýbrž z úmyslu, kterým jej provázím, t. j. z modlitby. Pohan poznáváje duchovní svou bídu, mohl by prositi, aby Bůh pohlédl na ubohého a dal mu světlo víry. Takový příklad nepokládá se za možný, poněvadž Bůh již k tomuto skutku dal by milost. Ale

dejme tomu, že by byl možný. Proč by nemohl Bůh býti pohnut přirozenou modlitbou prosící za pomoc, aby dal dar nadpřirozený. Ovšem i přirozené skutky mohl by, kdyby chtěl, nadpřirozeně odměňovati (ačkoli jsou jen přirozeně záslužny), ale modlitba zdá se míti větší moc, hýbatí, pohnouti, vyvolati milosrdenství, soustrast. Avšak na zemi vládne ve věcech spásy řád nadpřirozený, a proto vše přirozené je k nadpřirozenému v naprostém nepoměru. Tak je to od Boha ustanoveno.

D ů v o d z r o z u m u. Jen modlitba nadpřirozená je v poměru k nadpřirozenému cíli, a proto jen ona může dle nynějšího řádu míti účín nadpřirozený a býti záslužna. Modlitba přirozená a její účín nemůže jíti dál, než kam sahají hranice přirozena. Bez poučení o nadpřirozeném cíli zjevením nemohl by vůbec nikdo za nadpřirozený dar prositi, jelikož by o něm ani nevěděl a svým rozumem na něj nepřipadl. Nikdo nemůže si tudíž přirozenou modlitbou vyprositi milost. Dá-li ji Bůh, dává ji darem. I kdyby Bůh na přirozenou modlitbu dal nadpřirozený dar, milost zůstala by nezasloužena, neboť prosba obrací se k milosrdenství řkouc k němu: Nemusíš mi nic dáti, nemám žádné zásluhy, žádných nároků, ale viz mou blůdu a smiluj se. Takovou modlitbu mohl by Bůh přijmouti a nadpřirozeně odměniti. Kdyby vzal přirozený skutek tímže způsobem, už by nezaslouženost milosti nebyla taková, neboť Bůh by si musil říci: Přijal jsem jej ve smyslu skutku nadpřirozeného, i sluší se, abych také něco nadpřirozeného za něj dal. Toho při modlitbě není. Avšak jisto je, že odpovídá pořádku a celému duchovnímu řádu pozemskému, aby jen nadpřirozená modlitba byla záslužna. Přirozená modlitba nemůže tedy překročiti řád přirozený, je vzhledem k milosti naprosto bezmocna. Milost je, co se přirozených modliteb týče, zcela a úplně nezasloužena, darem.

D) Člověk nemůže se bez milosti kladně pro milost připraviti. Nauka jistá. Mluvíme o vnímavosti kladné. Kladná vnímavost přidává něco k vnímavosti trpné neboli záporné. Jinoch má schopnost studovati bohosloví. Dává-li mu ta schopnost nějaký nárok, aby směl dělati z bohosloví zkoušku? Ne. Ale on bohosloví studuje, na zkoušku se připravuje. Má-li nyní nároky, aby byl připuštěn ke zkoušce? Odpověď je: Vyhověl-li podmínkám, jež biskup, fakulta na bohoslovci žádají, ano; nevyhověl-li jim, nikoliv. Podobně při milosti. Vyhovuje-li člověk podmínkám, jichž nadpřirozená věc (milost) žádá, totiž připravuje-li se k milosti skutky nadpřirozenými, má přiměřenou zásluhu a tudíž nějaký nárok na posvěcující milost. Záleží li jeho příprava ve skutečích přirozených, neznamenají pro nadpřirozený cíl nic, ani se ho nedotýkajíce. — Sněm arausikánský (oranžský) * II. dí: „Kdo praví, že se nám, když bez milosti Boží věříme, chceme, toužíme, se snažíme, pracujeme, bdíme, prosíme, tlučeme, uděluje

milosrdenství, a nevyznává, že se v nás (roz. milosrdenství) vlitím a vdechnutím sv. Ducha děje, abychom věřili, chtěli a vše, jak sluší, konati mohli; kdo pokoře nebo lidské poslušnosti připisuje pomoc milosti, a nesouhlasí, že jest darem Božím, abychom byli poslušni a pokorní, ten odporuje apoštolu říkajícímu: „co máš, čeho bys nebyl dostal?“ Tež žádná pokora, žádná poslušnost přirozená nepřivádí milost, bez ní žádný ze jmenovaných skutků nemůže, jak se sluší, t. j. nadpřirozeně vůbec učiněn býti. — Sv. Otcové a církve všeliký nadpřirozený počátek připisují jedině dobrotě Boží; to by však nemohli, kdyby před první milostí mohl člověk bez milosti něco učiniti, co by mu dávalo nárok na ni. Bůh je jediná příčina milosti a je naprosto neodvislý v udělování a rozdávání jejím. Člověk přirozenými silami nemůže mít na něho žádný vliv vůbec, neboť nic přirozeného nesahá přes říši přirozena do říše nadpřirozena, a nadpřirozenými silami může mít jen ten vliv, který on určil. — Co by bylo učiniti nevěřícímu, aby duši kladně připravil pro milost? Vzpomeňme na příklad se žaludkem. Jen prázdný žaludek má kladnou vnímavost pro pokrm. Pro milost mohla by duše mít kladnou vnímavost, kdyby člověk odstranil z ní hřích dědičný nebo osobní. Může li to? Bez milosti nikoliv. Za pořádku, v němž žijeme, lze odstranit hřích jen činem nadpřirozeným, ale ten bez milosti není možný. Kdyby někdo tvrdil, že přirozené modlitby, ctnosti, šlechetné skutky jsou přípravou, kterou člověk svou duší otevírá milosti a ji do duše svolává, mluvil a psal by dvojsmyslně. Mní-li, že tím získává nároky na „nadpřirozené“ dary, na milost, mluví pelopelagiánsky, bludně; má nároky jen na přirozenou odměnu. Avšak slova jsou správná, míní-li, že si získává trpnou, zápornou vnímavost (příklad o suchém dřevě).

E) Nezaslužitelnost milosti připouští přípravu trpnou, zápornou. Bohoslovci vyjadřují tuto všeobecně přijímanou nauku slovy: Bůh neodpírá milost tomu, kdo (přirozeně) činí své, t. j. co mu činiti náleží. — Co je záporná vnímavost, jsme vyložili svrchu. Kdyby dřevo odstranilo vlhko ze sebe, zjednálo by si trpnou neboli negativní vnímavost pro oheň, snadno by chytlo a hořelo. Následovalo-li by z toho, že chce shořeti, že má nárok, aby shořelo a pod.? Ne. Kdo odstraňuje ze své duše přirozené překážky, s nimiž milost nemůže dobře býti, dává jí trpnou neboli zápornou vnímavost pro milost, záporně se pro ni připravuje. Má-li tím nároky na milost? Ne. Je jen schopnější ji přijmouti, nežli jiný, který se tak nepřipravil.

Věta: „Bůh neodpírá milost tomu, kdo činí své“ (kdo činí, co jeho jest, co na něm jest), má několikery smysl:

a) Myslíme-li si k ní doplněk „Kdo činí své s milostí Boží“, znamená: Nevěřící nebo hříšník, který spolupůsobí

s předcházející milostí, dostane jistojistě milost novou, neboť svým spolupůsobením nabyl zásluhy přiměřené neboli ze slušnosti (*de congruo*). — Ospravedlněný (v milosti posvěcující), spolupůsobě s pomocnou milostí, dostane jistojistě novou milost, neboť svým spolupůsobením získal si na ni právo, má zásluhu spravedlnosti, po právu (*de condigno*).

b) Myslím li si větu: „Bůh neodpírá milost tomu, kdo činí své“ s dodatkem „silami přirozenými“, pojmám ji tak, jako by člověk přirozenou činností nabýval nároků právních aspoň přiměřených. V tom smyslu je pelagiánská a polo-pelagiánská.

c) Poté lze ji pojímati tak, jakoby Bůh Kristu se zavázal, anebo jakoby Bůh učinil sám sobě zákonem, že kdo vykonává své přirozeně, dostane milost. V tom smyslu není bludná, neboť nepopírá nezaslužitelnost milosti, ale co tvrdí, tvrdí libovolně, jelikož nikde o tom není v Písmě sledu. Avšak něco lze v její prospěch říci: spadá totiž skoro v jedno s vůlí Boží, aby všichni lidé mohli dojíti spasení a žádný bez viny nebyl zavržen.

d) My přijímáme větu: „Bůh neodpírá milost tomu, kdo činí své“, ve smyslu, že člověk může odstraniti překážky, jež udělení milosti kladou se v cestu, a tak učiniti se milostí hodným. (Záporná, trpná příprava.) Takovému dá Bůh vždycky milost, ne že by jí člověk zasluhoval, ne z nějakého všeobecného zákona, ne že by tato příprava byla příčinou, důvodem, jenž by na Boha měl působivý vliv, nýbrž proto, že Bůh chce spasiti každého, že vidí, jak takový je méně nehoden a lépe s ní bude spolupůsobiti.

Jsou bohoslovci, kterým i ten výklad zdá se snižovati, sůžovati, ohraničovati nezaslouženost a darovanost milosti; ale zajisté neprávem. Kdyby i tato příprava byla na odpor darovanosti milosti, pak by se vlastně vyžadovalo, aby každý byl nehodný, ba hodně nehodný. To je přes příliš. Aby král ukázal, že je svobodně, libovolně dobrotivý, nemusí dávatí své dary jen zlým, ba nejhorším poddaným. Nezaslouženost a darovanost darů se nezmenší, když vybere poddané hodné. Když zcela libovolně volí nějaké úředníky, neobmezuje se jeho svoboda a libovůle, vybéře-li ty, kteří se mu zdají lépe připraveni. Andělé dostali první milost, aniž měli nějakého hříchu; rovněž prarodiče v ráji. A nemělo-li člověčenství Kristovo největší trpnou, zápornou přípravu, když bylo vzato z Panny Marie zvlášť k vůli tomu omilostněné? — Sv. František Saleský dí asi takto: „Ač pouhou náklonností přirozenou (milovati Boha) nemůžeme dojíti k blaženosti milovati Boha jak náleží, přece, když této náklonnosti dobře užijeme, bude nám sladkost nábožnosti k Bohu pomoci, abychom mohli pokročiti, a když této první pomoci poslechneme, dá nám otecká dobrota Boží jinou pomoc, větší, a povede nás od dobra menšího k většímu

liblezně až k lásce nejvyšší, k níž přirozená náklonnost nás žene, jelikož jest jisto, že tomu, kdo v malých věcech je věrný, dobrota Boží nikdy neodpírá pomoci, aby jej k většímu a většímu přivedla.“ — Pius IX. vykládá v listě k vlašským biskupům z r. 1863 „Jest vám i nám známo, že ti, kdož nalézají se v nezaviněné nevědomosti o naši víře, ale přirozený zákon s jeho příkázáními od Boha všem do srdce vštípený věrně plní, ochotni jsouce poslechnouti Boha, kteří čestný a správný život vedou, mohou dosáti za pomoci božského světla a silou působící milosti věčného života, an Bůh, jenž vidí a zpytuje jasně city duše, myšlenky, vlohy všech. pro svou nejvyšší dobrotu a mírnost nepřipouští, aby trestání byli věčnými tresty, kdož nemají dobrovolné viny.“

Tolik o větě, o níž je mnoho sporů.

O účinnosti pomocné neboli skutkové milosti.

1. Poznali jsme, co je pomocná milost, že k spasitelným skutkům je nezbytná a že jest od Boha darem daná. Nyní budeme uvažovati její účinnost v člověku.

Pomocná milost, již jsme nazvali předcházející, je spolu s lidskými vlohami, rozumem a vůlí příčinou životního nadpřirozeného konu neuváženého, nedobrovolného, bezděčného, nesvobodného (indelibérati). Člověk, k nadpřirozené činnosti takto uschopněný, může dáti tomu, k čemu ho milost budí, souhlas a s ní spolupůsobiti. Tak vznikne z téže milosti, nyní provázející zvané, a z lidských vloh nadpřirozený skutek uvážený (dobrovolný, uvědomělý, svobodný), záslužný buď po právu, byl-li člověk v posvěcující milosti, buď po přiměřenosti, byl-li v hříchu anebo vůbec ještě nevěřící. Člověk může však také souhlas odepřít a nespolečupůsobiti. Tu byla milost marná a zmizí, jako zmizí obraz z oka, když je zamhouříme.

Jak patrné, je milost, která má účinek, a milost, která ho nemá. První bývá od bohoslovců zvaná účinná, druhá dostatečná. Milost, s níž člověk nespolečupůsobil, nejmenuje se neúčinná, poněvadž měla první účinek, nadpřirozený kon neuvážený. Říká se jí dostatečná, že stačila k nadpřirozenému činu uváženému, jenž se nestal jedině proto, že člověk nechtěl. Bude nám tedy jednati o milosti dostatečné a účinné. Dříve však poohlédneme se po bludech o této věci.

2. Luther učil, že prvotním hříchem svobodná vůle člověka je úplně zničena. Dle vlastních jeho slov vůle se podobá kůži, jenž musí jíti tam, kam na něm Bůh nebo ďábel jede. vykoupení Kristovo člověku svobodné vůle nevrátilo. Kalvín zašel ještě dále. Dle něho měl Adam svobodnou vůli, ale hřích ji zničil. Aby člověk byl zbaven panství ďáblova nad

ní, bylo třeba milosti Kristovy, která svobodu vůle neobnovuje, ale k dobrému ji nutí. Vůle při působnosti milosti chová se trpně v tom smyslu, že musí se brát tam, kam ji milost táhne; avšak skutky její jsou životní kony. Když Luther a Kalvín mluví o svobodě vůle, myslí na svobodu od násilí; to však není žádná svoboda, neboť vůle, která vnitřně je nucena, není svobodná. třeba jí zevně nikdo nečinil násilí. — Takové bludné, nerozumné a v důsledcích hrozné učení bylo mnohokrát odsouzeno. Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že svobodná vůle, od Boha pohnutá a vzbuzená, nijak nespolutpůsobí, když volajícímu Bohu dá souhlas . . . a že nemůže, chce-li, souhlasu odpřítí, nýbrž že jako neživá věc nic nečiní a jen trpně se chová, je v klatbě.“ O svobodě vůle mluvili jsme jinde, i pomíjme výklad o ní. Jen ukážeme, že pomocná milost svobodné vůle neruší, a že člověk je s ní vpravdě činný.

Jansenius, jenž žil nedlouho po reformátorech (1585 až 1638), načichl jejich bludy, ale odůvodňoval je ze sv. Augustina. Také on neuznával svobody od vnitřního nucení. Člověk pozbyl prvotním hříchem vnitřní svobody vůle a je nyní hnán dvoji libostí, buď tou, již působí milost (nebeská libost vítězná), anebo tou, již působí libost tělesná (tělesná libost vítězná). Obě libosti jsou v stálém boji o nadvládu; silnější zvítězí a vládne člověkem. Tak vůle, která nemůže odporovati ani milosti ani tělesnosti, podléhá tu libosti nebeské, tu libosti pozemské, i jedná „nezbytně“ buď dobře nebo hříšně. V jednotlivém případě může se státi, že síla obou libostí je táž, takže žádná z nich nezvítězí, tu pak vůle je nerozhodná, nemohouc sama se přidati ani tam ani sem. — Jak dokazoval své bludy z Augustina? Sv. Otec dí, že milost je prostředek, který člověka vede neomylně k spáse, ale myslí řadu nepřetržitých milostí, s nimiž člověk spolupůsobí; míní krátce dar setrvání do konce. Jansenius ho nepochopil. Augustin mluví též o vítězné libosti milostné, která nezbytně působí, ale sám vykládá, že míní libost uváženou, svobodnou. Nazývá ji vítěznou ne že zvítězí nad vůlí, ale že skrze ni vůle zvítězí nad žádostivostí. Dí, že působí „nezbytně“, ale u koho? U toho, kdo se jí zcela oddal, takže už nic opačného ho neláká. Dle Jansenia není milosti dostatečné, neboť když libost z milosti nad libostí tělesnou nezvítězí, děje se to proto, že je menší. Nebýti této překážky, zvítězila by. Ale vzhledem k ní nemůže zvítěziti. Dle katolické nauky dostatečná milost stačí k spáse; nevítězí proto, že člověk s ní náležitě nepůsobí. Tuto milost dostatečnou nazval Jansenius obludou, vymyšlenou na větší vinu a odsouzení člověka. Patero jansenistických vět uvedli jsme již dříve. Odsouzeny byly od Innocence X. r. 1653. Dvě týkají se zvláště našeho předmětu: Vůle ve stavu padlé přirozenosti nikdy neodporuje milosti. Polopelagiani bloudili učíce, že lidská vůle může milosti odporovati.

O milosti dostatečné.

Bůh dává každému dostatečnou milost, která uděluje moc k spasitelnému skutku i vzhledem k překážkám se naskytujícím; nemá-li účinku, je vinen jedině člověk.

Bohoslovci rozeznávají milost blízkou a vzdálenou dostatečnou. Každá milost nestačí ke každému dílu. K těžkému dílu, nebo proti těžkému pokušení je třeba větší milosti. Jako Bůh nedává milost na nic, dává je jí vždy pro nějaký účinek, tak nedává při malém díle tak velikou milost, že by byla zbytečná anebo ničila svobodnou vůli lidskou. Podobně se může státi, že milost je menší, nežli pokušení. Je milost nedostatečná? Ne, je dostatečná. Stačí k nadpřirozené modlitbě. Užije-li jí člověk, následuje nová milost, dostatečná k vítězství nad pokušením. Cesta spásy žádá rozumné a rozmanité součinnosti, neboť blaženost má býti také zasloužena.

Milost, která stačí bezprostředně, zove se „blíže dostatečná“, milost, která stačí prostředkem jiného činu, n. př. modlitby, zove se „vzdáleně dostatečná“. Že je milost dostatečná, je článek víry.

D ů k a z z P í s m a. U Isaiáše přirovnává Bůh israelský národ vinici, kterou pilně pěstoval, která však nepřinesla ovoce. I dí: Nyní tedy, obyvatelé jerusalemští a muži judští, sudte mezi mnou a vinicí mou. Co jest, ježto jsem více učiniti měl vinici své a neučinil jsem jí? Proč když jsem očekával, aby nesla hrozny, plodila plané víno? (Is. 5, 3 n.). Zde je řeč o milosti dostatečné, neboť Bůh nemohl by očekávat ovoce, kdyby vinice (národ) neměl dostatečné k němu síly; nemohl by volati lid, aby sám soudil, kdyby opomenul dáti něco, čeho třeba; nemohl by židy tak přísně kárati, kdyby se jim nedostávalo sil. Vinice mohla a měla tedy nésti ovoce t. j. lid mohl a měl plniti přikázání Boží. Co řečeno tu v obraze, jež prorok sám vykládá o národu israelském, má platnost všeobecnou. — (Jiná místa: Is. 28, 12; 65, 12; Jer. 7, 13; Přisl. 1, 24 n.). Spasitel volal nad městem: Jerusaleme, Jerusaleme, kterýž zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kteří jsou poslání k tobě; kolikrát chtěl jsem shromážditi dítky tvé, jako slepice shromažďuje pod křídla kuřátka svá, a nechtěl jsi. Ať, zanechá se vám dům váš pustý. (Mat. 23, 37 n.). Opět: Běda tobě, Korozaïm, běda tobě, Betsaido! Neboť kdyby v Tyru a Sidonu byly udály se divy, které děly se ve vás, byli by dávno v žini a popeli učinili pokání. Ale pravím vám: Tyru a Sidonu bude lehčeji v den soudný, nežli vám. (Mat. 11, 21 n.). Obyvatelé jmenovaných měst měli tedy dostatečnou milost k obrácení; že se neobrátili, jsou sami vinni, a budou potrestáni. — Opět: Kdybych byl nepřišel a jim nemluvil, hříchu by neměli; nyní však nemají výmluvy ze hříchu svého (Jan 15, 22; viz též Skut. 7, 51; Řím. 2, 4; 10, 21; k tomuto Is. 65).

P o d á n í. Ireneus píše: „Ale to slovo, jež praví (Mat. 23, 37): „Kolikrát chtěl jsem shromážditi dítky tvé a nechtěl jsi,“ poukazuje k dávnému zákonu svobodné vůle člověka, ... aby vůli Boží plnil samovolně a nikoliv nucen od Boha. Neboť nucení není u Boha, ale dobrá vůle vždycky. A protož dává všem dobrou radu, ale ustanovil u člověka i schopnost volby; .. aby ti, kteří by poslechli, právem dobro měli, dáno je sice od Boha, zachováno však od nich ... Pohodivše tedy tím dobrem a téměř je vyvrhše, propadají spravedlivému soudu — — Bůh dal dobré — —, a kteří je konají, slávy a chvály dojdou, poněvadž konali dobré, ač jim možno bylo nekonati ho; kteří ho však nekonali, spravedlivého soudu Božího dojdou, poněvadž nekonali dobré, mohouce je konati.“ — Sv. Jeroným: „Ó přenešťastné pokolení lidské! Omlouváme hříchy řkouce: jsem přemožen od přirozenosti své, a přec je v naší moci i hřešiti i s pomocí Boží nehřešiti.“ — Jan Zlat.: „Vylita jest milost na všecky ... všem se dává snadno, všecky volá stejnou ctí. Kdo však jejím darem těžiti opomenou, nechť připlší tuto slepotu svou samým sobě. Neboť když všem se dává, všem je přístupna a nikomu se neodpírá, nechtěl někteří ztraceni a nehodní lidé vstoupiti z vlastní zloby.“ — Tak jednomyslně všichni Otcové. Nejinak i sv. Augustín; jansenisté marně vytrhují věty z jeho spisů, aby opřeli své bludy. Vykládáje na př. podobenství o svatbě a pozvaných, rozebírá široce a jasně, že ti, kteří pozváni byli, děkují své povolání králi, a kteří nepřišli, sami jsou vinni. Obrací podobenství na povolání k víře. Dí na př.: „Nikdo nevěřil nepovolán, ale ne každý, jenž je volán, věří. Bůh všecky chce spasiti, ale ne odejmutím svobodné vůle.“ Jinde dí: „Člověk může přemoci žádostivost s pomocí Boží, když nepřijímá milost nadarmo.“ Opět: „Nežádá Bůh věcí nemožných, ale poroučeje, napomíná činiti co můžeš, a prositi, co nemůžeš.“ Podobně bezpočtukráte. Nejasné jeho výroky se správně objasňují, když přihlížíme, proti jakému bludu bojuje a jaký je smysl celého souvětí.

Sněm oranžský II.: „Věříme podle kat. víry, že všichni pokřtění, přijavše křtem milost, mohou a mají s pomocí a součinností Kristovou, chtít-li věrně se přičiniti, plniti co náleží k spasení.“ — **Sněm valentinský z r. 855.:** „Zlí nehynou proto, že nemohli býti dobří, nýbrž proto, že jimi býti nechtěli.“ — **Sněm tridentský,** že bez milosti nic spasitelného nemůžeme, že všichni dostávají dostatečnou milost, že přijímajíce ji nejsou nečinní, že ji mohou odpuditi, že Bůh nikoho neopouští, kdo dříve jeho neopustil, že každý je povinen plniti příkázání Boží a p. **Alexandr VIII. zavrhl v 1690 Janseniovu větu (6.),** že dostatečná milost je nám více zkázonosná nežli užitečná.

R o z u m nám praví, že Bůh musí dáti každému dostatečnou milost. Bůh chce, aby všichni lidé došli spásy. Poněvadž bez dostatečné milosti nebylo by to možné, musí ji každému

dáti. Proto měl ji i ten, jenž zahyne. Právo na nebe, k němuž nás určil, dává právo na nezbytné prostředky k dosažení. Těmi je dostatečná milost. Kristus za všechny umřel, a proto musí býti spása, již nám zjednal, všem dosažitelná. Kdyby jeden jediný nedostal dostatečných milostí k ní, již by se nemohlo říci, že za něj umřel. Kdyby spravedliví neměli dostatečné milosti, aby mohli plniti všechna přikázání a přemoci všechna pokušení, byl by Bůh nevěrný ve svých přípovědích (Jan 6, 40. a j.), což je nemožné. Hříšník je povinen plniti přikázání a přemáhati pokušení, třeba nenalézá se v posvěcující milosti. To však nemůže bez dostatečné milosti. Proto ji musí dostávat. Neméně potřebuje milosti, aby mohl z hříchu povstati. Bůh chce, aby se obrátil a živ byl, a proto dává mu jistě dostatečnou pomoc, aby se obrátiti mohl. Milosti lze odpírati, tak že spasitelný skutek dobrovolný nenásleduje. Ale jak bylo by lze mluvit v pravdě o opomenutí skutků a vině, kdyby milost k spasitelné činnosti nestačila?

N a m í t á s e: Bůh nemůže dáti milost, o níž ví, že bude nadarmo. **Odp.:** Musí dáti milost takovou, aby člověk měl možnost se spasiti. Nedává takové, jež by porušila svobodné rozhodnutí, nutíc vnitřně. Musí tedy dáti takovou, jež je dostatečná. Za to, že nemá účinu, Bůh nemůže. — **Namítá se:** Milost bez účinu znamená odpor. **Odpověď:** Milost má první účín, skutek neuvážený, a to stačí, neboť tím dala člověku dostatečně sil, aby mohl učiniti také čin uvážený. — **Namítá se:** Milosti nelze odporovat (Žal. 113, 3.), neboť znamená vůli Boží. **Odpověď:** Co Bůh chce prostě, musí se státi. Ale Bůh chce často podmíněčně. Je tedy dvojitá vůle Boží. Milost dává podmíněčně: chci, aby člověk učinil spasitelný skutek, a dávám mu proto dostatečnou k němu milost, ale chci jej tak, aby člověk dal souhlas a spolupůsobil. Proto odsouzena byla věta Quesnellova, že milost není leč všemohoucí vůle Boží. — **Namítá se:** Sv. Augustin dí, že milost má neomylný účín. **Odpověď:** Tam, kde takto praví, jedná o daru setrvání do konce, jenž má účín takový. — **Namítá se:** Milost dostatečná není žádné dobrodiní, ano naopak je zlo, neboť člověk, nespolutpůsobě s ní, má z ní škodu, často i smrtelný hřích. **Odpověď:** To lze namítati proti všem statkům a dobrodiním světa, neboť všechněch lze zneužít. Milost je dar, neboť dává možnost nadpřirozeně a záslužně jednati. Někdo dostane od vznešené osoby vzácný dar, ale zahodí jej a zkazí; teprve pozdě pozná svou chybu. Přestal-li dar býti dobrodiním, že si ho obdařený nevážil? Nepřestal. Tak i milost. Nebýti milostí, milionové svatých nebyli by v nebi. — **Řekneš:** Dostatečná milost škodí, neboť odporem proti ní vzniká hřích. To je pravda, ale to není vina daru, to je vina člověka. Jiný s touž milostí vykonal velikou věc; čin tak i ty, a bude ti nevýslovným požehnáním. — **Řekneš:** Za dostatečnou milost se ne-

smím modliti, i není zajisté dobrou věcí. Odpověď: Ovšem se nesmíš modliti za milost dostatečnou, jež nemá účinku, neboť by ses modlil o hříšnou nerozumnost a slabost. Modlíš se o milost, abys mohl setrvati v dobrém. Bůh ji dává. Někdy zůstane bez účinku, ač byla dostatečná, poněvadž jsi s ní nespolutřubil. Byla to táž milost, týž nebeský dar, který tě ospravedlnil, pomohl často k vítězstvím a dobrým skutkům. Tenkrát jsi jím pohrdl. Je tvá vina, že dobrodiní obrátilo se ti k hříchu. Nebudeš se proto již o milost modliti? O, ještě více se modli, abys chybu napravil a škodu si nahradil. — Namítá se: Bůh by mohl dáti větší milost, jež by měla větší účín. Odpověď: Mohl, a dal by zajisté, kdybys o ni prosil, s danými lépe spolutřubil a pod. Sám jsi nakupil překážky, že milost u tebe stává se neúčinnou. Kdyby ses alespoň modlil! Bůh by dal větší milost, ale ani toho nečiníš. A tak dostáváš takovou, která podle plánu Božího, podle spasitelné vůle Boží stačí. Že právě nyní u tebe nestačí, je tvá vina. Snad je tvá vůle tak k světu obrácena, že by tě musil vnitřně přinutit, násilně od něho odvrátit. Toho nemůže, neboť jest mu šetřiti tvé svobodné vůle. Anebo má se řídit tvými vrtochy? On je Pán. Jakou milost uzná za vhodnou, dá. Na tobě jest, aby nepřišla na zmar.

O milosti účinné.

1. Milost účinná je ta, která spojena je se spasitelným skutkem. Člověk dostal osvícení a povzbuzení, jež ho uschopňuje k nadpřirozené činnosti. Aby následoval uvážený spasitelný kon, třeba toliko souhlasu, součinnosti. On souhlas dá: milost má účinek. Lidé mohou míti touž milost. Jeden s ní nesusoučiní, druhý ano. U obou stačila k činu, ale u prvního zůstala právě jen dostatečná, u druhého stala se účinná. Kdo tu rozhodl? Svobodná vůle člověková.

Je-li milost účinná? Ovšem, neboť každý spasitelný skutek je jejím plodem. O této věci tedy netřeba říci ani slova.

2. Zůstává-li vůle, jež přijala účinnou milost, svobodná? Ano. V tom jsou všichni katoličtí bohoslovci proti reformátorům a jansenistům za jedno. Vůle lidská, nalézající se pod vlivem účinné milosti, sama a svobodně dává souhlas s ní, k ní přilne. Písmo dí: Obrát se ke mně, praví Hospodin zástupů, a obrátím (i já) se k vám (Zach. 1, 3; viz též Jer. 3, 1; žal. 118, 112; Ez. 18, 31). Smysl je: Máš milost, přijmi ji, učiníš spasitelný skutek, tak obrátíš se ke mně, po té i já obrátím se k tobě. Vůle pod vlivem účinné milosti je činna. — Sv. Jan dí: Pracujte... o pokrm, který zůstává k životu věčnému

(Jan 6, 27.), t j. činite spasitelné skutky. Tedy člověk má je činiti, má býti s účinnou milostí činný. (Viz Fil. 2, 12; Kor. 3, 8; 15, 10 a j.) — Není tedy činna jen milost, nýbrž je činný také člověk. Vůle pod vlivem milosti je tak činna, že mohla skutku také neučiniti, souhlas nedavši. Písmo dí: Mohl přestoupiti, a nepřestoupil; zle činiti a neučinil; protož utvrzeno jest zboží jeho v Pánu (Sir. 31, 10 n.). Kdo stojí ve svém srdci pevně, nepodléháje nutnosti, nýbrž máje v moci vůli svou, a to usoudil v srdci svém, že zachová pannu svou, dobře činí (1. Kor. 7, 37.). — Vůle pod vlivem účinné milosti svobodně volí. Písmo dí: Hospodina jsi vyvolil dnes, aby byl tobě za Boha a abys chodil po cestách jeho a ostříhal posvátných řádů jeho a přikázání i soudů, a abys poslouchal rozkázání jeho (5. Mojž. 26, 17.). Zvolil jsem sobě raději opovrženým býti v domě Boha mého, nežli přebývati ve stáncích hříšníků (Žal. 83, 11.). Toto praví Hospodin: Kterž by ostříhali sobot mých a zvolili to, což jsem já chtěl, a drželi smlouvu mou, dám jim v domě svém místo . . . , jméno věčné dám jim (Is. 56, 4 n.). V těchto výročí je řeč o spasitelných skutcích, které se staly, a jež měly tedy milost účinnou; zároveň výslovně se v nich dí, že člověk volil dobré svobodně. Je tedy vůle pod vlivem účinné milosti svobodna.

Namítá se, že Písmo obsahuje místa, v kterých se dí, že Bůh neomylně dosáhne od nás, co chce. Odp.: Ano, ale ne nucením. I když by naprosto chtěl dosíci něčeho, nemusí nutiti, neboť může dáti takovou milost, s kterou člověk dá souhlas jistě, ale svobodně. — Namítá se: Nikdo nemůže přijíti ke mně, nepřitáhne-li ho Otec (Jan 6, 44.) . . .

. Odejmu srdce kamenné z těla vašeho a dám vám srdce masité t. j. citlivé k dobrému (Ez. 36, 26). První výrok dokazuje jen nezbytnost nadpřirozené milosti předcházející. Druhý je pěkné obrazné rčení, jež neznamená nucení, nýbrž hojnou pomoc, aby srdce svobodně z tvrdosti změnila se ke vnímavosti. — Namítá se: Bůh působí v nás chtění a konání (Fil. 2, 13.). Odp.: Ovšem. Bez předcházející milosti nemohli bychom vůbec nadpřirozeně býti činni, a bez provázející milosti nemohli bychom spasitelný skutek dokončiti. Pomoc ta však neruší svobody vůle, nýbrž dává jí toliko, že může býti činna nadpřirozeně.

Ze sv. Otců napsal sv. Augustin celou knihu o milosti a svobodě vůle. Sněm tridentský dí o vůli, na níž působí milost, že je skutečně činna, že její činnost je životní kon, že milost na ni působí, avšak tak, že vůle je činna svobodně, dávajíc souhlas nebo nesouhlas bez nucení.

Že vůle je pod vlivem účinné milosti svobodna, jde z rozumu rozmanitými způsoby. Milost neničí vloh duše, nýbrž povyšuje je do nadpřirozeného stavu a zdokonaluje; proto neničí svobodné vůle. Bez svobodné vůle nebylo by zásluhy,

avšak nauka církve je, že nebe si musíme zasloužiti; bez ní nebylo by též viny, avšak do pekla bez viny nemůže býti nikdo odsouzen. Kde není svobody, není přikázání a záповědi. Kdyby po milosti předcházející skutek nezbytně následoval, bylo by po svobodě veta a j. Však o tom zbytečně šířiti slova.

3. Kterak se děje, že účinná milost neomylně jistě působí, aniž svobodě vůle ubližuje? Účinnou jmenujeme jen tu milost, která spojena je se spasitelným skutkem, takže každá milost, mající účinek, a žádná jiná, než-li právě ta, jmenuje se účinná. Řekneš: Tu není obtíž. Milost, s kterou člověk působí, stane se účinná, a s kterou nepůsobí, zůstane pouze dostatečná. Při téže milosti jednou souhlasí, po druhé ne. V prvním případě součiní s ní, i nastane spasitelný skutek. Hle milost účinná. — To je sice pravda, ale věc není tak jednoduchá, jak se zdá. Ty se díváš na milost jen se strany člověka. Než ty musíš se na ni dívat také se strany Boží. Bůh řídí člověka. On odvažuje míru milosti. On činí aby „tahle“ milost v „tomto“ okamžiku byla neomylně účinná, nerušíc lidské svobody. Hle, vážná obtíž! Vyložme si věc.

Mysleme si různé milosti, menší a větší, a lidskou vůli v určitém okamžiku. Co uvidíme? Ač vůle zůstává svobodna, mohouc dáti s kteroukoliv z myšlených milostí souhlas a nemusíc, je poměr v tomto okamžiku mezi ní a milostmi takový, že by s některou působila neomylně jistě, kdežto s jinou, ač dostatečnou, souhlasu jistě nedala. Proč je tomu tak? Poněvadž určitá milost je vůli za určitého stavu přiměřena a vhodná tak, že přiláká, pohne člověka k souhlasu a součinnosti — Ale souhlas se stane neomylně jistě. Odkud to? Poněvadž Bůh ví, že tomuto člověku v této chvíli tato milost je tak přiměřena a vhodná, že jistě dá souhlas a vykoná spasitelný skutek. V čem tedy záleží neomylná účinnost některé milosti? Nejdříve v tom, že vůle je právě v takovém stavu, kdy ji určitá milost je přiměřena a vhodná a že právě tuto milost dostane. — Ale to ještě nestačí. Ještě nemohu říci, že z této milosti vznikne spasitelný skutek s neomylnou jistotou. Co jsme dosud řekli, týká se nadpřirozeného konu neuváženého. Dosud může člověk souhlas odepřít. Ale k účinné milosti náleží, aby skutek uvážený následoval neomylně. Čeho je ještě potřeba? Neomylné jistoty, že člověk bude souhlasit s milostí. Kdo ví, že spasitelný skutek bude následovati? Bůh svým poznáním, jež bohoslovci zovou „středním“. V čem tedy záleží neomylná účinnost milosti? Že Bůh dá „vhodnou“ milost, o níž podle stavu člověka svou „vševědoucností“ předvídá, že s ní bude svobodně, ale jistojistě spolupůsobiti.

Dva lidé dostanou stejnou milost. Také jejich vůle je v stejném stavu. Milost je jejich stavu přiměřená. Je proto již nezbytně účinná? S mravní jistotou soudíme, že oba budou s ní součiniti. Než hle! Jeden součiní, druhý ne. Není tedy

neuvážený nadpřirozený kon takový, že by z něho s fysickou nutností následovati musil kon uvážený, nýbrž člověk má dosud svobodnou vůli. Bůh ví, co se stane. Když tedy chce dáti milost účinnou, musí dáti nejen vhodnou, přiměřenou milost, nýbrž musí přihlížeti také ještě k rozhodnutí, které člověk učiní. Tak také svobodná vůle člověková zůstává nedotčena, neboť skutek se nestane proto, poněvadž Bůh ví, že se stane, nýbrž poněvadž se skutek stane, ví o tom Bůh. Když Bůh chce dáti milost účinnou, t. j. takovou, která má v zápětí uvážený skutek, dá z nekonečné řady milostí tu, o níž předpovídá, že člověk bude s ní svobodně souhlasiti. K účinné milosti je tedy třeba: aby byla stavu člověka právě „přiměřená, vhodná“, neboť tak jeho okamžitý souhlas a bezprostředný skutek je možný, a aby Bůh „předvídal“, že člověk milost jistě přijme.

Namítá se, že takto Bůh nemá úplnou vládu nad člověkem, že musí čekat, jak se rozhodne, že člověk mohl by mu odporovati. Odpověď: Bůh mohl by nutit člověka, neboť má k tomu i moc i právo. Mohl by na př. hříšníka vnitřně přinutiti k lítosti. Ale pak pokání nebylo by svobodným činem. My mluvíme o účinné milosti, jež šetří svobodné vůle člověkovy. Nadpřirozený čin má býti záslužný, ale takový je pouze čin svobodný. Bůh nemusí čekat, jak se člověk rozhodne, neboť ví od věčnosti všechny budoucí činy lidské, i podmíněné. Člověk nemůže odpláceti, neboť mezi milostmi, jimiž Bůh vládne, je jistě některá, která u něho má účín, a to svobodný, nenucený. Námitka je ostatně hledaná, poněvadž Bůh může nechati člověka v zatvrzelosti, aniž tím jeho svrchovaná moc trpí. Nejvyšší vláda Boží se dostatečně jeví v tom, že člověk má svobodnou vůli od Boha, že nadpřirozeně může člověk jednati jen s pomocí Boží předcházející a provázející, že může dáti milost jakou chce, že není vůle, kterou by některou milostí nemohl k činu přiměti, a že by mohl, kdyby chtěl, i fysicky i mravně nutiti. Odpůrci strachují se o vládu Boží věru zcela zbytečně. Sám Bůh dal člověku svobodnou vůli, a proto není pro něho nedůstojno, když jí šetří. To by mohl někdo říci, že i moc, kterou dal papežům, králům, biskupům, rodičům, omezuje vládu Boží.

Namítá se: Může-li člověk s milostí nesouhlasiti, mohl by říci v nebi, že se sám spasil. Odpověď: To nemůže říci, poněvadž bez milostí, které darem dostával, nebyl by mohl vykonal jediného spasitelného činu. Souhlasil svobodně s milostí, a to je v pořádku, neb tak to Bůh chce. Než kdo mu dával milost účinnou, t. j. takovou, o níž věděl, že je pro něho vhodná a přiměřená, a že bude mít účín, ovšem svobodný? Bůh. Mohl mu dáti milost dostatečnou, jež k činu by stačila také, ale s kterou by byl nespolutřávil. Svatý ví dobře, že všechno děkuje Bohu.

Namítá se, že milost, které člověk se může protiviti, je obojaká. Odpověď: Byla by obojaká, kdyby jí člověk mohl užívat k dobrému i zlému. Ale tak se věc nemá. Přirozená vůle může pouze protiviti se osvětlení a povzbuzení, které milost dává, anebo s nimi souhlasiti a činna býti. Milosti účinné nemůže odporovati, poněvadž souhlas, který jí svobodně, ale jistě dá, a jenž Bůh předvídá, nemůže učiniti nesouhlasem. Dokonaný souhlas zůstává věčně souhlasem, totiž vzhledem k témuž konu.

Namítá se, že pak je člověk pánem milosti. Odpověď: Nikoli. Bůh jí nabízí, jeho je. Člověk má jen osudnou moc, že může odporovati.

4. Všecky milosti jsou z lásky, dobroty, milosrdenství Božího. Zvláště nesmírná je Boží dobrota vzhledem k těm, kterým dává milosti hojně a účinně. Ale všem dává dostatečné. Rozdílení milosti je tajemství. Jeden má takové, že se s nimi neomylně spasí, ale svobodným souhlasem s nimi, jeden takové, že zahyne, ale jedině proto, že souhlasu nedal. Proto tolik napomínání v Písmě, abychom se modlili, proto apoštol praví, že s bázní a třesením pracuje o své spáse. Nemoudře by soudil, kdo by myslil, že Bůh dává milosti tak, aby jeden s nimi toliko „mohl“ součiniti a druhý „s jistotou“ tak činil. Bůh chce, aby každá milost měla účinek a aby při každé svoboda vůle byla netknuta. Ale má důvody, že někde dána hojněji, někde méně hojně. Každý může, pilně s milostí spolupůsobě, učiniti se hodným milosti dalších a hojných. Kdo tak nečiní, sám je vinen, že pozdější milosti zůstávají pouze dostatečné, neboť snížil v sobě porozumění pro věci nebeské a náklonnost k dobrému.

Neodpírejme milosti! Neodpírejme zvláště té, která nás varuje před hříchy a pobouzí k tomu, co jest naší povinností. Buďme horliví v modlitbě vůbec a za milost zvlášť, aby milosti v nás byly účinné. Jde o velikou věc: o věčnou spásu naší duše.

Hlavní výklady o tom, jak lze srovnati účinné milosti se svobodnou vůlí.

O účinnosti pomocné (skutkové) milosti na člověka a o svobodné jeho vůli nikdo nepochybuje a pochybovati nemůže, neboť to jsou články víry. Ale na konci XVI. století vznikl o výkladu, jak milost, neubližující svobodné vůli, na ni působí, spor mezi tak zvanými tomisty a molinisty, který zachvátil veškeru věroučnou vědu a rozdělil její pěstitele na dva bojovné tábory. S tomismem spřízněný je tak řečený augustianismus, a molinismus má odnož v kongruismu. A aby zmatek byl

úplný, vznikl ještě směr pátý, synkretismus, který mezi hlavními tábory zaujal stanovisko prostředkující. Uvedeme o soustavách zde jmenovaných tolik, aby ten, kdo se o věc zajímá, poznal jich hlavní zásady.

1 **Tomismus.** Jméno je po sv. Tomáši Akv. Avšak nelze tvrditi, že tomismus je naukou velikého učitele, neboť také molinisté se ho dovolávají, a zajisté s větším právem. Původce tomismu je dominikán Bañez (1528—1604). Jeho soustava, o níž se zmíníme, je plod jeho filosofické soustavy o Bohu jako první příčině a o působení první příčiny v příčinách podružných. Tuto soustavu přenesl na milost. Kdo chce poznati tomismus dokonale, musí zahloubati se do jeho filosofie, my se spokojíme tomismem, pokud se týká účinné milosti a svobodné vůle. Nazývá se též **fysický praedeterminismus**, předurčení fysické, totiž fysické předurčení k dobrému skutku.

Pomocná milost působí na vůli tak, že vůle dává souhlas „svobodně“, ale s „naprostou (metafysickou) nezbytností“. Vůle musí dáti souhlas, poněvadž milost ji k tomu fysicky pohnula. Říci, milost stala se účinná, poněvadž vůle k ní dala souhlas, je dle tomismu nesprávné. Milost je v člověku svou vnitřní povahou (ab intrinseco) účinná, a ne proto, že s ní člověk souhlasí. Účinná milost, s kterou by člověk mohl nesouhlasiti, je odpor. Milost určuje člověka k jednomu určitému konu, tak že člověk nemá moci, voliti to neb ono. Mezi účinnou a dostatečnou milostí je podstatný věcný rozdíl. Dostatečná milost dává vloze „možnost činnosti“, ale nikoliv „možnost skutku“. Aby možnost činnosti vydala ze sebe skutek, je třeba ještě milosti účinné. Milost dostatečná je naprosto neschopna zploediti skutek. Proč Bůh nepřidá milost účinnou? Poněvadž člověk milosti dostatečné, kterou napřed dostal, odporoval. Proč odporoval? Poněvadž fysická stránka dostatečné milosti (fysický její popud, pohyb), od Boha daná, určuje ho k jinému skutku.

Na tomismu chválí se jeho účelnost a důslednost. Mimo to uvádí se jako přednost, že podle něho Bůh jeví se v takové nesmírné všemocnosti, že jediný všude vládne i všechno působí; ale také jako Bůh, před nímž člověk úžasem se chvěje, vida jak je naprosté nic a každým dechem odvislý na jeho všemocné libovůli. Dovolává se jako svých Otců: Pavla, Augustina a Tomáše Akv. Vytýká se mu, že s jeho účinnou milostí je svoboda vůle nesrovnatelná a že jeho milost dostatečná dostatečnou není. Právem zajisté.

Dostatečná milost tomistů dává možnost „činnosti“, ale aby „skutek“ byl možný, je třeba nové milosti, a to tak, že bez ní skutek naprosto je nemožný. Je-li tedy dostatečná? Není. Běží přece o možnost skutků. Mysleme si záhadnou tuto věc asi takto: člověk dostal od Boha schopnost choditi, ale aby mohl skutečně chodit, k tomu tato schopnost naprosto nestačí;

aby mohl skutečně chodit, musí mu dát ještě nějakou fysickou věc, která by v něm způsobovala pohyb chodění, a to vždy takovou, jakou právě má chůze býti. Tato fysická věc způsobí v něm nezbytně teď chůzi zvolnou, teď rychlou, teď v pravo, teď v levo atd.; způsobí ji s naprostou nezbytností. — S dostatečnou milostí tomistů člověk působiti nemůže, a proto vinen, že skutek se neděje, není on, nýbrž Bůh. Tomuto důsledku hledí tomisté se vyhnouti, řkouce, že Bůh dává účinné milosti, poněvadž člověk dostatečné milosti staví se hříšně na odpor. To je přípustno, ale dle soustavy tomistů je to nemožné. Proč? Dle ní jest v člověku, který odporuje dostatečné milosti, zároveň fysický a nepřekonatelný popud, předpohyb k hříšnému skutku, ne sice pokud je hříšný, ale pokud je fysický skutek. I tážeme se: jak může vůle za to, že nesouhlasí s dostatečnou milostí a není hodna účinné milosti, když s milostí dostatečnou spojen je zároveň fysický a nepřekonatelný předpohyb k nesouhlasu? Vždyť tento předpohyb není od ní. A jak lze od fysického popudu k zlému skutku odloučiti jeho hříšnost? Není-liž tu Bůh příčinou i této hříšnosti? Tomisté to ovšem popírají, ale právem-li? Vizme. Bůh dá fysický popud, předhyb k (hříšnému) skutku a odepře předhyb k dobru. Dá předhyb prý jen ke skutku; ale možno-li na př. z hnutí smyslného odloupnouti hříšnou smyslnost a mysliti si, že Bůh dal jen předhyb k fysickému hnutí smyslnému? Ne; když dal člověku toto vzrušení, je vinen, že člověk má vzrušení smyslné a že odepřením fysického předhybu k dobru člověk vůbec není s to, aby se vzrušení opřel. Tomisté lekají se těchto důsledků, ale své soustavy, která k nim vede, neopouštějí. Práví, že dle každé filosofie Bůh musí dáti ke každému činu konkurs, součinnost. Ovšem, ale tu Bůh se svou pomocí takorůzka čeká, nabízí ji ke všem skutkům, a vůle si vybírá, který skutek chce učiniti. To jest zajisté zcela něco jiného. — V jednom případě by byla soustava tomistů přípustna. Kdy? Kdyby mezi dostatečnou a účinnou milostí položili svobodný souhlas. Bůh dá dostatečnou milost, člověk souhlasí. Bůh přidá milost účinnou. I to je zbytečné, neboť dostatečná milost s lidským souhlasem k nějakému spasitelnému skutku stačí bez nové milosti. Než tomisté ani tohoto svobodného souhlasu nepřipouštějí řkouce, že by pak skutek byl dílem člověka a ne Boha; to však je prý pelagianismus. Avšak tomu není tak. Pelagianismus by to byl, kdyby vůle sama byla příčinou spasitelného skutku; zde však by byly příčinou spasitelného skutku vůle a milost. To není pelagiánské.

Vizme účinnou milost tomistů. Neomylně působí ne proto, že se skutek stane, jež Bůh předvídá, nýbrž nutí z vlastní vnitřní síly, a to k jednomu, určitému skutku. Proto vychvalují svou soustavu zvlášť, říkajíce, že u nich působí milost z vnitř (ab intrinseco). Protivně straně vytýkají jako hlavní vadu, že

dle ní milosti působí teprve po souhlasu vůle, tedy zevně (ab extrinseco). — Než tážeme se, kde je u vychvalované působivosti z vnitra místo pro svobodnou vůli? Určuje-li vůle činnost, volí-li ona skutek? Nikoliv. A tak není jí, nechť tomisté se sebe více dušují, že nechtějí jí ublížiti. — Poukazují na nahodilost konu, ale nahodilé neznamená svobodné; nahodilé je mimo Boha vše na světě, i to, co se děje s fysickou nutností. Ukazují na to, že vůle může býti všelijak vzrušena; ale o to neběží, nýbrž o to, může-li, když je vzrušena, jednati a ne-jednati, voliti to neb ono. Když vůle nemůže proto učiniti skutku, poněvadž nepřijala fysického vzrušení, předhybem k němu, a když nepřijavši milosti účinné, musí fysickou nezbytností učiniti tento kon, a sice tento jediný, pak nemůže býti o svobodné vůli řeči.

Tomisté však se nevzdávají a hledají výklady. Nejslovutnější je rozlišování: „ve smyslu spojeném (současnosti)“, „ve smyslu rozděleném (posloupnosti)“. Mohu říci: „Kdo sedí, může státi“ ve smyslu rozděleném, t. j. kdo sedí, musí zůstat sedět, nýbrž vstáti. Ale nemohu říci: „Kdo sedí, může státi“ ve smyslu spojeném, nebo kdo sedí, nemůže zároveň, v téže chvíli státi. Tomisté dí, „že vůle, jež přijala účinnou milost, nemůže nesouhlasiti ve smyslu spojeném, t. j. zároveň souhlasiti a nesouhlasiti, ale může prý nesouhlasiti ve smyslu rozděleném, posloupně. Kdyby bylo pravda, co takto tvrdí! Ale dle nich účinná milost nutí. Může-li se říci o tom, kdo je přivázaný k židli, že může vstáti? Až ho odváží, ano; ale dokud je přivázan, nikoliv. On má sice v sobě sílu, jednou vstáti. až totiž jej odváží, ale nyní je tato síla neschopna účinku. Účinná milost fysicky a neomylně nutí k jedinému určitému konu. Může-li vůle nesouhlasiti a tak milost učiniti neúčinnou? Nemůže. Je jako uvázaný k židli. Až milost přejde, pak bude s to, aby svou svobodnou vůli osvědčila, jako uvázaný může vstáti, když ho rozváží. Ve vůli s účinnou milostí dle tomistů nesouhlas není možný, a proto v ní není svobody. Výmluva zoufalá je, že moc k nesouhlasu tu je, ale že se nikdy neozve. Ne, není tam. Neozve se, poněvadž nemůže.

Mimo to stěží lze tomismus uvést v souhlas se slovy sněmu tridentského a vatikánského. Sněm tridentský dí: Člověk může vdechnutí odhoditi. Sněm mluví o pomocné milosti vůbec, a smysl je: odhodíš-li ji, bude neúčinná, neodhodíš-li ji, bude účinná. Možno-li tohle říci podle tomistů? Ne. Sněm odsuzuje ty, kdo praví že svobodná vůle při milosti není činna, anebo že musí souhlasiti i když nechce. Tomisté vymlouvají věc, že sněm mluví o milosti dostatečné, ale že tomu není tak, je na blázniv; anebo utíkají se k uvedenému rozlišování mezi smyslem spojeným a rozděleným. — Sněm vatikánský, mluvě o víře bez lásky, dí, že i ona je dar Boží, že její skutek je spasitelný (ovšem s nadpřirozenou pomocnou milostí), kterým člověk dává

svobodnou poslušnost Bohu a jeho milosti, které mohl odporovati, spolupůsobě s ní. Zde je výslovně řeč o milosti účinné.

2. *A u g u s t i a n i s m u s*. Augustianismus odvolává se na sv. Augustina, stejně neprávem, jako tomismus na sv. Tomáše Akv. Mluvíme-li o „fysickém“ předurčení, každý ví, že mluvíme tomismus. Mluvíme-li o „mravním“ předurčení, je tím označen augustinismus. Dle této soustavy nenutí účinná milost fysicky, jako u tomismu, nýbrž mravně, na př. lákáním. Odnesu-li dítko na rukou na místo, působil jsem na ně fysicky, lákám-li je slovy, sliby, že tam samo jde, působil jsem na ně mravně. Hlavním zástupcem směru je Vav. Berti (1696—1766). Jeho kniha byla obviněna z jansenismu, ale papež Benedikt XIV. ji neodsoudil. Její hlavní zásady jsou: Milost náleží v nebeské libosti, kterou Bůh do duše vlévá; tato libost předchází svobodnou vůli v té míře, síle, účinnosti, že právě odpovídá náklonnosti člověkově k dobrému. S libostí nebeskou působí v člověku libost zlá (tělesná, žádostivost), bojujíc proti oné. Je-li libost nebeská silnější, nežli libost zlá, a ovšem jen tehdy, je spasitelný skutek možný. Každý poznává ihned myšlenky Janseniovy, jenže augustianismus nejde až tam, aby popíral svobodu vůle; dle něho může vůle milostné libosti odporovati. Milost dostatečná dává možnost k spasitelnému dílu, ale ne chtění, anebo dává chtění velmi slabé. Milost účinná dává silné chtění a jisté vítězství nad libostí zlou. Milost účinná nenutí vnitřně, fysicky, nýbrž mravně; vůle podlehe jejímu vlivu neomylně jistě, ale svobodně. Milost dostatečná skutečně nestačí, neboť libost zlá zvítězí neomylně jistě.

Co řekneme o této nauce? Augustianismus činí zbytečně podstatný rozdíl mezi milostí dostatečnou a účinnou, takže každá z nich je vždy jiná. Augustina dovolává se neprávem. Dostatečná milost augustianismu není ve skutečnosti dostatečná, neboť je svou přirozeností slabší nežli libost zlá, a proto nezbytně podléhá. . . Bůh jí tedy dává zbytečně, ano člověku k nové vině. Milost účinná je buď tak silná, že naprosto (metafysicky) jistě zvítězí, a pak nelze o svobodě vůle již mluvit. Je-li jistota, že zvítězí, jen mravní, svobodná vůle je zachována, ale pak padá augustiniánská soustava o naprosto jistém vítězství. Vůbec je bludno a není podle sv. Augustina, že milost je nebeská libost. Bázeň před peklem může být též milost od Boha daná a způsobit, že člověk přemůže těžké pokušení. Ale bázeň není nebeská libost (rozkoš, delectatio). Milost záleží v osvětlení mysli a povzbuzení vůle. Povzbuzující vůli může být ovšem, a často i je, libostí. Neodpovídá katolickému duchu, činiti pravidlem všeho jednání libost, neboť takové názory zavánějí hedonismem, t. j. bludem, jenž učí, že cílem a pravidlem dobrého a zlého je osobní blaho. Augustianismus je výklad polovičatý, i nevyhovuje na žádnou stranu.

3. **M o l i n i s m u s.** Mluvíce o milosti dostatečné a účinné v předešlých statích, mluvili jsme o nich podle molinismu, a to dle molinismu, jenž zve se kongruismus. — Zástupci molinismu jsou hlavně jesuité. Molina T. J. vyložil své zásady ve spise vydaném r. 1588 v Lisaboně. Vznikl tuhý spor mezi tomisty a molinisty, na jehož odklizení Klement VIII. ustanovil zvláštní kongregaci, do níž obě strany poslaly své nejlepší síly. Devět let (1598—1607) trvaly rozhovory, aniž dospěly k nějakému výsledku. Pavel V. prohlásil r. 1607 obě soustavy za dovoleny, ale zakázal všeliké vzájemné kaceřování.

Zásady molinismu jsou asi tyto: Mezi dostatečnou a účinnou milostí, hledíme-li na ně jako na pomocnou (skutkovou) milost předcházející (nadpřirozený životní kon neuvážený), není podstatného rozdílu. Rozdíl je toliko nahodilý, zevní (ab extrinseco) a pochází odtud, že táž milost, nesouhlasí-li s ní svobodná vůle, zůstává pouhou milostí dostatečnou t. j. bez účinku, ale souhlasí-li s ní, stává se milostí účinnou, t. j. má v zápětí spasitelný skutek. Táž milost může tedy v určitém případě mít účinek a nemusí, podle toho, jak se lidská vůle k ní zachová. Milosti neubírá se tím nic na její důstojnosti, neboť bez ní vůle je spasitelného skutku vůbec neschopna. Od ní dostává fysické a mravní síly, že může vůbec nadpřirozeně jednat. Ani při skutku uváženém neztrácí na své ceně, neboť vůle nemohla by skutek dokončiti, kdyby milost přestala. Milost a vůle jsou společnou příčinou skutku, anebo jinými slovy, skutek je účinem obou, milosti a vůle. Ale jak se děje, že účinná milost má dobrý skutek v zápětí neomylně? Bůh vidí svou vševedoucností všechny podmíněčné možné svobodné kony, n. př. dostane-li Pavel tuto milost, dá jí souhlas a bude s ní spolupůsobiti. Tato vševedoucnost má zvláštní jméno, zve se poznáním středním. O této věci byla řeč v knize o Bohu. Když tedy dá Bůh člověku takovouto milost, následuje skutek neomylně jistě; milost je účinná. Svoboda vůle zůstává nedotčena, neboť Bůh, dívaje se, s kterou milostí člověk bude souhlasiti, přihlíží k jeho svobodné vůli; Bůh se dívá, s kterou milostí „svobodná“ vůle dá souhlas. Dle této soustavy je tedy dostatečná milost v „pravdě“ dostatečnou; stává se „pouze“ dostatečnou (bez účinku) jedině proto, že s ní člověk nespolutřebí. Účinná milost svobody lidské neruší, neboť stala se účinnou proto, že člověk dal k ní souhlas. Je neomylně vždy účinná, poněvadž Bůh dal milost přiměřenou, o níž svou vševedoucností ví, že s ní člověk souhlasiti bude.

Podle molinismu je svobodná vůle, jež se rozhoduje pro a proti, postavena do popředí způsobem, který mnohým se nelíbí. Proto tomisté vytýkají molinismu, že dle něho působí milost z vně (ab extrinseco). Tak je prý všemocná síla milosti zastíněna a od lidského souhlasu odvislá. Poukazuje se na to, že způsob ten neodpovídá dosti sv. Písmu, sněmům, sv. Augu-

stínu. U nich slyšíme stále, že Bůh činí, abychom my chtěli a činili, a nikoliv že činí, když my chceme. Někteří stoupenci molinismu učili a psali skutečně tak, že to uvedeným pramenům méně odpovídalo. Této vady se vystříhá t. zv. kongruismus.

4. **Kongruismus.** R. 1613 nařídil generál Tovaryšstva Ježíšova Klaudius Aquaviva, aby bohoslovci jezuitského řádu neučili krajnímu molinismu, nýbrž uvedenému kongruismu. Byl vypěstován slavnými bohoslovci řádovými Suarezem, Vasquezem, Lessiem a j. a stal se soustavou celého řádu. Vlastně již Molina jej hlásal.

Zásady kongruismu jsou zásady molinismu, ale kongruismus klade náležitý důraz na následující okolnosti. Účinnost milosti nezáleží jediné ve vůli člověkově, nýbrž také, a to hlavně, ve vhodnosti a přiměřenosti milosti k stavu, v kterém se člověk právě nalézá. Poněvadž Bůh ví, která milost je v tomto okamžiku určité vůli podle stavu, v němž člověk se nalézá, přiměřena a vhodna, a poněvadž právě takovou dá, dobrý skutek je více účinem milosti, nežli svobodné volby, neboť kdyby dal jinou, nenásledoval by. Tak milost dostatečná, jež nemá účinu, je milostí nepřiměřenou, milost účinná milostí přiměřenou vnitřnímu stavu a zevním okolnostem lidským. Nezapomeňme však, že milost dostatečná, nepřiměřená stavu člověka, stačí ke skutku n. př. k přemožení pokušení, a ne-li hned k tomu, aspoň k modlitbě, která pak má za následek, že Bůh dá milost účinnou, přiměřenou. Proč a jak Bůh rozdává milosti, je ovšem tajemství, neboť neznáme cest Božích. Ale to nahlížíme, že Bůh, když dá hned napoprvé milost účinnou, uděluje člověku převeliký dar. Věcně neboli obsahem může účinná milost býti někdy menší nežli milost dostatečná, ale že je dána za určitých okolností, má účín. Totéž má platnost o téže milosti u různých osob, anebo u jedné osoby, ale v různých okolnostech. Věcně tedy nemusí býti mezi milostí dostatečnou a účinnou žádného rozdílu, ale v ohledu mravním stojí milost účinná výše, nežli milost dostatečná, neboť dopomáhá člověku přímo k právě potřebnému spasitelnému skutku a k nové milosti, a tak snad k celé řadě nových spasitelných skutků.

Kongruistický molinismus jde střední cestou mezi pelagianismem (polopelagianismem) a mezi naukou reformátorů, hlavně kalvinistů, a odvislého od nich jansenismu. Je v soulase s duchem sv. Pavla, sněmů a Augustina, že zdůrazňuje prvenství a účinnost milosti, klade vinu za neúčinnost dostatečné milosti lidské vůli, jak tomu i jest, přičítá účinnost milosti účinné náležitě Bohu. Účinné milosti přikládá vhodně trojí účinnost: účinnost síly, účinnost spojení (milosti a skutku), účinnost neomylnosti. Účinnost síly je jediné v milosti, neboť jen ona může dáti moc k chtění a vykonání. To odpovídá

zcela sv. Pavlu a Augustinu. Účinnost spojení je ve svobodné vůli. Vůle může se s milostí k spasitelnému činu spojit a nemusí. To odpovídá zcela tridentskému sněmu. Účinnost neomylnosti je ve vševědouceboží (poznání střední), neboť Bůh ví, která milost je vždy přiměřena a bude mít neomylný účín.

Namítá se, že Bůh má milostí člověka vést, si jej připravovat, a ne čekat, člověku svou milostí se přizpůsobovat a p. Ukazuje se na příklady svatých, které Bůh náhle obrátil anebo tak vedl, že působení milosti lze takoruka hmatati. Odp.: Je to pravdivá námitka. Ale tážeme se: Což toho kongruismus nepřipouští? Připouští. Ale zdaliž také neodpovídá moudrosti Boží, aby i při udílení milostí jednal souladně a přiměřeně? A kdo může říci, že divům milostí u některých svatých nepředcházela přiměřená vnitřní stav duše? Proč Bůh rozdíl své milosti tak a ne jinak, proč tu dá milost dostatečnou, tu účinnou, proč jednoho vede k výšinám heroické dokonalosti, kdežto u jiného připouští jeho věčný pád, je tajemství, jehož žádná soustava a žádný rozum lidský nevysvětlí. Zde dlužno se prostě podrobiti.

5. Synkretismus. Synkretismus spojuje obě velké soustavy v jedno. Uznává dvojí milost účinnou, dle tomistů vnitřní, které přiděluje těžké úkoly na cestě spásy, dle molinismu zevní, které přiděluje úkoly lehčí. Mezi ně klade modlitbu, pravě, že Bůh ji dal člověku, aby pilně k ní se utíkal z milosti dle molinistů dostoupil k milosti dle tomistů. Soustava synkretismu věci, o níž jednáme, neulehčuje, nýbrž ještě více zamotává a obtíže zdvojnásobuje. Však dobré, ano výborné je, co praví o důležitosti modlitby v díle spásy. Ano, modlitba je klíč k Srdci Páně, pokladnice všech milostí. Všichni svatí mnoho se modlili, a naopak vidíme, že neúrodnost duše v nadpřirozeném dobrém pochází z nedostatku modlitby. Modlitba je v díle spásy to, co pro plodnost zahrady je voda a zalévání.

O rozdělování pomocných milostí.

1. Milost je dar, t. j. věc nezasloužená. Bůh rozděljuje, jak svatá jeho vůle uznává. Podivuhodná je v této věci jeho prozřetelnost. Vzpomeňme na Samaritánku (Jan 4, 4. n.), na komorníka královny etiopské (Skut. 8, 26. n.), na Zachea (Luk. 19, 1. n.), na Lydii, prodavačku purpuru ve Filippi (Skut. 16, 13. n.). Jaké to rozmanité a z daleka připravené cesty, aby srdce si otevřelo milosti. Bůh užívá pravidelně zevních událostí (zevní milost), aby na ně navázal udělení milostí vnitřní. I utrpení mu k tomu slouží. Při tom přizpůsobuje se povaze

lidské. Sv. Augustin dí: „Ty, nad nimiž se smilovává, volá přiměřeným způsobem, aby jeho volání nezamítli.“ Udílení milosti je dílo dobroty a milosrdenství, dílo milosrdenství zvláště proto, že dědičným hříchem jsme milost zaviněně ztratili. Ale Bůh chce opravdivě spásu všech lidí, a proto každému dává tolik milosti, kolik je třeba, aby se mohl spasiti; nikdo není vyloučen.

Když na tuto vůli se díváme z pozemského života, jeví se nám jako milosrdenství. Když se na ni díváme ze života na věčnosti, zjevuje se jako spravedlnost, jež každému dává zaslouženou odměnu nebo trest. Poněvadž Bůh od věčnosti vl, kdo dosáhne spásy a kdo ne, nazývá se vůle Boží, na kterou se díváme ze života věčného, předurčení a zavržení, předurčení vzhledem k těm, kteří spásy dosáhnou, zavržení vzhledem k těm, kteří ji nedosáhnou. Avšak tím se nepraví, že Bůh je předurčil pro nebe nebo pro peklo, nýbrž toliko že chce, aby podle zásluhy nebo viny byli věčně odměněni nebo potrestáni.

Vidíme tedy, že vůle Boží, díváme-li se na ni ze života pozemského, t. j. milosrdná vůle, jež opravdu chce spásu všech, je nicméně podmíněná. Jest to vůle, jenž dí: chci opravdově, aby každý, kdo činí, čeho žádám, došel spásy. A poněvadž to chci, dám každému tolik milosti, aby mohl, chce-li, spasení dojíti. Vidíme, že spásitelská vůle Boží a rozdílení milostí úzce souvisejí; rozdílení milostí je prostředek, kterým Bůh svou vůli uskutečňuje. Tu také spočívá veliké tajemství, proč někteří nedostávají milostí účinných, které by je k spáse dovedly, tajemství, které nás napomíná, abychom s milostí spolupůsobili a horlivě za ni prosili, konajíce s bázní dílo své spásy.

Podmíněná vůle Boží spasiti všechny (1. Tim. 2, 1. n.) je také vůlí Kristovou (Jan 6, 38; 8, 29; 1. Tim. 2, 1.). Jisto je též, že se vztahuje na všechny lidi. Avšak jsou různí lidé, svatí, hříšníci, dítky, pohané. I naskytá se otázka: Vímeli o všech „s toužou jistotou“, že Bůh chce jejich spásu? Nebo jinými slovy: Vyslovila-li se církev na základě Písma a sv. Otců o všech stejně, že Bůh chce jejich spásu? Odpověď jest, že nikoliv. Z odpovědí, které dává, plyne pak důsledně, že také o jistotě, s kterou Bůh rozděljuje milosti, mluví nestejně.

2. Jakou jistotu máme tedy o vůli Boží, spasiti všechny vzhledem k různým lidem? — Jest článek víry, že Bůh chce v pravdě spásu nejen vyvolených, nýbrž všech věřících. Calvinisté a jansenisté učili, že Bůh chce jenom spásu vyvolených. Hus se k této víře již před nimi klonil. Sněm tridentský jich blud zavrhl. — Jest nauka ne sice prohlášená, ale článku víry blízká, že žádný potomek Adamův není z vůle Boží, jež chce spásu všech, vyloučen. Jest jeden Bůh, Pán všech, (Moudr. 11. 24; 1. Tim. 2, 1. n.; Řím. 3, 29; 10, 12.), jest jeden Kristus, Vykupitel všech (Mat. 18, 11; 2. Kor. 5, 15.)

a prostředník všech. Není vyloučen hříšník, není vyloučen pohan. Církev vždy byla proti nauce o předurčení a zavržení, která dí, jakoby někdo nedošel spásy proto, že nedostal v pravdě dostatečných milostí. O nekřtěnátkách církev se určitě nevyslovila. To, co jsme uvedli o jich osudu v knize „O Bohu stvořiteli“ v části „O dědičném hříchu“, nepraví, že jsou ze spásitelské vůle Boží vyloučena. Poněvadž vůle Boží, spasiti všechny, nikoho nevylučuje, vztahuje se i na ně. Ale jak, o tom nemáme do té doby výkladu, jenž by uspokojoval.

Této spásitelské vůli Boží odpovídá rozdělení pomocných milostí. Jistotě, jakou máme o spásitelské vůli Boží vzhledem všeho lidstva a vzhledem jednotlivců, odpovídá také jistota rozdělení milostí. Nemáme podrobných rozhodnutí církve o rozdělení milosti jednotlivcům. Nejsou ani možná, poněvadž jde o tajemství, o němž v pramenech zjevení není dostatečných zpráv. Že každý dostává tolik pomocných (skutkových) milostí, aby mohl spasiti duši, už jsme řekli.

O podrobném rozdělení jich máme asi tuto jistotu: Jest „článek víry“, že Bůh dává spravedlivým dostatečné milosti, aby mohli plniti všechna přikázání. — Co se týče hříšníků, dlužno rozeznávati obyčejné hříšníky a zatvrzelce. Z článku víry, že Bůh chce v pravdě spásu všech, plyne „jako bohovědný důsledek“, že obyčejným hříšníkům nenedostává se dostatečných milostí, aby mohli přikázání Boží plniti a z hříchu povstati. Zatvrzelý hříšník činí se skutkových milostí nehodným, jelikož důsledně je přivádí na zmar. Přes to je nauka „všeobecně přijata“, že Bůh ani zatvrzelým hříšníkům neodjímá úplně své milosti. — Jest konečně „jisté učení“, že také pohané, jsouce rovněž pojati do vykoupení Páně, dostávají potřebných pomocných milostí. — O nekřtěnátkách není ničeho vysloveno. Obecnější mínění bohoslovců je, že dosáhnou přirozené blaženosti.

Bůh tedy uděluje všem milost aspoň „vzdáleně dostatečnou“, která dává možnost spásy tak do jejich rukou, že nedojde-li jí někdo, vinu má on a nikoliv Bůh. Pravíme milost vzdáleně dostatečnou, nebo milost účinnou nedostává každý a vždycky. Milost dostatečná je všem dávana, ne nabízena, jest to osvětlení a povzbuzení, jež vnitřně působí a proto je nezbytně v duši. Tak Bůh může dávat i dává také mnohé milosti „blízce dostatečné a účinné“. Ale o těchto je také možné, že je nabízí. Dává totiž vzdáleně dostatečnou milost tak, že kdo ji úplně nezavrhně, nýbrž užije aspoň k modlitbě, ihned dostane milost blízce dostatečnou, a užije-li i této, milost účinnou. Tak Bůh, dávaje menší milost, nabízí jaksi větší, již dá nebo nedá, podle toho, jak se člověk zachová. — Milosti dávají se v příhodné době, t. j. když jich je třeba, na př. v době a na místě pokušení. — Člověk zbožný, zvláště člověk v milosti, dostane spíše milost účinnou nežli jiný, a dostane-li i on milost pouze dostatečnou, užije jí zajisté k modlitbě, jež

mu přinese pomoc novou. Pokušení netrvá pouze vteřinu, a tak je v moci člověkově, aby s milostí dostatečnou mohl takovým postupem je přemoci. — Hříšník, u něhož jde o obrácení, nedostává ovšem ustavičně vzbuzující milosti, nýbrž někdy. Dnes, uslyšíte-li hlasu jeho, nezatvrzujte srdcí svých, dí Písmo (Žal. 94, 8.). Bůh mluví k hříšníkovi v době příhodné, na př. při kázání, patření na sv. obraz, příkladem jiného. To je volání zevní. S ním spojuje Bůh milost vnitřní (nadpřirozenou) k spasitelnému skutku, jenž stane-li se, už je dle slušnosti neboli přiměřeně záslužný a může vésti k ospravedlnění. — Kázání, napomenutí, kostel a p. jsou obvyklé a jaksi řádné prostředky anebo příležitosti, jichž Bůh užívá v péči o spásu duší, zvláště hříšníků. Nad pomyšlení důležité je tu vedle hojné modlitby poslouchání slova Božího. Víra je z kázání, dí sv. Pavel (Řím. 10, 17.). Jako přirozená cesta k víře v Krista je slyšení o něm, tak kázání je nejpřirozenější prostředek k obrácení. Proto dává Bůh vzbuzující milost zvláště při něm. Tu však vidíme také v pravdě osudnou chybu těch, kteří slovu Božímu se vyhýbají. — Vnitřní milost bez zevní příhodné příležitosti dává Bůh také, ale kdy zvláště tak činí, nelze říci; jistě však v důležitých okamžicích, jako před smrtí. — Způsobů, jimiž Bůh volá, je nekonečné množství. — Velikost milosti je také nedohledně rozmanitá. Každý dostává takovou a tolik milosti, kolik je třeba, aby mohl spasiti duši. Ale nad to Bůh dává více, štědře, jenže komu chce. Jisto je, že u různých lidí milost je různá, více nebo méně vhodná a přiměřená. Tu je krátce Bůh úplně svobodný. Slyší na modlitbu, hledí na věrné užívání menších milostí, odměňuje dle slušnosti (přiměřeně), ale může i nehodnému hříšníkovi, chtěje ho zachrániti, nebo k vyššímu vyvoliti, dáti tak velikou milost, jaké i spravedlivý dostane zřídka.

3. Rozvedme věc podrobněji.

a) Jest, jak jsme řekli, článek víry, že Bůh dává spravedlivým dostatečnou milost, a by mohli zachovávat jeho přikázání. Sněm tridentský praví: Kdo by řekl, že přikázání Boží člověku i ospravedlněnému a v milosti postavenému zachovávat je nemožno, je v klatbě. Innocenc X. odsoudil Janseniovu větu, že některá přikázání zachovávat jest spravedlivým nemožno, i když chtějí, ani nemají dostatečných sil a milosti se jim nedostane. — Často ovšem stačí spravedlivým milost vzdáleně dostatečná, neboť ji dovedou náležitě užiti a nových milostí si zasloužiti. Když běží o vyplnění přikázání, na př. pomni, abys den sváteční světil, jemuž staví se překážky v cestu, udělí Bůh milost, kdy jí třeba, snad v neděli ráno. Sv. Písmo dí: To jest láska Boží, abychom přikázání jeho zachovávali, a přikázání jeho nejsou těžká, neboť všecko, což se zrodilo z Boha, přemáhá svět (1. Jan 5, 3. n.). Jho mé jest sladké a břímě mé jest lehké (Mat. 11, 30). Věrnýť jest Bůh, který nedopustí vás pokoušeti

nad to, co můžete (snést), nýbrž s pokušením učiní také úspěch, abyste mohli snést (1. Kor. 10, 13). — Na těchto místech je řeč o spravedlivých. Ide z nich jasně, že ospravedlněným jest plnění přikázání lehké a sladké, a že k těžším věcem dává jim Bůh dostatečnou milost. Svatý Augustin dí: „Kdo mohl by pochybovati, že Jidáš, kdyby byl chtěl, byl by Krista neznal, a Petr, kdyby chtěl, Pána třikrát nezapřel?“ t. j. měli dostatečnou milost, že se mohli pádů uvarovati. Neměli milosti účinné, ale sami byli vinni, že dostatečná jejich milost se nestala účinnou. Mohli se s ní modliti, mohli býti opatrnější vzhledem místa a společníků a p. Rozum nám dí, že kdyby ani věrní přátelé Boží neměli dostávat dostatečné milosti, pak nebylo by o spasitelské vůli Boží vůbec možno mluvit a toliké sliby Boží by nepravdivy.

b) Bůh dává všem hříšníkům milosti aspoň v z d á l e n ě d o s t a t e č n ě, aby mohli pokáním dojíti ospravedlnění a nových hříchů se varovati. Ani hříšníci zatvrzelí nejsou vyjmuti.

Zatvrzelost je jakási pevnost v hříchu a je dvojí: úplná a neúplná. Je úplná, když hříšník vůbec už nemůže nic činiti, aby se své viny zbavil; v takové zatvrzelosti jsou démoni a duše zavržených. Je neúplná, když někdo nechce spolupůsobiti k tomu, aby ze svého hříšného stavu vyšel. — Na světě úplné zatvrzelosti není. Obyčejný hříšník nemá vůle setrvati v hříchu. Ani zpětívý hříšník nemusí býti zatvrzelec, a jistě jím není, když chodí pilně k svátosti pokání. Ovšem hřích ze zvyku je nebezpečnou cestou tam, kde zloba jeho stává se lhostejnou. A zase může někdo i s jedním těžkým hříchem býti zatvrzelcem.

Zatvrzelost je strašlivá překážka obrácení, poněvadž hříšník nechce viděti věc v dobrém světle a vůli svou přímo dobrým hnutím zavírá aneb je potlačuje. Běda, kteříž říkáte zlému dobré a dobrému zlé, kladouce tmu za světlo a světlo za tmu... (Is. 5, 20; viz též Moudr. 2.) Zatvrzelost se přímo protiví milosti, neboť pomocná milost osvětlení dává pravý soud o věci vzhledem k dobru časnému a věčnému, ale zatvrzelost je zavírání se světlu, zúmýslný a svéhlavý soud opačný. Milost je hnutí k dobrému ve vůli, ale zatvrzelost se mu uzavírá nebo je potlačuje. — D ů v o d, proč někdo tak na zlém lpí, není ovšem zlo, nýbrž zdánlivé dobro, které se zlem je spojeno. Příčiny zatvrzelosti jsou: vnitřní, k nimž náleží zvykem utvrzený bludný soud nebo zlá náklonnost, obyčejně obě spolu; zevní, kterými jsou ďábel, svět, knihy, osoby, místa a pod.; záporná, kterou je Bůh, jenž vida odpírání všem milostem, dává je skoupěji. Těžko je zatvrzelci vstáti, když je i v hříchu zatvrdlý, a když i milost je slabá! Zatvrzelost snadno tak obrátí se ve hřích proti sv. Duchu.

Někteří bohoslovci mní, že Bůh od trvalých a úplných zatvrzelců, pohrdajících jeho milostmi, na konec se úplně odvrátil, a to z milosrdenství, aby novým a novým odpíráním pomocné milosti neuveličili si přes míru věčné tresty. Mnění to není proti vůli Boží, spasiti všecky lidi, ale obecný souhlas bohoslovců je jiný. Dle nich Bůh dává i nezatvrzelejším dostatečnou milost, na př. při neštěstí, nemoci, pohřbu a podobných případech, které přirozeně nešťastníka dojmají, aby pohnul ho k obrácení a spáse. Poněvadž Bůh dává dostatečné milosti hříšníkům zatvzelym, dává je ovšem také hříšníkům obyčejným. Proto stačí dokázati pravdu prvou.

Sv. Písmo dí: Život jsem já, praví Pán Bůh, nechci smrt bezbožného, ale aby se obrátil . . . a živ byl . . . Pakli bych řekl bezbožnému: Smrti umřeš, a on učinil by pokání od hříchu svého — a chodil by v přikázáních života, aniž by co činil nespravedlivého, životem živ bude a neumře. Žádní hříchové jeho, jimiž byl hřešil, nebudou mu přičtení . . . (Ez. 33, 11, 14. n.) — Obráťte se a činite pokání ze všech nepravostí svých, a nebude vám k pádu nepravost vaše (Ez. 18, 30). Budou-li hříchové vaši jako šarlat, jako sníh zblílení budou, a budou-li červení jako červc, jako vlna bílí budou (Is. 1, 18). To vše nebylo by pravdivo, kdyby hříšníci nedostali dostatečné milosti. Písmo nečiní výjimek, mluvíc o obrácení, nechť hříšník je zatvrzelý čili nic. Dí: Smilováváš se nade všemi, neboť všecko můžeš, a přehlídáš hříchy lidské pro pokání. Miluješ zajisté všecko, cožkoli jest, a nic nemáš v nenávisti . . . Ty ušetřuješ všech věcí, protože tvé jsou, Pane, jenž miluješ duše (Moudr. 11, 24. n.). — Pomalu soudě, dával's jim (bezbožným) místo k pokání, ne že bys nevěděl, že nešlechtný jest rod jejich, a přirozená jim zlost jejich, a že nemohlo změněno býti myšlení jejich na věky . . . (Moudr. 12, 10.) Čili bohatstvím jeho dobrotivosti a dlouhočekání pohrdáš? Nevíš-li, že dobrotivost Boží ku pokání tě povede? A ty podle zatvrzelosti své a nekajícího srdce shromažďuješ sobě hněv ke dni hněvu . . . (Řím. 2, 4. n.) — Sv. Štěpán volal: Tvrdošíjní, — vy se vždycky Duchu sv. protivíte, jak otcové vaši, tak i vy (Skut. 7, 51). Ze slov jde, že pro zatvrzelost sv. Duch svého působení neodnímá. Podobně často.

Z toho jde též, že i zatvrzelý hříšník dostává aspoň dostatečné milosti, aby mohl zachovávat přikázání, plniti své povinnosti a p. Hříchem nepřestal býti k nim vázán. I na něho namířeny jsou hrozby za nezachování zákona Božího a za nové hříchy. Proto musí dostávat aspoň tolik milosti, aby všem těm povinnostem mohl dostáti.

Namítají se slova Hospodinova o Faraonovi: Zatvrdím srdce jeho (2 Mojž. 7, 3). Zatvrdil Hospodin srdce Faraonovo (2. Mojž. 9, 12). — Avšak jinde dí Písmo, že

Farao sám zatvrdil srdce své (2. Mojž. 8, 15). Uvedená slova znamenají tedy pouze, že Bůh po tolikerém odpírání vůli Boží a zázrakům ponechal krále v jeho zatvrzení, tak že ho stihl pak trest zahynutí v moři. Podobně Isaiášova slova 63, 17 a j. — Jiné výroky, jako že hříchy proti sv. Duchu se neodpouštějí (Mat. 12, 32), týkají se zpovědi, a proto jich smysl vykládá se při pojednání o pokání.

P o d á n í. Sv. Otcové učí, že milosrdenství Boží přestává teprve v pekle, a proto volají ku pokání hříšníky všechny. — Sv. Augustin dí: „O žádném sebe horším člověku, dokud žije na této zemi, nemáme zoufatí.“ — Prosper: „Nikomu neodpouští Bůh cestu k polepšení a nikoho nezbavuje možnosti dobra.“ Uznáný, ale neznámý spisovatel církevní z V. století: „Věřme, že žádnému člověku není milost úplně odňata.“ — Sv. Jan Zlat. k slovům: „A na věky trvá milosrdenství jeho“ dí, že Bůh nepřestává se smilovávat. — Basil: „Nyní, když jsi služebníkem ne lidí, ale hříchu, Spasitel zvláště volá tě k svobodě. a ty díš, ještě nepřišla doba, abych přijal dobrodiní jeho. Ó nešťastná překážka. Jsou-li tvé hříchy mnohé, neupadej na mysl, neboť kde rozmnožil se hřích, rozmnožuje se i milost, jen když ji přijmeš. Velikému dlužníku mnoho se odpustí, aby vroucněji miloval... Jenž tě volá, je přítel lidí, a jeho milost hojně plyne. Souhlasiš a překážka zmizí...“ — Často vykládají Otcové v tomto smyslu místa, v nichž se dí, že Bůh zatvrdil srdce hříšníků. Svatý Augustin vykládá některé (Is. 63, 17; Jan 12, 39) zevrubně. O proroctví Isaiášově, že židé neuvěří, poněvadž Bůh zatvrdí srdce jejich, táže se: „Proč neuvěří?“ Odpovídá: „Protože nebudou chtít. Mohli by uvěřiti,“ t. j. měli by dostatečnou milost od Boha, ale nebudou chtít. Jan Zlat. k témuž místu: „Ne proto, že Isaiáš to předpověděl, neuvěřili, nýbrž poněvadž neuvěřil, předpověděl to prorok.“ O slovech sv. Pavla: Vydal je Bůh v smysl převrácený (Řím 1, 28) píše sv. Augustin: „Kdo do něho uvržen bude, vyloučen bude ze světla Božího, ale ne úplně, dokud je v tomto životě. Jsou temnoty zevnitřní, které dlužno lépe vyrozumívati o soudu, kdy úplně mimo Boha bude, kdo, dokud byl čas, nechtěl se polepšiti.“ Praví-li někdy sv. Otcové, že někdo padl pro nedostatek milosti, míní milost účinnou, které Bůh ovšem vždy nedává. Avšak víme, že dostatečná milost, již měl, byla by mu pomohla, kdyby jí užil.

Z b o h o s l o v c ů uvádí sv. Tomáš Akv. dva důvody, že není hříchu, z něhož hříšník nemohl by se káti. Kdyby taková nemožnost byla, byla by veta po svobodné vůli a síla milosti byla by snížena. A vykládá, že u zatvrzelce hnutí k dobru jsou sice slabá, ale že na ně milost navazuje; užije-li jí hříšník, zachrání se.

B o h o v ě d n ý d ů k a z nám praví, že kdyby Bůh někoho na zemi vyloučil z milosti, nebylo by lze již říci, že chce

spasení všech a že Kristus za všechny umřel. Církev má moc odpouštětí všechny hříchy. Proto milost Boží sahá až tam, kam sahá moc klíčů. Ci nemá každý v moci se zpovídati? Má, neboť vždy může litovati, jak dříve sněm lateránský IV. A jak by mohla církev zavazovati každého, aby se ročně zpovídal, kdyby některý hříšník neměl milosti k tomuto kroku? Před Bohem má každý hříšník povinnost se obrátiti. Ale jak by mohl této povinnosti, na níž závisí jeho blaho věčné, učiniti zadosť, kdyby neměl k tomuto nezbytné pomocné milosti? Mezi hříchy proti sv. Duchu nalézá se též: nad milosrdenstvím Božím zoufati. Kdyby byla zatvrzelost, které Bůh odpírá dostatečnou milost, takováto zoufalost byla by, ne-li oprávněná aspoň omluvitelná; ale není.

c) Také nevěřícím dává Bůh potřebnou k spasení milost pomocnou neboli skutkovou.

Jsou nevěřící, kteří od víry odpadli. O nich má platnost to, co řečeno bylo o hříšnících, zvláště hříšnících zatvrzelých. Jsou nevěřící, kteří evangelium poznali, ale nepřijali ho. Také o těchto není tuto řeč, neboť kázání evangelia byla pro ně milost zevní, kterou provázela také dostatečná milost vnitřní. Měli tedy milost, ale zavrhlí ji. — Mluvíme o nevěřících, kteří o evangeliu nemají známosti buď vůbec žádné, anebo jen takovou, že se jim nevěra nemůže přičítati.

Písmo dříve, že Bůh chce spásu všech lidí. Uvedené svrchu výroky mají platnost i zde. Smilováváš se nade všemi, miluješ zajisté všechno, cožkoli jest, a nic nemáš v nenávisti z těch věcí, kteréž jsi učinil (Moudr. 11, 24. n.). Bůh nechce, aby kteří zahynuli, nýbrž aby všichni se obrátili ku pokání (2. Pet. 3, 9.). Kristus za všechny umřel (2. Kor. 5, 14; 1. Tim. 2, 6.). Ježíš je obětí smírnou za hříchy naše, ale nejen za naše, nýbrž za hříchy všeho světa (1. Jan 2, 2; Jan 1, 9). Písmo mluví zvláště také o pohanec, nebo dříve, že Bůh chce, aby všichni lidé byli spaseni a přišli ku poznání pravdy (1. Tim. 2, 4.); to jsou zajisté pohané, nemající ještě poznání pravdy. Kristus nazývá se Spasitelem všech lidí, zvláště věřících (1. Tim. 4, 10.). Není zajisté rozdílu mezi židem a pohanem, neboť jeden a týž je Pán všech, jsa bohat ke všem, kteří ho vzývají (Řím. 10, 12.). Zahrnul zajisté Bůh všechny v nevěru, aby se smiloval nade všemi (Řím. 11, 32.).

Sv. Otcové hlásají, že Bůh chce spásu všech, že Kristus pro všechny umřel, že dává nevěřícím prostředky k spasení, a to i těm, k nimž evangelium nedošlo; že není nikdo, kdo by bez vlastní viny byl zavržen. Sv. Augustin dříve, že jsou voláni i židé, jimž ukřižovaný Kristus je pohoršením, i pohané, jimž je bláznovstvím. Jeho žák Orosius obšírně vykládá o povolání nevěřících a dodává: „Jest zcela jasno, že nikomu nechybí pomoc Boží, zvláště poněvadž soudce hrozí a slabost je (ve všech).“ — Sv. Jan Zlat. (k Jan 1, 9.): „Když každého člo-

věka, přicházejícího na tento svět, osvěcuje, jak se děje, že tolik lidí zůstává beze světla? Neboť všichni neznají Krista. Ale osvěcuje jistě, co na něm jest Neboť milost je vyлита na všechny. Neprchá a nepohrdá žádným Židem, žádným Řekem, žádným barbarem, žádným Skytou, žádným svobodným, žádným otrokem, žádným mužem, žádnou ženou, žádným starcem, žádným jinochem. Pro všechny je stejně, všem je dosažitelná, všechny volá se stejnou ctí. Kdo jejího daru užítí opomenou, musí svou zaslepenost přičisti sobě samým.“ — Sv. Ambrož: „Nade všemi poručeno slunci vycházeti. A vychází nad nimi denně. Mystické slunce spravedlnosti vyšlo všem, ke všem přichází, za všechny trpělo, za všechny z mrtvých vstalo.“ — Alexandr VIII. odsoudil 1690 jansenistickou větu: Pohané, židé, kacíři a jiní tací neobdrží od Ježíše Krista žádného hnutí; proto dobře soudíš pravě, že v nich je vůle holá a bezmocná, jsouc bez pomocné milosti. Klement XI. odsoudil věty Quesnelovy: Nedávají se milosti, leč skrze víru. Víra je první milost a pramen všech ostatních. Mimo církve neuděluje se žádná milost.

Důvody bohovědné jsou tytéž jako prve. Ostatně o otázce, dává-li Bůh i pohanům milosti potřebné k spasení, nebylo nikdy pochybnosti.

Obtíže, jimiž sv. Otcové a bohoslovci se zabývali a dosud zabývají, záleží v tom, „jak“ Bůh pohanům milosti dává. Byly vymyšleny různé způsoby. — Jedni řekli, že Bůh připravil dostatečné milosti pro celý svět, ale přenechal lidstvu, vývoji jeho, jednotlivcům, jak si ji zjednájí. Náhled ten neobsahuje nic kacířského, ale je zavržen, poněvadž v něm vůle Boží a Kristova, aby všichni se spasili, je příliš málo zdůrazněna. — Proto je všeobecně přijato, že Bůh každému zvlášť dává dostatečné milosti. A tu pravili někteří, že každý dostává někdy v životě osvětlení, aby mohl uvěřiti vírou božskou. Ale to není možné, poněvadž by pak měl vědomosti, aspoň některé, které my máme ze zjevení, a všichni členové kmene značný poklad nadpřirozených pravd. Zkušenost nás poučila, že nikde se tak nestalo. — Třetí náhled dí: Bůh ustanovil, že všichni lidé dostanou vnitřní nadpřirozenou milost, pohané proto, aby mohli zachovávatí přirozený zákon a uvěřiti to, čeho nezbytně třeba: že jest jeden Bůh, že má býti ctěn, že je věčným odplatitelem dobrého a zlého. Tak všechny jejich skutky, které s touto milostí konají, jsou nadpřirozené.

Avšak tu se naskytá n e m a l á o b t í ž. K spáse nestačí přirozená víra, t. j. víra, vzniklá z přirozeného poznání, na základě lidského svědectví, byť i kon víry vnitřně byl nadpřirozený. K spáse je třeba víry, již přijímáme na božské svědectví. Věříme, poněvadž to Bůh zjevil. K spáse je třeba ospravedlnění, t. j. posvěcující milosti. Jen Kristem zjevená víra je k ní přípravou. Zůstává při tomto výkladu otázka: Jak na-

bude pohan božské víry a posvěcující milosti? — Jedni praví: Kdo s nadpřirozenou milostí plní zákon přirozený, přirozeně věří atd., koná vniterně (podstatou) nadpřirozené skutky a zaslouhuje si tak ze slušnosti (de congruo) osvětlení, jež mu umožňuje víru božskou. Takto připraven může vzbudit onu lásku Boží, která sama ospravedlňuje. — Jiní praví, že není výslovné víry na základě Božího svědectví třeba, jelikož Bůh zjevuje se také v přírodě, i že stačí, když věří, podporován jsa nadpřirozenou milostí, vírou z tohoto zjevení vzniklou. Ale Innocenc XI. zavrhl náhled, že přirozená víra stačí a sněm vatikánský dí, že k ospravedlnění je třeba víry, jež věří na svědectví Boží. To je ta víra, o níž dí apoštol, že bez ní nelze se líbiti Bohu (Žid. 11. 6.).

Náhled čtvrtý dí: Pohané mohou různé dobré konati z vlastních sil, k jiným skutkům dostávají milost Boží pomocí zevní (ne vniterně nadpřirozenou), aby mohli plnit přirozený zákon. Činí-li tak, obdrží jednou milost víry, ne ovšem proto, jakoby si jí přirozenými skutky nějak zasloužili, ale proto, že odstranili překážky. V této víře obsaženy jsou nejhlavnější pravdy Boží.

Tento čtvrtý náhled je všeobecně přijatý. Je totožný s větou prve od nás uvedenou: kdo činí, co na něm jest, tomu Bůh neodepře milosti. Má ovšem své potíže Pohan plní věrně přirozený zákon, podporován milostí, jež je nadpřirozená jen způsobem, Bůh dá mu nadpřirozené osvětlení. Je otázka: Co všechno musí býti v něm obsaženo? Všechně šest bodů, o nichž praví katechismus, že je každý musí věřit a vědět, tedy i pravdu, že jsou tři božské osoby a že druhá se vtělila, aby nás svou smrtí vykoupila? Anebo jen pravdu, že je Bůh a odplatitel věčný? Děje-li se ono osvětlení vnitřním zjevením nebo poučením andělským nebo jinak? Ti, co praví, že stačí jen víra zavinutá, těchto obtíží ovšem nemají. Dle nich Bůh vleje věrným pohanům touhu bohovědné víry, kterážto touha odpovídá žádosti křtu. Taková touha ospravedlňuje toho, kdo bez křtu musí umřít. Víra v této touze obsažená je ovšem úplně zavinuta. Obsahuje jen asi větu: Věřím všechno, co Bůh chce, abych věřil. Všeobecně přijat je však náhled, že víra zavinutá je málo, i že Bůh dá víc, totiž osvětlení k víře nejdůležitějších pravd. Ostatně Bůh ví, čeho je třeba, a zná nekonečně mnoho cest, jimiž, co chce, může uskutečnit. Bůh nemá obtíží žádných. Jisto je, že ani žádný pohan nezahyne, leda svou vinou.

4. Všem tedy dává Bůh dostatečné milosti, ale ne všem stejně. Jaký rozdíl je v milostech zevních mezi křesťanem a pohanem! Křesťan má církev, svátosti, kazatele, příklady svatých, zpovědníci a tisíce různých věcí, kterých pohan vůbec nemá, a které kacíři mají jen částečně. Jaký je rozdíl ve vnitřních milostech všech lidí! Mnohé dítky

umrou beze křtu, jiné bez všelikých osobních zásluh, někteří dospělí mají milost dostatečnou, jiní účinnou, jiní, jako Panna Maria, nad pomyšlení velikou. A jako je rozdíl mezi jednotlivci, je rozdíl mezi rodinami, obcemi, zeměmi, národy. Jedni povoláni jsou dříve, jiní dospějí veliké dokonalosti, jiní upadají.

První milost je dána jediné podle vůle Boží, neboť první milosti nemohl si zasloužiti nikdo. Tuto milost může Bůh dávat i v mřížích, jak se mu líbí, neboť je Pán. Kdyby dal hříšníku větší milost, nežli nehříšníku, není v tom nespravedlnosti; je Pánem. Kdo s milostí spolupůsobí, dostává jistě milosti nové; ale Bůh může dát nové a nové milosti i tomu, kdo jim odpírá. (Mat. 20, 14.). Kdo se více modlí, dostává zajisté více milostí. A to má platnost také v rodinách, řádech, církvi, národech. Bůh může z hříšníka náhle učiniti světce. (Šir. 11, 23). Může církvi v době úpadku dát svaté a světice neobyčejné skvělosti. Toto různé rozdělení milosti je pro nás tajemstvím. Někdy uhádáme příčiny, proč dal zvláštní milost, ale tajno zůstává, proč právě této osobě. Lze mnoho činiti, co milost Boží jistě přivádí, ale první a hlavní důvod všech milostí je, že Bůh tak chce.

ČÁST II.

O milosti posvěcující.

Milost pomocná se uděluje k jednotlivým skutkům (aktuální, skutková). Její účel je, pomoci člověku k nadpřirozeným konům. Tyto nadpřirozené skutky mají způsobiti dvojí: a) člověka bez posvěcující milosti, pohana, nevěrce, hříšníka připravit pro ospravedlnění, t. j. pro posvěcující milost, kterou před Bohem je ospravedlněný, svatý; a b) člověku spravedlivému, v milosti postavenému, pomáhati k záslužné činnosti pro čas a věčnost.

Milost posvěcující je něco bytelného (habituelního, trvalého) v duši; znamená tedy trvalý stav. Kdo ji po prvé dostal, stal se spravedlivým, svatým; proto se zve také „milost ospravedlnění“. Kdo má milost posvěcující, je v řádném poměru k Bohu, a tudíž k poslednímu cíli, jímž on je. Kdo v této milosti zemře, zemře s Bohem a cílem svým spojen. Kdo jí nemá, je od Boha odloučen. Těžký hřích a milost posvěcující se vylučují. Pomocnou milost dostává stále i hříšník, milost posvěcující znamená, že člověk hříšníkem přestal býti. Jako hřích člověka bytelnou vinou trvale od Boha odvrací, tak posvěcující milost trvale ho s Bohem spojuje.

Dítě dostává při křtu posvěcující milost hned. Dospělý musí se k ní připravovati. Promluvíme nejprve o tom, co posvěcující milost je, poté vyplšíme účinky této milosti a na konec průběh ospravedlnění.

Co je milost posvěcující.

1. Mluvíce všeobecně, můžeme říci, že posvěcující milost je trvalý zdroj nadpřirozeného života v nás.

Přirovnejme tento vyšší život k životu přirozenému. Základ přirozeného života našeho je lidská přirozenost. Přirozenost je naše bytnost, myšlená jako základ činnosti. Přirozenost je činna skrze vlohy: rozum, vůli, zrak, hmat, obraznost a j. Milost posvěcující odpovídá přirozenosti. Lidská přirozenost, povýšená milostí do stavu nadpřirozeného, je základ nadpřirozené činnosti. Také milost je činna skrze vlohy, jimiž jsou na př. božské ctnosti víry, naděje a lásky. Přirozenost lidská, povýšená milostí do nadpřirozeného stavu a opatřená nadpřirozenými vlohami jako bližším základem činnosti, koná nadpřirozené skutky, žije nadpřirozeným životem. Jako vloha, na př. zrak, musí býti předmětem vzrušena, aby byla činna, viděla na př. určitý předmět, tak skutková neboli pomocná milost vzrušuje nadpřirozené vlohy k činnosti, k určitým nadpřirozeným skutkům. Je patrné, že takovýto skutek člověka, nalézajícího se v posvěcující milosti, člověka ospravedlněného, svatého, Bohu milého, má jiný význam nežli nadpřirozený skutek člověka neospravedlněného, bez posvěcující milosti.

2. Tážeme se, co je tato posvěcující milost v duši? Kdybychom jí mohli viděti, byla by odpověď snadná; ale my ji nevidíme. A nejen že ji nevidíme, my o ní rozumem nemáme vlastního pojmu. Už jsme řekli v pojednání o skutkové milosti, že milost je něco, co převyšuje veškerou přirozenost, a že o ní tudíž máme jen pojmy nevlastní, obrazné, obdobné, vzaté z přirozeného života. To má platnost o milosti vůbec, tudíž také o milosti posvěcující.

Písmo nedává jejího výměru, ale přece můžeme z toho, co nám o ní praví, usouditi, co jest. Dle toho říkáme, že milost je něco trvalého v duši, co ji povyšuje do stavu nadpřirozeného a činí nějakým způsobem účastnu přirozenosti božské. Tím liší se podstatně od milosti pomocné, která mizí, když člověk s ní nesouhlasil, anebo skrze ni skutek dokonal.

Vizme Písmo. Spasitel nazývá posvěcující milost novým zrozením. Amen, amen, pravím tobě, řekl k Ni-

kodemovi, nenarodí-li se kdo znovu z vody a Ducha (svatého), nemůže vejít do království Božího. (Jan 3, 5.) Co je narození? Přijetí přirozenosti; dítko, jež se narodilo, je nová lidská přirozenost, která mu trvale zůstává. Narození, které se děje posvěcující milostí, je narození z Boha. Znovuzrodil nás (1. Petr 1, 3.), dí sv. Petr (Srov. Jan 1, 12. n; Jak. 1, 18.). Spasil nás skrze koupel znovuzrození a obnovení sv. Ducha, kteréhož hojně vylil za nás skrze Ježíše Krista (Tit. 3, 5.). — Než jakou přirozenost přijímáme tímto znovuzrozením? Stáváme se účastni božské přirozenosti (2. Petr 1, 4; srov. 2. Kor. 3, 18.). Poněvadž jsme se účastni stali nějakým způsobem božské přirozenosti, jsme nové stvoření (Gal. 6, 15), jsme stvoření v Kristu Ježíši (Ef. 2, 10.), synové Boží. Duch svědectví vydává duchu našemu, že jsme dítkami Božími, a jsme-li dítkami, tedy i dědici (Řím. 8, 15. n.). Vizte, jakou lásku prokázal nám Otec, abychom dítkami Božími sluli; a my jsme jimi (1. Jan 3, 1.). — Milost, kterou se rodíme k synovství Božímu, zve se símě, jež v nás zůstává. Žádný, kdo se narodil z Boha, nečiní hříchu, neboť símě jeho zůstává v něm (1. Jan 3, 9.). Zove se závdavkem dědictví našeho (Ef. 1, 14.), znamením, kterým poznamenáni jsme ku dni vykoupení (Ef. 4, 30), pomazáním (2. Kor. 1, 21.) a j. — Uvedené výroky ukazují jasně, že je tu řeč o nadpřirozeném daru, který trvale zůstává v duši

Tak pojímali věc s v. O t c o v é. — Dionysius Areopagita píše o božském stavu duše, potřebném k božské, t. j. nadpřirozené činnosti, nazývá je božským zrozením. — Sv. Ambrož přirovnává milost zrakové vloze, umění, které si umělec osvojil. — Sněm tridentský dí, že láska sv. Ducha rozlita je v srdcích těch, již jsou ospravedlněni, a zůstává v nich; že milost nazývá se naše spravedlnost, poněvadž skrze ni, zůstávající v nás, jsme ospravedlněni, a že zve se Boží, poněvadž od Boha se nám vlévá pro zásluhy Kristovy. Opět: Kdo by řekl, že lidé bývají ospravedlněni . . . bez milosti a bez lásky, která v jejich srdcích skrze sv. Ducha rozlita jest a v nich zůstává . . . je v klatbě. Když někteří sněmovníci žádali, aby bylo výslovně podotknuto, že milost posvěcující je vlitý habitus (bytelná jakost), odpověděl sněm, že jest to dosti vyjádřeno slovem „zůstávající“. — Římský katechismus dí: Sněm tridentský káže všem věřiti pod trestem vyloučení, že milost není jen odpuštění hříchů, nýbrž božská kvalita (jakost), zůstávající v duši, jako nějaká jasnost a světlo, jež ničí všechny poskvrny duše a duši činí krásnější a jasnější. — Pius V. odsoudil Bajovu větu, že spravedlnost ospravedlnění záleží v plnění přikázání, jež je spravedlnost skutků, a nikoliv nějaká vlitá milost, kterou by stával se člověk dítkem Božím, vnitřně obnovoval a účasten byl přirozenosti Boží. Pro takovéto svědectví myslí mnozí bohoslovci, že pravda o milosti jako vlité trvalé věci

(habitus) je článkem víry, všichni pak učí, že opačná nauka je zavržení hodna.

Praktickým důkazem této pravdy je křest dítek, který církve od počátku uděluje. Stav pokřtěných dítek a dospělých podstatně se neliší. Byli někteří, kteří učili, že dítkám odpouští se křtem dědičný hřích, ale nevlévá se milost, než tomu opřel se sněm vieneský r. 1311 jako mínění méně odpovídajícímu slovům Otců a bohoslovců. Sněm tridentský praví určitě, že dítkám ve křtu se odpouští nejen dědičný hřích, nýbrž vlévá také milost s božskými vlohami. takže mezi stavem pokřtěného dítky a stavem dospělého křtěnce není podstatného rozdílu. Když tedy dítko umře, je spaseno ne na základě pomocných milostí, jichž nepřijalo, nejsou svobodné činnosti dosud schopno, nýbrž na základě milosti křtu. Jest tedy tato milost v duších jejich trvalý nadpřirozený stav, něco, co v nich zůstává, na nich lpe, je svatými činí. Také dospělý člověk, jenž jsa v posvěcující milosti pozbyl užívání rozumu a dále žije, dochází spásy. S milostí pomocnou nemůže spolupůsobiti, a proto jich zajisté nedostává. Proč je ospravedlněn, proč dítkem Božím, proč spasen? Poněvadž milost posvěcující zůstala v něm jako trvalý nadpřirozený stav.

Sv. Tomáš Akv. uvádí jako důvod z rozumu, že Bůh člověku nedává schopnost viděti vždy ke každému pohledu zvlášť, nýbrž že ho opatřil trvalou zrakovou vlohou. Soudí z toho, že by člověka k nadpřirozenému životu hůře opatřil, kdyby milost a její vlohy nebyly trvalá věc v duši.

3. Milost je tedy trvalá věc v duši. Další otázka je, v čem záleží. Kdosi pravil, že člověk je ospravedlněn láskou, a touto láskou že je sv. Duch. Milost posvěcující byl by tedy sv. Duch, přebývajcí v duši. Ale toto mínění je zcela nemožno. Sněm tridentský dle, že milost „lpe“ na duši, což o sv. Duchu nelze přece říci. Rovněž dle, že milost ta dobrými skutky se rozmnožuje, ale sv. Duch nemůže se rozmnožovati. Opět praví, že sv. Duch milost rozlévá v duších; milost je tedy účinek, dílo sv. Ducha. Účinek. na př. stůl, je něco jiného nežli příčina, na př. truhlář. Proto milost a sv. Duch není totéž. — Jiní myslili, že posvěcující milost je nepřetržité působení sv. Ducha v duši, nepřetržitá řada pomocných milostí. Avšak o takovém stálém působení nic nevíme; u dítek pak je nemyslitelno, neboť mu nemohou činně odpovídati. — Jiní opět pravili, že milost záleží v obrácení k Bohu, jež trvá, avšak Písmo mluví zřejmě o lásce, jež rozlita je v srdcích, o znovuzrození a pod., což je více nežli pouhý nějaký mravní poměr k Bohu. Ostatně u dítek nebyl by možný, anyž mravních skutků, v nichž tento poměr by se jevil, nejsou schopny. Také nelze mysliti jen na pouhý poměr nebo vztah, an poměr a vztah vyžadují nějakého věcného základu, z něhož by plynuly. Milost posvěcující musí býti nějaká věc.

Jaká věc je tedy milost? Nějaká podstata (bytost o sobě)? Nemožno. Nadpřirozená podstata nestvořená je jen Bůh, a nadpřirozená podstata stvořená je vnitřní odpor. Každá samostatná bytost náleží do řádu tvorstva, ale co je nadpřirozené, je nad stvořený řád, je ze řádu božského. A jak by také samostatná bytost mohla býti v duši jako její svatost, jasnost, bohapodobnost? Zbývá tedy jen věc, jež je fyzický případek, způsob, akcidents, asi takový jako obraz viděné věci v oku, představa v mysli, myšlenka v rozumu. Případek ten je ovšem nehmotný, duchový a trvalý. Co je tedy? Kvalita, jakostné určení duše. Jako myšlení dává rozumu, že je jakostně určený myšlenkami, jež ho ovládají, tak duše, majíc milost, je nadpřirozenou jakostí určena. Nadpřirozený stvořený případek je možný, neboť Bůh může okrášlit bytost vlastností, která převyšuje tvorstvo, jak se nám ve svých podstatách jeví, a která tak duši Bohu připodobňuje, že zasluhuje jména případek božský.

Jaká kvalita (jakost) je posvěcující milost? Aristoteles uznává čtvero kvalit. Z nich hodí se pro milost jen habitus a dispoice. Disposici vyjadřujeme česky: jsem při chuti. Pěvec, který vidí, že mu nepřekáží ani chrapot, ani stísněnost a p., nýbrž ze vše hladce a snadně odbude, říká, že je při chuti, že je ke zpěvu disponován. Ale dispoice netrvá často dlouho. Malá příčina, a je ta tam. Milost nemůže tedy býti pouhou disposicí. Zbývá tedy jedině habitus. Habitus je totéž, co dispoice, ale trvalá. Dispoice je něco jakostného, kvalitativního. Ona jará chuť a volnost, již zoveme disposicí, je něco fyzického v člověku, nějaký okamžitý jakostný (vlastnostní) stav jeho duševně tělesné soustavy. I habitus je něco jakostného. Sv. Tomáš Akv. dří, že habitus je kvalita, jakost těžko odstranitelná, která činí, že věc vzhledem k své přirozenosti, své činnosti, svému účelu se má dobře nebo zle. Jako dispoice; ale trvale, bytelně. Pěvec, máje hrdlo právě jakostně ve velmi dobrém stavu, snadno a s chutí a dobře zpívá, i dosahuje svého cíle. Jak máme jmenovati habitus po česku? Někteří říkají „držebnost.“ Budeme říkati, „bytelná (držebná) jakost.“ Bytelný je tolik jako trvalý, latinsky habitualný. Poněvadž „posvěcující“ milost není prchavá jako milost pomocná, zove se latinsky také „habitualná“ milost. Budeme také říkati „bytelná milost,“ t. j. milost, jež v duši trvale bytuje. Habitus je dvojí, věcný a činný. Bytelná jakost „věcná“ týká se věci samé. Zdraví, nemoc, krása, týkají se bytosti samé, dávající jí bytí dobré nebo zlé. Bytelná jakost „činná“ týká se činnosti. Tak ctnost, neřest, umění jsou bytelné jakosti, které nakloňují k určité činnosti. Týž habitus může býti věcný a každý činný habitus má nějaký věcný podklad. Bytelné jakosti věcné odpovídá u pianisty nadání, bytelné jakosti činné trvalá zručnost v prstech; ona je vrozená, tato cvikem nabytá.

Milost je tedy bytelná neboli držebná (duchová) jakost duše, ovšem nadpřirozená. Milost jako bytelná jakost od přirozených habitů poněkud se liší: Přirozená bytelná jakost je pravidelně činná, dávajíc vloze trvalou disposici k činnosti. Milost je především bytelná jakost věcná, týkající se samé podstaty duše a dávající jí vyšší stav, vyšší jakostné určení — při hmotě bychom řekli: zabarvení, na př. červená barva jakostně a to věcně zabarvuje vodu. Odpovídá kráse, zdraví, jež konečně mohou se zvatí též habitus. Ale milost není vlastnost číře nečinná, odpočívající. Milost dává schopnost k nadpřirozeným skutkům. Ač vidíme jen okem, nikdo neřekne, že naše přirozenost je nečinná. Přirozenost při vidění spolupůsobí. Tak i posvěcující milost je při dobrých skutcích součinná. Mimo to milost zbavuje hříchu, posvěcuje, dává nadpřirozené zdraví a krásu duši; je tedy i přímo činná. — Jiný rozdíl je v tom, že přirozená bytelná jakost je buď vrozená (nadání), nebo nabytá (umění). Milost nemůže býti vrozená, neboť nadpřirozené je nad všelkou přirozenost a může k ní přistoupiti jen jako mimořádný dar, všemohoucností Boží do ní vstřípený. Všecka milost je vlita.

Milost je nadpřirozená bytelná (držebná) jakost vlitá, jež duši povyšuje do nadpřirozeného stavu a tak jest kořenem nadpřirozené činnosti. Milost je především bytelná jakost věcná, nadpřirozená spravedlnost duše. Dítky nejsou ještě schopny nadpřirozené činnosti, ale duši po křtu nadpřirozeně posvěcenou mají. Schopnost k činnosti, kterou dává, může pak stálým spolupůsobením s pomocnými milostmi býti cvičena a velice vycvičena. Takovou činností roste také posvěcující milost, ne ovšem sama sebou, nýbrž tím, že jí Bůh „rozmnožuje.“ Věrné spolupůsobení je důvodem, proč Bůh rozmnožuje a zvelebují novým a novým vyléváním bytelnou, věcnou, nadpřirozenou jakost duše, tak že je více a více Bohu podobna, víc a více s ním spojena, má větší a větší schopnost k činnosti, anebo schopnost k stále dokonalejším skutkům.

4. Bohoslovci uvažují široce a dlouze, jakým případkem (způsobem) milost je. Někteří pravili, že je v duši tak jako na př. způsob „bělost“ na hostii. Ba někteří řekli, že Bůh mohl by posvěcující milost z duše vzít a jako zvláštní věc zachovati. V hostii po proměnění způsobu „bělost, chuť, okrouhlý tvar a j.“ zůstávají, udržovány jsouce vůlí Boží. — Avšak toto mínění se neujalo. Jak si tedy máme milost v duši mysliti? Že milost a duše jsou různé věci, rozumí se samo sebou, neboť duše může býti v hříchu, tedy bez nadpřirozeného jakostného posvěcení. — Dříve jsme naznačili, jak se věc pravděpodobně má. Milost je v duši jako myšlenka v rozumu. Rozum anebo duše skrze rozum přemýšlí o Bohu. Dříve nepřemýšlela, teď ano. Má tedy nyní určité jakostné určení, řekneme, zabarvení. Je naplněna pojmy

a úsudky o Bohu. Tážeme se: „Jsou-li myšlenky a rozumná duše dvě zvláštní věci, asi tak, jakoby myšlenka byla na rozum přilpknuta, s ním nějakou duchovou nití nebo kličem spojena?“ Zajisté nikoliv. Rozum sám je myslící. Dříve byl bez činnosti, teď je činný. Myšlenka vyrojí se z jeho myslící schopnosti. Od předmětu, na nějž rozum myslí, má, že je to myšlenka o Bohu. Podobně Bůh stvoří milost v duši, vyváděje ji ze schopnosti duše, již jsme nazvali schopnost poslušnou. Jest to schopnost věci, že jí Bůh svou všemohoucností může užiti k vyšší činnosti, nežli jaké podle své přirozenosti je schopna.

Jako rozum stává se myšlenkou „myslící,“ tak duše stává se milostí „svatou.“ Milost je tajemství, jehož lidský rozum na zemi dokonale nevybádá. Uvedli jsme věc jen jako příklad, jak všestranně a hluboce bohovědci každou pravdu Boží promyslili.

5. Však nelze pominouti otázky, v jakém poměru je posvěcující milost a božská láska. Při ospravedlnění vlévá Bůh do duše s milostí zároveň tři nadpřirozené vlohy, božskou ctnost víry, naděje a lásky. Hříšník ztrácí s posvěcující milostí božskou ctnost lásky, ale ctnost víry a naděje, nehřeší-li proti nim nevěrou a zoufalstvím, neztrácí. Víra a naděje líší se tedy od milosti věčně. Naskytá se bezděky otázka, není-li posvěcující milost a božská ctnost lásky jedna a táž věc? Část bohoslovců praví, že ano, část odpovídá, že jsou to věci dvě, věčně od sebe se různící.

Pro totožnost uvádějí se tyto důvody: Písmo přičítá ospravedlnění někdy posvěcující milosti, někdy božské lásce. Odpouští se jí hříchové mnozí, neboť milovala mnoho (Luk. 7, 49). Kdo mne miluje, bude milován od Otce mého (Jan 14, 21). Láska přikrývá množství hříchů (1 Petr 4, 8). Sv. Augustin dí: „Počátečná láska je počátečná spravedlnost.“ „Veliká láska je veliká spravedlnost.“ Sněm tridentský dí, že v srdcích těch, jež bývají ospravedlněni, rozlita je láska Boží. Když tedy účín milosti a lásky je týž, není mezi nimi věčného rozdílu. Ztráta milosti posvěcující je smrt duše (nadpřirozená), její přítomnost život. Sv. Jan dí, že život duše je láska? (Srov. 1. Jan 3, 14). Láska je spojení s Bohem. Kdo zůstává v lásce, dí týž apoštol, v Bohu zůstává (1 Jan 4, 16). Avšak to je vlastní úkol posvěcující milosti. Opět čteme, že milost jest kořen ctností, největší dar Boží, což vše stejně lze říci o božské lásce. A proč se ztrátou milosti mizí také vždy láska? Proč nikdy nezůstane, jako ctnost víry? Kdyby zůstala láska, když milost prchla, mohl by člověk dojít spasení bez milosti; toho však nelze.

Než co dokazují tyto důvody? Toliko to, že milost a láska jdou vždy ruku v ruce, jsouce nerozlučně spojeny; to však na důkaz totožnosti nestačí. Některá místa

sv. Písma mluví o lásce, jež ospravedlňuje, ale jakou lásku myslí? Lásku vzbuzenou skrze pomocnou milost, která má ten účín, že Bůh vlévá do duše posvěcující milost. V tom smyslu přičítá sv. Písmo ospravedlnění i víře, jež je k němu nezbytnou přípravou. Sv. Pavel říká, že člověk bývá ospravedlněn věrou (Řím 3. 28); míní víru v Ježíše Krista, ovšem víru úplnou, živou. (Srov. 1. Jan 5, 1 n.) Ale víra může býti i bez posvěcující milosti; mnohý hříšník, jenž pozbyl ctnosti lásky, má ctnost božské víry. A naopak zase může láska zváti se ospravedlněním, poněvadž je též následkem posvěcující milosti. Ospravedlněním vzniká přátelství mezi Bohem a člověkem. Výrazem tohoto přátelství u Boha je milost, kterou dává člověku a pro kterou člověk stává se od něho milování hodným. Výrazem přátelství u člověka je zase božská láska, která milostí se vlévá do duše a kterou ospravedlněný Boha miluje. Důkazy tedy nepřesvědčují.

Důvody, že posvěcující milost a božská láska se věcně od sebe liší, jsou v ážnější. Písmo mluví někdy tak, že právem možno mysliti na milost a lásku jako na dvě věci různé. Sv. Pavel píše: Milost Pána našeho Ježíše Krista a láska Boží... budiž se všemi vámi (2 Kor. 13, 13). Rozhojnila se náramně milost Pána našeho s věrou a láskou (1 Tim. 1, 14; viz Ef. 23, 24). K slovům téhož apoštola: Láska Boží rozlita jest v srdcích našich, skrze Ducha sv., kterýž dán byl nám (Řím. 5, 5) poznamenává sv. Tomáš Akv., že Duch sv. znamená milost, jelikož milost je jeho hlavní dílo, jež v našich srdcích působí. Tak nejdříve je od sv. Ducha způsobena v srdci posvěcující milost, s ní pak rozlévá se do něho láska. Slovo „nejdříve“ netřeba rozuměti časově, nýbrž jako to, co je základ druhého, tedy první, ač se dávají současně. Mohu dáti někomu zároveň ratolest s květem, ale ratolest je první, neboť je základ květu. Také lze ovšem mysliti na skutek lásky, který v nás sv. Duch vzbudil pomocnou milostí, jehož následkem je pak ospravedlnění, vlití posvěcující milosti.

Církevní sněmy mluví důsledně o milosti a ctnostech, jež se nám při ospravedlnění vlévají. Sněm vienneský říká tak přímo. Sněm tridentský praví, že vlévá se nám milost a láska. Že by obě slova nebylo leč prázdné opakování téhož, nelze jen tak přijmouti, neboť sněmy váživají své výrazy. — Důležitým důvodem je, že Písmo mluví o ospravedlnění jako znovu zrození, novém stvoření a p., jak svrchu ukázáno. Kdyby posvěcující milost byla totožná s božskou ctností lásky, byla by toliko činnou vlohou ke vzbuzení nadpřirozené lásky, sídlící ne v duši, nýbrž ve vůli, vloze duše. Ale znovuzrození říká víc. Znovuzrození praví, že celá duše je obnovena, že její podstata je posvěcena, nadpřirozeně povýšena. — Řekli jsme, že milost je nadpřirozená bytelná jakost „věcná“ a „činná“ jen kořenně,

t. j. jako základ činnosti. Činna je pak činnými vlohami; láska je jedna z nich. Tento pořádek odpovídá pořádku přirozenému. Rozum, pamět, vůle myslíme si jako vlohy duše, které z ní vyplývají a jimiž je činna. Tak milost povýší duši, a z ní rozlévají se jako vlohy božská ctnost víry do rozumu, naděje do paměti, lásky do vůle jako bližší prameny činnosti. Víra, naděje a láska mají být stále nadpřirozeně činné, a proto je třeba, aby základ k nim, jich kořen, byl dříve v duši. A tak podmětem milosti je podstata duše; podmětem božských ctností je milost; božské ctnosti víry, naděje a lásky jsou podmětem jednotlivých skutků. Proto pravděpodobnější je mínění, že nejen víra a naděje, nýbrž i láska od posvěcující milosti věčně se liší.

Účinky posvěcující milosti.

Posvěcující milost má dva hlavní účinky: ničí v duši hříchy a dává jí nadpřirozenou svatost. Sněm tridentský to vyslovuje, když dří, že ospravedlnění přenáší člověka ze stavu hříchu do stavu milosti a synovství Božího. Podle pořádku, jež Bůh ustanovil, jde zničení hříchů a milost vždy spolu, takže kde hřích je odpuštěn, tam je milost. Když řeknu: má milost, znamená to zároveň, že byl mu odpuštěn hřích. „Býti v posvěcující milosti,“ „mlíti ji,“ jest vlastní výraz pro ospravedlnění. Hřích a milost je jako tma a světlo. Jakmile přijde světlo, mizí tma. Kdyby člověk nebyl postaven do stavu nadpřirozeného, neznamenaloby: „nemliti milost“ tolik jako „mlíti hřích,“ nýbrž i přirozeně spravedlivý člověk byl by bez milosti.

1. Posvěcující milost ničí hříchy.

Bludy. Luther učil, že milost neničí hřích, nýbrž jej toliko přikrývá. Jako oblékáme krásný šat a přikrýváme své neduhy, tak duše obléká důvěrou ve vykoupení Pána Ježíše spravedlnost Kristovu a je ospravedlněna. Dle něho je totiž lidská přirozenost prvotním hříchem úplně zkažena a nezhojitelná. Hříšnost její zůstane, ale Bůh pro spravedlnost Kristovu, pro důvěru v ni, má člověka za spravedlivého. Není „odpuštění“ hříchu, nýbrž je toliko „nepřičítání“ jeho. Ospravedlnění je toliko „prohlášení za ospravedlněného.“ — Tento blud přešel do věroučných (symbolických) knih protestantských církví. Všecka uvedená slova: člověk zůstává podle zkažené přirozenosti hříšníkem, hříchy se jen přikrývají, člověk za spravedlivého se jen prohlašuje a p. nalézají se v nich jako výslovné učení evangelické. Podle Luthera učil také Kalvin. Ano Kalvin hlásal, že ospravedlnění záleží vůbec jen v odpuštění (v přikrytí) hříchů, totiž v tom, že Bůh prohlásí člověka za spravedlivého, kdežto Luther a ostatní reformátoři

ještě hlásali jakési uchvácení spravedlnosti Kristovy důvěrou ve vykoupení. O tom, jak si toto uchvácení vírou, vlastně důvěrou mysleli, kolovala spousta nejasných náhledů. Na konec zůstalo, jako u Kalvina, ospravedlnění zase pohým prohlášením hříšníka od Boha za spravedlivého. Všichni však hlásali jednomyslně a důsledně, že žádné vnitřní obnovy duše skrze milost není, potírajíce nauku církve s vášnivostí.

Nauka katolickou vyslovuje sněm tridentský slovy: „Kdo popírá, že skrze milost Pána našeho Ježíše Krista, která se při křtu udílí, vina dědičného hříchu se neodpouští, anebo tvrdí, že se neodjímá vše to, co má pravou a vlastní povahu hříchu, nýbrž že hřích se jen oškrabuje, nepříčtí, je v klatbě.“ Přirozenost lidská, již byly odpuštěny hříchy, už není hříšná, nemá hříšnost svou jen přikrytu, nýbrž je úplně bez hříchů.

Písma mluví v různých rčeních o „zničení“ hříchů. David prosí Boha: Odejmiž nepravost služebníka svého (1. Par. 21, 8.). Shlad' nepravost mou (Žal. 50, 3.). Shlazuji nepravosti tvé (Is. 43, 25.). Hospodin také promíjí hřích tvůj (2. Kral. 12, 13.). Jak daleko vzdálen jest východ od západu, tak vzdálil od nás nepravosti naše (Žal. 102, 12.). Ejhle, beránek Boží, který snímá hříchy světa (Jan 1, 24.). Čiňte pokání, aby shlazení byli hříchové vaši (Skut. 3, 19.). Není již žádného zavržení pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši (Řím 8, 1.), vlastně: není na nich nic, co by zasluhovalo zatracení. Kristus učinil očistu od hříchů (Žid. 9, 28; Luk. 7, 47;). — Na jiných místech je hřích líčen jako poskvrna a milost jako to, co ji stírá, vyčisťuje. Až do dnešního dne poskvrna tohoto hříchu na nás zůstává (Jos. 22, 17; Jer. 2, 32.). Kdo je poskvrněn, poskvřň se ještě, a kdo jest spravedlivý, ospravedlniž se ještě (Zjev. 22, 11.). Ne co vchází v ústa, poskvřňuje člověka, ale co z úst pochází, to poskvřňuje ho (Mat 15, 11.). Pokrop mne hysopem, a očistěn budu, obmyj mne, a nad sním zblíben budu (Žal. 50, 9.). Umejte se, čistí buďte, odejměte zlost smyšlení vašich (Is. 1, 16.). A očistím je od všeliké nepravosti jejich, kterou hřešili (Jer 33, 8; Ez. 36, 25.). Takoví jste byli, ale obmyti j-te (1. Kor. 6, 11.): Obmytím hmotných poskvrn tělo stává se úplně čisté; tak duchovním obmytím, odpuštěním, duše stává se úplně prostá hříchů. — Jindy zase hříchy nazývají se rány, které milost hojí. Hospodin uviže ránu lidu svého a ouraz zbití jeho uzdraví (Is. 30, 26; Mich. 1, 9.). Spasitel nazývá se lékařem, který přišel hojit nemocné na duši, t. j. hříšníky. Hřích je smrt, milost život (1. Jan 3, 14; Řím. 6, 4 n.) tma a světlo (Ef. 5, 8.).

Vůbec nejen sterá místa, nýbrž celý duch sv. Písma svědčí, že **ospravedlnění je vnitřní obnovení**. Nic ho není tak daleko, jako protestantská nauka o přikrytí, pod nímž vnitřní zkaženost zůstává. Duše uvnitř mrtvá nežije nadpřirozeně. Sv. Řehoř píše: „Kdo praví, že při křtu hříchy se úplně neodpouštějí, praví, že Egypťští v Rudém moři nezahynuli.“ Namítá

se, že některé výroky sv. Písma mluví o přikrytí: Blahoslavení ti, jímžto odpuštěny jsou nepravosti, a jichžto přikrytí jsou hříchové (Žal. 31, 1.). Nedělám to já, nýbrž ten hřích, který přebývá ve mně (Řím. 7, 17). Toto druhé místo je pochybně voleno, neboť apoštol mluví o žádostivosti, již jmenuje někdy hříchem, anať z něho pochází a k němu vede, ale sama o sobě hříchem není, nýbrž je věcí přirozenou. První místo je útočiště bludařů velmi chudé, neboť „přikrytí“ znamená totéž jako „odpuštění“, jehož je obrazným opakováním. Mimo to jediný básnický výrok ze žalmu dlužno vykládati podle sterých jiných a podle ducha celého Písma. Rčení „Bůh přikrývá?“ nemůže vůbec značiti pouhé přikrytí. Poněvadž Bůh všechno vidí (Žid. 4, 13.), je v ústech Božích výraz ten obrazným rčením pro „odpustiti, shladiti“, neboť před Bohem nelze ničeho přikryti.

P o d á n í. — Sv. Justin Muč.: „Proto kdyby se káli, mohou všichni, chtěli, u Boha milosrdenství dojíti, a Písmo je prohlašuje blaženými řkouc (Žal. 31, 2): Blahoslavený, komu Bůh nepřičetl hříchu. To však značí, že kdo se ze hříchů kaje, dosáhne odpuštění jich od Boha, ne však, jako vy a jiní vám v tom podobní se klamou, již praví, že byť i hříšníky byli, Bůh přece, jestliže ho jenom znají, jim nepřičte hříchu.“ Mnozí totiž pravili, že Bůh pro víru bez pokání nepřičte lidem hříchu. Sv. Otec uvádí jim Davida za příklad, jemuž Bůh neodpustil, leč až se kál. — Jan Zlat.: „Očisťovati tělo od malomocenství, vlastně ne očisťovati, nýbrž jen očistěné zkoušeti, bylo úkolem židovských kněží; naším (kněžím) však je dáno, ne těla, ale duše poskvřny, nedím, zkoušeti, nýbrž očisťovati.“ — Klement Alex. praví o křtu, že jest koupel, v které hříchy smyty bývají, sv. Řehoř Naz., v níž pohřbeny bývají. — Sv. Augustin: „Pravíme, že křest dává odpuštění všech hříchů a zločiny odstraňuje, ne oškrabuje.“ „Jako Kristus skutečně umřel, tak nám se hříchy skutečně odpouštějí, a jako on v pravdě vstal, tak my jsme v pravdě ospravedlněni.“ — Sv. Řehoř V.: „Kdo praví, že hříchy při křtu úplně se neodpouštějí, praví, že Egypťští v Rudém moři nezahynuli.“ „Přizná-li, že skutečně umřeli, musí přiznati, že i hříchy ve křtu úplně umřají.“ Ukazuje též na slova Páně při poslední večeři, že kdo se vykoupal, nepotřebuje leč jen nohy omýti, že apoštolové jsou čisti, ale ne všichni (Jan 13 10.), a táže se: jak mohl by býti zván čist, komu by z hříchu něco zbylo?

B o h o v ě d n é d ů v o d y jsou mnohé. Smrt Pána Ježíše má zajisté aspoň takový význam a účín vzhledem k ospravedlnění, jako hřích Adamův vzhledem k hříšnosti potomků. Hříchem Adamovým stali se lidé v pravdě vinni, bez posvěcující milosti. Proto smrtí Kristovou stávají se v pravdě spravedlivými (Řím. 5, 15. n.). — Jest se svatostí a pravdomluvností Boží nesrovnatelně, aby prohlásil a měl člověka za spravedlivého, který jím uvnitř není. Či snad nemůže Bůh očistiti? Ne-

může ovšem činiti, aby hřích, jenž se stal, přestal býti skutečnou událostí, ale o to neběží. O to jde, může-li odpustiti a zničiti vinu, která z hříchů zůstala v duši. To přece může. Či je hřích mocnější, než li Bůh? Jak by pak člověk mohl přijíti do nebe, kam nic nečistého nemůže (Zjev. 21, 27.)? Či zůstane i tam vnitřně zkažený hříchem a jen zevně Kristovou spravedlností přikrytý? Hle, k jakým koncům vedou nerozvázná tvrzení. — Milost činí člověka Bohu milým. Jak by to bylo možno, kdyby vnitřně zůstal hříšníkem a jen zevně byl cizí spravedlností přikryt? Či nevidí Bůh jeho vnitřní zkaženosti, pro níž jej nezbytně nenáviděti musí? Písmo dí: Kdo ospravedlňuje bezbožného, i kdo odsuzuje spravedlivého, ohavní jsou oba před Bohem (Přisl. 17, 15.), a hle, Bůh dle reformátorů tak činí sám.

Konečně ospravedlnění nezáleží jen v odpuštění a odstranění hříšnosti z duše, nýbrž také ve vlití milosti. Jako to, co bylo temné, prozářeno jsouc sluncem, už je nejen prosto temnoty, nýbrž i světlé, tak i duše, zbavená hříchu, je všecka světlo (Ef 5, 8.). Však tu jsme již u druhého účinku milosti.

2 P o s v ě c u j í c í m i l o s t d á v á n a d p ř i r o z e n o u s v a t o s t.

Sněm tridentský praví: „Ospravedlnění není toliko odpuštění hříchů, nýbrž také posvěcení a obnovení vnitřního člověka dobrovolným přijetím milosti a darů.“ „Kdo by řekl, že lidé bývají ospravedlněni buď pouhým přiřknutím spravedlnosti Kristovy, buď pouhým odpuštěním hříchů bez milosti a lásky, jež v srdcích jejich skrze sv. Ducha se rozlévá a v nich zůstává (vlastně na nich lpl), buď že milost, kterou jsme ospravedlněni, je pouhá přízeň Boží, je v klatbě.“ — Spravedlnost je tedy něco skutečného, vnitřního, člověku vlastního, čím se všecek obnovuje, ne něco cizího, čímž hříšnost se přikrývá. Památne je tu jiné slovo sněmu tridentského, slovo, že spravedlnost, kterou po ospravedlnění máme, není ta spravedlnost, kterou Bůh je spravedlivý, nýbrž ta, kterou nás spravedlivé činí, tedy jiná, naše, již nám dává.

Luther proti vlastní spravedlnosti člověkově brojil. Mezi jiným vyčítal, že tím vykoupení Kristovo se snižuje, ba popírá. Otažme se tedy, jaký je poměr ospravedlnění ke Kristu. Sněm tridentský sám odpovídá: „Příčina ospravedlnění účelná, t. j. jeho cíl, je sláva Boží a život věčný pro nás; příčina účinná, (jež ospravedlnění vykonává), je milosrdný Bůh, který darmo obmývá a posvěcuje; příčina záslužná, (jež ospravedlnění nám zasloužila), je nejmilejší Jednorozený Syn Boží, Pán náš Ježíš Kristus, který nám svou smrtí na kříži vykoupení zasloužil; příčina nástrojná (prostředek, kterým ospravedlnění se děje), je křest...; jediná vlastní (formální) příčina je spravedlnost Boží, ne ta, kterou sám je spravedlivý, nýbrž ta, kterou nás spravedlivé činí, kterouž totiž od něho jsouce obdaření jsme

obnovení duchem mysli své a nejen pokládání jsme, nýbrž skutečně se jmenujeme a jsme spravedliví.“ — Kristu Pánu tedy nic se neběře. On zasloužil všecku milost, kterou Bůh nám dává. Proto možno i říci, že býváme ospravedlnění milostí, kterou nám Bůh dává pro jeho zásluhy, kterou on nám zasloužil. — Říci, že si osvojujeme spravedlnost, která je Kristu vlastní, je nesmysl. Lhář nemůže se státi spravedlivým pravdomluvností svého bratra. Či je spravedlnost Kristova uschována v nějaké pokladnici jako zlato, vonné masti, krásné šaty, z nichž si každý vezme? To by bylo asi tak, jakoby někdo řekl, že zásluhy Radeckého o Rakousko jsou uschovány v pokladnici vídeňského hradu. Proto dť sněm tridentský ještě jednou: „Kdo by řekl, že lidé bez spravedlnosti Kristovy, skrze kterou nám zasloužil ospravedlnění, anebo skrze ni samu vlastně (formálně) jsou spravedliví, je v klatbě.“

Kristus tedy svou spravedlností, které jeho božství dodávalo nekonečné ceny, zasloužil nám ospravedlnění. Toto ospravedlnění děje se tím, že Bůh dává nám milost, již vyvozuje, tvoře ji, z duše, a že tato milost v duši zůstává, ji obnovuje, posvěcuje. Milost je víc, nežli odpuštění hříchu. Komu je odpuštěn hřích, na toho se už Bůh nehněvá, neboť nepořádek duše, který jej stavěl proti Bohu, je odstraněn. Tak by mohl člověk zůstat. Ale dle pořádku, od Boha ustanoveného, zároveň s odpuštěním přichází milost, nadpřirozené obnovení, povýšení posvěcení. Tato milost je darem duši daným, jejím darem, je větší nebo menší, je vlastnictvím člověkovým, pro něho zvlášť stvořeným, z jeho duše vyvoděným. Jako je jedno člověčenství, tak je i jedna milost. Ale jako každý člověk je člověkem skrze své zvláštní jedinečné (individualné) člověčenství, tak každý je ospravedlněn svou vlastní jedinečnou milostí, od Boha mu danou.

P í s m o s v. klade stále důraz na to, že ospravedlnění činí svatým. Ospravedlnění dává nadpřirozenou bohopodobnost. Sv. Pavel dť: Ty, které předzvěděl, také předurčil, aby byli připodobněni obrazu Syna jeho (Řím. 8, 29.). Dle apoštola odpovídá pozemská svatost, z milosti plynoucí, budoucí svatosti, nebeské. My pak . . . přetvořujeme se v týž obraz od slávy k slávě, jako od Ducha Páně (2. Kor. 3, 18). Stáváme se účastni božské přirozenosti (2. Petr. 1, 4.) Ospravedlnění je dle Písma počátek nového života: Bůh obživil nás v Kristu (Ef. 3, 14.). Ospravedlnění je obnova Duchem, oblečení nového člověka (Ef. 4, 23. n.), nové stvoření (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Jak. 1, 18), zrození z Boha (Jan 3, 5; Tit. 3, 5.), světlo místo tmy (Ef. 5, 8). — Tyto a podobné výroky praví víc, nežli pouhé očistění od hříchů. Zdaž mohli bychom jich užítí o člověku bez hříchu, ale bez posvěcující milosti, kdyby byl možný? Nemohli, neboť on by neměl zvláštní podobnosti s Bohem, nebyl by nové stvoření, z Boha zrozen, světlo z Ducha, nýbrž

byl by starý, původní člověk, tvor, učiněný, obyčejné světlo, pouze bez hříchu jako před ním. — Zvláště „znovuzrození z Boha“ znamená nezbytně vyšší podobnost s Bohem (Jan 3, 5.). Jako děti jsou zrozením podobny podle přirozenosti rodičům (ne jiným bytostem), tak znovuzrozený z Boha musí mít v sobě něco božského, co jej zvláště činí podobným Bohu Otci, neboť stvoření takové podobnosti nedává; kámen je také stvořen. Uvažme jen slova apoštola: Spasitel nás spasil podle svého milosrdenství skrze koupel znovuzrození a obnovy Ducha sv., kteréhož vylil na nás hojně, abychom byvše ospravedlnění milostí jeho, stali se podle naděje dědici života věčného. (Tit. 3, 5. n.). Vylití Ducha sv. jest vylití milosti skrze Ducha sv., neboť sv. Duch jako osoba nemůže být vylit. Proto jsme dětmi Božími (Jan 1, 12; Řím. 8, 16. a j.). Milost je ta božská věc v nás, která nám dává podobnost s Bohem podle přirozenosti božské. Proto jsme novým stvořením, anaf milost nás povyšuje do nadpřirozeného stavu, jsouc trvalým jakostným stavem duše.

Protestanté namítají, že ospravedlnění znamená v Písmě také prohlášení za spravedlivého. To je pravda; ano slovo spravedlnost, ospravedlňovati má v Písmě význam rozmanitý. Tak znamená „zákon,“ jenž je pravidlo spravedlnosti pro člověka: Spravedlností tvých ostříhati budu (Žal 118, 8); po té „skutky, jež odpovídají zákonu,“ t. j. spravedlivé skutky: Israelité, kteří hledali zákona spravedlnosti, k zákonu spravedlnosti nepřišli (Řím. 9, 31), t. j. k spravedlnosti z víry v Ježíše Krista nepřišli. Dále znamená spravedlnost někdy „zvyk, jednati spravedlivě,“ podle vůle Boží, z víry, anaf víra je základ spravedlnosti, je od Boha, jelikož Bůh ji uděluje (Fil. 3, 9). Tu zvláště je onou vnitřní spravedlností, o níž my mluvíme. Dali jste se obmýti, byli jste ospravedlněni (1 Kor. 6, 11; srov. Řím 8, 30, 4, 5). Jindy znamená „vzrůst“ spravedlnosti: Kdo jest spravedlivý, ospravedlniž se ještě (Zjev. 22, 11). — Na konec znamená onu, kterou jediné uznávají reformátoři: Kdo ospravedlňuje bezbožného i kdo odsuzuje spravedlivého, ohavní jsou oba před Bohem. (Přisl. 17, 15) Běda vám — kteříž ospravedlňujete bezbožného (Is. 5, 23). Co z toho, že spravedlnost má v Písmě rozmanitý význam, plyne proti naší nauce o milosti? Nic. Pro reformátory věru nesvědčí. Vždyť místo, jehož se dovolávají, „zapovídá“ prohlásiti někoho za spravedlivého, kdo jím není. My jsme uvedli výroky, kde je výslovně řeč o ospravedlnění před Bohem, a výroky ty znamenají ospravedlnění vnitřní. Soud prohlašuje za nevinna, ale kdy? Když je o nevině přesvědčen. Vytáčka reformátorů je tedy velmi nešťastna. — Namítají: Který (Kristus) je nám učiněn od Boha moudrostí a spravedlností a posvěcením i vykoupením (1 Kor. 1, 30). Místem tím se věru nezachrání. Který je jeho smysl? Že nám Bůh přičítá v ospravedlnění Kristovu

moudrost atd.? Jistě ne, neboť to nemá smyslu. Znamená: Kristus svým učením dal nám moudrost, svou smrtí získal nám milost ospravedlnění a posvěcení, vykoupil nás.

P o d á n í. V listě Barnaby čteme: „Jako nás Bůh odpuštěním hříchů obnovuje, tak působí, že dostáváme novou tvárnost, duši podobně jako dítky, jelikož podle Ducha nás přetvářil.“ — Jan Zl.: „Proč se nenazývá, se tážeš, křest, odpouštěje hřichy, koupelí odpuštění hříchů anebo koupelí očišťování, nýbrž koupelí znovuzrození? Poněvadž nám nejen odpouští hřichy, nýbrž to vše činí tak, že nás znovu zrozuje, neboť on tvoří a utváří nás znova.“ Sv. Ambrož: „Obdrželi jste bílý šat (po křtu), aby byl znakem, že svlékli jste obal hřichu. oděli cudná roucha nevinnosti.“ — Sv. Augustin je stálým vyvracováním bludů protestantských. Sněm tridentský, odsuzuje je, mluví často jeho slovy. Tak památné slovo, že jsme *spravedliví ne spravedlností*, kterou Bůh *jest spravedlivý*, nýbrž *tou*, *skrze kterou* nás *spravedlivým* činí, je od něho. Vykládá, že jako spravedlnost, kterou nám dává, činí nás spravedlivé, tak láska Boží, již nám vlévá, milovněky Božími, t. j. dává nám božskou vlohu lásky, abychom Boha mohli milovati božskou láskou.

Z r o z u m u uvádí se proti nauce Lutherově, že spravedlnost Kristova se nám přičítá, následující: Dle Lutheru všichni lidé jsou uvnitř hříšní a zkažení, na venek spravedliví, a takový člověk je dílem Božím. Co řekneme? Je-li taková bytost sama sebou živoucí vnitřní odpor, je jako dílo Boží tak ubohým padělkem, že si horšího ani nelze mysliti. — Dle Lutheru všichni lidé mají stejnou spravedlnost Kristovu. Luther sám tak přiznává. Zdaliž možno tvrditi něco, co více odporuje všelikému rozumnému pojmání a vší skutečnosti? Či nevidí každý, že mezi námi jsou převeliké rozdíly co do spravedlnosti? — Dle Lutheru spravedlnosti té nikdo nemůže ztratiti, pokud má důvěřivou víru v Krista. Tak Panna Maria není světější, nežli zlosyn, důvěřující v Krista, a každý může třeba vraždit, jen když věří, je svatý spravedlností Kristovou jako Panna Maria. Není tohle prohlašovati nemravnost za článek víry? — Dle Lutheru nemohou se dítky ospravedlniti a spaseny býti, anyž nejsou ještě schopny, aby řečenou důvěřivou víru vzbudily a j.

Bohoslovci uvažují zevrubně *p o m ě r m e z i h ř í c h e m a m i l o s t í*. Dle sněmu tridentského vlastní a jediná příčina ospravedlnění je posvěcující milost. Ona tedy ničí hřích, dává nadpřirozenou svatost a má ještě jiné účinky, o nichž hned bude řeč, ona znamená trvalé živoucí spojení duše s Bohem. Bohoslovci se tážl, *p r o č h ř í c h a m i l o s t s e v y l u č u j í*? Tak řečení nominalisté pravili, že jest to proto, poněvadž Bůh to tak *u s t a n o v i l*. Odpor mezi hřichem a milostí byl by toliko nahodilý, t. j. z ustanovení Božího plynoucí.

Milost sama o sobě nebyla by s to, aby hřích odstranila z duše a učinila z nepřítele Božího přítele Božího, nýbrž to by měla ze zvláštního dobrotivého ustanovení Božího. Příklad byl by, kdyby panovník penízi nižší hodnoty dal svým nařízením cenu vyšší. Tak by milost nebyla jediná vlastní příčina ospravedlnění, poněvadž by sama nemohla hřích zapudit, nýbrž bylo by třeba milosti spojené s řečeným dobrotivým ustanovením Božím. Dnes je toto mínění opuštěno. — Jiní bohoslovci praví, že mezi hříchem a milostí je fyzická protiva. Taková protiva je mezi dvěma tělesy, které nemohou přirozeně zaujímatí též prostor. Ale jako Bůh nadpřirozeně může učiniti, aby dvě tělesa byla na témž místě, tak mohl by všemohoucností způsobiti, aby hřích a milost byly v duši pospolu. Mínění to neodporuje nauce katolické, ale je příliš zvláštní, a proto nenalézá mnoho stoupenců.

Všeobecně je přijímáno mínění sv. Tomáše Akv., že mezi hříchem a milostí je taková naprostá (metafyzická) protiva, jako mezi životem a smrtí, světlem a tmou, kruhem a hranolem, Kristem a Belialem. Milost je jakási účast na přirozenosti Boží, a proto v duši, která všechna je proniknuta svatostí nadpřirozenou, znamenající účast na svátosti Boží, těžký hřích ani zázrakem není možný. Malý hřích může býti spolu s milostí, poněvadž nečiní z člověka nepřítele Božího, není nadpřirozenou smrtí duše, není odvrácení od Boha jako posledního cíle, také nezmenšuje posvěcující milosti. Ruší jen život z milosti tím, že činí mnohou pomocnou milost neúčinnou, živí lehkomyšlnost a vášně, zbavuje milostivé prozřetelnosti, takže připravuje smrtelný pád a ztrátu milosti.

Zvláštní účinky posvěcující milosti.

Kladný účinek milosti je, že dává duši nadpřirozenou svatost. Sv. Petr užívá o tomto posvěcení slova, kterého se sv. Otcové uchopili, šíříce se o něm s oblibou a nadšením. Apoštol praví: Dal nám (Bůh) převeliké a drahocenné dary zaslíbení, abyste skrze ně stali se účastni božské přirozenosti (2. Petr 1, 4.).

1. Milost dává tedy účast na božské přirozenosti. Jak, apoštol nepraví. Ale jakýsi pokyn máme ve výrocích Písma, kde se říká, že milostí znovu se rodíme, jsme z Boha zrozeni, novým stvořením (Jan 3, 5; 1. Jan 3, 9; 4, 7; Tit. 3, 5), dítkami Božími (1. Jan 3, 2; Řím. 8, 35. n.), proměnění v obraz Boží (2. Kor. 3, 18.). — Účast na přirozenosti Boží záleží tedy v něčem podobném, co jest mezi rodiči a dítkem, že totiž dítky mají svou přirozenost od rodičů, že jsou jich lidským obrazem, novým stvořením, jímž dříve nebyly.

Toto v pravdě vznešené ponětí posvěcující milosti vyjadřují sv. Otcové nejčastěji slovy, že milost Boží nás o b o ž u j e (deifikuje). — Sv. Athanasius dří: „Jenž byl Bohem, stal se později člověkem, aby nás obožil.“ — Sv. Ambrož, mluvě o uvedeném výroku sv. Petra, dří: „Ne neprávem pravil kdosi: jeho rod jsme (t. j. Boží); dal nám ze svého příbuzenství.“ — Cyril Alex. dří, že v posvěcení vštěpuje sv. Duch do naší duše jakousi božskou tvářnost (formu), tak že povaha Boha Otce svítí v ní. — Sv. Augustin: „Ten ospravedlňuje, kdo sám sebou, ne od jiného, je spravedlivý. Ten obožuje, kdo sám sebou, ne účastí na jiném, je Bůh. Jenž ospravedlňuje, ten i obožuje, nebo ospravedlněním činí dítkami Božími . . . Jsme učinění synové Boží, jsme učinění bozi; avšak to jest milost přijetí (adoptace), ne přirozené zrození. Jediný Syn Boží jest Bůh . . ., ostatní, kteří se stávají bohy, stávají se i jimi jeho milostí, nerodí se z jeho podstaty, aby byli co on, nýbrž aby z dobrodiní dospěli k němu a byli spoludědicové Kristovi.“ Rozumí se samo sebou, že slovo: jsme bozi, vzaté z Písma, je nadsázkový výraz pro: jste svatí nadpřirozenou svatostí, účastí na božské přirozenosti, na božství. — Sv. Lev: „Uznej, ó křesťane, svou důstojnost, a jsa učiněn účastníkem božské přirozenosti, nevracej se k bývalé nízkosti.“ — Sama církev modlí se při mši sv.: „Bože, který jsi důstojnost lidské podstaty podivuhodně zřídil a podivuhodně ji obnovil, dej nám abychom skrze tajemství této vody a vína stali se účastni božství toho, který ráčil účastným se státi našeho člověčenství.“

Veliká tato pravda vyžaduje výkladu, aby snad někdo nemyslel, že skrze milost stáváme se přirozenými syny Božími jako Kristus, anebo že naše duše stává se Bohem, anebo že v milosti do ní se rozlévá něco z vlastní bytosti božské, anebo že milost je jako kus přirozenosti božské a p. To byl by nerozum a blud, hříšné přehánění. Ale rovněž nepravdivo by bylo, kdyby slova sv. Petra byla brána pouze jako obrazné rčení, holá nadsázka. To by bylo zase snížení, zeslabení milosti Boží. — Některé výroky sv. Otců jsou tak nadšené, překypující, že kdo není se způsobem, kterým plší, obeznámen, mohl by se pohoršiti nebo zmásti. — Středověcí mystikové přeháněli někdy ještě více, takže některé jich spisy byly odsouzeny. Mluvili, jakoby skrze milost lidská podstata duše měnila se v podstatu božskou. Nejednou upadli takorba v patheismus. Sněm lateránský IV. z r. 1215 nazval toto přehánění „více nerozumným nežli kacířským.“ — Snižovali „obožení“ a vyplývající z něho „boží synovství“ ti, kteří pravili, že neznamena víc, nežli na př. rčení: syn vlasti, syn ďáblův, t. j. pouze jakýsi mravní nebo právní vztah. Jaký je tedy asi smysl slov sv. Petra?

V ý k l a d. Především dlužno připomenouti, že mítí účast na přirozenosti božské má smysl analogický, t. j. obdobný.

Nikdy nelze zcela týmž způsobem říci něco o Bohu a člověku. Bůh je vědoucí, svatý a člověk je vědoucí, svatý, znamená, ne že mají touž vědoucnost, svatost, nýbrž že člověk je vědoucí a svatý podobně, jako Bůh, že vědomost a svatost lidská je nějaký obraz vědomosti a svatosti Boží. Vědomost a svatost v Bohu jsou podstatně jiné, nestvořené, nekonečné, v člověku stvořené, konečné. — Když tedy říkáme, že člověk má účast na přirozenosti Boží, pravíme, že má něco podobně jako Bůh, že je v některé věci, která náleží k přirozenosti Boží, Bohu zvláště podoben.

Je patrné, že účast na přirozenosti Boží záleží ve zvláštním připodobnění duše Bohu, a to v některé vlastnosti, jež patří k božské přirozenosti. Jako slunce zrcadlí se v zrcadle, hvězdné nebe odráží se v jezeře, tak božství skrze nějakou vlastnost svou zrcadlí a odráží se v duši lidské tím způsobem, že skrze milost je duše učiněna tímto zvláštním jejím obrazem. Obyčejný obraz a připodobnění to nemůže být. Člověk je, má rozum a vůli, obrazem a podobenstvím Božím, má tím též účast na přirozenosti božské. Milost je víc. Člověk svým rozumem Boha poznává, takže když o něm přemýšlí, duše jeho je plná pojmů o Bohu, je jako jezero, v němž nebe se odráží. Ale milost je víc. Člověk láskou Boha uchvacuje a s ním se v duši spojuje, z něho se těší, jej zakouší. To vše je zajisté účast na přirozenosti Boží, ale pouze přirozená, velmi vzdálená, takže není obožením, o němž podle apoštola píše sv. Otcové. Mínil zajisté obraz Boží nadpřirozený v duši a účast na přirozenosti Boží n a d p ř i r o z e n o u.

Nadpřirozené převyšuje naprosto lidskou přirozenost. Jde tedy o obraz v duši, o poznání a lásku, které naprosto jsou nad síly přirozené. Kde najdeme k tomu nějaké přirovnání? V blaženém patření. Milost je k němu příprava, proto má s ním jistě podobnost.

Co se děje v blaženém patření? Člověk má světlo slávy, takže vidí Boha tváří v tvář, t. j. poznává jej přímo, ne úsudkem. Jako zrak, vida strom, stává se duchovým stromem, t. j. obraz stromu jej určuje (zabarvuje), jako rozum, mysl na nějakou věc, stává se obrazem této věci, neboť jest jejím poznáním, ona v jeho myšlenkách duchově se zrcadlí, tak v blaženém patření duše lidská přímo vnímá Boha, a bytost Boží, tak jak jest, odráží se v ní jako slunce v zrcadle, nebe v jezeře, její rozum je plný tohoto poznání. Kdo by se díval do duše oslavencovy, viděl by v ní vlastní obraz Boží, jak ji všecku naplňuje a proniká, jak všecka v něm září a jeho jasně se stkví. To není ovšem odraz paprskový, nýbrž životní kon duše, poznání vznícené skutečným obrazem Boha, ne vzbuzené pojmem, úsudkem o něm, jaké nyní máme; je obrazem Boha, tak jak jest. — Totéž dlužno říci o vůli, jež plná je lásky k Bohu, neboť jest s ním přímo spojena. Tak skrze světlo

slávy je duše oslavencova nadpřirozeným, přímým obrazem Božím, má o něm v pravdě božské poznání, po lidsku ovšem, ale božské, poněvadž přímé, dokonalé, a její vůle je ho tak plná, s ním tak spojena, že je svrchovaně svatá, svatá svatostí božskou, neboť ač miluje Boha lidskou vůlí svou, miluje ho přímo, láskou, kterou božský předmět přímo v ní budí. — Světlo slávy dává duši fysickou schopnost, aby Bůh stal se jí přímo dostupný. Duše blažencova má jistě účast na přirozenosti božské. Je jako zrcadlem, v němž božství se odráží, jako železo, jež ohněm božství hoří, má poznání o Bohu jak jest, svým rozumem vidí mnohé, co Bůh vidí, svou vůlí ho požívá, pocíťujíc podobnou lásku, kterou božské osoby se milují.

Tak je duše v pravdě obožena, jsouc nadpřirozeně Bohu podobna, neboť takové připodobnění je nekonečně nade všechny nároky tvora kteréhokoliv; tento obraz je jakostný, fysický, nebo světlem slávy je duše trvale k němu fysicky uschopněna. — Je obrazem Boha v těch věcech, v kterých je to vůbec možné. Duše nemůže na př. býti obrazem Boha v tom, že je sám od sebe. Vidíme, že toto připodobnění a tato účast na Bohu může se dít jen poznáním a vůlí, že týká se tedy Boha, pokud je poznatelný (nejvyšší pravda) a milování hodný (nejvyšší dobro). — Účast na přirozenosti Boží záleží vlastně (formálně) v připodobnění, neboť bez něho nebylo by poznání a milování takové možno; připodobnění to děje se skrze světlo slávy, jež síly duše fysicky sesiluje až k přímému patření na Boha. I tento obraz je analogický, obdobný. Bůh přímo poznávaný a milovaný může býti v duši jen po lidsku. Blažený v nebi je jistě obožený, ale je stále jenom obrazem, podobenstvím Boha. Blaženec, pravda, je postaven do božského řádu, do božské oblasti, ale zůstává člověkem. Než o tom není pochyby, že tato duše má účast na přirozenosti božské.

Něco podobného jest nezbytně v duši o milostněné zde na světě. Světlu slávy odpovídá milost, poznání patřením odpovídá božská víra, nebeské lásce ctinnost božské lásky. Účast na božské přirozenosti skrze milost záleží tedy v tom, že člověk stává se obrazem Božím nad svou přirozenost duchovou. Duše je přirozeným obrazem Božím, nyní dostává jakostnou tvárnost (zabarvení), že je obrazem mnohem dokonalejším, vyšším nežli jakým kterákoliv stvořená bytost býti může, obrazem jako když slunce odráží se v zrcadle, obrazem podobně, jako svatí v nebi. Podotýkáme opět, že nesmíme mysliti, jakoby z Boha šly paprsky do duše; připodobnění duše Bohu je jakostný životní stav. Obraz Boží v duši není zde zajisté tak plný, jako v nebi, ale jistě je tu podobnost, neboť milost je příprava pro nebe.

Jak se tento obraz počíná v duši? Poznáním nebo láskou? Díme se sv. Tomášem: poznáním. Poznáním přirozeným? Ne, poznáním z víry. Milost je světlo, které nám Boha uka-

zuje ne sice jako světlo slávy, přímo, tváří v tvář, ale přece neskonale dokonaleji, nežli usuzování z přírody. Mezi milostí a světlem slávy není podstatného rozdílu. V jiném, vyšším světle nalézá se duše skrze milost. Vírrou nevidí Boha, ale poznává ho tak, jak Bůh sám o sobě mluví, tedy přece jaksi přímo. Tento obraz Boží plní duši pojmy, t. j. obrazy o Bohu jinými, vyššími, nežli jsou pojmy z poznání přirozeného. — Láska je také jiná. Duše miluje Boha jako nejvyšší dobro, nekonečně milování hodné, jako své dobro věčné, miluje jej tedy zvýšenými silami, jež dávají vůli zcela jiné důvody k lásce. A láska ta plodí jinou svatost nežli přirozenou, svatost podle zjeveného zákona. Člověk poznává Boha božskou ctností víry, miluje ho božskou vlohou lásky, t. j. v y š š í m i n a d p ř i r o z e n ý m i s i l a m i d u š e. Je tedy i člověk v milosti obožený, má účast na přirozenosti Boží, ne sice tak dokonale, jako svatý v nebi, ale přece neskonale více, nežli přirozeně duší, rozumem a vůlí. Milost uvádí člověka přece v jakési přímé spojení, jež je předstupěň přímého spojení v nebi (1 Jan 3, 2), začátečnou schopností k němu.

Ještě k tomu přistupuje, že milost není jen vyšší světlo a dokonalost duše, nýbrž má též zvláštní vztah k sv. Duchu. Kde je milost, tam bydlí sv. Duch a s ním ovšem nejsv. Trojice, t. j. mezi člověkem v milosti a nejsv. Trojicí je zvláštní spojení; milost znamená zvláštní přítomnost Boží v duši.

Účast na přirozenosti božské znamená tedy zvláštní připodobnění duše Bohu tím, že jsme uzpůsobeni, abychom jednou na něho patřili tváří v tvář, a projevuje se činně zde na zemi božskými vlohami víry, naděje a lásky. Připodobnění ono je základ a kořen této činnosti. Účast ta děje se hlavně věrou, tedy pokud Bůh je poznatelný, neboť víra je poznání; z poznání pak plyne láska. Účast ta roste dobrými skutky, kterými rozmnožuje se milost a nabývá se dovednost, lehkost, záliba v skutcích víry, naděje a lásky. A tak čím více člověk v milosti roste, tím více je obrazem Božím a tím větší účast na Bohu má. Milost k účasti sama nakloňuje, neboť ukazuje nám Boha vznešeného a nabádá nás žítí životem mu podobným, svatým. Proto dť sv. Petr na uvedeném místě, že jsouce účastni božské přirozenosti unikli jsme zkáze, která je ve světě skrze zlou žádostivost (2 Petr 1, 4), a sv. Jan dť, že kdo z Boha se zrodil, nečiní hříchu, neboť símě jeho zůstává v něm, t. j. božské povýšení (1 Jan 3, 9). Každý chápe, že milost je svatost podstatně vyšší nežli kterákoliv svatost a dokonalost přirozená.

2. Milost dává přijaté (adoptivní) synovství Boží. Kristus je přirozený Syn Boží, poněvadž podle božství je z Boha Otce od věčnosti zrozen. Ospravedlněný

je přijatý Syn Boží, poněvadž je z Boha zrozen skrze milost, jež mu dává účast na božské přirozenosti. Kristus je zrozen z Otce věčným poznáním; my láskou, v časnosti nám projevou, tím, že dobrota Boží dává nám milost, kterou si nás Bůh činí zvláště podobny, nás s sebou spojuje, nám dává božskou lásku, abychom jej jako otce milovali, a sám nás miluje jako děti.

Milost tedy činí nás přijatými syny Božími tím, že nám dává podobnost s Bohem nadpřirozenou, tak že jsme skutečně oboženi, povýšeni do řádu božského tím, že tak vzniká mezi Bohem a námi nový poměr, jiný nežli poměr tvůrce a tvora, poměr Otce a synů, poměr nadpřirozené vyšší lásky. Co u přirozených dětí je původ podle přirozenosti, to je zde obrození skrze milost, povýšení naší přirozenosti do nadpřirozeného řádu, přijetí na základě toho za syny. — K přijetí náležel, aby přijímající a přijatý byli si cizí, ovšem lidé, aby přijatý přijat byl dobrovolně nemaje na přijetí žádných nároků, aby přijímající chtěl a přijatý souhlasil, aby přirozený původ, přirozená práva synovská, přirozená vzájemná láska nahrazeny byly právním prohlášením, láskou podobnou lásce otce a syna. To všechno má místo při našem synovství Božím. Před ním stojíme k Bohu jako tvor k tvoru, sluha k Pánu. Na přijetí za syna nemáme žádných nároků. Synovství Boží je čiré milosrdenství Boží. Bůh chce nás přijmouti, ale nenutí, čekaje takoruka až pomocným jeho milostem, volajícím nás k ospravedlnění, dáme souhlas. Přirozený původ nahrazuje se — — však tu je rozdíl. Přijetí za syna neděje se tu „jen právním prohlášením a přiřknutím“ synovských výsad, nýbrž „skutečným obrozením,“ jakostným, fysickým povýšením duše do řádu Božího, účastí na přirozenosti božské. Má tedy synovství Boží věčný podklad. Nejdražší plod jeho je právo na věčné dědictví. Je to skutečné právo, je sice darované, z čirého milosrdenství udělené, ale je to právo. Jsa v milosti, t. j. dítkem Božím, můžeš říci: mám právo na nebe, neboť Bůh mi je slíbil.

Synovství Boží je v Písmě jasně vysloveno. Sv. Pavel dí: Děkuji Bohu Otci, který nás učinil hodny, abychom měli účast v podíle svatých ve světle, kterýž nás vytrhl z moci temnosti a přenesl do království Syna lásky své (Kol. 1, 12). Sněm tridentský dí v tom smyslu, že ospravedlněním dostáváme právo na království Syna Božího. — Sv. Jan dí: Vizte, jakou láskou nám prokázal Bůh Otec, abychom dítkami Božími sluli; a my jsme jimi Nyní jste dítkami Božími a ještě se neukázalo, co budeme (1 Jan 3, 1 n). Synovství naše na zemi dokoná se totiž v nebi. — Sv. Pavel: Nepřijali jste ducha služebnosti, nýbrž přijali jste ducha synovství, ve kterém voláme: Abba, Otče — — Jsme-li však dítkami, (tedy) i dědici Božími a spoludědici Kristovými (Řím 8, 15 n) Že se ospra-

vedlnění jmenuje v Písmě znovuzrození z Boha, uvedli jsme již několikrát (Jan 3, 5; 4, 14; Tit. 3, 6. n. a j.)

Z p o d á n í. Sv. Cyril Alex. dří asi takto: „Tvor je sluhou, tvůrce Pánem Sluhy Božími jsme podle přirozenosti, on Pán Když však milostí stáváme se bohy a syny Božími, jest Slovo, jehož milostí jsme se syny Božími stali, pravý Syn Boží my jeho dobrotou jsme synové přijatí (adoptováni) . . . On z podstaty Boží, my povoláním.“ — Sv. Augustin: „Člověk je učiněn k obrazu Božímu; ale že není z téže podstaty, není pravým synem, nýbrž stává se jím milostí.“ — Sněm tridentský nazývá ospravedlnění „stavem milostí a přijatého synovství Božího.“ — Sv. Tomáš Akv. vykládá, že milost nahrazuje přirozené zrození naše z Boha, že naše synovství je věčný vztah k Bohu, má za podklad něco věčného (milost), kdežto světská adoptace je jen vztah pomyslný, mravní, právní že znamená úděl na dobrech Otcových, Božích, který bude nejvyšší při blaženém patření.

Jako dříve byla otázka, ospravedlňuje-li milost sama sebou, nebo je-li třeba k tomu ještě nějakého ustanovení od Boha, tak zase je otázka, činí-li nás milost Boží sama již syny Božími, aneb je-li k tomu ještě něco třeba. Milost je vlastní a jediná příčina našeho ospravedlnění. Avšak přiznati možno, že toto ospravedlnění může býti ještě zveleveno. Lze tedy přiznati, že bydlení sv. Ducha v duši je jakési uvrcholení, vyzdobení a zdokonalení jak ospravedlnění samého, tak zvláště Božího synovství. Z nauky této plyne, že také spravedliví Starého Zákona, kteří pro zásluhy Kristovy dostali předem již posvěcující milost, byli syny Božími.

Synovství Kristovo a synovství naše. a) Rozdíl: Kristus jako Bůh je soupodstatný Otci, je s Otcem a sv. Duchem jedna a táž božská podstata, spojená s člověčenstvím skrze vtělenou druhou božskou osobu. Milost není podstata Boží ani její část a p., nýbrž je stvořená věc, z duše lidské (ze vlohy poslušnosti) vyvozená, nadpřirozená, t. j. ne ze řádu, kterým žije tvorstvo, nýbrž ze řádu Božího, řekněme světlo, které je nadpřirozené, božské, poněvadž žádným jiným nelze Boha poznati, tak jak jest, leč skrze ně, na zemi vírou nedokonale, v nebi patřením (dokonale). — Kristus na věky zůstane přirozeným synem, my ztrátou milosti ze synovství Božího vypadáme. — Kristus je synem toliko Boha Otce, a to skutečným, přirozeným, od věčnosti zrozeným, my jsme přijatými syny celé Trojice, Bůh Otec toto naše synovství ustanovil, Bůh Syn stal se jeho vzorem, Duch sv. je provedl. Kristus je zasloužil.

M o ž n o - l i K r i s t a n a z v a t i p ř i j a t ý m S y n e m ? Ne. Jako Syn Boha Otce nemůže býti Synem přijatým, neboť je jeho přirozený Syn; sám je druhou božskou osobou, i nemůže býti sám svým synem; sv. Duch z něho jako Boha vychází

i nemůže býti jeho Synem. Kdyby v Kristu byly dvě osoby, lidská osoba by byla přijatým synem; ale Kristus je jediná osoba, totiž božská. Přirozenost, jež není lidskou osobou, nemůže, byť přijala sebe více milostí, státi se přijatým synem, neboť jen osoba může býti přijatou za syna. Člověčenství Kristovo nebylo lidskou osobou.

b) Podobnost. Jako Kristus nazýváme se i my právem syny Božími, ač základ je jiný (1. Jan 3, 1.). Kristus dal nám moc státi se dítkami Božími (Jan 1, 13.) a milost jím zasloužená toto synovství v nás způsobuje, a to podle vzoru, jak on je Synem Božím. Proto dí sv. Pavel, že Kristus v něm žije, proto sv. Cyril Alex. vykládá: „Kristus se v nás tvoří tím, že sv. Duch nám dává jakousi podobnost s Bohem . . . Kdo však je podle Krista utvářen, je dítko Boží.“ Bůh učiniv nás syny Božími, dal nám také božský chléb, eucharistického Krista. Syn Boží se nám dává za pokrm, abychom si my zachovali důstojnost a život synů přijatých.

3. Posvěcující milost, jež dává účast na přirozenosti Boží a je základem přijatého synovství Božího, je tím také příčinou přátelství mezi Bohem a člověkem. Písmo sv. nazývá spravedlivé najednou přáteli Božími. O těch, kteří mají pravou moudrost, t. j. spravedliví, praví, že jsou účastní přátelství Božího (Moudr. 7, 14). Vy jste přáteli můmi, činíte-li co já prikazuji vám. Již nenazývám vás služebníky, . . . ale nazval jsem vás přáteli . . . (Jan 15, 14. n.). — Přátelství mezi Bohem a duší s ním spojenou líčeno je v Písmě často v obraze ženicha a nevěsty, vzatém z Písně Písní. Sám Kristus tak činí, uváděje na výtku, proč učedníci se nepostí jako fariseové, že je pro ně čas radosti, an ženich je s nimi (Mat. 9, 15.), t. j. on. (Srov. Jan 3, 29; Ef. 5, 23 n; 2. Kor. 11, 2. a j.) — Sněm tridentský praví, že ospravedlněním z nespravedlivého stává se spravedlivý, z nepřítele přítel, že ospravedlnění jsou přátelé boží a domácí. Už několikrát jsme poukázali, že člověk bez milosti je v poměru pouhého tvora k Tvůrci, sluhy k Pánu. V milosti tento poměr se mění v poměr dítky k otci, přítele k příteli.

Základ tohoto přátelství je posvěcující milost, která staví duši, ne sice Bohu na roveň, neboť to není možné, ale přece do řádu božského. Přátelství to se uskutečňuje vzájemnou láskou, přejnou (přátelství), a oba, Bůh a duše, o něm vědí.

a) Přátelství žádá jistou rovnost stavu. Sv. Jeroným dí, že přátelství hledá rovného anebo si ho sobě rovným činí. Mezi králem a jeho sluhou není přátelství možné, leda vyjímečně a nevlastně. Rozumí se, že není možné mezi člověkem a zvířetem. Mezi Bohem a člověkem, jako tvorem, je nepřekonatelná propašť. Proto Bůh povyšuje jej do vyššího stavu, dává mu účast na své přirozenosti, činí jej dítkem svým. Milost dává takové přirodobnění Bohu, že přátelství je možné,

jako je možné mezi králem a poddaným, kterého povýšil do stavu vysokého šlechtictví. *b)* Přátelství žádá vzájemnou přejnou lásku. Láska žádostivá miluje někoho, poněvadž od něho přijímá dobrodiní, láska přátelství hledá dobro přítelovo. Láska žádostivá vede snadno k sobectví, a proto bývá hrobem pravého přátelství. Láska přejná dává. Radovati se z dobrotivosti přítele může, neboť to není sobectví. Že Bůh miluje člověka láskou přejnou, je patrné z vykoupení, z udílení milosti a pod. Je též rád mezi svatými, nebo dříve, že je mu rozkoší býti se syny lidskými (Přisl. 3, 2, 1.). Od člověka nemůže mlíti nijakého zisku, tak že láska žádostivá není u něho ani možná. Aby člověk mohl jej podobně milovati, dává mu ctnost božské lásky. Člověk tuto lásku ukazuje, že chrání obraz Boží v duši své, zvelebují jej, podivují se velebnosti božské, má v ní zalíbení, plní vůli Boží, horuje pro zájmy Boží na zemi, aby Bůh byl ctěn a lidé docházeli spásy. Tuto lásku přenáší proto na lidi, v nichž vidí obrazy Boží, dítky Boží, budoucí obyvatele nebes, slávu Boží. Že chce Bohu dobře, činí lidem vše dobré. Tak se plní *c)* třetí rys pravého přátelství: sdílet si z lásky navzájem své dary. Člověk ovšem dává Bohu jen to, co od něho přijal. *d)* Další rys je, aby obě strany o této lásce věděly. Milovati, konati dobré někomu, kdo o tom neví, nemůže zploditi přátelství, nebo k přátelství je třeba dvou. Čím více si přátelé vzájemnou lásku uvědomují, tím jest jejich přátelství větší. Tak jest mezi Bohem a spravedlivým. Bůh ví o jeho projevech, a zahrnuje jej novými a novými milostmi. Člověk to ví, neboť vidí z nich, jak Bůh je blízek. Blažená radost, kterou nic nemůže odníti z duše jeho, provází jej životem (2. Kor. 7, 4.). S touhou očekává okamžik, kdy Boha a dobrodince a otce a přítele a oblažitele svého uvidí tvář v tvář. Poněvadž všecku milost má skrze Krista, věnuje celé srdce své zvláště jemu. (Gal. 2, 20). Sv. Pavel je mu tu vzorem duše Kristu zcela oddané. Pro něho pracuje, trpí a obětuje, zvláště také v církvi, která jest jeho chotí, skrze niž rozdává se milost a šíří se sláva Boží.

4. Milost dává duši nebeskou krásu, neboť duše v milosti je pravým dokonalým obrazem krásy Boží. Píseň Písní líčí nesmírnou krásu omilostněné duše. Poněvadž podmínka a vrchol krásy je světlo, dříve se, že milost je nebeská, duchová záře v duši. Je krása hmotná (tvář, květ), je krása duchová (ctnost, nevinnost, anděl), a je krása nadpřirozená, jež je odlesk krásy božské. Touto krásou duše je krásná. Hladina jezerní mění se v hvězdné nebe, zrcadlo v krásnou krajinu, jež se v něm zrcadlí. Tak krása Boží ozdobuje duši (Řím. 8, 29.) V nebi je poznatelná přímo. Ani na mysl lidskou nevstoupilo, co uvidí jednou duchové i tělesné oko v ráji,

patříc na krásu Božia, Krista, Panny Marie, andělů, s^hatých, svou vlastní.

5. Milost plodí dobré skutky. Spasitelný skutek je ten, jenž je vykonán s nadpřirozenou pomocnou neboli skutkovou milostí. Spasitelné skutky může konati i hříšník. Zove se „dobrým skutkem“, když je od člověka ospravedlněného, t. j. nalézajícího se v posvěcující milosti; i on je ovšem vykonán s nadpřirozenou milostí pomocnou. Jak patrné, je každý dobrý skutek skutkem spasitelným, ale nikoliv naopak.

Mluvíce o dobrých skutcích, myslíme na veškeré mravné cítění, jednání, utrpení člověka v Kristu ospravedlněného. Jsou plodem nitra vírou a láskou posvěceného. Člověk s takovým nitrem, ale bez dobrých skutků není ani snadno myslitelný, jako nelze snadno mysliti na dobrý strom, jenž by nepřinášel ovoce. Nezbytně musí konati aspoň ty skutky, které jsou přikázány, neboť kdyby jich nekonal, pozbyl by posvěcující milosti. Ale on koná víc. On je skrze posvěcující milost vstípen do Krista (Řim. 6, 5.) jako v^roub na ~~z~~šlechtilý kmen. Je živou ratolestí. Jako v^roub přirozeně roste, jako ratolest přirozeně vydává květy a listí, tak ospravedlněný vydává jaksi přirozeně dobré skutky. To se zajisté také děje. — Ospravedlnění je znovuzrození, nový život. Ale život projevuje se přirozeně činností. Člověk v milosti projevuje svůj vyšší život dobrými skutky. Kdyby tak nečinil, byl by jeho nadpřirozený život jako mrtvý. — A nesídlí-li s milostí v duši lidské sv. Duch? Sídlí. Zůstává-li v ní nečinný? Nikoliv. Působí na ni nadpřirozeně, uváděje její nadpřirozené povýšené vlohy v činnost. Proto mravné skutky ospravedlněného jsou dobré skutky.

Ospravedlněný koná zajisté mnoho dobrých skutků, projevuje tak, s jakousi přirozenou nezbytností, vnitřní svou spravedlnost. Dobré skutky nejsou věc od tohoto vnitřního smýšlení oddělená, nýbrž jeho projevem. Jako květ má svou živoucnost ze spojení se stromem, tak dobrý skutek má svou vnitřní hodnotu ze smýšlení srdce. Ospravedlněný člověk, žije v Kristu, je zajisté jako strom obalený květy nebo plný ovoce. Je jako církev. Jako církev rodí pro nebe stále nové a nové děti, tak ospravedlněný, žijící z víry, rodí ustavičně nebeské děti dobrých skutků. Tak se ustavičně zvelebují v mravní nadpřirozené dokonalosti.

Příprava k ospravedlnění.

Dítě bývá ospravedlněno křtem, aniž se k němu připravuje; avšak musí býti zaručeno, že bude ve víře vychováno. Dospělý musí se k ospravedlnění sám připraviti. Dospělý má, máje užívání rozumu, věřiti a podle víry žíti; to však neděje

se v okamžiku. Běží-li o ospravedlnění hříšníka, je třeba též vyplniti různé podmínky.

Dvě věci dlužno objasniti: že k ospravedlnění je třeba se připraviti vírou, a že je k němu třeba připraviti se také jinými dobrými skutky. Odpůrcem je hlavně Luther a jeho stoupenci. Proti katolické nauce, že posvěcující milost ospravedlňuje, učil, že ospravedlňuje víra, a to pouhá víra. Této víře dal jiný smysl, nežli doposud měla. Naše víra je pevné přijímání všeho, co Bůh zjevil, a protože to zjevil; jeho víra je důvěra v zásluhy Kristovy, tak řečená fiduciální neboli důvěřivá víra. Budeme zváti naši víru oproti fiduciální víře reformátorů vírou bohovědnou. Katolická nauka učí, že ospravedlnění děje se vlitím posvěcující milosti. U dospělého Bůh k ní duši připravuje pomocnými milostmi, ovšem nadpřirozenými, s nimiž dlužno nevěřícímu nebo hříšníku spolupůsobiti. Sněm tridentský dí, že lidé se připravují k ospravedlnění s pomocí milosti skrze víru, bázeň, naději, lásku, pokání, předsevzetí nového života, vůli přijmouti svátosti.“ Tím se však nepraví, že každý člověk všechny tyto skutky musí vzbuditi. Ale ze slov jde, že pouhá víra neospravedlňuje, dokonce ne fiduciální víra Lutherova.

1. K ospravedlnění třeba se připraviti bohovědnou vírou. Bohovědná víra jest nadpřirozený souhlas, kterým vše, co Bůh zjevil, pevně přijímáme. „Nadpřirozený“ souhlas, poněvadž je vykonán s pomocnou milostí a tak je řízen k nadpřirozenému cíli. Přirozená víra nemůže, jak jsme dříve slyšeli, připravovati k stavu nadpřirozenému. Bohovědná víra je spasitelný neboli nadpřirozeně dobrý skutek.

Luther učil, že člověk má přirozenost úplně zkaženou, nemůže žádného dobrého skutku vůbec vykonati. Proto není s to, aby k svému ospravedlnění něčím přispěl. Může jen ospravedlnění Kristovo pro sebe uchvátiti. Čím to dělá? Vírou, vlastně pevnou důvěrou, že Kristus za nás zadost učinil, a že jeho zásluhy se nám přivlastňují. Kdo tuto důvěřivou víru má, ten ospravedlnění Kristovo skrze ní jako nástrojem nějakým pro sebe uchvacuje a je před Bohem ospravedlněn. — Luther a jeho stoupenci rozeznávali víru dějepisnou (v evangelické děje), víru v základy (že Bůh všechno může), víru v příslibení. Tuto dělili na víru obecnou a víru zvláštní (fiduciální). Vírou obecnou věřili, že spravedlnost Kristova přikrývá hříchy, vírou zvláštní (důvěřivou) věřili, že jim hříchy nejsou již přičítány, poněvadž si spravedlnost Kristovu touto důvěřivou vírou přisvojili, ovšem jen zevně. „Víra důvěřivá“ je tedy kon, kterým člověk se odevzdává Bohu, slibujícímu odpuštění hříchů, s jistotou věře, že hříchy mu jsou odpuštěny, t. j. nepřičítány již. — Sněm tridentský odsoudil tento blud slovy: „Kdo by řekl, že ospravedlňující víra není nic jiného, leč důvěra v božské milosrdenství, slibující odpuštění hříchů, pro Krista, anebo že tato

důvěra sama nás ospravedlňuje, je v klatbě.“ Je tedy článkem víry, že víra, které k ospravedlnění je třeba, je víra bohovědná. Sněm tridentský dí, že víra, kterou s milostí Boží se připravujeme k ospravedlnění, je víra, kterou přijímáme za pravdu, co Bůh zjevil a slíbil.

P í s m o jasně svědčí, že k ospravedlnění je třeba víry bohovědné. Tím ovšem praví též, že je třeba víry vůbec. — Pán Ježíš řekl apoštolům: Jdouce do veškerého světa, kaďte evangelium všemu stvoření. Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude, kdo však neuvěří, bude zavržen. (Mar. 16, 15. n; srov. Mat. 28, 19. n.) Zde je řeč o víře v to, co Kristus zjevil, tedy o víře věroučné. — Tyto (divy) jsou napsány, abyste uvěřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věřící měli život věčný ve jménu jeho (Jan 26, 31.). Vírou v božství Krista rozumí se ovšem také víra v jeho vykupitelské dílo. — Podobně sv. Pavel: Budeš-li vyznávat ústy svými Pána Ježíše a budeš-li v srdci svém věřit, že ho Bůh vzkřísil z mrtvých, spasen budeš (Řím. 10, 9.). Zde se uvádí i věroučný důvod, proč věřití dlužno. Celý list sv. Pavla k Římanům má účelem dokázat, že víra v Krista a jeho evangelium je nezbytna k spasení. Nestydím se za evangelium; vždyť jest to moc Boží k spáse pro každého, kdo věří (Řím. 1, 16.). Víra v evangelium dává tedy spasení. Abraham věřil, a připočetlo se mu to k spravedlnosti (Srov. Řím 4 9.). V co věřil? V zaslíbení mu daná (Řím. 4, 17.). Opět víra v pravdy. Tak i tebe víra spasí (Řím. 10, 9.). — V listě k Židům píše: Spravedlivý můj živ jest z víry (Žid. 10, 38. n.). Z jaké víry? Z víry v tajemství od Boha zjevená, na př. že vesmír je stvořen slovem Božím (Žid. 11, 1, 3.). Bez víry nemožno jest Bohu se líbiti, nebo ten, jenž přistupuje k Bohu, musí věřit, že (Bůh) jest a odplácuje těm, kteří ho hledají (Žid. 11, 6.).

Že tato víra není důvěrou Lutherovou, jde nad slunce jasněji z oněch výroků, kterými Bůh nás napomíná, abychom se neoddávali přílišné jistotě ve svou spásu, nýbrž abychom dobrými skutky své spasení si pojišťovali. Tato myšlenka je v přímém odporu k naprosté důvěře reformátorů, již možno naznačiti Lutherovými slovy: „Hřeš, jak chceš, jen důvěřuj, a jsi ospravedlněn.“ Jinak P í s m o. Neví člověk, zda-li lásky čili nenávisti hoden jest, ale všechny věci k budoucímu času chovají se zajisté (Kaz. 9, 1. n.). Ač je tu řeč o lásce a nenávisti lidské, bylo výroku od církve užíváno vždy o lásce a nenávisti Boží. — Pro odpuštění hříchu nebývej bez bázně, aniž přidávej hříchu k hříchu. A neřkej: Smilování Páně veliké jest, smiluje se nad množstvím hříchů svých (Sir. 5, 5.). Slova jsou namířena přímo proti fiduciální víře Lutherově. — Ničeho nejsem si vědom, ale tím nejsem ospravedlněn; ten však, jenž mne soudí, jest Pán (Kor. 1. 4, 4.). S bázní a třesením spasení své konejte (Fil. 2, 12.). Farisej v chrámě se modlící měl

Lutherovu důvěru v Boha, ale nebyl ospravedlněn (Luk. 18, 24.). — Protož, bratři, vynasnažte se tím více, abyste dobrými skutky upevnili své povolání a vyvolení (2. Petr 1, 10.).

Luther namítá výroky Písma: Vida Ježíš víru jejich (kteří přinesli ochrnulého), řekl k ochrnulému: Doufej, synu, odpouštějí se tobě hříchyvé tvoji (Mat. 9, 2. 22.). K očistěnému malomocnému řekl Pán: Vstaň a jdi, víra tvá tě uzdravila (Luk. 17, 19.). Podobně několikrát (Luk. 17, 42; Řím. 4, 5; Žid. 11, 1.). — Že tu není řeč o víře, která ospravedlňuje, nýbrž o důvěře v zázračnou moc Kristovu, uzdravovati neduhy, je tak zřejmé, že netřeba poznámek. Slovo víra ve smyslu Lutherově nenalézá se v Starém Zákoně ani jednou. V prvních třech evangeliích a v listě k Římanům čte se slovo víra 80krát, a jen šestkrát znamená důvěru, ač i to není jisté, avšak nikoli důvěru reformátorů.

Podání mluví ovšem duchem sv. Písma. Od prvních dob apoštolských bylo v celé církvi zvykem, že před křtem předcházelo delší dobu vyučování katechismu ve víře a žádala se víra v apoštolské vyznání víry. — Pro víru v Krista a jeho učení zvali se křesťané „věřící“ na rozdíl od nevěřících a kacířů, kteří věřili v učení bludná. — Důvěra Lutherova jako ospravedlňující prostředek byla jim naprosto neznámá. — Kajícní řád, brzy vzniklý, ukazuje svou přísností, že nebrali hříchy na tak lehou váhu jako reformátor XVI. století.

Ze sv. Otců lze uvést vše, co psali o potřebě víry a pravověrnosti, o pokání a pod. k spasení. Jsou toho celé knihy. — Sv. Fulgenc, žák Augustinův, píše: „Raduji se, že máš péči . . . o víru, bez níž nemůže a není obrácení . . . Bez víry nelze líbiti se Bohu. Víra jest všech dober základ. Víra je začátek lidské spásy. Bez této víry nemůže nikdo dojít k synovství Božímu, poněvadž bez ní ani na tomto světě nikdo nedosáhne milosti ospravedlnění, aniž v budoucím život věčný míti bude.“ — Jest hojně výroků, které přímo porážejí důvěřivou víru reformátorů. Sv. Otcové mluví tu zcela v duchu sv. Písma. Sv. Řehoř Veliký, tázan dámou, byly-li jí hříchy odpuštěny, odpovídá: „Žádáš věc těžkou a zbytečnou. Těžkou, poněvadž nejsem hoden, abych obdržel zjevení, zbytečnou, poněvadž bezpečna nemáš býti o svých hříších, leč až poslední den žití svého nebudeš již s to, abys je oplakávala. Než tento den přijde, buď vždycky nejista a boj se pro sebe a chyby své, obmývajíc je denně slzami.“ — Poznámka. Nesprávně by pojímal slova, kdo by z nich soudil, že sv. Řehoř pochybuje, jsou-li nám hříchy pokáním odpouštěny. Varuje ovšem důtklivě před osobivým vědomím spravedlnosti. — Sv. Jeroným, vykládaje slova Písma, že nikdo neví, je-li hoden lásky nebo nenávisť, dí: „Ten jest smysl: K tomu přiložil jsem srdce, abych zvěděl, které Bůh miluje a kterých nenávidí; shledal jsem, že skutky spravedlivých jsou v rukou Božích, ale že nyní nelze jim vě-

děti, jsou-li od Boha milováni čili nic, nýbrž že zmítání jsou nejistotou, vyjdou li jim k spasení nebo zavržení . . . Sněm tridentský dí: „Kdo by řekl, že k dosažení odpuštění všech hříchů je každému třeba, aby jistě a beze všeho váhání pro vlastní slabost a nepřipravenost věřil, že jsou mu odpuštěny, je v klatbě.“ „Kdo by řekl, že člověk bývá hříchu zbaven a ospravedlněn tím, že věří, že je rozhrěšen a ospravedlněn, anebo že není nikoho ospravedlněného, leč kdo věří, že je ospravedlněn, a že jedině v této věci záleží rozhrěšení a ospravedlnění, je v klatbě.“ Mimo to sněm dí, že každý pro svou slabost a nepřipravenost má a může mít o své milosti strach, poněvadž nikdo neví s jistotou bohovědné víry, dosáhl-li ospravedlnění čili nic.

D ů v o d b o h o v ě d n ý. Jen to dlužno věřiti vírou bohovědnou, co Bůh zjevil. Ale že některému člověku jsou hříchy odpuštěny, zjeveno není. Bůh slibuje odpuštění pod podmínkou opravdového pokání, ale nikdo nemá zjeveno, že je rádně vykonal. Některým osobám řekl Pán Ježíš, že jsou ospravedlněny, jako Magdaleně, ale to jsou výjimky. Ospravedlňující víra Lutherova je výmysl. Člověk má a může s mravní jistotou souditi, aspoň často, že je v hříchu nebo v milosti, ale to není božská víra, kterou věříme pravdy zjevené. O tom, že by fiduciální víra Lutherova sama ospravedlňovala, vůbec není žádné záruky. Již sv. Augustin a sv. Tomáš ukazovali, že přílišná sebedůvěra je nebezpečná, škodlivá, klame. Fariseus modlíci se v chrámě s publikánem byl jim důvodem. Dějiny dosvědčují zhoubu Lutherovy důvěry. Jeho stoupenci oddávali se neslýchaným do té doby výstřednostem, majíce se při tom za ospravedlněné — — pro svou důvěru, že Kristus jejich hříchy svou spravedlností přikrývá. Hrozná jeho slovo: „Hřeš silně, věř silněji“ uchvátilo tisíce a proměnilo protestantskou část Německa v Sodomu a Gomorhu. Při tom Luther odsuzoval sakramentáře, anabaptisty a četné jiné sekty, které od něho se odlučovaly, o katolících, na nichž nenechal vlásku dobrého, ani nemluvě. Ač uvedení kacíři vyznávali touž důvěřivou víru v ospravedlnění a spasení, dával jim jména nejhrůznějších hříšníků a hlásal jejich jistojisté zatracení. Jsou to děsné spisy, úžasné hněvem, zlobou, zvláště proklínáním. Že člověk má mít důvěru v milosrdenství Boží, hlásá Písmo i církev, ale to není důvěra Lutherova, která konec konců není nic jiného, leč hřích proti sv. Duchu: zúmyslně na milosrdenství Boží hřešiti.

Ještě lze se tázati, jak dlužno věřiti tomu, kdo chce býti ospravedlněn. Bohoslovci rozeznávají víru zavínutou a rozvínutou. Víru rozvínutou má, kdo nejen všecko věří, co Bůh zjevil, ale kdo všecko i zná. Takovou víru žádati je nemožno, nebo ani bohoslovec ji dokonale nemá, leč po dlouhých studiích. První křesťané byli přijímáni do církve, když

znali a vyznávali to, co je obsaženo v apoštolském vyznání víry. Víru zavinutou má i ten, kdo upřímně a vpravdě řekne: věřím všecko, čemu církev učí. Avšak znáti nějaké pravdy, se vyžaduje jako potřebné k spáse u každého vůbec, a proto i k ospravedlnění. Jistě dlužno věriti v Boha (Žid. 11, 6.). Jistě též v Boha jako věčného odplatitele dobrého a zlého (tamže Žid. 11, 6.). Mimo to Innocenc XI. opačné mínění zavrhl. Bez rozvinuté víry aspoň v tyto dva články je tak nemožno dojít k ospravedlnění, jako je nemožno slepému viděti. Bohoslovci říkají, že je tu „nezbytnost prostředku“

Je-li třeba s nezbytností prostředku věriti a věděti ještě jiné pravdy, aby člověk mohl býti ospravedlněn? Netážeme se, co musí věriti a věděti dospělý křtěnec „pro nezbytnost příkazu“, t. j. poněvadž to je pod těžkým hříchem přikázáno. U nás, má-li býti žid nebo nevěrec pokřtěn, vyžaduje se několikaměsíční vyučování. Co je od církve přikázáno, od toho může také osvoboditi (dát dispens). Co je třeba věriti a věděti s nezbytností prostředku, má tu důležitost, že bez takových pravd spása je vůbec nemožna.

Missionářům bylo (r. 1703) rozkázáno římskou kongregací, že i umírajícímu pohanu, dosud nevyučенému, dlužno vyložit, nežli může býti pokřtěn, tajemství nejsv. Trojice a vtělení, jichž znalost je k spáse potřebna s „nezbytností prostředku“. Nemůže-li nikdo býti ospravedlněn bez rozvinuté víry v Trojici a vtělení, měli bychom čtyři pravdy potřebné s nezbytností prostředku, potřebné jako oko k vidění. — Bohoslovci přes toto rozhodnutí kongregace většinou to popírají, říkouce, že i bez rozvinuté víry v Trojici a vtělení lze dojít k ospravedlnění. O rozhodnutí kongregace praví, že taková nezbytnost je tu nahodile, poněvadž missionář „může“ pohana poučiti. Táhá se: kterak dokážeš z Písma nebo z podání, že žádný pohan u Boha, ani takový, který žil vůbec před Kristem, nedošel ospravedlnění bez víry ve vykoupení? Kterak dokážeš, že židům Starého zákona bylo věriti v nejsv. Trojici tak, že bez této víry nemohl nikdo býti ospravedlněn? (Víru v Messiaše míti ovšem musel.) Nedá se to dokázati, neboť Písmo mluví o zavržení těch, kteří „uslyší“ kázání o Kristu a neuvěří. Někteří bohoslovci hlásají, že bez víry v Krista ospravedlnění není možné. Každé ospravedlnění děje se ovšem na základě zásluh Kristových. — Náš katechismus žádá, aby každý věřil a věděl aspoň šest pravd, uvedené čtyři, pak nesmrtnost duše a potřebu milosti. Bez této víry nemůže býti pokřtěn ani rozhrěšen. Než v těžkém nebezpečí smrti? Dle většiny bohoslovců stačí víra v Boha a věčnou spravedlnost jako víra rozvinutá, a co se ostatního týče, víra zavinutá: věřím všecko, co Bůh zjevil, anebo co církev učí.

Jakou jistotu má člověk, jenž učinil, co je třeba, že je ospravedlněn? Mravní. Víra naše praví, že každý, kdo

učiní, čeho třeba, je ospravedlněn. On upřímně učinil, co se žádá. Proto nepřipouští si žádných rozumných pochybností o svém ospravedlnění. To je mravní jistota. Protestanté se chlubí svou „jistotou spásy“ (Heilsgewissheit); je-liže není podle Písma. Vyčítají-li nám, že naše nauka ponechává v srdci trápení, není to pravda. Mravní jistota k vnitřnímu klidu stačí. Ostatně činí výčitky ne nám, ale Bohu, Kristu, apoštolům, Písmu, neboť od nich je, že nemáme jistoty naprosté.

Bohovědná víra, o níž byla řeč, je především souhlas rozumu k pravdám, které Bůh zjevil a že je zjevil. Tento souhlas je sice kon rozumu, ale dle celého člověka. Člověk dává skrze rozum tento souhlas, t. j. celý člověk přilne k víře. Proto přistupují k víře, plynouce z ní, nezbytně i jiné skutky. Malinovský (pravosl.) křivě vyčítá, že dle katolické nauky ospravedlňuje pouhý souhlas, mrtvá víra. Sněm tridentský zdůraznil víru jako souhlas proti Lutherově víře důvěřivé.

2 K ospravedlnění mimo bohovědné víry třeba i jiných skutků.

Luther učil, že člověk je ospravedlněn fiduciální vírou a jen touto vírou. To byla hlavní a základní nauka jeho nového učení. Praví na př.: „Pouhou vírou v Krista, ne láskou, ne láskou a skutky, dosahujeme odpuštění hříchů, ač láska víru následuje.“ Podobně Kalvín: „Pouhá víra ospravedlňuje.“ „Jako měsíc peněz obohacuje člověka, tak víra, ač sama sebou bez důstojnosti a ceny, nás ospravedlňuje, přinášeje nám Krista.“ V úředních věroučných (symbolických) knihách protestantských čteme: „Ani lítost, ani láska, ani žádná ctnost, nýbrž jediná víra (t. j. fiduciální víra) jest prostředek a nástroj, kterým milost Boží, zásluhy Kristovy a odpuštění hříchů uchvacujeme.“ Luther vede ve svých spisech stálý prudký a surový boj proti „farisejskému“ učení o dobrých skutcích, vyplývajících z nich svatosti, hledaje v nauce o jediné víře, kterou Krista chtěl hodně vyvýšiti, úlevu při hrozných, až k šílenství se stupňujících výčitkách svědomí, které děsné jeho hříchy mu působily. — Sněm tridentský odsoudil blud reformátorů slovy: „Kdo by řekl, že hříšník se ospravedlňuje pouhou vírou, rozuměje tím, že nic jiného nikterakž není třeba, čím by k dosažení milosti ospravedlňující měl spolupůsobiti, je v klatbě.“ Zároveň jmenujeme některé skutky, jak na počátku jsme uvedli, jichž třeba.

S v. P í s m o svědčí tak zřejmě pro nezbytnost dobrých skutků jako přípravy k ospravedlnění, že Luther chtěje obhájit svůj blud, zfalšoval jedno místo v listě sv. Pavla k Římanům a list sv. Jakuba vůbec zavrhl, nazvav jej epištolou slaměnou. Ale i mimo ně je učení Písma jasné. — Pakli by bezbožný činil pokání ze všech hříchů svých, kteréž činil, a ostříhal by všech příkázání mých, a činil by soud a spravedlnost, životem živ bude, neumře (Ez. 18, 21.). — Toto

praví Hospodin: Obrátte se ke mně, a obrátím (i já) se k vám (Zach. 1, 3.). — Nebudete-li pokání činiti, všichni zahynete (Luk. 13, 4.). — Kdo jest bez bázně, nebude moci ospravedlněn býti (Sir. 1, 2, 8; viz Přísl. 14, 27.) — Co do naděje byli jsme spaseni (Řím. 8, 24; viz Přísl. 28, 25; Mat. 9, 2.). — Odpouštějí se jí hříchové mnozí, neboť milovala mnoho (Luk. 7, 47; Jan 3, 14.). — Na těchto místech je jasné vysloveno, že k ospravedlnění je třeba: odvrácení od hříchů a obrácení k Bohu, lítosti a pokání, bázně, naděje, lásky (Srov. 9. Král. 7, 3; Sir. 2, 20; Jan 14, 23; Skut. 2, 38.). — Že víra sama k ospravedlnění nestačí, je výslovně řečeno, na př.: Ze skutku ospravedlněn bývá člověk, a ne z víry toliko (Jak. 2, 24.). — Kdybych měl všecku víru, tak že bych hory přenášel, lásky však kdybych neměl, ničím bych nebyl (1. Kor. 13, 2). — V Kristu Ježíši ani obřízka nic neplatí ani neobřízka: nýbrž víra, která skrze lásku působí (Gal. 5, 6.). — Ospravedlňuje tedy víra, ale jen ta, která provázena je láskou, anebo jinými skutky se projevuje. — Jako tělo bez ducha je mrtvé, tak jest i víra bez skutků mrtva (Jak. 2, 26.). — Proto uvádí Písmo i milosrdné skutky při přípravě k ospravedlnění (Dan. 4, 24; Tob. 12, 9.).

Je zcela přirozeno, že veliké dílo ospravedlnění, jestliže na celý jeho děj pohlédneme, neděje se okamžikem, nýbrž vnitřním delším průběhem. Člověk má se státi spravedlivým, a proto jej Bůh vede k spravedlnosti dávaje mu milost, aby uvěřil, poznával svůj hříšný stav, zatoužil po klidu, jež dává čisté svědomí, polekal se pro věčnou spravedlnost a p. Každého vede Bůh podle jeho přirozenosti. Proto netřeba, aby každý všemi těmito skutky se připravoval, nýbrž těmi, jež odpovídají jeho stavu. Kdo vzbudí lásku k Bohu, nepotřebuje vzbuzovati bázně, neboť láska je víc. Tak asi píše sv. Tomáš Akv. — Sv. Agustin vyřkl proslavenou větu: „Jenž učinil tě bez tebe, neospravedlní tě bez tebe.. Učinil nevědoucího, ospravedlňuje chtícího.“ — Lev Vel. dí: „Sladší jsou dary božské milosti, kdykoliv si je získáme ne bez velikého potu.“ Ne tedy lacinou důvěrou Lutherovou.

Místo, které Luther při překladu bible zfalšoval, jest: Soudíme, že člověk ospravedlněn bývá věrou bez skutků zákona (Řím. 3, 28.). Luther přidal „toliko“ skrze víru. Sv. Pavel ukazuje, že skutky Starého Zákona (obřízka, krvavé oběti a p.) neospravedlňují, nýbrž že ospravedlňují nyní, když Starý Zákon je zrušen, skutky Nového Zákona, t. j. z víry v Ježíše Krista. Říci: „K ospravedlnění není nic jiného třeba, leč víry,“ je podkládati sv. Pavlu falešný smysl. To učinil Luther. Říci: „Véra v Starý Zákon již neospravedlňuje, teď ospravedlňuje víra v Nový Zákon,“ je správné, neboť tu slovem „víra“ míní se vše, co k ní náleží. V tomto smyslu lze říci: víra ospravedlňuje, vírou se ospravedlňujeme,

neboť tu slovem víra nevylučují se ostatní nadpřirozené skutky, nýbrž naopak se rozumějí. Tu se slovo víra klade v protivu k nevěře nebo bludné víře nebo víře Starého Zákona. Tak praví sv. Pavel: Milostí spasení jste věrou (a to nikoli ze sebe; Boží jest to dar), ne ze skutků, aby se nikdo nechlubil (Ef. 2, 8 n.). Co chce apoštol říci? Že milost a celé dílo ospravedlnění je dar Boží. Nechlubte se, míní, že vy sami svými skutky jste se ospravedlnili. Vaše skutky mohou být jen přirozené, jež milostí nezískávají. Bůh dal milost; tak naše skutky staly se nadpřirozené a přípravou k ospravedlnění. Bez milosti ničeho byste nemohli.

Z podání netřeba mnoho uváděti. Sv. Polykarp dí: „Víra je vaše matka, ale tak že naděje jí následuje a láska vede.“ — Sv. Augustin dí, že lze víru od naděje a lásky odloučiti, ale že pak nestačí; i ďáblové věří a se chvějí. Bez lásky může víra být, ale neprospívá (*potest esse, sed non prodesse*). Výrok sv. Augustina má platnost, ať je víra ďáblů jiná nežli naše čili nic. O slovech sv. Pavla, které Luther zfalšoval, dí: „Mnozí nerozumějící jim mysli, že stačí člověku víra, třebaš špatně žil a dobrých skutků nečinil. Takový smysl je nádobě vyvolené (Pavlu) cizí, jež řekla, že . . . jen víra, jež láskou působí . . . (má cenu).“ — Sv. Řehoř Vel.: „Snad řekne někdo k sobě: Já už jsem uvěřil, budu spasen. Pravdu dí, zachovává-li víru skutky. Marna je víra, když tomu, co slovy dí, skutky neodpovídají.“

Lutherova nauka se ovšem neudržela, ale musela přijíti strašlivá zkáza mravní, nežli zaslepení přívrženci reformace ji obměnili. Upřímně tak učinil tak zvaný pietismus, t. j. protestantismus, pěstující živou zbožnost, a pak evangeličtí racionalisté, kteří však upadli do jiných bludů. Ostatně, kde kvetl spořádaný život mezi protestanty, byla aspoň prakticky zavrhována. Dnes možno říci, že zmizela. A tak právě nauka, která byla východištěm reformace, u které Luther začal, kterou pokládal za nové evangelium, od Krista mu zjevené, o které hlásal, že vyvracuje zkaženost antikristovu, t. j. církve katolickou, která zplodila odpad millionů, právě tato nauka, alfa a omega reformace, je opuštěna. Jaký osud! Hádankou zůstane, jak tato nauka mohla se ujmouti, ač je v přímé protivě s Plsmem a dějinami církve. Hádankou, jak prozíraví lidé mohli neviděti její zkázonosnost. — Při tom ponechali reformátoři křest a jiná zařízení, ač jsou zcela zbytečná, ospravedlňuje-li důvěřivá víra v Krista. Ano ani této není vlastně třeba, neboť jsou-li všechny hříchy Kristovým vykoupením odpuštěny, k čemu třeba osvojovati si jeho spravedlnost? Nic jiného není třeba, leč z vděčnosti ho mítí v účtě. Kdo nechce být vděčen, nemusí ani toto činiti. Ublížit mu nemůže nic, ani nevěra, neboť všechny hříchy

světa od počátku do konce jsou spravedlností Kristovou přikryty. Uchvacování jeho spravedlností důvěřivou vírou je zbytečné, ano nemá ani smyslu. Protestanté nevěděli si s tím také rady. Sám Luther změnil čtrnáctkrát výklad, jak je dlužno pojímati. — Základní blud, který stál mnohé život časný a věčný, je odstraněn, ale roztržení církve Kristovy nikoliv. Luther se chlubil, že odkryl Krista, který prý byl lidu vzat; a dnes? Racionalistický protestantismus, který převládá, zbavil ho toho, co jej dělá Vykupitelem: božství, a věřící protestantismus zapřel nejvlastnější nauku svého původce.

3. Průběh ospravedlnění děje se dle sněmu tridentského pravidelně asi takto: „Základ je víra. Ta ovšem nevzniká vždy najednou. Bůh dával zajisté vnitřní i zevní milosti k ní. Zevní: kázání, knihu, příklad a p.; vnitřní: osvětlení, povzbuzení, náklonnost. Tak vznikla víra, nadpřirozený souhlas s pravdami od Boha zjevenými. Mezi tím měl nevěřící nebo hříšník i jiná hnutí, ale víra je začátek a základ. — Potom dle Tridentina záleží průběh ospravedlnění: v bázi, naději, počátečné lásce, lítosti. Z víry vzniká bázeň služebná, t. j. bázeň sluhy před spravedlivým pánem. Ale bázeň nezůstane jen strachem před trestající spravedlností, nýbrž vydá i radostnější květ, naději na odpuštění. Pán je milosrdný, jenž nechce smrt hříšníka, ale aby se obrátil a živ byl. Taková naděje budí bezděky počátky lásky. Láska ta je ještě neumělá a bázlivá, ale je to přece už záliba v božské velebnosti. Pohled na vlastní hříšnost budí pak nezbytně lítost. Lítost je poslední krok k ospravedlnění. Spojí-li se s ní dokonalá láska, následuje ospravedlnění ihned. S touto láskou je spojena touha, přijmouti křest nebo svátost pokání. Však o tom je zevrubně řeč při svátostech.

Všecky tyto skutky jsou vykonány s pomocnou milostí, a proto jsou nadpřirozeně dobré. Bůh vida, že člověk s jeho pomocnými milostmi spolupůsobí, začíná míti zálibu na něm a dává mu na konec posvěcující milost. Tyto skutky nejsou záslužny po právu, nedávají právo na ospravedlňující milost, ale poněvadž Bůh ustanovil, že tomu, kdo je vykoná, milost dá, mají povahu zásluhy přiměřené (dle slušnosti) a prosebné modlitby. Ospravedlnění není zaslouženo, nýbrž darem dáno. Ale řečené skutky jsou přípravou k němu, jednak nezbytnou, jednak takovou, že činí člověka před Bohem hodna, aby Bůh z přiměřenosti mu ospravedlňující milost dal. Řečené skutky jsou tedy přípravou mravní. — Poslední z nich trvají ještě, když už posvěcující milost je dána. Ty pak jsou ovšem i záslužny pro život věčný. Byly nejprve přípravou a staly se pak též zásluhou po právu, jelikož vyšly na konci již z duše, povýšené milostí posvěcující, z duše dítky Božího.

Dary Boží s posvěcující milostí spojené.

S posvěcující milostí vlévají se do duše *a)* tři božské ctnosti víra, naděje a láska, *b)* ctnosti mravné, *c)* dary sv. Ducha, *d)* a sv. Duch vstupuje do duše, aby bydlil v ní. To nejsou vlastní (formální) účinky posvěcující milosti, nýbrž přidané dary. Ale jsou s milostí spojeny. Toto spojení je nejspíše mravné, t. j. nezáleží ve fyzické jednotě, nýbrž v jednotě mravní. To znamená, že milost řečených darů vyžaduje; jsou její nezbytné dvořanstvo.

1. Že se s milostí vlévají do duše božské ctnosti, je snad článek víry, (jistě nauka mu blízká). Sněm vienneský mluví o milosti a ctnostech, sněm tridentský o milosti a darech, ano výslovně praví, že se vlévá při ospravedlnění víra, naděje a láska. Že s milostí se vlévá láska, je jistě článek víry, neboť sněm tridentský odsuzuje toho, kdo by popíral, že člověk je ospravedlněn bez milosti a lásky. — O ctnostech těchto je zevrubně řeč v knize o ctnostech, proto se zde věci jen dotkneme. Sv. Pavel mluví zvláště o lásce, mimo ni pak o víře (Řím. 5, 5; 1. Kor. 13, 2.). Všecky tři jmenujeme, když říká: Nyní pak trvají víra, naděje a láska, tyto tři, ale větší z nich jest láska (1. Kor. 13, 13.). — Ctnosti ty pojímají dlužno jako činné vlohy nadpřirozené. Jako lidská přirozenost má zvláštní vlohy, jimiž je činna, totiž smysly, rozum a vůli, tak i milost, jež odpovídá přirozenosti, dostává činné vlohy. Nejsou tak spojeny, že by nemohla některá býti bez ostatních. Tak může býti víra bez lásky. Kdy se tyto vlohy vlévají, nelze říci. Sv. Tomáš říká, že s milostí v okamžiku ospravedlnění; Suarez, že víra a naděje již za přípravy k ospravedlnění.

2. Že se vlévají spolu s posvěcující milostí do duše také nadpřirozené vlohy mravních ctností, je nauka dobře zaručená. Božské ctnosti směřují přímo k Bohu, mravné ctnosti nejdříve k věcem časným z oboru mravního a skrze ně k Bohu. Vedle nábožnosti uvádějí se hlavně čtyři ctnosti stezejné (kardinální, kardo = stezej), jednak, že zvelebují čtyři hlavní stránky lidské bytosti: opatrnost rozum, spravedlnost vůli, udatnost a střídmost nižší žádostivost po dvojí její stránce rozlícené a žádostivé, jednak že jsou středy, kolem nichž všechny ostatní ctnosti lze seřaditi. — Písmo je zná a jmenuje. (Moudr. 8, 7; Ez. 11, 19 n; srov. Jer. 31, 33; Kol. 1, 10. n; 1. Jan 2, 27.). — Podání též. Sv. Augustin říká, že se nám vlévají od Boha. Sv. Řehoř Vel., že bez nich nelze dojít do nebeské vlasti. — Sv. Tomáš odůvodňuje je z rozumu, pravě, že nadpřirozený život, odpovídá životu přirozenému, potřebuje činných vloh nadpřirozených, bez nichž přirozený život nemůže býti.

3. Jest důvodné učení církve, že s nadpřirozenými ctnostmi uděluje se sedmero darů sv. Ducha. Dle sv. Tomáše a Bonaventury nejsou to ani pomocné milosti sv. Ducha, ani vlohy, totožné s řečenými ctnostmi, nýbrž zvláštní bytelné náklonnosti (disposice), jež člověka zvláště uschopňují, aby měl smysl a hotovost pro vnuknutí sv. Ducha ve věcech spásy. — Vyjmenovány jsou u Isaiáše: A odpočine na něm Duch Hospodinův, duch moudrosti a rozumu, rady a síly, duch umění a nábožnosti a naplní jej duch bázně Hospodinovy. (Is. 11, 2 n.). Že se udělují ospravedlněnému, usuzují bohoslovci z nauky o Kristu, jakožto hlavě mystického těla (Řím. 8, 9 n.). O něm mluví Isaiáš a on je vzor ospravedlnění; proto dostávají je i údové tohoto těla (Is. 11, 2 n.; 61, 1; Luk. 4, 18), a to podobně jemu jako bytelné vlohy. První čtyři zdo-konalují rozum (dar moudrosti, rozumu, rady, umění), tři zve-lebují vůli (dar síly, nábožnosti, bázně Boží).

4. Jest jisté učení církve, že s milostí vstupuje do duše ospravedlněného sv. Duch a bydlí v ní. Bůh je všudy přítomný, a tak přirozeně je v každé bytosti. V rozumných bytostech je mimo to jako poznáný v poznávajících. Avšak my mluvíme o nadpřirozeném bydlení sv. Ducha v duši ospravedlněných. Takové bydlení je jiné, zvláštní. Duch sv. v ospravedlněném působí, neboť milost, ctnosti a dary přivlastňujeme sv. Duchu jako jeho díla. O tom, kdo někde působí, říkáme, že tam jest. Však sv. Písmo a Otcové mluví o bydlení sv. Ducha ještě zvláštnějším způsobem, totiž o bydlení osobním v duši. Naše věta tedy praví, že Bůh podle své nestvořené bytnosti bydlí skrze osobu sv. Ducha v duši ospravedlněného.

Sv. Písmo dle: Já prositi budu Otce a jiného Utěšitele dá vám, aby s vámi zůstal na věky, Ducha pravdy, . . . vy jej znáte, neboť ve vás zůstává a ve vás jest (Jan 14, 16 n.). — Láska Boží rozlita je v srdcích našich skrze Ducha svatého, který nám byl dán (Řím. 5, 5). — Duch toho, kterýž vzkřísil Ježíše z mrtvých, přebývá ve vás (Srov. Řím. 8, 11). — Poněvadž jste syny, Bůh poslal Ducha Syna svého v srdce vaše, který volá Abba, Otče, (Gal. 4, 6). — Nevíte-li již, že chrámem Božím jste a že Duch Boží přebývá ve vás? (1 Kor. 3, 16; 6, 19; viz též Ef. 1, 13; 2 Kor. 6, 16; 2 Kor. 6, 16).

Sv. Otcové ukazují, že sv. Duch, bydle v nás, nás obožuje. Z toho, že nás obožuje, dovozují často proti bludařům, že není tvor, nýbrž Bůh. — Sv. Basil vykládá, že spojení duše se sv. Duchem není jen místní, nýbrž že čistá duše z tohoto spojení září jako světlé předměty v paprscích, a dle: „Tak duše, které mají Ducha a od něho ozářeny jsou, stávají se i samy duchovní a na jiné svým způsobem milost vyzařují.“ — Sv. Athanasius: „Býváme-li udělením sv. Ducha povýšeni k úča-

stenství na přirozenosti Boží, nemůže leč nerozumný tvrditi, že sv. Duch je stvořená a nikoliv božská bytost. — Sv. Cyrill bojuje proti těm, kteří praví, že Duch sv. v nás jen působí. „Ne,“ praví, „jsme chrámem jeho. Zoveme se bozi, poněvadž skrze spojení s ním jsme účastni přirozenosti Boží.“ — Sv. Augustin: „Tak se dává jako dar Boží, že i sebe dává jako Bůh.“ „Milost je dar Boží; ale největší dar je sám sv. Duch, a proto zve se milost.“ Z bohoslovců píše Bekanus: Proč se dí, že sv. Duch v spravedlivých bydlí, a nikoliv že v nich jest? Něco jiného jest, někde býti, a něco jiného, někde bydleti. Kde kdo bydlí, tam má i své statky. Statky sv. Ducha jsou milost, láska, svatost, spravedlnost (2. Kor. 4, 7.). Bůh Otec bydlil kdysi mezi syny israelskými. Jak? Svou mocí, kterou činil divy . . . Kristus bydlí v církvi. Jak? Svou moudrostí, vládou, pravdou. Sv. Duch bydlí ve spravedlivých. Jak? Svatostí, spravedlností, láskou. Z toho plyne, že Otec může bydleti mezi dobřími i zlými, . . . Kristus mezi spravedlivými a nespravedlivými, . . . Ale sv. Duch jen ve spravedlivých. — Proč se dí, že bydlí v nás jako v chrámě? Poněvadž chrám je místo svaté, Bohu zasvěcené . . . Proto věrný člověk, v němž sv. Duch jako ve svém chrámě bydlí, je plný svátostí . . . (Řím. 8.). — Jak začíná v nás sv. Duch bydleti? Přichází a tluč na dvěře srdce (Zj. 3, 20.), hledí nás obrátit k sobě (Zach. 1.), aby si u nás učinil místo (Jan 14, 23.). Pak rozlévá dar milosti a lásky v srdci (Řím. 3, 5), čímž vypuzuje všechn hřích a nové, neobvyklé jí dává světlo (2 Kor. 4, 6; Ef. 5, 8), vrací nadpřirozený život (1 Jan 3, 14), od otroctví uvádí k svobodě. (Řím. 8, 2; 2. Kor. 3, 17.) — Tak asi řečený bohoslovec. Duch sv. svým působením — pomocnými milostmi — připravil duši pro milost posvěcující. Udělením posvěcující milosti spojil se s ní jako přítel přátelskou láskou, dává jí stále ze svých darů, a duše je přijímá, těší se z nich, je za ně vděčna, miluje jej.

Někteří bohoslovci vykládají bydlení sv. Ducha v duši jako zvláštní spojení, které s ní má jen sv. Duch. Nesmíme ovšem myslet na nějaké hypostasné spojení sv. Ducha s duší, ale přece na něco, co jí uvádí ve zvláštní poměr k „osobě“ sv. Ducha. Co by to bylo, nedovedou říci. Většina bohoslovců praví však, že bydlení se sv. Duchu toliko přisvojuje. Vše tedy, co jsme řekli, má platnost o celé nejsv. Trojici. Ale poněvadž udílení duchovních darů přisuzuje se sv. Duchu, znamená bydlení sv. Ducha udílení božských darů od nejsv. Trojice se „zvláštním vztahem“ k osobě sv. Ducha, božské Lásky, jako představitele posvěcení, a právě jen toto udělení.

Rozmnožování a ztráta posvěcující milosti.

Jest článek víry, že posvěcující milost se rozmnožuje a že tudíž není u všech rovná.

1. Luther učil, že posvěcující milost je u všech ospravedlněných rovná. Je to důsledek jeho nauky, že člověk důvěřivou vírou osvojuje si celou spravedlnost Kristovu. „Všichni křesťané, pravil s důrazem, jsou rovně velcí jako Matka Boží a rovně svatí jako ona.“ — Toto učení davům lichotilo neméně, nežli učení o ospravedlnění pouhou důvěřivou vírou. Mohli jakkoli hřešiti, jen věřili, a byli rovni největším světcům, i Panně Marii. Ovšem učení to lichotilo jen nízkým davům. Z ušlechtilých křesťanů ani nikoho nenapadne, aby se takto vyvyšoval.

Tento pyšný blud odporuje zjevené nauce o různých stupních nebeské blaženosti. Však o tom je řeč v knize o posledních věcech člověka. Rozdíl ten jeví se již na zemi. Podle nauky katolické má každý svou vlastní svatost, svou větší nebo menší podobnost s Bohem, své větší nebo menší spojení s ním jako svrchovaným dobrem, pramenem a pravidlem všeho dobra. Výrazem této svatosti je posvěcující milost, která podle své menší nebo větší síly obraz Boží v nás uskutečňuje a nás méně nebo více s Bohem spojuje. — Zdali milost dlítek při křtu je různá, nelze říci, ale jistě je jiná a jiná při ospravedlnění dospělého, neboť se uděluje od Boha podle míry přípravy, t. j. spolupůsobení s pomocnými milostmi. Ovšem může Bůh dáti milosti kolik chce. Sněm tridentský dí, že každý přijímá milost podle své míry, že ji sv. Duch rozděljuje jak chce a podle vlastní každého přípravy a spolupůsobení. Tak učí sv. Pavel: Jednomu každému z nás byla dána milost podle míry daru Kristova (Ef. 4, 7).

2. Přijatá milost je schopna rozmnožování. Tato pravda je nad první důležitější, neboť je základ všeho nadpřirozeného pokroku, dokonalosti a svatosti. Proto ji sněm tridentský zevrubně připomíná. Praví: „Ospravedlnění rostou v přijaté spravedlnosti skrze milost Kristovu, za součinnosti víry, dobrými skutky, a více se ospravedlňují.“ „Kdo by řekl, že přijatá spravedlnost se nezachovává a také před Bohem nerozmnožuje dobrými skutky, nýbrž že skutky ospravedlněného jsou pouze plod a znamení přijatého ospravedlnění, nikoliv příčina jeho rozmnožování, je v klatbě.“ Rozhodnutí ta jsou založena na sv. Písmě a podání apoštolském.

P í s m o. Spravedlivých stezka je jako stkvoucí světlo, jež vychází a roste až do dne dokonalého (Přisl. 4, 18.). — Rosťtež v milosti a v poznání Pána našeho a Spasitele Ježíše Krista (2. Petr 3, 18.). — Tak se děje dobrými skutky, jež Bůh odměňuje. Sv. Pavel to vyslovuje, pravě: Bůh rozmnožil símě vaše a dá vzrůst plodům spravedlnosti vaší (2. Kor. 9, 10.).

Sv. Jan: Kdo jest spravedlivý, ospravedlní se ještě, a svatý posvěť se ještě (Zjev. 22, 11.). Sirach: Nedej sobě překážeti, abys se modlil vždycky a neostýchej se až do smrti spravedlnosti nabývati, neboť mzda Boží zůstává na věky (Sir. 18, 22.).

V starověku křesťanském učil Jovinian podle nauky stoiků rovnost všech ctností a hříchů. Tak dal příležitost tehdejšímu učitelům, aby s důrazem vyslovili nauku Písma a sv. Otců. — Sv. Jeroným mu odpovídá, že sice milost Kristova není různá, že však tolik se jí (při ospravedlnění) vlévá, kolik jsme s to čerpati. Slova Jeronýmova možno ovšem rozšířiti také na rozmnožování milosti, neboť spolupůsobení s milostí je též příprava, totiž k dalšímu rozmožení spravedlnosti. — Sv. Augustin píše: „Svatí oděni jsou spravedlností, jeden víc, jeden méně; a nikdo zde nežije bez hříchu, a to některý víc, a některý méně; nejlepší je, kdo nejméně.“

Rozum jest nauka tak jasná, že se divíme, jak opačný blud mohl vůbec vzniknouti. U Luthera se ovšem nedivíme. Jeho nesmírné sebevědomí nemohlo snést pokoření, jež mu jeho neřesti způsobovaly. Namítá se, že milost je nadpřirozený život, a že život není menší a větší. Je sice pravda, že pojem „býti živu“ je jeden, ale život ve skutečnosti je jiný a jiný.

Či život sv. Augustina je týž, jako život afrického černocha? Život jeví se v konech vloh hmotných a duchových. A ten že je stejný? Ovšem kon poznání se tvoří fysicky u všech lidí stejně, ale myšlenky nejsou stejné. Milost mimo to i svou povahou je jakostné povýšení duše, světlo, obraz Boží, spojení s Bohem; připouští tedy ještě větší různost, nežli život přirozený, který podstatou svou je týž, totiž život lidský.

3. Milost rozmnožuje se tím, že Bůh zvyšuje jako stonou hodnotu (intensitu) milosti, asi tak jako když roste světlo a teplo. Někteří bohoslovci mysleli, že vzrůst v milosti děje se větším a větším zavštípěním jejím do duše, větším a větším pronikáním člověka; ale náhled ten neodpovídá duchu Písma a podání. — Náhled, že jakostné fysické povýšení se rozmnožuje, takže duše skrze ně vždy víc a více přibližuje se světlosti Boží a má větší a větší lásku, která ji s Bohem spojuje, odpovídá pojmání všeho křesťanstva, filosofii, i Písma. První milost posvěcující přijímá člověk při ospravedlnění. Proto ospravedlnění zve se také často první milost (*prima gratia*). Další rozmnožování zve se druhá milost (*gratia secunda*). Rozmnožování děje se svátostmi a dobrými skutky. To jsou činy, jimiž člověk zasluhuje, aby jeho milost byla od Boha rozmnožena. Svátostmi, poněvadž Bůh ustanovil, že s určitými obřady bude spojeno udílení anebo rozmnožování milosti (*ex opere operato*, vykonaným úkonem); dobrými skutky, poněvadž člověk, jenž vyplní při svém skutku jisté podmínky, je z ustanovení Božího hoden po právu odměny (*ex opere operantis*, výkonem konajícího). Malými hříchy, jak

jsme už řekli, milost se nezmenšuje. Jen těžkým hříchem se ztrácí. Kdyby malými hříchy se umenšovala, mohlo by se státi, že se ztratí stálým rozmnožováním malých hříchů docela. To je proti víře. Nikdy také nemohou malé hříchy početným rozmnožováním státi se velkým hříchem. Ani sebe větší hromada plsku není skalou. Malý a velký hřích jsou dvě věci podstatně různé. Ale malý hřích připravuje hřích velký, a tím také ztrátu posvěcující milosti.

Do jaké míry jest milost posvěcující rozmnožitelná? Bůh mohl by ji rozmnožovati do nekonečna, neboť je všemohoucí. Řekneš: ale člověk není schopen ji přijmouti. Odpovídám: Kdyby běželo o schopnost přirozené vlohy, měla by milost hranice. Ale poněvadž jde o vlohu poslušnou, t. j. poněvadž Bůh užívá duše ke skutkům nad její přirozenou schopnost, není žádných hranic, neboť tu rozhoduje jediné všemohoucnost Boží. Milost je tedy do nekonečna rozmnožitelná, t. j. duše by mohla míti pořád víc a více milosti, aniž by se dospělo na konec. Její milost by byla ovšem stále konečná.

Ale ve skutečnosti má udílení milosti hranice v pořádku, který Bůh pro náš svět ustanovil. Nejvyšší stupeň milosti, nikomu jinému nedostižný, je ten, který mělo člověčenství Kristovo a po něm Panna Maria. Bůh ví, jak jednotliví lidé budou s milostmi spolupůsobiti, a proto dá jim milosti podle míry tohoto spolupůsobení. Je patrné, že nikdo nemůže nad tento stupeň výše. Mimo to Bůh, ustanoviv různé stupně slávy, dává různé pomocné milosti, větší a menší. Proto nemůže kterýkoliv člověk dosáti té milosti, kterou má kterýkoliv svatý. Nikdo nemůže dosáti stupně milosti, na jakém byla Panna Maria, neboť na takový stupeň určil jen ji pro mateřství Boží. — Z toho, že Bůh nedává milost do nekonečna a že ji dává různě, neplyne, že by někdo dospěl tam, kde nemůže v milosti už růsti. V pořádku od Boha ustanoveného je místa pro největší snahy. Nikdy nechybí milost člověku. Až do smrti jest každému plnění vůli Boží a přemáhání pokušení, což bez milosti není možné; proto má aspoň tolik milosti. Jakmile však s ní spolupůsobí, nezbytně v milosti roste. Není člověka na světě, k němuž by řekl Bůh: už dost, dále v svatosti nesmíš, a proto nedostaneš dalších milostí. Není svatého, který by s obdrženými milostmi nemohl býti ještě světější, neboť mnohokráté buď dané milosti neužil vůbec, anebo užil nedokonale; tu pak zůstala i posvěcující milost menší. Proto napomíná i Písmo i svatí Otcové, abychom ve snaze po dokonalosti neochabovali. Každý může růsti v milosti až do smrti, a čím lépe tak učiní, tím více obdrží pomocných milostí.

4. Je článek víry, že posvěcující milost se ztrácí každým smrtelným hříchem a jen jím.

Reformátoři popírali, že jsou hříchy velké a malé. Kalvin učil, že spravedlnost jednou nabytá se už nikdy neztrácí. Luther učil, že se ztrácí toliko hříchem nevěry. Wiklif hlásal, že kdo jednou milost měl, aspoň před smrtí jí opět nabude. To je arci možné a žádoucí, ale bohužel vždy se neděje. Hus učil, že každý vyvolený má milost vyvolení, kterou si myslel jako nerozlučitelný svazek s Bohem. Proti těmto různým bludům sněm tridentský objasnil nauku církve. Uvedeme jen jeho kánony: „Kdo by řekl, že člověk jednou ospravedlněný již nemůže hřešiti a milosti pozbyti, a že proto ten, kdo padá a hřeší, nikdy nebyl ospravedlněn, je v klatbě.“ „Kdo by řekl, že není smrtelného hříchu leč nevěra, anebo že přijatá jednou milost se neztrácí sebe větším a hrozným hříchem vyjma nevěrou, je v klatbě.“ Zároveň prohlásil sněm, že malým hříchem člověk nepřestává být spravedlivý.

P í s m o : Pakli by se obrátil spravedlivý od spravedlnosti své a činil by nepravost podle všech ohavností, kteréž obyčej má činiti bezbožný, zdaliž živ bude? Na žádné spravedlnosti jeho, kteréž byl činil, nebude pamatováno; pro přestoupení, jehož se dopustil, a pro hřích svůj, kterýž spáchal, pro ty umře (Ez. 18, 24.). — Nevíte-liž, že nespravedliví království Božího neobdrží? Nemylte se, ani smilníci, ani modláři, ani cizoložníci . . . neobdrží království nebeského (1. Kor. 6, 10; 10, 12. n.). — Hřích pak, byv dokonán, zplodí smrt (Jak. 1, 15.). Kdo činí hřích, jest z ďábla (1. Jan 3, 8. n.). Trestám tělo své a podrobuji v služebnost, abych snad kázav jiným, sám nebyl zavržen (1. Kor. 9, 27.). — Proto tolikrát napomenutí k bdělosti, modlitbě a opatrnosti (Mat. 26, 41; Zjev. 3, 11; Řím. 11, 22. a j.). — Že se milost Boží malými hříchy neztrácí, jde z toho, že bez zvláštní výsady Boží nelze se jich vystříci. V Písmě spravedlivým přičítají se malé hříchy, a přece zůstávají spravedlivými. Uvedli jsme je, když mluvili jsme o řečené výsadě.

P o d á n í. Athanasius: „Kdo upadl v těžký hřích, již není v Bohu, jelikož sv. Duch, jenž je v Bohu, od něho odstoupil; takový hříšník je v tom, komu se podřídil (v ďáblu).“ — Jeroným: „Proto vám píši, synáčkové moji, každý, kdo se z Boha zrodil, nehřeší, abyste nehřešili a věděli, že potud zůstáváte ve zrození Páně, pokud nehřešíte.“ — Sv. Augustin: „Když znovuzrozený a ospravedlněný upadá svou vůlí do špatného života, jistě nemůže říci, neobdržel jsem, poněvadž obdrženou milost Boží ztratil svým svobodným chtěním zlého.“ — Řehoř V.: „Jako ten, kdo od víry odstoupil, je odpadlík, tak ten, kdo k převrácenému dílu, jež opustil, se vrací, pokládán je od všemohoucího Boha za odpadlého, ač víru zdá se zachovávat; jedno bez druhého totiž neprospívá, anať víra bez skutků a skutky bez víry neprospívají.“ — Bernard: „Jsi uzdraven, nehřeš již, aby se ti nic horšího nepříhodilo. Slyšíš-li,

že horší je znova upadnouti, nežli upadnouti? Nechť tedy, když roste nebezpečí, roste i bázeň. Šťasten jsi, naplníš-li duši touto trojí bázni, abys bál se o milost přijatou, více o milost ztracenou, nejvíce pro znovu nabytou.“ Malý hřích neničí milosti. — Sv. Jeronym na námitku, že mnozí jsou bez hříchů vůbec, aniž jsou spravedliví, pravil: „Spravedliví připouštím, beze všeho hřichu vůbec, nesouhlasím.“ A vykládá, že bez poklesků není ani spravedlivý. — Sv. Augustin: „Některé malé hříchy, bez nichž tento život není, nepřekáží životu věčnému.“ Kající pořádky církve, jež trvají od počátku, jsou makavým důkazem, že těžkými hříchy se milost pozbývá.

D ů k a z z r o z u m u. Milost činí člověka přítelem Božím; smrtelný hřích nepřitelem; proto nemohou milost a hřích býti v duši zároveň. Smrtelný hřích je čin, jehož Bůh nenávidí; člověk, jenž těžce hřešil, je u Boha v nenávisti, opovrzení, hněvu. Proto Bůh přestává udržovati nadpřirozenou jakost (kvalitu), již zoveme posvěcující milostí, a ona zmizí. Říkáme, že hřích zničil milost. Malý hřích není odvrácení od Boha. Člověk s malými hříchy nepřestává Boha milovati a býti k němu v přátelském poměru. Bůh ví, že pro slabost svou všech poklesků uvarovati se nemůže, proto milost neodjímá. Ale kdo má milost, je spravedlivý.

5. Každým smrtelným hříchem a jen jím ztrácí člověk s posvěcující milostí také božskou ctnost lásky. To je článek víry. Písmo a sv. Otcové užívají pro „ztratiti milost“ často rčení „ztratiti lásku, vypadnouti z lásky“. Rovněž je článkem víry, že ctnost víry zůstává. Sněm tridentský nazývá ji po hřichu pravou vírou, jenže neživou. — Božská ctnost víry ztrácí se těžkým hříchem nevěry, která je s ní v přímé protivě. — Ctnost naděje jistě se ztrácí zoufalstvím. Že při ztrátě božské ctnosti víry nemůže zůstat ctnost naděje a lásky, rozumí se samo sebou, neboť víra je jejich základ.

Nadpřirozené ctnosti mravní ztrácejí se s milostí všecky, neboť nejsou nežli květy z milosti vypučené. Přirozené ctnosti mravní, t. j. vycvičenost vlohy k některé ctnosti se ovšem neztrácí, ale pro věčný život mají jen ten význam, že člověk jimi ozdobený spíše milosti dosáhne, nežli jiný. Podrobně o tom v knize o ctnostech.

ČÁST III.

O zásluze.

Ještě je nám jednati o zásluze. Zásluha je plod milosti. Sněm tridentský uvádí jakožto vzácný plod ospravedlnění, že činí naše skutky záslužnými.

Slova „zásluha“ užívá se pravidelně v dobrém smyslu. Říkáme sice, zasloužiti si trest, ale nikoliv, že trest (žalář, peklo) je odměna za zásluhy.

Zásluha je vlastnost skutku, pro kterou hoden je odměny. Také zoveme skutek sám zásluhou. Na př.: Dostal za své zásluhy zlatý kříž. Zásluhou jsou vykonané skutky. Kříž je odměnou za ně. Ale někdy zoveme zásluhou i odměnu, kříž.

V bohovědě nazývá se zásluhou spasitelný skutek, který je hoden, aby Bůh nadpřirozeně jej odměnil. Zoveme jej záslužným skutkem. I zde zove se zásluhou někdy odměna, kterou skutek dostal.

Zásluha není dar, milost. Milost je darem daná, nezasloužená. Zásluha má nějaké právo na odměnu. Odměna za zásluhu není dar, nýbrž má povahu mzdy. „Tomu pak,“ dí sv. Pavel, „kdo pracuje, mzda nepočítá se z milosti, nýbrž z povinnosti“ (Řím. 4, 4) Mluvíme o zásluze po spravedlnosti (de condigno) a po přiměřenosti (de congruo). Jen u zásluhy po spravedlnosti je poměr mzdy, a proto jen tato zásluha je pravá, skutečná zásluha.

Zásluha po spravedlnosti může býti jen tam, kde mezi skutkem a odměnou je nějaký poměr rovnosti. Dělník může za práci denní žádati odměny jen do jisté výše. Rovněž za výrobek lze žádati jen takový obnos, který s jeho cenou je v nějakém poměru rovnosti. Dělník při obvyklých poměrech nemohl by za denní práci žádati 100 K jako odměnu po spravedlnosti, a nikdo nebyl by vázán spravedlností, aby mu ji dal. Podobně za výrobek nepatrné ceny nemůže nikdo jménem spravedlnosti žádati velikého obnosu. — Než ačkoliv zásluha po spravedlnosti odpovídá mzdě za práci anebo ceně za výrobek, ačkoliv proto se žádá, aby mezi zásluhou po spravedlnosti a odměnou byl nějaký poměr rovnosti, je nicméně mezi nimi rozdíl. U zásluhy a odměně za ni může býti mnohem větší nerovnost. Vždyť není vždycky ani mezi prací a mzdou. Od krále lze žádati větší cenu nebo mzdu, a on ji také dává. Bylo by mu vyčítáno, kdyby nedal více nežli prostý občan. Při zápasech dostává vítěz nejednou za neveliký čin velikou odměnu. Že byla vypsána, má na ni právo. Rovněž při práci nebezpečné, nebo za hrdinný skutek dává se veliká odměna, a nikdo neřekne, že není po spravedlnosti. Při zásluze při-

pouští se, aniž přestává býti po spravedlnosti, ještě větší nerovnost mezi skutkem a odměnou.

Kde není dostatečné rovnosti mezi skutkem a odměnou, skutečná zásluha není možná. Mluvíme sice o zásluze dle slušnosti neboli přiměřenosti (*de congruo*), ale to jest zásluha v nevlastním smyslu. Skutečně zásluhou není. Zde skutek nemá práva na odměnu. Může býti nějaké odměny hoden, ale nároků na ni nemůže činiti žádných. Nemůže říci: nedáš-li ji, porušíš spravedlnost. Pán ji dá, poněvadž z dobroty si řekne, že je přiměřeno, aby nenechal skutek bez odměny. Příklad ze života byl by, kdyby někdo pro jiného podjal se práce, ale pak shledal, že nemá k ní síly, a ustal. Druhý přijme dobrou vůli za skutek a dá odměnu. To by byla záslužnost dle slušnosti, přiměřenosti.

Zásluha nadpřirozená.

1. V b o h o v ě ě m l u v í m e o z á s l u z e n a d p ř i r o z e n é. Církev učí, že dobré skutky za jistých podmínek jsou před Bohem záslužny, t. j. že jsou hodny nadpřirozené odměny a ji také od Boha dostávají. Jinými slovy: odměna, kterou dostávají, je zasloužena. Nebo opět: co spravedlivý za dobré skutky obdrží, je odměna, poněvadž ji dostává právě za ně. Je ovšem také milost, ano především milost. Bůh z dobrovolné lásky tuto odměnu ustanovil. Také může býti dosažena jen s milostí, která je dobrovolný dar. Ale poněvadž dal zákon, aby milosti a sláva udělovaly se jako skutečná odměna za skutky v milosti a s milostí konané, ustanoviv podmínky, jež člověku je vyplniti, má odměna také povahu zásluhy, a člověk, plně tento zákon a podmínky, může po spravedlnosti očekávat odměnu. Velikost této odměny bude též záviseti na jakosti jeho dobrých skutků.

2 Bohoslovci obracejí nauku o zásluze po spravedlnosti a přiměřenosti také na milost.

Mezi člověkem jako tvorem a Bohem není poměru rovnosti. Žádný přirozený skutek nemůže míti nárok na odměnu nadpřirozenou. Mimo to Bůh má všechno, i nemůže si ho člověk ničím zavázati. Jiného zavazujeme si tím, že učiníme něco v jeho prospěch. že mu pomůžeme v jeho potřebách; u Boha to není možno. Člověk nemůže nic pro něho učiniti, čeho by potřeboval, anebo z čeho by měl užitek. Naopak zase vše, co člověk má, má od Boha.

Aby tedy člověk před Bohem mohl míti nějakou zásluhu, je třeba dvou věcí: a) Aby Bůh dal mu schopnost, konati skutky nadpřirozené, neboť jen skutky nadpřirozené mají nějaký poměr rovnosti k nadpřirozené odměně, o níž jde;

b) aby tyto skutky ve smyslu zásluhy přijímal, neboť za věc „nabídnutou“ nelze žádati odměny (zaplacení), nýbrž toliko za věc „přijatou“. To Bůh učinil. Proto lze mluvit o zásluze před Bohem. Dává milost a zavázal se, že jisté skutky přijme jako činy, jež zasluhují jistou odměnu. Ani pak není dlužníkem nám, nýbrž sobě. Dobrovolně zavázal sama sebe. Sv. Augustin píše: „Dlužníkem se učinil Bůh, ne že něco od nás přijal, nýbrž že se mu zalíbilo slíbiti.“ Sv. Tomáš Akv. píše: „Naše činy nemají záslužnosti, leč že to tak Bůh ustanovil.“ K člověku můžeme říci: dej, cos dlužen. K Bohu nikoliv. K Bohu můžeme toliko říci: Ty mi dáš, co jsi mi slíbil, neboť jsem vykonal dílo, za které jsi ustanovil odměnu. Ale i tu dlužno nezapomínati, že při nadpřirozených skutcích hlavní jich vykonavatel je Bůh, any z milosti mají, že jsou nadpřirozené. Netřeba podotýkati, že neuvážený skutek s milostí nemůže býti záslužný, už proto ne, že je od Boha, je celý milost.

Jen tak nadpřirozená zásluha, o níž je řeč, je možná. Že některé skutky jsou záslužny, víme ze zjevení; rovněž, které to jsou.

3. Řekli jsme, že k zásluze je třeba dvou podmínek: rovnost a přijetí. Když tyto podmínky jsou splněny, mluvíme o zásluze před Bohem dle spravedlnosti (de condigno). Tázáme se: která z obou podmínek určuje cenu a tudíž vlastní záslužnost skutku? Odpovíme: rovnost. Přijetí je nezbytná podmínka k zásluze, ale v tom nezáleží všechna její cena vůbec. Každý skutek má též nějakou vlastní cenu, řekněme cenu vnitřní. Obraz umělcův má cenu, ačkoliv umělec nemůže, poněvadž ho dosud nikdo nekoupil, od nikoho vymáhati za něj zaplacení. Mimo to pouhé přijetí skutků jako záslužných nečiní mezi nimi co do ceny rozdílu. Dle této podmínky Bůh praví toliko: Tyto skutky přijmu jako záslužné. Jakou zásluhu budou mít, závisí patrně tedy na rovnosti, jaké totiž dle své ceny jsou.

Rozumí se samo sebou, že neběříme skutky jako něco od člověka odděleného, jako věc pro sebe. Běříme je tak, jak jsou spojeny s vnitřním smýšlením člověkovým, jak jsou projevem tohoto smýšlení. Proto dva zevně stejné skutky, na př. táž almužna dvou lidí jsou jen tehdy rovné ceny, když vnitřní smýšlení obou lidí je stejné. Také okolnosti tu rozhodují. Proto i větší almužna může mít menší cenu před Bohem, nežli almužna menší. Vdova svým grošem dala víc, nežli fariseus velikým darem, poněvadž její smýšlení bylo čistší a její láska větší, poněvadž byla chudá. Dar fariseův mohl býti před Bohem bezcenný, ano i pokažený pýchou. Však o tom bude podrobněji řeč při jiné příležitosti.

4. Poněvadž je třeba rovnosti mezi skutkem a zásluhou (odměnou), aby mezi nimi mohl býti poměr spravedlnosti,

t, j. aby skutek mohl po spravedlnosti býti hoden odměny, lze zasluhovat před Bohem po spravedlnosti jen tam, kde takový poměr rovnosti je. Tak může zasluhovat po spravedlnosti nadpřirozený skutek ospravedlněného (člověka v milosti) novou nějakou milost. Nezapomínejme však, že ani mezi dobrým skutkem a nějakou milostí jako odměnou není vlastně poměr přísné spravedlnosti, jelikož skutek má tuto rovnost z daru, totiž z milosti, a stal se též pomocí daru, totiž pomocí milosti. Nicméně mluvíme o zásluze po spravedlnosti. Písmo píše totiž jasně a určitě, že Bůh odmění jako spravedlivý soudce, že každý dostane odměnu dle skutků. (2. Tím. 4, 8; 1. Kor. 3, 8.). Právem tedy soudíme, že mezi skutky a odměnou je poměr spravedlnosti, podobně jako mezi prací a mzdou. Sněm tridentský nemluví sice o zásluze po spravedlnosti, ale dí, že člověk skutečně vpravdě zasluhuje. To je zásluha po spravedlnosti. — Kde Bůh odměňuje nepoměrně nad cenou skutků, lze o přísné spravedlnosti mluvit ještě méně. Tak dospělý zasluhuje skutky v posvěcující milosti konanými nebe, a zemře-li v ní, dosahuje ho také. Tu zajisté nelze mluvit o rovnosti. Nicméně říkáme i tu, že nebe je vpravdě zaslouženo, poněvadž Písmo tak hlásá. Opakujeme opět, že není „jen“ zaslouženo. Pouze u dítek, jež po křtu zemřely, je jen darem. U dospělého žádá Bůh skutků a praví, že je odmění dle spravedlnosti, že tedy i mezi skutky a nebem je nějaký poměr spravedlnosti, že jim z vůle Boží přísluší přiměřená odměna nebeská.

5. Kde chybí žádaná od Boha rovnost mezi skutkem a odměnou, není zásluha po právu možná. Rovněž tam ne, kde chybí přijetí od Boha. Tam je možná jen zásluha po slušnosti (přiměřenosti). — Mysleme si, že chybí posvěcující milost. Skutek hříšníka nemá žádané rovnosti s odměnou, třeba je dobrý. Hříšník není dítkem Božím, nemá důstojnosti, která k nadpřirozené rovnosti, a tudíž i zásluze je nezbytná. Nicméně může býti Bohu přiměřeno, aby ani takového skutku nenechal bez odměny. On ji dá. Tu mluvíme o zásluze z přiměřenosti aneb ze slušnosti (*de congruo*). Když na některý takový skutek odměnu slíbil, dá ji neomylně jistě, jelikož je ve svých slibech věrný. Takový slib mají na př. dokonalá nadpřirozená lůst u hříšníka. Má slíbeno ospravedlnění a proto hříšník zbudiv ji, dostává vždy posvěcující milost. Kde Bůh takového slibu nedal, závisí na jeho libovůli, chce-li nějakou odměnu dáti čili nic. — Mysleme si, že chybí přijetí. I tu může býti Bohu přiměřeno, aby některý skutek, jenž nemá zaslíbení zásluhy, odměnil. Bůh podoben je tu králi, jenž slíbil poddaným za určitou práci odměnu. K poddaným přidružili se nepoddaní, na něž slib se nevztahuje, z poddaných někteří se hlásili k práci, snad i začali, ale pak nemohli přijíti nebo ustali. Král může dáti celou nebo částečnou odměnu i jim. Není vázán, ale z velkodušnosti nebo

pro některé okolnosti může míti za přiměřeno neboli slušno, aby ji dal.

Opakujme věc jiným způsobem.

Nemluvíme o přirozené zásluze. K té nebylo by třeba milosti. Bůh mohl by určití: za tyto skutky dám tuto odměnu. To by se mohlo státi zákonem přirozeným, takže jisté skutky by se přirozeně samy odměňovaly, anebo zákonem kladným, na př. jako dodatkem k přikázáním Božím: Cti otce svého i matku svou, abys dlouho živ byl a dobře se ti vedlo na zemi. Abys dlouho živ byl . . . byl by takový dodatek.

Mluvíme o zásluze nadpřirozené a o nějakém právu na nadpřirozenou odměnu. Touto odměnou je milost, jež napomáhá k nadpřirozenému cíli a rozmnožuje věčnou slávu. K takové zásluze člověk sám ze sebe není vůbec schopen, poněvadž přirozené skutky s nadpřirozenou odměnou nijak nejsou v poměru. Nadpřirozenost je úplně mimo oblasť tvora. Pomáhající a posvěcující milostí dává Bůh člověku schopnost ke skutkům nadpřirozeným. Ale z toho neplyne ještě jejich záslužnost. Milost je holý dar, a proto i skutky z milosti jsou samé dary Boží. Čeho je tedy ještě třeba k zásluze pravé? Aby se Bůh určitě zavázal, že určité skutky přijímá jako záslužné a dá jim určitou odměnu. Jen pak můžeš říci: Na tento skutek slíbil jsi, Bože, odměnu, proto ji mohu očekávat jako zaslouženou. A Bůh ji dá, neboť je svým slovem vázán, ovšem ne nám, nýbrž sobě. Bohoslovci mluví o zásluze dle spravedlnosti. Spravedlnost žádá jakési rovnosti mezi prací a odměnou. Bůh, král králů a pán světů, je tak bohatý, a my jsme tak chudí, že může i při malém skutku našem z velkodušnosti Boží viděti jakousi rovnost, t. j. Bůh může i našim malým skutkům přiřknouti pravou záslužnost. On tak činí. Žádá víry a lásky. Zároveň dává skutkům z nich plynoucím nadpřirozenou záslužnost, takže mají před ním nárok na odměnu, a slíbujeme, že ji dá podle jejich ceny, t. j. dle zákona spravedlnosti.

Rozumí se samo sebou, že pravá zásluha (de condigno) u člověka je v ž d y o s o b n í. Záslužný skutek je toho, kdo ho vykonal. Bůh praví tak výslovně (2. Kor. 5, 10.). Člověk nemůže svůj záslužný skutek dáti jinému tak, aby odměna náležela mu z něho po spravedlnosti. Jedině Kristus mohl zaslouhovati pro jiné. Zásluha zůstane vždy tomu, kdo záslužný skutek vykonal. Dobré skutky, které za jiné obětujeme, mají povahu prosby. Almužny a přijímání, jež konáme za jiné, vyprošují jim milosti.

6. Bludaři v této věci jsou hlavně reformátoři XVI. století. Před nimi Beguardi a Beguini, přemrštěnci, blouznili, že člověk může dojíti na zemi takové svatosti, že už v milosti mu nelze pokračovati a žádných záslužných skutků činiti. Odsouzeni byli sněmem viennským r. 1311. — Luther učil, že spravedlivý v každém skutku hřeší, že dobrý skutek je malý hřích, ano

že každý skutek spravedlivého, když jej Bůh soudí, je zavržení hodný a smrtelným hříchem. Tu ovšem pro zásluhu není místa. Učení to je důsledek z nauky o naprosté zkaženosti lidské přirozenosti. K této nauce dospěl svou nesmírnou pýchou, nemoha snést vlastní své chudoby vnitřní. — Calvin prohlašoval skutky nejen za nezáslužny, nýbrž za nečistotu a poskvrněnost. Bůh však přikrývá jejich ohyzdnost šatem své spravedlnosti, aby se zdály dobré. Je též ochoten je odměnit, ale jen časně. Nynější protestantismus tyto nerozumné nauky buď opustil, aneb zmírnil. — Tak řečený kvietismus (*quies*, klid) hlásal, „že ve stavu nečinného klidu“ není žádných záslužných skutků u člověka. O nepropracované nauce pravoslavné je na konci knihy zvláštní stať.

Proti těmto bludům dovodíme: že jsou záslužné skutky, pod kterými podmínkami jsou záslužny, v čem záleží jejich zásluha (odměna).

Záslužnost dobrých skutků.

1. Že dobré skutky jsou záslužny, je článek víry. Již sněm oranžský z roku 529 má prohlášení: „Dobrym skutkům, když se stanou, náleží odměna (mzda), ale milost, jež není povinna, předchází, aby se staly.“ — Sněm lateránský IV. z r. 1215 dří: „Neben panny zdržující se, nýbrž i manželé, líbíci se pravou vírou a dobrými skutky Bohu, zasluhují dojíti věčné blaženosti.“ — Zvláště sněm tridentský, jemuž zabývali se bylo bludy tak zvaných reformátorů, má mnoho o dobrých skutcích. Mimo jiné dří: „Proto dobře činícím až do konce a v Bohu důvěřujícím má býti předložen život věčný i jako milost, dítkám Božím od Ježíše Krista milosrdně slíbená, i jako odměna (mzda), na základě slíbení samého Boha za dobré jejich skutky a zásluhy šťastně udělená!“ „Kdo by řekl, že spravedlivý v každém dobrém skutku aspoň všedně hřeší, anebo co je nesnesitelnější, smrtelně, a proto věčných trestů zasluhuje, a že jedině proto není zavržen, poněvadž Bůh řečené skutky nepřipisuje k zavržení, je v klatbě“. Jestliže kdy, byly jistě tentokráté nerozum a zaslepenost odsouzeny po právu jako kacířství. Odsouzení týká se Luthera. — „Kdo by řekl, že spravedlivý nemá nároků, očekáváti a doufati za dobré skutky, které v Bohu učiněny byly, věčé odměny od Boha pro jeho milosrdenství a zásluhu Pána Ježíše, když dobře čině a přikázání Boží zachovává až do konce setrvá, je v klatbě.“ Zde je k l a d n é p r o h l á š e n í, že dobré skutky jsou záslužny. Mimo to praví sněm ještě zvláště, že dobré skutky vpravdě zasluhují rozmnožení milosti. Slovo „zasloužiti“, „příslužeti“, „odměna“, „zásluha“, znamenají tu zajisté záslužnost

po spravedlnosti. Ale výslovně tohoto rčení užito není. Dobrým skutkem, ovšem nadpřirozeným, míněn je tu záslužný skutek.

2. P í s m o často d í, že život věčný je mzda, odměna a p. Mzda je odměna po právu, zásluha v přesném slova smyslu. — Radujte se a veselte se, neboť odplata (merces = mzda) vaše hojná je v nebesích (Mat. 5, 12). V podobenství o dělnících na vinici d í se: Zavolej dělníky a dej jim mzdu, počna od posledních až do prvních (Mat. 20, 8.). Vždy bylo podobenství vykládáno o životě vezdejší (práce) a nebeském (mzda), a také tento smysl má. — Každý obdržel vlastní odplatu podle vlastní práce (1. Kor. 3, 8.). — Kdo rozsívá spravedlnost, má mzdu trvanlivou (Přisl. 11, 18.). Spravedliví na věky živi budou a u Pána jest odplata jejich (Moudr. 5, 16; Sir. 18, 22). — Ženu se po cíli k odměně (Fil. 3, 14.). — Řeč je tu o odplatě při závodu, tedy povinné (Srov. 1. Kor. 9, 24.). — Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokonal, víru jsem zachoval; pro budoucnost jest mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce (2. Tim. 4, 7. n.). — Cokoli činíte, konejte ze srdce jako Pánu a ne lidem, vědouce, že od Pána obdržíte odplatu dědictví (Kol. 3, 23; Žid. 10, 35; 11, 6. 26. a j.). P í s m o s v. i v ý s l o v n ě n a z ý v á d o b r é skutky d ů v o d e m, p r o n ě j ž B ů h d á v á v ě č n ý život. Chceš li vejít do života, zachovávej přikázání (Mat. 19, 17; srov. 19, 29.). — Pobožnost užitečná jest ke všemu, majíc zaslíbení života nynějšího i budoucího (1. Tim. 4, 8.). — Pojďte, požehnání Otce mého, vládněte královstvím připraveným vám od ustanovení světa, nebo jsem lačněl, a dali jste mi jísti, žíznil jsem, a dali jste mi pít . . . (Mat. 25, 34.). — Že jsi nad málem byl věrný, vejdi v radost Pána svého (Mat. 25, 21.). — Kdo skoupě rozsívá, skoupě též bude žnouti, a kdo rozsívá v požehnání, z požehnání též žnouti bude (2. Kor. 9, 6.). — Však nebylo by konce, kdybychom uvést chtěli všechna příslušná místa Písma sv. (Viz Žal. 61, 13; Mat. 16, 27; Řím. 2, 7; 1. Kor. 3, 8; 2. Kor. 5, 10; Gal. 6, 8; Zj. 7, 14; 12, 1. n; Jak. 1, 12. a j. a j.).

P o d á n í. Sv. Ignác Muč.: „Nechte mne býti pokrmem šelem, abych mohl si Boha zasloužit.“ „Zaslibujte se tomu, pod nímž bojujete a od něhož platu dostanete . . . Skutkové vaši budte vám skladem, (co si vojn vydobyl a u praporu uložil), abyste hodnou kořistí nadělení byli.“ — Justin Muč.: „Že tresty a pokuty a odplaty podle zásluhy skutků jednoho každého se ukládají, od proroků vyučení byvše, za pravé utvrzujeme.“ — Ireneus: „Ale tak (bez svobodné vůle) by jim ani libou nebyla ctnost, aniž pak vzácné obcování s Bohem, ani žádoucí dobro, kdyžby se jim ho mimo vlastní puzení a péči a přičinění, tak jako ranním a bezčinným vštípením dostalo. Tak by byli dobří bez zásluhy . . .“ A vykládá, že koruna trpce zasloužená je tím milejší. — Sv. Basil: „Člověk dochází spásy skutky spravedlnosti.“ D í, že jsme obchodníci,

kteří si kupujeme dobrými skutky nebe. — Sv. Cypria 1: „Můžeš přijít k patření na Boha, když Boha si mravy a skutky zasloužíš.“ — Sv. Ambrož: „Zdaž není patrné, že po smrti zůstávají jako zásluhy buď odměny nebo tresty?“ — Sv. Augustin: „Jako zaslouženě za hřích odplata je smrt, tak zaslouženě za spravedlnost život věčný.“ „Život věčný je veskrze odměna, z jejíž zaslíbení se těšíme. Nemůže odplata býti před zásluhami a dříve člověku dána, nežli jí je hoden... Nesmíme tedy žádati odměny, dokud nezasluhujeme obdržeti ji.“

D ů v o d y b o h o v ě d n é. V každém spořádaném státě trestají se spravedlivě zločiny, a odměňují zásluhy, odvádějí se poddaní hrozbami od zlého a navnaďují sliby k dobrému. Onoho je třeba, aby nezpustili, tohoto, aby pomoheno bylo lidské slabosti. I přirozený zákon trestá hříchy proti přírodě a odměňuje žití podle ní, má mnohé zjevy, jimiž hrozí, a jiné, jimiž potěšuje. — Co je potřebné v zákoně přírody a v přirozeném zákoně kladném ve státě, to je potřebné a přiměřené zajisté také v řádě nadpřirozeném. Toho je zde tím více třeba, jelikož jde o věčné dobro člověka, o skutky duchovní, jichž nehmatáme, o zákony, jichž sílu poznáváme jen ze zjevení. Když tedy člověk, jenž je pánem svých skutků, svobodně dává souhlas s pomocnou milostí, pilně podle úmyslů Božích, které ve vnitřních milostech pomocných se mu zjevují, působí a tak plán Boží prozřetelností uskutečniti se snaží, když posvěcující milost pilně si chrání a rozmnožuje, když tak Bohu je oddán a jeho slávu a chválu v sobě a v dílech svých uskutečňuje; koná skutky, jež po právu mohou žádati odměny, která na ně byla slíbena.

3. **N a m í t á s e,** že život věčný zván je v Písmě dědictvím, ale dědictví se dává dětem bez zásluh. Jaké zásluhy má syn bohatého otce, že dědí milliony? A nedocházejí li blaženosti i křtěné dítky, které žádaných zásluh ani mítí nemohou? Odpověď: Ospravedlněný má dvojí právo na nebe, jako dítko Boží a jako mzdu za své skutky. Proto odměna dospělého je větší. Také Kristus dostal dvojí odměnu, jednou jako Syn Boží, a po druhé jako ten, jenž se ponížil až k smrti. — **N a m í t á s e:** Skutek, jenž je nějakým způsobem povinný, nemůže býti záslužný. Tak praví protestanté, aby ukázali nemožnost zásluhy. Odpověď: Otec může dítku za poslušnost, k níž je povinno, slíbiti ještě odměnu. Učiní-li tak, dítko má, vyplňujíc povinnost poslušností, na slíbenou odměnu nárok, zaslouhuje si jí. — **N a m í t á s e:** Lidské skutky nejsou v poměru k odměně, a proto nemohou zasluhovati po právu, podle spravedlnosti. Odpověď: Posvěcující milost dává důstojnost dítek Božích, bohopodobnost, která převyšuje všechnen přirozený řád, obožujíc člověka. Skutky ospravedlněného jsou proto v poměru k poslednímu cíli, patření na Boha. Mimo to mají jeho činy základ v nekonečných zásluhách Pána Ježíše, které

jsou v poměru k životu věčnému, neboť ho zasloužily. Skutky spravedlivého odvozují svou důstojnost z nekonečné důstojnosti zásluh Páně, mají na ní skrze milost, Kristem získanou, účast. Tak mají také účast na právo, býti odměněny. Tu vidíme pěkně, jak nebe je zároveň milost a zásluha. Milost, poněvadž bez milosti Kristovy nebylo by dosažitelné, zásluha, poněvadž máme, osvojivše si milost Kristovu, nám darovanou, a působíce s ní, právo na ně. Sněm tridentský praví: „Spravedlnost, jež se zove naše, jelikož skrze ní, zůstávající v nás, jsme ospravedlněni, jest spravedlnost Boží, poněvadž od Boha jest skrze zásluhu Ježíšovu vlita.“ „Daleko budiž, aby křesťan důvěřoval nebo se chlubil v sobě a ne v Pánu.“ „Nemohouce nic sami ze sebe, všechno můžeme za součinnosti toho, jenž nás posiluje. Proto nemá člověk, čím by se chlubil, nýbrž všechna naše chvála je v Kristu, v němž žijeme, hýbáme se, v němž zadost činíme, dávající hodně ovoce pokání, jež z něho má moc, od něho obětováno jest Otci a skrze něho od Otce je přijato.“ — Namítá se, že naukou o záslužnosti dobrých skutků snižuje se zásluha Kristova. Odpověď: Zrovna opak je pravda. Kdyby zásluha Kristova neměla tolik moci, aby učinila naše skutky záslužné, bylo by lze právem říci, že je slabá. Zrovna tak ukazuje se síla všemohoucnosti Boží v tom, že i stvořeným věcem dala moc, aby mohly býti v pravdě i samy činny. — Namítá se: Když je třeba také našich skutků, zásluhy Kristovy samy nestačí k spasení lidí. Odpověď: Námitka záludná. Kristovy zásluhy stačí pro všechny lidi, ale Bůh moudře chce, abychom i my byli s nimi spolučinní a nebe si také zasloužili. To je i čestné pro nás. — Namítá se: Nauka ta budí důvěru ve vlastní skutky jako u farisea v chrámě. Odpověď: Titíž odpůrci namítají též zrovna opak, že totiž zanechává v srdci stálou trapnou nejistotu o spáse. Obě námitky nemohou býti zároveň pravdivy. Pravda je zajisté uprostřed. Máme důvěru ve své skutky a můžeme ji mlti, neboť jsou posvěceny milostí Kristovou, ale tak, že všechna naše důvěra je v Kristu; máme i bázeň o své spasení, ale ne takovou, která rozumně by nás znepokojovala. Činíme s pomocí Boží, co jest nám činiti, a pak důvěřivě spoléháme na milosrdenství Boží. — Namítá se: Tak i vy, když učiníte všechno, co se vám přikázalo, rcete: Služebníci neužiteční jsme, co jsme učiniti měli, učinili jsme (Luk. 17, 10). Co může zasloužiti, kdo je neužitečný? Odpověď: U sv. Otců je výklad tohoto místa různý, ale ani jednou ten, který mu reformátoři dávají. Nejspíše je napomenutím k pokoře, abychom si na skutcích nezakládali přes příliš, zvláště ne jakoby byly jen od nás, a ne z milosti. Také lze říci, že jsme učinivše dílo Boží, neužiteční, jelikož k novému nadpřirozenému skutku je třeba nové pomocné milosti. Neužitečný znamenalo by: k novému dobrému skutku bez milosti neschopný. Jsou i jiné vhodné

výklady, ale nám stačí, že nemá smyslu, který mu odpůrci dávali. Už proto ne, že by odporoval sterým jiným místům.

Pán Ježíš řekl k Samaritánci: Voda, kterou já mu dám, stane se v něm pramenem vody tryskající do života věčného (Jan 4, 14.). O znovuzrození dí sv. Jan, že slmě jeho zůstává v něm (1. Jan 3, 9.). To jsou krásné obrazy posvěcující milosti, jež činí, že naše skutky sahají až do života věčného. Proto také není nic dražšího na světě nad milost. Kdyby někdo všechno ztratil, nebe má zaručeno, dokud živý pramen, božské slmě milosti zůstává v něm.

4. Bohoslovci se táží, proč sněm tridentský mluví sice o „pravé záslužnosti“ dobrých skutků, ale neužívá slova: záslužnost po právu (de condigno). Odpověď jest dvojitá: Dobré skutky zasluhují po právu, ale ne po právu přísném, jelikož mezi nimi a odměnou není jen spravedlnost, nýbrž i milost. Poté chtěl se sněm vyhnouti některým sporným otázkám. Ale nikterakž nechtěl sněm říci, že dobré skutky zasluhují jen přiměřeně (de congruo).

O podmínkách nadpřirozené zásluhy.

Aby skutek byl nadpřirozeně záslužný po právu (de condigno), je třeba: se strany skutků, aby byl svobodný, mravně dobrý a s pomocnou milostí vykonaný, — se strany člověka, aby člověk žil na světě a nalézal se v posvěcující milosti. Všecky tyto podmínky musí býti vyplněny. Že skutek musí býti od Boha přijat, bylo už podotknuto. Skutek, jenž uvedené podmínky má, je právě jako záslužný od Boha přijat.

1. Podmínky se strany skutků: a) Skutek musí býti svobodný od zevního násilí a vnitřní nucenosti. Už dříve jsme uvedli odsouzenou větu Janseninovu, že k zaslouženému skutku stačí svoboda od zevního násilí. To se rozumí samo sebou. Běží hlavně o vnitřní svobodu. — Písmo ji předpokládá při každém dobrém skutku, jak vidno z výroků, n. př.: Bude jemu sláva věčná, jenž mohl přestoupiti a nepřestoupil, zlé činiti a neučinil (Sir. 31. 10.). Činím-li to dobrovolně, mám odplatu (1. Kor. 9, 17.). Budeš-li chtít přikázání zachovávat, zachováš tebe (Sir. 15, 16.). Chceš-li do života vejít, zachovávej přikázání... Chceš-li dokonalým býti, jdi, prodej co máš a dej chudým, a budeš mít poklad v nebi (Mat. 19, 17, 21.). — Sv. Jeroným: „Kde je nucení, není ani koruna, ani zavržení.“ Sv. Augustin: „Božská přikázání by člověku neprospěla, kdyby neměl svobodné vůle, aby jednaje podle ní dosáhl božských záslub.“ Sv. Bernard: „Kde není svobody, není zásluhy. Proto nerozumí

tvorové, nemajíce rozumu ani svobody, nezasluhují.“ Bez svobody není mravně dobrého skutku, a bez toho žádné zásluhy, dle každá moudrá filosofie.

Bohoslovci se táží, j a k á s v o b o d a k z á s l u z e s t a č l. Jest trojí svoboda: jednati dobře a zle, jednati a nejednati, jednati to nebo něco jiného. Svobody jednati dobře a zle k zásluze netřeba. Pán Ježíš nemohl hřešiti, a přece byly jeho skutky záslužny, což patrno už z toho, že mohl mnohé dobré, které konal, nekonati; nikdo není vázán konati všecko dobré. Svoboda jednati a nejednati k zásluze stačí. Kdo nemusí konati dobrý skutek a koná jej, jednal svobodně a zasluhuje. — Svoboda jednati to neb ono pravidelně stačí též. Je-li v mé moci dáti almužnu nebo se postiti nebo navštívit kostel, mohu voliti, a zasluhuji kterýmkoliv skutkem. Při této svobodě je však možný případ, kdy pouhá volba k zásluze nestačí. Když někdo je nucen k určitému skutku a ponechává se mu jen volba mezi dvěma rovnocennými způsoby, jak jej vykonati chce, zásluha není možná. Někdo je nucen zaplatiti deset korun a má jen vůli, chce-li je zaplatiti v korunách, dvoukorunách, desetikorunou, má sice fysickou svobodu, voliti způsob výplaty, ale poněvadž je nucen platiti a způsoby mu na vůli dané nemají povahy mravní, nelze o zásluze mluvit. Slovo „nemají mravní povahy“ znamená, že člověk jediné proto, že volí spíše první způsob výplaty nežli druhý atd. nezasluhuje chvály, vděčnosti nebo něčeho podobného; v tomto případě způsob výplaty je věc lhostejná.

b) S k u t e k m u s l b ý t i m r a v n ě d o b r ý. Musí býti celý mravně dobrý, t. j. z předmětu, z cíle a z okolností. Almužna má dobrý předmět, ale dána za účelem zlým, n. př. svádění, stává se skutkem zlým. Rozhovor ke cti Boží je dobrý předmětem i účelem, ale konaný nahlas v kostele při pozdvihování je zlý z okolností, a proto zlým skutkem. Zlý skutek nezasluhuje odměny, nýbrž trestu. P í s m o d í: Všichni my musíme se ukázati před soudnou stolicí Kristovou, aby každý obdržel to, co byl v těle vykonal, podle toho co vykonal, buď dobré nebo zlé (2. Kor. 5, 10.). Protož bratři moji milí . . ., buďte přehorliví v díle Páně vždycky, vědouce, že práce vaše není daremná v Pánu (1. Kor. 15, 58.). — Sněm tridentský dle, že dobře činícím až do konce slíben je život věčný.

Jest otázka, jsou-li skutečně některé s k u t k y m r a v n ě l h o s t e j n y, ovšem skutky náležitě svobodné. Většina bohoslovců dle, že ne. Jsou-li takové, nezasluhují ovšem, neboť nejsouce zlé, nezasluhují trestu, a nejsouce dobré, nezasluhují odměny. Každý takový skutek lze ostatně dobrým úmyslem učiniti skutkem dobrým.

Je-li k zásluze třeba, aby skutek nebyl přikázán? Nikterakž. Chceš-li vejít do života, zachovávej přikázání (Mat. 19, 17). Ctíti rodiče, milovati nepřátele a j je přikázáno, ale každý ta-

kový skutek, je-li mravně dobrý, je též záslužný. Často může vyplnění příkázání býti záslušnější, nežli vykonati dobrý skutek nepřikázaný, na př. v době pronásledování jíti na služby Boží v neděli, nežli dáti almužnu.

Stačí-li pouhé nevykonávání skutku špatného, kde není zvláštních obtíží přemáhati, k zásluze? Většina bohoslovců kloní se k odpovědi, že ne, jelikož nesměruje nijak k nadpřirozenému cíli. Nesúčastní se pomluv, není tedy záslužný skutek, leda že by okolnosti byly takové, které by mlčení činily těžké.

Jen skutek vůle je záslužný, nebo jen on je svobodný a mravný. Ostatní skutky jsou svobodny a mravny potud, pokud závisejí na vůli. Klečeti je proto mravný skutek, že vůle jej chtěla; záslušnost je tedy ve vůli. Klečení může býti nahodile záslušno tím, že rozmnožuje vroucnost modlitby.

c) Skutek musí vycházeti z pomocné milosti. Skutek musí býti totiž nadpřirozený, aby směřoval k nadpřirozenému cíli. K nadpřirozenému skutku potřebuje i ten, kdo je v posvěcující milosti, pomocné milosti. (Aspoň dle mínění obecně přijímaného.) O této věci byla řeč dříve. Každý nadpřirozený skutek musí býti nadpřirozený předmětem a okolnostmi, na př. musí to býti skutek nadpřirozené víry, naděje, lásky, pokory, milosrdenství, úcty Boží, lítostí a p. Tu není obtíží, poněvadž pomocná milost k jiným skutkům neláká. Ale každý skutek musí býti nadpřirozený také pohnutkou neboli cílem, a tu vznikly dlouhé spory.

Někteří bohoslovci tvrdili, že jen ten skutek je záslužný, jehož cílem je projev božské lásky, nebo jinými slovy, který z ní vychází, je od ní nařizen. A tu pravili jedni z nich, že každý skutek zvlášť musí býti vzbuzen z božské lásky, druzí, že u každého skutku zvlášť třeba toho není, jen když tento úmysl trvá. — Skutek lásky Boží, na př. modlitba: Bože, miluji tě z celého srdce..., je skutek, který byl přímo vzbuzen ctností božské lásky. Skutek kající, učiněný za tím účelem, abychom projevili Bohu svou lásku, má dvojitou povahu, je skutkem ctnosti kající a skutkem ctnosti lásky Boží. Podobně lze všeliké dobré skutky vzbuzovati tak, aby byly zároveň projevem božské lásky. Není pochyby, že takové skutky jsou vzácnější svou vnitřní hodnotou, a proto i záslušnější. — Avšak říci, že záslušnými jsou jen ty skutky, které takovýmto způsobem vycházejí vždy též z lásky, je náhled upřílišený. Mimo posvěcující milost a uvedené tři podmínky není k záslušnému dílu se strany skutků nic již třeba. Milost sama už je bytelná, trvajíc v duši láska. Písmo nic jiného než žádá. Kristus neřekl k jinochovi: Chceš-li do života vejíti, zachovávej příkázání tak, že pokaždé vzbudíš úmysl nadpřirozené lásky, nýbrž řekl prostě: zachovávej příkázání (Mat. 19, 17.). Písmo připisuje záslušnost skutkům všech ctností, vykonaných za podmínek právě naznačených. Praví: Blahosla-

vení milosrdní, blahoslavení tiší, blahoslavení lkající... (Mat. 5, 3.), a připisuje jim věčnou odměnu. Podobně mluví o rozmanitých skutcích milosrdenství (Mat. 25, 42.). Pomocná milost dává jim nadpřirozenou povahu, směr k Bohu a poslednímu cíli, a to stačí. Sněm tridentský, vyjmenovav podmínky zásluhy, dříve, aniž se zmínil o úmyslu lásky, že k ní už ničeho netřeba.

Někdy slovem láska není míněna božská ctnost lásky, nýbrž láska k dobru vůbec jakožto protiva lásky ke hříchu (Augustin). Tu lze ovšem říci, že k dobrému skutku je třeba lásky, poněvadž kdo by miloval jen hřích a život hříšný, nekonal by nikdy nic dobrého. My jsme mluvili o božské ctnosti lásky.

Čeho každý záslužný skutek má potřeby, jest, aby nějak vycházel z víry. Tu jsme u velikého sporu, jenž týká se tak zvaného „dobrého úmyslu“. Má dobrý úmysl, kdo řídí svůj skutek k nadpřirozenému cíli, jež pojímá věrou. Jinak se jeví strom při slunečném světle, jinak dívám-li se na něj skrze červené sklo. Dobrý skutek, aby byl záslužný, musí býti ode mne pojímán rozumem a srdcem ve světle nadpřirozeném, ve světle, které dává zjevená víra. Všichni souhlasí, že k záslužnému skutku je třeba nadpřirozeného neboli dobrého úmyslu.

Ale spor je, jak tento dobrý úmysl se musí jeviti. Jedni praví, že musí býti zvlášť vzbuzen anebo aspoň účinně (virtualiter) z dřívějšího vzbuzení trvati; druzí dříve, že toho není třeba, že ospravedlněný, jehož pomocná milost povzbudila k dobrému skutku, tím nadpřirozený úmysl už má. Přidáváme se k tomuto druhému mínění.

Odůvodňuje se asi takto: Proč mi dává Bůh pomocnou milost? Aby můj skutek mohl býti nadpřirozený. Jak pojímám věčný cíl a vše nadpřirozené co k němu vede? Věřou. Nuže! Když jednám po lidsku, musím jednati s rozmyslem, t. j. pojímati věci ne slepě, nýbrž rozumně, neboť rozumnost je základ mé bytosti. Ve věcech nadpřirozených tímto základem je víra. Proto jako tam z rozumu, zde musí má činnost vycházeti z víry. Ale jako při obyčejném jednání zvlášť neuvažuji, tak není třeba ani při nadpřirozeném jednání, abych si víru vždy zvlášť uvědomoval. Jako člověk už proto, že je bytost rozumná, jedná ve všem rozumně, nedá-li se zachvátiti bludem, vášní a j., tak věřící jedná ve všem právě jako věřící, z víry, jestliže je prost špatného nějakého úmyslu. Není mu tedy třeba obnovovati stále dobrý úmysl. — Vizme ještě jiný výklad. Ten, kdo dělá velké dílo, koná důležitou cestu, pojímá o věci nejprve úmysl, jenž v něm trvá, i když na účel nemyslí; tak i člověk, který uvěřil, obrátil se k Bohu a pojal úmysl svým životem získati si slávu věčnou, koná vše k poslednímu cíli. Jako úmysl vede nohy poutníka k cíli, dokud si neřekne: ne-

půjdu dál, odbočím jinam, vrátím se zpět, tak víra trvá v duši ospravedlněného a všechny jeho spasitelné skutky z ní nějak vycházejí, jí jsou doprovázeny, dokud opačným skutkem, který od toho cíle odvrací, ho neodvolá. — Když těžce hřeší, odvrací se od Boha a obrací se v opačnou stranu. Jeho další skutky už nejsou z víry, leč že ji výslovně vzbudí, když Bůh mu dává pomocnou milost k spasitelnému skutku; k záslužnému skutku je třeba ovšem dokonalého obrácení k posledním cíli, t. j. ospravedlnění neboli posvěcující milosti.

Kdo tedy je v milosti, má tím zároveň tak zvaný dobrý úmysl. Každý takový člověk odpoví na otázku, proč se přemáhá, přikázání plní, dobré skutky koná a p., že tak činí pro Boha, že to Bůh žádá, že se chce Bohu líbit, že chce dojít cíle svého a p. Ba i hříšník koná pravidelně dobré skutky z tohoto úmyslu. Jeho skutky k němu ovšem nejdou, poněvadž je od posledního cíle odvrácen; ale když vycházejí z pomocné milosti, jsou nadpřirozené a mají směr k poslednímu cíli. Tak připravují ospravedlnění. U ospravedlněného hřích nepřekáží, a proto jeho skutky samy sebou jsou z víry. Spravedlivý živ jest z víry (Gal. 3, 11.).

Ovšem je dobře, nadpřirozený úmysl častěji obnovovati. Spravedlivý tak činí. On se modlí, a není modlitby, která by neobsahovala nějaký dobrý úmysl. Řekneš: Ale mnohý spravedlivý činí to neb ono, aby lidé jej viděli a chválili. To je možné. Pak jeho skutek není dobrý, ano je snad i hříšný. Takový ovšem není záslužný. Však my mluvíme o poctivých dobrých skutcích, jak je pravidelně konáme. Jdeš ulicí, vidíš žebráka, jsi hnut milosrdenstvím. Dáš almužnu. Tvůj skutek je zajisté nadpřirozený, neboť pomocná milost byla při něm. Bohoslovci učí, že Bůh ji vždy dává, kde vidí dobré hnutí, zvláště spravedlivému. Že jsi v milosti, že jsi obrácen vírou k Bohu, že nevylučuješ dobrého úmyslu úmyslem, aby tě lidé viděli, že chceš vůbec zasloužit si nebe, proto je tvůj skutek řízený k poslednímu cíli a záslužný, ač jsi při něm žádného zvláštního úmyslu jednati z víry neměl. O poctivých dobrých skutcích díme, že k jejich záslužnosti není nic jiného třeba, nežli aby nějak vycházely z víry, a že tato víra v nich je, dokud člověk smrtelně nehřešil anebo zlým úmyslem skutku nedal špatný směr. Sv. Pavel dí: Konečně, bratři, všechno co jest pravdivé, co důstojné, co spravedlivé, co čisté, co milé, co dobré pověsti, všechno co jest ctnostné, co chvalitebné, to obmýšlejte a Bůh pokoje bude s vámi (Fil. 4, 8. n; viz Řím. 2, 6. n.). Proto nemá býti svědomí věřících zbytečně znepokojoováno. Ovšem více žije z víry, kdo nadpřirozený úmysl často obnovuje. Písmo a sv. Otcové k tomu vybízejí. Sv. Pavel dí, že Abraham neměl by zásluhy, kdyby nebyl jednal z víry (Řím. 4, 1. n.). Víra spolupůsobila se skutky jeho, dodává Jakob. Uvěřil, a bylo mu to připočteno k spra-

vedlnosti, t. j. jeho skutky, které z víry vykonal, získaly mu přátelství u Boha a odplatu (Jak. 2, 21. n.) Spasitel dí: Kdo přijímá proroka ve jménu proroka, obdrží odplatu proroka, a kdo přijímá spravedlivého ve jménu spravedlivého, obdrží odplatu spravedlivého. A kdokoli by podal píti jednomu z maličkých těchto číši vody studené, toliko ve jménu učedníka, amen pravím vám, neztratí odplaty své (Mat. 10, 41. n.). Smysl je: pro koho skutek učiníš, od toho dostaneš odměnu, od krále královskou, od proroka prorockou, od Boha Boží nadpřirozenou.

Že pak důvod neboli úmysl pouze přirozený nedává skutku nadpřirozené záslužnosti, vyslovuje Pán slovy: Milujete-li ty, kteří vás milují, jakou odplatu míti budete? (Mat. 5, 45.) t. j. milujete-li jedině proto, že vás milují, nemáte odměny u Boha žádné. Sv. Augustin dí: „Úmysl činí dobré dílo, víra řídí úmysl.“ A uvádí za příklad námořníka. Nestačí, aby loď řídil, ale třeba, aby ji řídil tam, kam má připlouti. Ať jde zvolna, jen když má pravý směr. Tak i člověk. I kdyby kulhal, jen když nejde mimo cestu, k cíli dojde. Sv. Lev Vel. „Co nevychází z víry, k odměnám věčným nedochází; jiná je podmínka skutků nebeských a pozemských.“

2. Podmínky se strany člověka. a) Člověk musí žít na zemi (status viae). Slovy se mluví, že smrtí všechn čas zásluh se končí. Jen život vezdejší je přípravou, školou, prací, zkouškou; smrtí začíná cíl, odplata, věčnost. O této věci je zevrubněji řeč v knize o posledních věcech člověka. Proto zde připomínáme jen maličko. Pán Ježíš učí nás této pravdě, kterou můžeme vědět jen ze zjevení, v podobenství o boháči a Lazarovi. I stalo se, že ten žebrák zemřel, a donesen byl od andělů do lůna Abrahamova; a zemřel i boháč a pohřben byl v pekle (Luk. 16, 22. n.). Proto, že smrtí příležitost k zásluhám se končí, napomíná Spasitel: Učiňte si přátele z mamony nepravosti, aby když dokonáte, přijali vás do stanů věčných (Luk. 16, 9.). Přichází noc, kdy nikdo nemůže dělati (Jan 9, 4.).

b) Člověk musí být v posvěcující milosti (status gratiae). Nadpřirozený skutek, který hříšník učinil s pomocnou milostí, je leda záslužný z přiměřenosti (de congruo), ale nikoliv po právu. Než mluvíme o pravé záslužnosti. Písmo. Pán Ježíš praví: Zůstaňte ve mne a já ve vás. Kdo ratolest nemůže nésti ovoce sama ze sebe, nezůstane-li ve mně, tak ani vy, nezůstanete-li ve mně (Jan 15, 4). Zůstatí v Kristu znamená, míti posvěcující milost. Bez ní tedy není záslužnosti. Sv. Pavel dí: Jsme-li dítkami (tedy) i dědici (Řím. 8, 17.). Proto, že někdo je synem Božím, a jedině proto, má právo na věčné dědictví; synem Božím se stává posvěcující milostí.

S v. O t c o v é jasně učí, že bez milosti není zásluhy, ale nečiní pravidelně rozdíl mezi milostí pomocnou a posvěcující. Běželo jim v boji s pelagiany hlavně o potřebnost milosti

vůbec, a tak na důležitý rozdíl vzhledem k zásluze po právu a slušnosti (přiměřenosti) nekladli důrazu. Však často mluví o lásce, již sv. Duch rozlévá do duše, že je potřebna k nadpřirozenému životu; tu mluví patrně o posvěcující milosti. — Sv. Prosper i zřejmě dí: „Ospravedlněný člověk, t. j. z bezbožného učiněn zbožný, bez předcházející milosti přijal dar, kterým získává zásluhu.“ Sněm tridentský učí, že ospravedlněným k zásluhám nic nechybí. — Pius V. zavrhl 1567 blud: „S Palegiem smýšlí, kdož praví, že k zásluze je třeba, aby člověk milostí byl povýšen . . .“

Jasný b o h o v ě d n ý d ů k a z plyne ze všeho, co o posvěcující milosti bylo dosud řečeno. V stavu hříchu „věčná“ zásluha není možná, neboť dokud má člověk smrtelný hřích, hoden je zavržení. Pro věčný život nemůže si tedy vůbec nic zasloužit. Milost posvěcující vyháňá hřích z duše a odstraňuje tak překážku k zásluhám. Však to by ještě nestačilo. K zásluze po právu je třeba přiměřenosti mezi prací a odplatou, zasluhujícím a odplatitelem. Člověk bez hříchu, jenž by zůstal v přirozeném stavu, neměl by žádného vztahu k Bohu jako nadpřirozenému cíli, k životu věčnému, jenž záleží v patření na Boha. Posvěcující milost to mění. Posvěcující milost obožuje, dává důstojnost dítek Božích. Skutek v milosti už není čin sluhy, ale dítko. Dítě s otcem je jistě v přiměřeném poměru, ve stavu jako on. Královské dítě je ke králi v jiném poměru, nežli dítě komorníkové. Odměna věčná je synovství Boží na věky utvrzené, stav, kdy synové požívají budou věčně z darů otce. Skutky dítky Božího na zemi, kterým se stává milostí, jsou v poměru přiměřeném, ale věčná odměna je přece daleko nad všechny skutky jeho. Může býti zasloužena po právu, ale ne podle přísné spravedlnosti. — Chval dobrotu Boží! Z milosti stal jsi se dítkem Božím, máš na život věčný svaté a neporušitelné právo, a skutky svými zasluhuješ si jej jako odměnu po právu, zvyšuje jeho slávu.

O t á z k a: Co je víc, veliký spasitelný skutek hříšníka, (s pomocnou milostí) anebo malý ospravedlněného? Odpověď dopadne různě podle různého hlediska. Když se na ně díváme ze stanoviska zásluhy, řekneme: „Veliký skutek hříšníka může mu přinést milost ospravedlnění, jež může býti i větší nežli posvěcující milost druhého; ale pro nebe jeho čin záslužný není. Mimo to je to čin nepřítelů Božího. Čin druhý je skutek dítky Božího a je pro nebe záslužný. — O t á z k a: Je-li stejný čin dvou, z nichž jeden má velikou posvěcující milost, druhý nevelkou, stejně záslužný? Dle sv. Tomáše Akv. a většiny bohoslovců je záslužnější u toho, kdo má více milosti. Oba jsou sice dítkami Božími, ale u něho podobnost a tudíž i důstojnost je větší; také sv. Duch více bydlí v něm, t. j. vniterněji je s ním spojen. Však čím větší důstojnost, čím osoba Bohu bližší a milejší, tím vzácnější je jeho skutek, a tím větší

zasluhuje také odměny. Ovšem je řeč o skutcích nadpřirozených, k nimž nadpřirozené vlohy s posvěcující milostí spolupůsobí, nebo jen u nich je tento poměr vyjádřen. Přirozené jeho skutky této důstojnosti, jak samó sebou se rozumí, nemají.

Ř e k n e š : Jsem hříšníkem. Nebudu se tedy starati o dobré skutky, neboť jimi nic nezasluhuji. **O d p o v ě ě :** To je řeč hříšná a nerozumná. Předně je zapotřebí skutků, bez nichž ospravedlnění není možné. — Za druhé nelze pochybovati, že Bůh člověku, jenž je pilen dobrých skutků, dává spíše milost obrácení. Vykupuj hříchy své almužnami, řekl Daniel k Nabuchodonosorovi, a nepravosti své milosrdenstvím nad chudými (Dan. 4, 4.). Manasses konal veliké kající skutky, a Bůh vyslyšel jeho modlitbu (2. Par. 33, 12. n.). Co hříšníků pro dobré skutky dochází milosti aspoň v hodině smrti! — Za třetí Bůh pro dobré skutky odvrací od hříšníka mnohý časný trest, ano uděluje mu i časná blaha. Tak Achab odvrátil od svého domu trest Boží (3. Král, 21, 27. n.). Nový zákon neslibuje sice za ctnosti časnou odměnu, ale soudíme právem, že se tak děje aspoň za ty dobré skutky, které by zůstaly jinak vůbec bez všelike odměny. Uvedená svrchu námitka byla by oprávněna jen tehdy, kdyby dobré skutky hříšníků byly samými hříchy, jak učili reformátoři. Ale to je strašný blud. Vždyť Bůh dává i hříšníku milost ke skutkům víry, pokání a j. K čemu Bůh sám pobádá, je nezbytně dobré.

3. Se strany Boží je třeba, aby dobrý skutek byl od něho jako záslužný přijat. O věci byla již řeč. Jaký význam má toto přijetí? Jedni praví: všechna důstojnost skutků je jedině odtud, že a jak jej Bůh přijímá. Druzí tvrdí zrovna opak, řkouce: skutek tím, že je skutkem Božím, že vychází z milosti, je sám sebou tak důstojný a vzácný, že Bůh je vázán spravedlností, aby mu dal odměnu; musí jej tedy přijmouti a odměniti. — My jsme volili střední cestu těch, kteří praví, že skutek má důstojnost sám ze sebe, poněvadž je cíli přiměřený, ale že je třeba i přijetí od Boha, jelikož nabídnutí nezavazuje, a skutek je z hlavnější části dílem milosti Boha. Ze dvou příčin je tedy záslužný: že je odměně přiměřený, a že mu Bůh slíbil odměnu. Mezi skutkem a odměnou je tedy poměr spravedlnosti, ale ne přísné, poněvadž vše je dílo milosti. Bůh mohl položit pro záslužný skutek ještě jiné, stokrát těžší podmínky; on žádá těch, jež byly uvedeny.

O dobrém úmyslu.

Vyložili jsme mínění o dobrém úmyslu dle výkladu mírnějšího, k němuž jsme se přidali. Ale poněvadž pro duchovní život vzbuzování dobrého úmyslu má nemalou důležitost, při-

dáme také výklad těch, kteří drží se výkladu přísnějšího. Píší asi takto:

1. Jako nestačí, abych měl, chtěje viděti strom, pouze otevřené oči, nýbrž je třeba, abych na strom se skutečně díval, tak při dobrém skutku, aby byl záslužný, nestačí jen víra a milost, nýbrž je třeba, abych jej zvlášť nadpřirozeně pojímal.

Vzbuzovati zvláštní úmysl je důležité, poněvadž od něho závisí cena skutku. Kristus zdůrazňuje opět a opět, že ty skutky mají záslužnost, které činíme pro něho. To jest nadpřirozený úmysl (Mat. 10, 39; Mar. 9, 36.). V tom případě odmění i nepatrný skutek, podání sklenice vody (Mar. 9, 10.). To je přirozeno. Jako člověk odměňuje jen ty skutky, které byly pro něho vykonány, a nikoliv skutky, které k němu nemají žádného vztahu, tak činí také Bůh.

Dobrý úmysl může býti rozmanitý co do jakosti a kolidnosti. Mohu něco pro někoho vykonati z úcty, z vděčnosti, z lásky žádaté, z čisté lásky přejné (přátelství). Čím vyšší, vznešenější, čistší je úmysl, tím krásnější je dílo. Totéž má platnost u Boha. Nejvzácnější pohnutkou dobrých skutků je čistá láska Boží, a proto skutky, konané z této lásky, jsou před Bohem nejzáslužnější. — Mohu něco pro jiného vykonati z úcty a vděčnosti a lásky zároveň. Tu mám tři úmysly. Skutek je cennější, nežli kdybych jednal jen z jednoho důvodu, neboť trojí pohnutka dává mu zajisté větší vřelost (intensitu) a vytrvalost. Podobně před Bohem. Kdo jde do kostela v neděli, aby naplnil přikázání, aby vzdal Bohu díky za dary minulého téhodne, aby mu projevil svou lásku, vykonal zajisté cennější skutek, nežli kdyby šel na služby Boží jedině z povinnosti.

Dobrý úmysl musí vyplývati z nadpřirozené ctnosti. Kde pohnutkou není nadpřirozená ctnost, tam není ctnostného skutku. Smíříš se s nepřítelem ne z nadpřirozené ctnosti smířlivosti, dle přikázání Kristova, nýbrž poněvadž nepřátelství ti přináší časnou škodu. Uzavřeš spravedlivou a poctivou koupí ne z nadpřirozené ctnosti spravedlnosti, nýbrž abys neměl potahování se zákonem. Tvé skutky nejsou ctnost. Ano i kdybys vykonal šlechetný skutek, na př. zachránil s nasazením života tonoucího, nevedla-li tě k němu šlechetnost, nemůže ti jako šlechetný býti připočten. Vedla-li tě pohnutka, abys ukázal svou odvahu, plaveckou dovednost, může ti býti připočten jen jako odvážný, dovedný. Zrovna tak dlužno souditi o pohnutce před Bohem. Skutek ti může býti záslužný před Bohem jen tehdy, když Bůh nějakým způsobem byl k němu pohnutkou. Mohu zachrániti tonoucího, abych ukázal nejen odvahu a umělost, ovšem zřízenou, nýbrž abych vykonal dílo bliženské lásky, jak ji Kristus učí. Tu skutek je nadpřirozený. Který úmysl převládá, ten vtiskuje skutku hlavní povahu. Podobně

mohu dátí almužnu, poněvadž mi byla ve zpovědi jako pokuta uložena. Skutek můj má hlavní rys skutku kajícího a vedlejší rys skutku lásky bliženské. Kdybych výhradně jednal jediné z poslušnosti ke zpovědníku, takže by druhá pohnutka nijak se neuplatnila, byl by skutek můj pouze skutkem kajícím.

Někteří filosofové učí, že jsou skutky lhostejné (indifferentní, nelišné), t. j. takové, které svou povahou nejsou ani dobré ani zlé, na př. jíti na procházku. Jiní to popírají; ale přijmeme náhled prvých. Tu je dobrého úmyslu zvláště třeba, poněvadž lhostejný skutek nemá sám sebou žádného vztahu k Bohu, nýbrž teprve nadpřirozenou pohnutkou jej dostává. Chodění samo sebou je lhostejné, ale není lhostejno, jde-li člověk někam, aby vykonal dobrý skutek anebo někoho okradl. To má chůze z pohnutky. Pohnutka je ve vůli, jež nařizuje chůzi. Tam chodění je dobrý skutek, zde je hřích.

Opomenutí zlého může také jen tehdaž státi se záslužné, když pohnutkou k němu je nadpřirozená ctnost, na př. neučiním toho, poněvadž Bůh to zakazuje, poněvadž bych jej urazil a p. Opomeneš-li zlého, abys neměl světskou hanbu, nemáš nadpřirozeného skutku. Opomeneš-li zlý skutek jediné z poslušnosti k představenému, máš skutek jen poslušnosti, a to takové, jaká tvá poslušnost je. I zde přirozená pohnutka může býti spojena s pohnutkou nadpřirozenou a skutek býti nadpřirozený.

Že zlý skutek dobrou pohnutkou, dobrým úmyslem nestává se dobrým, neřku-li záslužným, rozumí se samo sebou. Takový skutek byl by drzé rouhání proti Bohu, kdyby někdo řekl, že ho učiní k slávě Boží.

2. Dobrý úmysl musí, aby dodával skutku skutečný nadpřirozený ráz, na čin skutečně působiti. Proto nestačí tak zvaný bytelný (habitualný) úmysl, nýbrž třeba aspoň úmyslu účinného nebo-li mocnostného (virtuelního). Jest totiž několikerý úmysl. Je úmysl skutkový (aktualný). Musí býti při skutku skutečně zvláště vzbuzen. Je úmysl účinný, působivý, mocnostný (virtualný, dle dr. Vřešťála bytný, nejspíše ve smyslu trvající). Nemusí býti při skutku zvláště vzbuzen; mohl býti vzbuzen zvláště dříve, ale jeho účinnost musí trvati. Jdu navštívit nemocného. Cesta trvá půl hodiny. Když jsem pojal tento úmysl, byl skutkový (aktualný). trval jen chvílku, ale jeho účinnost zůstává po celou cestu, aniž třeba, abych jej opakoval, neřku-li při každém kroku obnovoval. Jest úmysl bytelný, bývalý (habitualný). Byl kdysi jako skutkový vzbuzen, nebyl nikdy odvolán, ale nevykonává na člověka již žádného vlivu. Při zpovědi umínil jsem si, že dám za pokutu almužnu. Ale pak jsem na to zapoměl. Po delší době dám almužnu, ale nemyslím na to, že jsem ji chtěl dátí jako pokutu. První úmysl už nepůsobí. Má

almužna už jest pouze dobrý skutek bliženské lásky, a nikoliv skutek kajlí (ze zpovědi). Obrátme věc na náš předmět. Obětuješ všechny své skutky Bohu. Pak celý rok na tento svůj úmysl nemyslíš. Při prvních skutcích byl tvůj úmysl snad účinný (virtuální), ale pak stal se jen bytelným (habituálním). O tomto se říká, že k záslužnosti nestačí.

Proč nestačí úmysl bytelný, bývalý? Záslužný skutek musí mít nadpřirozenou pohnutku, ale bytelný úmysl na skutek nemá žádného vlivu, a proto skutek nadpřirozeným není. Nemluvíme ovšem o skutcích, které samy sebou nemají nadpřirozeného rázu, na př. denní naše práce, almužna z přirozené útrpnosti a p. — Jiný důvod. Kdyby bytelný úmysl stačil, činiti z nelišných nebo přirozených skutků skutky dobré a záslužné, působil by totéž bytelný úmysl zlý, čehož nikdo neřekne. Kdo by si na př. řekl, že všechny skutky bude činiti z ctižádostivosti, aby došel slávy, toho všechny skutky by byly nakaženy touto nectností, i kdyby léta na svou pohnutku nemyslel. To jest proti zdravému rozumu. Na nějaký čas je takový úmysl, nebyl-li odvolán, ovšem působivý. Kdo obětuje každý večer nebo každé ráno své skutky Bohu, dává jim nadpřirozený směr, třeba přes den na svůj úmysl nepomyslel. To není bytelný úmysl. Na den je zajisté účinný.

Účinný (virtuální) úmysl stačí. Proč? Poněvadž skutečně trvá a na skutky působí, čině je nadpřirozenými. Poněvadž nelze s určitostí říci, na jak dlouho skutkový (aktuální) úmysl, jež jsme vzbudili, zachovává svou účinnost, svým vlivem trvá, doporučují učitelové duchovního života, abychom dobrý úmysl často obnovovali. — S nějakou jistotou lze říci, že prvotní úmysl účinně trvá, když skutky, na které se vztahuje, tvoří jakýsi řetěz: Kdo si řekne, že dá z lásky k Bohu sto zlatých chudým a poté uděluje almužny, třeba i delší dobu, až obnos vydá, má účinný úmysl, i když ho neobnovuje a na něj nemyslí. Tu je totiž vnitřní spojitost. Vztahoval-li by se jeho nadpřirozený úmysl bliženecké lásky také na jiné skutky, na př. na návštěvu nemocného, vykonanou v době rozdělování almužen? Sv. Bonaventura odpovídá, že nikoliv, poněvadž tento skutek je mimo řetěz skutků, úmyslem posvěcených. Tu by bylo třeba zvláštního úmyslu. — Jiný případ účinného úmyslu je, když nadpřirozená pohnutka vytvoří stav, kterým se trvale projevuje. Tak je při stavu kněžském, zvláště při stavu řeholním. Veliká část skutků, které kněz nebo řeholník koná, děje se proto, že si zvolili stav, jenž znamená obětování se Bohu. Proto původní úmysl zasvětit se Bohu v nich se účinně projevuje. Mysleme na breviář, mše sv., kázání, celibat, u řeholníka skutky, vycházející ze složených slibů poslušnosti, čistoty, chudoby. Dokud tedy protivráté smýšlení tohoto úmyslu nezmaří, lze říci, že všechny

stavovské skutky jsou záslužny. O skutcích, které neplynou z povolání, toho nelze říci. U nich je třeba nového úmyslu. — Podobně mohou záslužny býti stavovské dobré skutky manželů, učitelů a vůbec všech stavů, byl-li s příslušným nadpřirozeným úmyslem nastoupen. Ovšem doporučuje se i tu obnova úmyslu. V mnohých řádech řeholní sliby obnovují se vždy po nějakém čase. To jest velmi dobré. To dlužno doporučiti vzhledem k úmyslu vroucně i jiným stavům. Pak dají jeho příslušníci svým skutkům jistou záslužnost, které by jinak neměly. U manželů všechn rodinný život může tak býti trvale Bohu zasvěcen a záslužným učiněn.

3. Zastánci tohoto mínění o dobrém úmyslu vyvracejí pak náš náhled, že posvěcující milost s pomocnými milostmi stačí, aby všechny skutky ospravedlněného byly záslužné. Práví: *a)* Milost jest toliko stav. Ale to nestačí, aby bylo lze říci, že všechny skutky jsou tím již řízeny k Bohu, zvláště to nelze říci o skutcích nelišných. *b)* Také stav hříchu musel by činiti ze všech skutků skutky zlé, jelikož je tu též poměr, to však nikdo neřekne. *c)* I malé hříchy, které nezbavují milosti, musely by býti záslužny, což je nerozum. — Na tyto důvody odpovídáme: *a)* Stav milosti je živé odevzdání se Bohu, provázené stálými milostmi pomocnými, nikoliv mrtvý stav. Jako ratolest, spojená v kmen, stále z něho žije, tak ospravedlněný člověk je spojen s Kristem a žije z něho nadpřirozeně. *b)* Stav hříchu není takové odevzdání ďáblu, i není tu domnělé rovnosti. *c)* Malé hříchy neruší stavu milosti, t. j. živoucího spojení s Bohem. Hříšny jsou ze zvláštního důvodu. Malé hříchy jsou jako zastávky nebo malé odbočky z cesty. Nevedou k cíli, ale také nemaří směr k cíli. Poutník, jenž zná svůj cíl, nezmaří, když se na chvíli zastavil, aby shlédl nějakou pamětihodnost, v sobě úmyslu, jíti k cíli své cesty.

Jsou ještě jiné námitky proti našemu výkladu, ale pomůžeme jich. Jen na to poukazujeme, že zastánci zvláštního dobrého úmyslu hledí odůvodniti svůj náhled ze sv. Tomáše Akv. Zastánci opačného mínění odpovídají, že příslušná místa andělského učitele lze dobře vyložiti také v jejich smyslu.

4. Základní důvod, z něhož různost obou výkladů plyne, spočívá ve větě: k jakému účelu skutek konáš, takovou má hlavní povahu, anebo z jaké pohnutky vychází, takový je. Skutek, konán z lásky, je skutek lásky; skutek, konán z vděčnosti, je skutek z vděčnosti, skutek, konán z úcty, je skutek úcty. To jest jeho hlavní rys. Rozumí se samo sebou, že účel posvěcuje jen dobré nebo nelišné skutky. Zlý účel činí z takových skutků skutky zlé. Almužna daná k svádění, je skutek svůdnictví. Vyslovené zde zásady jsou samy sebou zřejmy, a není filosofa nebo bohovědce, který by se k nim nepřiznával.

Řekneš: Odkud tedy různost ve výkladech o nadpřirozeném úmyslu? Odpověď: My pravíme, že skutky ospravedlněného mají samy sebou nadpřirozený směr k Bohu (nadpřirozený cíl, nadpřirozenou pohnutku), zastánci zvláštního dobrého úmyslu praví, že samy sebou tohoto dobrého směru nemají, nýbrž že to dostávají teprve novým úmyslem, jenž musí býti aspoň účinný (virtuální). My říkáme: ospravedlněný má posvěcující milosti a stálé milosti pomocné. Jeho nadpřirozený stav je živé spojení s Kristem. Když svůj život tak pojímá, žije z ...y. Na otázku, proč se modlí, navštěvuje chrám, koná své denní povinnosti atd., odpoví, aby vedl křesťanský život, aby žil podle vůle Boží a pod. Tak všechny jeho skutky jsou řízeny k Bohu, jsou nadpřirozené. Ovšem doporučujeme mu s důrazem, aby vzbuzoval častý dobrý úmysl, poněvadž k oživení duchovního života nadmíru přispívá. Ospravedlněnému, jenž nežije z víry, jehož víra je mrtva, jenž šel k zpovědi na př. jen ze zvyku, nepomůže ani zvláštní dobrý úmysl. On ho nebude vzbuzovati, poněvadž se nemodlí; kdyby jej vzbudil, bude bezcenný, poněvadž neupřímný, ba lživý; upadne brzy do hříchu smrtelného, v němž záslužnost po spravedlnosti je vůbec nemožná.

Co si můžeme zasloužiti? (Předmět zásluhy.)

Sněm tridentský jmenuje tři věci, které si člověk může zasloužiti: **roz m n o ž e n í m i l o s t í, ž i v o t v ě č n ý, v ě t š í s l á v u n e b e s k o u.** Zaslouhuje-li si je „po právu“ (de condigno), sněm nepraví, ale není pochyby, že tak dlužno slovům jeho rozuměti. Že uvedené tři věci zasloužiti si lze, je článek víry.

1. Že člověk si nemůže zasloužiti první „p o m o c n o u m i l o s t“, vyložili jsme obšírně dříve. První milostí vůbec možnost zasluhovati začíná. — Nikdo nemůže si po právu zasloužiti první milost „p o s v ě c u j í c í“ (ospravedlňující). Sněm tridentský říká: „Jsme darmo ospravedlněni, poněvadž nic z toho, co předchází před ospravedlněním, buď víra buď skutky, nezasloužívá milost ospravedlnění.“ Milostí posvěcující začíná právě možnost zásluhy po právu. — Ale poněvadž skutky, jež ospravedlnění připravují, jsou nadpřirozené, lze říci, že zaslouhují ospravedlňující milost po slušnosti, přiměřeně, t. j. činí člověka posvěcující milosti hodna. Ale že mu ji Bůh dá, je čin milosrdenství a nikoliv spravedlnosti (Sir. 17, 28; Moudr. 11, 24; Is. 55, 7.).

2. Ospravedlněný zaslouhuje dobrými skutky nebe neboli blažené patření na Boha.

P í s m o říká: Vytrvalostí je vám zajisté potřeba, abyste vykonávali vůli Boží, obdrželi statek zaslíbený (Žid. 10, 36.)

Miláčkové, pracujte s bázní a třesením o své spáse (Fil. 2, 12.). Dobré skutky jsou tu uváděny ve vztah s věčnou odměnou; dobrými skutky lze jí dosáti, a to tak, že je zasloužena. — Radujte se a veselte se, neboť odplata vaše hojná jest v nebesích (Mat. 5, 12.). Každý obdrží odplatu vlastní podle své vlastní práce (1. Kor. 3, 8.). Dobrý boj jsem bojoval . . . uložena jest mi koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce (2. Tim. 4, 7. n.). Sv. Augustin praví k těmto slovům: „Aby obdržel milost, bylo mu třeba milosrdného Otce; aby obdržel mzdu milosti, spravedlivého soudce.“ Ovšem je odměna neskonale větší, nežli naše zásluhy, neboť nekonečný Bůh může odměňovati nadměrně, ale je přece také zasloužena. Je dědictvím a odplatou.

Sněm tridentský dí, že ospravedlněný může zasloužiti „rozmnožení milosti, život věčný, tohoto věčného života, zemře-li v milosti, dosažení a též rozmnožení slávy.“ Zdá se, že sněm učí o zasloužení věčného života tři věci: že lze si ho zasloužiti vůbec (článek víry), že lze si zasloužiti rozmnožení této slávy. Říci: „zasloužiti si život věčný“ a zasloužiti si „dosažení slávy“ je jedno a totéž. Rozdíl je pouze v tom, že „zasloužiti si život věčný“ znamená „zjednati si na něj právo“, nehledíc, vstupují-li do věčné slávy hned nebo později, kdežto „zasloužiti si dosažení slávy“ znamená, že už do věčného života vcházím. Sněm moudře tyto dvě věci vyslovil zvlášť, neboť mnohý, který získal anebo si zasloužil právo na nebe, nesetřval, nýbrž ho pozbyl a snad věčné slávy vůbec nedosáhl. Slova sněmu jsou tudíž vážným napomenutím, abychom nemyslili, že křtem nebo kajícím ospravedlněním máme nebe již zabezpečeno. Ne, máme na ně právo, ale právo, jehož lze ještě pozbyti.

Ř e k n e š : Jak mohu zasloužiti si nebe, když právo na ně obdržím posvěcující milostí, již zasloužiti si nemohu? Či tím, že dostanu posvěcující milost darem, zasluhuji nebe? To ovšem, odpovídám, není možné. Věc se má takto: Milostí posvěcující stáváš se dítkem Božím, a tím podle zaslíbení Božího získáváš právo „dědictví“, na nebe. Skutky si ho pak nad to zasluhuješ.

Či není možno, aby člověk měl na nějakou odměnu dvojitý nárok? Je, a často se to také stává. Právo dědictví můžeš ztratiti. Abys ho nepozbyl, musíš prositi o milost setrvání, s milostmi spolupůsobiti, pokušení přemáhati, dobré skutky konati. Hle, že si nebe také sám zasluhuješ. Nebe je právě milost i zásluha (odměna za zásluhu).

Než nějaká obtíž je tu. Můžeš se tázati: Kterak zasluhuji si nebe vůbec, t. j. „první krok“ do nebe, „první“ nebeskou oslavu, když si zasluhuji vlastně „rozmnožení“ slávy? První posvěcující milost není zasloužena, a už skrze ni mám právo na nebe, na první oslavu. Mohu tedy, zdá se, zasloužiti si jen další slávu, rozmnožení oslavy. — Odpověď: Sněm tridentský

o tom zřejmě se nevyslovuje. Lze jen říci, že mluvě o dosažení slávy, má na mysli „snad také“ první slávu. Bohoslovci, kteří jeho slova pojmají v tomto smyslu, vykládají věc takto: Dítky první slávy zasloužiti si nemohou. Nabyly křtu beze své zásluhy; umrou-li, dojdou do nebe na základě práva dědictví dítek Božích. Dospělý, který jako nemluvně byl pokřtěn a nikdy z milosti nevypadl, také si nemohl zasloužiti práva na první slávu, na krok do nebe, neboť je má už od křtu. Ale dospělý, který se připravuje ke křtu, a hříšník, který z prvotního ospravedlnění vypadl, mohou si zasloužiti a často také asi zasluhují i první slávu. Vezměme následující příklad: Někdo před ospravedlněním vzbudí, ovšem s pomocnou milostí, nadpřirozenou, dokonalou lítost, která ospravedlňuje již před křtem nebo zpovědí. Jeho lítost způsobila, že Bůh mu dal posvěcující milost. Jeho lítost je od tohoto okamžiku, trvá-li dále, zároveň záslužným skutkem, neboť už vychází od ospravedlněného. Právo na nebe dává tu zároveň posvěcující milost a dobrý skutek, pro který Bůh mu ji dal. Možná tedy právem říci, že i „první“ sláva je zasloužena.

3. Ospravedlněný zasluhuje si rozmnožení slávy. To praví sněm tridentský zřejmě. Poněvadž posvěcující milostí právo na nebe je získáno, získávají všechny skutky další, z milosti konané, rozmnožení slávy. V tom smyslu dle Písmo: Tehdá (při soudu) odplatí jednomu každému podle skutků jeho (Mat. 16, 27.). Abychom pravdu činíce rostli v lásce... (1. Kor. 3, 15.). Utrpení nynějšího času nejsou ničím proti budoucí slávě, kteráž se zjeví na nás (Řím. 8. 18.). Sv. Pavel píše k Římanům, že byvše v hříchu, neměli jiného užitku, leč smrt. A dodává: Nyní však byvše osvobozeni od hříchu, ale učinění služebníky Božími, máte užitek svůj ku posvěcení, konec pak život věčný; neboť odplata hříchu je smrt, milodarem Božím však (jest) život věčný (Řím. 6, 22. n.). Praví, že nyní dobré jejich snahy nejsou marny, nýbrž prospívají pro život věčný. Jak? Že rozmnožují slávu. Sláva blažených je nerovná. Odkud nerovnost? Z menších nebo větších zásluh.

4. Ospravedlněný zasluhuje posvěcující milosti. Sněm tridentský praví to zřejmě. Nauka ta plyne z předešlé věty. Proč zasluhuje někdo větší slávy? Protože na zemi si získal posvěcující milosti. Větší odplata odpovídá větší důstojnosti, a tato plyne z větší bohopodobnosti, a tato zase z větší posvěcující milosti. Spravedlivých stezka je jako světlo, jež vychází a roste až do dne dokonalého (Přís. 4. 18.). Kdo je svatý, posvěť se ještě, napomíná apoštol (Zjev. 22, 11.). Někteří chtěli rozmnožení milosti omezovati, řkouce, že děje se jen skutky, jež vycházejí z lásky Boží a pod. Avšak sněm tridentský praví dosti zřejmě, že milost posvěcující rozmnožuje se každým dobrým skutkem. Df: „Když tedy ospravedlnění, učinění přátelé a domácí Boží, jdouce od ctností k ctnosti se ob-

novují, jak dříve apoštol, den ode dne (2. Kor. 4, 16.), mrtvícé údy své (Kol. 3, 5.) a oddávající se za nástroj spravedlnosti plněním zákonů Božích a církevních, rostou v spravedlnosti skrze obdrženou milost Kristovu a více se ospravedlňují.“ Právem. Zákon pokroku a rozvoje je všeobecný. Proto má zajištěnou platnost také v životě nadpřirozeném.

5. Ospravedlněný nemůže si zasloužit právu všech účinných milostí, v nichž záleží setrvání do konce. Obyčejně se má za to, že spravedlivý, jenž si zasluhuje rozmnožení posvěcující milosti, zasluhuje si též po právu nové milosti dostatečné. Ale o účinných milostech praví se jinak. Že mohou být zaslouženy po přiměřenosti (*de congruo*), přiznává se všeobecně, ale že by někdo mohl dobrými skutky zasloužit si právo na nepřetržitou řadu milostí účinných, stejně všeobecně se popírá. Nikdo nemůže si zasloužit první milost; ale kde není počátek, není řady. Kdyby každý dobrý skutek zasluhoval po právu účinnou milost, mohl by člověk po první milosti zasloužit si dobrým skutkem novou účinnou milost, a každým novým skutkem opět. I stal by se bezhříšným. Ale to odporuje Písmu. Kdo se domnívá, že stojí, hleď, aby neupadl (1. Kor. 10, 12.). Konejte spasení své s bázní a třesením (Fil. 2, 12.). Drž, co máš, aby žádný nevzal koruny tvé (Zjev. 3, 11.). Ostatně je tu zkušenost nejlepším důkazem, ukazující, jak i svatí lidé padli. Možná ovšem, že některé skutky zasluhují účinné milosti, ale my o tom nevíme. Rozdíl milostí ponechal si Bůh. Víme jen, že dobré skutky zasluhují rozmnožení milosti posvěcující a věčné slávy. Proto nemůže si nikdo zasloužit po právu, aby Bůh byl povinen dát mu smrt v milosti.

6. Člověk může si setrvání v milosti a účinnou milost vyprositi. Mlnění to zakládá se na zaslíbeních Kristových o vyslyšení modliteb. Zaslíbení jsou určitá a jistá (Mat. 7, 7; 21, 22; Mar. 11, 24; Luk. 11, 9; Jan 14, 13.). V těchto všeobecných slibech je také slib daru setrvání do konce. — Sv. Augustin poukazuje, že je obsažen v Otčenáši. Prosba: „A neuvod' nás v pokušení“, dojde-li vyslyšení, působí, že denně setrváš. Naději na setrvání neklademe ovšem do sebe, ale do Boha. Když tedy se nám nařizuje modliti se Otčenáš, nařizuje se nám též modliti se za setrvání. „Proč bychom za ně měli se modliti, kdyby ho Bůh nedával?“ táže se sv. Otec. „Či je to prosba na posměch?“ — Sv. Tomáš Akv. plše podobně dodává, že vyslyšení je neomylné, jen když se dobře modlíme. Máme se stále modliti (Luk. 18, 1; 21, 36.). Činíme-li tak, vyprošujeme si poslušně setrvání do konce. Také dobrými skutky lze si zasloužit setrvání, ale jen po přiměřenosti (*de congruo*), neboť je přiměřené, aby Bůh vzhledem k stálým dobrým skutkům dar setrvání člověku dal.

7. Hříšník může si nadpřirozenými skutky zasloužiti po přiměřenosti (*de congruo*) milost posvěcující. Bůh, dávaje hříšníkovi pomocné milosti, nedává mu jich nadarmo, nýbrž proto, aby se obrátil. Když tedy hříšník s nimi spolupůsobí, je přiměřeno, že docházejí cíle, totiž, že Bůh dá milost posvěcující. Není k tomu spravedlností vázán, ale dává ji rád. Srdcem skroušeným a pokorným, Bože, nepohrdneš (Žal. 50, 19.). Hříchy své almužnami vykupuj, a nepravosti své milosrdenstvím nad chudými, snad odpustí Bůh hříchy tvé (Dan. 4, 24.) Almužna od smrti vysvobozuje, a onať jest, ježto čistí hříchy a činí, že nalézáme milosrdenství a život věčný (Tob. 12, 9.). Jestli odpustíte lidem hříchy jejich, odpustí i vám Otec nebeský hříchy vaše (Mat. 6, 14.). Není důvodů, proč by tyto výroky měly býti vykládány jen o všedních hříších. — Sv. Augustin dí: „Ani odpuštění hříchů není bez všeliké zásluhy, když víra o ně prosí. Neřekl nadarmo, jenž s důvěrou volal: Buď milostiv mně hříšnému.“ — Svatý Prosper: „Není bez zásluhy víra prosícího, zbožnost žádajícího, vytrvalost tlukoucího.“ — Sněm tridentský hlásaje nezbytnost některých dobrých skutků k ospravedlnění, nežádá jich marně, nýbrž přičítá jim patrně, uznávaje jejich nezbytnost, i nějakou působnost. Zasluhují, ale ne po právu, nýbrž po přiměřenosti, neboť připravují k ospravedlnění. Příprava taková právem může býti zvána zásluhou slušnosti.

8. Hříšník může si zasloužiti přiměřeně (*de congruo*) pomocné milosti, jež vedou k ospravedlnění. Jest příprava vzdálenější a bližší. Vzdálenější záleží ve skutečích víry, naděje, nedokonalé lítosti a pod. Bůh dává k nim milost zajisté i proto, aby hříšník, spolupůsobě s ní, hoden byl milostí dalších, jež ho dovedou k ospravedlnění, ovšem ne po právu, nýbrž tak, že činí se hodným, aby Bůh mu je dal (*de congruo*). Za všechny tyto milosti může prositi. A neprosí marně, neboť Bůh slíbil vyslyšení. Podobně může prositi za milost a přiměřeně si ji zasloužiti, aby obstál v pokušení a měl sílu k plnění přikázání Božích, neboť poměr je týž.

9. Spravedlivý může si, dle mínění pravděpodobnější, zasloužiti přiměřeně (*de congruo*) skutky, konanými v milosti, budoucí ospravedlnění (po pozdějším pádu). Žalmista prosí: Kdyby sešla síla má, neopouštěj mne (Žal. 70, 9.). Spravedlivý může zajisté se modlíti a dobré skutky konati, aby mu Bůh, kdyby snad upadl do těžkého hříchu, dal milost povstání a ospravedlnění. Proč by tyto modlitby a skutky neměly míti patřičné účinnosti? Proto snad, že hřích všechny zásluhy zabil? Sv. Tomáš Akv. to tvrdí, ale ne důsledně. Jiní vynikající bohoslovci praví, že sice hříšník hříchem všechno ztratil, ale že Bůh zajisté spíše se nad ním smiluje, nežli nad jiným. Bůh není nespravedlivý, aby zapo-

menul na vaše jednání a na lásku, kterou jste ukázali k jména jeho (Žid. 6, 10.), dle sv. Pavel, a není důvodu, proč by slova ta nemohla býti vykládána o dobrých skutcích před hříchem. Josafatovi králi řekl prorok: Zasloužil jsi sice hněvu Hospodínova, ale dobří skutkové našli se při tobě (2. Mak. 19, 3.). I tato slova lze vyložit ve prospěch našeho mínění. Ovšem dlužno přihlížeti, byly-li zásluhy nepatrné a hříchy veliké, anebo dobré skutky hojné a hřích těžký jeden, ze slabosti a pod. V onom případě zásluhy jsou jako nic. v tomto zůstávají v paměti Boží a nakloňují k smilování. Jistě lze modlitbu a dobré skutky za milost, kdybychom snad měli upadnouti do hříchu, v době milosti velmi doporučovati.

10. Spravedlivý může si přiměřeně zasloužití časná dobra, ale jen potud, pokud pomáhají k poslednímu cíli anebo odstraňují překážky. Taková dobra jsou úspěch, zdraví a pod. Proč jen potud, pokud vedou k cíli věčnému? Poněvadž jen tak jsou nadpřirozeným dobrem, milostí. Jisto jest, že spravedlivým dostatečná časná dobra nikdy nechybějí, leč by Bůh právě jich odnětím chtěl je vésti k spáse nebo dokonalosti, máje k tomu své důvody. Hledejte nejprve království Boží, a ostatní bude vám přidáno (Mat. 6, 33.). Abychom dosáhli časných dober, máme modlitbu. I ona je ovšem hlavní prostředek k dosažení dober nadpřirozených, ale pomáhá zajisté i v časných věcech.

11. Spravedlivý může zasloužití jiným po přiměřenosti dobra, která může zasloužití sobě, a mimo to i první milost. O zásluze po právu nemůže ovšem býti řeči; jen Kristus mohl zasloužití po právu milost pro jiné. Jen v dvojím případě, jak jsme uvedli, je možná zásluha po právu: rozmnožení milostí a slávy, ale pro sebe. Zásluha přiměřená je možná i pro jiné. Tak jednají lidé na zemi, přátelé pro přátele, rodiče pro děti, a jejich skutky bývají přijímány od představených a jiných. Spravedliví jsou přátelé Boží, vykládá sv. Tomáš Akv.; proč by tedy nepřijal Bůh jejich skutky ve prospěch jiných, za které je obětují? Ovšem nesmějí žádati, co je proti řádu od něho ustanovenému, na př. aby hříšník byl ospravedlněn bez přípravy. Církev od počátku sama se modlí za všechny a vybízí nás, abychom činili podobně. Mimo to hlásá „obcování svatých“. Avšak místo modlitby lze zajisté obětovati také dobré skutky. Máme ze života hojné příklady, jak modlitba, posty a almužny vymohly u Boha obrácení hříšníků (Monika a Augustin). Také Písmo není bez nich (1. Mojž. 18, 23. n; 2. Mojž. 32, 10; Žal. 105, 23; Mat. 9, 2. a j.). — První milost lze zasloužití jinému přiměřeně proto, poněvadž spravedlivý, jenž ji chce zasloužití, je v milosti, i může konati nadpřirozené skutky. Kdo nepřijal ještě pražádné milosti, je sám ze sebe každého nadpřirozeného skutku neschopen, a proto sám sobě první milosti

zasloužit nemůže. Spravedlivý může konat záslužné skutky a může je za jiného obětovati. Proto modleme se za sebe ve spolek, abychom byli uzdraveni, nebo mnoho může modlitba spravedlivého úsilovná (Jak. 5, 16.). Slova týkají se uzdravení tělesného. Tím více mají platnost o uzdravení duchovním, neboť modlitba je především k vyprošení darů nadpřirozených, a dobré skutky ji účinně podporují.

Milost darmo (darem) daná (gratis data).

1. Jméno „milost darem daná“ užívá se od dob sv. Tomáše ne o milosti pomocné (skutkové) a posvěcující, jichž účelem je vlastní posvěcení, nýbrž o darech nadpřirozeně udělených k užítku a prospěchu jiných. I tyto dary jsou nadpřirozené, a proto pravá milost.

V Písmě je o nich častěji řeč: A přivolav dvanácte učedníků svých, dal jim moc nad duchy nečistými, aby je vymítali a uzdravovali všelikou nemoc a všeliký neduh... Nemocné uzdravujte, mrtvé křiste, malomocné očisťujte, zlé duchy vymítejte. Darmo jste obdrželi, darmo dejte (Mat. 10, 1. 8.). — Těch pak, kteří uvěří, budou následovati tato znamení: Ve jménu mém budou zlé duchy vymítati, novými jazyky mluvíti, hady bráti, a jestliže by co jedovatého pili, neuškodí jim, na nemocné budou ruce skládati, a ti se uzdraví (Mar. 16, 17. n.) — Toť jest, což povědíno jest skrze proroka Joele (Joel 2, 28. n.): A budeť v posledních dnech (praví Pán): Vyleji z Ducha svého na všeliké tělo, i budou prorokovati synové vaši, i dcery vaše, i mládenci vaši vidění budou viděti, a starci vaši sny mlti budou... (Skut. 2, 16. n.). — Jednomu dává se skrze Ducha řeč moudrosti, jinému řeč poznání podle téhož Ducha, jinému víra v témž Duchu, jinému pak dar uzdravování, jinému divůčinění, jinému prorokování, jinému rozeznávání duchů, jinému dar rozličných jazyků, jinému vykládání řečí, to pak všechno působí jeden a týž Duch, rozděluje zvláště jednomu každému, jak chce (1. Kor. 12, 8. n.).

Dary ty zovou se charisma — dar. Bůh dává je, jak chce, jeden i více, a komu chce. Avšak křesťané nemají po nich toužiti, aby budili pozornost, nýbrž mají se snažiti po darech lepších, především lásce, neboť nemáme-li této, nic nejsme (1. Kor. 12, 31; 13, 1. n.) V slovech apoštolových nelze viděti přesné a úplné vypočítávání charismat, ani nějaký zvláštní řád v nich, neboť jinde jmenuje jiné a jinak je k sobě řadí (1 Kor. 12, 28; 14, 26; Řím. 12, 6. n.). — K charismatům lze počítati dary zde vůbec nejmenované, jako pravomoc církevní, moc kněžskou, neomylnost papežskou a podobné, neboť jsou nadpřirozené, nezasloužené, a slouží k posvěcení jiných. Nazývají

se charismata řádná nebo obyčejná na rozdíl od m i m o ř á d n ý c h a neobyčejných, jež apoštol jmenoval. I tyto trvají v církvi stále, na př. dar divů, rozeznávání duchů a j.

Charismata mají pravidelně jen lidé neobyčejné svatosti, avšak mohou je mít i jiní. Jidáš je dostal zajisté také, neboť byl mezi učedníky, když je Kristus vyslal po dědinách, aby kázali a divy činili. Sám Spasitel praví: Mnozí řeknou mi v onen den (soudu): Pane, Pane, zdali jsme ve jménu tvém neprorokovali a ve jménu tvém mnoho divů nečinili? A tehdy ohlásím jim: Nikdy jsem vás neznal (Mat. 7, 22. n.). Také nemá zase těchto darů každý spravedlivý. Snad proto, abychom nemyslili, že svatost záleží v těchto věcech. A nemůže-li i hříšník býti nástrojem rukou Božích k potvrzení pravdy nebo k pomoci jiným? Ano. Jen tehdy nemůže Bůh bludaři nebo hříšníku dáti charisimat, kdyby tím potvrzován byl blud, neboť pak by vina za to padala na něho. — Tyto dary nejsou lidem dány tak, že by jich mohli užívat podle své libosti, ani zase tak, že k použití jich jsou nuceni (1. Kor. 12, 4. n; 14, 13. n.). U svatých vidíme, že daru divů mohli užívat jen tehdy, když sv. Duch je k tomu pobádal; někdy také nevěděli, že Bůh skrze ně div učinil. Proctví přicházela též náhle (1. Kor. 14, 29. n.). Proto charisma není zajisté trvalá vloha vlitá, nýbrž má spíše povahu milosti pomocné. Charisma jako bytelná vloha je zřídka. Dle sv. Pavla (1. Kor. 28.) zdá se, že někteří křesťané měli zvláštní stálý dar, vykládati Písma.

2. Řeč moudrosti a poznání, o nichž apoštol píše, vykládají se takto: Moudrost týká se vyšších a hlubších tajemství víry, poznání tajemství nižších a časných. Poněvadž se dle „řeč“ moudrosti a poznání, záleželo charisma nejen v schopnosti porozuměti jim, nýbrž také světle a pěkně je vykládati. Na tento rozdíl poukazuje sám apoštol, když dle: Moudrost pak mluvíme mezi dokonalými (1. Kor. 2, 6), a na jiném místě, že ke Korintským mluví jako k nedospělým v Kristu (1. Kor. 3, 1.). Jinde rozděluje „znáti tajemství“ a „veškerou vědu“ (1. Kor. 13, 2.). Tajemství je víc a odpovídá Boží moudrosti, věda méně, snad umění vykládati přirozené pravdy, související s vírou.

Dar víry, uzdravování a divů činění vykládají spojují. Vírou rozumějí vědomou moc činiti divy, uzdravováním a divůčiněním touž moc, ale nevědomou. Víra znamená důvěru v tuto moc. Založena je na božské víře a přidává k ní jistou důvěru, že Bůh tento zázrak učiní. V tom smyslu řekl Ježíš: Mějte víru v Boha. Amen, pravím vám: Kdo řekne této hoře: Zdvihni se a vrz se do moře, a nebude pochybovati v srdci svém, nýbrž věřiti, že se mu stane, co praví, stane se mu (Mar. 11, 22.). Pro uzdravování a divů činění, o nichž apoštolové a divotvůrcové ani nevěděli, tedy

pro konání divů neuvědomělé máme v Písmě příklady: A tím (divy) přibývalo Pánu věřících, davy mužů i žen, tak že i na ulice vynášeli nemocné a kladli je na lože a nosítka, aby když šel Petr, alespoň stín jeho zastínil někoho z nich, a aby byli vysvobozeni od nemocí svých (Skut. 5, 14. n.). Podobně o sv. Pavlu (Skut. 19, 11. n; viz též Luk. 6, 19; 8, 46.). Taková uzdravování a takové divy mohou se dít také pro víru nemocných a svatost nebo váhu vzývaných svatých.

Dar jazyků. Někdy mluvili svatí jazykem, kterému se neučili. Mluvili buď ve své řeči, a Bůh změnil zvuk jejich slov, tak že jinak stihl uši posluchačů, srozumitelně pro ně, anebo Bůh dal jim náhle znalost cizího jazyka, jehož potřebovali. Tento dar zve apoštol darem vykládání řeči (1. Kor. 12, 10; 14, 5, 27. n.). Dar jazyků, jež zve „mluviti cizími jazyky“ (1. Kor. 14, 2.), záležel v tom, že někdo se modlí v jazyku, kterého ani sám, ani posluchači neznají, neboť sv. Pavel dí, že takový nemluví lidem, nýbrž Bohu, že žádný neposlouchá, že duchem mluví tajemství, že je jako nástroj hudební, pískala i harfa, jež dávají zvuky nerozeznatelné; on také vydává jazykem řeč nesrozumitelnou (1. Kor. 14, 7. 9; 13, 28.). Apoštol mu radí modlití se, aby porozuměl, co se duch modlí, a nezůstal bez užitku. — Praví se, že apoštolové dostali znalost různých řečí. V Písmě o tom není nic. Na den letnic mluvili různými jazyky, ti, kteří naplnění byli sv. Duchem (Skut. 2, 4. n.). Kdo mluvil a kterým jazykem, není udáno. Také to bylo jen chvilkové vzrušení. Z tohoto místa nelze tedy dokázat nic. Sv. Pavlu, zdá se, toto řečnění „cizími jazyky“ při shromážděních vůbec se nelíbilo (1. Kor. 14, 23. a j.). Více se mu líbil dar prorocký. Větší je, kdo prorokuje, nežli kdo mluví jazyky (1. Kor. 14, 1. 5.). Pochopitelně, neboť tu posluchači i řečník rozuměli a měli užitek. — V první době, kdy nebylo hned kněží a biskupů na kazatele vzdělaných, povzbuzovali věřící k dobrému proroci. Měli proto u lidu vliv, jehož užili někdy i proti řádným představeným církevním, takže vznikly nepořádky. Vystupovali i falešní proroci. Dar ten brzy zmizel. Měl-li Petr nebo jiný apoštol dar jazyků tak, že mluvě jazykem svým, od jiných byl chápán, anebo tak, že Bůh mu vлил znalost jejich, dlužno rozsouditi z podání.

Dar rozeznávání duchů. Šlo hlavně o to, rozeznati pravého proroka, od Boha nadchnutého, od proroka falešného, jenž mluvil z ďábla nebo sám ze sebe; rozeznati, co v řeči prorocké je duchovní i světské, co od Boha a co ne. Šlo vůbec o moudrou kritiku v době, kdy sv. Duch rozdmýchoval mocně srdce lidská, a kdy vše bylo v počátcích a mimořádné, kdy sebeklam nebo oklamání od jiných bylo snadno možné. Dar rozeznání duchů tu pomáhal a chránil (1. Kor. 14, 29.). — Záležel asi v jakémsi pudu, neboť kdyby byl osvěcením, byl by spíše prorockým. Tento dar slouží vůbec k roze-

znání vnitřních hnutí, jsou-li od Boha, ďábla, nervová a j., když pravidla bohovědná a lékařská nejsou s to, aby rozsoudila. Svatí mívají tento dar často.

3. Ze všeho patrně, že milosti darem dané jsou méně cenné, nežli milosti dané k posvěcení. Tyto připravují přímo k poslednímu cíli, ony jsou s ním pouze ve spojení nepřímém, na př. připravujíce lidi, aby poslední svůj cíl poznali. Milost posvěcující spojuje s Bohem, milost darem daná může k tomu člověka leda připravit. Proto sv. Pavel, promluviv o všech těchto darech (1. Kor. 12, 7. n.), poukazuje křesťany na dary lepší a líčí velkolepým způsobem cenu lásky (1. Kor. 13, 1.): Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, lásky však neměl, byl bych jako měď zvučící a jako zvonec znějící. A kdybych měl proroctví a znal všechna tajemství a veškerou vědu a kdybych měl všechnu víru, tak že bych hory přenášel, lásky však kdybych neměl, nic nejsem . . .

Nauka pravoslavné církve o milosti.

Nauka pravoslavné církve o milosti je chudá. Malinovský věnuje jí ve veliké čtyřsvazkové věrouce: vlastní nauce 44 stránky, výkladu a kritice nauky katolické, protestantské a anglikánské 68 stran. Vlastní nauka je zcela nezpracovaná. Je vůbec vadou pravoslavné bohovědy, že jí chybí filosoficko-bohovědné prohloubení. Tím více překvapuje sebevědomá smělost, s kterou posuzuje jiné církve, i katolickou. Ale smutnější je, že pravoslavi vyvíjí se, buď zúmyslně, nebo vlivem protestantismu, proti katolické bohovědě, a tak se vzdaluje také od nauky apoštolské. Duch tohoto rozvoje jest, rozšíření propast, jež dělí církev východní od západní, věroučně a vštíplí pravoslavným věřícím opovržení a nenávisť k církvi katolické. To není duch Kristův. A tak nedělí nás dnes jen nauka o Filioque, papeži, Neposkvrněném početí, očištění; dnes dělí nás důsledně prováděný směr protikatolický.

Nauka o milosti poskytuje nám příklad, poukázati jednak na chudost pravoslavné věrouky, jednak na její směr. Proto věnujeme jí na konci své knihy větší pozornost. Podáme podrobný výtah pravoslavné nauky o milosti a dotkneme se kritiky Malinovského o nauce katolické.

1. Pravoslavná nauka o milosti.

a) Milost znamená v Novém Zákoně božskou vlastnost vzhledem k lidem a božskou sílu, která působí spasení člověka. Božská vlastnost zve se tu láska, přízeň, dobrota Boží, a projevuje se v rozličných darech Božích lidem. Někdy značí tak lásku, jež jeví se v celém vykoupení, takže celé vykoupení

je milost, někdy některou jeho část, na př: evangelium Kristovo.

Plnost lásky Boží jeví se ve vykoupení a rozlévá se na lidi ve formě živé a činné síly. To je vlastně milost, neboť osvojuje lidem vykoupení, obrozuje je a pomáhá jim k spasení. Tato božská síla působí tajemně a vnitřně na člověka, začíná a provádí a dokončuje jeho spasení, ale při součinnosti jeho. Síla ta dává se člověku nezávisle na jeho důstojnosti a zásluze, je čirý dar Boží, vylévající se do srdce pro zásluhy Kristovy. Vylévá se do srdce podle vůle Boží, skrze Syna ve sv. Duchu. V nejsv. Trojici je pramen všech darů, přirozených i nadpřirozených. Všecky tři božské osoby jsou účastněny při rozdělení milosti. Odtud křest ve jméně Otce, Syna a sv. Ducha. Otec je pramen milosti. Po jeho dobrotě rozlévá se v srdce naše. Syn jako Vykupitel „zasloužil“ pro nás milost, i jest původce našeho spasení. Pro jeho zásluhy poslán sv. Duch. Odtud jméno: milost Kristova. Sv. Duch, poslaný na zem od Otce Synem, přisvojuje nám zásluhy Kristovy, a proto jest dovršitel našeho posvěcení. Duch sv. dokonává ospravedlnění hříšníků, ale ne sám sebou, nýbrž že jim udělí spravedlnost Kristovu, obrozuje je ve křtu, vylévá se v samou bytost jejich, či lépe v jejich srdce, takže jsou bydlištěm sv. Ducha. Duch Boží žije v nich, jsou chrámy jeho. Duch sděluje se s věřícími podstatně, a nikoliv, jak učil Tomáš Akv., jen působením v nich, Duch sv., objímaje svou bytostí celou bytost ospravedlněného, spojuje ho s sebou, s Pánem Ježíšem, skrze Krista s Bohem. Duch sv., jenž žije v člověku, jest základ milosti, ale styk se sv. Duchem a účast člověka na něm jest podstata milosti. Lze říci, že milost je sám sv. Duch, pokud bydlí a působí v člověku. Duch sv. působí na člověka neruše jeho svobodné vůle, nýbrž jde jí s dary vykupitelských zásluh Kristových vstříc, působí spasení člověka při lidské svobodné součinnosti.

Milost je tedy zvláštní božská síla, síla sv. Ducha, daná láskou Boží lidem pro zásluhy Vykupitele a osvojující jim tyto zásluhy vnitřním tajemným působením na přirozenost lidskou, spolu s jejími silami a schopnostmi.

V čem záleží podstata této síly, zjevení nepraví, a lidský rozum nedovede říci. Rozum neví, co jsou síly přirozené, neřku-li, aby mohl říci, co je síla nadpřirozená.

Rozeznává se milost předcházející a milost zvláštní neboli posvěcující. Milost předcházející záleží ve volání člověka k spasení. Dle podání východních patriarchů je jako světlo, osvětlující ty, kteří chodí ve tmě, všechny vede, jde vstříc hledajícím a neprotivícím se jí, přináší jim poznání božské pravdy, ukazuje jim přikázání, nutná k spáse, učí konat dobré. Jak volá Bůh ke spasení? Svou prozřetelností, působě na rozum a svědomí hříšníků neobyčejnými okolnostmi života, zjevy v přírodě,

divy a pod., vede je k poznání hříšnosti a k vědomí, že pomoc s hůry je nezbytná. Ale to není milost nadpřirozená, to jest milost Boha, ne Spasitele a Posvětitel. Proto jest lépe zváti předcházející milostí milost Boha jako Spasitele a Posvětitel, která slovem Božím o Kristu, čtením evangelia, křesťanským okolím, pokud souvisí se spasením v Kristu, zve a přivléká k spáse v Kristu, předcházejíc lidskou svobodnou vůli. Plodem této předcházející milosti jsou kající hnutí v duši hříšníka. Úhrn těchto hnutí zove se obrácení. Když člověk svobodně se přikloní k hlasu zvoucí milosti, dostává ještě silnější pomoc a součinnost, milost zvláštní.

Milost zvláštní (posvěcující) působí, že součinností, utvrzováním a stálým zdokonalováním věřících v lásce Boží je ospravedlňuje a předurčuje k spasení. Nebo jinými slovy: Její činnost, k níž jsou jí svátosti prostředkem, záleží: *a)* v ospravedlnění člověka vnitřním očištěním od hříchů, a *b)* v posvěcení vykořeněním všech hříšných návyků a náklonností, i v povýšení věřícího na vyšší stupeň mravní dokonalosti.

Pelagiani a polopelagiani rozuměli milostí: přirozené dary, zvláště rozum a svobodnou vůli, které dědičným hříchem neutrply, Starý Zákon, navádějící člověka k dobru sliby, nauku a příklad Pána Ježíše. Milost sv. Ducha, t. j. jakousi vnitřní pomoc sv. Ducha připouštěli, ale pravili, že není potřebná, že dává jen větší snadnost k dobru. Křesťan liší se od pohana tím, že má lepší porozumění pravdy Boží a snadněji může konat dobré. Na konec popírali vykoupení vůbec. Sv. Augustin učil: Dědičný hřích zničil svobodu vůle; milost ji nahrazuje. Působí na člověka násilně, přemáhajíc i vůli odpírající. (Tak sv. Augustin ovšem neučil. Pozn.)

b) Činnost milosti předcházející. Člověk po pádu je bytost hluboce zraněná na těle i na duši hříchem, a je tudíž chorý, bez síly; ale má v sobě nezničitelnou snahu po dobru, vloženou Tvůrcem do jeho přirozenosti, se zatemnělým, ale nezničitelným obrazem Božím v rozumu, srdci a vůli. Probudit v sobě símě dobra, přijíti k citu a poznání své hříšnosti, nastoupiti na cestu nového života, ukázanou Vykupitelem, člověk vlastními silami nemůže. Je třeba mu pomoci, zevně, pomoci Boží. Bůh ji dává probouzeje v lidech dřímající síly k dobru různými způsoby své prozřetelnosti. Ale hříšník jim vždy nerozumí. Zvláště neukazují mu vždy jedinou možnost spasení, t. j. v Kristu a skrze něho. Hříšník, nevěda o lásce Kristově a nemaje nic, čím by se ospravedlnil, jen se třese před Bohem bázní, je spíše odhodlán, pustiti všecku mysl o spasení mimo a oddati se bezbožnosti. Bůh je mu hrozný, trestající soudce. Sám od sebe nepochopí lásky Boží a nedojde k ní. Jak má se obrátiti s modlitbou k tomu, o jehož lásce neví? Proto je nezbytna pro něho zvláštní pomoc, jasné a mocné oznámení, že odpuštění a spasení je možné, že jest láska Boží, dávající

spásu, že se zjevila v Kristu, že nikdo z ní není vyloučen, že čeká jen, aby hříšník se obrátil s modlitbou k Bohu za odpuštění a pomoc. Tato pomoc dává se hříšníkovi, žádajícímu spasení, v milosti předcházející, kterou spasení počíná. První její účín je vyzvání k spasení, či lépe k pokání, t. j. ke zřeknutí se zla, jež v člověku žije a má býti zničeno, a k víře v Krista jako Spasitele, jenž vzal na sebe (skutečně) hříchy světa a jako v osobu, v niž vtělilo se dobro, které má býti v životě lidském uskutečněno.

Vyzvání k víře v Krista a pokání děje se slovem o spasení v Kristu. Víra je z kázání. Kázání toto jest milost, nejen zvuk, nýbrž duch a život, živé a skutečné projevení síly; jest dobré símě, z něhož roste království Boží; v něm jest síla duchovního osvobození, síla božské pravdy, síla mravního očistění a obrození; jest projevení spasitelné milosti samé, nadpřirozené síly Boží. Kde není kázání o Kristu, kde není této síly, tam není víry v Krista, není pokání, není vůbec spasení, tam není církve, ústavu spásy. Působení milosti začalo hned po pádu prarodičů slovem Hospodina k Adamu, dělo se skrze patriarchy a proroky, pak skrze Krista, na konec se děje skrze církve. Podobenství o pozvaných na svatbu, na večeři a j. zobrazují působení milosti, zvoucí k pokání a skrze ně do království Božího. Čiňte pokání — byla první slova sv. Jana Kř., Krista, apoštolů.

Kázání o Kristu proniká poznenáhlu srdce a pomáhá buditi v lidské vůli touhu po spasení. Osvěcuje v člověku zlo jeho hříšnosti. Ukazuje, kde hříšník může naléztí východ z hříšného stavu. Vzniknou, má-li dobrou vůli, počátky pokání a víry, ale víry dosud jen naučné, věroučné, přijímané více rozumem, než-li srdcem, víry zjevené. Než to není ještě víra dávající spasení, nýbrž jen přípravný stupeň k ní. Třeba věřit srdcem. Kdo věří srdcem, projevuje víru životem dle víry. Ta víra proniká celého člověka. Takový neslyší jen, nýbrž i plní. Takový jde plně za Kristem, oddává se mu jako svému Bohu a Spasiteli v myšlení, cítění, činění. To jest víra spasitelná. S ní je spojeno úplné odvrácení od hříchu, od hříšného já, a odevzdání se Kristu. Znamená poměr ovce k dobrému pastýři. Taková víra nemůže býti plodem pouze přirozeného poslušání, kázání, nýbrž jest plodem vnitřního nadpřirozeného působení při slyšení slova Božího na ty, kteří se nakloňují hlasu, volajícího je k spáse. Člověk sám nemůže přijíti k Spasiteli; k tomu je třeba vnitřního táhnutí od Boha Otce. Ale také Pán Ježíš působí, neboť bez něho nic nemůžeme.

Pokání a víra jsou počátkem křesťanského života, začátek spasení v Kristu, nebo-li obrácení člověka. Obrácení je odvrácení od živoucího v člověku hříchu, t. j. pokání, víra v Krista, dokonalá oddanost jemu. To jest osobní nebo-li vnitřní obrácení. Po tomto vnitřním obrácení způsobí milost Boží také

vnější obrácení a znovuzrození z vody a sv. Ducha, nebo lépe ospravedlnění a posvěcení, kterými průběh obrácení se uvršuje.

c) Ospravedlnění a posvěcení. Kdo se takto obrátil, je hoden nového a vyššího daru Božího. Bůh vylévá do jeho duše divy své lásky, která jest nade všecky divy. Křest způsobuje v něm ospravedlnění a posvěcení, t. j. znovuzrození.

Ospravedlnění záleží nejen v tom, že s člověka snímá se kletba za hříchy, nýbrž i v tom, že se ode všech hříchů očisťuje, t. j. že spravedlnost Kristova dává se mu jako spravedlnost vlastní. Otec dá odpuštění hříchů, Syn je zničí, Duch sv. očistí od hříšné skvrny. Proto ospravedlnění nezáleží jen v odpuštění (sejmutí viny), v tom, že se člověk objeví před Bohem jako spravedlivý v právním smyslu, nýbrž také ve skutečném zničení všeho hříšného v člověku, tak že je ve své bytosti čistý a spravedlivý před Bohem, jako oblečený v spravedlnosti Kristově. Ospravedlnění jeví se spolu jako posvěcení. Tak ospravedlnění a posvěcení jest jedno. Člověk milostí očištěný je spravedlivý a proto i ospravedlněný (t. j. prostý viny), a naopak snímá se s něho odsouzení za hřích, poněvadž byl posvěcen, dostav spravedlnost nebo-li nevinnost, jakou měl Adam před pádem (neměl viny, nemaje hříchu). Tak ač sám v pravdě ničeho dobrého neučinil, má plný klid ve svědomí, má i víc: radost sv. Ducha.

Ospravedlnění a posvěcení je čirý dar milosrdenství Božího, ničím nezasloužený, div vykoupení člověka. Kaňčí víra, která k tomuto divu spolupůsobí, sama je možná jen vlivem milosti, ničím nezasloužená, i nelze v nížádném případě připustiti myšlenku o nějaké zásluze nebo právu člověka na ospravedlňující milost. Víra ta jest pouze způsobilost člověka, přijmouti tento ničím nezasloužený dar Božího milosrdenství.

d) Milost chránící a pěstující duchovní život. Znovuzrození z vody a sv. Ducha jest toliko začátek nového křesťanského života, jako přirozené narození je též teprve začátek života. Znovuzrozený je nový člověk, nová osoba v tom smyslu, že v jeho „já“ není zla, a že základem jeho mravního života místo hříchu stává se pravda, spravedlnost. Ale to neznamená, že v ospravedlněném nezůstalo nic ze zlých vlastností, jakoby z něho všechno hnutí k zlému zmizelo. Přirozenost duše se nepřetvořila v přirozenost jinou, svobodnou od následků hříšného zrození. Náklonnost k hříchu, nyní arci oslabená a bezmocná, zůstala v člověku. Má z dřívějšíka vžitá zlé zvyky, a tak hřích působí na něj, pokoušeje ho. Zničit v sobě pozůstatky starého člověka, očistit svou přirozenost od hříchu, rozvíti a zdokonalit símě nového života, obrátit spravedlnost, danou křtem, v spravedlnost, nabytou svobodným úsilím ducha, dosíci plného vzrůstu (rozvoje) Kristova a naplnit se všelikou plností Boží: toť úkol znovuzrozeného po celý život. Vyplnit tento úkol vlastními silami člověk nemůže. Třeba dalšího pů-

sobení milosti nejen na zachování, upevnění a rozvíření duchovního života, nýbrž i pro setrvání v něm do konce. A tato božská síla se nám dává.

e) Milost a svobodná vůle. Milost nečiní člověku násill. Spasení člověka není jen dílem milosti, nýbrž i součinnosti lidské. Božská síla působí spolu se silami přirozenosti, ale jsouc mocnější, přemáhá je a podrobí si je, nenajde-li odporu, nýbrž svolení. Ospravedlnění a posvěcení je jen dar milosti. Bez ní nemůže člověk nic. Všecko dělá milost, ale člověk působí s ní. Že milost převládá svou činností v díle spasení, že svoboda vůle je nedotčena, že je třeba součinnosti, jsou tři základní myšlenky nauky o milosti u sv. Otců.

f) Význam dobrých skutků v díle spásy. Věříme, di východní patriarchové, že člověk se ospravedlňuje ne toliko vírou, nýbrž vírou a skutky. Jest mysl svrchovaně nečistá říci, že víra sama ospravedlňuje. Víra musí býti živa láskou k Bohu; tou je dobrými skutky. Proto lze říci, že víra dává spásu dobrými skutky. Ale ovšem ne tak, jakoby člověk skutky vydobýval si spásy, jakoby skutky byly nějakou zásluhou, která Boha zavazuje po spravedlnosti, dáti člověku věčnou odměnu. Dobré skutky jsou jen projevem, důkazem směru, jež vůle má; ovšem působí také k tomu, aby duše tento směr měla. Spravedlnost ducha, mravní obrození, jež bez víry je nemožné, dává člověku vstup do nebe, a nikoliv spravedlnost, podobná spravedlnosti zákoníků a fariseů. Proto peníz vdovin mohl býti cennější nežli veliké dary boháčů.

To je celá nauka Malinovského o milosti. Stačí-li, i když odezíráme od nesprávnosti a nepřesnosti? Pro lidové kázání snad, ale jako pojednání bohovědné nikoliv. Spokojiti se výměrem, že milost je božská síla, je věru málo. Vzdáti se bádání výmluvou, že o božské síle nemůžeme nic věděti, znamená vzdáti se bohovědy. V pojednání chybí naprosto výklad toho, co je přirozené a co nadpřirozené. Že člověk něco svými silami nemůže, nýbrž potřebuje pomoci od Boha, připustí konečně i Pelagius. Hlavní význam milosti je, že nám vrací nadpřirozený stav, v němž byl Adam, a dává možnost dosáti nadpřirozeného cíle. O tom nedovídáme se ničeho. Řčení, jako „obléci si spravedlnost Kristovu“ zní velmi po Luthersku. Jaký je rozdíl mezi milostí pomocnou a posvěcující? Jaký jich poměr k smrtelnému hříchu? Jasného nedovídáme se nic. Pomocná milost je jednou přirozená, jednou nadpřirozená! Záčátek obrácení je jednou dílem člověkovým, totiž že uvažuje o spáse skrze Krista, jednou dílem milosti! Jednou di se, že k spasení je třeba součinnosti, jednou, že vše dělá milost, takže člověková činnost scvrkne se jen na schopnost přijmouti spasitelnou víru. Zase čteme, že milost je síla všemohoucí, že ovládne člověka a zhojí jeho chorou přirozenost, avšak přes to je v něm hříšnost, a on bez další pomoci neobstojí. Kterak je

tedy zraněná přirozenost vyhojena z dědičného hříchu, když dědičný hřích záležel v tomto zranění? A co se stane, když člověk těžce zhřeší? To se zraněná přirozenost vrátí? To by se vrátil nezbytně i dědičný hřích! Či zůstane člověk už stále ospravedlněný? Jaká to neujasněnost hlavních pojmů! Co tu odporů! Co řečnické frázovitosti místo naučného výkladu!

Při této ubohosti dovede Malinovský posuzovati a odsuzovati jiné, sv. Augustina, jemuž přičítá bludné nauky, sv. Tomáše Akv., celou katolickou bohovědu, tridentský sněm, ba i církev, že z udivení nevycházíš. Zde několik ukázek.

2. Malinovského kritika katolické nauky.

a) Katolická církev prý učí, že přirozenost lidská po prvotním hříchu zůstala téměř taková, jaká byla před hříchem. To jest polopelagianismus. — Odpověď: Ponechme stranou sporů těch, z nichž jedni praví, že dědičný hřích uškodil lidské přirozenosti v jejích dobrých vlastnostech, a druhí, že zatemnění rozumu a naklonění vůle ke zlému je pouze následek ztracené prvotní spravedlnosti. Všichni katoličtí bohoslovci učí, že následek dědičného hříchu je uvolněná žádostivost, největší zdroj hříchů. To jediné stačí na důkaz, že Malinovský nemá pravdu. On neví, co je prvotní spravedlnost. On myslí, že to jest jen milost. Katolická bohověda zove původní spravedlností souhrn všech darů nadpřirozených a mimopřirozených, které Adam měl, jako milost, neporušenost, nesmrtelnost a j. Ale i kdybychom učili, co nám Malinovský křivě podkládá, totiž že lidská přirozenost jest ztrátou posvěcující milosti (z dědičného hříchu) jen poškozena, nebyl by to ani pelagianismus, ani polopelagianismus. Hlavní blud obou je, že není třeba milosti, u polopelagianismu zvlášť, že není třeba první milosti. Pelagianismus nezná podstatného rozdílu mezi stavem přirozeným a nadpřirozeným. Táže se: Zná-li ho Malinovský? Sotva. Ten však, kdo nezná podstatného rozdílu mezi těmito stavy, je pelagianismu blíže, nežli ten, kdo by řekl, že mezi Adamovou a naší přirozeností není jiného rozdílu, nežli že Adamova přirozenost měla milost, naše nikoliv. Právě z tohoto rozdílu plyne naprostá potřeba nadpřirozené milosti, jakož i to, že je čirým darem.

b) Malinovský vytýká, že dle katolické nauky prvotní hřích záleží v urážce Boží a ztrátě milosti, nikoliv v pokažení lidské přirozenosti. Dle toho vykoupení bylo potřebno jedině proto, aby byla urážka odčiněna a milost vrácena, nikoliv pak, aby pokažená přirozenost lidská byla zhojena. Při tom si Malinovský myslí, že člověk, jenž nabyl milosti, má prvotní spravedlnost Adamovu. — Odpověď: Malinovský nemá jasno. V čem záležel prvotní hřích? V přestoupení příkázání Božího. Malinovský myslí, že záležel v pokažení lidské přirozenosti! Vizme příklad. Šlechtic neposlechne krále; za to je mu useknuta ruka. Co je tu hříchem? Neposlušnost anebo ztráta ruky. Přece

neposlušnost, nevážnost neposlušnosti projevená. Ztráta ruky je trest za hřích. Při dědičném hřichu je zrovna tak. Hřichem byla neposlušnost. Pokažená přirozenost je trest za hřích. Skutek hřichu přejde. Neposlušnost trvá okamžik. Co zůstane? Vina z hřichu. V čem se jeví? Dle pořádku od Boha na světě ustanoveném v tom, že duše nemá milosti, že není v nadpřirozeném stavu. Proto dle tohoto pořádku „těžká vina“ a „nemíti milost“ je totéž. Poněvadž v těžké vině, neboli bez milosti nelze dojíti nadpřirozeného cíle, bylo vykoupení především třeba proto, aby zadostiučiněním Kristovým byla vina před Bohem smazána a vrácena milost. Hlavní úkol tedy milosti je, dáti duši nadpřirozený stav. Ale to není její úkol jediný, ač to Malinovskij o nás tvrdí. Milost je také léčivá. Milost léčí neduhy rozumu, vůle a obou nižších vloh, jak jsme o tom široce psali. Této milosti je třeba i ospravedlněnému. Kdyby Malinovský věděl, co je milost pomocná a co posvěcující! Už jsme podokli, že Malinovský křivě nám podkládá nauku, jakoby milost vracela prvotní spravedlnost. Adam měl mimo jiné dary dokonalou vládu nad žádostivostí; naše žádostivost zůstává uvolněna. Právě proto je třeba člověku milosti, aby mu léčivou svou mocí pomáhala přemáhati žádostivost. Malinovský neví co je stav přirozený a co nadpřirozený. Odtud veliká část jeho zmatku.

c) Malinovský vytýká, že spasení člověka děje se dle katolické nauky nejen zásluhami Kristovými, nýbrž také zásluhami lidskými. Ano, člověk může prý míti větší zásluhy, nežli k spáse potřebuje. Odpověď. Slova by mohla míti dobrý smysl. Člověk musí součinit s milostí. Člověk může dojíti v nebi pro znamenitou součinnost s milostí veliké slávy. V tom smyslu byla by slova Malinovského správná. Tak učí katolická nauka. Ale Malinovský tím míní, jak také dále výslovně praví, něco jiného. On praví, že dle katolické nauky není Kristus jediným Vykupitelem, nýbrž že člověk je spoluvykupitelem sebe ano i jiných, že spása lidská plyne nejen ze zásluh Kristových, nýbrž že také skutky lidské jsou vykupitelské!! Něco tak nesmyslného neučil žádný katolický bohoslovec.

d) Malinovský, liče dle katolické nauky průběh ospravedlnění, uvádí pod čarou slova tridentského sněmu anebo římského katechismu, ale rozumí jim divně. Tak píše: Na přípravné cestě k ospravedlnění může člověk konat duchovní skutky, které se jeví jako záslužny, za které Bůh dá ve křtu milost ospravedlnění. Zásluha ta je dle slušnosti (de congruo). Nejsou konány s pomocí milosti ospravedlňující, nýbrž při pomoci přirozených sil člověka a přijímány jsou od Boha za zásluhy dle slušnosti. — Odpověď: V těchto slovech jsou tyto tři veliké nesprávnosti. a) Že přirozený skutek je nadpřirozeně záslužný, b) že skutky, jež připravují ospravedlnění, jsou přirozené, c) že posvěcující milost, jež znamená ospra-

vedlnění, je těmito skutky zasloužena. Ani jediné větě z toho jsme se nejen neučili v této knize, nýbrž opět a opět na ně poukazovali jako na bludy.

Malinovský pokračuje: Ospravedlnění děje se křtem. Při křtu vlévá se všem stejná milost, jež dává již právo na nebe. Ale katolík může dobrými skutky, konanými po ospravedlnění s pomocí Boží, k zásluhám Kristovým přidati ještě zásluhy vlastní, ospravedlnění druhé, a tak rozmnožit svou budoucí slávu. V těchto slovech není nesprávnosti. Ale Malinovský o nich praví: Takový názor na ospravedlnění zakládá se na hrubě mechanických představách o mravní činnosti člověkově. Skutky pojmají se tu jako úhrn zevních postupků, jež slouží za projevy vnitřní svatosti. Bůh dle katolicismu nehledá „svatosti (stavu) duše,“ nýbrž „projevů“ této svatosti na venek; proto ospravedlňuje člověka právě skutky. Malinovský míní, že katolík takto soudí: Já jsem dal dvakrát almužnu, ty jednou, proto já jsem světější, nechť mé vnitřní smýšlení je jakékoliv. Já jsem dal korunu, ty jen deset haléřů, jsem opět světější, nechť můj vnitřní stav je jakýkoliv. Já jsem odříkal dva otčenáše a byl dvakráte u stolu Páně, ty jen jeden a jednou, jsem světější, nechť jsem uvnitř desetkrát horší tebe. — Táži se: je-li tohle katolická nauka? plyne-li tohle z uvedených slov o záslužné činnosti? — Poté volá Malinovský vítězně: dobré skutky jsou „plod“ ospravedlnění. To má pravdu. Tak učí také katolická nauka. Bez milosti není zajisté nadpřirozených, neřku-li záslužných skutků. Ale rozuměti tomu jako Malinovský, že jsou „jen“ plodem, je protestantské.

e) Malinovský, líče dobré skutky jako zásluhy, píše: Dle katolické nauky člověk v milosti může nabýti skutky svými nadbytečných zásluh, jež stačí nejen na osobní jeho spásu, nýbrž na zasloužení věčné blaženosti pro jiné, kteří vlastních dobrých skutků nemají. Zásluh těch je tolik (od svatých lidí), že spolu se zásluhami Kristovými dávají nevyčerpatelný poklad nadbytečných zásluh. Papež spravuje tento poklad a může z něho dle libosti rozdávat tolik, kolik chce. Odtud vznikla nauka o odpustcích. — Odpověď: Nadbytečné, neboli nadpovinné skutky jsou ty, které nejsou přikázány, nýbrž jen doporučeny, a to buď všem, nebo některým. Panická čistota není všem přikázána. Kdo ji zachovává, ovšem pro Boha, koná skutky nadpovinné, nadbytečné (1. Kor. 7, 25; Mat. 19, 17 n.). Rozdíl jich od jiných dobrých skutků je pouze ten, že nejsou povinny. Při stejných okolnostech jsou ovšem záslužnější, ale jen pro toho, kdo je koná. Svou nadpřirozenou cenu a záslužnost mají, jako vůbec všechny dobré skutky, z nekonečných zásluh Pána Ježíše. — Malinovský si myslí, jak jsme už podotkli, že jako skutky Páně jsou vykupitelské, tak jsou jimi dle katolické nauky také skutky lidské. Takového názoru neměl, jak jsme již svrchu řekli, ani jediný katolický bohoslovec.

Dále myslí si Malinovský, že člověk dle katolické nauky může mít zásluhy, kterých pro sebe vůbec nepotřebuje. Malinovský si myslí lidskou duši jako nádobu. Teď je plná milosti. Co milosti se ještě do ní přileje, vyteče. To jsou zásluhy pro jiné. Odpověď: Nikdy žádný katolický bohoslovec neučil takovému nesmyslu. — Malinovský si myslí, že takové zásluhy, které se do nádoby duše už nevejdou, lze dáti jiným, a tak jim zjednatí spasení a věčnou blaženost, anebo že padají do pokladu církve, jímž vládne papež, a že tedy on může jimi způsobiti spásu jiných. Odpověď: Člověk očím nevěří. Svou zásluhu nemůže nikdo dáti jinému, poněvadž každá Bohem udělená milost je v duši; duše zásluhami se nikdy nenaplní. Nelze milost ze své duše vzít a dáti ji do jiné duše. Člověk může jen dobrými skutky a modlitbami prositi Boha, působiti na Boha, aby dal jiným milost. Nemohu obětovat přijímání, abych posvětil milostí, z přijímání na mne plynoucí, duši jiného člověka. Ale mohu tímto krásným skutkem mocně prositi, aby Bůh, hledě na záslužnost hodného sv. přijímání, dal jiným milost.

O pokladu církve bude řeč při svátosti pokání. Zde jen slůvko. Jaké zásluhy svatých padají do něho? Některý svatý konal veliké „kající skutky,“ aniž měl hříchů. Nemaje hříchů, neměl také časných trestů, které kajícími skutky se odpykávají. Zásluha z kajících skutků jakožto dobrých skutků zůstala jemu a rozmnožila jeho milost. Zásluha jejich jako skutků odpykávajících časné tresty připadla církvi. Papež může z pokladu církve rozdávat odpustky, t. j. odpuštění časných trestů (ne vykupitelské zásluhy, pomocnou nebo posvěcující milost; k tomu jsou svátosti) z přebytečného zadostiučinění Kristova a z uvedených kajících skutků svatých. Poklad církve je tedy zcela něco jiného, nežli jak si jej představuje Malinovský.

f) Malinovský píše: Dle katolické nauky člověk sám začíná spasení a sám je končí, ne milost. To je pelagiánské. Odpověď: Nikdy žádný katolický bohoslovec tak neučil. Všichni píší opak. — Malinovský: Nauka katolické církve o milosti má právníckou povahu. Člověk dle ní pracuje v domě Otce jako nájemník, nemůže býti nikdy synem jeho, dostává jen plat za nájemnickou práci. Odpověď: O synovství Božím skrze milost katolická nauka má překrásné stati; Malinovský nic.

Oblíbená je u Rusů výtku, že církev katolická pojímá život vzhledem k Bohu po právníku. Smysl je: Dle katolické nauky člověk svými skutky zasluhuje po právu a dle k Bohu: mám právo na ospravedlnění, na nebe. Dávám ti takhle veliký dobrý skutek, ty mi musíš dáti dle jeho velikosti rovnou milost a blaženost v nebi. Katolík staví se na stanovisko práva vůči Bohu. Pravoslavná církev praví, že takové myšlení je bludné

a nesnesitelně pyšné. Vše, co Bůh dává, je dar, čirý dar. Zásluhy není. Dobré skutky jsou plod milosti a nic víc. Nebe není zaslouženo, nýbrž dar. — Odpověď: Táž nejasnost pojmu jako všude. Ovšem je vše dar. Stokrát jsme ukázali, že vše je dar: život, svět, milost, patření na Boha, vše. Ale Bůh výslovně v Písmě dí, že s milostí dlužno spolupůsobiti, výslovně dí, že nebe bude také odměnou za toto spolupůsobení. Kdo tohle popírá, jako Malinovský, stojí na stanovisku Luthera. Bůh též praví, jakým skutkům odměnu přiřkne. Ač tedy všecka milost je dar, dává některou milost neomylně proto, poněvadž člověk učinil, čeho Bůh jako podmínku k tomu žádal. Kdo tohle nazývá „právní stanovisko,“ může. Ale takové právní stanovisko je podle zjevení Božího. Ne člověk zřídil tento poměr mezi skutkem a odměnou, nýbrž Bůh milovný pořádku.

g) Malinovský rozvádí své výtky ještě zvláště. Práví: Říci, že spasení je zaslouženo, je řeč bludná. Odpověď: Je bludná, když se jí dává bludný smysl, jež Malinovský podstrkává. Ostatně žádný katolický bohoslovec takto nemluví. Ten řekne, že je milostí a zásluhou. — Opět: Víra dle katolické nauky je souhlas a ne víra srdce. Ale to je víra mrtvá, bezplodná. Katolická nauka dělí víru od skutků, aby mohla dáti skutkům osobní záslužnost před Bohem. Odpověď: Nad touto moudrostí by Sokrates zavrtěl hlavou. Což není víra souhlas? Což není víra základ dobrého skutku? Oddělit skutek od víry, aby byl záslužný! To je asi tolik, jako shasnout lampu, oddělit světlo od lampy, aby bylo v pokoji světlo! — Opět: Kdo mluví o zásluhách před Bohem, pokládá sebe za rovného Bohu. Odpověď: O zásluhách mluví Písmo a celé podání od počátku. Ale ani sv. Pavel ani Augustin a jiní sv. Otcové neměli sebe za rovné Bohu. Něco jiného měli: nepředpojatost a jasné pojmy. — Opět: Katolická nauka dí, že odplata nebeská bude přiměřena nebo lépe rovna zásluhám. Malinovský široce rozvádí, jak člověk před Bohem je jako nic a jeho zásluhy před tím, co v nich náleží milosti, též jako nic. Odpověď: Malinovský popíraje záslužný rys skutků, vycházejících z milosti, staví se na stanovisko kacířské. Nevěříme, že tak učí pravoslavná církev. Že lid smýšlí o té věci po katolicku, víme ze zkušenosti. Nabubřelými frázemi o lidské nicotě a božské velebnosti věc nezakryje. Vykládati tolikeré výroky sv. Písma o nebi jako o věčné odplatě v duchu Malinovského, je překrucovati Písmo. V duchu katolické nauky mluví celé podání. Malinovský to nezakryje tím, že nauku katolickou líčí tak, jakoby dle ní nebe bylo „jen“ odplatou, jakoby lidské zásluhy „rovnaly“ se blaženosti nebeské a p. — Opět: Lidé docházejí spasení jen zásluhami Pána Ježíše, jež jsou nekonečné a nepotřebují doplnění ze zásluh svatých. Na tuto překrouceninu jsme již ukázali výše.

Takový duch naplňuje novější bohovědné knihy ruské. Mnohé podrobné spisy rovnají se reformatorským traktátům z doby Lutherovy. Nedostatek filosofického vyškolení a solidní bohovědné přípravy dává nejasnost pojmů; předsudky, pýcha a sektářská vášeň ženou do odporu, přílišné zabývání se protestantismem odkloňuje od sv. Otců, důsledně šířené pohrdání katolickou bohovědou, též pověřčivá bázeň před ní anebo odpor k ní, zavírá čisté prameny poučení. Pravoslavná bohověda, pěstovaná duchem Malinovského, neřídí se duchem Kristovým. Zajde časem na cestu rozkladného protestantismu.

O Zákoně Starém a Novém.

Neuvádíme toto pojednání jako zvláštní knihu, poněvadž je doplňkem knih jiných. Mohli jsme je dáti jako doplněk knihy o církvi, nebo o svátostech. O církvi, poněvadž Starý Zákon byl průpravou k Zákonu Novému, který je v církvi uskutečněn; o svátostech, poněvadž obsahem přimyká se v nejednom zřeteli k nim. Ottiger uvádí je v knize „O pravé víře.“ Ale nejlépe se hodí jako dodatek k nauce o milosti, poněvadž jedná hlavně o tom, jak Bůh připravoval a působil před Kristem spásu, jež děje se milostí. Obyčejně uvádějí se pravdy tuto obsažené nahodile při částech, které k tomu skýtají příležitost. My řídíme se Peschem, jenž o věci má přehledné pojednání a klade je po nauce o milosti.

Trojí zákon božský.

1. Sv. Augustin napsal velké dílo „O Městě Božím.“ Město Boží je tolik, jako společnost Boží, církev. Mluví o trojí církvi: O církvi patriarchů, o církvi Mojžíšově a o církvi Kristově. Franzelin k tomu dodává, že Bůh začal v díle vykoupení od nedokonalého, postoupil k dokonalejšímu a ukončil v dokonalém.

Zřízení lidstva do Mojžíše, zove se „Z á k o n p ř í r o d y,“ zřízení vyvoleného národa „Z á k o n M o j ž í š ů v“ aneb „Z á k o n S t a r ý,“ zřízení křesťanského období „Z á k o n K r i s t ů v“ aneb „Z á k o n N o v ý.“

Z á k o n je pravidlo lidských činů, dané od představeného společnosti k jejímu dobru. Nauka, která udává pravidlo, podle něhož má člověk žít, aby dobře žil, nazývá se proto také Zákon.

Jest zákon „přirozený,“ jež Bůh vložil do lidské přirozenosti. Když člověk dospívá, praví mu rozum, že některé skutky jsou dobré a některé zlé; svědomí mu poroučí, aby ony konal, těchto se vystříhal. To jest zákon přirozený. Je to zákon Boží. — Jest zákon „kladný“ (positivní). Takový je každý zákon zevně daný. Je trojí: božský, církevní a světský, podle toho, je-li zevně daný od Boha, církve nebo světské vrchnosti.

2. Mluvíme tuto o kladném (positivním) zákonu božském.

Zove se božský, že původce jeho je Bůh. Nic na věci nemění, užívá-li Bůh k jeho prohlášení prostředničí osoby, andělů, proroků, apoštolů. Kladný zákon Boží může obsahovati třeba jen to, co je obsahem zákona přirozeného, rovněž božského, ale přece se od něho liší. Liší se vždy aspoň způsobem, jak je dán. Zákon přirozený je vložen do lidské přirozenosti; zákon božský je zvláště dán. Onen zavazuje sám sebou každého člověka, tento proto, že je zvláště prohlášen, a toho, komu je dán.

Ctíti rodiče je zákon božský přirozený i kladný. Že jsme povinni ctíti rodiče, poznáváme přirozeně z věci samé svým rozumem a svědomím. Zákon božský kladný nám nařizuje úctu k rodičům v desateru ještě zvláště skrze Mojžíše. Může se státi, že někdo neví: tuhle věc přikazuje zákon přirozený. Věda, že jí Bůh kladně nařídil, plní jí z tohoto důvodu. Zákon přirozený je tedy jen přirozeně prohlášen a zavazuje přirozeně. Zákon božský je kladně prohlášen a zavazuje kladně. Desatero je kladný zákon Boží, ale nepřikazuje téměř nic, co by nepřikazoval také zákon přirozený. Bůh může dáti ovšem také přikázání, která nejsou v přirozeném zákoně obsažena. Tak učinil ve Starém Zákoně, dav obsáhlý zákon obřadný.

Zákon přirozený obsahuje pravdy a přikázání, které plynou z lidské přirozenosti. Proto jejich cíl jest přirozený. Zákon Boží kladný nemusel by rovněž obsahovati jiných pravd a přikázání, leč přirozených. Ale Zákon Starý a Nový jsou zákony nadpřirozené. Bůh povýšil člověka do stavu nadpřirozeného a dal mu cíl nadpřirozený. Proto zjevil mu pravdy a dal přikázání, jež jsou potřebny, aby člověk mohl žitím směřovati k nadpřirozenému cíli a dosáti ho. Zákon Boží kladný, Starý i Nový, je nadpřirozený. Přikázal v nich, že dlužno jich zachovávat. Ale i kdyby tak nebyl učinil, rozumělo by se to samo sebou. Přirozený zákon nám káže, že co Bůh zjeví, dlužno věriti, a co přikáže, plniti.

Zákon Boží kladný je užitečný. Sv. Tomáš Akv. praví: Vede člověka k nadpřirozenému cíli, pomáhá mu, aby nezbloudil ve věcech přirozených, řídí člověka ve vnitřních skutcích, o nichž lidský představený nemůže souditi, pomáhá v mnohém, k čemu přirozený zákon nestačí.

Zákon Boží kladný dělí se na Zákon Starý a Nový, nebo též Zákon Mojžíšův a Zákon Kristův. Liší se v těchto věcech. Zákon Starý vedl lid k dobru duchovnímu dobrem časným, jež bylo obrazem onoho. Zákon Nový vede přímo k dobru duchovnímu. Onen upravoval více zevní skutky, tento upravuje více skutky vnitřní. Onen vedl více bázni před tresty, tento více láskou, kterou skrze milost rozlévá v duších. Zákon Starý byl předobrazem Nového; tento je vyplněním předobrazu. Zákon Starý byl dán od Boha skrze Mojžíše, tento od Krista.

3. Před Mojžíšem Bůh nedal lidstvu žádného kladného zákona. Proto nazývá se stav jeho „Zákon přírody,“ nebo přirozenosti. Lidstvo bylo vázáno toliko tím, co přirozeným světlem rozumu poznávalo. I tehdy ovšem bylo určeno k cíli nadpřirozenému, takže pouze přirozeného stavu nikdy vůbec nebylo. Proto dostalo lidstvo hned v ráji zaslíbení Messiáše. Také tehdy neodpíral Bůh nikomu dostatečné milosti k spáse, jež osvětlovala a pobádala k nadpřirozeným konům, a mnozí byli v posvěcující milosti. Byla to milost Kristova, neboť byla udělována ze zásluh budoucího vykoupení Páně. Byla dávána napřed. Zákon přírody nebo-li přirozenosti byl tedy také nadpřirozený. Přirozený se zoví v protivě ke zvláštnímu kladnému zákonu Božímu Mojžíšovu, a zvláště Kristovu. — Před Mojžíšem byla sice též dána některá zjevení, obsahující pravdy obecné a zvláštní, ale náboženské společnosti nevytvořila, na př. že svět je pro člověka (1. Mojž. 1, 28. n.), že člověk je stvořen a jak (1. Mojž. 3, 19.), že je podle obrazu Božího (1. Mojž. 9, 6.), že zlo je na světě z hříchu (1. Mojž. 3, 16. n.) a j. Též byla dána některá nařízení, která Bůh zvláště dal, ale povahu zákona nemají, anaf nebyla dána společnosti, ani jí neutvořila. Příkázání Adamovi dané přestoupením přestalo. (Mojž. 2, 17.). Bůh přikázal Noe, nejísti krve (1. Mojž. 9, 4), což zajisté lze pokládati za takové nařízení. Dal mu rozkaz, kolik párů má vzít do korábu ze živočichů čistých a nečistých (1. Mojž. 7, 2.). Že by mu naznačil, kteří jsou čisti, a kteří nikoliv, nedovídáme se; patrně lidé sami je tak rozdělovali. Příkaz Abrahamovi, vyjít ze země (1. Mojž. 12, 1.), pak slova k němu: Totoť jest úmluva má, kterouž budete zachovávatí . . . (1. Mojž. 17, 10. n.), má už spíše povahu zákona. Pokládána jsou za počátek Starého Zákona, jelikož tu Bůh obřízkou počal utvořovati si zvláštní národ. Jiné příkazy z té doby (1. Mojž. 22, 2; 35, 1; 46, 3.) mají též povahu soukromou. Vlastním „Zákonem Starým“ zoví se jen Zákon Mojžíšem daný (Jan 1, 17.). O Starém Zákoně psal mnoho sv. Augustin.

Písmom zná jen dva zákony, Starý a Nový. Onen nazývá často prostě „Zákon,“ tento „Zákon víry,“ „milosti“ též prostě „víra, milost“ (Jan 1, 17, Řím. 3, 27; 9, 31, 1. Kor. 9, 20. n, Gal. 6, 2. a j)

Zákon Mojžíšův.

1. Jménem **S t a r ý Z á k o n** uvykli jsme jmenovati sbírku sv. knih, sepsaných před Kristem a obsažených ve sv. Písmě. Poněvadž hlavní část těchto knih jsou knihy Mojžíšovy, jež obsahují zákon Boží, skrze Mojžíše daný, zvala se celá sbírka knih slovem „Zákon.“ V době křesťanské říkalo se jí na rozdíl od Zákona Kristova, obsaženého v evangelích a listech, Zákon Starý. My zde mluvíme ne o celé sbírce knih „Starého Zákona,“ nýbrž jen Zákonu Mojžíšově. O něm pravíme, že je „Zákonem Božím.“ Je obsažen v Pentateuchu neboli v pateru knih Mojžíšových. Skládá se z pravd věroučných a příkázání (mravních, obřadních, občanských). Pravdy věroučné jsou téměř tytéž, které byly lidstvu dány prazjevením a obsaženy jsou v zákoně přirozeném. Později přidány byly k němu některé zákony lidské (Est. 9, 17 n; 1. Mak. 4, 59, Mat. 15, 2). Tvrdíme jen, že zákony, které dal Mojžíš, jsou od Boha.

2. **D ů k a z**, že **Z á k o n M o j ž í š ů v** je od **B o h a**, lze vésti obranně (apologeticky). Děje se to asi takto: Pro božský původ jeho svědčí známky vnitřní a zevní. **Z n á m k y v n i t ř n í**. Božský původ je možný, poněvadž zjevené pravdy a příkazy mravní nejen neobsahují ničeho, co by bylo Boha nedůstojno, nýbrž naopak odpovídají jeho moudrosti, svatosti, spravedlnosti a prozřetelnosti. Totéž dlužno říci o zákonech obřadních a občanských. Sám zákon dává svědectví o svém božském původu. Obráncům jest tu odpovídati na rozmanité námitky. Odpovídají na všechny uspokojivě. Uvedme příklad: Bůh přikázal vyhubiti Kananejské; není-liž tohle proti spravedlnosti? Není. Bůh je pánem života a smrti. Kananejšti oddávali se nejhorším neřestem (3. Mojž. 18, 1. n, 5. Mojž. 18, 9. n.) i zasluhovali stokráte trest smrti. Jako Bůh zničil Sodomu a Gomorrh, ač hříšnost jejich nedosahovala hříšnosti Kananejských, mohl zničiti tyto. Mimo to byli stálými svůdci Israele k modloslužbě a nepravostem. (3. Král. 14, 23. n; 4. Král. 23, 6; 5. Mojž. 23, 17. n.) Tak vzhledem k poměrům pohanského světa, hrubého, násilnického, nápravě nepřístupného, jeví se řečený rozkaz Boží jako oprávněný. Povaze doby odpovídaly též těžké tresty časné, jimiž zákon hrozil Israelitům samým a j. — **Z n á m k y z e v n í**. Mojžíš prohlásil, že přijal Zákon od Hospodina. Jeho vznešená povaha vylučuje všeliké podezření chytrého podvodu, jeho moudrost nepřipouští, že by sám byl obětí klamu. Mojžíš byl od Boha pověřen divy a proctvím jako jeho vyslanec. I později ještě potvrzoval Bůh Zákon Mojžíšův znameními, která svědčí o jeho božském původu. Tak je obráncům odpovídati hlavně na námitky proti Mojžíšovým divům před Faraonem, při Rudém moři, na poušti a j. Činí tak s úspěchem. Biblické vědy pokročily dnes do

tě mlry, že proti všem námitkám lze ukázati dějepisný základ divů Písma sv. i nadpřirozené zasáhnutí Boží.

Podrobný důkaz obranný, že Zákon Mojžíšův je od Boha, je nad míru rozsáhlý. Nás se tuto netýká. Naším úkolem je podati důkaz věroúčný, čerpaný z pramenů zjevení, Písma a podání, neomylných zdrojů Boží pravdy.

Náš důkaz je tento: Písmo tak učí. Mojžíši bylo mluvíti z rozkazu Božího k lidu: Budete-li tedy poslušni hlasu mého a budete-li zachovávatí úmluvu moji, budete mi zvláštním majetkem mezi všemi národy . . . I odpověděl všecek lid jednomyslně: Všecko, co mluvil Hospodin, budeme činiti. Když pak donesl Mojžíš slova lidu Hospodinovi, pravil mu Hospodin: Již brzy přijdu k tobě v hustém mraku . . . Mojžíš mluvil, a Bůh mu odpovídal . . . I mluvil Hospodin všechny věci tyto: Já jsem Hospodin (2. Mojž. 19, 5. n; 20, 1. n.) Následuje desatero Božích přikázání. Později dal je Hospodin Mojžíšovi napsaná na kamenné desky (2. Mojž. 31, 18) a když Mojžíš z hněvu nad modlářstvím lidu je rozbil, mrštiv jimi o zemi, dostal nové (2. Mojž. 34). O dalších zákonech, které Mojžíš dal, čte se vždy, že Bůh mu je nařídil. I mluvil Hospodin k Mojžíšovi řka: Měsíce prvního, prvního dne téhož měsíce, vyzdvihneš stánek svědectví (2. Mojž. 40, 1; podobně 3. Mojž. 1, 1; 4, 1; 6, 1, 8, 1 a j.) Mojžíš napomínaje před smrtí lid k věrnému zachovávaní všech zákonů a obřadů, kterážto napomenutí plní takofka celou jeho pátou knihu, dí mezi jinými: Nepřidávejte nic k slovu, kteréž vám mluvím, a nic z něho neubírejte, ostříhejte příkazů Hospodina Boha vašeho . . . Mně pak toho času nařídil, abych učil vás posvátným obyčejům a právnům, kterých vám bude šetřiti v zemi, kterou vládnouti budete. (5. Mojž. 4, 2, 14.) Žalmista a proroci dovolávají se Zákona Mojžíšova jako Zákona Božího (Žal. 18, 118; Dan. 9, 4. Mal. 2. n.), Pán Ježíš a apoštolové mluví podobně. Pán Ježíš káral farisee: Proč i vy přestupujete přikázání Boží pro podání svoje? Nebo Bůh řekl: „Cti otce i matku“ a „kdo zlořečí otci nebo matce, smrtí ať umře,“ vy však pravíte . . . (Mat. 15, 3. n. Mar. 7, 8). Zákon Starý byl předobraz Zákona Nového, jak sv. Pavel opět a opět vykládá (Zid. 7, 1 n; 8, 5; 9, 23; 9, 9; 10, 1. 1. Kor. 10, 11, Gal. 4 1. n.) Vzpomeňme na př. na velikonočního beránka a různé příkazy o něm (Jan 19, 36). Stvořiti předobrazy budoucích zařízení může toliko vševedoucí Bůh. Mimo to celý Zákon řízen byl ke Kristu. Proto se nezbytně vše vyplnilo, co o něm v Zákoně Mojžíšově a prorocích a žalmích bylo psáno (Luk. 24, 44; Jan 5, 46.) To opět mohl učiniti jen Bůh.

Sv. Otcové obhajovali hned od počátku Starého Zákona, jehož bylo, nežli byly sepsány a rozšířeny knihy Nového Zákona, v církvi velmi užíváno, proti sektářům jako gnostikům, manichejcům, marcionitům, valentinianům, kteří jej

prohlašovali za dílo zlého božstva anebo zavrhovali proto, že viděli v něm překážku proti uvedení řecké vzdělanosti do církve, anebo z jiných důvodů. — Proti nim psal Ireneus své velké dílo „Proti kacířstvím“. V něm nejednou ukazuje, že Zákon Mojžíšův je od Boha — Stejně sv. Epifanius v díle podobném. Piše na př.: „Co Mojžíš psal, nepsal mimo vůli Boží, nýbrž nadchnut sv. Duchem.“ „Dal zákon, jež poznal, jelikož Bůh mu říkal do péra.“ — Sv. Augustin obhazuje zákon Mojžíšův mravný a obřadný hlavně proti manichejcům v několika spisech: „Jako Bůh je jeden a pravý tvůrce dober časných a věčných, tak jest také původcem obou zákonů, jelikož Nový v Starém je předobrazen, a Starý v Novém zjeven. Potupuje Písmo Starého Zákona, kdo popírá s kacířskou bezbožností, jako Marcion, manichejec, a jiní, že není od Boha dobrého, nejvyššího a pravého.“ — Sněm toledský z roku 447 má kánon: „Kdo by řekl, že jiný je Bůh Zákona Starého a jiný evangelii, je v klatbě.“ Sněm florencký uznává původcem obou Zákonů téhož jediného Boha.

Z r o z u m u lze souditi na božský původ Zákona Mojžíšova mimo jiné takto: Způsob, jakým byl dán, je jediný. Dějiny lidstva před Kristem nevědí o zákonodárci, jenž by jednal jako Mojžíš. Mojžíš dává Zákonu jediné jméno Boží, a to jménem Boha jediného. Tomuto Bohu má celý národ se oddati tak, že Hospodin jest jejich a oni jeho. Národ tím postaven v protivu ke všem vůkolním národům, jejichž bohové byli prohlášeni za bohy falešné a náboženství pohanské za nejhorší smilstvo. Kdyby Mojžíš si nebyl vědom rozkazu Božího a pomoci s výše, nikdy by se neodvážil k Zákonu, jenž nezbytně uvalil na Israele nenávisť všech národů a hrozil mu nezbytnou zkázu. Zákonodárce, jenž jedná pouze přirozeně, přizpůsobuje zákon aspoň poněkud smýšlení a náklonnostem pohanské doby, v níž žije. Víme, jakých mimořádných prostředků bylo třeba, aby národ jej přijal, a jak, i když jej přijal, stával se mu nevěrným. (2. Mojž. 32; Jos. 24, 14; Ez. 20, 7. a j.) Ano některé příkazy Zákona byly takové, že sotva Mojžíš byl s to, aby sám je vymyslel. V dějinách lidstva do Krista není příkladu, aby zákonodárce tak byl prost časových náhledů a názorů, neřku-li, aby hlásal pravdy tak vznešené, bludy nepokažené. Jiné příkazy jsou opět takové, že bez zaručené ochrany Boží nebylo lze jich prováděti, na př. přikázání trojí roční pouti tam, kde se nalézala archa úmluvy (2. Mojž. 34, 32.). A ukazuje-li na lidského původce zákon o roční sobotě, t. j. že sedmý rok bude jako sobota? (3. Mojž. 25, 1. n) Jistě nikoliv. Jen Bůh mohl zaručiti, že šest let dá takovou úrodu, aby celý sedmý rok mohl býti klid od práce.

5. Bůh je tedy původce Starého Zákona, Mojžíš je jeho prohlašovatelem (5. Mojž. 5, 5; Mat. 4, 4; Gal. 3, 19.). Nesprávně by smýšlel, kdo by myslel,

že Bůh dal Mojžíšovi jen všeobecné pokyny, a že podrobná ustanovení od něho nejsou. — Pán Ježíš sice dí, že pro tvrdost srdcí dovolil „Mojžíš“ propustiti manželku (Mat. 19, 8.), ale následuje-li z toho, že Mojžíš je původce zákona? Nikterakž. Ano spíše se tím naznačuje, že původní přikázání Boží bylo jiné, přísnější, ale že Mojžíšem, ovšem s dovolením Božím, bylo uvolněno. — Podobně dí: Mojžíš řekl: Čti otce svého (Mar. 7, 10.). Nepravil tím, že je Mojžíš dal, neboť zrovna před tím nazval je přikázáním Božím. — A nejen desatero je přímo od Boha, také zákony soudní a obřadní dal on. Přikázání prohlásil všemu lidu (2. Mojž. 20, 18. n; Mojž. 4, 12), zákony soudní a obřadní jen k Mojžíšovi. Písmo mluví vždy o obou stejně, že jsou od Boha. — Sv. Tomáš Akv. uvádí jako rozdíl obřadů starozákonních a novozákonních, že ony byly od Boha poručeny (juris divini), tyto jsou od církve, ovšem až na některé, které jsou od Krista, na př. zevní znamení svátostí.

Poněvadž Starý Zákon je od Boha, naskytá se otázka, jakým způsobem Bůh jej Mojžíšovi oznámil. Písmo vypravuje rozmanité způsoby, jimiž se mu zjevoval. Ten, jenž s Mojžíšem mluvil, je v Písmě jmenován andělem. Tak čteme: Onť (Mojžíš) jest, kterýž býval v shromáždění na poušti s andělem, jenž mluvil k němu na hoře Sinai (Skut. 7, 38.). Kterí jste přijali zákon k nařízení andělů (Skut. 7, 53.). Zákon . . . , zřízený skrze anděly v ruce prostředníka (Gal. 3, 19.), t. j. Mojžíše. Sv. Pavel dokazuje přednost Nového Zákona před Starým z toho, že onen je dán Kristem, tento andělem (Žid. 2, 1. n.). Na základě těchto míst přijímá se všeobecně, že Bůh zjevoval se Mojžíšovi, dáváje mu Zákon, skrze anděla, ne však tak, jakoby vzal sám na sebe podobu andělskou, nýbrž skrze anděla skutečného, jehož k němu poslal a jenž jménem Božím s ním jednal. — Sv. Otcové všichni píší v tomto smyslu. Často, jako sv. Pavel, dovozují z této okolnosti přednost Nového Zákona, na př. sv. Jan Zlat., Cyrill Alex. a j. Jindy prostě uvádějí, že Bůh dal zákon skrze anděla, na př. Eusebius. Jindy ukazují, jako sv. Augustín, že Písmo i tam, kde zřejmě jmenuje anděla, dí: Hospodin se zjevil (1. Mojž. 18, 1. n; 32, 24. n.), a že proto rčení: „Hospodin mluvil k Mojžíšovi“ nejsou uvedenému náhledu nijak závadou. — Také bohoslovci píší podobně. Sv. Tomáš Akv. dí: „Jest přiměřeno, že dokonalý zákon dán byl bezprostředně Bohem, jenž se stal člověkem, Zákon Starý služebníky Božími, t. j. anděly.“ A dovolává se svatého Pavla. — V novější době někteří hájili náhledu, že Starý Zákon dán byl též bezprostředně od Hospodina, ale neproniklí.

6. Zákon Mojžíšův zavazoval toliko národ izraelský. Byl dán na poušti lidu, jež Mojžíš vyvedl z Egypta. Byl takový, že jej odlučoval trvale ode všech ostatních národů. Přikázání o roční sobotě (sedmý rok) nebylo v mnohých kralích

vůbec uskutečnitelné. Rovněž zákon o poutích k stánku a chrámu. — Avšak možno se tázati, nechtěl-li snad Bůh, aby odtud přešel také na jiné národy, asi tak jako Nový Zákon, který byl ohlášen nejprve jen Židům, ale měl platnost pro celý svět? Odpověď jest, že Zákon Mojžíšův zavazoval jen národ vyvolený. Písmo praví zřejmě a často, že Hospodin učinil úmluvu toliko s ním: Budete mi za vlastní nábytek ze všech lidí (2. Mojž. 19, 5.). Slyš, Israeli . . . Hospodin Bůh náš učinil s námi úmluvu na Horebu. Neučinil té úmluvy s otci našimi, ale s námi, kteří tu nyní jsme a žijeme (5. Mojž. 5, 2.). O jiných národech nařizoval Bůh skrze Mojžíše: Nevejdeš s nimi ve smlouvu, neslituješ se nad nimi a nespřízníš se s nimi manželstvím . . . Neboť jsi národ zasvěcený Hospodinu Bohu svému; tebe vyvolil Hospodin, Bůh tvůj, ze všech národů, kteří jsou na zemi, abys byl zvláštním způsobem národem jeho (5. Mojž. 7, 2. 6; viz též 2. Mojž. 12, 43. n; 5. Mojž. 4, 6. n.). Podobně mluví Nový Zákon (Řím. 2, 14; 3, 1. n; Ef. 2, 12. n.). Svatí Otcové hlásají ovšem totéž, co Písmo. Cyrill Alex.: Zákon dán byl jen Israelitům . . . , nebo Mojžíš mluvil k nim: Slyš, Israeli (5. Mojž. 5, 2. n.). Že bohoslovců stůjtež zde jen slova sv. Tomáše Akv.: „Starý Zákon dán byl národu židovskému, aby měl z úcty ke Kristu, jenž z něho se narodil, jakousi výsadu svatosti. Co však je ustanoveno k zvláštnímu posvěcení některých, nezavazuje leč je. Tak zavázání jsou klerikové k leččemuž, k čemuž laikové vázání nejsou.“

7. Zákon Mojžíšův obsahoval přikázání zákona přirozeného a přikázání zvláštní. Zachovávatí přikázání zákona přirozeného, vázání byli ovšem také pohané, neboť ta musí zachovávatí každý. Avšak nebyli k tomu vázání Zákonem Mojžíšovým, nýbrž svědomím. Israelité stejně byli vázání zachovávatí přirozený zákon, ale nad to byli k němu a k ostatním příkazům, jež obdrželi, vázání zákonem Mojžíšovým. (2. Mojž. 19, 7. n; 24, 7.) Jeho dvojitý závazek tedy byl větší, a proto i přestupek větší. Pohan mohl některý přirozený zákon, obsažený v Zákoně Mojžíšově, bez viny neznati, a nebyl pak k němu vázán. Israelita, i kdyby nevěděl, že to je zákon přirozený, je k němu vázán, jelikož mu jej hlásal Zákon Mojžíšův. Zákon Mojžíšův zavazoval „ve svědomí“, jak patrně ze způsobu, kterým byl dán, a z toho, že přestoupení uvalovalo na přestupníka hněv Boží (5. Mojž. 4. 23. n; 28. 15. n; Ez. 20, 10. n.). Hněv Boží znamená smrtelný hřích. Hrozby časných trestů měly povahu sankce, jež pro vrtkavost lidu byla potřebná.

Neisraelité nebyli ze společnosti Zákona úplně a na vždy vyloučení, vyjma některé, zvláště naznačené (5. Mojž. 23, 1.—8.). Kdo se k národu odjinud přidružil, byli zváni příchozí (2. Mojž. 12, 48; 4. Mojž. 9, 14.). Mohli přijmouti ob-

řízku, a pak byli jako domácí. Anebo mohli bez obřízky ctít jméno Jahve, jen když se zdržovali modloslužby, zachovávali sobotu a hlavní předpisy (2. Mojž. 12, 19; 3. Mojž. 16, 29; 17, 10. n; 18, 26; 20, 2.); měli pak některé výsady (3. Mojž. 17, 8; 19, 10; 22, 18; 25, 6; 3. Mojž. 5, 14. n.) Příchozlí zovou se v Novém Zákoně „novověrci“ (proselyté) „na vřru obrácení“ (Mojž. 23, 15; Skut. 2, 4.) „nábožní a bohabojní, modlící se k Bohu, ctitelé Boží (Skut. 10, 2; 13, 43; 16, 14; 17, 4.). Později zvali se příchozlí neobřezaní „proselyté brány“, obřezaní pak „proselyté spravedlnosti nebo úmluvy“. Někdy po zajetí babylonském přidáván také křest k obřízce, jehož však Zákon Mojžíšův neznal.

Jakožto místo prohlášení zákona jmenován je někdy Sinai (Mojž. 19, 11.), někdy Horeb (3. Král. 8, 9.). To si neodporuje, neboť Horeb je vrch v pohoří Sinajském. Prohlášení stalo se slovem a písmem, neboť Písmo dí, že Hospodin mluvil k Mojžíšovi a prstem napsal slovo zákona na kamenné desky (2. Mojž. 20, 1; 24, 12; 31, 18.) Desky měly býti uloženy v arše úmluvy (5. Mojž. 10, 5.). Na deskách napsáno bylo „deset slov“ (2. Mojž. 34, 28; 5. Mojž. 10, 4.), t. j. desatero přikázání. Ostatní přikázání napsal Mojžíš z vdechnutí Božího (2. Mojž. 24, 4.) a četl je lidu (2. Mojž. 24, 7; Žid. 9, 19.). Odevzdal je kněžím s rozkazem, aby je lidu v určité dny předčítali (5. Mojž. 31, 9. n.). Obvyčejně se má za to, že na jedné desce byla přikázání tři, vztahující se na Boha, na druhé sedm, týkajících se lidí.

Desatero obsahovalo dvě ustanovení obřadní: světit „sobotu“ jako den Bohu posvěcený, a zákaz nečiniti sochy. Tyto dvě věci Novým Zákonem pozbyly závaznosti, jelikož obřadný zákon Mojžíšův pominul. V Novém Zákoně zní třetí přikázání: Pomni, abys den sváteční světil. Povinnost ctít Boha, je zákon přirozený, činiti tak v určitý den je kladný dodatek. Kladný zákon Boží stal se potřebný, poněvadž lidstvo upadalo víc a více v modlářství a mravní porušenost. Hříšnost, které po staletí se oddávalo, zatemnila mu rozum, že ztrácel čistotu nejdůležitějších pravd náboženských, že mnohé hříchy vůbec neměl za hříchy, že jeho vůle oslábla a ve zlém se utvrdila. Byl to úpadek zaviněný, neboť Bůh dával lidstvu potřebné milosti k poznání Boha a přirozených pravd, i k plnění přirozeného dobra. Zákon Mojžíšův stal se Israelitům světlem. Avšak staletá zkušenost ukázala, že ani takové poznání, jaké dával, nestačilo, aby vyhojilo slabost pokažené přirozenosti. Lepší duchové to poznávali. Proto vzbudila se v nich touha po vnitřní milosti, kterou jsouce posilněni dovedli by žítí podle lepšího svého poznání. I mysl jejich obracela se po Vykupiteli, jenž byl slíben. Volajíce po něm, uznávali svou malomocnost, pokořovali se před Bohem, vroucněli náboženským smýšlením a ctěním.

Tak byl Zákon pro lid převelikým dobrodiním, nemluvě o tom, od jakých bludů a pádů ho zdržoval. Z Jerusaléma šířily se zprávy o Vykupiteli i jinam, takže byl očekáván od národů daleko široko, a to ne z vlastního středu, nýbrž z „Israele“.

Účel a obsah Starého Zákona.

Jansenius prohlašoval, jako manichejci, Starý Zákon za věc špatnou, jenže manichejci přikládali jej božstvu zlému, Jansenius Bohu. Nevidí v něm nic, nežli smyslnost, sobectví, úctu Boží za časné blaho, nedostatek posvěcení, pouhou komedii, předobrazující Nový Zákon, jinak bezvýznamnou.

Pravíme: Starý Zákon neuděloval milosti, a proto nemohl žádati takové dokonalosti jako zákon Kristův, ale účel jeho byl veliký a svatý. V čem záležel? Byl dvojitý, vzdálený a blízký. Onen: duchovní dobro lidu, tento: zachovávání víry v Mesiáše a příprava na něho.

1. Vzdálenější, řekněme poslední cíl Starého Zákona záležel v duchovním blahu vyvoleného národa. Bůh sám napomíná opět a opět lid, aby zachovával jeho přikázání, nechce-li na sebe uvaliti jeho hněv. (Viz výroky v předešlé stati. Též 5 Mojž. 6, 3; 26, 16. a j.) Když o svých přikázáních takovým způsobem mluví Bůh, nelze jim podkládati jiného účele, nežli dobro. Proto je měl zákon za cíl, a kdo ho zachovával, toho k němu vedl. Nejvyšším přikázáním jeho bylo: Milovati budeš Hospodina Boha svého z celého srdce svého, ze vši duše své a ze vši síly své (5. Mojž. 6, 5.). Když Pán Ježíš, pokoušen jsa od farisea otázkou, co má činiti, aby byl spasen, se ho otázal, které je největší přikázání v zákoně, věděl je zákoník dobře a jmenoval. Ježíš mu odpověděl: Dobře jsi odpověděl; to čin a živ budeš. (Luk. 10, 25.) Žalmista velebí nejednou vznešenost Zákona Mojžišova. Dí: Zákon Hospodinův (jest) neposkrvněný, jenž obrací duše; svědectví Hospodinovo (jest) věrné, jenž dává moudrost maličkým (Žal. 18, 8.). Celý, 178 veršů obsahující žalm 118. obsahuje chválu na zákon Boží, jenž dává pravé štěstí tomu, kdo zachovává jeho přikázání. Nazývá jej: svědectví, spravedlnost, soudy, cesty a j. — V Novém Zákoně zovou se přikázání Zákona Starého a celý Zákon ten „slova života“. (Skut. 7, 38.) Sv. Pavel nazývá jej „svatým a přikázáními svatými, t. j. spravedlivým a dobrým“ (Řím. 7, 12) „zákonem duchovním“ (Řím. 7, 13.). Ukazuje, že jsa dobrý, nemohl býti k smrti. Sv. Ireneus píše: „Když pak v Zákoně i v evangelii jest první a největší přikázání, abychom milovali Boha z celého srdce svého, po něm pak abychom milovali jemu podobné, bližního jako sebe samého, jeden a tentýž se

nám objevuje původce i zákona i evangelia. Neboť příkazy dokonalého života, jsouce v obou zákonech tytéž, poukázaly i k témuž Bohu, který sice zvláštní příkazy ustanovil, jak slušelo oběma, ale důležitější i největší, bez nichž nelze spasení dosíci, v obou tytéž předložil.“ — Týž důvod uvádí a rozvádí sv. Augustin proti manichejcům. Nazývá Starý Zákon milostí a pravdou pro Krista danou, ukazuje, že jeho mravní předpisy stále zavazují, že přemnohé, co Kristus nařizoval, tam je obsaženo, že předpisy ty jsou vznešené, a že byl svatý, kdo podle nich žil a j. — Sv. Tomáš Akv.: Starý Zákon byl rozumu přiměřený, neboť potlačoval žádostivost, jež se rozumu protiví (2. Mojž. 20, 17.), zapovídal vůbec všechny hříchy, jež jsou proti rozumu. Proto je zřejmo, že byl dobrý. Sám apoštol tak praví (Řím. 7, 16. 22.). Církev zavrhlá nejednou bludy jansenistické o špatnosti zákona, jakoby byl příčinou zlého, anebo chránil od zlého jen z bázně a p.

N a m í t a j í s e některé výroky sv. Pavla: Zákon pak přistoupil, aby se rozhojnil hřích (Řím. 5, 20.). Což tedy zákon? Pro přestupky byl přidán (Gal. 3, 19). Je: služba smrti (2. Kor. 3, 7.). Odpověď: Poněvadž apoštol, jak jsme výše uvedli, Starý Zákon chválil jako svatý, mají uvedené právě výroky patrně jiný smysl; je i zřetelný. A ten jest? Dokud není zákona, mnohé věci nejsou hříchem, anyť nejsou přikázány anebo zapověděny. Proto zákon je příčinou hříchu. To však není jeho účelem. Jeho účelem je učiniti člověka svatým a dokonalým. Přestupníky činí ovšem horší. Tak také, dokud nebylo Zákona Mojžíšova, leccos nebylo přikázáno nebo zapověděno. Když byl dán, byla dána možnost k přestoupení, a tudíž k hříchům. Avšak to nebylo jeho účelem. Jeho účelem bylo posvěcení. Stalo se ovšem, že pro zlost a zaslepenost a tvrdost židů byl jim často příčinou k pádu. Bylo-li by tedy snad lépe, kdyby zákona neměli? Nikoliv. Zákon poučuje o dokonalém životě a povzbuzuje k němu. Bez něho byli by židé bývali jako pohané, ne-li horší. Ko ikrátě jeho předpisy obřadní vzbudily v srdcích tisíců nadpřirozenou dokonalou lítost, která je ospravedlňovala posvěcující milostí. A pak ovšem zasluhovali proto život věčný. Sv. Augustin poukazuje na to, že Zákon Mojžíšův jasně učil, co je hřích. Mínil tím hříchy proti přirozenému zákonu, jimiž pohané právě tak hluboko poklesli. To nebylo u Židů možné, leč by úplně zákon opustili.

N a m í t á s e: „Dal jsem jim přikázání nedobrá se soudy, skrze něž nebudou živi“ (Ez. 20, 25.). Námitka spočívá na nedostatečném výkladu. Prorok dí, že Bůh poslal na národ pro odpadání od zákona dva tresty: byli rozmetáni mezi národy, a připustil, aby upadli do pohanského modlářství. To nazývá Ezechiel přikázáním a soudem (Srov. Ez. 20, 30. n.). — Namítá se: Starý Zákon navádí plnění přikázání ze sobeckého zřetele na časné blaho (3. Mojž. 26; 5. Mojž. 4, 23. n;

7, 12. n.)' — Odpověď: Dlužno činiti rozdíl mezi příkazy a mezi jich sankcí. Zákon chce dobro duchovní, sankce za zachování slibuje časné dobro a za přestupek hrozí časným zlem. Zákon byl dobrý a chtěl dobré prostě. Každý průměrný Israelita nahlížel zajisté, že příkaz ctíti jediného pravého Boha je dobrý sám sebou, a proto má býti plněn, a to i bez slibu odměny a hrozby trestu. Ale moudře přidal Bůh lidu nevzdělanému, tělesnému, pohanstvem obklíčenému sankci, která je hmatavější. Nečiní-li tak i matka? Neslibuje-li za pilnost odměny a za lenost tresty? Chce, aby dítě bylo pilno jen pro odměnu a tresty? Jistě ne. A také dítě ví, a velmi dobře ví, že odměna a trest jsou jen pomůckou. V Novém Zákoně zůstaly příkazy, ale sankce pouze časná odpadla, nahrazena jsouc sankcí věčnou. Zákon Starý nebyl ve všem dokonalý a nemohl jím býti, ale připravoval na zákon dokonalý. Mimo to nezapomeňme, že celý zákon byl messiánský, tedy duchovní, že předpokládal víru v Boha, věčnost, spravedlnost věčnou a j., že se k němu pojila zaslíbení duchovní, zvlášť zaslíbení o Vykupiteli. (Srovn. Job. 19, 25; Žal. 44, 45, 49, 61 a j., kniha Moudrosti skoro celá, Mat. 2, 7; srov. Žid. 11, 13. n.)

2. Bližší účel Zákona Mojžíšova: ustavení vyvoleného národa, zachování víry v Messiáše a příprava na něj.

a) Ustavení vyvoleného národa. Ze slov Písma v předešlé stati uvedených (2. Mojž. 19, 5. n.) jde, že Bůh chtěl lid israelský od ostatních národů oddělit a učiniti z něho zvlášť ctitele pravého Boha. Proto mu dal příkázání mravní, odpovídající zákonu přirozenému, příkázání obřadní, aby úcta pravého Boha děla se řádně, a příkázání spravedlnosti vzájemné. Bez zákona není žádný stát možný. Zřízení národa israelského bylo „theokratické“ (bohovládné), t. j. spočívalo na zákonech, daných vesměs bezprostředně od Boha (Theos = Bůh). To jest věc v dějinách zvláštní a jediná. Proto nazývá se israelský národ „národ vyvolený, národ Boží“ a p. (5. Mojž. 7, 16; srov. 9, 29; 26, 18. n.). Kdo dává zákony, je králem, představeným. Králem národa israelského byl tedy „Bůh“. Proto když lid žádal krále, řekl Bůh k Samuelovi: Zavrhlí mne (1. Král. 8, 7; srov. 12, 17.). Bůh jim dal krále, ale trestal je právě skrze ně (1. Král. 8, 9. n; Os. 13, 10.).

b) Zachování víry v Messiáše. Sv. Pavel píše: Konec zákona jest Kristus (Řím. 10, 4.). Prve nežli přišla víra (v Krista), pod zákonem jsouce uzavírání, byli jsme k té víře střezeni, kteráž měla býti zjevena. A tak stal se zákon naším pěstounem ke Kristu, abychom z víry byli ospravedlněni. Ale když přišla víra, nejsme již pod pěstounem (Gal. 3, 23. n.). Bůh slíbil Abrahamovi, že Kristus narodí se z jeho pokolení (Mojž. 22, 16. n; 28, 14; 49, 10; Gal. 3, 16.). Vyvolil si tedy národ israelský, aby „splnil slovo své, kteréž pod přísahou

slíbil otcům, Abrahamovi, Isákovi a Jakobovi“ (5. Mojž. 9, 5.). Slušelo se, mluví sv. Tomáš Akv., aby národ, z kterého Kristus se měl narodit, byl učiněn zvláštního posvěcení účasten. To se stalo. Národ israelský čistotou své víry a svých obřadů byl jediný ze všech národů před Kristem. To však působilo také na jeho mravní stav, který také mimo doby úpadku byl podstatně vyšší, nežli u kteréhokoliv národa pohanského.

c) **Příprava na Messiáše.** Posvěcení, o němž jsme se právě zmínili, nezáleželo v tom, jakoby některé obřady někoho vnitřně nadpřirozeně posvěcovaly. Duchovní požehnání bylo slíbeno skrze Krista. Nemohlo tedy býti dříve zákonitě dáno, poněvadž, kdyby se tak stalo, bylo by zaslíbení porušeno. Apoštol dří: Je-li dědictví ze zákona, není ze zaslíbení (Gal. 3, 18). A dovozuje, že kdyby zákon obživoval, byla by spravedlnost (nadpřirozená) ze zákona. Vřak teprve Kristus ji přinesl. Starý Zákon byl jen stín budoucích dober, které skrze Spasitele budou dány. (Srov. Žid. 10, 1. n.). Stav lidu pod zákonem byl tedy stav „víry v budoucího Vykupitele“. Zákon neposvěcoval vnitřní milostí jako svátosti, byl spíše vyznáním hřířnosti, kterou teprve Messiáš odejme. Proto obsahoval také mnoho předobrazů Messiáše, zvlářtě velikonočního beránka a obřady s ním spojené (Jan 10, 36; Žid. 8, 9.). Tyto předobrazy pravily židům, že obřady jejich nemají posvěcující síly, nýbrž že všecka spása jde z toho, na něhož poukazují (Jan 1, 17. n; 4, 19. n; 5, 39. n; Luk. 24, 44.). O menřích a méně důležitých předobrazích židé asi nevěděli, co znamenají; za časů Kristových lpěli aspoň buď na písmeně, anebo vykládali věci ty ne duchovně, nýbrž pozemsky. Vře v Starém Zákoně bylo tedy jaksi prorocké, do budoucna směřující, přípravné. Zákon Starý byl obraz Nového, oběti obraz smrti Kristovy, obřady obraz svátostí a pod.

Předobraznost Starého Zákona uvádí se trojí: Tropologická, když zevní obřad, osoba, věc a p. ukazuje na vnitřní svatost a dokonalost, kterou věřící má mítí. Takovým předobrazem byla obřízka, jež znamenala obřízku srdce neboli zlých žádostí. — Allegorická (prorocká), když některé obřady, osoby, věci a p. naznačovaly tajemství osoby Kristovy a jeho budoucích zřízení, na př. beránek, sedmiramenný svícen, skládání rukou na obětní zvíře. — Anagogická, když poukazovaly na slávu Kristovu. Předobrazem byly hlavně obřady, neboť účel přikázání mravních a právních je především dobro jednotlivce a společnosti. U těchto nebylo předobrazů vůbec, anebo ustupovaly v pozadí; u obřadů byl předobraz věcí první.

3. **Cíli odpovídá obsah Zákona.** Obsah Starého Zákona má význačný rys, že je velmi zevní; ale bez přikázání, vyžadujících vnitřní dokonalosti, nebyl. Vizme.

Přikazoval vnitřní skutky. Slovem „Nepožádáš“ (2. Mojž. 20, 17) naznačuje se čistě vnitřní skutek, jakého

světský zákon nikdy ani nezakazuje ani nepřikazuje. Zakazují se tedy Starým Zákonem nejen zevní skutky zlé, nýbrž i hříšné žádosti. Sv. Pavel dí: O žádostivosti bych nevěděl, kdyby Zákon nepravil: „Nepožádáš,“ (Řím. 7, 7), t. j. nevěděl bych, že je hříchem, kdyby to zákon nepravil. Prikázání: Milovati budeš Hospodina . . . (5. Mojž. 6, 5). Nebudeš nenáviděti bratra svého v srdci svém (3. Mojž. 19, 17.) žádají zajisté skutky vnitřní dokonalosti. Nechybějí také výtky pro pouhou zevní úctu: Lid tento přibližuje se ke mně toliko ústy svými a rty svými oslavuje mne, srdce pak jeho daleko jest ode mne (Is. 29, 13). K čemu jest mi množství obětí vašich, dí Hospodin? Syt jsem (Is. 1, 11. n.). Vnitřní úctu chce Bůh: „Roztrhněte srdce vaše, a ne roucha svá, a obraťte se k Hospodinu.“ (Joel 2, 13.). Zdaž jistí budu maso býků aneb krev kozlů píti budu? Obětuj Bohu obět chvály a naplň Nejvyššímu sliby své (Žal. 49, 13. n.). Svatí buďte, jako já svatý jsem (3. Mojž. 19, 2.). Když tedy svatý Pavel nazývá Zákon „Zákonem skutků“ a klade jej v protivu se zákonem víry, říká, že víra ospravedlňuje, ne skutky zákona (Řím. 3, 20. n.), ukazuje na nedokonalost Starého Zákona, jenž prikazuje sice skoro tytéž ctnosti a touž dokonalost, ale nedává k tomu vnitřních milostí. Bojuje proti těm židům, kteří hlásali, že v Zákoně je vykoupení a vůbec všechna spravedlnost (rabínsko-fariz. škola). Poněvadž Zákon byl předobrazný a milostí neuděloval, nemohl také ospravedlnovat; ale ovšem dával k ospravedlnění a ke vzrůstu v milosti hojnou příležitost.

Přikazoval skutky zevní. Upravoval život rodinný, společenský a bohoslužbu. Kdo jej plnil, vedl mravně ušlechtilý život soukromý a veřejný, a Bůh neodpíral milosti. O těchto zákonech je zevrubně řeč v jiných odvětvích vědeckých, v mravovědě, starožitnostech biblických a p. O obřizce, hlavní svátosti židovské, kterážto znamenala přivtělení k národu, jedná se při křtu. Velmi četné byly příkazy o pokrmech čistých a nečistých (3. Mojž. 11); měly účelem, aby národ byl pamětliv svatosti Boží, konal věci Boží uctivě (3. Mojž. 14, 45; 20, 26; 4. Mojž. 5, 3; 5. Mojž. 23, 15) a chránil se společenství s pohany (Ef. 2, 14). Nečistota zevní znamenala vnitřní hříchy a očišťování čistotu svědomí (Žid. 9, 13. n.). Israelita byl tedy stále a stále napomínán k dobrému. — Mnohé tyto zevní zákony byly, jak dí sv. Petr, těžkým jhem (Skut. 15, 10); nemohly ve svědomí zdokonaliti (Žid. 9, 9. n.). Ale tehdy byly nezbytny. Bylo také třeba, aby byly provázeny těžkými hrozbami i lákavými sliby, neboť nebezpečí modlářství nad míru lesklého a vášním hovějícího bylo veliké a stálé. Lid, nemaje ducha Božího synovství, musel mít aspoň ducha služebnosti a bázně (Řím. 8, 15.; srov. Gal. 4, 24. n.). Právě bohaté obřadnictví, Bohem přikázané a nezměnitelné, bylo jistou hrází mezi židy a pohany (Ef. 2, 14.). I oběti a obřady byly

dobré. Kdyby nebyly dobré, nebyl by je mohl Bůh stanovit. — Někteří první otcové proti nim nemírně bojovali, snižující je. Toto jednání je správné v tom smyslu, že Novým Zákonem pozbyly všeho významu a byly od Boha zrušeny. Ale pro svou dobu byly dobré a potřebné, ne od Boha trpěné, nýbrž ustanovené. Čte-li se někdy, že Bůh jich nechce, že jich nenávidí a p. (Žal. 49; Is. 1, 11. n; 66, 1. n; Jer. 7, 22; Os. 6, 6; Am. 5, 21), má to smysl, že nechce pouze zevní úcty bez vnitřní dokonalosti, anebo mluví se o době Kristově, kdy bude nová, jediná oběť nekrvavá. — Oběti byly již před modlářstvím. Kain a Abel obětovali (1. Mojž. 4, n; 8, 20. n; 12, 8 a j.). Byly též od Boha přikázány (2. Mojž. 3, 18; 12, 6; 20, 24. n; 23, 14 n). Společnost nemůže byti bez zevního kultu. Zákonem Mojžíšovým staly se oběti a obřady zvláště četné, poněvadž národ měl býti si vědom, že náleží zvláště Bohu, poněvadž měl býti uchráněn panujícího všude modlářství a poněvadž obřadnictví to bylo předobrazné, jsouc zároveň hojnou příležitostí k nábožnosti a ctnostem.

Zákon obsahoval též j a k é s i r a d y Tak nepřikazoval oběti nekrvavých, ale národ je dobrovolně přinášel (3. Mojž. 27). Sliby byly již před zákonem (1. Mojž. 28, 20 n), Zákon pak je doporučoval (5. Mojž. 23, 21 n.); přikázány nebyly. Mezi nimi mělo první místo zaslíbení se Bohu na čas, nebo na vždy. Kdo tak učinil, zval se nazarenský a bylo se mu zdržovati opojných nápojů, stříhání vlasů a zvláště doteku mrtvého (4. Mojž. 6, 1. n). Nestříhání vlasů znamenalo zasvěcení Bohu, druhé dvě pak dokonalejší čistotu a svatost. Evangelických rad Zákon neznal.

Zákon obsahoval též n ě k t e r á u v o l n ě n í (dispense) o d z á k o n ů p ř i r o z e n ý c h, ovšem ne hlavních, u nichž žádná dispens není možná, nýbrž od podružných. Tak dovoľoval: mnohoženství. Bylo už u patriarchů; Zákon je potvrdil (Mojž. 21, 15.); sv. Tomáš myslí pro rozmnožení národa. — Dovoľoval lsteek zapuzení, t j. zapuzení manželky. (5. Mojž. 24, 1. n.) Jak Spasitel dť, pro tvrdost srdcí židů (Mat. 19, 8.) na uchránění větších zel. Nařízení to vlastně zabraňovalo libovolnému zapuzování žen.

Milost pod Zákonem Starým.

Škola rabínská, jež měla v národě převahu, učila, že Zákon ospravedlňuje, že žádného vykoupení není vůbec třeba, totiž vykoupení duchovního, an Zákon dává všecko, čeho k spasení třeba, že Zákon zůstane na věky, nemoha ničím lepším vůbec ani nahrazen býti. To byly hrubé bludy. Zákon ne-

uděloval posvěcující milosti. Nebylo v něm ani jediného obřadu, s kterým by byla spojena milost tak, jako u nás s obřadem křestním nebo bířmovacím nebo jiným svátostným. Svátosti udělují milost vykonaným úkonem, t. j. kde je obřad náležitě vykonán a člověk připraven, uděluje se neomylně posvěcující milost s právem na určité pomocné milosti. Něco takového v Starém Zákoně nebylo. Když Bůh dal při obřízce milost, neplynula nezbytně a neomylně z obřadu, nýbrž byla udělena z dobré vůle Boží. Krátce Zákon Starý neuděloval žádné vnitřní milosti.

Sv. Pavel o tom jedná opět a opět. „Ze skutků Zákona nebude ospravedlněn žádný člověk.“ (Řím. 3, 20; Gal. 2, 16.) Zákon jen učil, co dlužno činiti a čeho se varovati, podobně jako zákon přirozený, tento jen hlasem svědomí, onen rozkazy od Boha danými. Kdo plnil přirozený zákon, byl přirozeně dobrý před Bohem, kdo plnil Zákon Mojžíšův, měl spravedlnost, které Bůh od Israelity žádal. Nadpřirozené svatosti Zákon ten, jak ji uděluje na př. křest, nedával. Kdyby Zákon mohl obživit, byla by z něho spravedlnost. (Gal. 3, 20.) Ale nebyla; spravedlivý živ bude z víry (Gal. 3, 11). Víra ospravedlňuje vnitřní milosti. Víra znamená tu víru v Krista a vše, co ustanovil. Kdyby byla spravedlnost ze Zákona, tedy Kristus nadarmo zemřel. (Gal. 2, 21.) Milosti jste spaseni věrou, a to nikoli ze sebe; Boží je to dar. (Ef. 2, 8.) Zákon nepřivedl ničehož k dokonalosti. (Žid. 7, 19.) Podobně často. (Gal. 4, 3. n; Fil. 3, 9; Kol 2, 16. n; Žid. 9, 9. n; 10, 1. n; Skut. 15, n. j.) Zákon Starý neospravedlňoval, aniž jaké milosti udílel. Jako přirozený zákon nemůže dáti blaženého patření na Boha, tak ani Zákon Mojžíšův; jako onen neodnímá a neníčí hříchů v duši, tak ani tento. Bůh ovšem dává, jak víme, i pohanu možnost dojiti věčného cíle; tím spíše Israelita obdržel milost spasení od něho. Ale ta není ani u onoho ze Zákona přirozeného, ani u tohoto ze Zákona Mojžíšova. Nahlédněme ještě do p o d á n í.

Sněm kartaginský z roku 412 zavrhl Pelagiovu větu, že Zákon dává nebe jako Evangelium. Pelagius, jsa na sněmu v Diospoli r 412 tázán, co míní slovy, že království Boží bylo slíbeno i v Starém Zákoně, poukázal na podobná slova u proroka Daniele (Dan. 7, 18.) Odpověď byla dvojsmyslná. Sv. Augustin potom vysvětlil, jak slíbení nebeské blaženosti v Starém Zákoně možno bráti správně a nesprávně. Správně, poněvadž i Israelité i každý má slíbeno nebe a může ho dosíci; nesprávně, poněvadž Israelité nemohli ho dosíci silou Zákona, nýbrž milostí z vykoupení Páně. I vykládá sv. Otec, že žádný starozákonní zákon neuděloval posvěcující milosti. — Sněm tridentský učí, že všichni lidé byli služebníky hříchu, že ani pohané silou přirozenosti, ani židé Zákonem Mojžíšovým nemohli z něho se osvoboditi a povstati.

To jest ostatně samozřejmo. Že obřady neudělovaly milosti jako svátosti samým úkonem (*ex opere operato*), jest jisto. Podrobně je o tom řeč při svátostech. Že nemohl se Israelita svým vnitřním skutkem víry, lítosti a lásky ospravedlniti, plyne z toho, že k takovému ospravedlňujícímu skutku je třeba pomocné vnitřní milosti, ale té Zákon nedával. Jako pohan, jenž činí, co svědomí mu káže, je přirozeně spravedlivý, tak Israelita, plně Zákon Mojžišův, byl spravedlivý vyšší spravedlností Zákona, ale ani tato spravedlnost nebyla vnitřně, podstatně nadpřirozená. Přirozená spravedlnost nesnímá dědičného hříchu, neřku-li hříchů osobních, ani nepovyšuje do nadpřirozeného stavu, jenž jedinou je cestou k nadpřirozenému cíli.

Zákon Mojžišův neuděloval tedy milosti, ale Bůh jí dával. Jansenius učil, že židé neměli žádné vnitřní milosti, nýbrž zachovávali Zákon z touhy po časném blahu; a to prý byl také úmysl Boží. Věru nedůstojné ponětí o Bohu. Žádnému člověku neodpírá Bůh dostatečné milosti, aby mohl přirozený Zákon plniti. Když tedy Bůh Israelitům dal ještě zvláštní Zákon, spojiv jej s mnohými obřadnými příkazy, a to těžkými, dával jim tím spíše milost, aby jej mohli zachovávat. Apoštol Pavel jmenuje mnohé muže ze Starého Zákona, kteří věrou přemohli království (roz. nepřátelské), činili spravedlnost, dosáhli věci zaslíbených a různé divy konali, mužové i ženy. (Srov. Žid. 11, 33 n.) Při smrti Páně na kříži mnoho těl zesnulých světců vstalo (Mat. 27, 52.), Spasitel oznámil vykoupení duchům v žaláři t. j. v předpekli (1. Petr 3, 19.) a odvedl je s sebou do nebe (Ef. 4, 8. n.) Proto odpovídá sv. Augustin pelagianům, že již před zákonem Mojžišovým a za něho mnozí byli od hříchů osvobozeni, ne z vlastní síly ani z moci Zákona, spravedlivého a dobrého, nýbrž pro krev Spasitele, prostředníka Ježíše Krista (1. Tim. 2, 5.) A uvádí na důkaz vynikající spravedlivé muže Noe, Abrahama, Jana Kř. a j. Podobně sv. Otcové všeobecně. Alexandr VIII. odsoudil r. 1690 bludné učení jansenistů, že z Krista na pohany, židy, kacíře nejde žádný vliv a že jejich duše je bez všeliké dostatečné milosti.

Když tedy židé s pomocnou milostí Boží plnili Zákon a konali dobré skutky, dostávali posvěcující milost a zasluhovali pro život věčný jako nyní křesťané. Ale zásluha jejich neplynula ze Zákona.

Vyložme si p o m ě r Zákona Starého i Nového k milosti. Můžeme se na Zákon dívat, jak nařizuje nebo zapovídá nějaké skutky. Tak je holou literou, něčím číře zevním. Můžeme se dívat na Zákon, jak uvádí člověka do určitého stavu. Tak světský zákon spojuje jisté lidi v jednotu, činí je svými poddanými, dává jim povinnosti a práva. Starý Zákon spojoval židy v společnost vyvoleného lidu Božího, zachovával v ní víru v jednoho Boha, messianská proroctví, připravoval na Krista. Proto byl ve svých ustanoveních předobrazem Krista a jeho

Zákona Nového. To byl účel Starého Zákona bližší. Že Bůh poddaným tohoto Zákona dával vnitřní milosti, nebylo ze Zákona, nýbrž ty uděloval, poněvadž je slíbil a poněvadž odpovídalo zajisté věci, aby pro zásluhy toho, ježž Zákon předobrazoval, jeho poddaní takové milosti dostávali.

Novým Zákonem příslušníci jeho stávají se církví Kristovou, údy těla Páně; proto skrze toto spojení samo nadpřirozený život milosti plyne z hlavy Krista do údů. Zákon není předobrazem Krista, nýbrž spojuje skutečně, věčně poddané s Kristem. Kristus ustanovil v církvi svátosti. Nový Zákon, toť církev. Svátosti mají z ustanovení Páně moc posvěcovati. Zákon Nový posvěcuje sám, svými zařízeními, jistými obřady. Kristus ustanovil jako trvalý zákon, že ti, kteří konají jisté skutky, dostávají vnitřní milosti a jiné duchovní dary. V Starém Zákoně nedávaly se tyto milosti skrze zákon, mocí zákona ani z nějakého vykoupení, jež by se stalo, nýbrž mimo zákon a vzhledem k budoucímu vykoupení Páně. Zásluhy Kristovy nenáleží tedy do Starého Zákona, nýbrž do Nového; tohoto zákona jsou majetkem a základem, v něm existují. Když Nový Zákon předpisuje různé skutky, dává k nim také milost, a dává jí ze svého pokladu, Kristem mu odevzdaného. Tento zákon, nebo společnost pod tímto zákonem žijící má také stavy s duchovní pravomocí a duchovními úřady, které jsou z milosti a udělují ji, jako úřad biskupský, kněžský, mše sv., svátosti. Toho všeho v Starém Zákoně nebylo. V Novém Zákoně dává se milost také hojněji. Z plnosti jeho (Kristovy) my všichni jsme obdrželi, a to milost jednu za druhou, neboť zákon byl dán skrze Mojžíše, milost (však) a pravda skrze Ježíše Krista (Jan 16. n; viz 7, 38. n.). To je také patrno, jak ukazují nesčetné příklady mučedníků, svatých, světic, panen, vyznavačů a j. Zákon Nový, dle Suarez pěkně, byl dán vylitím sv. Ducha. Přirovnáme-li židy k pohanům, můžeme bez pochybnosti tvrditi, že přijali více milosti, ne ovšem ze Zákona, ale jako národ vyvolený. Jen národ židovský měl proroky, již vynikali svatostí i nad mnohé křesťany. Z toho, že Nový Zákon je zákon milosti, nenásleduje, že každý křesťan ji má a že jí má nadbytečně. Může ji mlíti, a snadně a hojně, ale jest se mu také přičiniti.

Kdy a jak Zákon Starý přestal.

1. Zákon Starý přestal, když počal Zákon Nový. Byl zrušen od Boha. Poněvadž od Boha byl dán, mohl jen od něho býti odvolán. Rabínská škola učila, že Zákon Starý je věčný a nemůže býti ani od Boha zrušen. (Skut. 15, 5. n.) Dovolávala se zaslíbení, že úmluva Boha s lidem israel-

ským bude věčná (1. Mojž. 17, 7; 2. Mojž. 2, 14; Žal. 104, 10. a j.). Avšak stará úmluva byla předobrazem úmluvy nové, a proto když stará úmluva se naplnila, přestala, aniž tím zaslíbení Boží přestalo; vzalo na sebe jen nový tvar, jak v zaslíbení bylo předpověděno.

Že Starý Zákon přestane, bylo v proroctvích předpověděno. (1. Mojž. 49, 10.) Proto, když byla berla odňata od Judy, bylo zjevno, že nastává doba, kdy stará úmluva přestane a nová začne. Totéž zvěstovala i jiná proroctví (Dan. 9, 24. n, Mal. 3, 1. Agg. 2, 7.). — Že Starý Zákon skutečně přestal, prohlásil zřejmě tak řečený sněm apoštolský. Petr, poučený od Boha viděním, přijal pohana Kornelia do církve, pokřtív ho. Z toho někteří ze židovstva se horšili, řkouce, že bez obřízky není spasení (Skut. 10, 20. n). Petr vyložil, že to byla vůle Boží; ale mnozí se neuspokojili. Když tedy apoštolové a starší církve sešli se na sněm v Jerusalemě, a někteří křesťané ze židovstva, zvláště obrácení fariseové, opět naléhali, aby pohané byli obřezáváni, povstal Petr a pravil: Muži, bratři, vy víte, že Bůh před dávným časem vyvolil si mezi námi, aby pohané skrze ústa má slyšeli slovo evangelia a uvěřili. A Bůh, jenž zná srdce, vydal jim svědectví, dav jim Ducha svatého jako i nám, a nečinil žádného rozdílu mezi námi a jimi, věrou očistiv srdce jejich. Nuže tedy, proč pokoušíte Boha, vkládajíce na šli učedníků jeho, jehož ani otcové naši, ani my nemohli jsme snést? Spíše věřme, že milostí Boží spasení budeme stejně jako oni. I mlčelo všecko množství (Skut. 15, 7. n.). Vidělo se Duchu sv. i nám, nevládati na vás žádného břemene více . . . (Skut. 15, 28.). Tak bylo úředně od hlavy apoštolů prohlášeno, že obřízka, hlavní svátost starozákonná, která přivtělovala k vyvolenému lidu, nezavazuje, je zbytečná. Vznikaly i pak ještě sekty, které hlásaly, že zachovávání Zákona je k spáse potřebné, ale většího vlivu nenabýly. Jmenují se ebionité nazarenští, cerinté a j.

2. Starý Zákon přestal vůbec. Přestaly předpisy obřadní a právní, sliby a hrozby, příkazy o sobotě, vše; jen mravní přikázání zůstala, ale zavazují svým způsobem.

Předpisy obřadní. Že všechna levitská bohoslužba přestane, že kněžství přejde na národy, bylo proroky dávno zvěstováno. (Dan. 9, 26. n; Is. 66, 20.) Nikdo tedy nesud' nás pro pokrm, neb pro nápoj (roz. čistý a nečistý), aneb v příčině svátku neb nového měsíce neb sobot, neboť to (vše) jest (toliko) stínem věcí budoucích; tělo však jest Kristovo (Kol. 2, 16. n). Stín pominul. Nyní je víra v Krista, která měla býti zjevena. Zákon byl pěstoun, ale když přišla víra, učitel sám, pěstoun přestal. (Srov. Gal. 3, 23. n). Zákon byl jeho služebností. To jsme svrhli. Kdo je přijímá, vypadá z milosti. (Gal. 5, 1.) Kněžství starozákonné je přeneseno na jiné pokolení. Proto i Zákon je přenesen. Nový Kněz (Kristus) není podle Zákona

Starého, jenž je pomiljitelný, nýbrž podle zákona věčného. Předěšlé přikázání je zavrženo pro svoji slabost a neužitečnost. Zákon byl jen úvodem, nadějí. Je nová smlouva, stará zvetšela. (Srov. Žid. 7, 13. n; 8, 13.) Křesťané nepřinášeli obětí, nezachovávali příkazů o pokrmích nečistých, nezúčastnili se obřadů starozákonních. — Toho užili manichejci k námitce, že obřady ty jsou zlé. Zavrhuješ-li Starý Zákon? táže se Faustus Augustina. Pak uznáváš, že je špatný. Augustin měl odpověď snadnou. Zákon Starý byl stín Nového. Byl dobrý, neboť byl od Boha. Ale když přišlo vyplnění jeho, přestal ovšem. Přestal podle vůle Boží, a proto zachovávati jej, znamená jednati proti ní.

Předpisy právní. Přestaly proto, poněvadž přestal celý Zákon. Kristus zbořil stěnu ohrady, která dělila pohany a židy, zrušiv Zákon a učiniv nová ustanovení (srov. Ef. 2, 14. n). Křesťané jsou pro Zákon mrtvi. Zákon Starý byl zákon smrti; křesťané mají milost, život (srov. Řím. 7, 4. n). Hlavní zákon nábožensko-společenský, tedy též právní, byla obřizka. Ji stával se muž členem národa, nabýval práv Zákona a jeho výsad, byl podroben jeho přikázáním. Když tedy přestala obřizka, přestal Zákon, neboť neobřezaný stál úplně mimo něj. Vše se rozumí samo sebou. Židé už nejsou národem Božím, vyvoleným, aby připravovali na příchod Messiaše. Říše Messiašova objímá celý svět. Starý Zákon měl některé zvláštní zákony manželské; ty přestaly. Manželská překážka, která měla pro židy platnost, pro křesťany ji neměla. Sněm tridentský odsoudil bludaře, řkoucí, že církev povinna je zachovávatí překážky Zákona, uvedené v třetí knize Mojžíšově. Ani židé jimi nejsou vázáni, neboť Zákon Starý jako zákon Boží vůbec přestal. Pro křesťany jsou závazny jen ty překážky, které jsou z přirozeného práva, společné všem národům, a z práva církevního. Mohla-li by společnost převzítí některé zákony, na př. společenské ze Starého Zákona? Ovšem. Ale vázati ji budou jedině proto, že si je dala, ne proto že byly kdysi dány od Boha. Zákony ty odpovídaly době a byly proto výborné.

Příkazy mravní. Kristus řekl mládenci: Chceš-li vejít do života, zachovávej přikázání, a poukázal na desatero ze Zákona (Mat. 19, 17 n). Zdá se tedy, že mravní příkazy trvají. Mnozí bohoslovci tak skutečně tvrdili. Dovolávají se i výroků sv. Otců, kteří někdy, jak se zdá, praví totéž. Spor lze snadno rozřešiti. Závaznost zákona pominula vůbec; tedy přestala i závaznost mravních přikázání „jako přikázání Starého Zákona.“ Přestalo-li tedy desatero vůbec? Ne. Desatero obsahuje téměř jen příkazy přirozeného zákona, a proto zůstává jeho závaznost „jako zákona přirozeného.“ Mimo to přejal je Pán Ježíš do Nového Zákona, a proto má také závaznost jako zákon Boží. Bohoslovec Vasquez pravil, že Bůh dal desatero na Sinaji vůbec pro všechny lidi. Ale nezdá se. Dal je jen židům. Pohané je plnili přibližně též, poněvadž kázalo jim tak

svědomí, přirozený zákon rozumem poznávaný. Tomu nasvědčuje sám apoštol (Řím. 2, 12. n). Proto všeobecněji přijat je výklad sv. Tomáše Akv. a určitá slova Římského katechismu, že desatero zavazuje ne jako Zákon, daný Mojžíšovi, ale jako zákon přirozený a od Krista potvrzený. Sv. Otcové mínili asi totéž, když pravili, že desatero zůstalo, ale ne jako zákon služebnosti, nýbrž jako zákon svobody Kristovy. (Srov. Gal. 4, 24. n).

Sliby a hrozby byly sankcí Z á k o n a. Když tedy pominul Zákon, pominulo vše, co mu dávalo váhu, pevnost a posvátnost. Čtvrté přikázání bylo v Zákoně: Cti otce svého i matku svou, abys dlouho živ byl na zemi, kterouž tobě dá Hospodin Bůh tvůj (2. Mojž. 20, 12.) Zde připojen je určitý slib. Národ a jednotlivec má ctít rodiče, aby dlouho žil i jako národ i jako jednotlivec v zemi zaslíbené, do které vejde.

Takto má přikázání povahu starozákonní. Apoštol uvádí je s malou obměnou: Cti otce svého i matku svou, . . . aby se ti dobře vedlo a ty abys dlouho živ byl na zemi . . . (Ef. 6, 2 n). Přikázání převzato je výslovně do Nového Zákona, i se zaslíbením, ale povaha jeho už není starozákonní. Jiné je, co bylo slíbeno tam, a jiné, co je slíbeno tuto. Tam bylo zaslíbení čistě pozemské, zde je více duchovní. Jsou dobré děti, a umírají brzy, jiné, rovněž dobré, a nevede se jim dobře. Proto dlužno zaslíbení bráti více ve smyslu duchovním: Bůh požehná ti na duši, budeš živ s velikými zásluhami dlouho. Sliby časných dober, v zákoně obsažené, v Novém Zákoně nemají platnosti. Kristus není doporučen časnou blažeností, nýbrž věčnou, dle sv. Augustin. Že však ani Nový Zákon není bez časných zaslíbení, ukazují slova Páně: Hleďte nejprve království Božího a spravedlnosti jeho, a toto vše bude vám přidáno (Mat. 6, 33.); Pán Ježíš mluvil o pokrmu, oděvu a j.

Příkaz o sobotě byl mravní, obřadní a právní zároveň. Příkazoval úctu Boží a uvaloval trest smrti na porušení klidu sobotního (2. Mojž. 31, 14. n.). Prvá část je mravní a náležející k přirozenému zákonu zůstala také v Zákoně Novém; druhá je právní a pominula. Obřadní část, t. j. světití právě sobotu a světití ji určitým způsobem, pominula ovšem také. Sobota byla obrazem věčné soboty, t. j. spojení s Bohem (Žid. 4, 3. n.), které začalo zmrtvýchvstáním Páně. Že sobota je zrušena, dle apoštol výslovně (Kol. 2, 16.). Sv. Epifanius míní, že Pán Ježíš činil proto mnohé zázraky, spojené s nějakou prací, v sobotu, aby apoštolové přišli k poznání, že sobota je zrušena. Na místo soboty nastoupila neděle. Kristus to nenařídil. Kristus vůbec nedal žádných příkazů čistě obřadních. Světití neděle je ustanovení apoštolů na památku zmrtvýchvstání Páně. Sv. Justin Muč. dle: „V den nedělní všichni společně scházíme se, poněvadž první den jest, v nějž Bůh tmě a hmotu proměnil svět stvořil, a poněvadž Ježíš Kristus Spa-

sitel náš v týž den z mrtvých vstal.“ Zvyk, světití nedělí, jde tedy do časů apoštolských. Zrušením soboty přestaly předpisy zákona, zakazující všelikou práci, a mají platnost jedině předpisy, které církev dává.

Církev může však dávat různé dispense; také je dává, a každý s klidným svědomím může jich užít, kdykoliv potřeba nastane. Dispense může se týkat nedělní práce, návštěvy chrámu a svěcení neděle vůbec. Ovšem dlužno pamatovat dvou věcí: aby svatý zvyk nebyl zlehčen, a aby neutrpěly víra, zbožnost a náboženský život.

Zákon Mojžíšův pominul pro všechny lidi. Také židé nejsou jím vázáni. Přestupující jej, nemají hříchu, leda že by přestoupili příkaz, jenž náleží k přirozenému zákonu, anebo měli bludné svědomí, myslíce totiž, že jsou jím vázáni. Apoštol učí tak výslovně o židech pokřtěných v listě ke Galatům a nepokřtěných v listě k Římanům. Ani krevních potomků Abrahmových neváže. (Žid. 8, 13; Gal. 3, 28; 5, 6.)

3. Kdy přestala závaznost zákona? Před smrtí Kristovou nikoliv (Žid. 8, 8. n.). Aby Nová Závět (testamentum) nabyla platnosti, bylo třeba, aby ten, jenž ji učinil, umřel, neboť při každé závěti, aby byla platná, se žádá smrt toho, kdo ji učinil (Srov. Žid. 9, 16. n.). Do smrti Páně trvaly staré oběti. Jeho poslední večeře byl poslední velikonoční be-ránek. Novou a živou cestu začal skrze oponu t. j. své tělo (Žid. 10, 20.). Proč dle apoštol oponu? Poněvadž při smrti Páně, kterou Ježíš jednou vešel do svatyně svatých (do nebe), opona chrámová se roztrhla (Mat. 27, 51.), na znamení zajisté, že Starý Zákon přestal. To byl asi okamžik, kdy se to stalo.

Před smrtí Kristovou tedy zákon vázal Židy; proto Spasitel nejen sám jej plnil, ale i jiné plnění nabádal (Mat. 26, 17; 8, 4; 23, 2. n.). Sv. Tomáš dle, že když Pán Ježíš chodil po sv. zemi, chodil v něm Zákon i evangelium Slova Páně. Praví-li apoštol: Zákon a proroci trvali až do Jana (Luk. 16, 16.), nedí, že Janem přestali, nýbrž praví, jak z dalších slov ostatně jasně jde, že Janem království messianské začalo, se přiblížilo. Že právě smrtí Kristovou závaznost zákona přestala, učí sv. Pavel dosti zřejmě. Dí: Když zemře jeden z manželů, manželství se končí. My jsme umřeli v Kristu a skrze něho, a proto zákon pro nás pominul (Řím. 7, 11. n.). Apoštol dívá se na zákon a na poddané jemu jako na manželství. I při jiných příležitostech uvádí smrt Páně jako důvod, proč zákon pozbyl závaznosti (Gal. 2, 19. n; 3, 13; Ef. 2, 15. n; Kol. 2, 14. n; Žid. 9, 15.). Mnozí křesťané ze židovstva domnívali se, že jest jim zákon plnit ještě delší dobu, nežli s obratem, pro ně zajisté prevelikým, se plně sprátelili a do nových poměrů vžili. Plníce jej nehřešili, ano bylo-li jich svědomí bez viny v tomto bludu, byli povinni jej plnit, až se lépe poučili, anoť svědomí

je pravidlem jednání. U křesťanů z pohanstva nebylo obtíží, nebo Zákona ani neznali.

Z á k o n o b ř a d n ý n e j e n p ř e s t a l, n ý b ř ž j e h o z a c h o v á v á n í j e s m r t e l n ě h ř í š n ě. Proč právě příkazy obřadní? Poněvadž v době, kdy pozbyly předobrazného významu, jenž jim dával smysl, nestaly se jen prázdný a beze smyslu, nýbrž také pověřčivý a bludný. Kdo by je zachovával, popíral by, že Messiáš přišel a vyjadřoval, že teprve přijde. To je nejen nerozum, nýbrž blud popírání pravdy. Mínil se ovšem zachovávání jich v tom smyslu a duchu, jak byly dány. Kdo by světil sobotu modlitbami a klidem z jiných důvodů, nekoná nic zlého. Avšak zaváděti starozákonní obřad, třebaš ne v duchu Starého Zákona, nelze, poněvadž jen církev má právo určovati obřady, a poněvadž není přiměřeno a slušno, aby někdo zaváděl, co neodpovídá duchu Nového Zákona. Obřady byly podstatou svou předobrazné, a to se do Nového Zákona nehodí. Nařízení právní předobrazná nebyla, proto, kdyby některé z nich ukázalo se vhodné a časové, mohlo by zavedeno býti. Že obřadné zákony nyní byly by hříšny, učí sám sv. Pavel (Gal. 5, 24.); proto ebionité, nazareni, cerinté byli pokládáni za kacíře. Církev by tudíž ani nemohla dovoliti obřadný zákon starozákonní, na př. krvavou oběť; jen podružné obřady, které neměly předobrazného významu, nýbrž byly přidány pouze k zvýšení slavnosti, mohla by dovoliti. Takové věci jsou na př. roucho bohoslužebné, hudební nástroje, zpěvy (žalmy). Církev však nepřevzala ze Starého Zákona nic obřadného.

K d y s t a l o s e z a c h o v á v á n í s t a r ý c h o b ř a d ů h ř í š n ě? Hned po smrti Páně nikoliv. Sv. Petr zdržoval se nečistých pokrmů (Skut. 10, 14.), a když počínal si podle zvyků křesťanů z pohanstva, křesťané ze židovstva mu to vytýkali. (Skut. 11, 3.). Sv. Pavel, veliký bojovník proti zákonu, obřezal Timotea (Skut. 16, 3.), v Jerusalemě posvětil se slibem nazarenským a tak se připravil k oběti (Skut. 21, 20. n.). Sám o tom píše Korintánům: Stal jsem se židům jako židem, abych židy získal; těm, kteří jsou pod zákonem (stal jsem se), jako bych byl pod zákonem (1. Kor. 9, 20. n.). Sv. Jeronym, jenž měl za to, že zachovávání zákona bylo hned po smrti Páně hříšno, vykládal jednání apoštolů jako nevinou přetvářku. Ale sv. Augustin se nad takovým pomyšlením horšil; právem zajisté. Odpověděl, že zachovávání zákona nebylo hned hříšno. Jeronym se hájil, poukazuje na Petra a Pavla, kteří věděli, že zákon přestal a nemá býti zachováván, na to, že sv. Pavel dokonce Petra pokáral. Sv. Augustin odpověděl, že sv. Pavel Tita neobřezal, aby se nemyslílo, že obřízka je potřebna, Petra pokáral, aby nebylo rozmíšek, že tedy jednal s počátku dle okolností. Obřady starozákonní, dodává, neměly přestati náhle a s potupou, nýbrž měly pozvolna a s uctivostí býti pohřbeny;

různým způsobem a pěkně své mínění odůvodňuje. Jeronym se spokojil. Výklad sv. Augustina byl přijat všeobecně. — Sv. Tomáš Akv. dí: Sv. Augustin uznával tři doby: dobu před smrtí Pána Krista, kdy nařízení zákona nebyla ani mrtva, ani smrtonosná (hříšná), dobu po rozšíření evangelia, kdy byla mrtva a smrtonosná, dobu mezi těmito hranicemi, kdy byla mrtva, nezávazna a marna, ale ne smrtonosná, ovšem nepřikládal-li se jim význam, jako by byla potřebna k spáse. Na otázku, kdy určitě zachovávání starozákonních obřadů se stalo hříšné, nelze odpovědět. Lze toliko říci, že povinnost vystříhat se jich, rostla s rozšiřováním a upevňováním evangelia. Často udává se pád Jerusaléma a zničení chrámu. Otázka měla důležitost ovšem jen pro křesťany ze židovstva.

O výtce sv. Pavla Petrovi byla řeč v knize o církvi. Proto zde jen několik slov. Mnozí myslili, že není tu řeč o Petrovi, avšak mínění jich nedá se hájiti. Petr žil s křesťany z pohanstva v Antiochii podle jejich způsobu. Když však přišli do města četní křesťané ze židovstva, oddělil se od oněch a žil s těmito, zachovávaje nařízení Zákona o pokrmích čistých a nečistých. Činil tak z ohledu na ně, aby mu nevyčítali, že židovského způsobu života si neváží. Křesťanům z pohanstva bylo oddělení Petrovo od jejich společnosti asi bolestné; někteří snad počali zachovávat židovské předpisy o pokrmích, aby styků s apoštolem nebyli zbaveni. To však mohlo se státi překážkou obrácení pohanů. Křesťané z pohanstva si nejspíše stěžovali sv. Pavlu, a sv. Pavel vytkl sv. Petru jeho jednání. (Gal. 2, 11. n.) Jest to přátelské napomenutí, jakého podřízený k představenému může si dovoliti. Papežům dostalo se ho nejednou, dokonce i od ženy, jako avignonským papežům od sv. Kateřiny Sienské, aby se vrátili do Říma.

Apoštolové dali křesťanům nařízení, aby se zdržovali od věcí obětovaných, krve a udáveného (Skut. 15, 29), ač požívání jich není samo sebou nedovoleno (Řím. 14, 1. n; Kor. 8, 1. n.). Neučinili tak proto, že to zakazoval Zákon, nýbrž že tak uznali za vhodné. Právem. Věci obětované modlám požívati neslušelo se vůbec a mohlo vésti k účastenství na modlářství (1. Kor. 10, 14. n.), požívání krve a udáveného pohoršovalo křesťany ze židovstva, jimž od malička bylo odporné. Nařízení bylo moudré, aby mezi křesťany z obou stran nebylo rozdělení a vzájemné nechuti.

Zákon Nový.

Původcem Nového Zákona jest Ježíš Kristus. Ohlašoval jej od počátku veřejného vystoupení až do nanebevstoupení. Slavnostní začátek učinil v náhorním kázání (Mat. 5. n.), které mnozí nazývají trestí jeho nauky po stránce mravní.

O zřízení církve mluvil k Petrovi, když mu slíbil, že bude jejím základem (Mat. 16, 18. n.), o moci církevní, když slíbil apoštolům moc klíčů (Mat. 18, 17. n.), o křtu, když je rozeslal do světa (Mat. 28, 19.), o mši sv. při poslední večeři (Luk. 22, 19.), o zachovávání svých přikázání při posledních řečích (Jan 14, 21: n.), klada jim je za velevážnou povinnost. Sněm tridentský odsuzuje ty, kdož praví, že Spasitel žádal jen víry, a neuložil za povinnost, zachovávat přikázání jeho. Kristus založil církev jako společnost, ale společnost nemůže trvat bez určitých zákonů. Kristus dal tedy skutečný zákon, jenž zavazuje.

Praví se, že křesťané jsou povoláni k svobodě (Gal. 5, 13.), že nejsou pod zákonem, nýbrž pod milostí (Řím. 6, 14), že jsou pod zákonem svobody (Jak. 2, 12.). Reformátoři učinili z toho heslo o tak zvané „evangelické svobodě“, jež nežádá k spasení leč víry. Že tento blud je v nejpříkřejším odporu s Písmem Nového Zákona, ví každý, kdo do něho nahlédl. (Jak. 1, 25; Gal. 5, 13. n; Řím. 7, 6; 8, 15.)

Nový Zákon se zove zákonem svobody, poněvadž milostí osvobozuje od hříchu, oprostuje od trestů věčných, odnímá otrockou bázeň sluhů, dává milost synovství, skýtá sílu proti vášním. K slovům sv. Pavla, že není ani pod zákonem, ani bez zákona, nýbrž v zákoně Kristově, dí sv. Augustin: „Býti bez zákona, znamená hověti slepě žádostem jako pohané; býti pod zákonem, býti zákonem svírání, z bázně jej plniti, bez milosti zůstatí vinen zákona a podléhati jeho trestům; býti v zákoně, s milostí a láskou jej plniti.“ Nový Zákon je tedy zákon svobody, že osvobodil od Starého Zákona, že je zákonem lásky a ne bázně, jako Zákon Starý, že žádá dobrovolného, radostného plnění, nikoliv otrockého, že milostí osvobozuje od hříchů a dává pomoc proti nezřízenosti těla. Kdo ho neplní s radostí a láskou jako syn přikázání milého otce, nemá ještě pravého jeho ducha; tací pravidelně zakoušejí pak také ještě trochu jeho starého otroctví. Dokonalý zákon svobody vládne ovšem teprve v nebi, kde všechna nezřízenost pomine a spojení lásky s Bohem bude nové. — Nový Zákon jmenuje se také zákonem víry, lásky a milosti. To proto, poněvadž se liší od zákonů jiných. Zákony jiné žádají jen zevních skutků, pořádají pouze zevní poměr k státu, obci, jiným. Kdo zevně vše učinil, co nařizují, naplnil je a má zevní zákonnou spravedlnost. Ne tak zákon Kristův. Zákon Kristův žádá víc. Žádá vnitřních skutků víry, naděje a lásky. Žádá, aby jimi zevní skutky byly provázeny, dává vnitřní milost, aby křesťan vše, čeho zákon žádá, mohl také plniti. Proto nepřestává býti zákonem, nýbrž naopak je zákonem dokonalejším. Mimo to má zvláštní důstojnost, že nebyl dán andělem, jako Zákon Starý, nýbrž samým Synem Božím (Žid. 1, 2. 3.).

Nový Zákon zavazuje všechny lidi všech míst a dob. Všichni lidé povinni jsou jej přijmouti a za-

chovávat. Spasitel řekl: Dána jest mi všeliká moc na nebi i na zemi. Jdouce tedy učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého, učíce je zachovávat všechno, co jsem přikázal vám (Mat. 28, 18. n.). Jdouce do veškerého světa, kaďte evangelium veškerému stvoření. Kdo uvěřil a pokřtěn bude, spasen bude; kdo však neuvěřil, bude zavržen (Mar. 16, 15; viz Řím. 1, 16; 3, 29. n; Ef. 2, 15; 1. Tim. 2, 4. n.). Nejprve byl poslán Pán Ježíš k ovčím domu israelského (Mat. 15, 24.), ale jsou i jiné, i ty mají býti uvedeni k spáse, aby byl jeden ovčinec a jeden pastýř (Jan 10, 16.). Že Nový Zákon bude pro všechny lidi, bylo již v Starém Zákoně předpověděno (Žal. 71, 7. n; Is. 2, 1. n; 60, 1. n.). Blud, že jest člověku svobodno, chce-li zákon Kristův přijmouti čili nic, byl kolikráte církví odsouzen.

Kdy nabyl Nový Zákon závaznosti? Poněvadž smrtí Páně Starý Zákon přestal, nastoupil tehdáž na jeho místo Zákon Nový. (Srov. Jan 3, 14.) Třiletým veřejným vyučováním Pána Ježíše byl dostatečně ohlášen. Tu byl úřad kněžský s kmene Levi sňat, neboť Kristova smrt byla první oběť Nového Zákona. Přijmouti Nový Zákon byli tehdáž zavázáni ovšem jen ti, kterým dostatečně byl zřejmý, neboť bez poznání není závaznosti. Tato závaznost rostla, čím více evangelium se šířilo. Nezaviněná nevědomost ovšem omlouvala. Když zákon Kristův tak se rozšířil, že se mohlo říci: „Nyní je dostatečně prohlášen po celém světě,“ pozbyla obřízka pro židy a svátost přirozená pro pohany všeho významu, a zůstal křest jako jediný prostředek spásy. (O svátostech pohanských a starozákonních je řeč při křtu.) Kdy se to stalo, v jakém rozsahu co do místa a lidí, nevíme; to jest věc božské prozřetelnosti. Nejprve kázali apoštolové z rozkazu Páně Židům (Skut. 1, 8.), po té pohanům (Skut. 11, 1. n.). Poněvadž evangelium nebylo od Židů, až na výjimky, přijato, dostalo se tím rychleji mezi pohany (Skut. 13, 46; Řím. 11, 11. n.).

Zákon Kristův potrvá do konce světa. Starý Zákon byl dočasný, neboť byl přípravou k Novému: Nový je věčný, t. j. věčný pro tento svět. Co svět světem bude, nepřijde jiný zákon Boží. Po něm bude již jen stav blaženosti v nebi anebo zavržení v pekle (Jer. 31, 31. n; k tomu Žid. 8, 13; Agg. 2, 7. n; Žid. 12, 27. n; Mat. 16, 18; 28, 19. n; 24, 14.). Nový Zákon zve se „poslední doba“, „poslední hodina“ (Skut. 2, 17; 1. Jan 2, 18.), poněvadž jiný stav na světě už nebude; toliko v něm se děje a díti bude. Také nebude nikdy změněn. (Gal. 1, 8.) Co Bůh ustanovil, nemohou lidé rušiti nebo měniti.

Poněvadž Nový Zákon je od Boha, nemůže od něho žádný člověk uvolňovati (dispensovati), leč by pro určitý případ přijal k tomu od Boha moc. Ale taková moc nebyla nikomu dána. Apoštolům a jich nástupcům řekl sice

Ježíš: Cokoli rozvázete na zemi, bude rozvázáno i na nebi (Mat. 16, 19.), ale církev nevztahovala tuto moc na věci, které jsou z ustanovení Božího (juris divini), na př. na zjevené pravdy, na hierarchické zřízení církve, na svátosti, na mši sv., ano výslovně prohlásila, že měniti jich podstatu nemá moci. Zbývají přikázání mravní. Od přikázání, jež náležejí k přirozenému právu, nemá vůbec nikdo moc dávatí prominutí (dispensovati). Zřejmých přikázání Kristových církev nemůže měniti, neboť jsou to příkazy Boží. Nikdy nevztahuje se moc dispensovati, všeobecně daná, na přikázání týkající se všech lidí. — Uvedená moc rozvazovací může se týkati tedy jedině těch věcí, v kterých hlava církve musí míti právo, dávatí prominutí, aby mohla úřad vykonávati k blahu církve a spáse duší. Ale k tomu nenáleží, co je ustanovení Boží. Kdyby změnila zřízení církve, církev by vůbec nebylo. Kdyby dispensovala od některého článku víry, Bohem zjeveného, porušila by vklad víry. Totéž dlužno říci o svátostech. A může-li snad dovoliti někomu, aby směl přestoupiti desatero Božích přikázání? Nikdy nemůže býti lépe, nectíti rodičů, než-li ctíti je, takže nikdy ani příležitost k dispensi nemůže se naskytnouti. Církev může jen zákon Boží vykládati. To činí, mluvíc ex cathedra, ve věcech víry a mravů neomylně. Může rozsuzovati, co náleží k němu a co ne. Může rozhodovati platně, zavazuje-li některé přikázání čili nic, když vznikne o jeho závaznosti pochybnost, neboť to není dispens, nýbrž právoplatný výklad. Může určití, kdy smlouva, slib, přísaha konají se platně, a kdy ne.

K t e r ý j e s t ú č e l N o v é h o Z á k o n a ? Duchovní království Kristovo. Jest na zemi (1. Kor. 5, 10.), neboť skládá se z lidí, ale není z tohoto světa (Jan 18, 36.), poněvadž je v duších (Ef. 3, 17.), záležejíc v spravedlnosti, pokoji a radosti sv. Ducha (Řím. 14, 17.) Jest to církev, kterou Kristus zřídil, aby se v ní lidé posvěcovali a pro blažený cíl připravovali (Ef. 5, 27). Jest to říše milosti a vnitřné nadpřirozené svatosti. Království Starého Zákona bylo zevní, ale svými příkazy mravními, obřadními a právními je předobrazovalo.

J a k ý j e o b s a h N o v é h o Z á k o n a ? Starý Zákon měl čistě právní příkazy, poněvadž tvořil politický a časný stát židovský. Takových příkazů právních Kristus nedal, anof království Boží na zemi je pro všechny národy a státy. Ale říci lze, že dal právní zákony v širším smyslu, ustanoviv církevní vládu, dav jí moc zákonodárnou, soudní a výkonnou. Avšak tuto věc možno též počítati do oboru toho, co dlužno věřiti. Z víry, že Bůh takovou duchovní vládu ustanovil, plyne pak povinnost býti jí poslušnu. Jiných právních zákonů Kristus nedal, ale dal svým nástupcům moc, dávatí je. I proto lze Nový Zákon nazvati zákonem svobody, že ponechal lidem, aby ustanovili, ovšem v rámci zjevené víry, čeho k obecnému blahu je třeba.

M r a v n í příkazy vyslovil Kristus v náhorním kázání, kde tolikrát opakoval: Řečeno bylo starým, ale já pravím vám. „Svým přikázáním“ nazval přikázání lásky (Jan 13, 34; 15, 12, 17.), ne jako by bylo nové, ale poněvadž je očistil, novou pohnutkou povznesl, zdůraznil a větší závazností opatřil. Všecky mravní příkazy Kristovy náležejí k zákonu přirozenému. Není jediného, jenž by byl číře kladný, nejsou též příkazem přirozeného zákona.

Praví-li se, že přikázání lásky k Bohu a bližnímu je nové, Kristovo, má to jen smysl, že Pán Ježíš příkaz přirozeného zákona, takřka úplně zapomenutý, obnovil a příkladem lásky Boží (vtělením, utrpením a smrtí a j.) do nového světla postavil. Ač přikázání Nového Zákona nejsou nežli příkazy přirozeného zákona, nabývají skrze něj vznešené čistoty, hlubšího pochopení a rozšiřují se. Kristus zjevil totiž mnohá tajemství, která i přirozený zákon podivuhodně osvětluje. Jak zcela jinak rozumíme na př. přikázání lásky k Bohu a lidem, když ze zjevení známe nyní, že je naším otcem, že Syna svého za nás obětoval, že jsme bratřími mezi sebou, že skutky bliženské lásky Kristus přijímá, jakoby byly činěny jemu.

O b ř a d n í příkazy dal Kristus, ustanoviv zevnější znamení svátostí a hlavní obřad mše sv. Ale není to čirý obřad, jako obřady Starého Zákona, které samy ze sebe nic nepůsobily, nýbrž úkon, jenž působí sám sebou milost. Proto se zove Nový Zákon zákonem víry, naděje a lásky.

Sv. Tomáš Akv. vykládá, že hlavní rys Nového Zákona je milost sv. Ducha, jež se zjevuje vírou skrze lásku. Nejprve bylo člověčenství Kristovo plno milosti. Sluší se, aby na nás plynula z něho nějakým zevním znamením. To se děje svátostmi a skutky, jež vycházejí z pomocné milosti. Od Krista je přikázáno jen zevní znamení svátostí a to, čeho je třeba k zachování stavu milosti. Vše ostatní je svobodno anebo ponecháno zákonodárství církve. Proto Nový Zákon je zákon svobody. Starý Zákon měl spousty zevních předpisů obřadních, Nový má od Krista jen zevní znamení svátostí. Tak asi sv. Tomáš.

Nový Zákon byl dán v příhodnou dobu, tehdy totiž, jak vykládá sv. Tomáš, když lidé poznali, že přirozený zákon nechrání lidstva před nejhoršími bludy rozumu a srdce, a že Starý Zákon, ač hlásá pravdy dokonalé, nestačí, nedává milosti, k dokonalému životu. A tak připraveno bylo pro zákon, jenž osvobozuje od bludů a dává milost k ctnostnému životu, pro zákon milosti. Kde se rozhojnil hřích, rozhojnila se nad míru milost (Řím. 5, 20.) Že nikomu nechyběla od Boha dostatečná milost k zachovávání zákona přirozeného a Starého, bylo už řečeno, ale to byla milost mimořádná. V Novém Zákoně je nejen hojnější, ale plyne z něho, na př. ze svátostí vykonaným úkonem.

Jakým způsobem byl Nový Zákon dán? Ústním kázáním a milostí dávanou od Boha do duše. Již v Starém Zákoně bylo předpověděno o nové smlouvě: Dám Zákon svůj do vnitřností jejich a na srdci jejich napíši jej (Jer. 31, 33.; k tomu Žid. 8, 8. n; 10, 15. n) V listě ke Korinťanům nazývá sv. Pavel křesťany listem psaným ne čer-
nidlem, ale Duchem Boha živého, ne na deskách kamenných, ale na tělesných deskách srdce (2. Kor. 3, 3.) Proto dí sv. Augustin, že Zákon Kristův je ne zevně daný, nýbrž milost, jež ospravedlňuje, láska Boží; že zákon zevní bez milosti je litera, jež zabíjí, ale že milost činí, aby co zevně je psáno, v srdci bylo milováno a z lásky plněno. Když tedy přirovnáváme Zákon Nový k Starému, liší se od něho, a ovšem tím více ode všech kladných zákonů, že záleží v milosti, jež posvěcuje a k dobrému pomáhá. Máš nadpřirozeně věřit, spasitelný skutek konat, dítkem Božím být, ale nic z toho není možno bez milosti pomocné a posvěcující. Proto je třeba, abys ji dříve dostal. Nový Zákon ti ji dává. Je tedy hlavně zákonem milosti. Příkázání psaná, nauka hlásaná nejsou ničím, když nemáš milosti, abys nauku nadpřirozeně pojímal a její příkázání plnil skutky nadpřirozenými. Proto Nový Zákon, jenž obé hlásá, dává také potřebnou milost a to silou do něho vloženou. Bůh dával Israelitům sice také milost, aby zákon pojímali vírou v Messiaše a záslužně plnili, ale to nebylo se zákonem spojeno, to bylo skryté a dobrotivé působení Boží vedle zákona. Milost byla také chudší. Milost zvláštního osvětlení a posvěcení byla u pohanů ještě řidčí. Proto, ač přirozený zákon je též napsán v srdci, mizel, zatemňoval se, kazil. Mezi křesťany úhrnem přirozený zákon skrze Zákon Kristův skvěje se v podivuhodném světle; to proto, že Duch sv. přehojnou milostí jej tam vpisuje.

Avšak každý zákon kladný musí mít i nějaký zevní tvar. Starý Zákon psali andělé a Mojžíš. Kristus ohlašoval svůj zákon jen ústně a také ani apoštolům nepřikázal, aby jej napsali. Apoštolové hlásali jej dlouho také toliko ústně, a nikdy vůbec nedali na jevo, že by měli přikázáno psáti. Již byla církev daleko široko zřízena a kvetla, když počali psáti, a to činili jen proto, že pro zvláštní okolnosti sv. Duch v určitých případech je k psaní nadchl (inspiroval). Mnozí nepsali vůbec. I naskytá se otázka, stačí-li pouhé ústní prohlášení po způsobu nauky, aby se udrželo a závaznost svou vykonávalo? Odezíraje od zvláštní prozíratelnosti Boží, která by je zachovávala, nestačí. Zákon takový by se zapomenul a změnil. Když Kristus nepojal ho jako zákon psaný zevně, musí jej psáti vnitřně, do srdcí. Ani přirozený zákon by se neudržel, kdyby nebyl od Boha dán do samé přirozenosti lidské. V ní se projevuje nezbytně v hlavních věcech úsudkem: to je dobré, to zlé, a vědomím: to musíš činiti, toho se varovat. Zákon Kristův je psán do srdcí hojným

nadpřirozeným osvěcováním v rozumu a hojnou milostí ve vůli. Nadpřirozené světlo pomáhá jej chápat a milost s láskou radostně plnit. A jako světlo víry rozmnožuje lásku, tak zase láska dává světlo. Proto dí apoštol, že Kristus je v nás (Řím. 8, 10.).

Přednost Zákona Nového nad Starým jeví se takto: 1. Milost je s Novým Zákonem spojena jako věc, která k němu náleží, je jeho vlastnictvím. Kristus, jenž je zákonodárce a Vykupitel, ji zasloužil a učinil, aby skrze jeho Zákon ospravedlňovala a posvěcovala. Starý Zákon neměl vlastní milosti, nýbrž ta, jež pod ním byla božskou prozřetelností (ne obřady) dávána, jest ze zásluh Kristových. 2. Milost v Novém Zákoně je hojnější, přirovnáváme-li stav lidu israelského k církvi. Tam mohl jednotlivec míti více milosti osobně, nežli některý křesťan, ale nikoliv celý národ u přirovnání k církvi. 3. Nový Zákon má zařízení (svátosti), která udělují svatost vlastní silou, neboli účinností (vykonaným úkonem); Starý Zákon jich neměl. 4. Spravedliví Starého Zákona byli sice také syny Božími, ale jako nezletilí nebo sluhové (Gal. 4, 1. n.) Bylo jim zachovávat mnoho obřadů „slabých a chudých.“ byli v bázni pro mnohé hrozby a tresty, do nebe nemohli, jelikož jim bylo čekati na smrt Páně (Žid. 9, 8.). Spravedliví Nového Zákona jsou osvobozeni od jha předobrazných obřadů, nejednají z bázně, nýbrž z lásky, přijímají po smrti hned dědictví věčné. Jsou synové „zletilí.“ 5. Příkázání Nového Zákona jsou dokonalejší a vedou přímo k milosti. Jsou dána bezprostředně od Boha, skrze jeho Syna, který proto se vtělil. Obsah Nového Zákona jsou také vznešená tajemství Boží. Jeho rady vedou k veliké dokonalosti. 6. Prohlášení Zákona Nového jest vznešenější, neboť dělo se vylitím sv. Ducha a nadpřirozených darů, zvláště lásky. 7. Sankce Nového Zákona je číře duchovní, nemajíc ničeho světského a tělesného ve svých slibech a hrozbách. 8. Zákon Nový je věčný a všeobecný, t. j. pro všechny časy a lidi. 9. Nový Zákon je jho lehké a sladké, čehož zakoušel v plné míře ti, kdo jej věrně plní. To proto zvláště, že dává hojně milostí, síly, útěchy radosti. 10. Nový Zákon je vyplnění Starého. Tento byl stín, předobraz, onen je pravda, skutečnost. Neslibuje jen, nýbrž dává.

Přehledný obraz nařízení Starého Zákona.

Vylíčíme v hlavních rysech: 1. Památnou událost před Sinai a rozebereme krátce: 2. Desatero, základ Starého Zákona. 3. Podrobné zákony náboženské. 4. Zákony občanské.

1. Prohlášení Zákona před Sinai.

Starý Zákon dán byl na Sinai. Israelité šli k Sinai 45 dní, urazivše 250 km. Sinaiský poloostrov je dnes skoro poušť. Tehdy údolí jeho byla do značné výše porostlá stromy a bujnou květenou. Proto byl také více obydlen. Horstvo Sinajské je rozsáhlé. Israelité rozbili tábor před skupinou spojených vrchů, z nichž severní zve se Horeb, jižní Vrch Mojžíšův. Celá skupina nazývá se Sinai. Kolem Sinai jsou údolí, jež tehdy skýtala stádům israelským, jež tu pobýly, dostatek potravy.*) Tábor israelský ležel na severní straně v údolí, zvaném Poušť Sinajská. Odtud mohli viděti nejen Sinai, nýbrž i údolí na levo a na pravo hory. Pohled jejich padal nejprve na vrch Horeb, jenž z této strany je jako čelo Sinai. Horeb je skoro 2000 metrů vysoký; asi do 500 metrů vystupují jeho skály takřka kolmo, takže Israelité mohli k němu přistoupiti blízko ze tří stran, a mohl býti opatřen zábradlím, za něž nesměli. Na této hoře, z daleka viditelné, dal Bůh desatero. Když Mojžíš vystupoval na horu, šel na ni ze zadu, kde Sinai je schůdnější, a zdržoval se na hoře zvané Vrch Mojžíšův. Naproti němu na druhé straně údolí vystavěl císař Justinian r. 527 proslulý klášter sv. Kateřiny. Sem andělé dle legendy přenesli tělo veliké mučednice.

Cestovatelé píší, že Bůh zvolil k památné události místo přiměřené. Israelité nalézali se ve svém táboře jako ve velikém sále, jehož stěny zbudovány jsou z mohutných skalních útesů, jehož stropem je nebeská bář. Před nimi nedaleko vypínal se Sinai s vrchem Horeb jako čelem. Pohled na jeho útesy a trojhranný vrchol je prý úchvatný.

Beránek, jehož Israelité v noci před vyjítím z Egypta jedli, zázračná prozíratelnost, kterou Bůh je vedl, byla vzdálenější přípravou k velikému ději.

Sotva přibyli na místo, vystoupil Mojžíš na horu, a stalo se k němu slovo Hospodinovo. Měl říci lidu: Sami jste viděli, co jsem učinil Egypťanům, kterak jsem vás nesl na křídlech orličích a k sobě přivedl. Budete-li tedy poslušni hlasu mého a budete-li zachovávatí úmluvu moji, budete mi zvláštním majetkem mezi všemi národy . . . Vy budete mi kněžským královstvím a národem svatým (2. Mojž. 19, 4. n.). Mojžíš zvěstoval slova Hospodinova lidu, a lid volal: Všecko, co Hospodin mluvil, budeme činiti (2. Mojž. 19, 8.). I nařídil Hospodin, aby celý národ se posvětil, vypral roucha svá a připravil se na třetí den. To byla bližší příprava.

Třetího dne, od vyjítí z Egypta padesátého, zahalilo se téměř Sinai hustým oblakem, hučel hrom, svítily

*) V levém údolí, zvaném údolí Jethro, nalézá se nyní klášter 40ti mučedníků. Dne 25. prosince 373 bylo tam od Arabů zavražděno 37 křesťanských poustevníků.

blesky. Památný okamžik nastal. Zazněla trouba, budíc strach. Mojžíš vyvedl lid z tábora k Sinai před horu Horeb, jež kouřila a byla hrozná. Poněvadž Sinai je pohoří nesopečné, nelze vykládati uvedené zjevy přírodní jako přirozené zjevy vulkanické. Písmo ukazuje zřejmě na zjevy mimořádné, nebo jimi Bůh naznačil přítomnost svou. Možno mysliti na přirozené zjevy, jichž Hospodin nadpřirozeně užil.

Po novém napomenutí, aby nikdo se nepřiblížil k hoře, nevyjímaje ani kněze — dlužno mysliti na náčelníky rodů — zazněl hlas Boží, ovšem utvořený, oznamující desatero. Lid slyšel hlas, ale neviděl nikoho. Když desatero bylo prohlášeno, přistoupili starší k Mojžíšovi prosíce, aby sám mluvil s Hospodinem; báli se. To se stalo. Mojžíš zavedl lid do tábora a vstoupil na horu. Tu obdržel předpisy, jež tvoří tak zvanou „Knihu Úmluvy“. Obsahují vyklad druhého přikázání Božího, návod, jak má býti vystavěn oltář a zřízeny oběti. Tyto předpisy týkají se poměru lidu k Hospodinu. Ostatní týkají se poměru lidu mezi sebou, na př. o otrocích, trestech na zabití a zranění, na únos, na obchod s otroky, krádež, poškození, předpisy o ochraně cizinců, vdov, sirotek a chudých, o soudcích a svědcích, hlavní zásady o roční sobotě, o sobotním klidu, o hlavních třech svátcích, o zaslíbené zemi. Mojžíš, vrátiv se k lidu, vypravoval mu slova Hospodinova, a lid volal: Každé slovo Hospodinovo, které mluvil, vykonáme (2. Mojž. 24, 3.). I napsal Mojžíš vše, vystavěl oltář a dvanácte sloupů s jmény dvanácti pokolení. Po oběti nabral polovici krve do koflíku, polovici vylil na oltář. Poté četl knihu úmluvy, an lid poslouchal. Když lid prohlásil: Všecko, co mluvil Hospodin, budeme činiti a budeme poslušnými, pokropil Mojžíš lid pravě: Toto jest krev úmluvy, kterou s vámi učinil Hospodin na základě všech těchto řečí (2. Mojž. 24, 7. n.). Tak byla památná smlouva uzavřena.

Poté povolal Bůh Mojžíše opět na horu, jenž zůstal tam 40 dní a nocí. V té době přijal předpisy, týkající se zřízení stánku, přenosné svatyně Israelitů a posvěcení Aronových kněží. Pak obdržel od Boha desatero, napsané na dvě kamenné desky. Někteří myslí, že obsahovaly 28 slov na první (tři přikázání) a 24 slov na druhá (sedm přikázání).

Zatím lid stal se netrpělivý, žádaje, aby se šlo dále. Na Aronovi vynutil si zlaté tele. Netrpělivost tato byla zajisté plod vzpurných živlů v lidu, nabyvších převahy; zhotovení zlatého telete bylo přímo proti danému a přijatému přikázání prvnímu. Znamenalo-li zlaté tele odpad k modlářství? Vykladači Písma praví, že nikoliv, aspoň u většiny lidu ne. Zlaté tele byl dle nich mladý býk, ze dřeva a pozlacený, obvyklý obraz božství, u Israelitů tedy Boha pravého. Mojžíš jmenuje jej prý zlatým teletem, aby naznačil své pohrdání a rozhořčení. Hříšný byl způsob, kterým zlaté tele ctili. Aron se prohřešil

ubohou nestatečností. Bůh zjevil Mojžíšovi, co se děje, pravil, že lid zahubí a slíbil, že si z Mojžíšova pokolení učiní lid lepší. Ale Mojžíš dal se do prošení. Uvedl s dojemnou vroucností tři důvody: *a)* Jde o tvůj lid, *b)* Egypťané by řekli, že jeho Bůh je bezmocný, *c)* ukázal na zásluhy patriarchů. Slechtný vůdce vymohl při této první přímlově, že Hospodin lidu nezahubil. Mojžíš sestupuje s hory a vida hýření lidu kolem zlatého telete, rozhněval se spravedlivým hněvem a mrštil deskami, jež nesl, že se rozbily. Kmen Levy přidal se na jeho vyzvání k němu a pobil 3000 vzbouřenců. Mojžíš spálil zlaté tele, pokáral Arona a lid. Poté dal se zase na přímlovu za lid. Nechce bez něho žíti. Vymohl tolik, že má lid uvést do zaslíbené země, ale bez milostivé přítomnosti Boží. Úmluva obnovena nebyla. To jest druhá přímlova Mojžíšova. Když lid uslyšel, že Bůh mu odňal svou přítomnost, dal se na upřímné pokání. Mojžíš postavil dosavadní posvátný stan mimo tábor, vešel do něho. Tu oblak sestoupil před stan. Mojžíš prosil po třetí. Lid, vida oblak, padl na tvář a klaněl se Bohu. Nyní Hospodin odpustil úplně. Hle příklad, co může přímlova muže bohumilého a kajicnost.

Mojžíš vystoupil na horu a zůstal tam opět 40 dní a nocí. Hospodin opakoval mu přikázání a poručil, aby je napsal na desky, jež na rozkaz jeho zhotovil. Když sestupoval, zářila jeho tvář odleskem velebnosti Boží. (Vyobrazení Mojžíše s rohy stalo se chybným překladem slova, že zářil.)

Tolik z události, jak úmluva byla dána a obnovena.

2. Desatero.

Z á k l a d Z á k o n a S t a r é h o j e d e s a t e r o. Desatero svým obsahem není nežli kladné prohlášení přirozeného zákona. Přirozený zákon byl poznáván a plněn ode všech národů, jelikož je od Boha vštípen do samé přirozenosti lidské. U pohanů byl pomlchán mnohými bludy. Bludy ty byly zaviny. Israelitům dán byl na Sinai také kladně. Jako kladný zákon zavazoval toliko je. Desatero, jak dáno bylo Israelitům, obsahovalo mnohé přídavky a vysvětlivky, které ovšem nemohly se dotýkati, leč jich. Když Starý Zákon byl zrušen, či vlastně naplněn, přídavky ty odpadly. Pán Ježíš přijal do Nového Zákona jen to, co náleží v něm k zákonu přirozenému. Mohl k němu přidati přídavky své, ale neučinil toho. Jediný přídavek k čtvrtému přikázání zůstal, ač nenáleželi i on k zákonu přirozenému. **D e s a t e r o N o v é h o Z á k o n a j e t e d y č i r ý z á k o n p ř i r o z e n ý, k l a d n ě p r o h l á š e n ý.** Církev zachovává a vykládá je bez bludu a ve světle vznešené nauky Kristovy. Odtud velebná krása přirozeného zákona, církví hlásaného.

Když Mojžíš na konci svého života, tedy 38 let po úmluvě před Sinai, zákon lidu opakoval, užil při desateru tu a tam jiného slova nebo některé slovo přidal. Odlišnost je zcela nepatrná. Činit z ní s Harnackem a jinými námitku proti božskému původu desatera nebo proti vdechnutí Písma, jest nemístné vyhledávání obtíží. Duch sv., i kdyby při vdechnutí mluvil doslovně do pera, nemusil by užívatí týchž slov a mohl by přidati vysvětlivku nebo dodatek. Tím spíše je nepatrná odlišnost přípustna při vdechnutí, jak my mu učíme; my slovního vdechnutí neдрžíme.

První přikázání, jak my je říkáme, má u Mojžíše pět veršů. První verš je: Já jsem Hospodin, Bůh tvůj, který tě vyvedl z Egypta, z místa otroctví (2. Mojž. 20, 2.). Oznamuje Israelitům, kdo k nim mluví. Oznamení to bylo zajisté velmi vhodné. Druhý verš: Nebudeš mít jiných bohů kromě mne. Nařizuje víru v jediného pravého Boha záporným způsobem, čímž přikázání je důraznější. Mnohobožství, kterým Israelité byli obklíčeni, bylo svůdné, neboť pohané ctili své bohy velmi smyslně, přiřítali jim své úspěchy a vítězství. Po smrti Šalamounově bujelo modlářství v odštěpené od Jerusalema říši israelské dost a dost. Třetí verš: Neučiníš si sochy ani jakéhokoliv obrazu něčeho, co jest shora na zemi, anebo dole na zemi, nebo těch věcí, které jsou dole ve vodách pod zemí. Zápověď tato nebyla naprostá, nebo Israelité měli archu se sochami dvou andělů, a na oponách byly četné obrazy cherubů. Mimo ně však nesměli zobrazovati ani Boha ani věci stvořené. Ne Boha, aby snad nemyslili, že má tělo, ne tvory, aby je neměli za božské bytosti. U pohanů bylo bohů, model, obrazů, amuletů nesčíslné množství. Kam noha vkročila, všude se s nimi setkala. Národ israelský činí tu výjimku mezi všemi národy starověku. Kdo popírájí božský původ Starého Zákona, marně hledají vysvětlení zjevu, který jejich vývojovou nauku v tomto případě poráží naprosto. Čtvrtý a pátý verš: Nebudeš se jim klaněti, aniž jich ctít; já jsem Hospodin, Bůh tvůj silný a řevnivý, jenž do třetího a čtvrtého kolena stihá syny za nepravosti těch otců, kteří mne nenávidí, avšak milosrdenství prokazuje do tisíců kolem těch, kteří mne milují a zachovávají přikázání má. Slova tohoto verše ukazují zřejmě, že Bůh zákazem soch a obrazů chtěl Israelitům odnliti příležitost k modlářství, že tedy zápověď ta je pouze časová a místní. Trestání potomků za hříchy otců bylo od Boha ustanoveno, poněvadž národ byl úmluvou vázán jako celek a poněvadž národ tvrdě šlje v pohanském ovzduší bylo třeba vésti sliby a hrozbami; mimo to chyběla hojnost milostí, jež skýtá Nový Zákon. Když Mojžíš na konci života přikázání opakoval, řekl místo „do tisíců kolen“ — „do mnoha tisíců.“ Jinak celé přikázání opakoval do slova.

Naše první přikázání: „V jednoho Boha budeš věřit“ (rozumí se: jej i ctít) obsahuje čirý zákon přirozený. Když

Kalvin obnovil záповěď Mojžíšovu „Neučiniš si sochy . . .“, učinil tak o svém umě proti Kristu a apoštolům. Činit si sochy a obrazy odpovídá lidské přirozenosti. Kristus neměl důvodů, aby v této věci činil jí násilí, kterých měl Hospodin na Sinai, i vynechal zákaz.

Druhé přikázání naše: „Nevezmeš jména Božího nadarmo“ zaznamenal Mojžíš před Sinai: „Nevezmeš jména Hospodina, Boha svého, nadarmo, neboť nenechá bez trestu Hospodin toho, kdo bude bráti jméno Hospodina Boha svého nadarmo.“ Když na konci života je opakoval, pravil v dodatku: „ . . . nebudeš bez trestu, kdo k vůli nicotné věci vezme jméno jeho.“ My vynecháváme dodatek, nebo jest vysvětlivkou, a poněvadž nám Bůh je nejen Pán, nýbrž také otec, bytost hodna nekonečné lásky.

Třetí přikázání naše: „Pomni, abys den sváteční světil,“ má v Zákoně Mojžíšově čtyři verše. První: Pomni, abys den sobotní světil. Druhý: Šest dní budeš pracovati a konati všechny práce své. Třetí: Sedmého dne však jest sobota Hospodina Boha tvého. Nebudeš toho dne konati žádné práce ty, syn tvůj, dcera tvá, služebník tvůj, služebná tvá, zvířata tvá, ani cizinec, který jest v branách tvých. Čtvrtý: Neboť šest dnů Hospodin činil nebe, zemi, moře a všecko, což jest na nich, sedmého však dne odpočinul; proto požehnal Hospodin den sobotní a posvětil jej. — Když Mojžíš na konci života přikázání opakoval, přidal jako nový důvod k svěcení soboty, že Bůh vyvedl lid z otroctví egyptského. Osvobození národa z otroctví, uvedené ve spojení s odpočínutím Božím od stvoření, poukazuje na ně jako na veliké dílo Boží, jako na nové stvoření národa, jako na stálý důvod k věrnosti. V době, kdy Israelité vstupovali do zaslíbené země, byl tento dodatek zajiště vhodný.

Zasvěcovati některý den Bohu službami a klidem, náleží k zákonu přirozenému. U všech národů světa se tak dělo, jenže u rozličných národů rozličně, ani měli týdny o rozmanitém počtu dnů. Svěcení „soboty“ nenáleží k zákonu přirozenému; proto mohla býti sobota nahrazena jiným dnem. Křesťané zavedli si neděli na památku zmrtvýchvstání Páně, kterýmžto divem Pán Ježíš potvrdil božské poslání a božství své. V přídávku k přikázání zdůraznil Bůh klid, aby připomínal stále, že vše mimo Boha je tvor, aby uctil práci, aby chytrá nelidskost nemohla zákon omeziti jen na pány.

To jsou přikázání určující poměr lidu k Bohu. Při nich bylo třeba obšírnosti, poněvadž všude kolem Israelitů byly temnoty modlářské.

Další přikázání přešla do Nového Zákona skoro beze změny.

Ve čtvrtém přikázání je dodatek: „abys dlouho živ byl na půdě, kterou ti dá Hospodin, Bůh tvůj.“ Když Mojžíš před

smrtí zákon opakoval, přidal ještě: „aby ti dobře bylo.“ Slova „na půdě, kterou ti dá Hospodin“, týkají se ovšem jen Židů. My říkáme: „Cti otce svého a matku svou, abys dlouho živ byl a dobře ti bylo na zemi.“ Odůvodnění je dodatek, Kristem a apoštoly schválený. Snad náleží též k přirozenému zákonu, nebo všude přičítají národové úctě rodičů zvláštní požehnání Boží.

Přikázání páté: „Nezabiješ a sedmé: „Nepokradeš“ jsou čisté příkazy přirozeného práva.

Přikázání šesté bylo: „Necizoložíš“, ale obsahovalo, jak víme z dějin, zákaz smilstva vůbec. Proto vhodně říkáme v Novém Zákoně: „Nesesmilníš.“

Poslední přikázání bylo: „Nepožádáš domu bližního svého, aniž požádáš jeho manželky, služebníka, služebné, býka, osla, ničeho, cožkoli jeho jest. Židé dělili někdy první přikázání Boží na dvě; pak spojovali deváté a desáté v jedno. Podobně činí dosud některé křesťanské církve. My rozdělujeme poslední slova na dvě přikázání a vynecháváme podrobné jmenování osob a věcí. Říkáme: „Nepožádáš manželky bližního svého“ (deváté přikázání), „aniž požádáš statku jeho“ (desáté přikázání.) Přikázání ta zakazují „vnitřní“ skutky zlé, pádný to důkaz, že Starý Zákon nespokojoval se pouhou zevní spravedlností.

Israelité byli vázáni zachovávat desatero z dvojího pramene: že obsahuje zákon přirozený, a že je kladně prohlášeno. Pohané, jichž kladné desatero se netýkalo, byli vázáni zachovávat je pouze jako zákon přirozený. Nás zavazuje jako zákon přirozený a jako zákon od Krista kladně přijatý, ovšem bez přídavků, o nichž byla řeč.

Desatero v úpravě, jak přijato je v katolické církvi, je od sv. Augustina. Zvláště je od něho rozdělení dvou posledních přikázání.

3. Podrobné zákony náboženské.

Základ celého Zákona Mojžíšova je desatero, samým Bohem prohlášené. K němu pojí se podrobné zákony, kterými Bůh upravil veškerý náboženský život Israelitů. Týkaly se: stánku, duchovenstva, obětí, očíst, pokrmů čistých a nečistých, sobot a výročních svátků. Probereme je krátce.

a) Stánek.

Když Israelité vyšli z Egypta, neměli svatyně; měli pouze posvátný stan. Mezi rozkazy, které Mojžíš na Sinai obdržel, bylo také nařízení, aby zbudoval Hospodinu stánek. Mojžíš dal se hned do díla. Ustanovil dva dovedné stavitele, jež Bůh osvětlil moudrostí, a vyzval lid k účasti. Práce trvala asi půl roku. Knížata lidu obětovali drahé kameny pro výzdobu, vzácné

látky pro vonné kadidlo a jemné oleje pro světlo. Mužové a ženy obětovali zlaté a stříbrné šperky. Dívky a paní, vycvičené ve vyšívání, připravovaly závěsy z purpuru, šarlatu a bysu. Zlata sebralo se v ceně přes 4 miliony korun, stříbra v ceně skoro jednoho milionu korun.

Stánek byla svatyně přenosná. Mohl býti snadno rozebrán a zase postaven. Kolkolem místa, jež vyhlednuto bylo pro stánek, postavila se ohrada ze 60 akaciových sloupů, vysokých 5 loket, jež spojily se skrze kroužky stříbrnými tyčemi, s kterých splývaly závěsy z bysu, t. j. z jemného plátna. Ohrada byla 100 loket dlouhá a 50 loket široká. Na východní straně byl 20 loket široký vstup, uzavřený oponou z barvy bílé, modré, šarlatové a purpurové.

Vstupme do ohrady. Jsme v nádvoří, kam lid měl přístup. Mnoho se ho tam ovšem nevešlo. První polovina nepřikryté ohrady byla volná, v druhé polovině stála svatyně. Zůstaňme v první polovině nádvoří. Vidíme zde zápalný oltář, na němž se spalovalo maso obětních zvířat. Je 5 loket široký a dlouhý, z akaciového dřeva, pokrytého mědí, uvnitř vyplněný hlínou. Čtyři úhly oltáře končí v měděné rohy na způsob rohů býčích; v nich záleží posvátné místo oltáře. Oheň na oltáři nesměl vyhasnouti. Udržovati jej bylo úkolem kněží. Z tohoto posvátného ohně rozžihala se všechna světla při bohoslužbě. Když nejstarší synové Aronovi vzali proti příkazu oheň odjinud, zaplatili neposlušnost smrtí; oheň je zahubil. — Dále k svatyni stojí měděné umývadlo, zřízené z měděných zrcadel, jichž užívaly dívky při posvátných chorovodech a jež obětovaly. Mnohá umývání náležela k obřadům. Mimo to bylo při krvavých obětech stále třeba omývání. Kněží se umývali před každým posvátným úkonem a kdykoliv měli vstoupiti do svatyně.

V druhé polovině nekrytého nádvoří nalézal se krytý stánek 30 loket dlouhý a 10 loket široký. Byl skvostný. Ze tří stran zbudován je z pozlacených prken akaciových, spojených pozlacenými tyčemi ve zlatých kroužkách. Z předu visí drahocenná opona. Stánek je přikryt čtverou látkovou střechou o vysokém slemení. Nejvzácnější byla vnitřní s uměle vyšitými obrazy cherubů.

Oponou vstupuje se z nádvoří do svatyně dvacet loket dlouhé, odtud oponou do nejsvětějšího, dlouhého 10 loket.

Vstupme do svatyně. Stěny v levo a v pravo jsou z pozlacených prken, před sebou máme nádhernou oponu nejsvětějšího s obrazy cherubů; podobnou oponou jsme vešli. Ticho a přítmí praví nám, že jsme na místě posvátném. V pravo při stěně je stůl z pozlaceného dřeva akaciového, opatřený po stranách zlatými kruhy pro pozlacené tyče, k nesení. Kolem stolní desky je zlatá obruba, zvaná věnec. Na stole leží dle počtu pokolení israelských 12 předkladných chlebů,

jež každou sobotu se obnovují. Zvou se předkladné, poněvadž jsou zde předloženy Hospodinu jako stálá oběť. Ležely po šesti na sobě ve dvou skupinách, posypány jsou kadidlem a solí. Když byly nahrazovány novými, kadidlo se spálilo; staré chleby připadly kněžím, kteří je požívali, ale jen na místě posvátném. Vedle chlebů je nádoba s vínem pro oběť úlitby. — V levo při stěně stojí sedmíramenný svícen z ryzího zlata a s bohatými ozdobami. Vodorovné zakončení ramen má zlaté kahance s nejčistším olejem olivovým. Večer při oběti se zapálily a hořely celou noc až do oběti ranní, po níž se čistily a znovu olejem a hořáky opatřily. — Před námi uprostřed, trochu za stolem a svícem, stojí oltář kadidlový. Zove se, jsa celý pokryt zlatým plechem, také oltář zlatý. Má věnec jako stůl, pod ním zlaté kruhy pro pozlacené tyče k nesení. Denně ráno a večer pálilo se na něm jako suchá oběť vzácné kadidlo. Lid do svatyně nesměl.

Vstupme oponou do nejsvětějšího. Zde uložena je věc Israelitům nejsvětější archa úmluvy, uvnitř a vně obložená ryzím zlatem. Na vrchní desce, celé z ryzího zlata, jsou dva cherubové, obličejem k sobě a s rozpřaženými křídly, jakoby desku chránili. Tato deska, křídly cherubů zastíněná, zove se slitovnice; na den smíření je vždy pokropena obětní krví. Nad ní vznášel se oblak, znamení zvláštní přítomnosti Boží. Když se oblak zvedl, bylo to znamením, aby Israelité dali se na další cestu. Provázel Israelity po celou dobu putování jich pouští.

Svatyně israelská, tuto krátce popsaná, zvala se „obydlí Boží“ (2. Mojž. 25, 8.), „svatyně“ (3. Mojž. 12, 4.), „stánek svědectví.“ První jméno znamenalo zvláštní přítomnost Boží v nejsvětějším, druhé poukazovalo, že je místem Bohu posvěceným a že odtud vychází posvěcení na lid, třetí pak, že odtud dával Bůh rozkazy lidu a že tu chovaly se kamenné desky, svědectví na úmluvu mezi lidem a Bohem. Jména ta se dávala nejen vlastní svatyni, nýbrž celému stánku (i s ohradou). — Jiné jméno bylo „stánek dostavení“ (2. Mojž. 29, 42.) na znamení, že tam Bůh bude přibližovati se k lidu, a lid tam má přistupovati k Hospodinu. Proto se konala před vchodem do svatyně denně ráno a večer oběť, proto oheň na oltáři neuhasínal. Tak byl stánek obrazem vlády (theokracie), kterou Bůh nad národem vykonával.

Za půl roku byl stánek dostavěn. Byl se vším nářadím posvěcen, odevzdán byl kněžím. Od té doby provázel Israelity pouští. Po dobytí země kananejské postaven byl v Silo v území Benjaminově, kde zůstal po dobu soudců. Za velekněze Heli padla archa úmluvy do rukou Filistinských (1. Král. 4, 11.), takže nejsvětější v stánku bylo prázdné. Když David vystavěl na hoře Sion nový stánek, byla tam archa přenesena, odkud přišla do chrámu Šalamounova. Při babylonském zajetí dostala

se asi též do ciziny; při návratu ze zajetí přišla zase do Jerusaléma.

b) D u c h o v e n s t v o.

Hospodin určil k stavu duchovnímu pokolení Levy. Rozdělení duchovních úřadů stalo se tak, že úřad kněžský a velekněžský byl na vždy dědičně odevzdán mužským potomkům Aronovým. Ostatní členové pokolení Levy určení byli k výpomocné službě kněžím. Hierarchická organizace kleru u Israelitů byla tudíž: leviti, kněží, velekněz.

Levy, syn Jakobův, měl tři syny, již sluli Gerson, Kaat, Merari. Dle nich dělilo se pokolení Levy na tři rody: Gersonovce, Kaatovce a Merarovce. Jich počet byl asi 22 tisíc mužů, nepočítaje Aronovce, kteří byli ovšem také z pokolení Levy. Všichni potomci Levy byli zvláštním majetkem Hospodinovým. Také prvorození náleželi Bohu, ani byli při poslední ráně egyptské ušetřeni; ale k službě duchovní povolání nebyli.

Leviti konali službu od 30tého do 50tého roku. Počet levitů tohoto věku byl asi 8500 mužů. Před odchodem od Sinai byli všichni leviti k svému úřadu posvěceni. Byli pokropeni vodou očistnou, ostříhali si vlasy a vyprali roucho. Kněží a náčelníci kmenů vložili na ně ruce na znamení, že národ, poslušen jsa vůle Boží, odevzdává je Bohu jako zvláštní majetek k jeho službě. Aron obřad odevzdání ukončil. Leviti obětovali dva mladé býky s příslušnou obětí nekrvavou. Poté odevzdání byli kněžím. Zasvěcování levitů nebylo pak již opakováno, jelikož zasvěcením před Sinai bylo celé pokolení jednou pro vždy obětováno Bohu.

Úřad levitů záležel v tom, že konali vše, co nenáleželo výhradně kněžím. Na poušti rozebírali, skládali, nosili stánek. V zemi kananejské jej hlídali, čistili, otevírali a zavírali, měli péči o posvátné nářadí, připravovali předkladné chleby, opatřovali mouku, olej, víno, vonidlo, střežili chrámový poklad, pomáhali při zabíjení obětních zvířat, zvláště při stahování kůže, podávali kněžím koflík se zachycenou krví obětní k pokropení, zabíjeli a připravovali Israelitům velikonočního beránka, nejprve těm, kteří se nějak poskvřili, časem všechněm. David uložil jim, aby obstarávali při bohoslužbě zpěv a hudbu. Rozdělil je na čtyři třídy: na pomocníky kněžské při bohoslužbě, na pěvce a hudebníky, na písaře a soudce. Všech levitů bylo tehdy 35 tisíc. První třídu rozdělil na 24 oddílů, jež se střídaly v osmidenní službě. Tehdy začala levitům služba již od 25tého roku. Zvláštního roucha leviti neměli. Hrubých prací nekonali, majíce k nim pomocníky. Živobyti měli z desátku, který ostatní pokolení jim odváděla. Desetinu z toho dávali kněžím. Služby vojenské byli prosti.

Kněží byli z rodu Aronova. Proto kněžstvo zvalo se také dům Aronův. Kdo nebyl z tohoto rodu, knězem státi se nemohl. Potomci Mojžíšovi byli pouze leviti, jelikož Mojžíš neměl za

ženu Israelitku, nýbrž dceru arabského knížete. Když král Ozíáš, zpyšnělý úspěchem, vstoupil do svatyně a chtěl zapáliti kadidlo k oběti, byl od Boha potrestán málomocenstvím (2. Par. 26, 16. n.). Volba rodiny Aronovy byla od Hospodina potvrzena dvěma divy, potrestáním Kore-a a spojenců, vze-
převších se kněžské výsadě rodiny Aronovy, rozkvětem holi Aronovy (3 Mojž. 16. n.). Poněvadž původ z rodiny Aronovy byla nezbytná podmínka ke kněžství, vedly se pečlivě rodo-
kmeny. Kdo původu od Arona prokázati nemohl, ke kněžství nebyl připuštěn. Tak se stalo, že někteří kněží, vrátivši se z babylonského zajetí, byli, nemohouce původu aronského pro-
kázati, z úřadu složeni. Tento rys starozákonního kněžstva byl tak zvláštní, že zrušiti výsady rodu Aronova, znamenalo zru-
šiti Starý Zákon. Svatý Pavel na to poukazuje v listě k Židům (Žid. 7, 11. n.), Isaiáš to předpověděl (Is. 66, 21.)

Aronovec s tělesnou vadou nesměl vykonávati úřadu kněž-
ského; duchodů kněžských ovšem požíval. Kněz směl si vzíti za ženu jen bezvadnou pannu israelskou anebo vdovu po knězi. Velekněz vdovy vůbec nesměl pojmouti. V době, kdy na kněze
přišla služba, bylo mu zachovávatí úplnou tělesnou zdrželivost. Poněvadž dotek mrtvoly činil nečistým před Zákonem, nesměl se jí dotknouti, leda mrtvoly nejbližších příbuzných. Velekněz nesměl se dotknouti ani mrtvoly vlastních rodičů. Nesmírné
projevy smutku, u pohanů obvyklé, byly jim zakázány. Zá-
kazu, nejísti z nečistých pokrmů, bylo jim dbáti se zvláštní pečlivostí.

Z a s v ě c e n í n a k n ě ž s t v í obsahovalo z nařízení Bo-
žího dvě věci: pomazání a oběť. K pomazání náleželo: obmytí, obláčka do kněžských rouch a pomazání olejem na čele. Oběť
v obětcvání mladého býka a dvou kozelců. Krví třetího zví-
řete byly pomazány pravé ucho, pravý palec na ruce a noze. Na konec byli pokropeni krví. Obřad opakoval se po sedm
dní za sebou. Sedmého dne nastoupili posvěcení svůj úřad. Kněžský šat záležel v dlouhé bílé rize, v bocích přepásané. Pamatovala je na čistotu života. Úkony náboženské směly býti
vykonávány jen v kněžském rouše. Záležely v kropení krví, v mazání krví rohů oltářních, v obětování určitých částí oběť-
ního masa, v spalování žertvy. Jen oni směli vstoupiti do svatyně k denní oběti kadidla ráno a večer, k rozsvícení svícnu
a k obnovení chlebů předkladných. Jen oni mohli udělovati kněžské požehnání. Udělovali je tak, že vzpřáhli ruce nad lidem
a říkali trojí přání, totiž přání požehnání, osvětlení a pokoje. Také měli nějakou účast v soudnictví. David rozdělil kněze
na 24 třídy, jež se v službě chrámové střídaly. Příjmy kněží záležely v desetině desátku, kterou leviti jim odváděli, ve vý-
kupném za prvorozence, v prvotinách zvířat, jež se neoběto-
vala, v obětním mase prvotin obětních, v prvotinách plodin, v podílu na některých obětech, zvláště na obětech pokojných.

Velekněz stál v čele kleru. Zval se též nejvyšší kněz, hlava kněží, pomazaný kněz. Toto jméno měl, že nebyl pomazán olejem na čele, jako kněží, nýbrž že sv. olej byl mu vylit na hlavu.

Úřad velekněžský záležel v obvyklých úkonech kněžských. Nad to připadalo na něho usmíření národa na den smíření a dotazování se Hospodina v důležitých záležitostech skrze urim a tumim. Měl ovšem vrchní dozor nad veškerým kněžstvem, bohoslužbou, chrámovým pokladem. On dával poslední rozhodnutí ve všech věcech náboženských. Důstojnost a vážnost velekněze v národě byly převeliké. Právem, neboť byl viditelným zástupcem Hospodina. Této důstojnosti odpovídalo vystupování. Velekněz nosil na kněžské říze roucho z purpuru, jdoucí ke kolenům, opatřené dole zvonečky, aby bylo znatelné, když vstupuje do svatyně a z ní vychází. Na tomto rouše měl efod, kratší nádherné roucho mnohobarevné a zlatem protkané. Na ramenou bylo spojeno dvěma velikými drahými kameny jako sponou. Do doménů byla vryta jména 12 pokolení, do každého šest. Na prsou měl náhrdelník, kabelku vzácné práce s 12ti do zlata zasazenými drahými kameny se jmény 12ti pokolení na znamení, že jest a má býti pečlivou hlavou jejich. V náhrdelníku nalézaly se „urim a tumim,“ v Písmě zvané také „učení a pravda.“ Skrze ně dotazoval se Hospodina. Zdá se, že to byly losy, že jeden znamenal odpověď kladnou, druhý zápornou. Vytažení losu pokládalo se za odpověď Boží. (Srov 1. Král. 14, 36. n.). Jistých zpráv však nemáme. Na hlavě měl pokrývku na způsob mitry. Z předu měla destičku ze zlata s nápisem: svatý Hospodinu.

c) Oběti.

Oběti starozákonní byly krvavé a nekrvavé. Při krvavých obětoval se hovězí dobytek, brav, zřídka holubi nebo hrdličky. Při nekrvavých víno, olej, obilí, mouka, pečivo, kadidlo, zvláště také sůl. Nekrvavé oběti dělily se na oběti suché a na litby neboli úlitby (víno). Zvířata obětní musila býti bezvadná, při skotu aspoň 8 dní stará, při bravu asi roční. Zvířata mužská pokládala se za vzácnější. Zvířata dle Zákona nečistá obětována býti nemohla. Zvířata lesní a polní, ač nebyla nečistá, aspoň většinou ne, se k oběti nepřipouštěla. Vůdčí myšlénkou bylo: Jen co ti náleží, co sis vychoval; co slouží k živobytí, co je zároveň plod požehnání Božího, na čem srdce tvé visí; jen to hodí se za oběť, jež vyjadřovati má vnitřní smýšlení úcty, odvislosti, pokání a p. Bohu se líbí hlavně toto smýšlení; oběť je toliko jeho projevem.

Některé oběti byly Zákonem nařízeny, ostatní byly dobrovolné. V oněch záležela povinná bohoslužba, v těchto jevila se osobní zbožnost. Z nařízených obětí týkaly se některé celého národa, některé jednotlivých osob. Bylo povinností celého národa, aby denně přinášela se ranní a večerní oběť, aby sobota

a svátky slavily se určenými oběťmi. Oběti ty patřily k veřejné bohoslužbě. Někdy byla soukromá osoba povinna přinést oběť, na př. šestinedělka, muž uzdravený z malomocenství. To byly povinné oběti soukromé. Lidské oběti, u pohanů, i nejvzdělanějších, všude obvyklé, byly zakázány pod nejpřísnějšími tresty. Když v době královské toto poblouzení vtíralo se mezi Israelity, vystupovali proroci proti němu s veškerou silou slova.

Krvavé oběti, provázené pravidelně oběťmi nekrvavými, dělily se na oběti smírné, zápalné (celopaly), záhříšné, pokutné. Oběti smírné neboli pokoje byly dle obsahu obětí chvaly (chvalné), díky (děkovné) a prosby (prosebné).

Oběť beránka ráno a večer byl celopal. K celopalu připouštělo se jen mužské zvíře, ovšem bezvadné. Také lid přinášel hojné celopaly, zvláště při významných událostech. Celopaly byly oběti nejobvyklejší. Celopaly byla naznačena velebnost Boží a úplné podřízení se Hospodinu. — Oběti pokojné podávaly se na poděkování, jako prosba, ze slibu. K nim přijímalo se každé zvíře, jež Zákon k oběti vůbec připouštěl. Tuk se spálil, část masa dostali kněží, část obdrželi obětující k obětní hostině. Hostina ta byla radostná a znamenala milostné spojení s Bohem. — Oběti smírné přinášely se při očišťování matky nebo malomocného, za hříchy z nevědomosti nebo přenáhlení, za porušení práva nebo majetku a j. Velikost oběti odpovídala stavu. Velekněz obětoval mladého býka, kníže rodu kozla, obyčejný Israelita kozíčku nebo ovečku, chudý holubici.

Obřad obětní obsahoval patery úkon: přivedení žertvy, ukládání na ni rukou, zabití její, pokropení krví, spálení masa. Žertva byla přivedena od toho, kdo ji obětoval, do nádvoří „před Hospodina,“ jak se říkalo. Když kněží uznali ji za vhodnou pro oběť, byla přijata. — Následovalo ukládání rukou na ni, při obětech soukromých od toho, za něž měla býti obětována, při veřejných obětech smírných od starších lidu. Vkládání rukou bývalo spojeno s vyznáním hříchů, vyjma při celopalech. Vyznání bylo všeobecné, někdy i podrobné, ale toto z dobré vůle. Význam je patrný. Žertva předobrazovala božského beránka Ježíše Krista, jenž umře za hříchy světa. — Poté levita prořízl velkým nožem krk zvířete a kněz zachytil krev. Po zabití následovalo pokropení krve jakožto hlavní ukon obětní. Proto vykonával je toliko kněz. Někdy pokropen byl oltář zápalů, někdy jeho rohy, někdy rohy oltáře kadidlového, někdy místo před oponou k nejsvětějšímu, někdy slitovnice. Tak při smírných obětech za kněze nebo celou obec vnesl kněz zachycenou krev do svatyně, kropil ji sedmkrát směrem k oponě nejsvětějšího, pomazal ji rohy oltáře kadidlového. Na den smíření pokropil ji velekněz jednou slitovnicí a sedmkrát podlahu nejsvětějšího. Obětní krev byla zvláště předobrazná. Sv. Pavel často na to poukazuje. Piše na př.: Bez vylití krve není odpuštění (Žid. 9, 22.). Jestli krev kozlů a býků . . . posvěcuje

poskvrnění k čistotě tělesné, čím spíše krev Kristova . . . očistí svědci vaše (Žid. 9, 13.). Pán Ježíš vešel do velesvatyně (roz. do nebe) skrze vlastní krev a to jednou pro vždy. (Srov. Žid. 9, 12.). — Na konec byla žertva spálena. Když byly spáleny na oltáři jen části žertvy, byl zbytek spálen buď mimo tábor anebo dán kněžím, při pokojných obětech též obětujícím k obětní hostině. Hostina ta předobrazovala spojení s Bohem v Novém Zákoně skrze Eucharistii a věčné spojení s ním v nebi.

Při nekrvavých obětech víno se vylévalo na patu oltáře. Pšenice přinášela se semletá anebo upražená (pražma). Kadidlo se pálilo. Poněvadž kvas byl Israeelitům obrazem hniloby, směly se obětovati toliko chleby přesné, vyjma prvotiny domácího chleba. Nekrvavé oběti přinášely se v nádvoří i ve svatyni. Ve svatyni pálilo se denně kadidlo, hořelo věčné světlo na sedmiramenném svícnu, vylévalo se víno, obnovovaly v sobotu předkladné chleby. V nádvoří byla denně nekrvavá oběť z mouky. Zvláštní význam přikládal se soli. Dle židovského podání byla prý každá oběť posypána solí. Označovala trvalost úmluvy, jelikož sůl chrání od hniloby. Též naznačovala, že úmluva je svatá. Východňanům je sůl náznakem a zárukou pohostinství a spojenectví. A poněvadž sůl činí pokrmy příjemnými, značila dále, že úmluva Bohu je milá a lidu k požehnání. (Srov. 2. Parl. 13, 5.).

d) Očisty.

Zákony očisty týkaly se věcí pohlavních, malomocenství a mrtvol.

Očista při věcech pohlavních. Každý úkon pohlavní, ať dovolený nebo nedovolený, přirozeně nebo chorobou způsobený, znečisťoval, pravidelně na den; očistění dělo se koupelí. Matka byla po porodu nečistá, po chlapci 7 dní, po dívce 14 dní. Mimo to nemohla po porodu chlapce 40 dní, po porodu dívky 80 dní účastniti se náboženských úkonů. Poté obětovala beránka jako celopal a holuba jako oběť smírnou. Byla-li chudá, obětovala dva holuby. Prvorozenec musil mimo to býti vykoupen pěti loty stříbra. Toto představení před Hospodina a očistění matky jsou ovšem obřady zcela různé; ono dělo se pravidelně dříve. Dále bylo znečistěno vše, čeho se poskvrněná osoba dotkla; osobě dotknuté bylo se očistiti koupelí, věc se vyprala.

Jaký je smysl této očisty? Byla zdravotnická. Národ israelský ochránil se jí mnohých neduhů, jež u jiných národů východních nalézáme. Byla ochranná. Ukládala na př. mužům jistou zdrželivost, zvláště po porodu a jiných fysických zjevech. Byla náboženská. Někteří národové zavrhovali všechnu pohlavní život jako ďábelský, pod mocí zlého ducha se nalézající. Někteří zase uctívali plodivou sílu lidskou a její orgány božskou úctou, upadajíce do neřestí pohlavních. Starý Zákon

želil obojí této výstřednosti. Tím, že pohlavní věci před Zákonem znečisťovaly, varoval před pohanskými výstřednostmi pohlavními a ukazoval, že nezřízenost žádostivosti je z hříchu. Tím, že poskvrnění nebylo hříchem, mravní vadou, nýbrž jen zákonné, potíral názory těch, kteří pohlavní život měli za ďábelský.

Malomocenství. Zdá se, že i jiné nakažlivé nemoci znečisťovaly; ale Zákon jmenuje výslovně jen malomocenství. Poněvadž proti nemoci nebylo vydatného léku, nezbylo při nakažlivosti její, nežli oddělit malomocného od společnosti. Jak se dělo, je známo. U Židů bylo malomocenství řidší nežli u jiných výchoďanů. Uzdravil-li se malomocný, bylo se mu ukázati kněžím, aby obdržel svědectví, že je čist, a podrobiti se delší očiště, spojené s rozmanitými úřady a oběťmi.

Mrtvola znečisťovala dům, jeho obyvatele, všecko nářadí, každého, kdo tam vstoupil, všeliké látky, které se jí dotkly. Podobně znečisťoval dotyk mrtvoly venku, dotyk kostí nebo hrobu. Znečistěný dal se třetího a sedmého dne pokropiti očištnou vodou, smíšenou s popelem ze smírné oběti červené krávy. Roucha se pokropila podobně. V menší míře znečisťovaly zdechlíny. Kdo je nesl nebo jedl, byl nečistý do večera a očistil se koupelí a vypráním roucha.

To jsou trojí zákonité neboli levitské očisty. Žádné z uvedených poskvrnění neznamenovalo vnitřní mravní chybu (hřích), nýbrž toliko vadu zevní. Znečistěný nesměl, dokud se neočistil, účastniti se náboženských úkonů, ani vstoupiti do chrámu; ale hříšníkem nebyl. Avšak očisty poukazují na hřích. Hříchem byla žádostivost uvolněna, porod žen stížen, vznikaly nemoci, z nichž malomocenství ukazovalo na následky hříchu nejhrozněji, pro hřích přišla smrt. Očisty, ač znamenaly jen zevní čistotu, na čistotu vnitřní ukazovaly, připomínaly lidu slova Hospodinova: Buďte svatí, neboť já, Hospodin, Bůh váš, svatý jsem (3 Mojž. 19, 2.).

e) Zvířata čistá a nečistá.

Rozdíl mezi zvířaty čistými a nečistými byl činěn už od patriarchů. Zákonem Mojžíšovým byl uspořádán a uzákoněn. Bůh přidal napomenutí, že rozdíl ten má pamatovati lid na jeho vyvolení. Mají se zdržeti nečistých pokrmů, jako Bůh je vyvolil ze všech národů. Zdržování to znamenalo pouze zevní čistotu, ale povzbuzovalo k čistotě mravní. Israelité měli býti mezi národy, co jsou čistá zvířata mezi nečistými. Rozumáři činili ze záповědi nepožívatí některá zvířata, závěr, že Israelité starší doby byli vyznavači totemismu. Staří národové pokládali prý některá zvířata za své předky a sebe s nimi za příbuzné; proto prý takových zvířat nepožívali, je ctili, dávali kmenům jich jména. To zovou totemism. Celá tato nauka je holý výmysl. Vinití z ní Israelity je už proto nemožno, že zvířat vůbec nectili, nečistá zvířata měli v ošklivosti, mezi ne-

čistá počítali rozmanitou havěť, kterou nikdo nikdy neměl za předky lidí. Mnozí kmenové pohanští si dávali jména zvířat, na př. kmen sokola, orla, lva, medvěda, ale souditi z toho na totemism je asi tolik, jako říci: naši sokolové dali si toto jméno, poněvadž mají sokola za svého prapředka, anebo pan Medvěd, Slavík, Vlk, Skála, Buk, mají svá jména, poněvadž pokládají za svého prapředka medvěda, slavíka, vlka, skálu, buk.

Mojžíš, uváděje zákony o čistých a nečistých zvířatech, neoznačuje jich vědecky, jak činí profesori přírodopisu, nýbrž lidově, jak v obyčejném životě se činilo a dosud činí. Lid zval ptákem vše, co lítalo ve vzduchu, na př. i kobylinky, rybou vše, co žilo ve vodě. O zajíci, jenž pohybuje pysky, jakoby přežíval, říkal, že přežívá. Mojžíš se tomu přizpůsobil. To bylo moudré. Činiti mu z toho výtku anebo kouti z toho zbraň proti vdechnutí Písma, jest nepřístojné.

Uváděti podrobně zákony Mojžíšovy o zvířatech čistých a nečistých není tuto třeba. Stačí malá zmínka. Mojžíš rozděluje zvířata na čtyřnohá, ptáky, ryby a plazy. Ze čtyřnohých byla čistá a mohla býti požívána ta, která přežívala a měla rozpoltěné kopyto; ostatní byla nečistá. Z ptáků byli nečistí hlavně ti, již požívali maso a zdechliny. Mojžíš jmenuje asi 20 nečistých druhů. Z ryb byly čisté a mohly býti požívány ty, které mají ploutve a šupiny. Úhoř, raci ústřice a pod. byly tedy nečisté. Z plazů, t. j. ze zvířat lezoucích po zemi, byly nečisté všechny, ať mají nohy čili nic. Nečisté byly tedy ještěřky, myši, potkani a všechen hmyz. Mimo to byla nečistá všechna zvířata, která od šelem byla usmrcena, jakož i všeliké maso z pohanských obětí. Největší odpor budil vepř. Časem zobecněl tento odpor do té míry, že byl charakteristickou známkou pravého Israelity. Odpor vznikl odtud, že vepř byl od pohanů často uctíván a při pohanských obětech zvlášť zhusta užíván, nejvíce u národa kananejského, jehož země byla Židům dána. Odpor k vepři znamenal odpor k modlářství. Vzpomeňme si na Eleazara a bratry Makkabejské. *)

Israelita nesměl dále požívatí krve a tuku. Tyto dvě věci byly vyhrazeny Hospodinu. Zákaz krve znamenal dvojí: bránil zdivočení lidu a naznačoval velebnost Boží. Lid myslil totiž, že život je v krvi. Když krev byla vyhrazena Hospodinu, budila se před prolitím jejím hrůza a vyjadřovalo se, že Bůh je pánem života a smrti. Zákaz nepožívatí krve je tak přísný, že přestoupení trestalo se smrtí. Vylitá krev přikryla se zemí. Zákaz nepožívatí krve udržel se stále. Zákaz nepožívatí tuku časem upadl. Obětovati bylo lze ovšem jen zvířata čistá a zákonem označená. Čisté zvíře, k oběti Zákonem nenaznačené,

*) Dnes mohou Židé, po mém soudu, jísti vše, i vepřové, neboť zákony Mojžíšovy o zvířatech čistých a nečistých pominuly, leč by z bludného svědomí měli je za závazné.

mohlo býti požito i s tukem vždy. Čisté zvíře, jež pro vadu nebylo k oběti přijato, mohlo býti požito s tukem teprv, když zákaz obětovati všecken tuk, upadl.

Zákony očisty a o čistých a nečistých zvířatech zasahovaly hluboce do veškerého života lidu. Nebylo dne, aby mu nepřipomenuly, že je Bohu zasvěcený, a že má proto býti čistý zevně i uvnitř.

f) Svěcení soboty.

Sobota. Ve svatyni konala se denně ráno a večer bohoslužba. Na oltáři zápalu obětoval se beránek, na oltáři kadidlovém kadidlo. Sobota byla Hospodinu zvlášť zasvěcena. (4. Mojž. 2, 3.). Israelité měli ji světití mimo to na památku vysvobození z Egypta. Den začínal u nich se západem slunce; proto svěcení soboty začalo večer. Po celou dobu, totiž od západu slunce do večera následujícího dne byly všechny práce zapověděny. Jako zakázané práce uvádějí se v Písmě: sbíratí mannu, vařiti a péci, rozdělovati oheň, orati a sklízeti, sbíratí dříví, nositi břemena, obchodovati.

Pokrmu připravovaly se před sobotou. K sobotnímu klidu zavázáni byli také sluhové a služky, ano i pohanští otroci, náležející Israelitovi; klid vztahoval se také na zvířata. Po babylonském zajetí byl zákon klidu stále zostřován, že zaběhl až do výstředností a stával se nesnesitelným jhem. Stalo se, že Židé dali se raději pobíti, nežli by se v sobotu bránili (1. Mak. 2, 36. n.). Zákaz, nevycházeti v sobotu z tábora, vykládán tak, že nikdo nesmí jíti dále dvou tisíc loket. Pán Ježíš byl obviněn z porušení soboty, že uzdravil nemocné. Následek byl, že zákon býval rozmanitým farisejským kličkováním obcházen.

Bohoslužba sobotní záležela v dvojnásobné oběti. Na oltáři zápalném obětování byli čtyři beránci, dva ráno a dva večer, ve svatyni páleno kadidlo ve zvětšené míře a obnovovány předkladné chleby. Mimo to konalo se posvátné shromáždění. Doma slavena byla sobota hostinami, jež měly jakousi duchovní povahu. Sobota znamenala Israelitům den radosti, že si je Bůh vyvolil. Odpočinek pamatoval je na blažený odpočinek, který očekává člověka po práci života, u Boha; hostina na blaženost u něho. Rozumáři hádali, že svěcení soboty vzali Israelité z Babylonie. Hádali stejně libovolně, jako když dříve hledali původ soboty židovské u jiných národů. Babyloňané nesvětili sedmého dne v témdni, nýbrž sedmý den v měsíci. Sedmý den v měsíci nepřipadal na sobotu leda někdy. Babyloňané vůbec neměli téhodne o sedmi dnech. Sedmý, čtrnáctý atd. den v měsíci nebyl u nich den radostný, nýbrž zlý, totiž den bázně před démony. Také nebyl slaven klidem od práce. Sloužil jedině na usmíření rozhněvaných bohů. Jak patrně, stačilo rozumářům pouhé číslo sedm, aby vymyslili svou námitku.

Mimo sobotu byl svěcen každý první den v měsíci, a mezi nimi hlavně první den měsíce sedmého. Tento den stal se tak časem novým rokem občanským.

R o č n í s o b o t a. Jako sedmý den v týdnu byl posvěcen Hospodinu, tak měl mu býti zasvěcen každý sedmý rok. Na znamení, že Hospodin je Pánem země, měla celý rok odpočívati. Nemělo se orati, zasévat, žíti. Aby Israelité roční sobotu zachovávali, slíbil Bůh, že jim dá šestého roku dostatečnou úrodu na tři léta. Dluhy nesměly býti vymáhány. Co pole přinesla sama sebou, náleželo všem, zvláště chudým. Toho roku byl o svátcích stánků předčítán lidu Zákon.

R o k j u b i l e j n í. Sedmý rok sobotní, t. j. každý padesátý rok byl rokem jubilejním. Pro dobrodiní, jež přinášel chudým, možno jej zváti rokem milostným. Byl ohlašován troubením na rohy po celé zemi; proto zval se také rokem zvuků. Byl zachováván jako každý rok sobotní. Ale mimo to obsahoval Zákon pro něj dvě významná ustanovení. První: Všichni Israelité, kteří byli v poddanství u svých rodáků, nabývali svobody. Druhé: Všechny majetek pozemkový, který se dostal do rukou jiného, připadl zpět původnímu majetníku bez navrácení ceny, za niž byl prodán. Totéž mělo platnost o domech levitů, původně jim vykázaných. Proto rok jubilejní zval se také rokem svobody. Jakožto důvod těchto dvou zvláštních nařízení udává Zákon: Lid israelský je lidem Hospodinovým, a proto jeho synové nemohou náležeti jiným; země je zemí Hospodinovou, a proto nemůže býti trvale prodána, nýbrž má býti zachována dle rozdělení, které po dobytí země na rozkaz Boží bylo provedeno. Význam obou nařízení byl společensky veliký. Zabezpečoval všem Israelitům trvale osobní svobodu a chránil lid ochuzení. Mezi Israelity nemohlo se vyvinouti ani otroctví, ani nemajetný proletariát. Cena pozemků řídila se ovšem podle toho, jak blížil se jubilejní rok. Byl-li blízko, prodávající za ně mnoho nedostal, jelikož kupující věděl, že případnou majetníku. Prodej měl tu povahu pouhého nájmu. Zákony o jubilejním roce bývaly svědomitě zachovávány.

Zákony o roční robotě a jubilejním roce mohly obstáti jedině při zvláštní prozřetelnosti božské. Proto jsou důkazem, že Zákon Mojžíšův je od Boha.

g) **S v á t k y.**

P a s c h a. Prvním a nejdůležitějším výročním svátkem byly Velikonoce, židovsky pascha. Slovo pascha znamená přejíti, pomínouti. Poněvadž anděl, jenž pobíjel prvorozence egyptské, minul domy israelské, které byly pomazány krví beránka, dostala slavnost požívání beránka jméno pascha. Beránek musil býti bezvadný a nesměla mu býti zlomena žádná kost. Israelité pojídali jej tenkrát stojíce a připraveni jsouce na cestu. Poněvadž vše dělo se ve spěchu, měli k němu chléb pouze přesný. Na památku krutého osudu v Egyptě přidávali k be-

ránku hořké byliny. Od té doby konala se z nařízení Božího tato oběť, zvaná pascha, každým rokem; od ní nazvány tímto jménem celé svátky. Velikonoc zvaly se také svátky přesných chlebů. Trvaly sedm dní. Hned na počátku odstranil se z domů všecken kvas, obraz hříšnosti. Prvního dne byli beránkové v nádvoří zabiti, krev od kněží zachycena a vylita k oltáři, tuk spálen. Záhy z večera toho dne konala se velikonoční večeře, při níž beránek se požil. Účastníci se jí mohl ovšem jen ten, kdo se neposkvrnil. Kdo se znečistil, konal ji za měsíc. Celý beránek musil býti sněden. Proto nečetné rodiny spojovaly se k společné večeři. Před večeří četly se části z Písma, jednající o vyjití z Egypta a vyložil se význam slavnosti. Poté pěly se žalmy, jichž povaha je messiánská. Tak celá slavnost měla předobrazný ráz, ukazující na vykoupení, jež Messiášem se stane. V chrámě konaly se denně modlitby a oběti. Mimo obvyklé oběti obětovali se dva mladí býci, jeden beran, sedm ročních beránků s přiměřenými oběťmi suchými a úlitbami. Těž se obětoval kozel jako oběť smírná za hříchy lidu. Poněvadž nastávaly žně, obětoval se druhého dne snop ječmene jako prvotina na důkaz, že Bůh je původce úrody.

Letnice. Druhou výroční slavností byly letnice. Zvaly se též den týdnů, jelikož se začaly, když od Velikonoc uběhlo sedm týdnů (50tý den). Řecké pentakostes pro svatodušní svátky znamená padesátý den. Jiné jméno letnic bylo den žní (sklizně), poněvadž se konaly na poděkování za úrodu. Též den prvotin, any se obětovaly prvotiny úrody, dva přesné pšeničné chleby. Poněvadž padesátého dne po vyjití z Egypta Mojžiš vstoupil na Sinai, má se za to, že letnice konaly se také na památku prohlášení Zákona. Slavnost trvala jeden den. Israelité přinášeli o ní hojné oběti dobrovoné.

Svátky stánků. Trvaly sedm dní. Byly radostným ukončením sklizně ovoce, oleje a vína. Israelité bydleli pod stany na plochých střechách, ulicích a náměstích zřízenými z větví stromů. Zvyk pamatoval je na bydlení pod stany na poušti a dobrotivou prozřetelnost Boží, jež je chránila. První den byl klid od práce a slavnostní shromáždění. Povinné oběti byly: 70 mladých býků, 14 beranů a beránků. Lid přinášel hojné oběti soukromé. Svátky se končily osmého dne klidem, shromážděním a oběťmi. Tento osmý den znamenal ukončení všech ročních slavností.

Den smíření. Mezi letnice a svátky stánků padal den smíru. Veliký den smíření byl den klidu, přísného postu a pokání. Půst trval od večera do večera. Hlavní obřad náboženský konal sám velekněz. Probděv noc vykonal ráno obřadní koupel a obětoval ranní oběť. Poté svlékl velekněžské roucho, vstoupil opět do koupeli, oblékl se v obyčejné bílé roucho kněžské. Tak jevil se jako kající. Pak nastal obřad smíření. Za pokolení kněžské obětoval mladého býka, vloživ na něj ruce

a vyznav hříchy kněžstva, jako oběť smírnou a berana jako celopal. Od lidu přijal dva kozly, jednoho k oběti za hříchy, druhého, aby vyhnán byl na poušť. O kozly metán los. Na kterého padl los „pro Hospodina,“ určen byl k oběti za hříchy lidu, na kterého „pro Azazela,“ pro ďábla na poušti.

Toho dne vstoupil velekněz třikráte do nejsvětějšího, nejprve aby zapálil kadidlo a obestřel archu dýmem, připomínajícím oblak, jenž vedl Israelity na poušti, po druhé s krví býka, jíž pokropil slitovnici, předek archy a zemi, po třetí s krví kozla, aby jednal s ní podobně. Kropením krví býčí vykonáno bylo usmíření za hříchy velekněze a kněžstva, kropením krví kozlí za hříchy lidu. Podobným způsobem vykonáno pak posvěcení svatyně a nádvoří.

Obřad s kozlem pro Azazela konal se v nádvoří. Kozel, obtížený hříchy všech, vyveden byl na poušť a shozen se skály. Židé měli poušť za obydlí ďáblů. Kozel nebyl jim „obětován,“ nýbrž vůdci jejich poslán, aby věděl, že národ náleží Bohu a nechce s demony nic mít. Shození se skály připomínalo Israelitům, že zahyne, kdo se z hříchů nekaje. Poté byli býk a druhý kozel spáleni, z části na oltáři zápalu, z části mimo tábor nebo město.

Význam dne smíření je patrný. Vkládání rukou, vyznání hříchů, pokropení krví znamenají kající uznání a usmíření hříchů. Vrchol obřadů bylo pokropení slitovnice v nejsvětějším, ve vlastním přibytku Božím. Znamená dojemné přiznání viny a prosbu za usmíření. Obřady nezbytně mocně dojímaly, takže Bůh mohl dáti hojné milosti. Rovněž patrný je předobrazný význam dne smíření. Ukazoval na veliký den, kdy Pán Ježíš vykoná oběť na kříži smíření všeho lidu. Podrobně vykládá předobraznou povahu dne smíření sv. Pavel v listě k Židům (Žid. hlava 9. a 10.). Jeho hlavní myšlenka je: Jako velekněz všel s krví obětní do nejsvětějšího, aby za lid obětoval krev zvířat, tak Spasitel jednou pro vždy všel k Bohu do nebe, aby mu dal vlastní prolitou krev za celé pokolení lidské. Proto Pán Ježíš je jediný velekněz Nového Zákona, nejčistší beránek za hříchy. — Maso obětní bylo spáleno, nejprve z části, pak vůbec mimo tábor; Kristus umřel vně hradeb městských.

To jsou náboženská nařízení Starého Zákona. Ač Starý Zákon byl nedokonalý, byl nicméně, jak z uvedeného přehledu patrné, vzácný. Neň nic, co by před Kristem mohlo býti mu postaveno po bok. Náboženské zákony Mojžíšovy jsou v celém pohanském světě jediné. Méně dokonalé jsou zákony občanské.

4. Zákony občanské.

Občanskými zákony upravil Bůh poměry společenské národa israelského. Poměry, ve kterých národ israelský, obklopený pohanstvem, žil, byly smutné. I nelze se diviti, že občanská

zařízení Zákona Mojžíšova jsou nedokonalejší nežli zákony náboženské. Bylo nezbytno míti zřetel k společenským poměrům doby. Mimo to Zákon Starý neuděloval milosti, i nebylo k vyššímu občanskému zřízení nadpřirozené pomoci, která by byla potřebna. Nicméně i po stránce občanské stál Zákon Mojžíšův výše, nežli občanské zákony jiných národů. Rozumáři tvrdí, že zákonodárství babylonské bylo dokonalejší. Není tomu tak. Ačkoliv Babyloňané nalézali se dávno před Mojžíšem na stupni vzdělanosti, jakého Israelité nikdy nedosáhli, přece jejich občanské zákonodárství stojí daleko za občanským zákonodárstvím Mojžíšovým. Zákony Mojžíšovy jsou potud babylonského původu, že přihlížejí k tradicím, v nichž všechny semitské národy vyrostly, majíce je ze společné své vlasti babylonské. Ale tak, jak jsou dány, jsou od Boha skrze Mojžíše. Bůh měl k řečeným tradicím zřetel.

a) **P o m ě r y r o d i n n é.** Rodina je dle vůle Boží základ lidské společnosti. Od Boha bylo manželství ustanoveno jako trvalé spojení jednoho muže s jednou ženou. Pán Ježíš na to výslovně poukázal a obnovil původní ustanovení božské (Mat. 19, 8. n.). Jednoženství upadlo brzy. Již vnuk Kainův Lamech pojal dvě ženy. Od té doby se šířilo, až zobecnělo, že za určitých okolností nebylo pokládáno za hřích ani od mužů bohabojných jako Abrahama, Jakoba a j. Sara, jsouc neplodna, sama nabídla Abrahamovi svou otrokyni Agar, aby měl potomstvo, a uznala jejího syna za svého. Nemíti mužského potomstva pokládalo se za hanbu a neštěstí. Jakob sloužil za Rachel sedm let, a když místo ní dostal Liu, sloužil za onu nových sedm let. Když Bůh takové muže vyvolil k důležitým úkolům a prokazoval jim zvláštní milosti, dlužno souditi, že úchylek od původního ustanovení připustil, nebera ho za hřích. Věci nebylo lze změnit. Tak mnohoženství dostalo se také do Zákona Mojžíšova. Pán Ježíš praví, že je Bůh připustil pro tvrdost srdcí. Vžilo se tak, že nebylo ho lze v oné době zakázati. Jako jiný důvod se uvádí, že by Židé neodolali pokušení od pohanů pocházejícímu. Důvod vážný, vždyť sotva odolali modloslužbě. Také se praví, že Bůh připustil mnohoženství u Israelitů, aby, jsouce vydáni stálým bojům, měli hojně potomstva. Než ať jsou důvody jakékoli, jisto je, že v této věci byl Zákon Starý nedokonalý. Nicméně byl dokonalejší nežli zákony pohanské, neboť i mnohoženství i rozluku značně omezoval a poukazováním na manželství v ráji stále káral.

Jaké bylo postavení ženy u Israelitů? Všude, kde vládlo mnohoženství a rozluka, byla žena snížena a potupena. Jak bylo v Zákoně? Takového postavení jako v křesťanství žena israelská arci neměla, nicméně bylo mnohem důstojnější nežli u pohanů. U Babyloňanů měla v ohledu peněžním větší samostatnost, ale u Israelitů měla postavení důstojnější jako paní v domě, matka a žena. V rodině stála muži vzhledem

k dítkám rovnocenně po boku. Cti otce i matku, pravil Zákon, nečině rozdílu mezi otcem a matkou. Hříchy proti nim byly trestány stejně, ať týkaly se otce nebo matky (2. Mojž. 21, 15. n.). Babylonský zákoník zná jen tresty na hříchy proti otci. Žena israelská nebyla uzavřena, jako ženy na východě. I na náboženských slavnostech měla účast (Žal. 67, 26.). Společenského života účastnila se hojnou měrou. Mirjam, sestra Mojžíšova, a Holda byly prorokyně, Debora soudkyně, Esther, Judit, matka Makkabejská proslavily se ctnostmi a rekovnými činy.

Rozluka manželská byla vedle mnohoženství také značnou nedokonalostí Zákona. Nemohouc býti zakázána, byla aspoň omezena. Rozumáři volají vítězně, že o rozloučenou ženu bylo v Babylonii hmotně lépe postaráno. Avšak právě tím rozluka se usnadňovala. Mimo to nežádá babylonský zákoník žádného důvodu k rozluce. Patrně byla velice volná. To není zajisté přednost. Zákon Mojžíšův žádá pro rozluku jako důvod nějakou ošklivou věc (5. Mojž. 24, 1.), patrně těžkou chybu fysickou nebo mravní. Aby rozluka nemohla se státi nerozvázně, bylo ustanoveno, aby dal muž ženě list propouštěcí.

Manželská věrnost byla chráněna přísnými tresty, a to nejen tresty na ženu, jako u pohanů, nýbrž i na muže. Manželská zpronevěra a jiné těžké hříchy nepočestnosti trestaly se u obou smrtí. Zákon ten vztahoval se také na snoubenku, ač odvedení její k ženichu se ještě nestalo. Jiné zákony chránily účinně nevinnost panenskou.

O vážnosti, s jakou hleděno na manželství, svědčí manželské překážky. Aby zamezeno bylo svádění k modlářství, zakazoval Zákon sňatky s pohany, zvláště se spustlými Kananejci. S pohany, vyjma Kananejce, byl sňatek dovolen, když nevěsta přijala víru israelskou anebo ženich pohan se k ní přidal. Sňatek mezi blízkými příbuznými a sešvakřenými nebyl dovolen. Nikdo nemohl míti zároveň dvě sestry, ale po smrti jedné mohl si druhou vzít. Tato nařízení byla ochranou posvátnosti manželství. V jednom případě byl sňatek mezi švakry možný, ano přikázaný. Když bratr zemřel, nezanechav potomků, byl pozůstalý bratr jeho vázán, vzít si, aby majetek byl zachován rodu, ovdovělou švakrovou. První syn její byl pak pokládán před zákonem za syna zemřelého bratra a nabyt jeho práv. Však pozůstalý bratr měl možnost, z povinnosti této se vybaviti. Zemřel-li muž bez syna, právo dědičné přešlo na dceru. Taková dcera dědička byla povinna provdati se za muže z téhož rodu, aby majetek byl rodu zachován. Takovou dcerou dědičkou byla snad Panna Maria.

Rodiče byli Zákonem povinni pečovati náležitě o tělesné a duchovní blaho dítek. Sňatek dětí obstarával otec. Sňatek uzavírán byl záhy, dříve od 12tého roku, chlapců od roku 13tého. Prvorozený syn měl právo na dvojí podíl z pozůstatosti. Toto právo bylo nedotknutelné. Moc otce nad dětmi byla

taková, že mohl dceru prodati Israelitovi za otrokyni nebo ženinu, t. j. diuhcu ženu. Nicméně i v tom byl Zákon Mojžíšův nepoměrně lidštější, nežli zákony pohanské.

b) **Zákony občanské v užším smyslu.** Z těchto uvedeme jen něco málo.

Dělník nesměl býti utlačován, ať byl domácí nebo cizí. Mzda musila mu býti vyplacena, žádal-li jí anebo potřeboval, hned večer po práci.

Otroctví bylo přípustno, neboť bylo všude a nebylo lze obejít se bez něho; ale Mojžíš stav otroků zlepšil. U Israelitů byl i otrok bližním, na nějž se vztahovalo přikázání: Milovati budeš přítele svého jako sám sebe (3. Mojž. 19, 18.), ať byl Israelita nebo cizí. Bližnímu byl dle Zákona i nepřítel. Teprve fariseové počali přikázání to vykládati v duchu pohanském. Zde je zásadní rozdíl zásad, týkajících se otroctví mezi Israelity a pohany. Podrobná ustanovení Zákona Mojžíšova o otrocích jsou též mnohem lidštější, nežli ustanovení zákonů pohanských. Israelita, jenž byl prodán anebo sám se prodal za otroka Israelitovi, nekonal nízkých služeb, nýbrž byl chován jako dělník najatý za mzdu. Sedmého roku nabyt on i jeho rodina svobody. V roce jubilejním nabyt svobody, třeba sloužil jen několik let. Když otrok odcházel z otroctví, měl mu pán dáti slušnou výbavu, aby na čas byl chráněn nouze. Oženil-li se otrok v době služby, nenabývaly jeho žena a děti svobody zároveň s ním. Nechtěl-li jich opustiti, propíchl mu pán pravé ucho na znamení, že dobrovolně a na vždy zůstává při jeho domě. Však v jubilejním roce nabyli svobody všichni. — Dostal-li se Israelita za otroka k cizímu, musilo do kupní smlouvy býti přijato ustanovení, že může od příbuzných býti vykoupen anebo sám se vykoupiti. Cena výkupu řídila se dle ceny kupní a dle blízkosti jubilejního roku. V jubilejním roce nabyt i on svobody. Israelita patřil Bohu, i nemohl býti trvale majetkem lidským. — Otroci Neisraelita těchto výhod nepožíval. Svobody nenabýval ani v roce jubilejním. Jemu bylo konati nízké práce. Však v lidských právech byl chráněn i on. Úmyslná vražda otroka, nastala-li smrt jeho hned, trestala se smrtí. Ublížil-li mu pán na těle, na př. vyrazil-li mu zub nebo oko, musil mu dáti svobodu. Cizí otroci, kteří utekli před krutými pány k Israelitům, mohli se v zemi svobodně zdržovati. — Otroci byli vůbec pokládáni za členy rodiny a měli účast na náboženských slavnostech, obětních hostinách, sobotním klidu a j. Jak patrné, byl stav otroků u Israelitů nepoměrně lepší nežli u Babyloňanů a jiných pohanů.

Chudí. Ochuzení rodin nebylo u Israelitů snadno možné, poněvadž dle Zákona půda byla rovnoměrně rozdělena mezi jednotlivé rodiny a v jubilejním roce ztracený majetek pozemkový jim zase připadl. Nicméně bylo o chudé, vdovy a sirotky i jinak postaráno. Četná jsou nařízení Zákona, žádající přispěti

chudým. Roh pole neměl býti od pána sklizen, nýbrž ponechán chudým. Chudí směli paběrkovati na polích, vinohradech, olivovnách. Co narostlo kdekoliv v sobotním a jubilejním roce, náleželo jim. Při povinných obětech měli veliké úlevy. Soudcům nařizoval Zákon svědomitý zřetel k chudině.

Soudnictví. Zákon Mojžíšův nařizoval, aby soudy zachovávaly spravedlnost, chráníce se stranictví, neberouce darů. Svědectví jednoho na ortel smrti nestačilo. Otec nesměl býti trestán smrtí za syna a syn ne za otce. Babylonský zákonník tuto nespravedlnost nařizoval; dle něho na př. byl syn stavitelův trestán smrtí, zabil-li shroutivší se dům syna majetnikova; kdo udeřil svobodnou dceru cizí, že zemřela, tomu byla dcera popravena. Israelský zákonník stojí výše nežli trestní právo všech národů pohanských. Ale přísný byl i on. Na modloslužbu, rouhání, znesvěcení soboty, hrubé prohřešení proti rodičům, některé hříchy smilstva byl trest smrti. Heslo „oko za oko“ bylo prováděno, ale vinník mohl se vykoupiti. Zloději bylo škodu nahraditi dvakráte, někdy i pětkráte. Nemohl-li nahraditi, mohl býti prodán za otroka. Babylonský zákonník má na krádež pravidelně smrt; náhrada byla dle něho třicetinasobná, náležela-li věc králi nebo chrámu, desateronásobná, náležela-li soukromníku. Za úmyslnou vraždu Zákon Mojžíšův výkupu nepřipouštěl, nýbrž následovala neúprosně smrt. Zákon Mojžíšův zná také krvinu (krevní mstu), ale jinou nežli u pohanů. Jen zákonitý dědic mstil vraždu zabitím vraha, avšak dříve bylo třeba, aby vražda náležitě se zjistila soudem. Při neúmyslné vraždě mohl se vinník uchýliti do některého ze šesti útočišť, kde byl bezpečen do smrti velekněze; po jeho smrti byl svoboden. Úmyslný vrah, byv soudem řádně odsouzen, této výhody neměl, nýbrž měl, kdekoliv od mstitele bude dopaden, býti zabit. My zavrhuje i tento způsob krviny, ale v poměrech východních byl nutný. Dr. Musil píše, že jen tak jednotlivec je tam bezpečen životem.

Cizí. Cizinci dostávalo se v Israeli téže právní ochrany jako domácím. Nabyli-li půdy, neplatil více daní nežli Israelita. Mohl, souhlasil-li s výkupem, míti za otroka i Israelitu. Cizí chudí byli doporučeni dobročinnosti lidu a měli podíl na desátku chudých. Modlářství provozovati v zemi ovšem nesměli; rovněž požívati krve nebylo jim dovoleno. Sobotní klid bylo jim zachovávat jako Israelitům. Směli s lidem do nádvoří chrámu, účastniti se obětních hostin, vyjma velikonočního slavení beránka. Dali-li se obřezati, byli pokládáni za příslušníka národa, i nebyli z ničeho vyňati. Kananejští a někteří jiní národové byli vyloučeni ze společenství s Israelity na vždy; někteří jiní do třetího pokolení. To nebyla nesnášlivost, nýbrž nezbytná podmínka, aby Israelité zachovali se svému účelu.

OBSAH.

KNIHA V. O Bohu Stvořiteli.

	Strana :
Úvod . . .	1
O stvoření . . .	2
Bůh jest Tvůrcem všeho, co jest . . .	6
Jen Bůh, a to trojjediný, tvoří z ničeho . . .	12
Bůh stvořil všecko svobodně podle věčných a nezměnitelných vzorů	16
Časnost světa . . .	20
Poslední cíl tvorstva . . .	23
Bůh stvořené věci zachovává	29
O Boží součinnosti se stvořenými příčinami	32
Stvoření hmotného světa . . .	35
Šestidenní . . .	38
Biblický den . . .	42
O stvoření člověka . . .	44
Duše a tělo . . .	50
O vlastnostech duše	56
Vznik jednotlivých duší lidských . . .	63
O jednotě člověčenstva . . .	67
Nadpřirozený stav člověka	70
Prarodiče obdrželi posvěcující milost . . .	73
Prarodiče měli před hříchem dar neporušenosti . . .	78
Prarodiče byli před hříchem nesmrtelní podle těla	82
Prarodiče byli opatření vlitou vědomostí přirozených a nadpřirozených pravd . . .	84
Život prarodičů do hříchu byl blažený . . .	88
Stav čisté přirozenosti a bludy o něm . . .	91
řích prarodičů . . .	96
Hřích Adamův přešel na všechny lidi . . .	100
V čem hřích dědičný záleží . . .	105
Příčítka a šíření dědičného hříchu . . .	111
Následky dědičného hříchu	116
Několik poučení, plynoucích z nauky o dědičném hříchu	124
Stvoření andělů . . .	126
O bytnosti andělů . . .	129
Počet a kůry andělů . . .	135

Andělé a stav nadpřirozený	137
Andělé dobří . . .	140
Andělé zavržení	144

KNIHA VI.: O Bohu Vykupiteli.

Úvod	153
------	-----

Část I.: O osobě Pána Ježíše Krista, t. j. o Kristu Bohu vtěleném.

Pán Ježíš Kristus	156
Pán Ježíš je pravý Bůh. (Důkaz obranný.)	157
Pán Ježíš je pravý Bůh. (Důkaz věroučný)	161
Sv. Jan a sv. Pavel o božství Pána Ježíše	168
Messiánské vědomí Pána Ježíše . .	177
Obsah messiánského vědomí Páně	184
O božském vědomí Pána Ježíše	193
Podání o božství Pána Ježíše	204
Pán Ježíš jako pravý člověk	210
Pán Ježíš přijal lidskou přirozenost z matky	217
O jedinství Krista	221
Písmo a podání o jedinství Krista .	227
Vtělení je tajemství	234
Výklad hypostasního spojení	236
Dodatky	244
O rozsahu hypostasního spojení	249
O dvojí přirozenosti v Kristu	253
Záměna přísudků (Communicatio idiomatum)	260
O Kristově synovství Božím	267
O úctě, jež náleží člověčenství Kristovu	372
O úctě nejsv. Srdce Ježíšova	278
O vlastnostech a darech lidské přirozenosti Kristovy	285
O citových hnutích u Krista	291
Duše Kristova měla již na zemi blažené patření .	294
O vlité a nabyté vědomosti Pána Ježíše . .	302
Podstatná svatost lidské přirozenosti Kristovy .	308
Přirozenost lidská Pána Ježíše byla svatá milostí	313
Bezhříšnost Kristova	320
O svobodné vůli Kristově	325
O moci člověčenství Kristova	331

Část II.: O Kristu Vykupiteli neboli o vykupitelském díle Pána Ježíše.

Úvod	336
O potřebnosti vykoupění	337
Priměřenost vtělení	344
O účelu vtělení	352
O Kristu prostředníku	359
Kristus nás vykoupil, učiniv za nás Bohu žádost	363
O vlastnostech zadostiučinění vnitřních	369
Kristus zadostiučinil podle spravedlnosti	375
Rozsah zadostiučinění	382
O zásluze Kristově	386
Způsob, kterým Kristus provedl vykoupění	393
Doplnění a korunování vykupitelského díla Kristova	400

O trojím úřadě Kristově	402
O Kristově kněžství . . .	407
O velekněžské oběti Kristově	417
O Kristu učiteli (proroku)	418
O Kristu králi .	424

Č á s ť III. : Mariologie (nauka o Panně Marii).

Úvod	432
Panna Maria je rodička Boží	438
O důstojnosti Panny Marie	442
Milost Panny Marie	448
Panna Maria a hřích dědičný	453
Neposkvrněné početí Panny Marie a Písmo	453
Neposkvrněné početí Panny Marie a podání	459
Scholastikové o neposkvrněném početí Panny Marie	469
Svátek neposkvrněného početí Panny Marie	475
Neposkvrněné početí a pravoslaví	478
Bezhříšnost Panny Marie	483
Panenství Panny Marie . .	487
O nanebevzetí Panny Marie	497
O Panně Marii prostřednici	505

D o d a t e k.

O úctě svatých	510
Úcta svatých . .	512
Vzývání svatých	515
Dodatek	519
O úctě ostatků a obrazů	521
Ostatky	522
Obrazy .	525
Úcta kříže	530

KNIHA VII.

O m i l o s t i.

Úvod	537
O milosti vůbec	538

Č á s ť I.

O milosti skutkové neboli pomocné . .	543
Jak se skutkové (pomocné) milosti dělí	550
O vlivu, kterým skutková (pomocná) milost působí	555
Blud pelagianismu a semipelagianismu	560
Potřebnost pomocné (skutkové) milosti	564
O potřebě pomocných milostí u věřícího člověka	570
Co může člověk bez milosti pomocné .	573
Co člověk bez pomocné milosti nemůže	583
Co nemůže ospravedlněný bez pomocné milosti	590
O potřebě milosti k setrvání až do konce	594
Nezaslouženost milosti	599
O účinnosti pomocné milosti	608
O milosti dostatečné	610
O milosti účinné	613
Hlavní výklady o tom, jak lze srovnati účinnou milost se svo-	
bodnou vůlí	617
O rozdělování pomocných milostí	624

Č á s ť II.

Strana ·

O milosti posvěcující . . .	634
Co jest milost posvěcující	635
Účinky posvěcující milosti	642
Zvláštní účinky posvěcující milosti	649
Příprava k ospravedlnění	658
Dary Boží s posvěcující milostí spojené .	668
Rozmnožování a ztráta posvěcující milosti	671

Č á s ť III.

O zásluze	676
Zásluha nadpřirozená . . .	677
Záslužnost dobrých skutků	681
O podmínkách nadpřirozené zásluhy	685
O dobrém úmyslu	692
Co si můžeme zasloužiti (Předmět zásluhy)	697
Milost darmo daná (gratis data) .	703
Nauka pravoslavné církve o milosti	706

O Z á k o n ě S t a r ě m a N o v ě m.

Trojí zákon božský	718
Zákon Mojžíšův	721
Účel a obsah Starého Zákona	727
Milost pod Zákonem Starým .	732
Kdy a jak Zákon Starý přestal	735
Zákon Nový	741
Přehledný obraz nařízení Starého Zákona	747
Prohlášení Zákona na Sinai .	448
Podrobné zákony náboženské	753
Zákony občanské	766

Rejstřík obsahový.

Adam, praotec lidstva 46, obraz a sláva Boží 46, hlava ženy 47, jeho hřích 100, původce dědičného hříchu 113, Adam před hříchem a po něm 120.

Adoptianismus 267, odsouzení jeho 268.

Adorace 272, komu náleží 273.

Agnoeté 306 n.

Andělé, jejich bytost 127, kdy stvoření 129, číří duchové 129, nesmrtelní 132, jejich nerozsažnost a poznání 132, počet a kůry 136, nadpřirozený stav 138, dobří 140, zavržení 144, hřích jejich se liší od hříchu dědičného 145.

Anthropologie, viz Člověk.

Arianismus 204 n., 306 n., 361.

Atheismus, odsouzený na vatikánském sněmu 12.

Bezhříšnost Kristova 320 n., námitky 323.

Bezhříšnost Panny Marie. Panna Maria byla prosta pokušení 483, i malých hříchů 485, prav. Malinovský připouští možnost hříchu 487.

Bible, je výkladem světa, neodporuje vědě, je kniha náboženská 36 n.

Biblický den, výklady o něm 42 n.

Blaženě patření Kristovo na zemi 249 n., měl je dříve, nežli mohl konati záslužné skutky 388, měl je stále 393.

Bohorodička, Panna Maria 438 n. výklad a důkazy.

Boží součinnost (concursus divinus) 32 n.

Božské ctnosti 668 n.

Božské vědomí Kristovo 194 n., projevy jeho 198 n.

Božství Kristovo 154 n., důkazy obranné 158, věroučné 161 n., sv. Jan a Pavel o božství Kristově 168 n., Skutky apošt. 174 n., zůstává na věky 252.

Bratři Ježíšovi 495.

Bůh, je tvůrce všeho 6, sám od sebe a jediný 10, 31, jen on může tvořiti z ničeho 13, stvořil svobodně 16, vše zachovává 29, proč stvořil vše 24 n.

Bydlení sv. Ducha v duši 669

Bytnost, co je 237.

Cíl poslední člověka a tvorstva 23 n., druhotný 27.

Církev je mystické tělo Kristovo 215, pokračování trojiho úřadu Kristova 424 n.

Citová hnutí u Krista 291 n.

Cizí dle Zákona Mojžíšova 7, 70.

Čarodějství 149, pálení čarodějnic 150.

Člověčenství Kristovo, bludy 210, 216; nauka církve 210 n., jaká náleží mu úcta 272, jeho moc 331.

Člověčenstvo. Všichni lidé pocházejí od Adama 67, námitky a důvody 68, praeadamité 68.

Člověk, jeho stvoření a cíl 26 n., bezprostředně od Boha 28, 44, bludné nauky 48, jeho nadpřirozený stav 70.

Ctnosti božské 668, mravní 668.

Darwinismus 48 n.

Đábel, názvy 145, proti Bohu 146, svedl první rodiče a svádí stále

146, nemůže činit násilí 147, byl Kristem poražen 212.

Dary sv. Ducha 669.

Dědičný hřích přešel na všechny lidi 100, v čem záleží 105, 109, bludné nauky protestantské a jansenistické 104 n., přičítka 111, šíření 113, následky 116, Panna Maria bez něho 288, Kristus mu nepodléhal 288, sňal jej s nás 324.

Dobré skutky pohanů 577 n.

Dělník dle Zák. Možíšova 769.

Demoni 145, někteří jsou na zemi 146, jejich trest je věčný 146.

Desatero 750.

Dostatečná milost 610.

Dualismus bludný 6.

Duch svatý, jeho působení skrze Krista 314.

Duchovenstvo v Starém Zákoně 756.

Důstojnost Panny Marie 442, před Bohem 442 n., před lidmi 447 n., proč Písmo o ní málo mluví 448.

Duše, stvořena z ničeho a s hmotou spojena 46, forma těla 53, celá v celém těle 55, její vlastnosti 56 n., církevní nauka 66, poučení z ní 124.

Duše Kristova měla na zemi blažené patření 294 n., 330.

Emanatismus 7.

Emanuel, co znamená 186, 193.

Eutyches, jeho nauka 253, 261.

Eva 46 n.

Evolucionismus 7.

Exorcismy 149.

Generationismus 64.

Gnostikové 6, 361.

Günther a Hermes o zadostiučinění a vykoupení 362.

Hmotářství viz materialism.

Hřích dědičný viz dědičný hřích.

Hřích prarodičů byla neposlušnost 97, hřích rozumu a vůle 98, těžký 98, následky 99.

Hřích těžký ztráta milosti 673.

Hus, skutky v hříchu 573.

Hylozoismus 7.

Hypostase 227, 237.

Hypostasné spojení 236 n., jeho rozsah 249.

Chudí dle Zák. Mojžíšova 769.

Jahve 9.

Jansenismus, jeho nauka o stavu přirozeném a nadpřirozeném 94, o dvojí libosti 609.

Jedinnost 221, v Kristu 223, bludy a důkazy 223 n.

Jednota věčná, nahodilá, podstatná 221 n.

Ježíš Kristus Syn Boží 154, pravý Bůh 157, svatost 160, apoštolové o jeho božství 168, 174, u prvních křesťanů 175, pravý člověk 210, jeho přirozenost lidská z matky 217, jeho jedinnost 224.

Jistota o udělené milosti 625 n.

Jovinian proti panenství Panny Marie 487.

Kněží v Starém Zákoně 756

Kněžství Kristovo, kněz 407, Kristus je kněz 407 n., na věky 411, vykonává kněžství 411.

Kongruismus o milosti 623.

Královský úřad Kristův 424, moc Kristova zákonodárná, soudní a výkonná 426 n., je duchovní 428, je-li též světská 429, církev je pokračování král. úřadu Kristova 430.

Království Boží dle Pisma 186, dle Krista 191.

Křest svědčí o dědičném hříchu 102, dítě 102, nekřtěnátko 121 n.

Kříž; Kristus vykoupil nás smrtí kříže 393, vhodnost její 394 n., úcta kříže 522, 530, žehnání křížem 532.

Krucifix 332.

Láska Boží k tvorům je láska přátelství 29, v přírodě pro člověka 35, přirozená láska Boží nade všechno 582.

Lebeděv o Božském Srdci 283.

Lev Vel. jako obhájce pravdy 253.

Leviti 756.

Lidská přirozenost Pána Ježíše 217, vnějšek jeho 221.

Logos dle evangelia 169, pohanský a racionalistický 169, dle sv. Otců 225. Viz Slovo.

Lucifer, viz Satan.

Luther o všudypřítomnosti Kristově 266, milost a svob. vůle 608.

Malinovskij (pravosl.), jeho výtky katolické nauce 95, 120, o dědičném hříchu a zadostiučinění 381, o vykoupení 386, o vstoupení Krista do pekel 403, o neposkvr. Početi Panny Marie 478, o bezhříšnosti Panny Marie 487, o nanebevzetí Panny Marie 504, o milosti 706.

Maria, pravá matka Pána Ježíše 217 n., Bohorodička 229 n., jak si zasloužila Boží mateřství 358 n.

Maria, její jméno a rod 432, její život 434 n., úcta 514.

Mariologie 441 n., Panny Marie Boží mateřství 438 n., důstojnost 442 n., milost 448, neposkvrněné početí 453 n., bezhříšnost 483, panenství 487, nanebevzetí 497, prostřednice 505; viz jednotlivě.

Materialismus 7 n.

Melchisedes, předobraz Kristova kněžství 408.

Messiáš, naděje v něho 156, zaslíbený 174, svědectví ze vzkříšení 174, první kázání o něm 175, jeho messianské vědomí 177, význam jména 184, dle školy rabínské 186, eschatologické 188, dle Krista samého 189.

Milosrdenství Boží 339 n.

Milost, co je 538, v bohovědě 539, výměr 540, jak se dělí 541, není zasloužena 599 n.

Milost v Zákoně Starém a Novém 732, 734.

Milost hlavy 315 n.

Milost Panny Marie 448, plnost od počátku 449, jaká plnost 450.

Milost pomocná, co je 543, osvícení rozumu 544, povzbuzení vůle 547, milost a nižší vlohy 548, milost zevní 548, m. životní kon 549, nadpřirozenost životních kon 549, jak se pom. milost dělí 550, činy uvážené a neuvážené 550, vliv pom. milosti mravní 555, fyzický 556, spolupůsobení Boží s vlohami duše 558, průběh spásitelného činu 559, milost a svobodná vůle 559, milost je potřebná 564, nezaslouženost-milosti 599, dostatečná 610, účinná 613, účinky milosti 608, milost a svobodná vůle 614, 617.

Milost posvěcující 309, a Kristova přirozenost 313, plnost její v Kristu 317, milost a hřích v duši 390, 673, Kristus zasloužil všechny milosti k ospravedlnění a po něm 391, milost posv. a pokušení 589.

Milost posvěcující 624, co jest 635, posv. milost a láska 640, účinky 642, posv. milost a hřích 648, zvláštní účinky 649 n., rozmnožování 671, ztráta 673.

Milost dle pravoslavi 706 n.

Mojžíš o stvoření světa 37, způsob psaní 36, v šesti dnech 39.

Molinismus o milosti 622.

Monismus 7.

Monofysitismus 253, 306.

Monotheletismus 256 n.

Monotheismus židovský 177.

Náboženství je spojeno s vírou v nesmrtelnost 59, křesťanské nejlépe jí hovoří 60.

Nanebevstoupení Páně 404, dle lidské přirozenosti 405, sedí na pravici Boží 406.

Nanebevzetí Panny Marie 497, svátek 499 n., nauka pravosl. 504.

Nekřtěňátka 121 n.

Neposkvrněné početí Panny Marie 453, důkaz z Písma 453, z podání 459, úřední prohlášení 467, scholastikové 469, Jan Vodňanský 473, svátek neposkvrněného početí 475, pravoslavi a neposkvrněné početí 479.

Nesmrtelnost duše 60 n.

Nestorius 223 n., 261, 297.

Nezaslouženost milosti 599, člověk nemá na milost nároků 600, nemůže si ji přirozenými silami zasloužit 602, vyprošit 603, pro ni se kladně připravit 605, Bůh neodpírá ji nikomu, kdo činí, co na něm jest 608.

Nový Zákon, viz Zákon Nový.

Občanské zákony dle Zákona Mojžíšova 766, 769.

Oběť, co jest 412, od veřejné moci ustanovená 413, hlavní úkon kněžský, částí její 413, Kristova na kříži 414 n., pravá oběť 416, smírná, prosebná, chvály, díky 417, jiné obětní úkony Kristovy 418.

Oběti v Starém Zákoně 758.

Obrazoborství 527.

Obrazy svatých, úcta dovolená a užitečná 525, vztažná 525, úcta obrazů Krista 529, mínění sv. Tomáše Akv. 529, obrazy Boha a nejsv. Trojice 530.

Očisty v Starém Zákoně 760.

Odměna za zásluhy po právu 376, námitky 377 n.

Optimismus u Leibnitze 18.

Optimisté o stvoření a vtělení 337 n.

Osoba 237, výklady filosofů a bohoslovců 239 n.

Ospravedlnění, příprava 658, jaké víry třeba 659 n., 663, jiných skutků 664, Luther 665 n., průběh ospravedlnění 667.

Ostatky, co jsou 521, úcta vztažná 521, dovolena a užitečná 522, odpovídá lidské povaze 524, úcta kříže 522.

Otcové sv. viz Svati Otcové.
Otroctví dle Zákona Mojžišova 769.

Pán, význam toho slova u pohanů a Židů 175, u křesťanů 176, vliv osoby Páně 177.

Panenství Panny Marie 487, bludař Jovinian, Helvidius a Bonosus 488, před porodem 488, při porodu 490, po porodu 492, sňatek Panny Marie 494, bratři Ježíšovi 495.

Pantheismus 6, jeho odstíny 7.

Patření blažené Kristovo, v čem záleželo 295 n.

Peklo, co znamená to slovo v Písmě 402.

Pelagianismus 94, 103, 361, 560 n.

Pessimismus 19.

Plán Boží při stvoření dvojí 154.

Plnost milosti a pravdy 296.

Podstata 237.

Pokoušení, proč dopuštěno 146 n.

Posedlost 148 n.

Potřebnost pomocné milosti ke každému spasitelnému skutku 564, k počátku víry 567, u věřícího hříšníka 570, co může člověk bez pomocné milosti 573, může poznati pravého Boha 576, konati přirozené dobré skutky 577, to nejsou samé hříchy, přirozená láska nade všecko 582. Nemůže bez pomocné milosti dlouho zachovati celý přirozený zákon 583, podlehe někdy pokoušením 586. Ospravedlněný nemůže bez pomocné milosti uvarovati se všech malých hříchů 591 n., může zůstat bez těžkých hříchů 594, Hus, reformátoři, Bajus, Jansenius 573 n.

Prarodiče měli posvěcující milost 73 n., neporušenost 78, nesmrtnost 82, vlité vědomosti 84, blažený život 88, jejich hřích a následky jeho 97 n.

Předpeklí 386, Kristova duše tam vstoupila, proč 400, bludné výklady 400, význam vstoupení Kristova do pekel 402.

Předurčení 392, je Kristem zaslouženo 392.

Přirozenost čistá 91, padlá 91, napravená 92, bludy 93, výklad o ní 222, 237, v Kristu 240 n., 253, 285, 313.

Prívlastky, pravidla při záměně přísudků u Krista 263.

Projevy božského synovství Pána ležiše 198 n.

Prorok 418, Kristus byl prorok 419 n.

Prostřednice Panna Maria 505, účast při vykoupení 506, přimluvkyně 507, prostřednice všech milostí 508.

Prostředník, Kristus, mezi Bohem a lidmi 359 n.

Protestantismus o zkažení lidské přirozenosti 94, o vykoupení 362, 366, o zadostiučinění 381, 384.

Pýcha počátek hříchů 145.

Rationalisté viz Rozumáři.

Ráj, místo 89, život v něm 89, báje o něm 90.

Rodina v Starém Zákone 767.

Rozdělování milosti 624, spravedlivým 627, hříšníkům 628, nevěřícím 631, jaké víry jim třeba 633, nestejně 633.

Rozluka v Starém Zákone 768.

Rozmnožování posvěc. milosti 671, jak a do jaké míry 672.

Rozum o Bohu 13 n., 29 n.

Rozumáři 161, 169, 171, 178, 179, 189, 190, 193, 194, 198, 202.

Satan, vlastně jeden, ostatní jsou demoni, 145.

Semipelagianismus 560 n.

Setrvání v dobrém 594, v čem nezáleží 597, v čem záleží 598, lze si je vyprositi 700.

Sinai 748.

Skutky theandrické 259, dobré 681 n.

Slib v Starém Zákone 732.

Slovo (logos) značí Krista 169, osobu božskou 169, námitky 169 n, svědectví sv. Jana a Pavla 163 n, Kristus je Slovo vtělené 242, je podstatný obraz Otce 347, moudrost Boží 348.

Sluha Boží, co znamená dle Pisma 183, 192, 265.

Smilování. Bůh nebyl povinen se smilovati 339 n.

Smrt Kristova, byla přirozená, násilná, dobrovolná 397, kdy se stala 398.

Sobota v Starém Zákone 763.

Součinnost Boží (conc. div.) 32 n.

Soudnictví dle Zákona Mojžišova 770.

Spravedlnost Boží 346, Kristus jí učinil zadost 360, přísně 367, 376, podmínky přísné spravedlnosti 379, protestantismus a pravoslavi 381 n.

Stánek v Starém Zákone 753.

Starý Zákon viz Zákon.

Stvoření, co znamená stvořiti 2, z něčeho 2, bludy o stvoření světa 6, jen Bůh tvoří z něčeho 12, o stvoření víme jen z Písma 35.

Svátky v Starém Zákoně 764.

Svatost, co je 308, nadpřirozena 309, Kristus je podstatně svatý 309 n.

Svět není věčný 20, je pro člověka 28. Viz stvoření.

Svobodná vůle nebyla dědičným hříchem zničena 118, v čem záleží 120, Kristova 325 n., svobodná vůle a milost 617, Luther a Jansenius 608 n.

Syn Boží, Kristus je skutečný Syn Boží 166, 174 n.

Syn člověka, dle Daniele 185, proč se Pán Ježíš tak zval 192.

Syn Davidův, co znamená 185, Pán Ježíš přijal to jméno, ale sám si ho nedával 192.

Svatí, úcta svatých 510, dovolena a užitečná 511, úcta Panny Marie 514, vzývání svatých 515, síla přímluvy svatých 518, povzbuzení 519.

Synovství Boží Kristovo 267 n., naše a Kristovo 655.

Sestidenní 39 n.

Tělo lidské 46.

Theopaschité 266.

Theosofism 362.

Tomismus o milosti 618.

Traducianismus 64.

Transformismus 48.

Trichotonism 52.

Trishagion, výklad 266.

Trojice nejsv., tři hypostase a jedna přirozenost 235.

Tvorové zjevují dokonalosti božské 28, andělé a lidé poznávají Boha, nemohou zadostiučiniti přísne spravedlnosti Boží 342 n.

Tvorstvo, jeho poslední cíl 23.

Ubikvisté 266.

Úcta Boží, všichni mají uctívat Boha 28 n., v čem záleží 272 n.

Úcta člověčenství Kristova je klanění 275 n.

Úcta nejsvětějšího Srdce Ježíšova, výklad 278, odpůrci 283 n.

Úcta tvorů, dulia, hyperdulia (Panny Marie) 273, úcta svatých 510 n., ostatků 521 n., obrazů 525 n., kříže 530 n.

Účel vtělení 352, skotisté a tomisté 353, pro jaké hříchy 357, zasloužil-li je někdo 358.

Účinky pomocné milosti 608, Luther, Jansenius a svobodná vůle 608 n., dvojí libost 609.

Účinky posvěcující milosti 642, dává nadpřirozenou svatost 645, účast na božské přirozenosti 649, synovství Boží 673, přátelství s Bohem 655, nebeskou krásu 657, plodí dobré skutky 658.

Účinná milost 613, a svobodná vůle 614, jak působí neomylně 615, spor o účinné milosti a svobodné vůli (tomismus, augustinianismus, molinismus, kongruismus) 618 n.

Učitel viz prorok.

Učitelství Kristův 418, vyniká osobností, moudrostí, naukou, váhou 420, Kristus hlásal nezměnitelnou pravdu Boží 421, kázal Židům, nepsal 422, učil příkladem 423, církev je pokračováním učitelství Kristova 424.

Úmysl dobrý 688, 693, zastanci nezbytnosti dobrého úmyslu 696.

Utrpení Páně, jeho význam pro nás 394, jeho rozsah a obsah 396, příklad ctností 399, kniha lidstva 400.

Vbydlení vůbec, v Kristu 252.

Vědomosti Pána Ježíše 302 n.

Velekněz, čtyři známky nejvyššího kněze 409, Kristovo velekněžství nad starozákonním vyniká 410, v Starém Zákoně 758.

Velekněžská oběť Kristova, oběť 412, Kristova na kříži 413, smrt Kristova pravá oběť 416.

Víra, jaké víry třeba k ospravedlnění 633, 659 (zavinuté či rozvinuté).

Víra bez skutků dle Luthera k ospravedlnění 665 n.

Vlastnosti a dary lidské přirozenosti Kristovy 285.

Všudypřítomnost Krista 266.

Vtělení je tajemství, výklad bludný a správný 234 n., jeho přiměřenost Bohu a Kristu 345 n., době 351, jen Bůh je mohl způsobiti 358.

Vůle svobodná viz svobodná vůle.

Vzývání svatých 515.

Vykoupení 337, nezbytné při přísne spravedlnosti 341, pro jaké hříchy se stalo 357, bludy 361 n., osvojuje se nám poznenáhla 385, Kristus provedl je hlavně utrpením a smrtí 393, doplnění a korunování vykupitelského díla 400 n.

Výtka Pavlova Petru 741.

Wiclef o vykoupení 337 n.

Zadostiučinění 342, Bůh člověk mohl zadostiučiniti dle přísné spravedlnosti 343, za hříchy všední i člověk 343 n., Kristus zadostiučinil za nás 360, vlastnosti zadostiučinění Kristova 363 n., je plné, nadměrné, nekonečné 369 n., dle přísné spravedlnosti 379, rozsah zadostiučinění 382, účel 384, dlužno si je přisvojiti 383, za tresty pro hříchy 385, působí nazpět 386, má povahu zásluhy 387.

Základní pravdy křesťanské: Kristus Messias 175, Kristus Bůh 193.

Zákon božský trojí 718.

Zákon Mojžišův je od Boha 721, jen pro Israelity 724, jak a kde dán 724, 726, účel (vzdálený a blízký) a obsah 727, přikazoval skutky zevní a vnitřní 730, z. a milost 732, z. a rady 732, z. a dispense 732, kdy a jak přestal vůbec a dle jednotlivých předpisů obřadních, právních atd. 735.

Zákon Mojžišův. Prohlášení jeho na Sinai 748, desatero 750, zákony náboženské 753 (stánek, duchovenstvo, oběti, očisty, zvířata čistá a nečistá, soboty a svátky), zákony občanské 766 (rodina, žena,

rozluka, dělník, otrok, chudí, soudnictví, cizí).

Zákon Nový 741, pro koho 742, kdy začal a jak dlouho potrvá 743, účel a obsah 744, jeho příkazy právní, mravní, obřadní 745, byl dán v příhodnou dobu 745, jak 746, napsán 746, přednost jeho před Zákonem Starým 747.

Zákon přirozenosti před Mojžišem 720.

Záměna přísudků 261 n.

Zásluha, co jest 386, rozdělení 387, Kristova je nekonečná 387, co Kristus zasloužil sobě 388, co nám 390, kdy zasluhoval 392.

Zásluha po právu a přiměřenosti 676, zásluha nadpřirozená 677, podmínky 676, záslužnost dobrých skutků 681, podmínky 685 n., dobrý úmysl při skutcích 688, 693 n., nelze zasloužiti první milost 697, co lze zasloužiti 697 n.

Zjevení je slo Boží neomylné 35, vlastní a nahodilé 36.

Zmrtvýchvstání Páně je základní článek víry 403, význam jeho 404, obraz našeho 404.

Ztráta posvěc. milosti 673.

Zvířata čistá a nečistá 761.

Žádostivost je dobrá vloha 106, 115, zřízená a nezřízená 115.

Žena v Starém Zákoně 767.



- | | |
|--|----------|
| 16. Navedení k životu zbožnému (Bohumila) od sv. Františka Saleského. Přeložil Karel Vrátný | 4 K — h. |
| 17. Květnice. Kniha pro dívky. Napsal K. Balík | 2 K — h. |
| 18. Matka. Kniha pro matky. Napsal K. Balík | 2 K — h. |
| 19. Otec. Kniha pro otce. Napsal K. Balík | 4 K — h. |
| 20. Cestou za štěstím. Kniha pro děti. Napsal K. Balík | 3 K — h. |

III. Životopisy svatých.

- | | |
|--|-----------|
| 1. Cirkev 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 10 K. | |
| 2. 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. |
| 3. Sv. Jan Nepomucký. Sepsal Dr. Kl. Borový. — Základní pravidla katolického výchování. Zčeštil Jan Fr. Desolda | 2 K — h. |
| 4. Čtrnácte ctihodných mučedníků Pražských z řádu sv. Františka. Napsal P. Klemens Minařík | 2 K — h. |
| 5. Sv. Lidmila. Napsal Dr. Fr. Stejskal | 5 K — h. |
| Pro členy „Dědictví“ | 4 K — h |

IV. Spisy dějepisné.

- | | |
|---|--|
| 1. Troji Řím od Mons. Gauma, přel. A. Koutný (ve 2 knihách; I. za 5 K 50 h, II. za 4 K 50 h) dohromady | 7 K — h |
| 2. Dějiny diecese Pražské. — Národní důn Český v Římě. Sepsal a vzdělal Dr. Kl. Borový | 1 K — h |
| 3. Posvátná místa král. hl. města Prahy. Sepsal Fr. Ekert. Svazek I. Svazek II. | 2 K 50 h.
2 K 50 h |
| 4. Posvátná místa království Českého. Dějiny a popsání chrámů, kapli, posvátných soch, klášterů i jiných pomníků katolické víry a nábožnosti v království Českém. Sepsal Dr. Antonín Podlaha. Řada první: Arcidiecese Pražská.
Díl I. Vikariáty: Českobrodský, Černokostelecký, Mnichovický a Prosecký
Díl II. Vikariáty: Berounský, Bystřický a Píseňský
Díl III. Vikariáty: Kralovický, Vlašimský a Zbraslavský
Díl IV. Vikariáty: Kolínský a Rokýcaňský
Díl V. Vikariát Libocký
Díl VI. Vikariáty: Sedlečanský a Votický
Díl VII. Vikariát Slánský | 4 K — h.
4 K — h.
4 K — h.
3 K — h.
2 K — h.
3 K 50 h.
4 K 50 h. |
| 5. Pomněnky z českých krajů. Práce Františka Wildmanna; vydal Dr. Jan Zítek | 5 K — h. |
| 6. Jubilejní kniha. K oslavě tisícileté památky úmrtí sv. Metoděje jakož i k oslavě 50letého trvání Dědictví sv. Jana Nep. | 1 K — h. |
| 7. Památky Staroboleslavské. Sepsal Jan Křt. Votka | 1 K 60 h. |
| 8. Sv. Hostýn ve svém původu a svých osudech. Vypravuje F. B. Videnský | 3 K — h. |
| 9. Lid český z hlediska prstonárodně-náboženského. Napsal Karel Procházka | 3 K — h. |
| 10. Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře Milčického, z let 1770—1816. Vydává Jindřich Skopec. Knihy první část I. (Rok 1770—1780.)
Knihy první část II. (Rok 1781—1783.)
Knihy druhé část I. (Rok 1784—1786.)
Knihy druhé část II. (Rok 1787—1790.)
Knihy třetí část I. (Rok 1791—1794.) | 3 K — h.
3 K — h.
2 K — h.
2 K 50 h.
2 K 50 h |

Knihy třetí část II. (Rok 1795—1797.) 2 K 50 h.
 Knihy třetí část III. (Rok 1798—1800.) 2 K 50 h

V O misiích.

1. **Cesty misijnářské Mongolskem, Tibetem a říší Čínskou**, které vykonali Hug a Gabet. Zčeštil K. Jindřich 2 K 50 h
2. **Z vlasti Buddhovy**. Obrázky z katolických misii a ze života ve Východní Indii. Přeložil P. Aug. Kubes 4 K 50 h.

VI. Zpěv chrámový.

1. **Kancionál**. Dva díly po 3 K 50 h., dohromady 7 K — h
2. **Hlas varhan** k písním v kancionálu obsaženým 10 K — h.

VII. Povídky.

1. **Duševní zábava**. Sbirka povídek — K 60 h.
2. **Otcové a děti**. Povídka V. Pakosty 1 K — h.
3. **Irena**. — **Pro Boha a pravdu**. Povídky z polštiny přel. od Václ. T. Kamejského a Josefa T. Kajetana 5 K — h.
4. **Po cestách života**. Povídky Vlasty Pittnerové 5 K — h.
5. **Několik povídek**. Napsal Jindřich Š. Baar — K 60 h.
6. **Svatá Hora**. Několik dějepisných obrázků z dějin Českých Lourd. Napsal a poutníkům svatohorským věnuje Alois Dostál — K 80 h.
7. **Mžikové 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.
8. **Na cestě k lepšímu**. Povídka. Napsal Alois Dostál 1 K — h.
9. **Z nedávných dob**. Různé obrázky a povídky. Napsal Jul. Košnář 1 K — h.
10. **Povídky**. Napsal Jan Nep. Ráž — K 60 h.
11. **Z měst a městeček**. Napsal Alois Dostál 2 K — h.
12. **Selská pýcha**. Obraz ze života lidu. Napsala Vlasta Pittnerová 2 K — h.
13. **Od Krkonoš**. Krátké povídky z pohorského kraje. Napsal J. Ježek 2 K — h.
14. **Rozvětvená rodina**. Povídka. Napsal Alois Dostál 2 K — h.
15. **Fabiola neboli církev v katakombách**. Napsal N. Wiseman, přeložil Dr. Karel Vrátný 3 K 50 h.
16. **J. Š. Baar: V různých barvách** 2 K 50 h.
17. **Rodina Kulichova**. Napsala Vlasta Pittnerová 5 K — h.

Členem Dědictví se stává, kdo složí jednou pro vždy 45 K (40 K vklad + 3 K za zásilku knih darem dávaných + 2 K za diplom). Rod, škola, obec, spolek nebo knihovna stávají se údy, složí-li jednou pro vždy 85 K (80 K vklad + 3 K za zásilku knih darem dávaných + 2 K za diplom).

Vklad možno splatiti též **ve dvou ročních lhůtách**: u jednotlivců obnáší první splátka 25 K, druhá 20 K; u rodů, spolků atd. první splátka 45 K, druhá 40 K. Práva na odběrní listek, diplom, podíl, jakož i na knihy novým členům zdarma davané nabývá se však teprve po úplném zaplacení vkladu.

Počínajíc rokem 1919 jest každý člen povinen každého roku při vybírání podílu v příslušném knihkupectví zapraviti 1 K ve prospěch „Dědictví“ a knihkupci za vydání podílu 20 hal., celkem tedy 1 K 20 hal.; jinak by mu podíl nemohl býti vydán.

Nově přistoupivší člen dostane mimo podíl toho roku, kdy se přihlásil, ještě darem některé starší knihy, dle ustanovení ředitele „Dědictví“

Přistupujte hojně k našemu „Dědictví“ a jiné k tomu povzbuzujte!

Veškerý zásilky adresovati jest: „Ředitelství Dědictví Svatojanského v Praze-IV. 35.“

Ceny v dřívějších seznamech uvedené pozbývají platnosti.

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

Objednatí lze tyto knihy u Ředitelství „Dědictví sv. Jana Nep.“ v Praze-IV., č. 35. — Příslušný obnos nutno zaslati předem.

I. Písmo sv.

1. **Nový Zákon Pána našeho Ježíše Krista** Podle Vulgaty se stálým ohledem na textpůvodní (řecký) přeložil a úvody i výklady opatřil Dr. Jan Lad. Sýkora. Část první: **Evangelia** 1 K 80 h
Část druhá: **Apoštolář či Skutky a listy apoštolské se Zjevením sv. Jana** 2 K 40 h.
2. **Bible česká. I. Písmo sv. Starého zákona.** Dle obecného znění latinského se stálým kritickým zřetelem k původním textům přeložil, úvod předeslal a výkladem provází Dr. Jan Hejčl. Část I. Genesis — Judit 14 K — h.
Váz. vazba celoplátěná 24 K — h.
3. **Perikopy čili výňatky Starého i Nového zákona,** které církev sv. čísti velí o nedělích a svátcích i jiných důležitějších dnech v církevním roce. Upravili Dr. Jan Lad. Sýkora a Dr. Jan Hejčl 7 K — h.
V jednoduché vazbě 9 K — h.

II. Spisy nábožensko-poučné.

1. **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.
2. **Katolická mravouka.** Napsal Dr. K. L. Řehák 3 K — h.
3. **Liturgika o posvátných dobách sv. katolické církve.** Sestavil Bohumil Fr. Hakl 3 K — h.
4. **Epistoly nedělní a sváteční celého roku.** Výklad sepsal Jan Felizna 4 K — h.
5. **Výklad katechismu.** Napsal Dr. Ant. Podlaha. — **Ctěl. Tomáše Kemp.** čtvero knih o následování Krista. Zčeštil Dr. Jan Nep. Sedlák 6 K — h.
6. **Milosrdný Samaritán.** Poučná a modlitební kniha pro nemocné a jejich ošetřovatele 6 K — h.
7. **Jaká má býti víra naše?** Hovory náboženské. Podává Filip Jan Konečný 1 K — h.
8. **Falešní proroci.** Největší nebezpečí přítomnosti. Sepsal Frant. Xav. Wetzel. Česky upravil V. A. Srámek — K 60 h.
9. **Po stopách Boží prozřetelnosti.** Sepsal B. Jiříček — K 80 h.
10. **J. P. Silberta. Křesťansko-katolická domácí kniha na každý den v roce.** Přeložil Frant. Klima 4 K — h.
11. **Pravdou k životu.** Katolické vodítko. Upravil Frant. Synek. Část I. 1 K — h.
Část II. 1 K — h.
12. **Hodinky Mariánské.** Z latiny přeložil a poznámkami opatřil Jan Hejčl — K 80 h.
13. **Tomáše Kempenského čtvero knih o následování Krista.** S obrazy od Führicha. Přeložil a modlitby připojil Dr. Jan Nep. Sedlák (neváz.) 2 K 40 h.
14. **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.
Díl II. část druhá. Cena 10 K — h.
15. **Dědův odkaz.** Kniha pro dospívající jinochy. Napsal K. Balík. 1 K 40 h.