

SOUSTAVNÁ KATOLICKÁ VĚROUKA PRO LID

•

NAPSAL P. FRANT. ŽÁK T. J.

DÍL ČTVRTÝ.

ČÁST PRVÁ.

IX. O BOHU DOKONAVATELI.

Cena 20 Kč, pro členy „Dědictví“ 18 Kč.

V PRAZE 1928.

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

SOUSTAVNÁ KATOLICKÁ VĚROUKA PRO LID

NAPSAL P FRANT. ŽÁK T. J.

DÍL ČTVRTÝ.

ČÁST PRVÁ.

IX. O BOHU DOKONAVATELI.



V PRAZE 1928.

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

Imprimatur.

Pragae, 13. Augusti 1927

† **Antonius Podlaha,**
episcopus Paphiensis,
vicarius generalis.

Nr 15.368.



KNIHA IX.

O BOHU DOKONAVATELI.

ESCHATOLOGIE

NEBOLI

O POSLEDNÍCH VĚCECH ČLOVĚKA.

ÚVOD.

1. Přistupujeme k části katolické věrouky, která se jmenuje eschatologie. Hebrejské slovo *acharith* značí poslední věci, poslední stav, jenž se nemění. Řecký překlad Starého zákona, zvaný Septuaginta, užívá slov s podobným významem, na př. *eschataj hemeraí*, t. j. poslední dnové, to *eschaton ton hemeron*, t. j. to, co bude v poslední dni. Nový zákon mluví o *eschate hemera*, t. j. o posledním dni, o *eschate hora*, t. j. o poslední hodině. Eschatologie — z *eschatos*, poslední a *logos*, slovo — jest již podle významu slova nauka o posledních věcech všeho tvorstva.

2. Dvě věci zajímají velmi lidského ducha: odkud jsou všechny věci, zvláště člověk, a který jest jejich poslední osud, zvláště osud člověka. Tato druhá věc zajímá jej ještě více nežli prvá, nebo tuší bezděky, že jde o něj a že to, co jej stihne, bude důležité pro celou věčnost. Pravdivě píše Malinovskij (pravosl.): „Rozum lidský se vždy snažil (v přirozených náboženstvích a ve filosofii), aby pronikl za tajemnou záclonu, která dělí nynější stav člověka od jeho stavu budoucího.“ Vidíme, že všichni národové o této věci přemýšleli a dosud přemýšlejí, všichni mají o ní své nauky. Možno sestaviti, pokud ovšem máme prameny, eschatologii Indiánů, Inků, Japonců, Egypťanů, Babyloňanů, Řeků, Římanů, Germanů, Slovanů a j. Tito národové zapomněli namnoze na původní zjevení, a zvláštních zjevení, jako Židům, se jim nedostalo. Náboženství, které měli a tu a tam ještě mají, sami si vymysleli. Proto říkáme, že je to náboženství přirozené, ačkoliv ve skutečnosti stavu čistě přirozeného nikdy nebylo, neboť Bůh určil lidstvo k stavu nadpřirozenému a milostmi mu k němu pomáhal; to platí o všech lidech, tedy i o pohanech. Také eschatologie těchto národů je přirozená, t. j. plodem lidského ducha. Někdy se zdá poeticky bohatou a krásnou, ale ve skutečnosti je myšlenkově chudá, zvláště je málo radostná.

3. O neradostném obsahu eschatologie pohanských národů stůjtež zde některé nahodilé ukázky. Theognit píše někdy kolem r. 500 před Kristem: „Lépe nebýti zrozen je pozemšťanu jistě mnohému a žhoucího slunce okem nezřít, když se jednou narodil, by sešel pak v Hadovu bránu (podsvětí) rychle a tam hojnou skryt jsa zemí spočinul.“ — Horác píše krátce před

Kristem: „Smrt bedlivá stejným kročejem klepe jak chudým na chyše, tak velmožům v paláce . . . hned omkne noc tě, báječný i podsvět a prachudé obydlí Plutovo.“ — V egyptských památkách, prý někdy ze 14. století před Kristem, čteme naříkání: „Nikdo nepřichází z onoho světa, aby nám vypravoval, jak se tam mají, aby nám řekl, čeho potřebují, aby se uklidnilo srdce, dokud se nepřiblížíme k místu, na které odešli.“ — V babylonské báji praví bohyně Siduri-Sabitu ke Gilgamešovi: „Gilgameši, kam běžíš? Života, který hledáš, nenalezneš. Když bohové stvořili lidi, ustanovili pro ně smrt, život si však vzali do svých rukou.“ Ponuré jsou babylonské zprávy o záhrobním životě, velmi ponuré. Podsvětí zove se v nich zemí bez návratu, v němž vládne bohyně Allatu, jež má podobu nestvůry, nemilé příchozí vítá strašnou kletbou, nade všemi bedlivě bdí, aby se nikdo nedostal k prameni, jehož voda má moc vyrvat zemřelé z její moci. — V assyrské báji čteme: „K zemi, z níž není návratu, obrátila svůj zřetel Ištar, dcera Sinova. Obrátila svůj zřetel k domu temnot, k sídlu Irallinu, k domu, z něhož ten, kdo tam vkročí, již nevychází, do domu, v němž postrádá světla, kde prach je potravou a hlína pokrmem. Světla nevidí, sedí v temnotách. Za první branou sňal jí vrátný korunu slávy, za druhou kroužek z uší . . . za sedmou zástěru se života atd. Na otázku, proč tak činí, odpovídal: Takové jsou zákony paní podsvětí.“ — O domnělém staropohanském štěstí, zvláště o Řecích, psal Fr. Pohunek; ve svém spise ukazuje také na pochmurné představy eschatologické. Promluvíme o nich ve zvláštní stati.

Eschatologie, kterou my podáváme v této knize, je založena na zjevení Božím. Je to tedy eschatologie nadpřirozená. Není v ní ve věcech nepodstatných všecko jasné a jisté, ale to, co podává jako pravdu zjevenou nebo o zjevení se opírající, nejsou výmysly, báje, pověry, nýbrž jisté pravdy, za něž ručí pravdomluvnost Boží. Týkají se budoucnosti, i mají povahu proroctví. Proto jsou v mnohých věcech temné. Ale jsou neomylně pravdivé. Správně píše Malinovskij (pravosl.): „Ponětí o budoucích osudech světa a člověka lze mít jen potud, pokud jest nám o tom zjeveno samým Bohem. Proto jisté a věrohodné učení o posledních sudbách světa a člověka jest jen ve zjevené víře křesťanské“. Též vytyčuje správně prorockou povahu této nauky. Jedna nejistota zůstává i v této nauce: jak se na každém z nás vyplní, zdali šťastně či nešťastně a do jaké míry blaze či neblaze. Jisté je podle slov Páně, že bude spasen každý, kdo vytrvá do konce (Mat. 10, 22), ale otázkou zůstává: vytrvám já? vytrváš ty? vytrvá Pavel?

4. Eschatologie je tedy nauka o posledních osudech stvořených věcí, jak je obsažena ve zjevení a podle něho zpracována a církví schválena. Týká se všech tvorů: andělů, zvířat, světa, člověka, nebo všechny vyšly od Boha

jako tvůrce a Bůh jest jejich posledním cílem. Ale hlavně jde o člověka. Nerozumná příroda má svůj účel v člověku, andělé jsou vyšší bytosti a jejich osud je rozhodnut na věky; jde tudíž především o člověka, jenž se stále rodí na svět a jehož pozemský život je průpravou k životu po smrti. Život za hrobem se jeví jako cíl a jest dvojí: šťastný v nebi, nešťastný v pekle. Až umře veškeré pokolení lidské, bude dokonán také úkol země, nebo má, jak bylo řečeno, cíl v člověku; země bez člověka by byla zbytečná a ve svém nynějším tvaru by vzkříšenému člověku nevyhovovala.

Sláva Boží jest poslední cíl všeho tvorstva a bude dosažen: blaženci budou věčně chváliti Boha svou dokonalostí, zavrženci svým trestem; budou dávatí svědectví o Boží dobrotě a spravedlnosti, o Božím milosrdenství a svatosti. Malinovskij (pravoslav.) píše: „Tvůrce nebe a země, světa viditelného a neviditelného určil svým tvorům, světu a člověku, různé cíle, všechny tyto cíle podrobil a sjednotil v posledním nejvyšším cíli všech stvořených bytostí. Tento poslední cíl je sláva Boží, nerozlučně spojená se zdokonalením a blažeností. Musí nastoupiti doba, v které se ukončí a vyplní úradky Boží o světě a člověčenstvu“. Souhlasíme, ale myslíme, že slova „nerozlučně spojená se zdokonalením a blažeností“ se do věty dobře nehodí, a to i podle pravoslavné nauky, nebo i ona má článek víry o pekle. Či myslí Malinovskij, že jen blaženci budou k slávě Boží? Sotva. Chyba je tedy jen ve stilisaci.

Eschatologie jedná tedy o smrti, o soukromém soudu, o obecném soudu, o nebi, o pekle. Také o očistci musí jednati, ač je to stav dočasný, jenž po obecném soudu přestane, nebo jest do té doby stavem pro lidi důležitým.

5. Eschatologii, jež spočívá na zjevení, lze psáti historicky neboli vývojově, totiž ukázati, jak Bůh pravdy, týkající se záhrobí, poznenáhla zjevoval. Vlastně lze o vývoji eschatologie mluvit jen vzhledem k Starému zákonu, kdy Bůh zjevoval eschatologické pravdy poznenáhla; Novým zákonem je i tato část zjevení ukončena. O vývoji eschatologie v Novém zákoně lze mluvit toliko v tom smyslu, v jakém mluvíme o vývoji zjevené víry vůbec, totiž o objasňování, rozvíjení, ustalování toho, co je v Písmě a podání obsaženo. Tento vývoj je u eschatologie zvlášť značný, nebo zde bylo bohoslovcům shledávati roztroušené pravdy, srovnávati je, vyvozovati z nich důsledky, krátce pracovati zvlášť namáhavě a bedlivě. My podáváme eschatologii jako vypracovanou soustavu; k vývoji přihlížíme ovšem také všude tam, kde toho věc žádá.

Eschatologie je nejen ukončení tohoto našeho světa, nýbrž je také ukončení bo h o v ě d y. Proto se tato část věrouky jmenuje též: De Deo consumatore, t. j. O Bohu dokonavateli. Měli jsme část o Bohu stvořiteli, o Bohu vykupiteli, o Bohu posvětiteli,

viděli jsme, jak Bůh vše stvořil, jak se ujal padlého člověka a poslal mu ve vtělené druhé božské osobě vykupitele, jak sv. Duch nás posvěcuje milostmi, které Kristus zasloužil, a dokonává tak vykoupení v lidských srdcích. V eschatologii vidíme, jak se celé to dílo stvoření, vykoupení a posvěcování ukončuje. Kristus vystupuje v tomto ukončení jako věčný soudce, člověk jako ten, jenž jest souzen.

6. Když Bůh zjevoval lidstvu poznenáhla pravdy o životě za hrobem a když Kristus tato zjevení dovršil, nedělo se to proto, aby byla ukojena lidská zvědavost, nýbrž proto, že lidský život souvisí se životem po smrti jako práce a mzda, setba a žeň. Každé slovo proroků mělo být lidu povzbuzením, aby myslel na to, co přijde, a aby si spravedlivým životem připravil blažený život věčný. Tento účel mají také poučení Pána Ježíše a sv. apoštolů; sv. Otcové píší ovšem v duchu Písma a podání. Uvedme si některé příslušné výroky. Starozákonní prorok píše: Při všech svých skutcích pamatuj na poslední věci své a na věky nezhřešíš (Sir. 7, 40). Poslední věci jsou, poznamenává Hejčl, smrt a odplata po ní (Srov. Kaz. 11, 8 n.; 12, 14 a j.). — Kristus praví: Kdo setrvá až do konce, bude spasen (Mat. 10, 22). — Sv. Pavel píše: Bratři, čas jest krátký; zbývá, aby také ti, kteří mají manželky, byli tak, jakoby jich neměli, a ti, kteří pláčejí, jakoby neplakali, a kteří se radují, jakoby se neradovali, a kteří kupují, jakoby v držení nebyli, a kteří užívají toho světa, jakoby neužívali; neboť tvářnost světa toho pomijí (1. Kor. 7, 29 n.). — Sv. Petr píše: Poněvadž se tedy to všecko rozpustí, jakými máte být ve svatém obcování a v bohobojnosti, očekávající a uspěšující příchod dne Páně, pro který nebesa ohněm se rozpustí a základy žárem se roztaví (2. Petr 3, 11 n.). — Sv. Řehoř Vel. píše: „Tato vzpomínka (totiž, že vše pomine) má být pro vás vážným napomenutím, neboť nemá být pokládáno za důležitou věc to, co má konec. Avšak poněvadž bez milosti Boží nikdo k takovému smýšlení nedojde, prosme všemohoucího Boha, aby vám dal snahu i dosažení, a to tím, že vás zachová v posvátné bázni své zde a potom vezme do sboru svatých.“ Takové výzvy jsou cennější, nežli když píše Horác: „Když tedy tak trvalý požitek žádnému nepopřán, když tísněn dědicem je druhého dědic jako vlna hnaná vodou, nač dvorce a sýpky“, nebo Theognidovo: „Bez hlasu tam položím jako kámen hlavu, kdy želanou opustím záři slunečnou.“

Týž účel má také naše práce. Má poučiti o důležitých věcech, jež nás očekávají, aby toto poučení povzbudilo k životu, jenž zabezpečuje blaženost věčnou.

Dědičný hřích měl vliv na veškerý život lidského pokolení. Nebýti tohoto hříchu, byla by cesta ke konečné blaženosti jiná; jistě by nevedla branou smrti. Tak by eschatologie byla poněkud jiná.

7. Pohlížejíce na konci věrouky na celou nauku, vidíme její půdorys a stavbu; žasneme nad její velikostí v prostotě. Bůh pojme, ovšem od věčnosti, úmysl projevit svou bytost na venek i stvoří svět duchový a hmotný. Bytosti rozumné určí pro blažené patření, t. j. pro věčnou účast ve svém božském životě. Ale bytosti, opatřené rozumností a svobodnou vůlí, mají k tomuto velikému cíli také přispívati. Vznikne hřích, pokolení Adamovo pozbývá nadpřirozených výsad. Než Bůh je lidstvu vrací. Svatost Boží není tím zastíněna, ani spravedlnost porušena, nebo Syn Boží činí jim vtělením, utrpením a smrtí zadost podle přísné spravedlnosti. Nadpřirozený stav je vrácen, nikoli však všechny dary stavu raijského. Zvláště zůstalo slovo Hospodinovo „umřeš“. Do věčnosti se vstupuje branou smrti. Tato věčnost závisí na životě pozemském. Jen milost může dáti nadpřirozenou blaženost; je od Boha, ale člověk musí s ní působiti. Pro jednotlivce nastává konečný stav soudem soukromým, pro veškerenstvo soudem obecným. Potom bude jen nebe a peklo. Dějiny pokolení, jež vyšlo z Adama, budou ukončeny. Makarij (pravosl.) píše: „Veliké dílo posvěcení lidstva neboli osvojení zásluh Kristových vykonal Bůh tak, že je třeba také svobodné součinnosti lidí vírou a dobrými skutky. Na dostižení tohoto díla ustanovil Bůh mez: pro jednotlivce do konce jejich pozemského života, pro všecko lidstvo do konce světa. Po ukončení tohoto i onoho díla zjeví se Bůh jako soudce a odplatitel pro každého a pro všechny. Žádá a požádá od nich účet, jak užívali prostředků, daných jim k posvěcení a spasení; každému odplatí podle jeho zásluh.“

Bože dej, aby byly pro nás poslední věci šťastny!

Prosím lkáním rozechvělý,
srdce pohroužené v želi,
měj mou spásu na zřeteli.
Abych v ohni nelkal bídný,
obrať, Panno, pohled vlídný •
na mne v hrozný soudný den.

(Závěr z Dies irae.)

Duše a její život.

Stále nám bude mluvit o duši a jejím životě. Předešleme tedy několik pouček o ní. Leccos jsme již řekli v knize o stvoření člověka, zde přihlížeti budeme hlavně k životu duše. Mluvíme o duši po stránce pouze přirozené.

1. Věda činila pokusy, obejít se bez duše. Z těchto pokusů vznikly zvláště tři soustavy: mechanismus, organismus a vitalismus.

Mechanismus uznává jen hmotu a její pohyb. Tvrdí, že pohyb k výkladu života stačí. Podle něho je živá bytost, i člověk, pouhý stroj, jen složitější a lépe zařízený. Mechanismus se rozšířil v XVII. století, hlavně vlivem Kartesia. Z novější doby je znám výrok de La Mettrie: Člověk je stroj. Obmezenou tuto nauku vyvrátil, doufejme že navždy, Claudius Bernard prostým výkladem, že je mezi pohybem mrtvé a živé hmoty podstatný rozdíl. Mrtvé bytosti rostou zevně (krystaly), živé uvnitř, živé bytosti stravují pokrm.

Organismus hlásá, že tvořivá síla, kterou pozorujeme v živých bytostech, je v orgánech. Je mrtvá hmota, která je řízena zákony mechanickými, je živá hmota, která je řízena zákony života. Tato soustava vyniká leda nedůsledností; je tak hmotářská jako mechanismus, nebo podle ní není rovněž nic nežli hmota. Claudius Bernard ukázal na její vnitřní odpor. Její tvořivá síla je totiž zároveň něco a nic. Buď ta síla řídí vzrůst bytosti účelně, a pak je duch, což je animismus, anebo jej řídí mechanicky, a pak máme mechanismus: člověk — stroj.

Vitalismus uznává řídicí sílu v lidské bytosti, ale nikoliv duši. Jako důvod uvádí: kdyby duše všecko řídila, musili bychom o tom vědět. Ale důvod ten nic neznamena, neboť víme, že máme tisíce skutky podvědomé. Pius IX. zavrhl právem tuto nauku.

Animismus učí, že duše je zvláštní duchová bytost a že v člověku všecko řídí. Anima je latinské slovo pro duši. Animismus přijalo veškeré lidstvo a trvá na něm od Adama do našich dob. Vědecky jej hlásali Plato, Aristoteles, Augustin, celý středověk, též Duns Skotus a Okkam, ač měli některé zvláštní názory. V novější době obhájil animismus znamenitě

Liberatore a po něm přemnoží jiní; u nás jej obhajovali nebo předpokládali ze světových učenců na př. Maixner, Durdík, Mareš, Čáda, Láska a j.

Dnes přijímá věda, která se vyhýbá katolické nauce o duši, tři věci: a) mezi bytostmi živými a neživými jest podstatný rozdíl; b) živé bytosti se skládají z mnohých živých složek; c) význačným rysem živých bytostí je, že přijímají, stravují, řídí — říká se: organisují — hmotu podle své povahy (individuality).

2. Podáváme kratičký důkaz, že člověk má duši.

Člověk je bytost živá. Příčinu života jmenujeme duši. O duši jako příčině života mluvíme u každé živé bytosti, tedy i u bylin a zvířat. Ale mezi duší lidskou a dušemi jiných bytostí jest podstatný rozdíl. Životem rozumíme hlavně vtomnou činnost (actio immanens), to jest činnost, která zůstává v bytosti samé. Když na kulečnicku pustíme kouli a tato koule narazí na jinou kouli, přejde pohyb první koule na kouli druhou. To není činnost vtomná, nýbrž přecházející (actio transiens). To není život, nebo koule je mrtvá a zůstává mrtvou. Vtomná činnost, činnost živá, jsou v nás skutky rozumu a vůle, u jiných bytostí, ovšem také v nás, činnost ústrojná, totiž přijímání, stravování, řízení (organisace) hmoty. Bez duše není ústrojných bytostí (organismů), t. j. bytostí živých.

Odtud plyne rozdíl mezi duchem a duší. Anděl je duch, duch čirý, neschopný býti v hmotě a organisovati ji. Duše je buď pouhou duší, pouhou organizační příčinou hmoty; tak je u rostlin a zvířat. V tomto případě je tak spojena s hmotou, je tak v ní samé, že s ní vzniká a hyne. Zemře-li bylina, zvíře, hynou i jejich duše. Duše lidská je podstatně jiná. Duše lidská myslí a chce. Proto je nad hmotu podstatně vyvýšena a nemůže býti jen z hmoty a v ní, nýbrž může býti a je s ní jen spojena. Vidíme, že lidská duše je bytost, která stojí mezi duchem a pouhou duší. Je, jsouc základem rozumnosti a chtění jakož i základem činnosti živočišné, zároveň duchem a duší. Jinými slovy: duše je duchová bytost jako anděl, ale je určena pro tělo, aby je oživovala. Nelze si mysliti, že by Bůh stvořil lidskou duši, ale neurčil ji pro tělo.

Jak dokážeme, že duše lidská je, existuje? Tím, že dokážeme její duchovost. Řekli jsme, že příčinou života je duše, nechť si tuto duši myslí kdo chce jak chce. Duše je příčinou života také u člověka. Je-li tato lidská duše duchová, liší se nezbytně od hmoty, je samostatným základem života, je zvláštní duchovou bytostí. To nyní kratince ukážeme.

Duše lidská je jednoduchá (nesložená z částí jako hmota) duchová podstata (bytost), neboť má vlastnosti, které ji nejen povyšují vysoko nad byliny a zvířata, nýbrž které jsou v protivě k vlastnostem hmoty. Tyto její vlastnosti vidíme v její činnosti.

Jsou to: činnost myslící, sebevědomí, činnost volní (vůle) a svobodná vůle.

Činnost myslící je s vlastnostmi hmoty v naprosté protivě i nemůže být podle zásad logických hmotná, jako kruh nemůže být čtverhranný. Hmota je, svou bytostí nezbytně, podstatně, rozsáhlá, složená, dělitelná setrvačná (líná), působí jen výměnou a proměnou pohybu (chvění, tlak a p.), nepůsobí vtomně, nýbrž na něco jiného mimo ni stojícího. Myšlenka je podstatou svou nerozsažná, jednoduchá, nedělitelná, vtomná, spojená se sebevědomím, o pohybu z místa na místo (hmotném) nemůže u ní být vůbec řeč. Myšlenku „strom“ nelze ani pravítkem měřit ani vázkami vážit, ani obílit na modro nebo na černo, ani nikam strčit. — Hmota nemůže tvořit pojmy, neřku-li soudy. Žádná hmota nemůže říci: jabloň je strom, dvakrát dvě jsou čtyři, stromy v lese si nemohou myslit ani říci: my jsme stromy, aniž to může jeden na druhého pohybem přenést. Jak by mohla mít hmota dokonce pojem spravedlnosti, pravdy, dobra? Či jsou v hmotě také duchové atomy? Pak by byly nad hmotu podstatně vyvýšeny jako lidská duše. — Duše, jsouc pro tělo a v těle, potřebuje mozků jako nástroje, ale myšlenky nejsou skutky mozku, jako na př. tekutina vytékající z koule, ani jako vidění, vycházející z oka. Mozek je jen nástrojem duše při vnímání věcí kolem nás, o nichž tvoří představy. Skutek vidění, slyšení, čichu, t. j. skutek smyslů je také zcela jiný nežli myšlenka. Skutky smyslů nepřesahují meze, která je orgánu vyměřena; vidění týká se jen světla (barev), slyšení jen zvuku, čich jen vůně. Zcela jinak je u duše. Ta tvoří pojmy, soudy, obecniny, přechází z hmotných zjevů a vjemů do říše duchové, obor jejího myšlení je vše, co jest, ona pojmy spojuje, rozvádí, soudí do budoucna, vymýšlí nové věci. Jak rozsáhlé a rozmanité jsou lidské vědy! Ano, duše opravuje nepravé postřehy zrakové, sluchové a jiné. To by bylo naprosto nemožné, kdyby její skutek nebyl nežli vidění, slyšení, čichání. Oko vidí něco, co se mu zdá domem. Má zrakový dojem domu. Ale není to dům. Může-li se tento zrakový vjem sám opravit? Ne, nýbrž zůstává fysicky tím, co je. Ale duše může říci: to není dům, vím, že tam žádného není, to je strom. To může říci hned. K tomu přistupují pojmy, kterých nelze vůbec smysly vnímat, jako zákon příčinnosti, pojmy ctností, pojmy bytostí duchových a j. Příčina lidského života je tedy nezbytně bytost duchová.

Sebevědomí. Nevyvratitelným, zrovna do očí bijícím a hmatavým důkazem, že duše je bytost duchová, je naše sebevědomí: Duch lidský ví a přemýšlí o svých citech a myšlenkách, zvláště také o svém „já“. To přesahuje všecku schopnost hmoty tak, že je mezi ní a duchem propast nepřeklenutelná. Duch myslí, uvažuje o svých myšlenkách. Duše jakoby se oddělila od sebe a na sebe pohlížela (reflektuje), jakoby se naše já

zdvojilo. To je u hmoty naprosto nemožné, neboť všechna její činnost je umísťování, spojování, rozdělování, chvění, pohyb, to se děje vždy skrze zevní nárazy, neboť hmota je sama sebou setrvačná (líná), směřuje ke klidu, sama z něho nikdy nevystupuje. — Látka mozková se mění ustavičně, jakož i látka celého člověka, ale vědomí našeho „já“ zůstává; nemůže tedy plynouti ze hmoty. Jak poznává člověk své „já“? Oko vidí, ale nemá vědomí, že vidí, neboť nevidí svého vidění. Podobně jiné smysly. Ani oko ani jiný orgán nemůže své dojmy, skutky vidění a slyšení učiniti předmětem nových počitků, neřku-li říci: to je vidění mého oka. Duch to může. Duch, jak jsme řekli, může o svých myšlenkách přemýšleti, je vybavovati, srovnávati, spojovati. To může ovšem činiti také o smyslových dojmech a vjemech. Tak poznává své „já“. Vidí: to jsou mé myšlenky a city, vidí, že myšlenky z dneška, včerejška i z daleké minulosti jsou jeho myšlenky. Všecky látky se v něm změnily, snad několikrát; něco zůstalo — já, vědomí vlastní osoby, duchová bytost duše. Všecky pokusy, vyložiti sebevědomí hmotně, selhaly; musily selhati, neboť kruh nemůže býti čtverhranný.

Činnost volní. Také z činnosti lidské vůle plyne, že duše je bytost duchová. Co jest chtítí? Snažiti se po nějakém dobru, ovšem takovém, jež známe. To jest skutek duchový a vyžaduje proto duchového základu, z něhož vychází, duchové duše. Máme také snaživost smyslovou, již vidíme i u jiných živých bytostí, zvláště u zvířat. Tu probouzí v nás hmotný předmět tím, že působí na smysly; také hlad a jiné hmotné stavy. Ale člověk chce také věci nadsmyslné, které nepůsobí a nemohou působiti dráždivě na smysly. Taková nadsmyslná dobra jsou: pravda, mravní dobro, ctnost, milost, krása, Bůh. A předmět lidského chtění nemá hranic. Vlastnost, která může chtítí dobra nadsmyslná, smyslům vůbec nedostupná, může býti jen vlastnost bytosti duchové. Smyslový orgán nejen nemůže býti duchovými předměty vzrušen, on má také přesně ohraničené meze. Smyslový orgán může chtítí jen to, co jest mu příjemné a co patří do jeho oboru. Oko nemůže býti vzrušeno zvukem a nemůže proto toužiti po hudbě. Podobně u jiných smyslových orgánů. Duše může, jak jsme řekli, chtítí vše, co vnímá kterýkoliv orgán, může chtítí ještě jiné věci, kterých orgán vůbec nevnímá, může chtítí i to, co jest orgánům, tělu, ano jí samé nepříjemné, bolestné. Však tu jsme u poslední vlastnosti duše.

Svobodná vůle. Jako vrchol poznání je sebevědomí, tak vrchol chtění je svobodná vůle. Popírati ji jest zavíratí před sluncem oči a říkati, že nesvítí. Uzavíratí z toho, že naše svobodná vůle není naprostá, nýbrž že závisí značně na okolnostech v nás a mimo nás, je asi takový soud, jako kdyby někdo řekl: nemocný nemůže konati to, co koná zdravý, tedy není, neexistuje. Říci: duše uvažuje o důvodech a silnější důvod ji fysicky nutně

nutí k určitému jednání, je protirečící, nebo již v tom, že si duše sama uvádí různé důvody, je důkaz její svobodné vůle; mimo to volí často věc nepříjemnou, k níž se vzmuží teprve po dlouhých úvahách; ovšem rozhodují u ní důvody, neboť je rozumná, ale ona sama si je s námahou, často s odporem shromáždila, aby nabyla patřičné síly. Není-li tohle svobodná vůle, pozbyla lidská slova svého významu. Hmotu musí býti činná tak, jak na ni síly působí. Koule musí běžeti tam, kam dostala směr. Nemůže říci: chci běžeti jinak. U zvířat vidíme něco podobného: jak na ně předmět působí, tak na něj reagují, jednají. Pes, jenž má hlad, nemůže říci: nebudu jísti leč až večer. Také člověk je závislý na zákonech přírody; příjemné ho láká, nepříjemné odpuzuje, ale on se dovede příjemného svobodně zřici, nepříjemné svobodně na sebe vzíti. Uvede si vyšší důvody a rozhodne se, že se bude jimi řídit. Rozhodne se svobodně, neboť může tyto vyšší důvody také odmítnouti. Živým důkazem toho jsou asketové, mučedníci a j. Tu jest opět mezi hmotou a duchem podstatný rozdíl. Proto nemůže míti hmota svobodnou vůli, ano nemůže míti vůli vůbec. Svobodná vůle žádá duchového základu. Zvíře je činné podle počítka, všecka jeho činnost je vázána na tělesné orgány, jen člověk je schopen jednati svobodně. Má duchovou duši. Přijímati nějaký zvláštní orgán pro svobodné jednání, je nemožné, neboť smyslový orgán a svobodné jednání jsou protivy.

Člověk má duši, jeho duše je duchová bytost. Mohli bychom poukázati ještě na řeč, ústrojí lidského mozku, na smysl pro umění, zvláště také na svědomí, neboť i z těchto věcí plyne pravda, že člověk má duši a že jeho duše je bytost duchová, ale to pomíjíme. Důvody svrchu uvedené jsou naprosto přesvědčivé; nikdo nikdy jich nevyvrátí, neboť spočívají na hlavních zákonech přírody.

3. Člověk je tedy bytost z duše a těla. Duše oživuje tělo a činí je tělem lidským; říkáme, že duše je podstatným tvarem (formou) těla. Každý člověk má jen jednu duši. Rozumnost, smyslnost a živočišnost nejsou tři duše, jak mnil Plato, nýbrž trojí činnost (funkce) duše. Naše vědomí týká se vždy jednoho a téhož „já“, ať jde o výkony jakékoli. Plato soudil na tři duše z boje těla proti duchu. Nesprávně. Právě tento boj je důkazem, že člověk má jednu duši, neboť vidíme, že tu jest někdo, kdo si je tohoto boje vědom, a že tento někdo, naše „já“, je jeden.

Dále se o nauce, týkající se duše, nebudeme šířiti. O duši podle scholastické filosofie píše výborně a výstižně Kleutgen v knize „Filosofie minulosti“, podrobné zprávy o ní vzhledem k moderním naukám jsou v každé katolické filosofii, hlavně ovšem v psychologii, u nás na př. v psychologii dra Kadeřávka. V naší věrouce je o ní také dosti zevrubně psáno. Co jsme zde

napsali, má zvláštní účel. Eschatologie zabývá se mnoho a nezbytně duší od těla oddělenou. Bezděky se tážeme: jaký je, nebo jaký by byl přirozený život duše po smrti. U nekřtěných dětí je skutečně jen přirozený a vzhledem k ostatním není otázka zbytečná, neboť nadpřirozený život spočívá na životě přirozeném, je to přirozený život nadpřirozeně povýšený a zvelebený.

4. Jaký je tedy přirozený život duše po smrti? Pesch dí ve své psychologii, že život duše od těla oddělené není stav polovičního spánku, stav jakýsi prozatímní, nýbrž stav spojený s plným sebevědomím, ale s číře duchovým životem. Pravoslavný Malinovskij píše: „Smrt není konečné zničení člověka, nýbrž přivádí za sebou na nějaký čas život duše bez těla“... „Duše po smrti si zachovává všechny síly a mohutnosti, dané jí tvůrcem, a žije dál plným vnitřním životem, majíc paměť o prožitém životě na zemi.“ To ukazuje na podobenství o bohatci a Lazarovi, z toho, že duše v podsvětí viděly Krista a přijaly jeho kázání (1. Pet. 3, 18 n.).

Duše tedy po smrti žije dále. Jest článek víry, že je nesmrtelná. Tato pravda je i přirozeně jistá a jasná. Nesmrtelnost duše je pravda všelidská. K slovům sv. Písma: Duše spravedlivých jsou v ruce Boží a mučidlo (smrti) nedotkne se jich (Moudr. 3, 1 n; 4, 7 n) poznamenává Hejčl: A budou v ruce Boží zejména po smrti, kdy jim žádné mučidlo již neublíží. K slovům Páně, že Bůh je Bůh živých (Mat. 22, 32) praví dr. Sýkora: Bůh je Bohem živých, ale nazývá se Bohem Abrahamovým... ještě tehdy, když patriarchové byli již dávno, přes 500 let mrtvi; patrně tedy žijí. Tak dokazuje nesmrtelnost duše Kristus. Dovolává se knih Mojžišových, jelikož Saduceové, k nimž uvedena slova řekl, uznávali jen je za knihy věroučné. O nesmrtelnosti duše jsme psali zevrubně v knize O stvoření světa a člověka. Přidáváme jen jako poznámku: Plato ji krásně obhazuje ve Foedonu, Cicero ji vykládá nejednou a přesvědčivě. Malinovskij (pravosl.) píše: „Nesmrtelnost je, jak se rozumí samo sebou, dar Boží. Duše není sama od sebe. Jako tvor podléhá vůli tvůrcově. Jen on by ji mohl zničit, jen zevní síla Boží by to mohla. Ale to je mravně nemožné. Nesmrtelnost plyne z vlastností Božích (důkaz bohovědný), z přírody a z postavení člověka v ní (důkaz teleologický, účelný); z ideje spravedlnosti (důkaz mravní), z obecné víry lidstva (důkaz ontologický).“ Jinde ji dokazuje z toho, že by nebyla, nejsouc nesmrtelná, obrazem Božím a že by vykoupení bylo marné. Poté uvádí důkaz z Písma Starého i Nového zákona. My se nebudeme o věci šířiti. Blud, že duše je smrtelná, byl odsouzen na V. lateránském sněmu.

Duše bez těla žije svým plným životem, ovšem duchovým. Malinovskij (pravosl.) píše: „Nesmrtelnosti rozumějí mnozí tak, že přijímají nezničitelnost duchovní podstaty člověka,

ale nikoliv osobní (individuální) nesmrtelnost. Tak mluví o nesmrtelnosti pantheista (všebožec). To jest popříti nesmrtelnost, kterou lidé vždy přijímali a již očekávají. Nesmrtelnost v pravém smyslu jest zachování duchovní podstaty každého člověka se všemi jejími vlastnostmi a se vším tím, co si za dobu spojení s tělem získala, zachování každé duše s jejím myšlením, chtěním, poznáním, jednáním, jež v těle projevovala.“ — Sv. Augustin a Eusebius vypravují o arabské sektě z 3. století, která učila, že duše při smrti zemře a zůstane mrtva až do vzkříšení (hypnopsychisté). Origenes prý bludařům kázal tak mocně (r. 247), že se bludu všichni zřekli. — V době humanismu učili někteří, že duše je smrtelná, že jako prvky těla přecházejí do veškerenstva, tak jednotlivá duše zmizí ve světoduši neboli v duši veškerenstva. Nerozumný tento blud byl odsouzen na V. lateránském sněmu za Lva X.

Ještě nerozumnější je tak zvaná metempsychose, putování duší z člověka do člověka, z člověka do zvířete a naopak. Tuto nauku hlásal prý Pythagoras, Plato, Egypťané, mnozí stoikové, Indové. Zdá se nám, že takové nauky v ústech vážných filosofů jsou pouhými hračkami, u lidu, vyjma snad Indy, nějakou nevážnou pověrou. Sv. Ireneus se táže Platona: „Když číše zapomenutí, jsouc vypita, činí, že se duše zatemní a již nic o svých dřívějších skutcích neví, odkud víš ty, Platone, že tvá duše, jsouc nyní v tvém těle, byla dříve, nežli vešla do těla, od ďábla napojena lékem zapomenutí?“ O přecházení duše lidské do těl zvířat píše sv. Augustin: „Duše lidská je stvořena k obrazu a podobenství Božímu i nedá svou podobu psu nebo praseti.“ Jindy píše manichejci Adimantovi: „Co učiní ten, který trestá líné zvíře, nebo rozlícené zvíře uzdou krotí, za svůj zločin, je-li ve zvířeti náhodou duše jeho otce? Ať nic nedím o tom, že by mohl, zabíjeje hovada a blechy, zabítí své rodiče.“ Zpráva, že Egypťané věřili ve stěhování duší, je asi nepravdivá. Zdá se, že její původ sluší hledati u Řeků. Podle egyptské nauky prochází prý duše všecka možná zvířata a dostane se opět do člověka. To trvá tři tisíce let. Je to trest zlých. Ale to je asi omyl. Veškerý náboženský život Egypťanů tomu odporuje. V „Knize mrtvých“ mají sice, že zemřelý přijímá různé podoby ptáků, hadů a j., ale nikoliv na zemi, a změny ty nejsou očistným trestem, nýbrž dobrovolné. Teprve pozdější zprávy, mající zřejmě řecké rysy, praví, že duše byly dříve ve společnosti bohů, že byly pro vinu svrženy na zem, procházejí různými proměnami, až jako lidé přijímají zárodek nesmrtelnosti, stávají se démony a přicházejí mezi bohy. Indové měli a mají dosud víru v putování duší. Víra ta je v brahmismu a přechází do buddhismu, ač buddhismus osobní nesmrtelnosti vůbec nezná.

Zvláštní názory o duši měl prý Origenes, muž jinak neobyčejný. Sveden jsa fantasiemi Platonovými učil prý, že Bůh

stvořil původně jen bytosti duchové, jež si byly ve všem rovné. Nerovnost vznikla mezi nimi ze svobodné vůle tím, že se některé k Bohu víc a více přibližovaly, jiné od něho více nebo méně vzdalovaly. Prvé se staly anděly, vyššími nebo nižšími podle svých zásluh, druhé se dostaly do těl podle míry svých hříchů. Z toho vznikl další blud, že nynější život hmotných bytostí (lidí) slouží k tomu, aby se očistily; neočistí-li se dokonale, dostanou se jejich duše do jiných těl, bylo-li očištění dokonalé, postoupí v onom životě na vyšší stupně. Podle této nauky je duše v těle jako v žaláři. Některé Origenovy věty byly odsouzeny r. 543.

Moderní theosofisté hlásají podobnou nauku, ale s různými změnami. Blavatská vypravuje o sobě, kolikrát už žila, v kterých stoletích a jak. Rozumní lidé této chytré podvodnici nebo pomatené výstřednici nevěří.

V těchto a podobných naukách je plno fantastických bludů. Blud je, že duše lidské byly původně bez těl. Význačný rys lidské duše je právě, že je duchem, určeným oživovati tělo, tedy jiným duchem nežli anděl. Blud je, že měla před spojením s tělem zásluhy nebo hříchy. Blud je, že její spojení s tělem je toliko nahodilé, akcidentální. Blud je, že duše přechází z jednoho těla do druhého novým vtělením. Blud je, že jsouc v těle, je trestána za dřívější hříchy; nemá o takové vině nejmenšího tušení. Blud je, že jsouc od těla oddělena, je v stavu sobě přiměřeném; stav jí příslušný je spojení bytí s tělem. Všecky tyto bludy poráží katolická filosofie jedinou větou: duše je podstatná forma těla. V této větě je krátce a důmyslně vyjádřeno vše, co lidstvo o duši věřilo, věří a zajisté vždy věřiti bude.

Vývojovci, kteří přijímají duši, učí tu a tam, že se duše, sproštěná těla, mění v čirého ducha, že postupuje na vyšší stupně, zdokonalujíc se, že pozbývá své jednosti, svéráznosti, osobitosti, až splyne s božstvím (nirvâna), které pojímají pantheisticky. Podobným naukám učil již Plotinus. Vtělení Syna Božího bylo mu popudem k fantasii, že duše lidská postupuje až k osobnímu (hypostasnému) spojení s božstvím, asi tak, jak v Kristu bylo božství spojeno s člověčenstvím. I tento blud je v naší době, arci v sterých obměnách, zastoupen. Podle starých těchto bludů docházeli k božství jen lidé dobří; zlí stávali se démony, bývali vtělováni do bylin a zvířat. Ve Virgilově Aeneidě jsou o tom příklady. Když na př. Aeneas uťal větve keře, aby jimi přikryl oltář, vytekla z kmene krev a bylo slyšeti bolestný vzdech Polydorův, jenž tam byl pochován: „Proč mě, Aeneo, trháš; měj slitování s pohřbeným.“ Zakletí do zvířat a bylin ličí poeticky také Dante jako trest (Božská komedie, Peklo 13, 3 n.).

To vše jsou vlastně více fantasie nežli bludy.

Duše oddělená od těla zůstává tím, co byla, duší, duše Petrova duší Petrovou, duše Pavlova duší Pavlovou atd.

Kdyby se stala duší byliny nebo zvířete, t. j. oživujícím jejím základem, nebyla by již duší lidskou, neměla by rozumnosti ani svobodné vůle, nevěděla by nic o svém dřívějším stavu, zhynula by, když by zhynulo zvíře nebo věc. Kdyby postoupila o stupeň výše, stala by se andělem a pozbyla by nejvlastnějšího rysu svého, schopnosti oživovati tělo. Obojí tato věc je nemožná. Duše jako podstatný tvar nemůže nežli zůstati to, co byla. Mimo to každá věc má náklonnost zůstati to, co je. To patří k její přirozenosti, to jest jako její podstata. Kdyby chtěla býti něčím jiným, musila by chtítí své zničení; ale každá věc má snahu zachovati sebe. Můžeš říci: chtěl bych býti andělem, ale jen proto, že si myslíš: „já“ bych jím byl, má bytost by se jím stala, mé „já“. Kdyby se tak mělo státi skutečně, tvá bytost by se toho zhrozila, neboť by musila úplně přestat, co jest, sebe zničiti.

5. Duše tedy zůstane po smrti to, co byla, duší lidskou, a to duší určitého člověka, toho, v němž žila. Ovšem by bylo možné, aby se zdokonalovala nebo zešpatňovala, jako se člověk může stávati dokonalejším nebo špatnějším. Ale toto zdokonalení nebo zešpatnění by se netýkalo podstaty duše, nýbrž jen nahodilostí, které by její podstaty, její bytosti ne. ušily. Podotýkáme, že je stále řeč o přirozeném stavu a životě duše.

Když se duše od těla oddělí, něco jí chybí. Duše lidská je určena pro tělo a má proto příslušnou bytnost. Když ho nemá, může sice žíti, neboť jest podstatou, to jest bytostí samostatnou, ale poněvadž není podstatou úplně samostatnou, jest ve stavu sobě nepřislušejícím. Teprve po vzkříšení, až se spojí zase s tělem, bude v stavu, jenž jí přísluší. Duše od těla oddělená je lidská duše, ale nikoliv člověk. Po vzkříšení bude člověk obnoven, bude to týž člověk, který kdysi na zemi žil. Bůh do vzkříšení uvedený stav duše, jaksi nepřirozený, vyrovnává. Patrně nebylo oddělení duše od těla v původním plánu Božím o člověku.

Duše od těla oddělené se od sebe liší, jako se liší lidé na zemi. Splynutí duše ve světoduši je nemožné. Atomy těla mohou se spojit s jinými atomy, ovšem podle zákonů do přírody vložených, duše Petrova ne, neboť nemá atomů a má své určité osobité rysy. A má snad domnělá světoduše, ta báječná bytost duchová, řídící celý svět, atomy, které se z ní oddělují, a to tak, že z nich vznikají určité osobité duše lidí? Duše Petrova má vlastnosti Petrovy a schopnost vytvořiti zase bytost Petrovu, ale jediné ji a žádnou jinou. Těmito vlastnostmi a touto schopností liší se duše od sebe. Sv. Tomáš Akv. píše: „Týž vztah, který má duše k lidskému tělu, má určitá duše k určitému tělu.“ Přecházení duše z těla do těla je nesmyslná báchorka.

Jaké schopnosti má duše od těla oddělená? Zůstávají jí schopnosti duchové, rozum a vůle a co s nimi sou-

visí, na př. paměť, ovšem jako schopnost duchová. Schopnosti citové a živočišné jí zůstávají jen jako v kořeni (in radice). Duše je sice bytost duchová, ale je určena k tomu, aby oživovala tělo. Proto má, jak jsme výše řekli, trojí činnost, které odpovídá trojí schopnost: činnost čirě duchovou (rozum a vůli), činnost citovou, jež dává tělu citovost, a činnost živočišnou, jež řídí živočišný život. Schopnosti duchové jsou vlastní jen jí, jen ona jest jejich příčinou a podmětem (nosičem). Schopnosti citové a živočišné jsou vlastní člověku, člověk jest jejich podmětem, to jest bytost složená z těla a duše. Když se tedy duše od těla oddělí, zůstávají u ní v činnosti jen schopnosti duchové, ostatní dvě přestávají býti v činnosti, ale zůstávají v duši jako v kořeni a mohou býti zase činné, jakmile přistoupí k duši tělo. Romumí se samo sebou, že se duše nemůže, když přestanou schopnosti citové a živočišné býti činné, tělesně, citově ani radovati, rmoutiti, rozčilovati, hostinami nebo hrami obveselovati (srov. Dante, Očistec 25, 73 n.). Ale z toho neplyne, že by duše nebyla celá. Nebyla by celá, kdyby schopnosti citové a živočišné byly části duše, asi tak, jako ruka je část těla. Duše má tyto schopnosti jinak, asi tak, jako král má ministra. Poroučí a jedná skrze ministra, ale zůstává králem, i když mu ministr zemře; nemůže skrze něj vykonávati vládní úkony, ale jeho královská moc trvá.

Schopnosti duchové tedy duši zůstávají. V té věci někteří bloudili. Sv. Pavel jmenuje smrt někdy snem; z toho bludně dovozovali, že duše zemřelých je v jakémś spánku. Duše od těla oddělená má přirozené poznání, ale toto poznání se neděje, jelikož nemá těla (mozku), hmotnými představami, nýbrž jen duchem, t. j. bez fantasmat. Ovšem nevidí očima ani neslyší ušima, neboť jich nemá. Poznává tedy jen věci duchově. Poznávací schopnost jest hlavní vloha duše. Upři jí poznání, co zůstane? Nic. Duše bez poznání by byla jako mrtva, chybělo by jí to, co patří k její bytosti. Bůh může dáti duši osvětlení, nějaké poznání, ale proč? Protože má přirozenou schopnost poznávací. On by jí tím jen zveleboval. Že má duše nějaké přirozené poznání, potvrzuje také Písmo. Svrchu uvedli jsme již něco z toho. Dodáváme ještě, že podle Písma poznávají bezbožní své hříchy a bojí se (Moudr. 4, 19 n.). O zemřelém veleknězi Oniášovi, jenž se zjevil Judovi Makkabejskému, di Písmo, že řekl o muži, oblitém velebností, jenž se také zjevil: Tento je milovník bratří a národa israelského, je to ten, který se modlí mnoho za národ a za všecko svaté město. (2. Makk. 15, 14.) V obou případech je zajisté řeč o poznání přirozeném, nikoliv od Boha mimořádně vlitém; ale i to je možné a zajisté se děje.

Než, jak poznává duše přirozeně? Mezi bytostmi, obdařenými rozumností, jsou rozdíly a stupně poznání. Některé mají poznání dokonalejší, některé poznání méně dokonalé. To patří k rozmanitosti a souladu veškerenstva, tedy i k říši duchů.

Andělé mají vyšší přirozené poznání, jež je v souhlase s jejich dokonalejší bytostí. Proto poznávají jasněji a obsáhleji, nepotřebují tolik jednotlivých poznávacích tvarů — řekněme pojmů jako my. Vezměme příklad. Řekneš „strom“. Poznáváš-li tím všechny stromy jednotlivě? Ne, nýbrž musíš si zjednotit zvlášť pojmy jedle, smrku, jabloně. Anděl takových jednotlivých poznání nepotřebuje, aspoň ne v té míře jako ty. On by poznával asi v obecnině „strom“ všechny druhy stromů. Nepravím, že je poznává, nýbrž uvádím jen příklad na vysvětlenou. Takové poznávací síly duše nemá. Kdyby tak na zemi poznávala (po andělsku), totiž při své omezenější poznávací vloze, poznávala by obecninu (strom), ale nikoliv jednotlivé druhy stromů. Její poznání by bylo příliš všeobecné, neurčité. Právě proto je spojena s tělem. Skrze tělo si tvoří představy (fantasmata), snímá si z jednotlivých věcí pojmy, z jabloně, smrku, jedle pojem strom, obecninu, spojuje pojmy a představy, tvoří úsudky. Tak poznává a své poznání rozmnožuje novými a novými představami a pojmy. Potřebuje jich mnoho, má-li její poznání býti bohaté a jasné. To trvá, dokud je v těle. Když se od těla odloučí, zůstává jí poznání (pojmy), které měla, a může si skrze toto poznání tvořiti další úsudky, jako my na zemi nabyté vědomosti všelijak spojujeme a z nich vyvozujeme důsledky; duše bez těla musí tak činiti ovšem bez představ (fantasmat), nebo ta jsou hmotná. Poznání duše bez těla je přirozené a podobá se poznání andělskému, ale není tak dokonalé.

Co tedy poznává duše přirozeně? Poznává bytosti duchové: sebe, jiné duše, anděly, Boha, ale nikoliv rovným způsobem. Poznává sebe. V těle jsouc sebe nepoznávala přímo, řekněme, neviděla se. Tam sebe poznává přímo. Jako my vidíme očima hmotný předmět, tak ona duchem vidí sebe, svou duchovou bytost, t. j. poznává se přímo. Poznává jiné duše, a to dokonale, neboť takové poznání není nad její síly, nýbrž souhlasí úplně s její bytostí. Poznává je skrze sebe. Poznává anděly, ale ne tak dokonale, neboť anděl převyšuje její poznávací schopnosti. Bůh jí musí k tomu dáti světlo, to jest vtisknouti jí příslušné poznávací pojmy. Poznává Boha v sobě, jelikož je obrazem Božím. Toto poznání jest zajisté dokonalejší nežli to, které máme o Bohu na zemi, neboť my zde obraz Boží ve své duši nevidíme. Podle toho, co bylo právě řečeno, lze chápati, jak viděl boháč, jenž byl v pekle, duši Lazarovu a Abrahamovu, nebo jak zavržení, kteří nemají blaženého patření, vidí ďábly, anděla, Boha. Opakujeme, že mluvíme o poznání přirozeném, rozmnoženém leda poznáním od Boha vlitým.

Poznává-li duše od těla oddělená také hmotné věci? Že jich nevidí, už jsme řekli, neboť nemá očí. Či nepoznává jich vůbec? Nějak je poznává. O mnohých věcech má pojmy ze světa, mnohé pojmy jí Bůh dává. Není to poznání jasné, nýbrž

asi takové, jaké máme z obecnin (strom, zvíře, spravedlnost, člověk, anděl). Tak vidí hmotné věci také andělé, ale andělé pro sílu svého poznání jasně, duše nejasně. Tyto pojmy jsou v Bohu božsky dokonalé, neboť bytost Boží je pravzor všech věcí skutečných a možných. Kdyby je duše viděla v Bohu nebo mohla je mít tak, jak jsou v bytosti Boží, měla by poznání dokonalé všech věcí úhrnem a každé zvlášť, ale duše Boha přirozeně nevidí, nebo poznává vše jen ve vlastní bytosti, jež je obrazem Božím; proto její poznání hmotných věcí je nedokonalé. Týká se hlavně těch věcí, o nichž má poznání ze světa, pak těch, k nimž má zvláštní náklonnost nebo po nichž touží, těch, jež poznávati má zvláštní schopnost, na světě snad vytríbenou, těch, které jí dává Bůh, buď že ji k nim vede anebo jí o nich vleje přirozené světlo. Budoucích věcí nepoznává, neboť nejsou ještě nic a nemají tudíž poznatelnosti, ale Bůh jí může leccos říci, t. j. dáti jí příslušné poznání. Ještě sluší podotknouti, že v tomto poznání nemá vzdálenost, jak my ji počítáme, vůbec místa. To se vlastně rozumí samo sebou, neboť i zde na zemi můžeme si mysliti věc, která se děje v Americe, na slunci, v hlubinách země.

S tím, co bylo právě řečeno, souvisí, vidí-li duše přirozeně to, co se na zemi děje. Odpověď nemůže býti jiná, nežli že nevidí. Duše je mimo hmotný svět, je ve světě jiném. Proto nemůže viděti, co se na zemi děje. Ale Bůh může jí zjevit vše, co uzná za dobré pro ni, může jí oznámiti leccos skrze anděly, také se může duše leccéhoz dovědět od duší, které se světa přicházejí a s ní se sejdou.

Že duši zůstávají vědomosti, jichž na zemi nabyla, bylo již podotčeno. Duch jest nezničitelný, proto co v něm je, v něm také zůstává. Ovšem nejsou její myšlenky již podporovány představami (fantasmaty), nýbrž jsou to jen a jen myšlenky, pojmy a soudy, neboť fantasma je skutek hmotných vloh, kterých duše nemá. Není bez užitku ani pro věčnost, získá-li si duše zde vědomosti, arci pravdivé, neboť bludy nejsou pravé vědomosti. Sv. Jeroným píše: „Učme se na zemi, nebo naše vědomosti nám zůstanou i v nebi.“ Vědomosti, a to i věcí pozemských, zbystřují též poznávací vloh duše, takže duše, zvláště má-li k určitým věcem náklonnost, věnuje jim větší pozornost, jasněji je vidí, v nich se může kochati. Poněvadž v Bohu jsou pravzory všech věcí a duše vidí v sobě obraz Boží, může tyto božské pravzory poznávati v sobě o věcech, jež dobře zná a miluje, lépe. Jestliže ji Bůh po této stránce ještě osvíti, může mít o takových věcech poznání velmi značné.

Ze všeho, co bylo řečeno, jde, že duše sama ze sebe nemá moci a schopnosti, zjevit se lidem, neboť nemůže vzít na sebe viditelnou hmotu, která pro ni za hrobem vlastně neexistuje, ani překročití práh, který ji od viditelného světa dělí.

Samá ze sebe také neví, že někdo na zemi na ni vzpomíná nebo ji volá. Zjevití by se mohla jen z moci Boží, rovněž mluvití jen, když by to Bůh dovolil a ji k tomu uschopnil.

S tím souvisí, může-li duše, oddělená od těla, hýbatí hmotnými věcmi sem a tam. Odpověď je jasná: nemůže. Skrze tělo, n. př. ruce, mohla něco vzít, odnésti, hoditi. Tělo musilo ji poslechnouti. Bez účasti těla to nemohla, nemohla na př. pouhou vůlí, rozkazem hnouti kamenem. Měla tedy moc jen nad tělem a nad jinými věcmi jen skrze tělo. Když je zbavena těla, nemůže, jak patrně, hýbatí ničím hmotným. Nelze poukázati na anděly, kteří mohou věcmi hmotnými hýbatí, neboť síla andělova není omezena na určité tělo, jako síla duše. Co tedy hlásají spiritisté o tom, že přivolávají duše, že duše k nim mluví, že hýbe stolkem, tužkou a p., je klam. Dějí-li se takové věci skutečně, může to býti síla ďábelská, nebo že by se k tomu propůjčili andělé, je pravdě zhora nepodobné, ba nemožné. Písmo zakazuje všelike čarování (3. Mojž. 19, 31) a církve vydala několikrátě záповědi, aby nikdo duchů nevolal, spiritistických schůzí se nezúčastňoval. Někteří katoličtí filosofové a bohoslovci se pokoušeli dokázati, že duše mohou věcmi hýbatí a s lidmi ve styk vstupovati, totiž samy a přirozeně, ale nepodařilo se jim to (Lepecier).

Eschatologie před Kristem.

V úvodě jsme řekli, že všichni národové měli a mají svou eschatologii, t. j. nauku o lidských osudech po smrti. My se zmíníme zde jen o eschatologii řecké, jelikož je nám nejbližší a poněvadž ji dobře známe. Potom promluvíme o eschatologii Židů, kterou si vytvořili jednak podle Písma, jednak podle záhrobních názorů cizích. Přidržíme se Atzberga.

1. Řekové se dívali na smrt jako na neštěstí plné trpkosti. Euripides píše: „Nedej mi zahynouti před časem, vždyť sladko zřít zde světlo, nenuť mne spatřiti, co jest pod zemí.“ Katullus dí: „Západ slunci je dán, by vyšlo opět; až nám jednou zhasne svit překrátký, věčnou noc jedinou je spáti nám sudbou.“ Horác píše: „Táž na všecky čeká noc a v smrti pouť ješ díti se jednou.“ Sofokles: „Nad všechn je rozum nebyti zrozen.“ Proto měli Řekové před smrtí strach. Tento názor na smrt se neměnil, ačkoliv jiné posmrtné jejich názory podléhaly různým časovým změnám. Smutný názor na smrt plynul nezbytně z bludných nauk o Bohu. Radostnější ozvěny jsou řídké. Lukrec píše: „Zpět jednou upadá vše, ze země co povstalo druhdy, v touž zemi; než to, co s nadpozemských sesláno je končin, zas se navrátí tam, kde je pojmu stánky nebeské.“

V nejstarší době, o níž podávají zprávy básně Homérovy, pohlíželi Řekové na smrt jako na oddělení duše od těla. Duši od těla oddělenou si představovali jako stín, podobný obrazu ve snu nebo z dýmu (Iliada 23, 10; Odyssea 10, 494 n). Musí odejít do Hadu (podsvětí). Hades je původně jméno osoby, vladaře v podsvětí. Byl synem Kronovým a bratrem Diovým (Jovišovým), vládl v podsvětí s Persefonou. Vedle nich bylo ještě mnoho jiných podzemských bohů a bohyň, ovšem menších. Když byli titáni přemoženi a bohové si rozdělovali vládu nad světem, připadlo Hadovi podsvětí. Podsvětí bylo myšleno pod zemí. Vstupem do něho byly jeskyně, kterých se užívalo často k bohoslužebným úkonům, na př. u Taenaronu, Lebadeji, Kum. Temné řeky, zvláště Acheron, Styx, Kokytos, Phlegeton uzavíraly podsvětí před světem nad zemí. Hades volá neúprosně duše zemřelých k sobě a drží je u sebe. Žádná z nich nesmí na světlo pozemské. Výjimek z tohoto zákona je málo, ale jsou. Tak si směl Orfeus odvést Eurydiku, ale pozbyl ji zase, nesplniv podmínku neohlédnouti se, Alcestes směl odejít k Adametovi. Mezi jinými bylo také Odysseovi dovoleno vstoupiti do Hadu, ale nikoliv do jeho vlastního vnitřního sídla (Odys. 11, 564). Jméno vladaře Hades přešlo časem na místo. Potom značilo kraj, v němž přebývají zemřelí, podsvětí.

Místo, do něhož odcházely duše zemřelých, jmenuje se ve Starém zákoně šéol a bylo myšleno také pod zemí. Šeol má některé podobnosti s Hadem, ale je prost pověřčivých bájí řeckých. Starozákonní eschatologie je chudá a neradostná, zvláště s počátku — jinou v té době ani býti nemohla, ale liší se od řecké jako pravda od báje.

Řekové nečinili s počátku rozdíl mezi dobrými a zlými po smrti, neboť se domnívali, že každý má svou odměnu a svůj trest již na zemi. Proto nepřipisovali dobrým osudu blaženého a zlým osudu zlého, aniž jim vykazovali zvláštní místa. V Hadu žijí zemřelí všelijak pomíšení jako bludičky bez síly, bez těla, bez řeči, ano i bez sebevědomí. Později se tyto neurčité představy tříbily. Přistoupil soud nad dušemi. Homér ho ještě nezná. Po prvé vyskytuje se tento názor asi v VI. století př. Kr. vlivem orphické nauky, o níž bude níže zmínka. Soud konali Minos, Aeakos a Rhadamantys, synové Dia a Evropy. Určili zemřelým různá místa, s kterými byl také spojen různý osud. Hned po smrti přichází duše na louku Asphodelos, která se prostírá pod zemí po celém Hadu. Spravedliví odcházejí odtud na Elysejské luhy, kde vedou blažený život. Toto Elyseum je podle Homéra (Odys. 4, 563) na západní straně země. Hesiod tam klade ostrovy Makaron. Podle obou je to místo blaženců. Výjimečně dochází některý smrtelník do tohoto místa bez smrti, na př. Menelaos (Odys. 4, 561 n). Zvlášť vynikající rekové se dostávají na Olymp, bydlíště

bohů, a jsou obdařeni nesmrtelností, na př. Pelops, Ganymed, Herakles.

Ti, kteří vedli život prostřední, a těch je nejvíce, bloudí jako stíny věčně na jednotvárné a smutné louce Asphodelos, jsouce bez klidu a štěstí.

Zlí musí na místo bezbožných, kde jsou trestáni, každý podle míry svých vin. Znamé jsou tresty Titya, Tantala, Sisyfa, Ixiona, Danaid a j. (Odys. 11, 576.) Připomeňme si některé. Tantalos, lydický nebo frygický král, syn nebo potomek Diův, byl připuštěn k stolování s bohy. Ukradl nektar a ambrosii, prozradil tajné rady bohů, svého syna Pelopa předložil bohům za pokrm. Proto byl uvržen do podsvětí a je trestán věčným hladem a věčnou žízní. Stojí po bradu ve vodě, hned nad ním visí ovoce, ale když se chce napítí anebo utrhnouti si plod, voda a ovoce ustupují. Odtud úsloví „muka Tantalova“. Podle jiných visel nad ním kámen, hrozící mu ustavičně smrtí. Sisyfos patřil k arcizlodějům, kteří svou lstí i bohy klamali. Pro různé zločiny bylo mu v podsvětí valiti kámen na vrch, ale když dosáhl temene, kámen se mu vždy skoulel dolů, a nešťastníkovi bylo začítí znova. Odtud úsloví o marné práci „práce Sisyfova“. Ixion byl připuštěn od Joviše k stolování. Když činil Heře úklady, byl přivázán hady k ohnivému kolu, které se ustavičně točí. Báje ta u Homéra ještě není; do podsvětí byl trest Ixionův přeložen později. Danaidy zavraždily — kromě jediné Hypermestry — své muže v první noci. Za trest čerpají v Tartaru vodu do dřavého sudu. — Podle pozdějších představ jest místem bezbožných Tartarus, který u Homéra je žalářem titánů a od Hadu se úplně liší.

Tak se vytvořil rozdíl mezi zemřelými podle odměny a trestu. Tím byl život pozemský a záhrobní náležitě spojen, neboť odměna a trest se vyměřovaly podle dobrého nebo zlého života na zemi. Jest to proměna velmi důležitá, vyšlá z myslící bytosti lidské a ze zapomenutého, ale nezničeného prazjevení.

Do těchto představ zasáhl básník Pindar. Všelijak je změnil, ale uvedl je v pořádek. Dříve závisel osud zemřelých vlastně na rozmarech bohů. To se pozvolna měnilo. Pindar zasáhl do věcí smělou rukou a určil osud zemřelých podle přísné spravedlnosti. Ostrovy blažených nejsou již jen pro některé vyvolené miláčky bohů, nýbrž pro všechny, kteří žili ctnostně. Totéž platí o Tartaru pro zlé. Podsvětí je podle něho rozděleno na části, Tartarus je bydlíště bezbožných, Elyseum obydlí blažených. Nad Hadem a ovšem také nad zemí a nad blankytem je říše světla, blaženosti, nesmrtelnosti, bydlíště bohů; tam smrtelníci nemohou. Na dvou místech setkáváme se u Pindara s myšlenkou, že se duše zemřelých vrací do nových těl a žijí znova. Je to jakási metempsy-

chose, putování duší. Kdo podle Pindara pojal třikráte v obou bydlištích, v nadzemí a v podzemí, úmysl, zachovati svou duši prostou nepravostí, přichází na Ostrovy blažených, které si proto třeba mysliti odděleny od Elysea. Těm, kteří po životě, prožitém pod vládou nepříznivých hvězd, vstupují bez bázně do Hadu, dává Persefone po osmi letech zase život. Osm let trvá očišťování a smiřování velikých zločinců.

Bohat na eschatologické zprávy je Plato. Jeho eschatologické názory jsou v souhlase s filosofickými naukami velikého myslitele a měly na vzdělance i prosté po staletí nemalý vliv. Pevné jednoty a soustavy však v nich není. Plato se někdy kolísá, někdy si odporuje, někdy nelze říci, jsou-li jeho výklady báji, nebo obrazy (náznaky, symboly), nebo poesii, či míní-li vše skutečně.

Plato měl pevné přesvědčení o nesmrtelnosti duše a obhajuje ji mnohokrát a se vším možným důrazem. Tak činí ve Phaedonu, Gorgiáši, Státu, Zákonech a j. Ve Phaedonu přirovnává duši k okřídlenému dvojspřeží a jeho řidiči. Nežli přišly duše na zem, hleděly dosíci, jdouce za bohy, světa blažených, mnohé se při tom zakolísaly, zmátly a spadly na zem. Tyto na zem spadlé duše se rodí v různých lidských tělech. Kdo žije spravedlivě, obdrží lepší osud, kdo nespravedlivě, horší. Na místo, s něhož spadly, dostanou se duše teprve za deset tisíc let. Když totiž ukončili první život, koná se nad nimi soud. Podle výsledku tohoto soudu přijdou na tisíc let buď do nadsvětí za odměnu, nebo do podsvětí za trest. Po uplynutí této doby si musí zvoliti nový způsob života. Duše těch, kteří nikdy nepostihli pravdy a moudrosti, přijdou na konec do těl zvířecích na zemi, těch, kteří zahlédli pravdu, t. j. bytost, ideje věcí, zachovají si tuto vzpomínku. Podle Georgia přichází zbožný, obyčejně filosof, na Ostrovy blažených, bezbožný do Tartaru. Ti, kteří mají chyby, jež lze vyhojiti, jsou očišťováni od nepravostí utrpením a bolestí, nevyléčitelní hříšníci jsou trestáni — jiným na výstrahu, podotýká Plato. V Státě učí, že spravedliví jsou od soudců odkázáni na pravici do nebe, nespravedliví na levici do země. Ve Phaedonu je nauka o nesmrtelnosti duše a odplatě po smrti projednána nejjasněji a nejurčitěji. Duši může stihnouti čtvrtý soud. Lidé neobyčejně spravedliví přicházejí do Acheronu, jsou tam od svých poskvrn omýváni a obdrží pak za své dobré skutky odměnu. Ti, kteří se zdají pro velikost hříchů nevyléčitelní, musí do Tartaru, z něhož není pro ně vysvobození. Ti, kteří mají veliké, ale vyléčitelné hříchy a jich litovali, přicházejí do Tartaru, po roce vyvrhne je vlna, dostanou se do řek Hadu, na konec k acheronskému jezeru. Když zde pohnou ty, proti kterým se prohřešili, k odpuštění a k přimluvě, vstupují do jezera a jsou svého utrpení zproštěni; nepodaří-li se jim to, musí do Tartaru zpět a odtud do uvedených řek, trpí tak dlouho,

až usmíří ty, proti nimž hřešili. Ti, kteří žili velice zbožně a svatě, jsou osvobozeni od pozemských míst zde jako ze žalářů a přicházejí do čistých bydlíšť étherových, vzdušných. Z nich ti, kteří se filosofii dostatečně očistili, žijí úplně bez těl a vystupují ještě do krásnějších bydlíšť, jež popisovati Plato se již neodvažuje.

U Pindara a Platona nalézáme metempsychosi, putování duší a spojenou s tím myšlenku o dřívějším bytí, praeexistenci duše. Tyto názory měly na náboženský život veliký vliv. Byly v Řecku již dávno před nimi známy (Pythagoras, Heraklit, Empedokles). Odkud přišly, se neví. Někteří praví, že vznikly v Řecku samém, jiní, jako Pausanias, že jsou z Asie, Herodot míní, že přišly z Egypta, ale toto poslední mínění se nezdá pravdivé, jak jsme svrchu podotkli.

Podobné názory nalézáme u Orfiků. Někdy v VI. století př. Kr. vznikly orfické mystérie. Jméno orfický souvisí s osobou Orfea a s jeho cestou do podsvětí. Mystérie ty se rozšířily po celém Řecku. Mystérie byly náboženské obřady, jimiž se lidé, kteří k nim byli připuštěni, zasvěcovali bohům a zabezpečovali se pro záhrobní život. Připuštěny bývaly jen osoby vzácné. Vznikla obsáhlá orfická slovesnost. Orfikové, t. j. společnost určitých lidí, měli filosofii s názory pantheistickými a pěstovali zevnější askesi. Orfikové nepřijímali nauk, jak je hlásá Pindar a Plato, ani starších názorů o stavu duší po smrti, nezměněně, nýbrž upravovali si je podle zásad pantheismu. Duše je podle nich dech, který se utrhá od světoduše. Tělo není důstojné bydlíště pro duši, nýbrž je pro ni jako hrob, žalář. Přišla do něho pro dřívější vinu a nesmí ho opustiti. Čím více hřeší, tím se její osvobození oddaluje. Když tělo hyne, nastává potřeba nového těla. Nezbyvá nežli putování duše (palingenese), a to se opakuje ustavičně. Má-li se tento koloběh ukončiti, a má-li se člověk ponořiti do pleromu a vznést se do říše světla a duchů, musí se očistiti a zbaviti hříšnosti. K tomu dávají lidem sílu orfická zasvěcení.

Podobný význam měly mystérie eleusinské. Doplnující nedostatečnou a pochmurnou eschatologii lidovou, měly různými náznačnými (symbolickými) obřady a představeními buditi — aspoň u vzácnějších lidí — blaženou naději v pohrobní život a pomáhati, aby se vyplnila.

Tak lze u Řeků rozeznávati trojí myšlenkové období nebo trojí myšlenkový kruh eschatologický: homérovsko-hesiodský, orficko-pythagorejský, eleusinský. K některému z nich přidávají se ostatní filosofové a básníci, vyjma ovšem ty, kteří buď nesmrtelnost duše vůbec popírali, anebo se chovali k náboženství lhostejně, skepticky, jako epikurejci, někteří stoikové a j.; prý také Aristoteles.

Nemalý význam měli stoikové. Jejich nauka o konci světa má důležitý rys, kterého jsme dosud nepostřehli. Žádná

filosofie řecká nemluví o konci a osudech světa, t. j. veškerenstva, lidí a světa. Zpravidla měly všechny filosofie náš svět za věčný a obírají se hlavně životem a osudem jednotlivců. Stoikové přinesli něco nového. Jejich eschatologie se dotýká lidstva a světa vůbec. Podle nich nastane po jistém světovém období požár, kterým vše zahyne, t. j. celý svět se vrátí do božství, z něhož vyšel. Obyčejně hlásali, že do této doby (požáru) všechny duše budou žít. Kleanthes a Chrysippus připisovali tuto přednost jen duším mudrců. Panaetius nesmrtelnost popíral. Ale i kdyby všechny duše žily, čistými ohnivými bytostmi jsou na onom světě jen duše moudrých, kdežto duše nemoudrých dostanou nějaké tělo. Když svět požárem zanikne, to jest když se vrátí do božství, vyjde z božství svět nový, který je však předešlému světu ve všem rovný. Toto obnovování světa se opakuje do nekonečna.

Řecká filosofie, zvláště také eschatologie, měla veliký vliv na všechny tehdejší vzdělané národy, také na Židy, zvláště na ty, kteří žili mimo Palestinu. Hlavním osvětovým střediskem těchto Židů (tak zvaných Hellenistů) byla Alexandrie. Starozákonní eschatologie byla chudá a neurčitá, i vnášeli do ní myšlenky řecké, ovšem s vyloučením mnohobožství a zřejmého pantheismu. Na palestinské Židy a na ty mimopalestinské, kteří stáli pevně na Zákone, eschatologie řecká vlivu neměla.

Jedna věc v eschatologii řecké zaráží: chybí jí poznání, jak souvisí život pozemský a záhrobní s dědičným hříchem, aspoň poznání poněkud určité. Pro samé filosofování a bájení zapomněla na původní zjevení.

2. Nyní se obraťme k eschatologii starozákonní. Klademe výklad do společné stati s eschatologií řeckou, poněvadž zásady a vývoj obou mají vyniknouti. Jasně vidíme jistou podobnost, vlastně neurčitost, zvláště na počátku, ale ještě větší různost. Zajímavé je, že kritikové, kteří všude v Písmě nalézají cizí vlivy, vidí při eschatologii tyto vlivy ne v nejvlivnější eschatologii řecké, nýbrž v babylonské, aspoň kritikové posledních desítek let. Ovšem má eschatologie starozákonní také podobnost s eschatologií babylonskou, zrovna jako s řeckou, to není ani jinak možné, ale ještě větší nepodobnost, a to nepodobnost zásadní, na př. v jednobožství, v myšlence na dědičný hřích a Vykupitele, na původ těla a duše, na vzkříšení a j. Každý chápe, že všechny eschatologie musí míti nějakou podobnost. Plyne z věci samé. Můžeme uvést na doklad svobodomyšlného protestanta. Keil píše: „Podsvětí bylo Babyloňanům jako Israelitům, též starým Řekům a Římanům říší smutnou, pustou, tichou. Jaké radosti může požívatí netělesný stín? Starým bylo hlavním pramenem radosti a požitku tělo se svou kypící silou a bujnou plností, věci smyslové se svým lichotivým a dráždivým vlivem na tělo. V podsvětí, kde se vše odkládá jako šat, kde

jest člověk jen duchem, stínem, přeludem bez masa a krve, kde se jen vleče nebo poletuje, bez slunečního světla a tepla, v tomto podsvětí nemůže být radost a požitek. Spisy Starého zákona z nejprvnějšího období zjevení mají v představách o záhrobním životě, právě naznačených, společné rysy s Babyloňany a ostatními starými národy. Tyto rysy jsou projevy přirozených pocitů nad ztrátou života, všem národům společných, jakož i jejich výtvary básnické. Teprve později se rozlišují, když se podnebí a životní podmínky, mrav a národní povaha podstatně mění.“ Tak Keil. Však musíme podotknouti: míní-li Keil, že ve Starém zákoně je postup z bludu k pravdě a že tento postup je plod zevních přirozených příčin, chybuje dvojím způsobem; ve Starém zákoně jsou temnosti, ale nikoliv bludy, objasňování temnot pak nedělo se přirozeným postupem, nýbrž postupujícím zjevením Božím.

Pohledme na starozákonní eschatologii podrobněji. Je chudá, zvláště na počátku, ale rozvíjí se. Kniha Kóheleth (Kazatel, Ekklesiastes) je pokládána od tradice za spis Šalamounův. Zapletal a mnoho jiných to popírají. Podle nich klade Hejčl knihu do třetího století před Kristem, tedy do doby značně mladé v dějinách israelského národa. Hejčl píše: „Život všech duší v podsvětí jest ponurý, smutný, neskýtá ani tolik štěstí, kolik ho dává život pozemský“ — totiž podle řečené knihy. „O odměně dobrých skutků po smrti jak i o trestech činů zlých v záhrobí Kóheleth nemluví; podle slibů a hrozeb, známých staršímu náboženství mojžišskému, Bůh splácí a spláceti bude mravní dobro i zlo již tu na zemi... Ukojí člověkovy požadavky pozemské rozkoše? Nikoliv! Či bohatství? Nikoliv! ... Ani moudrost ani mravný život nezjedná člověku jistého štěstí“ ... „Je pravda, že Kóheleth nezná odměny a trestů v životě posmrtném, ale jeho důkaz, že tento svět člověkových požadavků neuspokojuje, vedl k rozvoji náboženského poznání, že jej může uspokojiti teprve život příští, a tak připravoval Kóheleth nepřímou půdu dalšímu zjevení, zejména křesťanství, které položilo těžiště života lidského do života posmrtného. Po této stránce vyniká nad ostatní knihy mudroslovné Starého zákona. Převyšuje Joba... Kóheleth cítí touhu po statcích nepomíjejících, věčných (2, 16 n. 5, 14; 6, 6; 9, 5 n.). Vyslovuje způsobem bezmála nakažlivými tyto city a přispěl tím k tomu, že duše židovská vyrostla, že se rozšířila, vyhloubil v ní propast, kterou mohly vyplniti toliko naděje věčné. Znamená mravní povznesení. Ačkoliv praktické jeho závěry zůstávají daleko za evangeliem, možno bez nadsázky říci, že s ním židovství zatačí víc a víc ke křesťanství. Hlavní jeho myšlenka je již myšlenka křesťanská. Veliký počet duší křesťanských učil se od Kóheletha odluce od světa (Podechard).“

Rozvoj starozákonní eschatologie se neděje básněním a filosofováním, jako u Babyloňanů, Řeků a jiných národů, nýbrž

rostoucím zjevením Božím. Základ starozákonní eschatologie je dán již v Pentateuchu, t. j. v pateru knih Mojžíšových. Člověk neměl podle úradků Božích zemřít, t. j. duše se neměla oddělit od těla, ale hřích přivedl na pokolení Adamovo smrt. Smrt, oddělení duše od těla, zpravidla bolestné, život duše za hrobem jest trest za hřích. Duše jest nesmrtelná. Že prý Starý zákon o nesmrtelnosti nemluví. I kdyby tomu tak bylo, neměla by námitka ceny, nebo Starý zákon ji předpokládá. Tak hned protoevangelium, t. j. slíbení Vykupitele v ráji, slova Hospodinoва k hadovi, Adamovi a Evě předpokládají víru v duši a její nesmrtelnost. Ale Písmo Starého zákona má i kladná svědectví (1. Mojž. 15, 15; 25, 8; 35, 29; 47, 9; 49, 32; Ez. 3, 6 a j.) Všimněme si, že v starozákonní eschatologii vystupuje do popředí nábožensko-mravní poměr duše k Bohu. Ačkoliv její stav je stav trestu, není osud všech duší stejný. Bezbožný trpí víc, zvláště je zbaven naděje na spojení s Bohem a tím na nový lepší osud, ano při obecném soudu dostoupí jeho trest vrcholu. Jinak dobrý. I on je ve stavu trestném tím, že je zbaven pozemského života a darů, které spasení jednou přinese; proto nepožívá blaženosti ani on, aspoň ne blaženosti dokonalé. Ale jeho bydliště je lepší, jeho stav je stav jistého klidu, on má radostnou naději na spasení, které jej uvede do blaženosti dokonalé. Jeho naděje není klam, nýbrž pravda. Bůh pošle Vykupitele, který sejme z lidstva vinu a bídu, hříchy zaviněnou, zřídí skvělou říši Boží, vzkřísí spravedlivé a uvede je do ní. Tam nebude smrti, nýbrž věčný blažený život. Tam se uskuteční původní úradky Boží. Hříchu ovšem už nebude a nemůže být, neboť on právě byl příčinou neštěstí. Bezbožníci zůstanou z této říše na věky vyloučení a za jejich hříchy je stihne případný trest.

Vzpomeneme-li na zjevení, které o budoucím životě učinil Kristus, musíme vyznati, že starozákonní eschatologie je chudá, ale vidíme též, že v ní některé hlavní základy jsou. Mohl-li Bůh více zjevit v době, kdy všechny duše musily do podsvětí a žádná nemohla do nebe? Zjevení musí přece jíti souměrně s životem. Než i starozákonní eschatologie má rysy ostřejší, zvláště radostnější; přibývá jich tím více, čím zřetelněji vystupuje myšlenka messiánská. Podívejme se na tuto stránku starozákonní eschatologie podrobněji.

Řecký Hades (podsvětí) jmenuje se u Židů Šeol. Je pod zemí. Je tam smutno a neútěšno, někdy více nežli v podsvětí řeckém. Podle Joba, Žalmů, knihy Přísloví, Kazatele jest Šeol temná propast, shromaždiště všech živoucích po smrti, každý tam musí. Má jména: noc smrti, zkáza, zničení, země zapomenutí, opuštěnost, temnoty, panuje tam hrůza, není tam pořádku, ani chvály Boží se tam neozývají, obyvatelé Šeolu se jmenují zephaim, slabí, nejsou nepodobni řeckým stínům. V Šeolu je, zvláště podle starších knih sv. Písma, taková beznadějnost,

že se rozumáři odvážili upíratí Israelitům víru v onen svět. To je ovšem nesprávné. Obraz Šeolu je však skutečně temný. Také Israelitům se musila zdáti smrt neštěstím a bédou. To pochopíme, uvážíme-li, že osoba Messiášova byla ještě vzdálena a neurčitá, že při skromných pramenech milosti byl očištec asi dlouhý a bolestný, že hřích a jeho následky tížily krutěji. Nicméně slyšíme také útěšné zvuky. Ohlašují se v jménech: klid, pokoj, odpočinutí od pozemských strastí. Není tam radostná chvála Boží, ale bez ní přece není. Sv. Duch ukazuje tu zřejmě, jak hřích činí nešťastným. Že Starý zákon znal očištec, vysvitne v stati o očišci.

S počátku se zdá, jakoby Šeol byl jedním společným místem pro všechny. Ale není. Písmo zdůrazňuje, a to i v Pentateuchu, že musí býti spravedlnost. To v řecké eschatologii dlouho chybělo. Na zemi spravedlnosti není, aspoň ne dokonalé; bude tedy po smrti. O Koreovi a jeho přívržencích, kteří se protivili Aronovi, di Písmo, že vstoupili za živa do Šeolu. Mojžíš hrozí hříšníkům: Oheň vzplane mého hněvu, šlehat bude až na dno pekel (5. Mojž. 32, 22). Ale o zbožných lidech čteme pravidelně, že odešli k otcům, na př. o Abrahamovi: Umřel v pěkném věku ... a přiřazen byl k lidu svému (1. Mojž. 25, 8). O něm dí sám Hospodin, že se odebere k otcům svým v pokoji (1. Mojž. 15, 15). O Josue, služebníku Hospodinově, píše Písmo, že ho pochovali v půdě jeho podílu v horách Efraim ... a že všechno pokolení bylo přiřazeno k otcům jeho (Soud. 2, 10). Ono pokolení jsou lidé bohabojní, o nichž byla před tím řeč. Když Hospodin volá k patriarchovi: Odměna tvoje (bude) veliká velmi, nebo podle Vulgaty: Já jsem tvá odměna veliká velmi (1. Mojž. 15, 1), nelze jistotně mysliti jen na odměnu časnou. Henoch je vzat ze země a žije někde v svatém klidu. Také slyšíme, že život pozemský je putování. K Faraonovi pravil Jakob: Dnů putování mého je sto třicet let ... málo to dnů, ale zlých; nedosahují dnů putování mých otců (1. Mojž. 49, 9). To nejsou jen různá úsloví pro odchod se světa, v nich je také vyjádřen jiný posmrtný osud: zde trest, prokletí, tam něco jako pokoj, účast v darech národu slíbených, požehnání.

Čím více se blíží doba messiánská, tím více se představy vyjasňují. Zvláště se objevuje myšlenka, a je pronášena s důrazem, že spravedliví budou ze Šeolu vysvobozeni, bezbožní však v něm zůstanou na věky. Žalmista pje: Nenecháš duše mé v podsvětí a svému svatému nedopustíš, aby zakusil porušení. (Žal. 15, 10). Opět čteme: Co bych jiného chtěl na nebi a co na zemi kromě tebe? Byť i zhynulo tělo a srdce mé, Bůh bude skalou mou, dílem mým na věky (Žal. 72, 25). O nespravedlivých dí, že leží jako ovce (Žal. 48, 15 n). Míni navždy, nebo o spravedlivých praví hned, že budou vysvobozeni. Bůh bude soudit a odměnit každého, jak zasluhuje.

I Kazatel, jenž mluví o smrti nejčerněji, píše: Boha se boj a přikázání jeho šetři, nebo to patří k přirozenosti lidské; a vše, co se děje, přivede Bůh na soud, každou věc skrytou, buď že je dobrá nebo zlá (Kaz. 12, 13 n). Duch se vrátí k Bohu, jenž jej dal, a Bůh bude souditi (Kaz. 12, 7)*). Tento soud je připiat k příchodu Messiášovu. Myšlenka spravedlivé odplaty je v Písmě, a to i v Kazateli, vyslovena tak jasně, že bije do očí. Jako důvod se uvádí, že není spravedlnosti na zemi. Bude tedy na věčnosti. Tím je také vyslovena nesmrtelnost duše. Žítí s Abrahamem, Isákem a Jakobem značí žítí s Bohem a žítí proto na věky.

Vystoupením proroků, kteří předpovídají tolik o Messiáši, oživuje myšlenka na něj a eschatologické představy se s ním spojují. S ním přijde spása, ale také soud. Messiáš bude konati přísný soud zvláště nad národy, které Israelity, národ Boží, utiskovaly. Někdy se zdá, že bude v době historické již na zemi, někdy, aspoň na první pohled, že bude na konci světa. Řeč je příliš obrazná a obrazy jsou vzaty ze života israelského, takže nelze vždy rozsouditi, který příchod a soud Messiášův je myšlen, první-li, t. j. jeho narození, či poslední k obecnému soudu. Ale že bude dokonalý soud nad celým světem na konci, je z řeči proroků jasné, na př. u Isaiáše, když dí: Chodit budou vykoupení, domů se vracet vysvobození od Hospodina a přijdou na Sion s jásotem. Veselí věčné budou míti v tváři, radosti a veselí dojdou, za své vezme bolest a utrpení (Is. 35, 10 n.) Je tu řeč o zajatcích pozemských, ale vztahuje se na Messiáše, jak patrně ze slov ve verši pátém, jichž se dovolává Kristus (Mat. 11, 4 n); tím ukazuje také na vykoupení věčné. Jsou to známá slova: Tehdy se otevrou oči slepých . . . promluvená k učedníkům Janovým. Tak se mění eschatologie osobní a národně israelská v eschatologii obecnou, universální. Je připiata k Messiáši a k jeho vykoupení. Tím pozbývala také smrt své hrůzy, nebo Messiáš nebyl již nejasnou představou v nadozírné budoucnosti, nýbrž předmětem radostného očekávání a blízké doby. Když praví Jakob před svou smrtí: Očekávám, Hospodine, spásu tvoji (1. Mojž. 49, 18), slyšíme zvuky plné radostné naděje. Pěkně dodává k tomu Gutberlet: „Ani my nemůžeme před smrtí říci nic lepšího, ačkoli nám svítí světlo, které o budoucím životě rozžehl Kristus.“

Přehlédneme-li starozákonní eschatologii a její vývoj, dostaneme asi toto: Všichni, spravedliví i hříšníci, musí do Šeolu, podsvětí. Šeol je místo smutné a hrozné, proto i smrt, brána k němu, je zlá. Ale místo a osud zemřelých nejsou stejné, spravedliví nejsou bez útěchy, dojdou skrze Messiáše

*) Místo Kazatele 12, 7 (9, 10) neodporuje tomu, co praví v 3, 21. Viz o tom poznámku Hejčlovu ke Kaz. 3, 21. Tam je také zajímavý výklad o slově . . . rúach — dech života a výklad Zapletalův, asi sotva možný, týkající se eschatologie.

spásy a oslavy. Myšlenka ta se rozvíjí až k výroku: Spravedliví lidé se budou skvíti, jako jiskry po strnisku běžící (Moudr. 3, 7 n.). Při takových výrocích se zdá, jakoby prorok viděl již nebe, které Kristus lidstvu otevře. Bezbožní nedojdou spásy, nýbrž zůstanou od Boha odděleni a utrpení jejich bude hrozné.

V době kolem Krista slyšíme o lůně Abrahamově. Spasitel užil toho slova v podobenství o boháči a Lazarovi. Úsloví to není nic jiného, nežli to, co praví „býti shromážděnu k otcům“, ale má radostnější význam. Býti v lůně Abrahamově je rčení, které zdůrazňuje klid, spokojenost, odpočinutí, bezpečnost. Lazar je v lůně Abrahamově, boháč v Šeolu. Představy místa pro spravedlivé a místa pro hříšníky, kdysi spojené v představě místa jednoho, se značně rozlišily. Blaženého patření Lazar ovšem ještě neměl, nebyl tedy v nebi podle našeho smyslu. Sv. Tomáš Akv. dí asi toto: Pokud měl Lazar klid, spokojenost, bezpečnost, byl v lůně Abrahamově, pokud neměl ještě blaženého patření, nýbrž ho očekával a neměl úplného klidu, byl v Šeolu, podsvětí. To potvrzuje sv. Petr, když píše, že Kristus kázal také těm duchům, kteří byli ve vězení (1. Pet. 3, 19), totiž po své smrti před zmrtvýchvstáním, a sv. Pavel, pravě, že Kristus odvedl zajatce (Ef. 4, 8), to jest duše z podsvětí. Bylo tedy i podle Nového zákona podsvětí, nevyjímajíc ani lůna Abrahamova, žalářem, Hádem, Šeolem. Nyní užíváme úsloví: „býti v lůně Abrahamově“ pro nebe, nebo nyní má Abraham blažené patření na Boha. —

Co znamená naše slovo předpekli? Místo, v němž spravedliví očekávali vykoupení. Je to ona část starozákonního Šeolu, které mělo jméno „býti shromážděnu k otcům“ a potom jméno „lůno Abrahamovo“. Netřeba podotýkati, že tam vešli, když se úplně očistili; podle našich představ bychom řekli: když si odbyli očistec. Jméno není zrovna přiléhavé, spíše by se mělo říkati přednebí, ne předpekli. Vzniklo asi proto, že Šeol bylo jméno pro bydlíště všech zemřelých a teprve později značilo peklo. Šeol, podsvětí starozákonní, měl tedy tři místa: peklo, očistec, předpekli.

3. Na konec si ještě vzpomeňme na obě eschatologie, o nichž byla řeč, řeckou a starozákonní. Je tu jistá podobnost, myslíme, že větší, nežli u eschatologie starozákonní a babylonské. Je tu podobnost plynoucí přirozeně z bytosti lidské, jež nezbytně přemýšlí o životě záhrobním, ctí ctnost, zavrhuje hřích, žádá spravedlnosti. Ale je tu ještě větší různost, u Řeků bohatá obrazotvornost, ale mnoho pověr a bájí, u Židů chudost, ale pravda, nedokonalost, ale čistá bludů. Pochmurnost řeckých bájí bije tím více do očí, že národ řecký, jak se praví, byl národ veselý a radostný. Nezbyvá nežli vyznati, že Bůh byl i v Starém zákoně strážcem pravdy, a to tím více, že chudost zjevení lákala čerpati z bohatých eschatologií cizích. Však Israelité,

kteří nestáli pevně v zákoně, tak činili a vytvořili o věci celou slovesnost. Dotkneme se věci jinde. Však i když pomineme pověřivé báje Řeků a přihlédneme jen k podstatě jejich eschatologických nauk, vidíme veliký rozdíl mezi nimi a eschatologií starozákonní, a tento rozdíl je zvlášť významný. Eschatologie starozákonní souvisí úzce s dědičným hříchem a s vykoupením. Vidíme, že se v ní původní zjevení udržovalo a novými zjeveními upevňovalo a vyvíjelo. Rozšiřovalo se v míře, v které se množila messiánská zjevení, ohlašující vykoupení. Poněvadž se zjevení dala národu židovskému, a to národu jako celku, týkala se starozákonní eschatologie nejen jednotlivců, nýbrž také celého národa. I tato myšlenka se rozvíjí a vykoupení národa vystupuje v popředí. Brzy se rozšiřuje eschatologie na jiné národy, až objímá celý svět. A přec byli Israelité stejně nacionální jako jiní národové, kterým tato poslední myšlenka byla veskrze cizí; jen u stoiků jsme se setkali s podobným obecným, univerzálním eschatologickým rysem. I v tomto rozdílu musíme viděti prst prozřetelnosti Boží.

DODATEK.

1. O sestoupení Pána Ježíše do pekel.

1. V apoštolském vyznání víry říkáme: Sstoupil do pekel. Církev pěje v nešporách: Vnikáš do zmatku pekel, zbavuješ vězně řetězů, sedíš jako vítěz na pravici Boží. Sv. Petr píše: Kázal také těm duchům, kteří byli ve vězení; ti někdy byli nevěřící, když božská shovívavost čekala ve dnech Noemových za stavby korábu (1. Pet. 3, 19 n). Opět píše: Oni vydají počet tomu, jenž jest pohotově soudit živé i mrtvé, neboť k tomu (konci) byla i mrtvým přinesena blahá zvěst, aby sice odsouzení byli jako lidé podle těla, žili však jako Bůh podle ducha (1. Pet. 4, 5 n). Sv. Tomáš Akv. obrací na Krista v předpeklí také slova sv. Pavla: Odzbrojil knížactva i mocnosti, postaviv je na odiv zjevně, oslaviv v něm vítězství nad nimi (Kol. 2, 15; viz Ef. 4, 9). Prát T. J. obrací tento výrok, o němž je mnoho výkladů, na vítězství Pána Ježíše na kříži. Tím se stal jediným prostředníkem, zbavil anděly prostředničení, které konali podle vůle Boží, ale na jiném nezávisle, a učinil je sluhy svými, takže nyní jsou v prostředničení závislí na něm a na jeho vykoupení. (La théologie de saint Paul II, 20 n.)

Nauka o sestoupení Páně do pekel je obsažena v nejstarším podání, ale do apoštolského vyznání přišla, jak se zdá, teprve kolem r. 400 (podle Rufina), nejdříve v církvi akvilejské, potom do všech vyznání na západě. Podnět k tomu dalo hlavně kacírství Apollinariovo. Apollinarius hlásal, že věčné Slovo nepřijalo při vtělení lidské duše. Sestoupení duše Kristovy do pekel stalo se v boji s tímto bludařstvím vhodným důkazem proti němu, i bylo přijato do vyznání. Tvrzení, že nauka ta měla potvrditi učení o očistci, je nesprávné, nebo se očistce netýká, leda nahodile. Slova „sstoupil do pekel“ týkají se duší spravedlivých, meškajících v předpeklí. Abelard míní, že duše Kristova sestoupila do pekel jen silou, ne skutečně. Později to po něm opakoval Durandus a jiní. Ale mínění to odporuje zřejmým slovům Písma a zvláště veškerému podání od začátku. Proto sluší říci se sv. Augustinem, Tomášem Akv., římským katechismem, že „táž osoba Kristova byla zároveň v předpeklí a v hrobě.“ Reformátoři XVI. století nauku o sestoupení Páně do pekel

všelijak předělávali a měnili. To pomíjíme. Že Pán Ježíš do podsvětí sešel, jde z uvedených svrchu míst sv. Písma; důkaz z podání lze sledovatí do dob apoštolských. Rovněž je jisté, že tam vstoupil hned po své smrti a že tam prodlel do svého zmrtvýchvstání (Mat. 12, 40 *); Luk. 22, 43; Skut. 2, 24 n); několik odlišných mínění nepadá na váhu. Sv. Tomáš Akv. píše: „Tělo (Páně) zůstalo v hrobě celý den a dvě noci, aby smrt byla prokázána; proto sluší věriti, že touž dobu zůstala duše (Kristova) v pekle (roz. v předpekli)“.

O významu této události praví sv. Otcové asi toto: Pán sestoupil do podsvětí, aby zachoval zákon smrti, jež byla k němu branou. Tak Tertullian, sv. Irenej, sv. Hilarius a j. Svým objevením v podsvětí přemohl smrt a peklo, jinými slovy, přemohl Satana jako knížete smrti a podsvětí. To vyjadřují sv. Otcové slovy jako: Kristus rozvázal pouta smrti, vyvrátil brány pekel, rozbil závory pekla, vytrhl ďáblu jeho kořisť, zpustošil jeho tábor, zničil jeho tyranii, odstranil nutnost jíti do podsvětí a p. Dále učí sv. Otcové, že Kristus oznámil duším vykoupení, učinil je sebe (Krista) účastny, vyvedl je k životu, osvobodil a při nanebevstoupení vzal s sebou. Podstata těchto důvodů je v různých vyznáních (symbolech), na příklad v symbolech z r. 633 a 693 (symb. tolet. IV. a XVI). Sv. Tomáš Akv. uvádí tyto důvody: vstoupil do pekel, aby nás zbavil nezbytnosti, hříchem zaviněné, sestupovati do říše smrti, aby vzal na sebe celý trest hříchu a tak vykoupil všechnu vinu, aby dokonale pomohl svým přátelům nejen na světě nýbrž i v pekle, aby svrchovaně triumfoval nad ďáblem, aby osvobodil svaté.

2. V podsvětí byla tehda, jak jsme vyložili, tři místa: peklo (šeol), v době apoštolově již s významem skutečného pekla, očistec a předpekli (lůno Abrahamovo). Tážeme se: do kterých míst sestoupil Pán? Jistě vstoupil do předpekli. Než zdali také do očistce, nebo dokonce i do pekla?

Vstoupil do pekla? Nemožné to není, ale není to podobné pravdě. Pravoslavní bohoslovci tak tvrdí, ano píší, že Pán Ježíš všem kázal a že ti, kteří uvěřili, byli z pekla vysvobozeni. Ale z jiných jejich výroků jde, ač píší neurčitě, že se vyvedení z pekla netýká zavrženců, nýbrž těch, kteří umřeli s vírou a v kajícínosti. Ti však věřili již dříve. Proto slova, že vysvobodil ty, kteří uvěřili jeho kázání, jsou nesprávná, nebo aspoň nejasná a klamavá.

Sv. Petr píše na uvedeném svrchu místě, že Kristus kázal těm, kteří byli ve vězení. Starší protestanté učili, že vstoupil do pekla a kázal nebo ohlásil jeho obyvatelům jejich věčné zavržení. Novější protestanté píší, že kázal pokání, aby se

*) Slovo sv. Matouše „v nitru země“ vykládá dr. Sýkora o předpekli, nebo hrob nelze dobře zváti nitrem země. Zajisté výklad přípustný.

obrátili. Odtud to mají asi pravoslavní, ale netroufají si to plně říci, jeikož to odporuje dogmatu jejich církve. Řešení protestanté se snaží ukázat, že toto mínění je u sv. Otců obecné.

První názor nesouhlasí s Písmem. Z druhého výroku sv. Petra (1. Pet. 4, 5 n) plyne, že nekázal, nebo řecký výraz značí ne kázati nýbrž oznámiti, přinésti zprávu. Zároveň jde z výroku, že to bylo oznámení radostné. Patrně míní sv. Petr radostnou zprávu, že vykoupení je dokončeno. Tato zpráva se zavržených netýkala. Není tedy podle Pisma důvodu tvrditi, že Pán Ježíš vstoupil do skutečného pekla. Přijmouti však lze, ano jest to vhodné, že se zavržení o příchodu Páně a jeho významu dověděli a že je to naplnilo bázní a strachem. Také ďábel poznal, že Kristus je Bůh, že vykonal vykoupení a v předpeklí je oznámil (Fil. 2, 10; Zjev. 5, 13). Slova sv. Petra, že Pán Ježíš kázal těm, kteří byli kdysi nevěřící (1. Pet. 3, 19 n.), týkají se lidí, kteří zahynuli při potopě, ale z nich neplyne, že zůstali až do své smrti ve vodách nevěřící a nekající, naopak sluší je bráti spíše tak, že mnozí z nich uvěřili a se káli. Slova Petrova týkají se těchto obrátců.

Mínění mladších protestantů odporuje článku víry, že smrtí a soukromým soudem se osud člověka rozhoduje na věky (Kaz. 11, 3.; Sir. 11, 28.; 14, 17.; 18, 22.; Žid. 9, 27. a j.). Písmo neví nic o obrácení na onom světě, naopak napomíná věřící, aby „zbývající čas v těle“ žili podle vůle Boží. (1. Pet. 4, 2.). Dovolávati se sv. Otců, jakoby toto mínění bylo u nich obecné, je neoprávněné a nesprávné. Teipel probral zevrubně výroky sv. Otců od protestantů uváděné. Z jeho studie je patrné, že domnělý důkaz je planý. Velmi mnozí vynikající staří učitelové mluví jen o spravedlivých a o nich praví, že je Kristus vysvobodil z podsvětí, někteří přímo zavrhuji mínění, že je v podsvětí nějaké obrácení, někteří užívají slov, při nichž třeba mysliti na nějaké osvobození z trestů očistcových. Mezi tyto poslední sluší počítati také sv. Augustina, i není správné, dovolávati se ho pro názor protestantský. Píše sice: „Poněvadž zřejmá svědectví připomínají peklo a bolesti, není příčiny nevěřiti, že tam Pán Ježíš přišel, aby přinesl z utrpení vysvobození.“ Svatý Otec neví, dostalo-li se toto dobrodiní všem. Slova ta nelze vztahovati na zavržené. Víme, jak široký význam slovo infernum (podsvětí) mělo. Jinde píše: „Nemíníme, že bylo v podsvětí kázáno evangelium anebo že se tam ještě káže, jakoby tam byla též církev (t. j. ústav spásy).“ Opět jinde dí: „Jiné kacířství jest, že při sestoupení Kristově do podsvětí nevěřící uvěřili a že byli všichni vysvobozeni.“ Dr. Sýkora dí při výkladu prvního výroku sv. Petra (1. Pet. 3, 19 n.), že Pán Ježíš vstoupil pravděpodobně do předpeklí. Souhlasí v tom se sv. Tomášem Akv. a se sv. Otcí, o nichž byla řeč. K druhému výroku poznamenává (1. Pet. 4, 5 n.), že mrtvé neznamena zavržené, nýbrž ty, kteří podle těla

zemřeli, kteří byli podle těla odsouzeni jako všichni lidé pro hříchy Adamův, ale žili podle ducha, t. j. v milosti, a přijali od Krista blažené patření.

Zmínili jsme se o pravoslavných bohoslovcích a řekli, že přijímají názor mladších protestantů svrchu uvedený a vyvrácený; přidali jsme k tomu poznámku. Dodáváme ukázkou. Malinovskij píše, že Kristus kázal, že kázal všem, že ty, již uvěřili, vyvedl. Než, u koho je vysvobození z pekla možné? Malinovskij píše: „Z některých míst pekla, jako z toho, v němž byl bohatec, není přechodu do nebe, ale z jiných, kde byli starozákonní spravedliví do příchodu Páně a kde mohou býti duše zemřelých s vírou a pokáním, je takový přechod možný. Dodává, že rozhodnutí soukromého soudu není konečné a rozhodující (okončatělné a rješitelné), ale přiznává, že ten, kdo zemřel nekajícně v hříších, je v stavu, v němž není odpuštění.“ Tak Malinovskij vyvrací, co řekl o kázání Páně v podsvětí. Zdá se, že pravoslavné bohoslovce svádějí k nedůslednosti tři věci: protestanté, zdůrazňování, že výrok soukromého soudu není konečný a rozhodující, zvláště však obava, aby nemusili přiznati očistec. Ti, kteří podle nich uvěřili Kristu a byli vysvobozeni, to není nikdo jiný nežli duše v očistci. Proti dogmatu nechť psáti, a tak věc obcházejí.

Vstoupil Pán Ježíš do předpekli (lůno Abrahámo)? Ano, tam zvláště. Právě na to poukazuje sv. Petr, aby upozornil na jeho velikou moc a nesmírný význam jeho vykoupení. Tam se nezjevil jako soudce, nýbrž jako vykupitel. Přinesl spravedlivým zajisté blažené patření. Není příčiny, proč by se tak mělo státi až při nanebevstoupení. Odchod s Kristem do nebe jest jen dokonání jejich blaženosti, t. j. příchod do místa, kde je nebe. Majíce blažené patření, byli vlastně již v nebi, nebo tím přestalo předpekli býti předpeklím a stalo se jako nebem. Proto tam mohli do nanebevstoupení zůstat.

Tři věci přinesl tedy Kristus spravedlivým: blažené patření, odvedení z podsvětí, uvedení do nebe. Že dostali blažené patření, přijímají bohoslovci všeobecně. Dovozejí je z různých proroctví (Sir. 24, 45, Zach. 9, 11; Os. 13, 14) a z různých výroků novozákonních (1. Pet. 4, 9; 1. Kor. 15, 54; Ef. 4, 8 a j.). Proč by jim ho Pán odepřel, když na spásu dychtivě čekali a on jim ji oznámil? Pak by byli po 40 dní, co zůstal Pán Ježíš po zmrtvýchvstání na zemi, opět v stavu očekávání, i nebylo by lze právem říci, že je vysvobodil. Mohl je ovšem vzíti s sebou a oni jej mohli neviditelně provázeti, ale to se nepřijímá, nebo sv. Otcové spojují sestoupení do pekel a odchod do nebe tak, jakoby následovaly hned za sebou. Přišel snad při nanebevstoupení pro ně po druhé? Ne. Oswald dí, že stačilo osvícení, aby se vydali při nanebevstoupení s ním.

Vstoupil Pán Ježíš do očistce? Mnozí myslí, že ano.

Líčí, jakou útěchu duším v očištění přinesl, když jim zvěstoval, že je vykoupení dokonáno a že ony po svém očistění vstoupí do nebe. Tvrdí, že je častěji navštívil, ano že jim odpustil mnohé tresty. Sv. Tomáš Akv. to nepřipouští. Práví, že vykoupení nemělo tehdy větší účinnosti, nežli jakou má dnes. Jiní však poukazují na svrchu uvedené výroky apoštolů, jimž dávají širší význam, poté na to, že byla doba zvláštní milosti, také na to, že Kristus Pán jistě neodepřel duším v očištění hojného uzdravení, když na zemi uzdravoval duše i těla.

Ukázal se Pán Ježíš dítkám, zemřelým bez křtu? Asi sotva. Jako soudce se nezjevil, nebo nebyly zavrženy jako pekelníci, blažené patření jim dáti nemohl, ulehčiti jejich bolest nebylo třeba, nebo žádné tísnivé bolesti neměly; nanejvýše by je byl mohl těšiti, aby byly svou přirozenou blažeností spokojeny. Po daném svrchu výkladu o Šeolu nemusíme zajisté ani vykládati, že v úsloví „nekřtěné dítky přicházejí do pekla“ třeba slovo peklo bráti v rozšířeném významu pro všechna záhrobní místa vyjma nebe. Jiná je otázka, kdy tyto duše dosáhly přirozené blaženosti, zdali hned po smrti, či teprve po vykoupení. Zdálo by se, že hned, nebo vykoupení se jich netýkalo. Ale pak by byl jejich osud lepší nežli spravedlivých; to se nezdá vhodné. Mohli bychom říci, že jejich stav potrvá věčně, kdežto spravedliví dosáhli skrze Krista blaženosti nekonečně větší. Než ačkoliv se vykoupení duší nekřtěných dítek netýká, souhlasí více s duchem víry, aby i ony dosáhly přirozené blaženosti teprve po něm. Jistého nevíme nic.

2. Pravoslavná eschatologie.

Pravoslavná eschatologie má dvě části, první: o Bohu jako soudci a odplatiteli vzhledem každého člověka zvlášť, druhá: o Bohu jako soudci a odplatiteli vzhledem k celému pokolení lidskému. V první části jedná se o smrti, soukromém soudě, o stavu duší po tomto soudě, o modlitbě za zemřelé, obyčejně mívá také něco proti očištění. V druhé části jedná o době příchodu Páně, o antikristu, jemuž věnuje zpravidla velikou pozornost, o příchodu Pána Ježíše k obecnému soudu, o vzkříšení mrtvých, o proměnění živých, o vzkříšení těla, o konci světa, o soudu, o ukončení království Kristova, o nastoupení království slávy, o chiliasmu, jež pravoslavná církev zavrhuje, o nebi a pekle. Jak z přehledu patrné, neliší se mnoho pravoslavná eschatologie od eschatologie katolické, ale u bohoslovců pravoslavných setkáváme se i zde se směrem zdůraznění rozdíly, jež jsou, je zveličiti, nepřátelsky přirostřiti. Obsahově je pravoslavná eschatologie chudá, nevyvozuje důsledků, jež z hlavních pravd plynou, nepřihlíží k mnohým obtížím, nejasnostem a námitkám, hromadí

výroky Pisma, ale neoceňuje jich náležitě, vzhledem k tradici se spokojuje některým výrokem sv. Otců, který se jí hodí, nepřihlížejíc k výrokům odlišným, výroky z Pisma a z tradice, které uvádí, nejednou nedokazují, co mají dokázati, ano někdy se věci ani netýkají, mluví často neurčitě, aby se vyhnula důsledkům nebo zakryla svou nedůslednost, místo o milosti mluví zpravidla jen o mravním stavu a j. Vezměme příklad. Učí, že se doba zásluh končí smrtí, že pro toho, kdo zemře v hříchu nekajícně, není vysvobození, že jsou v pekle různá místa, do obecného soudu i taková, v němž jsou duše hříšníků, kteří umřeli s vírou a kajícně, mohou se zachrániti a také zachránějí, ale nečiní důsledku, že tato část pekla je katolický očistec, nýbrž bojuje proti očistci námitkou, že Písmo zná jen dvě místa, peklo a nebe. A přec prostý pohled na vývoj starozákonní eschatologie, jak jsme jej krátce podali, by jí ukázal, že i Písmo zná v pekle místa různá. Aby své rozdělení na nebe a peklo zachránila, píše tak, jakoby bylo vysvobození z pekla vůbec, ale aby nepřišla do rozporu s dogmatem, že z pekla není vysvobození, pomáhá si tvrzením, že není vysvobození jen pro rouhače proti sv. Duchu, rozšiřuje však tento hřích na lidi, kteří umřeli bez víry a nekajícně. To je správné, ale pak by měla přiznati, že je peklo, z něhož není vysvobození, a peklo, z něhož vysvobození jest, totiž očistec.

Nebo mluví o blaženém patření na Boha, ale tak všeobecně, neurčitě, skoro mimochodem, že si čtenář, který nezná katolické nauky, neuvědomí svrchovaně důležitý a rozhodující význam této pravdy.

Podle pravoslavné eschatologie je soud soukromý jenom jakýsi začátek budoucího osudu duše, stav duše po soukromém soudu není ani plným trestem ani plnou blažeností, stav konečný, plný, nezměnitelný nastane teprve po soudu obecném. To může míti správný smysl; způsob, jak pravoslavná eschatologie tuto věc zdůrazňuje a líčí, nezdá se ukazovati na představy chybné, ale je tak neurčitý, že je těžko učiniti si správný soud o nich. — O sestoupení Pána Ježíše do podsvětí a významu, jaký pravoslavná eschatologie této události dává, jsme se zmínili svrchu. — Spásky docházejí některé duše i po soukromém soudu. O kterých duších to platí, prve jsme vyložili. Docházejí spásky, t. j. přicházejí do nebe přimluvami církve, hlavně mší svatou, nikoliv utrpením. Zde je hlavní rozdíl a také nedůslednost pravoslavné nauky. Hříšník, zemřelý nekajícně, je podle ní zatvrzelec, pro nějž není spásky, je tedy ve vlastním pekle, ač není ještě plně trestán, a hříšník zemřelý kajícně, trpí muka, ale dochází přimluvami církve vysvobození, není tedy ve vlastním pekle, nýbrž jak my říkáme, v očistci. Tento hříšník trpí, ale nic ze svého utrpení nemá, ač je údem těla Kristova; kdyby se nikdo za něj nepřimlouval, musil by tam důsledně zů-

stati na věky. Při této nejasnosti a nedůslednosti se katolické nauce vyčítá, že očišťování utrpením, t. j. odpykávání časných trestů, je prý věc čistě mechanická bez mravního obsahu. — Duše spravedlivých, t. j. blaženci, se podle pravoslavné nauky víc a více zdokonalují v dobru a rostou v blaženosti, jsou účastni vyšších zjevení a jejich poznání pravdy se množí. Tu chybí důležitý rozdíl mezi blažeností podstatnou a nahodilou; proto i zde tolik neurčitosti, nedůslednosti, frází.

Z toho, co jsme zde všeobecně řekli, je patrné, že mezi eschatologií katolickou a pravoslavnou přehradu věroučně nepřekonatelnou není, neboť pravoslavná církev očištec má, ač jej popírá, a mnohé rozdíly jsou jen míněním bohoslovců, zaviněné většinou nepropracovaností látky, bázní před důsledky, jež vedou neúprosně ke katolické nauce, odstředivými snahami bojovných odpůrců. Kdyby pravoslavní bohoslovci studovali vážně katolickou věrouku, nevynechávali by důležitých otázek, pracovali by vědecktěji a kritičtěji, zbavili se mnohých nejasností a nedůsledností. Hlavní rozdíl vidíme v tvrzení pravoslavných bohoslovců, že očištcové utrpení není zadostčinicí. Odůvodnění této věci je bludné. Zmíníme se o tom na svém místě.

Ještě podotýkáme, že přihlížíme ke konservativním bohoslovcům pravoslavným. Jsou i tací, kteří popírají výslovně soukromý soud, oddalují blažené patření do posledního soudu, přednášejí stále nauku o mytarstvech, o nichž bude řeč později, zavrhuji nebe jako zvláštní místo. Skutečný oheň před obecným soudem zavrhuji všeobecně, mnozí i po posledním soudě.

O SMRTI.

O smrti podává eschatologie hlavně tři pravdy, první: zákon smrti je zákon všeobecný, jinými slovy: všichni lidé musí zemřít; druhou: smrt lidí je následek dědičného hříchu a má proto povahu trestu; třetí: smrtí se končí doba zásluh pro věčnost. Pravda první a druhá souvisí spolu, aspoň u lidí, nebo lidé mrou následkem dědičného hříchu. Proto obě pravdy spojíme pod záhlavím „zákon smrti“. Na konec přidáme několik povzbuzujících myšlenek o smrti.

Zákon smrti.

1. Význam slova smrt. Smrt je konec života. Sv. Písmo mluví o trojím životě; proto zná také trojí smrt.

Jest život přirozený, který vzniká v člověku spojením duše a těla. Jeví se v lidských skutcích, jež z tohoto spojení plynou. To jest přirozený život lidský. Přestává, když se duše od těla odloučí. Toto oddělení duše od těla se jmenuje smrt přirozená. Takový výměr smrti dávají také pravoslavní bohoslovci. Makarij dí: Smrt je rozdělení duše od těla. — Podle sv. Pisma jest vedle života přirozeného ještě život nadpřirozený. Záleží v posvěcující milosti. Pán Ježíš pravil při zaslíbení Nejsvětější svátosti: Amen, amen pravím vám, nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve, nebudete míti v sobě života (Jan 6, 54). Spasitel mluví o nadpřirozeném životě, který se udržuje eucharistií. Na něj myslil, když vykládal Nikodemovi tajemství znovuzrození z vody a sv. Ducha (Jan 3, 5 n.) Svatý Pavel píše: Také vás, když jste byli mrtvi poklesky a hříchy svými, . . . spolu obživil vás v Kristu (milostí totiž jste spaseni) a spolu (s ním) vzkřísil . . . (Ef. 2, 1. 5). Tento nadpřirozený život v duši přestává, když se člověk dopustí smrtelného hříchu. To jest duchovní smrt. Sněm tridentský dí o ní: „Hřích, jenž je smrt duše“. Tak učí také pravoslavní bohoslovci, ale nemajíce jasného a určitěho pojmu o posvěcující milosti, mluví nejasně a neurčitě. Sv. Písmo zná ještě třetí život, život oslavenců v nebi. Je ovšem také nadpřirozený, ale je mnohem dokonalejší. Záleží podstatou v blaženém patření na Boha. Opak tohoto života v nebi je život zavrženců v pekle. Proto

se zavržení jmenuje také smrt, věčná smrt, druhá smrt. Písmo dí: Jest život, který se zdá člověku cesta správná, ale konec konců vede k smrti (Přisl. 14, 12). Kdo zvítězí, neutrpí škody od smrti druhé (Zjev. 2, 11). Nad nimi (vzkříšenými) smrt druhá nemá moci (Zjev. 20, 6); srov. 21, 8). Nehorletež o smrt pobloudilým životem, aniž uvozujte na sebe zahynutí skutky rukou svých (Moudr. 1, 12). Tak píší také pravoslavní bohoslovci, ale o blaženém patření mají pojem neurčitý a nedoceňují jeho významu.

To jest trojí význam slova smrt podle Písma. Někdy se v něm mluví o smrti s Kristem. Sv. Pavel píše: Nevíte-liž, že my všichni, kteří jsme byli pokřtěni v Kristu Ježíši, v jeho smrt jsme byli pokřtěni? Byli jsme tedy pohřbeni s ním skrze křest v smrt, abychom tak, jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slávou Otcovou, i my kráčeli v životě novém (Řím. 6, 3 n). Tu jest „umřítí s Kristem“ tolik, jako vésti zbožný život, odumřítí hříchu. Křest se tehdy udílel obyčejně trojím ponořením a vynořením. Tím se naznačovaly účinky křtu: odpuštění hříchu dědičného, hříchů osobních, trestů, anebo usmrcení starého člověka (ponoření) a znovuzrození k životu v milosti neboli zkříšení nového člověka (vynoření). Poněvadž účinky křtu jsou z vykoupení, bylo ponoření a vynoření pokládáno také za obraz smrti a vzkříšení Páně (Sýkora).

Jiná jména, která pro smrt přicházejí v Písmě, jsou: konec (Mat. 10, 22; Žid. 13, 7); rozdělení, čas odchodu a p. (2. Tim. 4, 6 n; Fil. 1, 23), odpočinutí (Žid. 4, 4; Zjev 14, 13), odložení stánku (2. Pet. 1, 14), spánek (Mat. 9, 24; Jan 11, 11; 1. Kor. 7, 39; 15, 18 n; 1. Thes. 4, 13 a j.), návrat do prachu (1. Mojž. 3, 19). Tělo se rozpadne, nebo nemůže bez duše žít, ale duše je nesmrtelná a žije dál. To je naznačeno ve jménech jako odchod k otcům (1. Mojž. 15, 15 n. a j.), v Starém zákoně výraz častý, dále ve jménech právě uvedených. Jména ta jsou vzata buď ze smrti, jak se oku jeví (konec, návrat do prachu a j.), buď z myšlenky na nesmrtelnost (spánek, odchod k otcům a j.) Tyto druhé výrazy, hojně v zákoně Starém i Novém, ukazují, že duše je nesmrtelná.

2. Smrt je zákon přirozený. Mluvíme o smrti přirozené, jež záleží v rozdělení těla a duše. Sv. Augustin dí: „Písmo mluví o rozmanité smrti, ale dvě smrti jsou hlavní: první, kterou na nás uvalil první člověk hříchem, a druhá, kterou uloží Kristus na soudě zavrženým.“ My jednáme nyní o smrti první. O této smrti pravíme, že jest zákonem, vloženým od tvůrce do přírody, a to zákonem všeobecným.

Tím, že Bůh stvořil organismy, t. j. ústrojné (živé) bytosti, vložil do nich zákon vzniku, vývoje a zániku. Dříve nežli se objevil na zemi člověk, byl na ní bohatý život bylinný a zvířecí. S ním byla spojena také ovšem smrt, a to smrt přirozená i ná-

silná. Máme o tom ve vrstvách země tisíce důkazy. Byl tedy zákon smrti již dříve, nežli bylo vysloveno nad člověkem: Prach jsi a v prach se obrátíš. Ústrojná bytost má nezbytně omezený čas života, nebo je složena z částic, které se musí ustavičně obnovovati. Ústrojí člověka se skládá z neobyčejně složitého tkaniva chemických složenin, které mají trvalý sklon se rozkládati. Tak má tělo v sobě od přirozenosti nejen zárodky nemoci, nýbrž i zárodek konečného rozkladu. Při proměně a obnovování tkaniva, jež provádí duše, ztrácejí se nějaké síly, takže se tělo stává časem nedokonalým a slábne. I kdyby částice, z kterých ústrojná bytost vzrůstá, byly nezničitelné, rozpadla by se časem. Ale takových částic není. Víme, že umírají všechny buňky, i buňky zárodečné, plodotvorné.

Řekneš: Proč se vyčerpává ústrojná schopnost obnovovati se v bytosti staré, kdežto v bytosti mladé je plná a svěží? Proč postupuje rozvoj ústrojné bytosti do určitého vrchu, po němž následuje úpadek, a to až k zániku, t. j. až k rozdělení duše od těla? Proč nemá duše, jejíž síla spíše vzrostla, už moci, aby úpadek zamezila? Či měla tuto moc snad dříve a pak jí pozbyla? Jistě ji neměla, nebo stav nesmrtelnosti rajske nebyl stav přirozený, nýbrž mimopřirozená výsada. Nesmrtelnost prvních rodičů byla od Boha zvlášť udržována. Řekneš: Tělo nemá v určitých letech věku bývalé přisvojovací schopnosti a svěžesti, nebo se utečeš k výmluvě o ztrátě energie, svrchu podotčené. Odpovídáme: Co tím vysvětlíš? Zastřeš záhadu záhadou.

Hle, smrt člověka, věc tak obvyklá, věc, kterou denně vidíme na lidech a jiných bytostech, věc, kterou s nimi takřka zakoušíme, smrt zůstává tajemstvím, pro něž není jiného výkladu nežli: tvůrce to tak ustanovil. Jako je nemožné samoplození, t. j. aby ústrojná (živá) bytost vznikla sama z látek neústrojných (mrtvých), tak je nemožné, aby věčně trvala a sama si dala zákony vývoje a zániku. Tvůrce, jenž učinil všechny věci, učinil také živou buňku, odměřil její síly, určil její vývoj a zánik. Smrt sama, jak ji vidíme, nehledíc k tomu, co o ní praví zjevení Boží, hlásá: je Bůh, je tvůrce nekonečně mocný a moudrý. Ty, ó Pane, di kniha Moudrosti, máš moc nad smrtí i nad životem (Moudr 16, 13).

Všeobecnost smrti je zákon, který známe ze zkušenosti. Naše zkušenost je v této věci taková, že nepřipouští výjimky. Přece se však našli lidé, kteří učili jinak, a lidé, kteří jim věřili. Menander Samařský, žák Šimona Kouzelníka, sliboval těm, kteří přijmou jeho křest, nesmrtelnost. Ale umřeli všichni. Filip Rosenfeld, rodem Sas, hlásal, že neumře, kdo bude zachovávat dokonale evangelium; dovolával se slov Páně při zaslíbení eucharistie (Jan 6, 50 n). Theophrastus Paracelsus prý učil, že jsou léky, jimiž lze prodloužit život do nekonečna. Jan Asgil, Angli-

čan, hlásal, že lze dosáhnouti přirozeně nesmrtelnosti pevnou vírou. Však to jen tak mimochodem.

Zákon smrti je jako obecný zákon ohlášen v sv. Písmě. Sv. Pavel píše: Uloženo jest lidem jednou zemřítí (Žid. 9, 27). Job dí: Člověk, který se ze ženy narodil, krátce žije . . . vzchází jako rostlina a vadne, prchá jako stín a nemá stání . . . vymezil mu hranice, jichž nelze překročiti (Job 14, 1 n). Písmo vypravuje o dlouhém věku patriarchů, ale o každém přidává, že zemřel (1. Mojž. 5, 4n). I nejdelší život nazývá krátkým (Sir. 18, 8). Takového věku se nyní nikdo nedožívá. Naše léta jsou 60 nebo 70. Když se někdo dožije roku osmdesátého, pokládá se to již za vzácnost. Tak mluví již korunovaný pěvec v Žalmech (Žal. 89, 10). Aby někdo žil přes 100 let, je velmi řídká věc. Sirach si nařiká, že let člověka je sotva sto, že se podobají kapce vody mořské, zrnku písku (Sir. 18, 8). Jiné výroky: 1. Král. 20, 3; Sir. 14, 12; Jan 12, 35 a t. d.

Ze sv. Otců stůjítež zde aspoň dva výroky. Sv. Jan Zlat. píše: „Není-li, co se týče smrti, rovnost mezi všemi? Neumírá-li bohatý jako chudý? Nerozpadá se tělo obou v prach a popel?“ — Sv. Augustin praví: „Všem narozeným lidem ustanovil Bůh smrt, kterou vycházejí z tohoto života. Budeš vyňat ze smrti, budeš-li vyňat z lidského pokolení. Co učiníš? Či se ti praví: vol, chceš-li býti člověkem? Již jsi jím, přišels'; pamatuj, jak odtud odejdeš; zrodil ses, zemřeš. Utíkej, chraň se, odvracuj, kupuj, smrt můžeš oddáliti, nikoliv odstraniti. Co se tedy bojíš, když se ti to, i když nechceš, stane? Boj se spíše, aby se nestalo to, co nechceš (t. j. smrt zlou).“ Dobře dí básník: „Smrt je ze všech nejistých věcí nejjistější, nejisté je, kdy umřeš, jisté, že jednou umřeš.“

Abychom nevynechali ani světských svědectví, díme s Horacem: „Jako les mění ročně své listí, první padá, tak propadáme smrti my a vše, co jest naše“ — a s Ovidem: „K sídlům chvátáme společným, míří tam každý.“ — Sofokles si vzdychá: „Vidím, kterak my nic jiného nejsme nežli přelud, a náš život lehounký stín.“ — Moderní básník dí: „Věčný zákon neúprosně kácí lidi v temný hrob; hledej je! ty nenalezneš z jejich šlépějí ni stop.“

3. Nejistota smrti. Nespolehej na dlouhý věk, praví životní zkušenost, nebo smrt přichází často brzy a neočekávaně. Spasitel často na to poukazuje a napomíná při tom posluchače, aby byli na smrt připraveni. Blahoslavený je služebník, vykládá v podobenství, jehož pán, přijda, nalezne, že tak činí (opatrně bdí). Amen pravím vám, že jej ustanoví nade vším statkem svým. Jestliže však špatný služebník řekne . . . přijde pán v den, v který se nenaděje, a v hodinu, kterou neví (Mat. 24, 46 n). V jiném podobenství vypravuje o bohatci, jak si dí: „Duše má, máš mnoho zboží složeno na mnoho let, odpočívej, jez, pij, vesel se. I řekl mu Bůh: Blázne, této noci požaduji duše tvé

od tebe, a či bude to, co jsi připravil? (Luk. 12, 19). Opět napomíná: Bděte tedy, neboť nevíte dne ani hodiny (Mat. 25, 13). U sv. Jana dí Bůh: Nebudeš-li bdít, přijdu na tebe jako zloděj a nezvíš, kterou hodinu přijdu na tebe (Zjev. 3, 3). Hle, přicházím na tebe jako zloděj, blahoslavený, kdo bdí . . . (Zjev. 16, 15). Sv. Petr píše: Přijde den Páně jako zloděj (2. Pet. 3, 10). Den Páně je den soudu, ale před ním je smrt. Podobně píše sv. Pavel (1. Thes. 5, 2 n.) Kdo uváží četná podobná slova (1. Thes. 5, 1 n; Jak 4, 13 n; 5, 9) Pána Ježíše a apoštolů, řekne si zajisté, že nejsou řečena na prázdno, nýbrž že obsahují napomenutí velmi vážné. Toto napomenutí jest: buď připraven, t. j. žij v posvěcující milosti, abys došel spásy, kdyby tě smrt překvapila náhle. (Viz též Přísl. 27, 1; Kaz. 9, 12 a j.)

Proč asi jest smrt podle ustanovení Božího nejistá? Uvedme některé důvody.

Nejistota smrti je prospěšná blahu vezdejšímu. Solunští měli za to, že Pán Ježíš přijde k soudu co nevidět. Bludem tím, podvodně do nich vneseným, byli jedni velice znepokojeni, jiní pak svedeni k nečinnosti, k zanedbávání povinností a k zneužívání dobročinnosti osob zbožných. To je příčina druhého listu sv. Pavla k Soluňanům (Sýkora). Nejistota smrti praví všem: pracujte pilně, abyste si získali to, čeho třeba k pozemskému životu, poněvadž budete snad živi dlouho, ale pracujte tak, abyste neublížili vyšším povinnostem, nebo snad umřete dříve, než se nadějete. Kdyby lidé věděli, kdy umrou, miní Bulsano, žili by jen sobě a nestarali se o potomstvo. Mnozí by nesázeli stromů, nezakládali vinic, nestavěli domů, jiní by vše sami spotřebovali, potomstvu nic nezanechali, mnozí by z pouhé závisti své statky ničili, aby se jimi potomstvo nemohlo utěšovati. Příkladem jsou nerozumní vojíní, kteří, když opouštějí místo, do něhož se nemíní vrátiti, vše pustoší, co nemohou odnésti. Ti, kteří by věděli, že budou dlouho žítí, snadno by zpýchli, příliš si troufali, tyransky jiné utiskovali, ti však, kteří by věděli, že za krátko zemrou, poklesli by na mysl, ano si i zoufali, takže by se stali neschopnými vykonávat své povinnosti a byli sobě a jiným na obtíž. Sotva by našli někoho, kdo by s nimi vstoupil v sňatek nebo jinou smlouvu učinil. Tak by jim krátký pobyt na zemi byl jen k bídě a strasti. Když se kolem r. 1000 rozšířilo mínění, že přijde konec světa, vznikly z toho v lidu velké nepořádky. Jedni, jako kdysi Solunští, zanechali prací, jiní oddali se přemrštěným skutkům zevnější zbožnosti, jiní hýřili. Tomu všemu nejistota smrti moudře brání.

Nejistota smrti pobádá, přemáháti vášně a netrhati v hříších. Spasitel praví: Mějte se na pozoru, aby se vaše srdce neobtěžila opojností a opilstvím a péčemi tohoto života a aby onen den nepřišel na vás náhle (Luk. 21, 35). Myšlenka: jsem v hříších, což kdybych náhle umřel! je s to, aby otrásla

člověkem. Vrchlický promlouvá jednou o tom, co by se stalo, kdyby lidé věděli, že za rok umrou. Miní, že by si většina řekla: tak užijme rychle všeho, co se užít dá, a že by povolila úzdu všem vášním. To je možné, ale svrchovaně zvláštní a divné je, že tomu, co by působila jistota, nejistota zabraňuje. Náhle zemřel muž, který žil v cizoložství. U jeho mrtvoly a při pohřbu bylo zřejmě všem nevolno, i nevěrcům. Když rouhač při rouhání klesl a vypustil duši, nechtěl se ho nikdo dotknouti. Sv. Řehoř dí: „Převrácení lidé páší mnoho zlého proto, že myslí na dlouhý život.“

Nejistota smrti pobádá k dobrým skutkům. Sem patří uvedená svrchu podobenství Páně o sluzích (Mar. 13, 33 n.) a slova ze Zjevení (Zjev. 16, 15). Kdyby člověk znal hodinu své smrti, mnohé by opominul. Nemocný, jenž by věděl, že neumře, by se nekál, nepřijal svátostí, neprosil Boha, nedával almužnu, neodpustil, neslibil napravení škody, nesliboval napravit život, nýbrž vše by odložil na pozdější dobu. Bohu však se nemůže líbiti, aby mu člověk sloužil až poslední chvíli. Znalost hodinky smrti by společnost znemravňovala.

Nejistota smrti pobádá lidi, aby konali dobré ochotně a velkodušně. Sv. Jan Zlat. píše: „Nikdo by po celý život nedbal ctnosti, kdyby znal den smrti, nýbrž páchal by tisíce hříchů a teprve před smrtí se očistil; tak by odešel se světa s prázdnýma rukama.... Kdyby mladík věděl, že skončí život před stářím, bylo by mu jako slabému zvířátku, jež bylo chyceno a čeká s pokleslou myslí na smrt. Ani silní mužové by neměli zásluh. Kdyby věděli, že zemrou teprve po třech letech, jakou by měli zásluhu podnikající věci těžké a nebezpečné? Mohl bys jim říci: Poněvadž jste na tři léta zabezpečeni, odvažujete se nebezpečí, o němž víte, že v něm nemůžete zahynouti. Kdo však ví, že může v každém nebezpečí přijít o život a že se to snad stane, ukazuje, podstoupí-li je odvážně a směle, bystrost ducha a dává svědectví, že životem nepohrdá. Příklad to osvětlí. Kdyby byl Abraham věděl, že nebude třeba syna zabít, měl by, bera ho s sebou, nějakou zásluhu? A kdyby byl sv. Pavel věděl, že neumře, byl by zasluhoval obdivu, že nedbal nebezpečí? Tak by i největší zbabělec skočil do ohně, kdyby věděl, že z něho vyjde bez pohromy. Tři mládenci to učinili, ale slyš, co pravili: Bůh náš, ježž ctíme, může nás vytrhnouti z pece, z hořícího ohně a z rukou tvých, o králi, vysvoboditi.“ (Dan. 3, 17.)

4. Smrt je následek dědičného hříchu. Je zjevená pravda, zkušeností dosvědčená, že zákon smrti je zákon obecný. Zjevení učí dále, že smrt je následek dědičného hříchu; rozum lidský to s ochotou a s přesvědčením přiznává. Tak učí také Makarij a pravoslavní bohoslovci vůbec.

Smrt je přirozený zákon a trest za dědičný hřích. I tento

trest má povahu obecného zákona, poněvadž dědičný hřích přechází na všechny lidi, takže P. Maria musila býti od něho ochráněna zvláštní výsadou. Pravoslavný Makarij píše: „Smrt, jsouc následek dědičného hřichu, který přešel na celé pokolení lidské, stala se nezbytně údělem všeho lidstva.“ Nesmrtelnost prvních rodičů byla mimořádná výsada. Bohoslovci ji vyjadřují slovní hříčkou: mohli nezemřítí (*posse non mori*), nikoliv nemohli zemřítí (*non posse mori*). Souvisela, jak se zdá, s požíváním ovoce se stromu života, míní Scheeben. Nesmrtelnost měla přejíti také na Adamovo pokolení. Přejít ze stavu pozemského do stavu nebeského by se byl děl bez rozdělení duše od těla. Když byla tato výsada hříchem ztracena, stalo se tělo Adamovo přirozeně smrtelným. Zároveň je spojeno se smrtí, jelikož je u nás z hřichu, něco těžkého a bolestného.

Že prarodiče měli výsadu nesmrtelnosti, je pravda zjevená, rovněž je článek víry, že smrt má v nynějším pořádku věcí povahu trestu. Hospodin řekl Adamovi po hřichu: Že jsi jedl se stromu . . . , v potu tváře budeš jísti chléb, dokavad se nenavrátiš do země, z které jsi vzat, nebo prach jsi a v prach se obrátiš (1. Mojž. 3, 19). Sv. Pavel píše: Protož jako skrze jednoho člověka hřích na tento svět všel a skrze hřích smrt, tak na všechny lidi přišla smrt (Řím. 5, 12). Odplata hřichu jest smrt (Řím. 6, 23). V Adamovi všichni umírají (1. Kor. 15, 22). Jiná místa: Moudr. 2, 23 n.; Sir. 25, 23; Řím. 5, 17 a j.

U pokřtěných je smrt podle tridentského sněmu už ne tak trest, jako spíše následek hřichu, nebo u nich není nic, co by zasluhovalo odsouzení; má povahu více léčivou.

Pravda, že smrt je následek hřichu a trest za něj, zamlouvá se našemu rozumu, nebo podává jediný vhodný výklad zla na světě; filosofové se marně pokoušeli naléztí výklad jiný, neřku-li lepší. Hejčl poznamenává: „V pověstech starověkých národů, Babyloňanů, Egypťanů, Indů, Peršanů, Řeků a Římanů nalézáme roztroušeně různé zmínky o štěstí a mravní výši prvních lidí, o jejich naději v nesmrtelnost, o kráse ráje, o pokušení, hřichu, o ztrátě nesmrtelnosti, o utrpení po spáchaném hřichu. Jednotlivé tyto myšlenky jsou u jiných národů ojedinělé, rozptýlené jako drobty nebo zlomky, zahalené různými bájemi, místně zabarvené; proti tomu podává biblická zpráva tyto myšlenky v celku, obsahuje řadu myšlenek, které se nikde jinde nenalézají, a podává je v původní čistotě, důkaz to, že biblická zpráva a všechny ony pověsti vyvěrají sice z jednoho původního prazdroje, z prazjevení, které podáváno jsouc z pokolení na pokolení, postupem doby u různých národů se různě měnilo a zabarvovalo, ale v jediné bibli se zachovalo v původní souvislosti, celosti a ryzosti.“ K tomu dodáváme, že i tam, kde památka na prazjevení zmizela, duch národa přijímá pro zlé ve světě, zvláště pro smrt, jako příčinu nějakou vinu, a to vinu dávnověkou,

Sv. Tomáš Akv. uvádí tři důvody z rozumu pro pravdu, že se zákon smrti vztahuje na všechny lidi. První se týká dědičného hříchu, druhé dva bere odjinud; pro onen první uvádíme je zde. Píše: Souhlasí více se spravedlností Boží, aby všichni lidé umřeli, neboť ona to byla, jež lidskou bytost pro prvotní hřích k smrti odsoudila; její odsouzení se vztahuje na každého člena pokolení Adamova, dědičným hříchem stíženého. Proč by tedy činila výjimky? Druhé dva důvody jsou: Souhlasí více s Písmem, které mluví o budoucím vzkříšení všech. Avšak vzkříšení předpokládá rozdělení duše od těla, t. j. smrt. Sv. Jan Dam. dí: Jen to může vstáti z mrtvých, co padlo a se rozdělilo. Opět píše sv. Tomáš Akv.: Souhlasí více s pořádkem, jež vidíme v přírodě (t. j. aby všichni zemřeli). To, co se má vrátiti k dokonalosti, dříve se porušuje, na př. zrno se dříve rozkládá, nežli vydává nový klas.

5. Jsou výjimky z obecného zákona smrti? Zákon smrti je obecný jak podle lidské přirozenosti, tak podle dědičného hříchu. Avšak nebývá každý zákon vždy a všude bez výjimky. I jest otázka, připouští-li výjimku také zákon smrti. Otázka tato není všetečná, neboť sv. Písmo k ní dává podnět. Taková výjimka by byla, přihlížejíc k obecnosti zákona, buď zázračná, anebo by byla způsobena okolnostmi zcela zvláštními. První případ je u Henocha a Eliáše, druhý u lidí, kteří budou žít při příchodu Páně k soudu.

Odpověď na tyto dva případy, vlastně na druhý, je velmi různá. My jsme se rozhodli takto: zákon smrti je obecný, týká se tedy i uvedených osob. Umřel Kristus, který hříchu neučinil (1. Pet. 2, 22). On ovšem vzal na sebe smrt dobrovolně, aby nás vykoupil z hříchu. Proto přijal naši smrtelnou bytost (Žid. 9, 28). Ale on vzal smrt na sebe hlavně pro hřích dědičný. Sluší se tedy, aby umřeli všichni, kdo jej mají. Umřela P. Maria, ačkoliv byla od hříchu dědičného ochráněna. Ale že byla z pokolení Adamova a měla dědičný hřích míti, umřela. Také zajisté proto, aby byla připodobněna Kristu v smrti. Umřela skutečně. Kdo z lidí by měl větší nárok neumřít? Nikdo. Epifanius sice píše, že neví, umřela-li P. Maria čili nic, ale takové jednotlivé slovo nic neznamena; mimo to, zdá se, máto ho to, že nikde nenalezal hrobu P. Marie. Benedikt XIV. píše: „Nechť psal Epifanius o P. Marii cokoli, církev vždy měla za to, že Matka Páně umřela,“ a uvádí Tertulliana za svědka. Když tedy umřela ta, která by byla mohla právem míti milost nesmrtelnosti a býti proměněna do stavu nebeského bez smrti, zvláště když potom bylo její tělo vzato do nebe, nemá této výsady zajisté nikdo, ani poslední lidé. Proberme oba případy a příslušné výroky sv. Pavla podrobně.

O Henochovi čteme: Chodil s Bohem a zmizel, nebo ho Bůh vzal (1. Mojž. 5, 24). Henoch se líbil Bohu a přenesen

byl a byl to vzor kajícího pokolení (Sir. 44, 16; viz také Sir. 49, 16). Latinský překlad Písma (Vulgata) přidává „přenesen je do ráje.“ Má na mysli nebe, poznamenává Hejčl. Sv. Pavel píše: Věrou přenesen je Henoch, aby neviděl smrti, a není nalezen, protože jej Bůh přenesl. . . . Měl svědectví, že se líbil Bohu (Žid. 11, 5). Tak věřili Židé všeobecně. I volnomyslný Josef Flavius, dějepisec židovské války s Římany, uvádí ve svých Starožitnostech toto mínění, a slavný Philo, který se klonívá k výkladům obrazným, smýšlí jako ostatní Židé, totiž že byl Henoch přenesen do nějakého vyššího světa. Židé měli o věci zvláštní spis (apokryf, podvrh), zvaný Henoch, s podrobným líčením. Křesťanský starověk přijímal též všeobecně, že Henoch nezemřel, on ovšem vzhledem k uvedeným výrokům Písma.

O Eliášovi čteme: Když šli, aj, vůz ohnivý a koně ohnivé oddělili oba od sebe, a Eliáš vystoupil u vichru do nebe (4. Král. 2, 11). Sv. Augustin je přesvědčen, že Henoch a Eliáš žijí. Píše: „Nepochybujeme, že žijí v tělech, v kterých se narodili.“ Podobně věřil Tertullian, ale přidává, že umrou, že je jejich smrt toliko oddálena. Sv. Irenej se dovolává žáků apoštolských, když píše: „Kněží, žáci apoštolů, praví, že (Henoch a Eliáš) jsou přeneseni a že tam, kde jsou, zůstanou bez porušení až do konce světa.“ O Henochovi a Eliášovi mluví patrně sv. Jan, když píše: A dám dvěma svědkům svým (dar prorocký) a budou prorokovati . . . a když dokonají svědectví své, zdvihne válku proti nim šelma, přemůže je a usmrtí (Zjev. 11, 3 n). Podle těchto slov se věřilo, že přijdou dávat svědectví o Kristu, podle některých jen Židům, podle jiných všem, že budou antikristem usmrceni, ale brzy vzkříšení a vzati do nebe, píše k slovům sv. Jana dr. Sýkora.

Pomijme různé výklady o této temné věci. Nám jde o to, vztahuje-li se zákon smrti také na ně. Vidíme že ano, nebo zemrou. Zemrou, dí Tertullian, aby svou krví zničili antikrista. Dobře poznamenává sv. Jan Zlat.: „Mnozí se táží, jak jest Henoch přenesen a proč, proč nezemřel ani on ani Eliáš. A žijí-li, jak žijí a v jakém stavu. Ale tyto otázky jsou zbytečné.“ Nauka o Henochovi a Eliášovi není dogma.

O sv. Janu apošt. a slovech Páně: Chci-li, aby zůstal, dokavad nepřijdu (Jan 21, 22) netřeba se zmiňovati, nebo víme, že miláček Páně zemřel; slova Pána Ježíše mají tedy jiný význam.

Větší nesnáze je se slovy sv. Pavla, nebo jsou to slova apoštola, o jejichž původu nemůže býti pochybnosti. Podle nich by se zdálo, že při příchodu Páně k soudu budou někteří lidé živi a budou proměněni beze smrti.

V listě ke Korinťanům píše: Hle tajemství vám pravím: všichni nezemřeme, ale všichni budeme proměněni (1. Kor. 15, 51). V latinském překladě se čte (Vulgata): Všichni sice vsta-

neme z mrtvých, ale ne všichni budeme proměněni. Jest ještě třetí čtení: Všichni zemřeme, ale ne všichni budeme proměněni. Dr. Sýkora poznamenává: „Toto znění (jež jsme uvedli nejdříve) jest asi správné, nebo se vyskytuje v převážné většině rukopisů řeckých (i nejstarších), skoro u všech sv. Otců (řeckých), v překladě syrském, koptickém, gotském a v nemálo rukopisech překladu latinského, jelikož je podle sv. Jeronyma.“ Již Tertullian se drží řeckého textu. Souhlas latinských sv. Otců není — pro překlad Vulgaty — tak úplný, jak se domnívá římský katechismus. Sv. Augustin se kolísá. Uvažuje o slovech a dodává: „Myslíme-li si, že svatí, kteří při příchodu Páně budou živi a k němu strženi, v té chvíli umrou, není v slovech apoštolových obtíží.“ Sv. Jeronym uvádí různé výklady tohoto místa a dodává, že ponechává opatrnosti čtenářově, který si vybere. Pravoslavní bohoslovci se drží východních sv. Otců. Uvádějí na př. slova sv. Jana Zlat., jenž píše k slovům sv. Pavla: „Pronesl nějaké cti-hodné tajemství, mnohým neznámé, a uctívá tím ty, kterým je oznamuje.“ Poté přijímá mínění, že mnozí budou proměněni bez předcházející smrti. Malinovskij (pravosl.) píše: „Při příchodu Páně nebudou všichni mrtvi; budou učiněni nesmrtelnými a proměněni. Nezemrou dříve.“ Makarij dí, že živi budou proměněni, a to tak náhle jako zemřelí. Dr. Sýkora píše, že podle výroku, jež má za správný, někteří ze spravedlivých, kteří se dočkají příchodu Páně, přejdou ze zvláštní milosti Boží beze smrti v život věčně blažený s tělem proměněným beze smrti. Prát dí k tomuto místu: „Spravedliví posledních dnů nepoznají smrti. Neporušenost je zahalí jako pláštěm slávy, aniž v nich uhasí jiskru života; vše, co je v nich smrtelného, bude pohlceno nesmrtelností, to se stane v okamžiku, jež ozáří skvoucí příchod Páně.“

V sv. Písmě je nauka, že všichni lidé zemrou, tak zdůrazněna, že jí nelze snadno opustiti, ani přes výrok sv. Pavla, který zůstává přece jen nejistý. Sv. Ambrož píše: „V samém uchvácení (vstříc Kristu) zemrou na okamžik.“ — Sv. Tomáš Akv. praví: „Ačkoliv slovo ‚všichni nezemřeme‘ není proti víře, přece se církev drží více slova ‚všichni zemrou‘ . . . poněvadž všichni zemrou, i kdyby tehdy ještě někteří žili.“ — Oswald píše ve své eschatologii: „Ponevadž sv. Pavel zdůrazňuje všeobecnost dědičného hříchu a smrt jako jeho následek (Řím. 5, 12 n), má většina bohoslovců za to, že se přechod z přirozeného těla (u žijících) k tělu oslavenému stane v okamžiku (ale skrze smrt). To jest střední cesta mezi delším spánkem smrti, jež přijímal sv. Augustin, a mezi proměnou beze smrti, jež přijímal sv. Jan. Zlat. a Jeroným.“ — Jiný bohoslovec píše: „Proč tato námaha, vyložiti výrok sv. Pavla podle Vulgaty? Ponevadž souhlas západních Otců a bohoslovců je značný, ponevadž se církev, ač ponechává každému volnost, kloní více k výkladu, že všichni

zemrou, poněvadž smrt všech souhlasí se všeobecným zákonem smrti a s naukou o dědičném hříchu, poněvadž si myslíme, že nejprve zahyne svět se vším, co na něm jest, a potom bude soud, poněvadž nevidíme, proč by právě někteří měli býti divem zachráněni, nebo bez divu lze si to sotva mysliti . . . zemrou i oni.“

Jiný výrok sv. Pavla jest: „V tomto (stánku) vzdycháme toužíce se přiodíti obydlím svým, které je s nebe, ačli budeme shledáni oděni, nikoli nazí . . . nepřejeme si obléknouti se, nýbrž svrchu se přiobléci, aby život pohltil to, co jest smrtelné“ (2. Kor. 5, 2 n). Podle výkladu Tertullianova, sv. Augustina a jiných, jež přijímá sv. Tomáš Akv., v nejnovější době také Prat, mají slova smysl: sv. Pavel si přeje, aby byl bez tělesné smrti přioděn věčnou slávou. Dr. Sýkora dává výklad: „Snášíme všechno a nelekáme se smrti pro Krista, spíše si jí přejeme, poněvadž víme, že spravedliví, kteří zemrou před příchodem Kristovým k soudu, vejdou ihned, alespoň podle duše, ve spojení s Kristem nejvýš oblažující, a nám jest toto spojení s Kristem v nebi milejší, nežli dliti na zemi v těle; usilujeme proto jen o to, abychom se Kristu líbili, ať jsme při jeho příchodu již mrtvi anebo ještě živi.“

Jiný výrok sv. Pavla jest: „Věříme-li, že Kristus zemřel a vstal z mrtvých, tak Bůh i ty, kteří zesnuli skrze Ježíše, přivede s ním. Toto zajisté pravím vám na základě slov Páně: my, kteří žijeme, kteří zůstáváme ku příchodu Ježíšovu, nepředstihneme těch, kteří zesnuli . . . zemřelí vstanou nejprve, potom my, kteří žijeme, kteří zůstáváme, budeme spolu s nimi uchvázeni v oblacích Kristu vstříc do vzduchu“ (1. Thes. 4, 14 n). Sv. Augustin přiznává, že podle těchto slov někteří při soudu nezemrou, nýbrž budou uchvázeni ke Kristu a ovšem proměněni, ale dodává, že je ochoten opustiti to mínění, vyloží-li mu někdo Pavlova slova jinak. Podobně soudí sv. Jeroným. Sýkora poukazuje nejprve na to, že sv. Pavel mluví po způsobu proroků, kteří spojují věci přítomné a budoucí, tudíž tak, jakoby i on byl při skonání světa a při soudu přítomen, a dodává: „O tom, zdali také ti zemrou (kteří při příchodu Kristově budou živi) a hned potom vstanou, apoštol se nezmiňuje, avšak vyjadřuje se tak, že se zdá, že alespoň někteří ze spravedlivých, kteří budou při příchodu Kristově na živu, ze zvláštní milosti Boží nezemrou, nýbrž beze smrti přejdou do stavu oslavenců.“ Prat píše: „Sv. Pavel nezměnil své nauky, že poslední pokolení spravedlivých bude oděno nesmrtelností, aniž zemře.“ Poté dodává: „Jak je možné, pochybovati o výrocih tak jasných, třikráte opakovaných?“ — Sušil píše: „Uchváčení to může podle toho, co týž apoštol jinde praví (1. Kor. 15, 50 n), následovati tenkrát, až těla vezmou proměnu, až se z mrtvých a zemských stanou duchovými a nebeskými. Tudy viděti, že ti, již budou Pánem nalezeni živi, za kratičkou dobu i smrt přestojí i obdrží nesmrtelnost bezmála v samém záchvatu, vyjdouce z těl smrtelných a v nesmrtelnost oblečení budouce.“

Jiný výrok sv. Pavla jest: „Zapřisáhám tě před Bohem a Kristem Ježíšem, jenž bude souditi živé i mrtvé“ (2. Tim. 4, 1). „Přijde soudit živých i mrtvých,“ říkáme také v apoštolském vyznání víry. My jsme přivykli výkladu, že „živí“ jsou spravedliví a „mrtví“ hříšníci. Výklad ten se ujal hlavně pro váhu svatého Augustina, který jej přináší. Ale sv. Augustin věděl, že slova ta v ústech sv. Pavla mohou mít také přímý smysl i připouští jej, totiž že „živí“ jsou ti, kteří při příchodu Páně budou skutečně živi. Sv. Augustin, ač si s výroky sv. Pavla nevěděl rady, klonil se k názoru, že všichni zemrou.

To jsou obtíže proti mínění, že všichni lidé zemrou. Celou věc projednává zevrubně Suarez při otázce o zmrtvýchvstání Páně. Práví asi toto. Jsou dvě slavná mínění, jedno, že spravedliví při soudu Páně nezemrou, druhé, že zemrou. První mínění se zakládá na slovech sv. Pavla. Suarez je uvádí a rozebírá. Poté dodává: „Zdá se, že sv. Pavel toto mínění určitě měl. V tom smyslu píše Jan Zlat., Theodoret, Theofylakt, Origenes, Jeroným a j., sv. Augustin se k tomuto mínění kloní, Gennadius je jmenuje pravdě podobným, Tertullian si upravuje podle toho latinský překlad. Toto mínění je podporováno slovy, že Kristus přijde soudit živých i mrtvých (Skut. 10, 42), že Kristus panuje nad mrtvými i nad živými (Řím. 14, 9). Také není příčiny k náhlé smrti tolika spravedlivých lidí. Proč by je měl Bůh upáliti? Proč by to měl učiniti, jestliže oheň přijde po zmrtvýchvstání, jak někteří soudí? — Druhé mínění drží sv. Tomáš Akv., všichni scholastikové a mnozí novější bohoslovci. Odůvodňují je tím, že Písmo často zdůrazňuje smrt všech, zvláště také sv. Pavel (Řím. 5, 12), že nikdo kromě Panny Marie není prost dědičného hříchu i podléhá jeho následkům, k nimž patří hlavně smrt. Ukazují, že i slova Pavlova ke Korinťanům lze tak vyložit. Mnohé řecké rukopisy nemají zápornky (nezemřeme) a jsou pozdější nežli latinský překlad. Podle toho by se čtlo: všichni sice budeme spáti, t. j. zemřeme. V jiných kodexech mohlo snadno z „oun“ (tedy) vynecháním „n“ vzniknou ti „ou“ (ne). Slůvko „ún“ by dalo větě smysl: všichni tedy (nejisto) zemřeme, vynecháním „n“ se změnila v smysl: všichni nezemřeme. (ú je zápornka, ún je tedy, najisto.) Také lze řecký text vyložit: nezemřeme na dlouho, t. j. ostatní budou dávno zetlelí, poslední spravedliví zemrou před samým příchodem Páně, i lze tedy o nich říci, že nezemrou, nebo budou mrtvi jen na krátko. Tak sv. Ambrož a sv. Augustin to připouští. Také lze si větu mysliti: nejen všichni zemřeme...“ Na smrt v okamžiku uchvácení nelze snadno podle Suarezovy myšliti, jak činí Anselm, Beda a j. Toto druhé mínění potvrzují výkladem, že Kristus přijde so dit živé a mrtvé, podle něhož živí jsou spravedliví. Tento výklad se Suarezovi nezamlouvá, rovněž se mu nelíbí výklad, že živí jsou duše, mrtví těla, ani výklad, že vyznání víry myslí na při-

tomné doby a že živí jsou ti, kteří nyní žijí, mrtví ti, kteří již zemřeli. Konečně podporují své mínění tím, co vypravuje sv. Jan o hladu, moru, bázni, bouřích a p. (Zjev. 6 n.)

Suarez sám se kloní k mínění druhému, totiž že všichni zemrou. Pesch však dí: „Pozorujeme-li slova Pavlova, zdá se první mínění (že spravedliví nezemrou) pravdě podobnější, ne-li jistější.“ Z novějších bohoslovců ho rozhodně hájí Domin. Palinieri. My jsme se přidrželi sv. Tomáše Akv., scholastiků a většiny novějších bohoslovců.

Smrtí se končí práce pro věčnost.

1. Jednotlivá období lidského života mají povahu přípravy: dětství připravuje jinošství, jinošství mužný věk, mužný věk stařeectví; proto období pozdější bývá zpravidla takové, jaká bývá příprava na ně v období předcházejícím. Také celý život má povahu přípravy, přípravy pro věčnost. Proto se smrtí končí také tato jeho povaha. Jde tu hlavně o to: může-li si duše po smrti člověka získávat nové zásluhy a nové viny, zásluhy s novou odměnou, viny s novým trestem? Odpověď jest: nemůže.

Bohoslovci zovou vezdejší život stavem putování, cesty k cíli (status viae); to, co začíná smrtí, zovou stavem cíle, ukončení (status termini). Tím však nepraví, že doba po smrti je doba nečinnosti, nesvobody a p. Bez činnosti není života. Praví jen, že se smrtí vstupuje do stavu blaženosti nebo zavržení a že se stupeň tohoto spojení s Bohem nebo odloučení od něho nemění. — Pravoslavný Makarij píše: „Smrt je hráz, kterou se končí doba zásluh pro člověka a začíná doba odplaty, takže po smrti není možné ani pokání ani napravení života.“ — Malinovskij píše: „Tělesnou smrtí se končí pro člověka doba snažení (podvigov) a začíná doba odplaty.“ To jsou rozhodná slova, ale týkají se jen věty svrchu uvedené, že zemřelí nezasluhují již pro nebe ani nezvětšují své viny pro peklo. Co se týče pravdy, že se po smrti stupeň spojení s Bohem nebo odloučení od něho nemění, učí pravoslavní bohoslovci jinak; však o tom později. — Origenes učil, následuje v tom některých gnostiků, že očišťování od hříchů trvá po smrti potud, až všechny duše jsou zbaveny každé viny a schopny blaženosti. Pak přijde apokatastasis, obnovení světa (Skut. 3, 21). Také ďáblové dojdou podle něho na konec blaženosti. Ale potom nastane nový odpad, vznikne nový svět a vše se bude opakovati. Nauka o konečné spáse všech měla dlouho příznivce. Do jisté míry ji přáli sv. Řehoř Nys. a sv. Ambrož, ale jejich výroky sem spadající lze vyložit v pravém smyslu. O zemřelých před Kristem učili že je Kristus při vstupu do pekel poučil o vykoupení a umožni tak jejich spásu. — Protestanté hlásají tu a tam posmrtné oči-

šfování, ale mnozí ho nepřijímají, nýbrž tvrdí, že duše vstoupí do záhrobí vždy už čistá. Ti přijímají pak postup duše od jasnosti k jasnosti. — Mezi katolíky uplynulých let byli tací, kteří obnovili nauku Platonovu o třech třídách (viz stať o řecké eschatologii). Jedna z nich, ani úplně zlá ani úplně dobrá, se očišťuje a dochází spasení.

2. Katolická nauka je v pramenech zjevení jasně obsažena. Písmo napomíná často k horlivé spasitelné práci, jako důvod uvádí nebo předkládá: po smrti taková práce nebude již možná. Před smrtí čiň dobře svému příteli, . . . neboť na onom světě nelze najít pokrmu (Sir. 14, 13. 17). Chval, dokud jsi živ, živ a zdrav jsa chval, chval Pána a množstvím jeho milosrdenství se honos (Sir. 17, 27). Proč? Protože pro mrtvého veta je po chvále (Sir. 17, 26). Cokoli může učiniti ruka tvá, úsilovně dělej; nebudeť ani díla, ani rozumnosti, ani moudrosti, ani umění v peklich, kam se ubíráš (Kaz. 9, 10). Řeč je tu o světských snahách, v nichž lidé hledávají štěstí. Všecky přestanou. Tím spíše snahy dobré a zlé. Smrtí se končí doba zkoušky a zásluh, poznamenává k výroku Hejchl. Dobré, které člověk koná, mu zůstane, proto: Nedej si překážeti, aby ses modlil ustavičně, neostýchej se až do smrti dbáti spravedlnosti (Sir. 18, 23). Jinde uvádí jako povzbuzení k horlivé činnosti pro věčnost: Snadné jest před Bohem v den skonání odplatiti každému podle cest jeho (Sir. 11, 28). Tato napomenutí jsou velmi vážná, neboť předpokládají pravdu, že doba práce smrti přestává. Přichází noc, kdy nikdo nemůže dělati, praví Kristus (Jan 9, 4). Po smrti bude se nám zjevití před soudnou stolicí Kristovou, „aby přijal každý na těle vlastním, jak činil,“ buďto dobré nebo zlé (2. Kor. 5, 10). Dobré činíce neustávejme, neboť časem svým žítí budeme neustávající (Gal. 6, 9). Padne-li strom na jih nebo na sever, na které místo padne, tam bude (Kaz. 11, 3). Původní smysl tohoto výroku je, že máme v době dobré mysliti na dobu zlou, ale vykládá se také o věčnosti, totiž: do které věčnosti smrtí vkročíš, v té zůstaneš na věky. Pán Ježíš napomíná opět a opět k bdělosti, aby nás smrt nezastihla nepřipraveny (Luk. 12, 35 n; Mar. 13, 1 n). Líčí smrt jako zloděje, jenž obchází, hledaje příležitost, aby uchvátil majetek. Co znamená toto napomínání? Ukazuje-li jen na nejistotu smrti? Ne, nebo často víme, že se smrt blíží a kdy nastane. Výroky mají zajisté také smysl: pamatuj, že se smrtí všechno skončí, že je vstupem do věčnosti, v které budeš mít to, co sis na zemi připravil, že tam k zásluhám nebude již příležitosti.

Sv. Otcové píší podobně. Sv. Cyril Alex., vykládaje slova Páně svrchu uvedená (Jan 9, 4), dí: „Den jest doba tělesného života, noc doba smrti. Poněvadž den je určen k práci, smrt k odpočinku a spánku, jmenuje se doba života, kdy jest nám pracovati, dnem, doba spánku, kdy třeba všelikého díla (zásluž-

ného) nechati, nocí.“ — Sv. Cyprian: „Až odejdeme odtud, nebude již příležitosti k pokání, ani k zadostučinění; zde se život (věčný) buď ztratí nebo zachová.“ — Sv. Fulgenc: „Čas, získáti život věčný, poskytl Bůh lidem jen v tomto životě; tu chce také plodnou kajícnost.“ — Sv. Hilarius: „Opouštějce život, opouštíme také právo vůle (svobodně se rozhodovati pro dobré nebo pro zlé). Tehdy podle zásluh předešlé vůle přijme ustálený zákon odpočinku nebo trestu vůli těch, kteří opouštějí tělo.“ — Sv. Augustin vykládá, že dobří nebudou mít starost pro pokušení ani nebezpečí hříchu, že žádné pokušení jim nebude hroziti odloučením od společnosti Boží, ovšem také ne hřích, ale také že nebudou moci zasluhovati, že ani při věčném soudě nebude možná spasitelná (fructuosa) kajícnost. Výslovně dí: „Zde se zjednává všechna zásluha, pro kterou bude po smrti každý vyvýšen nebo obtížen; nikdo nespolehej, že co zde zanedbá, zaslouží u Boha, až umře.“ — Sv. Řehoř Vel.: „Poněvadž dobu smrti neznáme a po smrti dělati nemůžeme, nezbyvá, nežli abychom uchvátili čas před smrtí nám poskytnutý.“

Bohoslovci učí podobně všichni. Suarez uvádí sv. Tomáše Akv., Alexandra Haleského, Bonaventuru, Skota, Duranda, Alberta Vel. a j. Dokazují pravdu tu z Písma, z oněch míst, kde se dí, že každý obdrží odměnu za to, co činil v těle (na zemi), a z výroků svrchu uvedených, dále ze sv. Otců. Často uvádějí sv. Jeronyma, jenž ji rozvádí na podobenství o nespravedlivém vladaři (Luk. 16, 1 n), a píší: „Dokud lidé žijí, mohou se státi spravedlivými, po smrti není k dobrým skutkům příležitosti,“ nebo: „Mrtví nemohou přidati nic k tomu, co si vzali s sebou.“ Často se šíří o tom, proč smrt je hranice zásluh. Odpovídají jednomyslně, že tak Bůh ustanovil. Mohlo by se zdáti, že není vhodnějšího místa pro nové zásluhy nad nebe a plodnějšího místa pro nové hříchy a tresty nad peklo. Ale není tomu tak. Kdybychom přijali volnou záslužnost v nebi a volnou hříšnost v pekle, došli bychom k nesmyslným koncům: blaženost svatých a utrpení zavrženců rostly by do nekonečna. Musí býti nějaká hranice, smrt je k tomu právě příhodná. Toto ustanovení je ve zjevení vysloveno a uvedené svrchu výroky nepřipouštějí o něm pochybnosti, takže se stalo právem obecným přesvědčením všech katolických křesťanů (též pravoslavných), kteří přijímají Písmo jako vdechnutý pramen víry a nečiní jeho výrokům násilí, jako protestanté. Důvody z rozumu tuto nauku mocně podporují. Uvedeme některé myšlenky ze Suarez. Dokud je člověk v těle, vykládá Suarez, je na cestě, viator, tu je bytost, jak jej Bůh stvořil, totiž bytost z duše a těla; obě tyto části jsou činné k jeho zdokonalování. Po smrti je jinak. Duše, jež by sama zasluhovala, nezasluhovala by jako člověk, neboť k člověku patří tělo. Důležitý je také důvod, že by se lidé oddávali lehkomyšlnosti, kdyby mohli po smrti zasluhovati, očišťovati se,

spasiti, zdokonalovati, vše napravit. Činí tak mnozí i nyní, spolehnouce se na pozdější léta. I byla by sankce (váha, autorita) zákonů Božích jako nic.

3. Která je vnitřní příčina, že duše po smrti nemůže zasluhovat ani v dobrém ani ve zlém? Odpověď závisí na tom, má-li duše po smrti takovou svobodu vůle, které je třeba, aby jí mohl některý skutek býti přičten k zásluze nebo k hříchu; neboť nemá-li této svobody, není záslužnost možná, jelikož bez svobodného rozhodnutí není mravního skutku. Někteří bohoslovci, mezi nimi Suarez a Ripalda, připouštějí u blaženců svobodné skutky. Práví, že skutky, které plynou z blaženého patření, nejsou svobodné, ale že si lze myslet skutky jiné, které neplynou nezbytně z blaženého patření, nýbrž jsou jím jen jaksi doprovázeny; blaženci vidí totiž Boha nepřetržitě, žijí v něm, jako my žijeme ve slunečním světle. Ale pravdu zdá se mít de Lugo a ti, kteří ho následují, na př. Pesch, Lépicier, Stentrup a j. Práví, že takových skutků u blaženců není, nýbrž že všechny jejich skutky plynou nezbytně z blaženého patření, a to tak, že volí nezbytně vždy to, co je lepší. (Tato poslední myšlenka není asi správná.) Vidouce Boha, nejvyšší dobro, milují jej nejčistší láskou ve všech skutcích, kterých jsou schopni. Co z toho plyne? Že všechny jejich skutky jsou stejně dobré. Nechť se mezi sebou fysicky liší, mravně a nadpřirozeně není mezi nimi rozdíl. Touto čistou, stejnou láskou milují Boha ve všech skutcích nezbytně, takže po stránce mravní je jedno, volí-li věc méně nebo více dobrou, nemohou ji konati lépe nebo méně dobře. Skutky jsou jiné a jiné, ale jejich mravní cena je rovná, neboť obsahují rovnou míru lásky, chvály, vděčnosti a p. Věc zdá se jistá. Vezměme příklad ze života. Zdali je tvůj skutek na zemi jen proto mravně lepší, že jsi svobodně volil těžší věc nežli lehčí, to jest, že jsi měl tuto svobodu? Nikoliv. Co hodnotí mravně tvé skutky? Důvod a jeho síla, oběti, jež při nich přinášíš, když volíš věc těžší. Blažení nemají při svých skutcích žádné ztráty, žádné větší nebo menší námahy, důvod jest u nich vždy týž a je nutný; není tedy na jejich skutcích nic, co by zasluhovalo odměny mimo tu, kterou mají ve své oslavě.

Řekneš: Svátí Boha milují, ale každý takový skutek je dobrý. **Odpověď jest:** Ovšem jest dobrý, ale o to jde, je-li znova záslužný. Takovým není, nebo svátí, jak jsme právě vyložili, nemohou Boha nemilovati, skutek jim nečiní obtíž, všechny jejich skutky jsou stejně dobré, pouhá svoboda voliti není sama záslužná. **Řekneš:** Svátí se mohou za nás přimlouvati a nám dobré zjednávati; to však je dobrý skutek, jenž je hoden odměny, někteří starší bohoslovci to připouštějí. **Odpověď jest:** Že nám blaženci mohou vyprošovati dobré, jest pravda, ale to mají ze záslul, které si zjednali na světě; a za ty jsou již odměněni svou slávou. Sv. Tomáš Akv. říká: „Dobrá vůle blaženců není zá-

sluhou, nýbrž odměnou, a zlá vůle zavrženců není novou vinou, nýbrž jen trestem.“ Zavrženci nemohou konati záslužné skutky, poněvadž nejsou schopni lásky Boží. Věčný trest leží na nich s takovou tíží, že skutek lásky není u nich možný. Proto nemohou míti duše novou a novou vinu, na př. když proklínají Boha a sebe, a poněvadž nerostou ve vině, nemůže růsti ani jejich trest. Nemají mravní svobody, která je potřebná jak k zásluze, tak k vině. Gutberlet míní, že si svatí mohou zasluhovati rozmnožení nahodilé (nepodstatné) blaženosti, která nezáleží v blaženém patření, nýbrž v jiných věcech. Dovolává se sv. Bonaventury, Vasquesa, Ripaldy a tvrdí, že o tom nemůže býti pochybnosti. Ale není tomu tak, svědčí proti tomu důvody prve uvedené. Sv. Tomáš Akv. byl kdysi téhož mínění, ale potom je změnil. Práví, že kdyby blaženec mohl něco zasluhovati, byl by zároveň u cíle a na cestě jako Kristus, a ukazuje potom, že to není možné. Píše: Každá rozumná bytost má určitý stupeň blaženosti a nemůže již vstoupiti na stupeň vyšší. Opět píše: Svatí nejsou ve stavu něco zasluhovati, proto nezasluhují ani sobě ani jiným, nebo co nám vyprošují, děje se z toho, že zasluhovali, dokud žili, aby to mohli vyprositi.

O duších v očištění platí totéž, ač nemá blaženého patření. Duše v očištění poznávají jasně a plně, že Bůh jest jejich nejvyšší dobro, i milují jej nezbytně plnou silou, které jsou schopny. O duších v očištění lze v jistém smyslu říci, že jsou zároveň na cestě a u cíle, ale nikoliv tak jako o nás (na cestě, *in via*) a o blažených (*in statu termini*). Do jisté míry jsou u cíle, poněvadž jejich věčný osud je rozhodnut a poněvadž nemohou zasluhovati. Nejsou u cíle, poněvadž nevidí Boha, nýbrž jsou na cestě k blaženému patření a poněvadž si odpykávají tresty, které jim ze života na zemi zbyly.

Některé myšlenky o smrti.

Bohoslovci přidávají k některým statím poučné a povzbuzující úvahy. K nauce o smrti se zajisté hodí. Smrt dává našemu snažení na světě mravní vážnost, klade náruživostem uzdu, napomíná, abychom při pozemském snažení nezapomínali na věčný cíl. Básník dí: Mysli na smrt, po níž přijde spravedlivý Boží soud; tou se cestou moudrým stal už mnohý větroplach a bloud. U pohanů působila myšlenka smrti tak, že podtínala jejich činnost a brala jim radost ze života, u křesťanů má naopak vzpružovati, abychom krátkého života dobře užívali k horlivé práci pro Boha, sebe a bližní. Tento vliv může vykonávati a také vykonává, neboť křesťanská eschatologie ukazuje na cíl, o němž pohané neměli tušení. U sv. Otců, na př. u sv. Cypriana, Ambrože, Řehoře Nys., Methodia a j. nalézáme krásné myšlenky o smrti; chvalně známa je také knížka bl. Bellarmina „O umění

dobře umřítí.“ Přidáme tedy také některé; Bulsano bude nám vůdcem.

1. Trojí jest příčina smrti: působivá, fysická, mravní. Působivou příčinou smrti je Bůh. Bůh všecko stvořil a zachovává. Bez jeho vědomí, vůle nebo připuštění ani vlas s hlavy nespadne. „Zdali neprodávají dvou vrabců za pětihalér? a nespadne z nich ani jeden na zem bez Otce vašeho; u vás však jsou sečteny i všechny vlasy na hlavě vaší“ (Mat. 10, 29 n). Jak by tedy mohl celý člověk sejít se světa bez jeho prozřetelnosti? On dal život, on určuje také jeho hranice, on utvořil s azek těla a duše, on jej také uvolňuje. Ponechal lidem jistý vliv na život a jeho vývoj, ale v mezích svých věčných zákonů fysických a mravních. Písmo dí: Hospodin život bere a dává, uvádí do pekel a zas vyvádí (1. Král. 2, 6), činí tak, poznamenává Hejčl, jako nejvyšší pán života a smrti. Opět: Veliký jsi, Hospodine, na věky a po všecku věčnost (trvá) tvoje vláda do propasti uvádíš a vyvádíš zpět a nikdo nemůže uniknouti ruce tvé (Tob. 13, 1 n; srovnej 5. Mojž. 32, 39; Job 10, 7). Opět: Ty, pane, máš moc nad životem a nad smrtí (Moudr. 16, 13). Syn člověka pravil podle sv. Jana: Já jsem živ na věky věkův a mám klíče od smrti a od místa zemřelých (Zjev. 1. 18). Smysl je: já jsem zdroj, dárce a udržovatel veškerého života, já mohu své věrné chránit od smrti i vzkřísit mrtvé (dr. Sýkora). Nechce-li tedy Bůh smrti někoho, nikdo mu nemůže život vzít, ustanovil-li něčí smrt, ani člověk, jehož se ustanovení týká, ani jiná bytost nemůže ji zamezit, neboť proti Hospodinu není ani moudrosti, ani opatrnosti, ani rady (Přísl. 21, 30; srov. Job 12, 17; Is. 8, 9 n; 14, 27; Žal. 32, 10 n).

Fysickou příčinou smrti je takové porušení těla, které znemožňuje působení duše na ně. Toto porušení se může dít zvolna ubýváním energie, nemocemi a jinými příčinami, jež smrt zvolna připravují, anebo náhle, na př. úrazem, který ničí pouto mezi tělem a duší rázem; ony příčiny bývají vnitřní, tyto přicházejí z vně.

Mravní příčinou smrti jest hřích prvních rodičů. K němu se druží hříchy osobní, které často smrt připravují a uspišují. Takovými příčinami jsou hlavně vášně, na př. obžerství a opilství, smilstvo, hněvivost, změkčilost a každá nezřízenost. Smrt bývá také často trestem za hříchy osobní, které těla smrtelně nepoškozují, na př. za rouhání. Písmo dí: Bázeň Hospodinova přidává života, léta pak bezbožných bývají krátká (Přísl. 10, 27); srov. Žal. 54, 24; Job 15, 32 n; 2. Mojž. 20, 12). Nečiň mnoho bezbožného a nebývej bláznem, abys nezemřel před svým časem (Kaz. 7, 18). Mýlí se, dodává Hejčl, kdo se domnívá, že může nevázaně hřešit a nemusí se zde na zemi báti trestu; aspoň nemá hřešit přesprilíš. Zkušenost nás poučuje, píše a dokládá dějepisec Weiss, že celé rody, ano celí národové vymírají proto,

že hříchy podkopaly jejich zdraví, a Písmo uvádí příklady, že je Bůh pro jejich nepravosti vyhlazuje s povrchu zemského.

2. Smrtí se končí život člověka, neboť duši od těla oddělené jméno člověka nepřisluší. Tělo zbavené oživujícího živlu pozbývá citu, pohybu, rozpadá se, důkaz to, že duše jest jeho podstatným tvarem. Korunovaný pěvec uvažuje o mrtvých modlách: Ústa mají a nemohou mluvit, oči mají a nemohou vidět, uši mají a nemohou slyšet, nos mají a nemohou čichat, nohy mají a nemohou chodit, ruce mají a nemohou hmatat, nemohou křičet svým srdcem (Žal. 113, 13). To lze obrátit na mrtvá těla. Tělu zbavenému životního principu nezbývá nežli hrob (Job 17, 1), v němž se rozpadne v prach podle slov Hospodinových: „Prach jsi a v prach se obrátíš.“ Bůh může zachovat tělo neporušené, jak se stalo u Pána Ježíše, P. Marie a mnohých svatých, ale to jsou výjimky, které neruší slov Jobových: Hnilobě „Můj otec jsi ty“ řeknu, „Matka má a sestra moje“ — červům (Job 17, 14). Ale tělo se neobrací v nic. Jako po rozbité soše zůstávají střepy, tak po tělu zůstávají prvky, z nichž se skládalo. Mrtvé tělo zasluhuje úcty, nebo jest dílem božské moci a moudrosti, jest povýšeno vtělením věčného Slova, druhé božské osoby, jež přijala lidské tělo, jest posvěceno Duchem sv., jenž je měl za obydli a v něm skrze ně působil, je určeno k slavnému vzkříšení. Zneuctíti mrtvolu je známka zpustlosti, které se hrozili i pohané. Proto mu přísluší také uctivý pohřeb, ovšem pohřeb náboženský. Jistou skvělost pohřbu, neslouží-li marnivosti, lze právem připustiti. Zemřelý nemá z ní nic, leda že je takový pohřeb dobrým skutkem, obětí, kterou pozůstalí mohou přinést za něho, za spásu jeho duše, ale ctí ty, kteří pohřeb konají, a jest jim k útěše. Tak asi sv. Augustin. Ctíme památky po milých a vzácných osobách a pečlivě je opatrujeme; tím více zasluhuje této úcty a šetrnosti tělo zemřelých. Zvláště sluší tak říci o tělech lidí svatých. Pochovávati uctivě mrtvé je skutek milosrdenství, který se Bohu líbí a jež odměňuje (1. Mojž. 47 a 50; Job 12, 12). Tyto a podobné myšlenky jsou hlavním důvodem církvi, že zakazuje spalování, jehož pohanskou surovost nelze zastříti; patří k tomu již značný nedostatek křesťanské ušlechtilosti, aby to člověk necítil.

3. Duše žije dál. Malinovskij, jenž při projednávání smrti mluví vlastně jen o nesmrtelnosti duše, má pravdu, když píše, že nesmrtelnost duše byla článkem víry u Egyptanů, Indů, Babyloňanů a jiných východních národů, takže ji lze pokládati za přesvědčení lidstva. Takový obecný souhlas má veliký význam. Seneka píše: „Když mluvíme o nesmrtelnosti duše, přikládáme nemalý význam souhlasu lidstva, které se bojí podsvětí.“ Nesmrtelnost a budoucí osud duše mluví k nám mocným hlasem, abychom dobře žili. Neboť jako víra v nesmrtelnost je víra obecná, tak obecné je přesvědčení lidstva, že život je příprava k věč-

nosti a že budoucí osud člověka závisí na jeho životě pozemském. Proto usilujme, abychom se Bohu líbili, píše sv. Pavel (2. Kor. 5, 9). Pohanské názory o životě posmrtném byly, jak jsme viděli, smutné; u Židů byly lepší, ale i u nich budily zármutek a bázeň. I nás skličuje vzpomínka na smrt. Sv. Jan Zlat. píše: „Smrt je dosti trpká živoucím, rozrušuje při odchodu, ještě více rozčiluje příkladem, nebo kdykoli vidíš mrtvého, vždy si vzdychneš: i já umru. Smrtelník nemůže smrti nezeleti.“ Však jsou také důvody, které ukazují smrt ve světle líbeznějším a poskytují proto nějaké útěchy, takže lze říci s básníkem: Víím, že jednou umřít musím, ale nebudu se bát, v zásluhy tvé smrti, Pane, budu pevně spoléhat.

4. Útěšné myšlenky o smrti. Smrt je vůle Boží, přijmu ji tedy s ochotou. Nevěřící arci této útěchy nemá. On připisuje smrt náhodě, nezměnitelnému, temnému osudu (fatum), nezbytnému fysickému vývoji v přírodě a podobným příčinám, které mu sotva mohou poskytnouti útěchy. On se vidí práškem, kolečkem ve stroji a cítí tuto hluchou bezmocnost, poněvadž má rozum, váží si statků hmotných a duchových, vzpomíná, jak málo ze světa má, nebo jak všechno blaho, jež prožil, mizí. Věřící člověk myslí na Boha, uznává, že zákon smrti je spravedlivý a moudrý, doufá v milosrdenství Boží, očekává blažený život i podrobuje se odevzdaně vůli Boží. To vše mu poskytuje útěchy.

K tomu přistupuje myšlenka, že smrt je osud všech lidí. Co bylo mocných panovníků, velikých učenců a umělců, moudrých filosofů, vynikajících světců, a všichni zemřeli. Zemřel i Kristus, vtělený Syn Boží, a přetrpěl smrt těžkou. Tu útěchu má sice také nevěřící, ale u něho je temnou resignací, u věřícího však živou nadějí ve vykupitelskou smrt Páně. On věří ve vzkříšení a zvolá se sv. Pavlem: Pohlcena jest smrt ve vítězství; kde jest, ó smrti, vítězství tvé, kde jest, ó smrti, osten tvůj (1. Kor. 15, 54 n). Řekne si: platím, co jsem povinen, proč bych nařikal, když musím podstoupiti, čemu se nikdo nemůže vyhnouti; zaplatím vstupné do života věčného.

Smrti se končí všechny bědy. „Člověk, krátký živ jsa čas, naplněn je bídami,“ žaluje Job a jeho slovo jest až příliš pravdivo. (Krásné výroky Pisma, hodící se sem, jsou: Sir. 30, 17; Luk. 16, 22; 22, 28 n; Jan 16, 20; 1. Pet. 1, 3 n; Zjev. 21, 4; 22, 4 n). Sv. Augustin píše: „Celý život je pro rozumné bytosti trýzní. Jsou dva mučitelé duše, kteří sice netrápí zároveň, ale stále se střídají; je ich jména jsou bázeň a bol, nebo když je ti dobře, bojíš se, aby nebylo zle, když zle, máš bolest.“ A jak si osud s lidmi zahrává! Mnohý vychází ze žaláře a okovů, aby kraloval, a ten, jenž se narodil v paláci královském, chudobou hyne (Kaz. 4, 14), dí Písmo. — Seneka dí: „Nikdo příliš nespolehej na štěstí, nikdo netrať víry v lepší budoucnost, Bůh

osud náš převrací a v rychlém víru otáčí.“ — Ovid píše: „Krása poklad vrátký, čím více k letům se přiblíží, tím více se tratí, až se svou dobou rozplyne.“ — Juvenal píše: „Ustanoví-li osud, budeš řečníkem a konsulem, pakli se mu zachce, z tebe konsula se stane řečník.“ — Horac píše: „Nic bez značné námahy lidstvu nedal život udělem.“ — Moderní básník píše: „Úradkem, jenž z Boha plyne, bylo, jest a zůstane: nic bez utrpení v světě velkého se nestane.“ Nuže, smrt zbavuje zel. — Tertullian dří: „Kdo praví, že život je zlem, má smrt, ať ji jmenuje dobrem“ (rozuměj: jelikož ho od zla osvobodí). — Sv. Jan Zlat. volá: „Neslyšíš-li žalmistu řkoucího: Obrát se, duše má, k svému pokoji, nebo Hospodin dobře ti učinil (Žal. 114, 7). Hle, Bůh jmenuje smrt dobrodiním a ty žaluješ? ... Klidným přístavem jest. Uvaž, kolik běd má život náš, myslí, kolikráte jsi mu klnul.“ V smrti přestává bolest, smutek, úpění (Is. 35, 10). K tomu přistupuje útěcha, že utrpení, které jsme odevzdaně přetrpěli, přinese nám skrze smrt bohatou náhradu. Božský mistr utrpením vešel do své oslavy, s Kristem trp a on ti v nebi připraví v ní účast.

Smrti přestávají hříchy a nebezpečí hřešiti. Dokud jsme na světě, vydáni jsme žádosti těla, svodům světa, pokušením ďábelským, takže třeba stále bdíti a se modliti, abychom neuvázli v tenatech vášní a nepozbyli milosti. „Všecko pozemské se vrací k stavu úzkých popelnic, jenom lidská žádostivost zdá se býti bez hranic.“ — Sv. Cyprian píše: „Co je život na světě nežli denní boj proti ďáblu a jeho šípům? Bojovati jest s nestydatostí, hněvem, ctižádostí, s tělesnými žádostmi, s léčkami světa, s mnohým jařmem. Mysl lidská, obkličena se všech stran úklady, sotva se jim může vyhnouti a je přemoci. Když jsi přemohl lakotu, povstane žádostivost, když jsi žádostivost potlačil, přijde ctižádost, když ctižádost je přemožena, rozruší tě zlost, hrozí pýcha, svádí msta, závist ničí klid, horlivost zkazí přátelství. Pudí tě to proklínati, a to zákon Boží zapovídá, nutí tě to zbytečně přísahati, a to není dovoleno. Tolik pronásledování denně trpíš, tolik nebezpečí v nitru zakoušíš. Zdali je příjemné, státi zde dlouho proti mečům ďábelským, když si můžeš přát a žádati býti s Kristem a skrze smrt k němu pospíšiti?“ Smrt zbavuje všech svízelnů. Při šťastné smrti může člověk říci spokojeně s Davidem: Požehnán buď Hospodin, který nás nevydal za kořist zubům jejich (svízelnů). Duše naše jako ptáče vyvázla z osidla ptáčnickova ... a my jsme na svobodě (Žal. 123, 6n).

Jiná útěšná myšlenka je vzpomínka na vzkříšení. Tělo se rozpadne, ale jednou slavně vstane. Jako zrno hnije, aby mohl vzejíti nový klas, tak ukládáme smrtelné tělo do země, aby vstalo jednou nesmrtelné a oslavené. Sv. Pavel píše: Rozsévá se v porušitelnosti, vstane v neporušenosti, rozsévá se

v necti, vstane v slávě, rozsévá se v slabosti, vstane v síle, rozsévá se tělo živočišné, vstane tělo duchovní (1. Kor. 15, 42 n). — Sv. Řehoř Nys. dí: „Smrt není nežli usmíření hříšnosti. Na počátku bylo naše tělo stvořeno od Boha, původce všech věcí, jako nádoba, schopna dobra, ale nepřítel našich duší nalil do ní podvodně zla; od té doby není v ní pro dobro místa. Aby tedy naseté zlo v nás nezůstalo, ustanovila dobře prozřetelnost Boží, že se nádoba na čas rozbije, že se přirozenost lidská, když přešla doba hříšnosti, obnovuje a vrací do bývalého stavu prostá všech vad. Poněvadž obnova přirozenosti není možná bez vzkříšení a vzkříšení bez smrti, jest smrt dobrá, neboť jest počátkem k lepšímu.“ — Sv. Jan Zlat. píše: „Pohrdejme smrtí, třeba nepřišel ještě její čas, neboť vstaneme k životu mnohem lepšímu. Řekneš: Ale tělo hyne! To právě jest nejvyšší radostné, jelikož se rozpadne to, co je smrtelné, nikoli podstata těla. Či nazveš zkázou, když vidíš umělce dělati sochu? Ne, nýbrž lepším užitím hmoty. Tak smýšlej o těle a neplač; k pláči by bylo, kdyby zůstalo v trestu.“ — Rci spíše: Vivit! čte se na náhrobku krátce ale významně. Žije! Kéž ten nápis věčný život zjedná také mně.

Smrt je cesta domů, do vlasti. Sládek píše: „V náruči Boží, odkud jsme vyšli, večer se všichni sejdem zas; kdo by se děsil, kdo by se trás? Z oteckých paží, z otcova domu byli jsme na mžik posláni v svět; kdo by se obával vrátit se zpět? Po trapné pouti navždy zas domů, nikdy už nikdy v tu chladnou dál; v náruči Boží, kdo by se bál?“ Co jsme na světě? Poutníci, příchozí, vyhnanci, v cizí zemi. — Sv. Bernard píše: „Co jest péče o tělo nežli jakési vzdalování od Boha? A co vzdalování nežli putování? Putujeme, jsouce v těle, putujeme, jsouce v cizině, vzdálení od Boha. Z tohoto vyhnanství nemůžeme vyjít leč smrtí. Proto nařiká prorok: Běda mně, pobyt můj v cizině se dluží (Žal. 119, 5).“ — Církev se modlí v hodinkách žalm, z něhož jsou uvedena slova, za duše v očistci, aby z nehostinné ciziny vešly do své vlasti, do nebe. — Sv. Bernard pokračuje: „Jindy dí prorok: Rač mě vyvésti ze žaláře, abych slavil jméno tvé (Žal. 141, 8), t. j. vysvobod' mě z vězení, v němž je duše držána. Jako žalář má pouta, kterými vězni jsou svázáni, tak je duše vázána v těle. Rozvázání těchto pout žádá apoštol, když praví: Mám tužbu odebrati se a býti s Kristem (Fil. 1, 23). Jako vězeň se nermoutí, když se žalář zboří, nýbrž raduje, doufaje, že dojde svobody, tak se spravedlivý nermoutí nad rozpadem těla, který jeho vyhnanství a žalář ukončuje, nýbrž spíše se raduje, že může odejít do nebeské vlasti.“ — Sv. Cyprian píše: „Uvažuj a přemýšlej, že jsme se zřekli světa a že v něm obýváme zatím jako hosté a příchozí. Těšme se na den, který přiřkne každému jeho domov, který nás vytrhne odsud, zbaví pozemských pout, odevzdá ráji a království nebe-

skému. Kdo netouží vrátiti se z ciziny do vlasti? Kdo si nepřeje, když pluje k svým, příznivého větru, aby své milé dříve obejmouti mohl? Naší vlastí je ráj, patriarchové jsou již naši příbuzní. Proč nespěcháme a neběžíme, abychom svou vlast spatřili a příbuzné své pozdravili? Veliký počet drahých osob, rodičů, bratří, synů nás tam očekává, četný sbor těch, kteří jsou již bezpečni svou nesmrtelností, ale starostlivi o naši spásu. Jaká pro ně a pro nás radost, spatřiti se a obejmouti! Jaká rozkoš, býti v slávě bez bázně smrti a žíti věčně? Jaké nesmírné a ustavičné štěstí! Tam je slavný sbor apoštolů, tam sbor jása-
jících proroků, tam nespočetný národ mučedníků, korunovaných pro vítězství v boji a utrpení, tam plesající panny, které silou zdržlivosti spoutaly žádost těla a krve... K nim, bratři, putujme s živou žádostivostí a přejme si, abychom byli brzy s nimi, abychom brzy vešli ke Kristu.“ Všecku pravdu, všecko dobro, všecku krásu, život ves v Bohu najdeš, dosáhna ho, a s ním nekonečný ples.

To jsou některé útěšné stránky smrti. Ale musíš trvati v milosti, neboť vzácná je před Bohem jen smrt spravedlivých (Žal. 115, 5). Upadneš-li do hříchu, kaj se v čas. Duchem zkroušeným Bůh nepohrdá a pokorným dává milost svou. Žádná práce není velká, žádná doba ztracena, jestliže ti za ně kyne věčné spásy odměna. Vědomí, že jsme s Bohem spojeni, oslazuje smrt (Fil. 1, 21 n), zmenšuje smrtelnou bázeň, již nebyl prost ani sv. Pavel (2. Kor. 5, 4), ač si tolik přál býti s Kristem spojen.

4. Smrt je dobrá učitelka, ovšem jen pro ty, kdo o ní častěji a moudře rozjímají. Učínme takové malé rozjímání.

Často čítáš nebo slyšíš: Bože věčný a nesmrtelný! Co si při tom myslíš? Vzpomeň na smrt, a tato vlastnost Boží se ti ukáže v novém světle. Vše na světě vzniká, mění se, zaniká ustavičně. Jediný Bůh má nesmrtelnost a přebývá v světle nepřístupném (1. Tim. 6, 16). Pozoruj tento rozdíl a zvoláš dojat s apoštolem: Králi věků, nesmrtelnému, neviditelnému, jedinému Bohu čest a sláva na věky věkův. Zdaž se nejeví tato všemohoucnost také v smrti? Kdo vládne tak nad životem jako Bůh? Nechť se spojí všichni vladařové, lékaři a učenci světa, zdaliž mohou o vteřinu prodloužiti život, jemuž Pán ustanovil konec? Ani vzíti jej nikomu nemohou, nepřipustí-li to on. Moudrost Boží se jeví při smrti v tom, že je jistá, ale hodinu její nikdo neví. Tím dává každému vážné a účinné napomenutí, aby nežil jen časností, aby se varoval hříchu, zavčas se kál, ozdoboval ctnostmi, obohacoval dobrými skutky. Dobrotu svou ukazuje Bůh v smrti tím, že odňal smrti hořkost, beznadějnost, smutek. Slyšeli jsme důvody, které smrt ulehčují. Zdali jsou mocné? Jsou, nebo všichni ti, kteří je měli na paměti, umírali pokorně, ano mnozí z nich na smrt se těšili a umírali radostně. Že se

umírá tak sladko, netušil jsem, světec řek'. Bože, kéž mi takou radost poslední dá paprsek!

Na jedné okolnost, v níž se jeví moudrost Boží, upozorňujeme zvlášť. Je to okolnost, že Bůh ustanovil, aby se tělo obracelo v prach. Sv. Jan Zlat. se o tom šíří. Připomeňme si některé jeho myšlenky. Kdyby těla nesetlívala, rostla by v mnohých pýcha, zlo ze všech zel největší. Ačkoliv tělo hyne a od červů bývá pohlcováno, přece se někteří měli za bohy; co by činili, kdyby těla zůstávala přirozeně neporušena? Mnozí by nevěřili, že je tělo ze země. Zdaž o tom nepochybují, ač vidí jeho konec? Co by říkali, kdyby to neviděli? Láska k tělu by byla ještě větší, nežli je nyní, přemnozí by byli mnohem tělesnější a hmotařtější. Zdaž si nezakládají na náhrobcích a urnách, ač je tělo ztráveno? Co by činili, kdyby měli tělo neporušené? Lidé by pozbývali snahy po věčném dobru. Ti, kteří tvrdí, že je svět věčný, byli by v svém bludu utvrzováni a hlásali by tím směleji, že Bůh není tvůrce světa. Popírali by duši a její sílu, kterou oživuje tělo. Mnozí by z lásky k zesnulým opouštěli města, bydlili u hrobů, s mrtvými mluvili jako s živými a jiné nerozumnosti tropili, jak viděti jest u těch, kteří si pořizují obrazy zemřelých. Tak asi sv. Jan Zlat. Mnohé z těchto důvodů se zdají zastaralé, ale nejsou, neboť vidíme, jak leckde staré bludy ožívají, jen v jiném tvaru.

Vzpomínku na smrt jako na výborný prostředek k bohumilému životu doporučuje Písmo, sv. Otcové, učitelové církve, ano i moudří laikové. Sám Hospodin poukázal Adamovi na smrt, aby ho myšlenka na ni chránila před jedením ze zapovězeného stromu (1Mojž. 2, 17). Když se hřích stal, připomenul mu ji zno a, aby jej přiměl k pokání (1. Mojž. 3, 19). Jest tedy vzpomínka na smrt užitečná spravedlivému, aby se hříchu chránil, a hříšníkoví, aby se kál. Jinde dle sv. Písmo: Ve všech věcech svých pamatuj na poslední věci své a na věky nezhřešiš. (Sir. 7, 40). — Sv. Petr Damiani píše: „Když zavane duch pýchy, připomeň si hrob; jistě přemůžeme úpornost tvrdé šíje tam, kde se nám připomíná, že z nás bude prach a popel.“ — Sv. Bernard dle: „Když tě pokouší smilnost, vzpomeň si na smrt.“ Sv. Ambrož k tomu dodává, jak mladý Tobiáš ušel smrti zdrželivostí. „Vhodná vzpomínka na smrt jej zdržela od tělesného spojení, takže zůstal živ, abychom se poučili, že není spasitelnějšího prostředku, držeti tělesnost na uzdě, nad smrt.“ — Klement Alex. píše: „Jako smrt je rozdělení dleše od těla, tak vzpomínka na ni je jako duchovní smrt, neboť odvádí a rozděluje duše od hnutí a bouří.“ — Sv. Řehoř Vel. má slova: „Dokonalý život jest přemýšletí o smrti, neboť když tak spravedliví pečlivě činí, unikají tenatům vin.“ — Sv. Vavřinec Justiniani volá: „Ó dobrá vzpomínko smrti! Kdo pochopí, jaké přinášíš prospěchy? ... Užitečná jsi k unikání vinám a k útěkům před hříchy.“ — Žel, že se právě

hříšníci této vzpomínce vyhýbají! Dobře dí sv. Efrem, že lidé nic tak často nevidí jako smrt, ale na nic tak často nezapomínají jako na ni. My poučením, které nám dává, nepohrdneme a zakusíme, jak je spasitelné. Stále připraven buď na smrt, neboť na tě zakývá brzy, rychle, nečekaně a jen jednou za živa. Jiné doby, jiné modly, jiné země, jiný mrav, všechno na čas, Pán Bůh věčně, jemu v srdci oltář stav.

Soud soukromý.

1. K moci královské patří také moc soudní. Každý vidí, že si vrchnosti tuto moc přikládají a ji vykonávají. Bůh je nejvyšší král, proto moc soudní patří také jemu. A on ji vykonává. On je nejen původce mravního řádu ve světě, on tento řád také udržuje, on určuje mravní cenu lidských skutků, ohlašuje svůj soud v lidském svědomí, odměňuje dobré milostmi, trestá zlé. Dobrý skutek je v tomto mravním řáde skutek hodný odměny, skutek zlý skutek hodný trestu. V tomto smyslu stojí člověk stále před soudnou stolicí Boží, neboť vševedoucí a svatý Bůh koná tento soud ustavičně nad jednotlivci a národy. Soudil Adama, jenž přestoupil jeho přikázání, soudil Kaina, jenž zabil svého bratra Abele, soudil Davida, když se provinil proti Uriášovi nebo když v pýše sčítal své bojovníky a j. Soudil svět při potopě, Sodomu a Gomorrh, Israelity, vydávaje je pro hříchy do rukou nepřátel. Soudem jmenujeme hlavně oznámení a vykonání ortele; v uvedených příkladech máme takový vlastní soud. Soud nad Adamem byl zároveň soud nad jeho pokolením. Nebyl to soud jen spravedlnosti, nýbrž také soud milosrdenství, neboť spojil s trestem nad hříchem milost vykoupení. Tresty, které hříšníka za jeho hříchy stíhají, jsou skutečné tresty, ale dokud žije, mají také povahu kající, odpykávající, mají odvracet od zlého, přivést k Bohu. Ostatní tresty svrchu jmenované jsou soudy Boží mimořádné. Dějí se i nyní; my je často poznáváme dosti jasně, ač nám jich zvláštní zjevení neoznamuje.

Velikým soudem Božím, soudem nad veškerým pokolením lidským, byla smrt Pána Ježíše na Golgotě. Tehdáž nebyl Kristus soudcem, nýbrž souzeným, souzeným za lidstvo, žertvou, dosti učiněním věčné spravedlnosti, a to přísné, dokonalé. I to byl zároveň soud milosrdenství. Kristus smazal úpis, přibiv jej na kříž (Kol. 2, 14). Úpisem sluší rozuměti nejen Starý zákon, nýbrž také to, že odstranil věčné zavržení, následek hříchu, pro každého, kdo si osvojí vykoupení Páně. Toto osvojování vykoupení se děje po čas života a ukončuje se smrtí. Pak nastane konečný soud. Písmo mluví o soudě na konci času. Konec času je dvojitý, pro jednotlivce při smrti, pro všechny při zkáze světa. Proto jest i dvojitý soud, soukromý pro jednot-

livce hned po smrti a obecný neboli veřejný pro všechny na konci světa. Jednáme nyní o osudu soukromém.

2. Bůh ustanovil soukromý soud, kterým soudí každou duši hned po smrti člověka, a na tomto soudě se rozhoduje její věčný osud nezměnitelným výrokem. Jmenuje se soukromý, na rozdíl od soudu obecného, jenž se bude konati na konci světa a veřejně přede všemi lidmi. Soud soukromý se děje nad každou jednotlivou duší. Na tomto soudě vyměřuje Kristus každému zemřelému odměnu a trest pro celou věčnost, a duše svůj osud ihned nastupuje. Podobně učí pravoslavná církev. Makarij píše: „Církev rozeznává dvojí soud Boží a dvojí odplatu, předně soud časný, který koná Pán nad každým člověkem zvlášť hned (vdrug) po smrti, a následující po něm odplatu ještě ne úplnou, ne konečnou (okončatělnoje suzdovozdanie), za druhé soud obecný, jejž vykoná Pán slavnostně nad celým lidským rodem při zkáze světa, a ten přináší odplatu již úplnou, konečnou a věčnou.“ Malinovskij píše: „Tělesnou smrtí se končí pro člověka doba snah a počíná doba odplaty. Po smrti následuje soukromý soud, na kterém Bůh naznačuje duším zemřelých záhrobní úděl.“ Slova „záhrobní úděl“ jsou neurčitá, vyhovující kolísavým představám mladších ruských bohoslovců.

O věcech Božích mluvíme podle pozemských představ, poněvadž jiných nemáme a poněvadž si tak věc názorně představujeme. Tohoto způsobu užívají spisovatelé a řečníci s oblibou právě při soudě, neboť skýtá k tomu lákavou příležitost. Není v tom nic nesprávného, nicméně sluší zachovávat jistou míru. Bohoslovci říkají, že je dvojí soud, vyšetřující a odměňující. Vyšetřujícími jsou soudy lidské, u Boha vyšetřování netřeba. Soud soukromý je odměňující. Soud lidský se děje tak, že při něm bývá soudce, obžalovaný, svědkové, vyšetřování, vynášení rozsudku. Při soukromém soudu nic z toho není, leda že snad Bůh užívá při vykonávání rozsudků andělů. V podobenství o bohatci a Lazarovi praví Pán, že žebrák byl donesen od andělů do lůna Abrahamova (Luk. 16, 22); ale i to může býti obraz. Soukromý soud děje se v okamžiku prostým osvícením duše. Soudcem je Kristus, jemuž je veškerý soud od Otce odevzdán (Jan 5, 22). Jemu netřeba ani vyšetřování ani svědků, neboť jako Bůh je vševědoucí a jako člověk má všecku potřebnou vědomost. Sv. Augustin píše o tak zvané knize života: „Třeba mysliti na božskou sílu, která působí, že si každý vzpomene na své dobré a zlé skutky a že vidí s podivuhodnou jasností, jak tato vědomost jej obviňuje nebo omlouvá. Tato božská síla se jmenuje kniha života, v ní duše jaksi vše čte, nač si skrze ono světlo vzpomíná“. Když tedy někdo podrobně líčí, jak je duše od anděla strážce vedena před Krista, jak se zjevují P. Maria nebo svatí a přimlouvají se za duši, jak ďábel na ni žaluje a ji obviňuje, jak je přinesena

kniha života, jsou to krásné, dojemné, často i dramatické obrazy, nikoliv skutečnost. Bůh může ovšem užít při soudu andělů; modlitby církevní (liturgie) připisují jim, zvláště Michaelovi, nějakou účast, ale nikoliv vliv na soud. Kniha života je svědomí, ozářené světlem Boží vševedoucnosti. Bohoslovci jmenují knihou života vědění (předvědění) Boží o blaženém osudu a počtu vyvolených. P. Maria nebo svatí se nemohou již přimlouvati, ani ďábel nemůže žalovati, neboť život je ukončen; přimluvy a svádění týkají se minulého života a sem se přenášejí. Nelze si mysliti, že se duše zjevuje před Kristem anebo Kristus před ní skutečně. Kristus je v nebi, kam duše před soudem nemohou a duše zavržené nikdy nepřijdou; také nemohou skutečně viděti ani Krista oslaveného ani v jiné podobě, neboť nemají očí. Věc lze si mysliti asi takto: Sv. Štěpán volal, když byl kamenován: Vidím nebesa otevřená a Syna člověka státi na pravici Boží (Skut. 7, 56). To byl obraz, jež měl mučedník buď v duši nebo v obraznosti, anebo jež viděl na obzoru, neboť nebesa se nemohou lidskému oku otevřítí a Bůh nemůže býti od něho viděn. Dr. Sýkora myslí na nějakou záři jakožto znamení božské přítomnosti. V ní byl by Kristus. Tak nějak může duše viděti slávu Kristovu, je-li toho při soukromém soudu třeba, chápati, že jeť jejím soudcem a že je soud jeho správný. Rovněž si nelze mysliti, že by Kristus putoval na tisícera místa, kde lidé umírají, tam se duši zjevoval a ji soudil. Tu by byl stále na cestách anebo si dával stále novou nadpřirozenou přítomnost. To je zbytečné. Stačí řečené osvícení duše. V tomto osvícení poznává duše: jsem souzena, Kristus je můj soudce, soud je milosrdný, ale spravedlivý, zasluhuji nebe, očistec, peklo, jakož i stupeň odplaty, jež mi je vyměřena. Také pravosl. Malinovskij tak soudí. Píše: „Soud má dvě stránky, vyšetřování spravedlnosti nebo viny a pronášení ortele. Když je soud konán od všemohoucího Boha, jemuž je mravní stav člověka vždy zjevný, lze první stránku soudu pojímati tak, že je duše uvedena k poznání svého mravního stavu. To se děje skrze svědomí. Po smrti, po svlečení šatu těla, před okem vševedoucího Boha hlas svědomí je zajisté jasnější a nepodplatnější při posuzování života. Skrze ně může býti duše od Boha přivedena k poznání svého mravního stavu. Podobně nelze prohlášení ortele pojímati jako skutečné zevnější pronášení, nýbrž vůle Boží je zároveň skutek této vůle, totiž oblažení duše nebo její zavržení.“

Pravoslavní bohoslovci přijímají, tu skutečně tu více méně obrazně, tak zvaná mytarstva (telonia), celnice. Makarij o nich píše asi takto: „Duše zemřelého, dobrá i zlá, musí nastoupiti cestu do věčných oblastí. Na této cestě musí, jako obchodník na celnici, dávat před anděly a demony vždy podrobnější účet ze svých skutků, zajisté před okem vševedoucího soudce. Tímto vyšetřováním a účtem jsou duše na všech cel-

nicích buď ospravedlněny a jdou, provázeny jsouce od andělů, do nebeských říší, anebo jsou některou celnicí uznány za hříšné a odvečeny od démonů do jejich bydlíšť. Mytarstva nejsou tedy nic jiného nežli časný soud, jež vykonává Kristus nad dušemi skrze anděly, připouštěje k němu též duchy zlé.“ Makarij odůvodňuje mytarstva asi těmito důvody: Andělé navštěvují umírajícího člověka a ďáblové ho pokoušejí; Lazar byl odnesen do lůna Abrahamova od andělů, Pán Ježíš řekl bohatci: Pošetilče, této noci požádají duše tvé (Luk. 12 20), t. j. andělé anebo já skrze ně, duši jest konati pouť vzdušnými prostory, v nichž stále potkává zlé duchy (Ef. 6, 12; 2, 2), také při zkáze světa užije Bůh andělů, démonové mohou nás na zemi pokoušeti a Bůh jich užívá jako nástroje proti hříšníkům (Mat. 13, 41 n; Job 1, 12; 1. Pet. 5, 8, 9; 1. Kor. 5, 5 a j.) Malinovskij opakuje nauku o mytarstvech skoro týmiž slovy a doplňuje odůvodnění Makariovo, ale uvádí ji slovy: „Poněvadž představa soudu Božího, prostého všech formalit, je nesnadná, vytvořil si křesťanský lid věc názorně. Tak vznikly zkazky o celnících.“ Přiznává, že vypravování to nemá v Písmě přímého dokladu, že staří spisovatelé viděli v mytarstvech slabý obraz věcí nebeských, ale nepřijímali vše doslovně. K odůvodnění přidává spor archanděla Michaela s ďáblem o tělo Mojžíšovo (Jud. 9 n) a dovozuje z něho, že je možný spor o duši mezi duchy dobrými a zlými. Duchové zlí a dobří působí na člověka v životě, tím spíše po smrti. „Taková účast duchovních sil“, dodává na konec, „může býti pojímána jako nezbytná“. Pomíjíme, že je u Malinovského nějaký odpor s tím, co napsal o soukromém soudu dříve. My ovšem mytarstev a podobných věcí nepřijímáme.

3. Že jest soukromý soud, na němž se rozhoduje věčný osud duše, je článek víry.

Bludně učili v té věci chiliasté, o nichž bude později zevrubně řeč; někteří z nich hlásali, že osud duše zůstane do posledního soudu nerozhodnut. — Tatian měl za to, že duše bezbožníků hyne s tělem, ale že k obecnému soudu ožije. — Mezi Židy byli někteří, kteří učili, že duše po smrti bloudí rok po světě, ale zdržuje se hlavně kolem hrobu, v němž leží její tělo; naučili se tomu od alexandrijských filosofů. — Laktanc bloudil pravě: „Ať nikdo nemyslí, že duše po smrti jsou hned souzeny; všecky jsou chovány v společném místě do doby, až přijde veliký soudce a bude souditi jejich zásluhy. Potom ti, jejichž spravedlnost bude uznána, obdrží odměnu nesmrtelnosti, ti, jejichž hříchy budou odhaleny, nevstanou, nýbrž budou s bezbožníky ukryti v temnotách a jinými tresty stíženi.“ — Vigilantius učil, že duše spravedlivých mají sice jistotu spásy, ale že ji nedosáhnou leč až po všeobecném vzkříšení. Podobně učili Jakobité a Koptové v Egyptě, Nestoriáni v Asii. Nauka Řeků se

kryje skoro úplně s ruským pravoslavím. — Učení pravoslavných Rusů není dost určité, jasné a důsledné. Ve Vyznání pravoslavné církve čteme: „Věříme, že duše zemřelých jsou buď blaženy anebo se mučí, totiž podle svých skutků. Rozloučivše se s těly odcházejí ihned buď do radosti nebo do trápení a smutku, ale nepociťují ani svrchované blaženosti ani svrchovaného mučení, neboť dokonalá blaženost a dokonalé utrpení nastoupí každý po obecném vzkříšení, kdy se duše spojí s tělem, v němž žila ctnostně nebo hříšně.“ Opět: „Ačkoliv před posledním soudem ani spravedliví ani hříšníci nedostávají svrchované odplaty za své skutky, přece nejsou všechny duše v témž stavu a v témž místě.“ — Makarij uvádí o soukromém soudu slova sv. Jana Zlat.: „Nikdo z živoucích na zemi, který nedostal odpuštění hříchů, nemůže po přechodu do jiného života ujíti trestu za ně . . . Po odchodu z tohoto světa budeme postaveni před strašný soud a dáme účet ze všech svých skutků; zůstali-li jsme v hříších, budeme podrobeni odsouzení a trestu, jestliže jsme šli alespoň trochu do sebe, obdržíme věnce a nevýslovná blaha.“ — Malinovskij píše: Jako je rozličný mravní stav duší, odešlých z tohoto světa, tak rozličná jest záhrobní odplata, od Boha na soukromém soudě určená . . . Jest to stav blaženosti nebo mučení, ale nikoliv blaženosti plné a mučení plného, neboť svrchovaná blaženost a svrchované trápení nastoupí každý po soudě obecném . . . Duše jsou v pekle (Hadu) nebo v nebi. Pravoslavná církev nepřijímá středního místa, očištění, stavu mezi blažeností a mučením.“ Tedy i duše které odešly s pokáním, jsou v pekle, ale v místě, odkud je vysvobození možné. Před obecným soudem jsou stupně utrpení a blaha, „predkušenie“, předcházející zakoušení budoucí blaženosti a budoucího trápení. Mohli bychom se právem tázati, jaké je predkušenie těch duší, které jsou v pekle, ale budou z něho vysvobozeny. Zvláště chybí v pravoslavné nauce určité rozlišení na duše s posvěcující milostí a bez ní; odtud ta nejasnost. Ale nelze se diviti, neboť nauka o milosti patří k nejslabším v pravoslavných věroukách; podali jsme o tom zevrubnou zprávu v knize o milosti.

Proti některým učitelům středověku, kteří připisovali spravedlivým nějakou blaženost, ale upírali jim blažené patření, rozhodl Benedikt XII.: „Již před vzkříšením a obecným soudem duše po nanebevstoupení Páně očištěné byly, jsou a budou v nebi . . . vidí po utrpení a smrti Pána Ježíše božskou bytost tváří v tvář . . . požívají tím Boha, jsou blaženy a mají život věčný zůstanou v tom nepřetržitě až k obecnému soudu a potom na věky.“ A papež přidal ještě prohlášení, že duše lidí, zemřelých v smrtelném hříchu, vstupují po smrti do pekla. — Luther a Kalvín bloudili v této věci též. Blah. Bellarmin odpovídá Kalvínovi: „Praví, že je nerozumné a smělé tázati se, jsou-li duše v blaženosti čili nic, a při tom sám směle rozhoduje, že v blaženosti

nejsou, nýbrž ji očekávají.“ Podobným bludům učí všelijak a s pestrými rozmanitostmi mnozí protestanté naší doby.

Co se týče pravoslavných, sluší připomenouti florentský sněm, na němž se stalo sjednocení rozkolníků s katolickou církví. Usnesení jeho jest: „Duše těch, kteří se po křtu neposkvrnili žádným hříchem, a také duše těch, kteří se z vin hříchu buď v těle nebo zbavené těla očistili, jsou vzaty hned do nebe a vidí jasně Boha trojjediného, jak jest, ale pro různost zásluh jeden nad druhého dokonaleji. Duše těch, kteří umírají v smrtelném hříchu anebo jen v hříchu dědičném, vstupují do pekel, ale jsou trestány nestejně.“ Upozorňujeme, že poslední slova potřebují výkladu. Byl již dán v knize o dědičném hříchu a bude o věci ještě řeč, aby nikdo nemyslel, že pro jediný dědičný hřích přicházejí duše do pekla a trpí muka.

4. Nyní vizme důkaz z pramenů zjevení.

Sv. Písmo mluví často tak, že se smrtí končí doba zásluh a začíná doba odplaty. Mnohé takové výroky jsme uvedli v stati o smrti. Z nich plyne nepřímě, že je po smrti soud, který rozhoduje o osudu duše. Ze Starého zákona sem patří místa, v nichž se mluví o různém osudu dobrých a zlých po smrti. Z Nového zákona máme svědectví určitější. V podobenství o boháči a Lazarovi praví Kristus: 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); potom líčí různý jejich osud. Zde není řeč o obecném soudu, nýbrž o rozhodnutí, jež se stalo hned po smrti, neboť bratři boháčovi ještě žili. Byl to tedy soukromý soud, jak my jej pojímáme. Spasitel se modlil při poslední večeři: Otče, chci, aby kde jsem, byli se mnou i ti, které jsi mi dal, aby viděli slávu tvou (Jan 17, 24 n). Kristus přeje jim blažené patření, a to hned, jakmile zemrou, nikoli na konci světa. Či připouštějí slova jeho, aby byli na tisíce let od něho odloučení? (Srov. Jan 14, 2 n). K lotru na pravici pravil božský trpitel: Ještě dnes budeš se mnou v ráji (Luk. 23, 43). Slovo ráj značí jistě místo nebo stav blaženosti; rovněž je jisté, že bude lotr oblažen hned, a to tam, kde bude Kristus. O Jidášovi dí Písmo, že odešel na své místo (Skut. 1, 25); patrně obdržel hned, co podle soudu Božího zasloužil. Sv. Štěpán se při ukamenování modlil: Pane Ježíši, přijmi duši mou (Skut. 7, 58), patrně hned v tu chvíli, v které zemru. Sv. Pavel píše: Uloženo jest člověku umřít, a pak přijde soud (Žid. 9, 27). Bezděky myslíme na soukromý soud, neboť slůvko „pak“ sotva značí: po dlouhé době, na konci světa, nýbrž spíše: a potom hned. To plyne také z jiných slov sv. Pavla. Píše, že žítí je pro něho Kristus, že má tužbu odebrati se k němu (Fil. 1, 21 n). Zároveň dává na jevo, že patření na Boha, které slíbil Kristus lidem čistého srdce (Mat. 5, 8) a které andělé již mají (Mat. 18, 10), nastane spravedlivým hned po smrti, neboť dí: Dokud

jsme v těle, vzdálení jsme od Boha, nebo u víře chodíme a ne u vidění. Doufanlivé pak myslí jsme a dobrou vůli máme, raději z těla vyjítí a přítomnu býti Pánu (2. Kor. 5, 6n). Apoštol staví proti sobě víru a patření. Co je dělí? Jediné smrt. Přeje si smrti, aby mohl býti hned s oslaveným Kristem a viděti Boha. Následuje tedy podle sv. Pavla hned po smrti soud a rozhodnutí osudu na věky. Opět píše: Víme zajisté, že zbourá-li se pozemský náš příbytek stánkový, máme v nebesích u Boha budovu nikoli rukama udělanou, věčnou (2. Kor. 5, 1). Líčí, jak po ní vzdycháme. Sám po ní také toužil a se těšil, že s ním budeme stále (1. Thes. 4, 16). Zdaž by byl mohl tak psáti, kdyby spojení s Kristem nastalo teprve na konci věků? Jinde mluví podle výkladu dr. Sýkory o církvi vítězné, která je pomocnicí církve bojující (Žid. 12, 22n). Sv. Jan líčí ve Zjevení několikrát stav blaženců před obecným soudem a vždy tak, že se těší — v protivě k hříšníkům — z odměny spravedlnosti (Zjev. 6, 9n); 12, 12; 14, 13; 15, 2n). Ze Starého zákona, eschatologicky chudého, lze uvést: Snadno jest před Bohem v den skonání odplatiti jednomu každému podle cest jeho (Sir. 11, 28). Den skonání je okamžik smrti a odplata se stane ovšem na soukromém soudě.

Sv. Otcové nejstarší doby mluví někdy nejasně; nevěděli si s některými otázkami rady. Když však přehlédneme veškeré podání, není pochybnosti, že jako celek obsahuje naši pravdu. Vizme některá svědectví, nejprve obecná, potom zvláštní.

Svědectví obecná. Podle sv. Polykarpa jsou mučedníci „u Krista“. Býti u Krista nebo s Kristem, jest úsloví vzaté ze sv. Pavla a znamená, jak z uvedených prve míst jde, věčnou blaženost. Podle zprávy o mučednictví (acta) sv. Polykarpa jsou spravedliví „před tváří Boží“, Polykarp jest korunován korunou nesmrtelnosti. — Ve zprávě (acta) o mučednictví sv. Ignáce Muč. prosí světec sv. Polykarpa za pomoc, aby se mohl zjevit „před tváří Boží“. Acta nejsou pravá, ale na tom zde nezáleží; nám jde o to, jak pro ně křesťané věřili. To akta ukazují. — Sv. Symforosa pravila k soudci Adrianovi: Můj manžel Getulius a jeho bratr Amantius nechali se raději pro Krista stíti, nežli by obětovali, přemohli vaše demony a radují se nyní s věčným králem z věčného života v nebesích. Podobné výroky čteme v mučednické zprávě o sv. Perpetue a Felicitě, Lucii, chlapci Cyrilovi a j. — Podle sv. Klementa Řím., druhého nástupce sv. Petra, došel sv. Petr mučednickou smrtí místa slávy, jež mu patří. Slova připomínají výrok Skutků apošt. (Skut. 1, 25). Sv. Pavel dosáhl podle téhož sv. Otce koruny vítězství svou vytrvalostí; podobně se zmiňuje sv. Klement o ženách, jež vytrvaly. — Hermas viděl, jak se nebe otvírá a jak Rhode mu kynula s nebe pravic, že jest přijat. Zprávy o tom, jak mučedníci vcházejí do nebe, někdy s korunami, jsou četné a svědčí, i kdyby

spočívaly na preludu, o víře první církve, že mučednictví dává ihned nebeskou odměnu. To souhlasí se slovy Páně: Kdo ztratí život svůj pro mne, nalezne jej (Mat. 10, 39). — Sv. Cyprian dává k tomu výklad, pravě, že mučednictví je druhý, drahoceenný křest, který odcházející se světa spojuje hned s Bohem. Totéž se věřilo o dítkách, jež po křtu umírají. V době moru povzbuzuje dojemně věřící, aby se nebáli, těší je, že zemrou-li, budou ve společnosti s Kristem, ve své vlasti, blaženi. Avida cupiditate properemus, putujme tam s živou touhou, dí. — O sv. Fruktuosovi a jeho jáhnech, kteří vytrpěli mučednickou smrt, piší akta, že vešli do blaha. On spěchá k mučednictví v pátek, aby s mučedníky a proroky slavil půst v ráji. Nebe se při jeho smrti otvírá a bratři vidí, jak se svými jáhny vystupuje s kříže k nebesům a je korunován. — Euplus prohlašuje před smrtí, že těm, kteří se bojí Boha, přicházejí při smrti andělé naproti a uvádějí je do sv. města Jerusalema.

Věřící prosili mučedníky za přímlovu u Boha a Krista, církevní modlitby je uvádějí ve společnosti proroků a apoštolů. V nejstarších těchto modlitbách se čte o svatých, „kteří jsou v slávě“, „které jsi vzal do nebeské slávy“, (totiž ty Bože, ty Kriste), kterým jsi dal v odměnu „věčnou blaženost“ a p. V liturgii (mešní službě) sv. Jakoba, jejíž původ je velmi starý, je prosba, aby Bůh dal zemřelým „pokoj v zemi živých, v rozkoši ráje, kde není bolu, zármutku ani vzdechů, kde světlo jeho tváře svítí a stále září“. Tam chválí Hospodina společnost nebeského Jerusalema, církev prvorozených, kteří jsou zapsáni v nebi, duše spravedlivých a proroků, mučedníků a apoštolů s kůry andělskými. „Svatá oběť má dáti věřícím nebeské dary, kterých žádné oko nevidělo...“ Svatí jsou prošeni za přímlovu, zvláště P. Maria. Podobné pravdy obsahuje liturgie sv. Marka a liturgie římská. Náhrobní nápisy podávají svědectví o téže víře. Mluví o „pokoji v Pánu“. Jest to blažený pokoj v Bohu, neboť na jiných nápisech je to napsáno zřejmě, na př. „žiješ v slávě Boží a v pokoji Pána našeho Ježíše Krista,“ „Alexander není mrtev, nýbrž žije nad hvězdami a září po krátkém životě v nebi.“ Mnoho podrobných zpráv uvádí Atzberger v svých dějinách křesť. eschatologie do nicejského sněmu. To jsou vesměs ohlasy z prvních dob křesťanských a mluví jasnou řečí.

Některá svědectví podrobná. Athenagoras píše: „Jsouce pevně přesvědčeni, že jest nám z celého života složiti Bohu, který nás stvořil, účet, vedeme život střízlivý, dobrodějný a trpělivý, věříce, že ani zlé, jež trpíme, ani muka, jež nám berou život, nemohou býti přirovnána k darům, které, když vcházíme v druhý život, od velikého soudce pro tichý, střízlivý a dobrý život obdržíme“. — Sv. Efrem líčí názorně smrt a soud, jenž začíná hned po smrti, a dí: „Přijdou sluhové Boží, přijmou duši... zjeví se žalobci a přednesou všecky hříchy

od mladosti do stáří.... myšlenky, slova a skutky; duše se bude třásti bázní.... my vzdáme tělu čest a doprovodíme je jako poutníka z jeho domu k hrobu“. — Sv. Jan Zlat.: „Jako ti, které vedou ze žaláře, vedeni jsou k soudu v okovech, tak všechny duše, když se ubírají odsud, vedeny jsou v různých okovech hříchů k hroznému onomu soudu.“ — Sv. Jeronym: „Dnem Páně rozuměj den soudu anebo den, v kterém každý opouští své tělo.“ Proti Vigilancovi píše: „Ty dáváš Bohu zákony? Ty vkládáš apoštolům pouta, aby čekali až do dne soudu (obecného) a nebyli s Pánem svým?“ — Sv. Augustin: „Tys tedy dosud nevěděl, co správně a velmi spasitelně věří (Vincenc Viktor), že duše, vyšedše z těla, jsou souzeny, dříve nežli přijdou k onomu soudu, na kterém budou již míti opět svá těla....? Kdo jest proti evangeliu tak zatemněn odporem, že neslyší a slyšené nevěří, co vykládá sv. Lukáš o onom žebrákovi, který byl po smrti odnesen do lůna Abrahamova, a co o onom bohatci, který byl mučen v pekle?“ — Sv. Hilarius: „Svědkiem jsou boháč a Lazar, jednoho umístili andělé v stanech blaženců a v lůně Abrahamově, druhého přijal hned kraj trestů.“ — Sv. Řehoř Vel.: „Jako blaženost oblažuje blažené, tak pálí zavržené oheň ode dne jejich smrti.“ . . „Kdo nepochybuje, že Kristus je v nebi, nepopře, že tam jest také duše Pavlova.“ — Řehoř Nys. velebí duši sv. Pulcherie, že byla jako květina ze zahrady země utržena a zasazena do ráje, kde má lepší půdu a vidí Boha.“ Častá je v oslavných nebo pohřebních řečích na svaté myšlenka, že odešli ze společnosti pozemské a vešli do společnosti nebeské, a řečníci je b ahoslaví a blahopřejí jim. Tak Jan Zlat. o sv. Filogeniovi, Maxim o sv. Eusebiovi, sv. Fulgenc o sv. Štěpánovi, sv. Řehoř Vel. o sv. Scholastice a j. Mnohá svědectví lze nalézt v eschatologii Palmieriho a v jiných.

Pozornosti zasluhuje také myšlenka, společná Otcům západu i východu a často opakovaná: rozdíl mezi Starým a Novým zákonem záleží v tom, že v onom spravedliví do nebe nemohli, v tomto tam mohou hned po smrti. Stůjž zde za všechny výrok sv. Athanasia: „Bůh otevřel brány nebes a upravil tam skrze našeho Pána cestu bez všelikých překážek“ a sv. Jana Zlat.: „Dříve vedla smrt do podsvětí, teď vede ke Kristu.“

Rozhodnutí církve. Církev vyslovila nauku o soukromém soudu několikráte a potvrzuje tuto pravdu každým svatořečením, které jest neomylným soudem, že duše svatořečeného je v nebi, jakož i úctou svatých, od počátku v církvi pěstovanou. Některé zvláštní rozhodnutí bylo již uvedeno. Opakujeme je přehledně. V třetím století byl potírán blud, že duše umírá s tělem a vstane teprve před soudem obecným. — Innocenc III. prohlásil, že nekřtěný, jenž umřel vyznávaje křesťanskou víru a jméno Kristovo, dosahuje radosti nebeské vlasti. —

Ve vyznání víry císaře Mich. Paläologa na lyonském sněmu z r. 1274 stojí, že duše těch, kteří umírají v smrtelném hříchu, vstupují ihned do pekla. Ve výroku je slovo *mox*, brzy, ale ze souvislosti je patrné, že má význam ihned. — Benedikt XII. rozhodl r. 1336 proti těm, kteří učili, že duše spravedlivých jsou sice blaženy, ale nevidí tváře Boží, že mají blažené patření a že ti, kteří umírají v hříších, vstupují po smrti do pekla a jsou trestáni. I zde slovo *mox*, brzy, má význam hned. Na obou místech je totiž řeč o spravedlivých, kteří musí dříve do očistce; proto podrženo je slovo *mox* také o ostatních. Ostatně i slovo *mox* zavrhuje dostatečně tehdejší bludy. — Eugen IV. přidal na sněmu florentském r. 1448, kde se východ spojil se západem, k vyznání, že duše vidí hned po smrti Boha, poznámku, že se blažené patření spravedlivých vztahuje na nejsv. Trojici a je různé podle různých zásluh. — Římský katechismus dí: „Dvě jsou doby, v kterých každému jest se zjevití před tváří Boží, dáti účet z jednotlivých myšlenek, slov a skutků a přijmouti výrok přítomného soudce. První jest, když každý z nás odchází ze života, neboť hned je postaven před soud Boží.... a to je soud soukromý. Druhá jest, když v týž den a na jednom místě budou státi před soudnou stolicí všichni lidé, aby byli souzeni před tváří všech lidí.“

Rozhodnutími církve jsou zavrženy bludy: spánek, ovšem také smrt duší po smrti do obecného soudu, apokatastasis školy Origenovy, podle níž se všechny duše do příchodu Kristova očistí, názor, že duše po smrti rostou v svatosti, že blažené patření nastane teprve po obecném soudu, že duše spravedlivých vidí zatím oslavené člověčenství Kristovo, že před obecným soudem žádná duše dospělého nepříjde ani do nebe ani do pekla.

Někdo by se mohl tázati, byly-li souzeny duše těch, které Kristus vzkřísil, totiž duše mládence najmského, dcery Jairovy a Lazarova. Také o svatých se vypravuje, že vzkřísili mrtvého. Sluší odpovědět, že Bůh věděl, co se stane, a nesoudil, nýbrž ponechal duši výjimečně nesouzenou, snad v stavu podobném spánku.

Stav duší po soukromém soudu podle pravoslavné nauky.

Pravoslavná nauka mluví o nebi a o pekle celkem jako nauka katolická, přece však píšeme o duši po soukromém soudu podle pravoslavné nauky zvláštní stať; nehodí se nám dobře ani do pojednání o nebi, ani do statí o pekle. Činíme tak ne pro odlišnost nauky, neboť té u většiny bohoslovců v podstatě není, nýbrž pro neurčitý způsob řeči, kterou pravoslavní bohoslovci píší. Uvedeme dva, staršího Makaria a moderního Malinovského.

1. Odplata spravedlivých záleží podle Makaria v oslavení duše na nebi, ale ještě neúplném, v oslavení jejím v církvi vítězné a v oslavení v církvi bojující. Oslava na nebi není úplná. Místu, kde oslavené duše meškají, lze dáti kterékoli jméno v Písmě obsažené, jako lůno Abrahamovo, království nebeské, nebeský Jerusalems a j., jen musí každý věděti, že duše spravedlivých jsou v milosti Boží a v nebesích. Hříšníci odejdou ihned po smrti a soukromém soudu na místo žalu a strasti. Jest to místo odsouzení a hněvu Božího, praví vyznání pravoslavné církve.

Jaký je stav obou? Blaženost spravedlivých je různá, souhlasí se zásluhami. Není to úplné svrchované blaho, nýbrž jen začátek (prednačatie) věčné blaženosti. Plného blaha dojde spravedlivý teprve po věčném soudě, kdy bude zase úplným člověkem ve vzkříšeném těle. To dokazuje Makarij slovy sv. Pavla 2. Kor. 5, 10 a 2. Tim. 4, 8, ale v nich o tom nic není. První místo je: My všichni musíme se ukázati před (soudnou) stolicí Kristovou, aby každý obdržel to, co vykonal tělem, podle toho, co vykonal, buď dobré neb zlé. Druhé obsahuje známý výrok: Dobrý boj jsem bojoval, běh života jsem dokončil, víru jsem zachoval, pro budoucnost jest mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce. Makarij se dovolává slov sv. Řehoře Bohoslovce (t. j. sv. Řehoře Naz.). Sv. Řehoř projevuje touhu po nebi a píše potom podle překladu Makariova: „Mne přesvědčují dva moudří, že každá dobrá a bohumilá duše, jakmile se po oddělení od těla s ní svázaného osvobodí, přichází do stavu, v němž cítí a postřehuje blaho, jež ji očekává; po očistění nebo po odložení (nebo jinak, nevím, jak se vyjádřiti) toho, co ji tížilo (omračalo), zakouší podivuhodnou jakousi sladkost, veselí se a radostně se ubírá k svému Pánu, protože je osvobozena z tohoto života jak nesnesitelného (uzilišča) vězení a odvrhla od sebe svírající ji okovy, jež křídla ducha táhly dolů. Bude jako u vytržení, jakoby už požívala připravené jí blaho. Potom se spojí s přirozeným tělem svým a vstupuje s ním v následie grjadušcej slavy.“ Výrok je jak patrné, nejasný a na důkaz nestačí, ba je v něm dokonce řeč o očišťování, t. j. o očištění.

V církvi bojující jsou svaté duše oslaveny úctou, která se vzdává jim a jejich ostatkům. Vývody Makariovy jsou dlouhé a správné, ale hodí se vlastně jen na svaté od církve prohlášené, nikoliv na všechny, jež jsou v nebi, leda že bychom vztahovali úctu k prohlášeným svatým také jaksi na ně. O nezetlelosti píše: „Zvlášť význačný div, kterým Bůh oslavuje těla mnohých svých svatých, jest nezetlení (podle Žal. 15, 10).“ Při tom poukazuje na nezetlelá těla v Kijevě, Novgorodě a j., jenže taková nezetlelost není divem a známkou svatosti, jak Golubinskij správně uznává, k tomu je třeba nezetlelosti jiné. Jsou místa, kde ani zvířata nezetlívají.

Utrpení pekelné záleží v tom, že duše jsou odloučeny od tváře Boží a zavrženy ve vězení duchů, že jsou vyloučeny z nebeského království, z blaženosti spravedlivých a uvrženy do temnoty zevnitřních, že cítí výčitky svědomí, jež je stále mučí jako neumírající červ, že jsou ve společnosti zlých duchů, že trpí různá muka. Mučení není stejné, nýbrž „podle spravedlivého (třeba i soukromého) soudu je uloženo podle hříchů každého.“ Důležité je přiznání další: „Proto lze souditi, že peklo má různá bydliště, žaláře a chraniliště, zvláštní oddělení, z nichž jedno se jmenuje výslovně peklo (hades), druhé gehenna, třetí tartarus, čtvrté ohnivé jezero a j.“ Důležité je toto přiznání, neboť místa kromě vlastního pekla jmenovaná nejsou nežli náš očištec. Dále čteme: „Tato nerovná muka hříšníků v pekle po soukromém soudu nejsou muka plná a svrchovaná, nýbrž jen počátečná (prednačinatělnyja). Plná muka nastanou teprve po obecném soudu.“ Na důkaz uvádí slova Páně: Tak bude při skonání světa: vyjdou andělé a oddělí zlé od spravedlivých a uvrhnou je do peci ohnivé, tam bude pláč a skřípění zubů (Mat. 13, 49n), ale v těchto slovech není nic o dovršení muk. Výrok ze sv. Justina a výrok ze sv. Ambrože není úplně jasný a nestačí proti ostatnímu podání. V obou je vyjádřeno, že duše dobrých jsou v dobrém místě, duše zlých ve zlém, očekávající den soudu. Pravoslavná církev učí, že „ti hříšníci, kteří se před skonáním káli, ale nevydali plodů, hodných pokání (jako modlitba, lítost, potěšování ubohých a jiné projevy lásky k Bohu a bližnímu), mohou dosíci ulehčení v utrpení ano i vysvobození z pout pekla. Takové ulehčení mohou získat ne svými zásluhami nebo pokáním (po smrti a soukromém soudu není místa ani pro pokání ani pro zásluhy), nýbrž toliko z nekonečné dobroty Boží, skrze modlitby církve a skrze dobré skutky, konané za zemřelé živoucími, především silou nekrvavé oběti, kterou kněz slouží zvlášť na prosbu některého křesťana anebo kterou vůbec církve přináší.“ Při těchto slovech, která se tak pěkně hodí na náš očištec, tážeme se udiveně: Což nebudou tito hříšníci, zemřelí s pokáním, t. j. v posvěcující milosti, vysvobozeni všichni, nýbrž jen ti, za které se církev a věřící dostatečně modlí? Či smiluje se nad nimi Bůh sám? A kdy to učiní, brzy nebo pozdě, se zřetelem na utrpení, které přetrpěli, nebo bez něho? Do takových nesnází vede popírání očištee. Řekni očištec, a vše je jasné: vyjdou, až si odpykají trest.

Makarij píše dále: „Všichni, kteří zemřeli s pravým pokáním, jsou smrtelného hříchu prosti už proto jedině, že se káli, neboť otcové sedmého obecného sněmu praví, že hřích k smrti je, když někdo, zhřešiv, zůstává nenapraven v takovém není Bůh, nebo on se neusmíruje a od své hříšnosti neodvrací. Proto všichni zemřelí s pravou lítostí, třeba byli dříve v smrtelných hříších, a tím spíše, jestliže jich neměli, náležejí k číslu těch

našich bližních, za něž se modliti je nám přikázáno. Jediné zemřelí v smrtelných hříších bez lítosti a bez sjednocení s církví jsou podle příkazu apoštolova modliteb nehodni.“ Opět píše: „Že se hříchy po smrti odpouštějí, plyne ze slov Páně Mat. 12, 32 a ze slov sv. Jana Zjev. 1, 18. Ale poněvadž se hříšník v pekle nemůže káti ani zásluhy získávat, je to možné jen skrze modlitby církve a skrze oběť mše sv. . . . Za ty, kteří umřeli s rouháním proti sv. Duchu, t. j. v smrtelném hříchu a bez pokání, církev se nemodlí, protože se rouhání proti sv. Duchu podle slov Páně neodpouští ani v tomto ani v onom životě.“

Když vše, co Makarij praví, srovnáme, dostaneme o duších po soukromém soudu asi toto: Po soukromém soudu jdou spravedliví do nebe, hříšníci do pekla; jiného místa není. Hříšníci měli buď jen malé hříchy, anebo hříchy velké, ale káli se, jenže nevydali dostatečných plodů pokání; ti jsou v milosti a vejdou do zvláštního místa v pekle, odkud je vysvobození možné. Hříšník s těžkým hříchem a nekající rovná se tomu, jenž se rouhal proti sv. Duchu, a přijde do vlastního pekla, odkud není vysvobození. Malé hříchy a utrpení pro hříchy hříšníků, kteří zemřeli s pokáním, odpouštějí se pro modlitby, zvláště mši sv. církve, pro modlitby a dobré skutky věřících, z milosrdenství Božího; ale z nauky pravoslavné neplyne, zdali všem a kdy v jaké míře. Hříšníci sami si pomoci nemohou, neboť se nemohou káti, ani zásluhy získati. Blaženost a utrpení nejsou plné, nýbrž jen počátečné, duše okoušejí zatím jen neúplné blaho a utrpení. O blaženém patření, podstatě blaženosti, nečteme, vyjma nahodilý výrok tu a tam, nic nebo skoro nic. A což ti, kteří při kázání duše Kristovy v podsvětí uvěřili a byli osvobozeni? Byli mezi nimi také hříšníci, již umřeli kdysi nekajícně? Malinovskij píše tak, že se zdá, jakoby tomu bylo tak, ale jinde zase ztožňuje takového hříšníka s rouhačem proti Duchu sv., t. j. se zatvrzelcem. Úhrnem lze říci, že Makariova nauka v podstatě je správná, aspoň až na očistec, ale nejasná, kolísavá, neukončená v důsledcích.

2. Nyní pohledme do Malinovského. Jaká je blaženost duší spravedlivých? Malinovskij, opíraje se o různé výroky sv. Písma (Zjev. 14, 13; Žid. 4, 9n; 2. Tim. 4, 7n a j.), píše: „Ve všech těchto místech je pozemský život líčen, v protivě k budoucímu, jako doba práce a snah. Proto sluší pokojem budoucího věku rozuměti nejen býti prost zevních okolností, obtěžujících člověka pracemi, starostmi, utrpením, nýbrž také vnitřní uspokojení duše, jež záleží v úplném osvobození od vášní, v spokojenosti se svým stavem, v jistotě, že duše patří Kristu a dojde po obecném soudě plného štěstí. Tento pokoj není prázdné čekání a nečinnost, podobné hlubokému snu, jako odpočinutí Boží po stvoření není nečinnost“ „Duše budou.

v těsném spojení s Pánem Ježíšem Kristem a budou hodny zvláštního přiblížení k Bohu a k blesku jeho slávy (Jan 17, 24)“ (Ale zde praví Kristus, „aby viděli slávu mou“, pozn.) „Těsné spojení s Kristem hlásá sv. Pavel (Fil. 1, 21n; 2. Kor. 5, 6n). Spojení s Kristem je spojeno s přiblížením k trojjedinému Bohu (Mat. 5, 8; 1. Kor. 13, 12). Přiblížení k Božství způsobí arci v duši, že bude víc a více růsti v dobru (v lásce) a blaženosti. Duše budou účastny zajisté i vyšších zjevení a tak růsti v poznání pravdy.“ Dále mluví o spojení blažených duší s anděly a mezi sebou, ukazuje, že je marné a nerozumné hledati nebe ve vzdušných prostorách, že království Kristovo se jmenuje nebeské, jelikož jest jiným světem, od našeho různým. Malinovskij vytyčuje více nežli Makarij blízkost k Bohu, ale o blaženém patření, jak my mu učíme, buď neví, anebo se mu vyhýbá. Než neřící všechno, neřící to jasně a plně, není blud. Horší je nauka o vzrůstu v svatosti a blaženosti. Souvisí zajisté s názorem, že blaženost duší do posledního soudu je začátečná, neúplná, ale základem jeho je nejasná nauka o milosti, o poměru milosti k mravní dokonalosti a blaženosti, o blaženém patření na tvář, nemluvě o světle slávy, o němž pravoslavná věrouka mlčí.

Utrpení duší v pekle podle Malinovského. Písmo líčí pekelné utrpení více záporně nežli kladně. Duše budou odloučeny od Boha, pramene radosti a blaha. To jest největší a první utrpení, v něm je osa trápení. Odloučení od Boha — prokletí Boží je ztráta všech blah, jež dává spojení s Bohem, je smrt duše, určené pro věčný život s Pánem, je nemožnost, žítí opravdový život a býti s Bohem. Duše nemají blaženého pokoje, svědomí vyčítá, není jiného ukojení touhy po radosti ani zapomenutí. Nedostatek klidu plní nevýslovným mučením, roste vědomím o blaženosti spravedlivých (Luk. 13, 28; 16, 23; pozn. o vzrůstu nepokoje není na naznačených místech nic) a vzpomínkou, že duše k ní byla určena též. Utrpením je společnost nešťastných duší a ďáblů, ukazuje ještě více její pád. Doslovně čteme: „Ti, kteří uvěřili kázání Pána Ježíše, sestoupěho do podsvětí, byli uvedeni do světlých bydlíšť nebeského Otce (1. Petr 3, 16n)“. To je povážlivé slovo, ale zdá se, že hříšníci, kteří umřeli v těžkém hříchu nekajícně, mezi nimi nebyli Dále čteme: „Není třeba pojímati podsvětí jen jako mučivý stav duší bez zřetele na místo V nesmírném prostranství světa nejsou všechny oblasti svými vlastnostmi stejné, duše hříšníků nejsou tam, kde jsou spravedliví, nýbrž v místech horších, na místech odsouzení a hněvu Božího, jak dí vyznání pravoslavné církve.“ Slova asi praví, že nebe a peklo jsou také místa, ale různá; než podsvětím nejmenuje nebe snad už nikdo.

Zase můžeme říci, že nauka Malinovského je úhrnem správná, toliko neurčitá, nedosti jasná, slabá v důsledcích. Ale s podivem

se tážeme: Platí vše, co řekl o pekle a o stavu duší v něm, také o těch, kteří zemřeli jen s malými hříchy, anebo měli těžký hřích, ale učinili před smrtí náležité pokání? Zde nezbytně jest činiti náležitý rozdíl. Snad by jej pravoslavní činili, neboť nemohou nesnáz neviděti, ale potom by dostali katolický očištec, a ten přes souhlas na florentském sněmu tvrdě popírají. Nedůslednost a zmatek rostou, přidáme-li nauku o přímlovách za zemřelé.

Malinovskij uvádí, jako Makarij, slova z vyznání pravosl. církve. Na to jsme poukázali. Všimněme si výkladů a dodatků, jež náš bohoslovec připojuje. Píše: „Mše, modlitby a almužny, které obětují živí za zemřelé, již jsou v pekle, působí, že se očišťují od hříchů, dostávají od Boha odpuštění a vcházejí v lepší stav.“ „Zjevení učí, že zemřelí s vírou v Krista a s pokáním, ač nepřijali nebeských blah, zůstávají s námi údy téhož těla Kristova“. Malinovskij uvádí na důkaz Ef. 1, 23; Kol. 1, 18; Fil. 2, 10n, ale tam o zemřelých není ani zmínky, neřku-li o tom, že duše kajících hříšníků, ač jsou v pekle, jsou údy těla Kristova. V posledním výroku je, že se mají klaněti jménu Ježíšovu nebešfané, pozemšfané i ti, co jsou v podsvětí, ale ani to sem nepatří. To jen mimochodem; nauka sama o mystickém těle Kristově je správná. „Jelikož (řečené duše) odešly do jiného života se semenem víry a zbožnosti (blagočestija), mohou se duše takových nedokonalých křesťanů, zavržených v pekle, ovšem hluboce káti za hříchy na zemi spáchané a snažiti se po blaženosti, k níž byli kdysi lhostejné. Ale vlastními silami se osvoboditi z pekla nemohou. Cestu z pekla ukázal a dal rozrušitel pekla svým křížem, jenž odtamtud vyvedl duše, které uvěřily v jeho kázání. I nyní má klíče pekla (Zjev. 1, 18), t. j. moc otvírati vrata pekla a zavíratí je, uvádět do něho a vyváděti z něho (1. Král. 2, 6) ty, které se učiní hodnými jeho milosrdenství“. Čtenář vrtí hlavou: duše v pekle, totiž ty bez smrtelného hříchu, nemohou nic pro sebe konati, ale kají se a činí sebe hodnými milosrdenství Božího, neboť si to těžko srovnává.

Živoucí mají pomáhati duším v pekle mši, modlitbami, dobrými skutky Pomíjím odůvodnění. Uvedu jen několik výroků. „Živoucí i zemřelí anebo zemřelí i živoucí jsou stejně živí Kristu.“ „Hřích k smrti (u sv. Jana) je u apoštola takový hřích jako rouhání proti Duchu sv. Všichni zemřelí s pravým pokáním za hříchy a s vírou v Krista jsou smrtelného hříchu již proto prosti, že se káli; proto modliti se za ně je možné a povinnost a modlitba ta jim může pomoci.“ Také skutky milosrdenství jim pomáhají. „Když Bůh skutky bliženské přijímá jako dané jemu, můžeme ho zajisté prositi, aby je osvojil zemřelému, jelikož zemřelý nemá možnosti osvědčiti své pokání skutky. Modlitba může skrze živou víru učiniti skutky ty ma-

jetkem zemřelého.“ Na námitku, že z pekla není vysvobození, odpovídá Malinovskij: „Že jest z pekla vysvobození možné, ukazuje Spasitel, sestouplý do podsvětí, z něhož vyvedl duše uvěřivší v jeho kázání, a všechny případy vzkříšení z mrtvých. Bohatec z podoběnství nemohl se osvoboditi z místa, kde byl, neboť z takových míst přechodu do nebe není, ale takový přechod je možný z jiných míst, na př. z těch, kde byli starozákonní spravedliví do příchodu Páně a kde mohou býti duše zemřelých s vírou a pokáním. Po obecném soudu už nebude pomoci pro žádného zavržence, neboť jeho rozhodnutí bude konečné a rozhodující (okončatělnoje i rješitelnoje)“. O mši za zemřelé čteme: „Zvláštní sílu má mše sv. za zemřelé. Při liturgii omývají se skrze pohroužení částic chleba v tajemnou krev Kristovu hříchy vzpomínaných živých i mrtvých . . . sám Kristus je tu obětníkem a žertvou, věčný kněz.“ Při slovech, jak lze prositi Boha, aby naše dobré skutky přijal za zemřelé a jim ulehčil, už jsme měli strach, že Malinovskij dojde k odpustkům; jen krůček a byl by upadl do hrozné propasti, před níž jej pojímá zavrať! A byl by to krůček důsledný.

Tak líčí pravoslavná eschatologie stav duší po soukromém soudu. Když všechny ty nejasnosti objasníme a klíčky rozvážeme, můžeme říci, že jest v poustatě správná. Chybné nebo nedostatečné jest: přílišné rozlišování stavu po soukromém a věčném soudě, vzrůst v svatosti a blaženosti v době do obecného soudu; blažené patření, podstata slávy, není náležitě vytčeno, ano je, zdá se, nepochopeno; lpění na pekle s vyloučením očištění, i když výklad o vlastním pekle, a o jiném místě pro věřící a kající hříšníky odstraňuje věroučné bludy, je nedůsledné a vede k značným nesnázím; popírání očištění je arci blud, ale je více slovní, neboť ve skutečnosti jej pravoslavná eschatologie má, byť se v učení o něm liší. O moderních pravoslavných bohoslovcích viz naši poznámku na konci stati: pravosl. eschatologie. O časném trestu očištcovém podle pravoslavné nauky promluvíme ve statích o očištění.

Dodatek k nauce o soukromém soudu.

1. Kdy se koná soukromý soud?

Ukázali jsme ze sv. Písma a ze sv. Otců, že hned; poukázali jsme také na florentský sněm, který to zvlášť vyslovil. Dodáme zde některé důvody z rozumu.

Soukromý soud si můžeme mysliti v době, kdy se duše úplně od těla oddělila, leč by jej Bůh ze zvláštní příčiny odložil; to se děje asi při vzkříšení mrtvého, neboť si nelze mysliti, že měl blažené patření nebo byl v pekle. Vypravuje se o Chrysoriovovi a kterémusi mnichovi, že slyšeli před smrtí své odsouzení. Podobné věci vypravuje ctihodný Beda z dějin anglických.

Jan Klimachus dává zprávu o mnichovi, jenž před svou smrtí mluvil, jakoby odpovídal před soudem Božím. Často čítáme o zoufalé smrti, o hrozném výkřiku při skonání, jakoby duše, jsouc ještě v těle, viděla své odsouzení a pekelná muka. Takové zprávy sluší přijímati s největší opatrností. Víme, že velicí zločinci umírali nekajícně s klidem dokonalé nevěry. Vypravuje se též, že se stalo vzkříšení člověka, aby mu byla poskytnuta příležitost k pokání, nebo že dítky, zemřelé bez křtu, byly vzkříšeny, aby byly pokřtěny. Pověstná jest událost, která se vypravuje v životě sv. Brunona. Pařížský doktor bohosloví zvolal prý při výkropu, že je odsouzen do pekla. I takové zprávy jsou velmi divné a mohly by býti přijímány jen tehdy, kdyby byly náležitě zaručeny.

Nauka, že se soud koná hned po smrti, zamlouvá se našemu rozumu a srdci. Sv. Tomáš Akv. píše: Každý člověk je osoba pro sebe a člen lidské společnosti. Proto je třeba dvojího soudu: jednou soukromého, který se týká osoby zemřelého, a ten je ihned po smrti. Tu se mu stane podle toho, co učinil v těle, ale ne úplně, nýbrž jen na duši. Druhý soud musí býti nad ním jako nad členem lidské společnosti... Ale Bůh nebude souditi dvakráte totéž, neboť nedává dvou trestů pro hřích jeden, nýbrž trest, který před soudem (soukromým) nebyl udělen plně, bude posledním soudem doplněn, neboť tu budou nespravedliví trestáni podle duše i těla. Mimo to není důvodu, proč by měly odměna a trest čekati až na vzkříšení, ano jest spíše vhodné, aby duše, v které je dříve zásluha a vina, byla také dříve odměněna a potrestána. Tak asi sv. Tomáš. S ním souhlasí všichni scholastikové a uvádějí ještě jiné důvody. Všimněme si některých.

Jest vhodné, aby byl soud hned po smrti, jelikož se smrtí končí pozemský život, doba přípravy pro věčnost. Proč odkládati se soudem? Z odkladu by se spravedliví rmoutili a nespravedlivým by k spáse neprospěl. Přihlédněme nejprve k spravedlivým. Byli by postaveni na roveň s nespravedlivými, neboť obě strany by byly o své spáse v nejistotě. To nesouhlasí dobře se spravedlností Boží. Ano stav spravedlivých byl by horší nežli nespravedlivých. Tito by nejistoty nedbali, neboť jich neznepokojovala ani na zemi, svatí by nebyli pokojní, jako jimi nebyli v té věci na zemi, neboť se o spásu duše pilně starali. Zdá se nám, že spravedlnost Boží žádá, aby spravedliví o svém osudu zvěděli. — Jiný důvod. Bůh řídí vše moudře k cíli, cíl člověka pak jest, aby spravedlivým životem dospěl k blaženosti. Doba, kdy má spravedlnost osvědčovati, je doba života na zemi, kdy je člověk člověkem, má duši a tělo; proto je důsledné a účelné, aby odměna nastala hned po smrti. Kdyby tomu tak nebylo, žila by duše dlouho, ale nebyla vlastně pod vládou božské prozřetelnosti, neboť by nešla k cíli, nýbrž jen

čekala. Písmo dí, že život člověka na zemi je bojování (Job 7, 1). Odměnu za bojování a práci sluší dáti hned po ukončení zápasu a po vykonané práci. Písmo dí: Nezadržíš svému dělníku mzdy do druhého rána (3. Mojž. 19, 13). Andělové, kteří obstáli ve zkoušce, obdrželi blažené patření hned; spravedlivým patří totéž. V Starém zákoně se to nedělo, ale tehdy to nebylo možné, jelikož bylo nebe uzavřeno; v Novém zákoně je otevřeno, je určeno pro spravedlivé, i není příčiny, proč by tam nesměli. Kristus vstoupil hned po své smrti, která otevřela nebe, do předpekli a vyvedl odtud spravedlivé. Vystoupiv do výše, odvedl zajatce, píše sv. Pavel (Efes. 4, 8); již dříve dal jim blažené patření. — Jiný důvod. Kristem je stav spravedlivých jistotně zlepšen; ale tomu by tak nebylo, kdyby spravedliví nemohli do nebe, ano význam vykupitelské smrti Páně byl by snížen, neboť ani spravedliví Starého zákona ani svatí Nového zákona by z ní neměli na dlouho hlavního užítku, pro nějž se stala. Vykoupení směřuje zajisté především k tomu, aby si lidé získali věčnou blaženost. — Jiný důvod. Nyní, kdy je nebe otevřeno, známe jen dvojí stav, stav zasluhování a stav odměny, zasluhování zde, odměny po smrti. Třetího stavu, stavu vyčkávání, není. Kdo by stav vyčkávání přijal, musil by jej dokázat, a to z pramenů zjevení. Kde je takový důkaz? Nikdo ho nepodal a podati nemůže. Takový vyčkávací stav by byl proti dobrotě Boží, ne-li i proti spravedlnosti. Zdaliž by měli spravedliví z něho prospěch? Nikoliv, jelikož po smrti již nemohou nic zasluhovati, ale sami zasluhují, když jsou bez všeliké viny, aby Boha viděli. Naděje, která prodlévá, mučí duši, dí Písmo (Přís. 13, 12). Přihlédneme-li k zavrženým, dojdeme k témuž výsledku. Některé z uvedených důvodů lze obrátiti také na ně, na př. že odpovědnou, tedy hlavní příčinou hříchů je duše, i sluší se, aby nastoupila trest dříve i bez těla, nebo že andělé zlí byli hned potrestáni. — Nelze namítnouti, že mnozí ďáblové nejsou v pekle, nýbrž potulují se světem, neboť jako andělé, když jsou neviditelně s námi, jsou blaženi, jakoby byli v nebi, tak ďáblové nosí s sebou svůj trest.

V okamžiku smrti přestává člověk býti na cestě. Tím vstupuje jeho vůle do stavu ukončení, cíle, trvanlivosti. Vůle se nemůže do nekonečna kolísati mezi dobrým a zlým, nýbrž musí dospěti k ustálení, býti buď jen dobrou nebo zlou. K ustálení ve zlém dospívá člověk sám, svou zlou vůlí, nevěrou, odmítáním milosti, k ustálení v dobrém skrze milost Boží. V hodině smrti se toto ustálení dokonává, proto nastává Boží soud a rozhodnutí osudu pro věčnost. Soud je také zároveň vykonání ortele. Nesmíme si však mysliti, že je duše po smrti a soudu hnána na místo, kam patří, nějakou fysickou silou, nýbrž vejde prostě do stavu jí příslušného. Sv. Tomáš Akv. to znázorňuje přirovnáním. Jako v tělesech je tíže, tu větší tu menší, kterou

jsou nesena na místo, které jim přísluší, tak působí v duších zásluha a vina. Proto jako těleso je neseno na své místo, není-li překážky, tak duše, zproštěná těla, dosahuje hned odměny nebo trestu, je v nebi nebo v pekle. Pěkně to líčí Dante (Peklo III, 124; srov. Vergil, Aen. VI, 314). Odměna a trest jsou hned v podstatě úplné, nanejvýš lze říci, že jsou neúplné vzhledem k tělu, jelikož je odměněna nebo potrestána jen duše; ale tělo podstatně blaženosti a podstatného utrpení nezvýší. O tom bude později řeč zevrubně. Zde poukazujeme na to, že duše, vyšlé z těla, vyšly také z našeho času. Doba mezi jejich soukromým a věčným soudem nemůže být měřena naším časem na zemi. Pro nás může trvati tisíce a tisíce let, ale blažencům je tisíc let jako jeden den. Skoro bychom mohli říci, že duše jsou od soukromého soudu jako přeneseny k soudu obecnému, že věčný soud, pro nás v daleké budoucnosti, je pro ně přítomnost. Nemluví-li Kristus o svém příchodu tak, jakoby byl už blízek nebo jakoby soukromý a věčný soud padaly takorůzka v jedno? Mluví. U sv. Pavla vidíme totéž (2. Tim. 4, 6 n; Řím. 2, 2 n). U Boha jistě soud první a druhý padá v jedno, jest jedním Božím skutkem: ortel prvního přechází v ortel druhého, a je v nich jen ten rozdíl, že ortel druhého bude zjevný všem, ortel prvního je zjevný jen ve svědomí souzeného.

2. Kde se koná soukromý soud? Otázka vlastně zbytečná. Ale klade se. Sv. Bonaventura míní, že tam, kde člověk umírá v okamžiku smrti. Blah. Bellarmin varuje před takovými údaji, pravě, že nelze říci nic jistého. Jisté je, že se může díti všude. Pamatujme, že se naše představy prostoru týkají těles. Duše od těla oddělená je duch a nepodléhá prostoru jako tělo, ale má k němu ovšem nějaký vztah, neboť není všudypřítomná. Bůh stvořil svět jako souvislý celek, proto soudíme, že i svět duchový je v nějakém poměru k světu hmotnému a tudíž i k prostoru. Duše je bytost omezená, musí tedy být někde a musí své někde změnit, když chce být jinde. Podle našich představ musí se to dít pohybem s místa na místo. Pohyb ten podobá se myšlence, která je neprostorná, ale pohybuje se jaksi v prostoru, na př. když myslíme na slunce a přeskakujeme s něho v mysl na jinou hvězdu. Tu má naše myšlenka vztah k místu, kde je slunce, a přechází jaksi prostorem k místu hvězdy. Filozofové říkají, že duch je v prostoru definitive, t. j., že se mu určuje prostor, tu malý tu velký, ale nikoliv nekonečný, a že jej naplňuje celý a každou jeho část, jinými slovy, že je celý v určitém prostoru a celý v každé jeho části. Totéž sluší říci o duši, jen v menší dokonalosti pro menší dokonalost její bytosti. K tomu dodáváme, že na nás působí místo různým způsobem, tu radostným, tu bolestným. Studený, nečistý a temný žalář působí hrůzu a bolest, krásná krajina, ozářená sluncem, radost. Tak místo na duši působiti nemůže, neboť duše je jaksi mimo

hmotný svět. Když tak mluvíme, mluvíme obrazně. Sv. Tomáš Akv. to vykládá asi takto. Slunce osvětluje a dává hmotný život. Poněvadž Bůh je původce nadpřirozeného světla a dává nadpřirozený život, říkáme, že Bůh je slunce. Podobně se duše, ozářené milostí, podobají ozářeným tělesům, duše, zatemnělé vinou, místům temným. Místa, v nichž duše jsou, nemohou působiti na duši přímo, ale duše, vědouc, že je k takovému místu určena, pocítuje z toho případnou radost nebo bolest.

3. Blažené patření. V době sv. Tomáše Akv. byla nauka, že svatí vidí tvář Boží, tak obecná, že měl andělský učitel opačné mínění za kacířství. Přece byla o sto let později pronesena o tom od některých bohoslovců pochybnost. Tuto pochybnost měl také papež Jan XXII. Sebral s velikou pílí mnohé výroky minulosti ve prospěch názoru, že svatí blaženého patření před obecným soudem nemají, a měl o tom na svátek Všech svatých r. 1331 v Avignoně kázání; dominikána, jenž proti jeho nauce vystoupil, dal uvězniti. Když byl generál minoritů papežem poslán do Paříže a přednášel tam touž nauku, vzniklo z toho veliké pohoršení. Král Filip IV. učinil dotaz u sv. Otce a papež mu odpověděl, že on nic věroučně neprohlásil, nýbrž jen uvedl, co nalezl u sv. Otců. Král svolal bohoslovce a žádal od nich poučení. Bohoslovci odpověděli, že nekárají papeže, jenž nic věroučně nerozsoudil, že však mají opačné mínění za pravdivé. Jan XXII. svolal po této odpovědi kardinály a bohoslovce, aby otázku vyšetřili. Privil před nimi, že nic věroučně nerozsoudil a že odvolává, co by bylo proti Písmu nebo podání. Před svou smrtí r. 1334 učinil ještě zvláštní odvolání a vyznal nauku, že svatí vidí tvář Boží. Prohlášení papežovo zní: „Věříme, že očištěné duše, oddělené od těl, jsou v nebi, v království a ráji a že jsou s Kristem ve společnosti andělské, že vidí Boha a božskou bytost tváří v tvář, pokud to stav a podmínka oddělené duše připouští. Jestliže jsme něco jiného anebo jinak o této věci řekli, kázali, napsali, vždy jsme to řekli, kázali, napsali, uvádějice výroky sv. Písma a svatých, předkládajice je, nikoliv o nich rozhodujice, ani jich nedržíce: tak a nejinak chceme je míti vyřknuté.“ Dvě léta potom byla prohlášena pravda, že svatí vidí tvář Boží, od Benedikta XII. za článek víry.

Jest jasné, že Jan XXII. nic věroučně nerozhodl. Klonil se v této otázce, která nebyla ještě rozhodnuta, na stranu nepravou, ale opačného tohoto názoru pevně nedržel. Důkazem jsou kanonisační buly sv. Ludvíka Tolosanského z r. 1317, sv. Tomáše Herfordského z r. 1320, sv. Tomáše Akv. z r. 1323, v nichž novým světcům, od něho kanonisovaným, připisuje blažené patření. Víme, že papež není neomylný, když vystupuje soukromě jako kazatel, spisovatel, učenec, nýbrž že je chráněn bludu jen tehdy, když mluví ex cathedra, t. j. když slavnostním

způsobem rozřazuje pro celou církev. Vilém Okkam (zemř. 1347) a Michal z Cesenate ublížili mu svými pomluvami velmi, a hle, právě oni to byli, kteří ve víře pobloudili. Sám Gerson jim tehdy uvěřil a měl o věci před králem kázání.

4. **Námitky** Proti nauce o soukromém soudu, jak jsme ji vyložili, uvádějí se námitky jak ze sv. Písma, tak ze sv. Otců a z rozumu. Námitky z Písma a z rozumu jsou hledané, ze sv. Otců lze uvést leccos, zvláště z těch spisovatelů, u nichž nalézáme myšlenky chiliastické. O chiliasmu je řeč později. Výroky, jež se uvádějí, jsou z pravidla tak neurčité a nejasné, že pozbývají váhy.

Z Písma uvádí Kalvín popis posledního soudu, jak jej líčí Kristus v 25. hlavě u sv. Matouše, a praví, že proto nelze připustiti soudu soukromého. Uvádí slova Páně u sv. Jana: V domě Otce mého jest příbytků mnoho, . . . jdu, abych vám připravil místo, . . . přijdu zase a vezmu vás k sobě (Jan 14, 1 n) a praví opět, že je tu řeč o posledním soudě. Uvádí proti soukromému soudu podobenství o koukoli mezi pšenicí a o síti (Mat. 13, 24. 47). Námitky ty nezasluhují ani odpovědi, ale odpovězme na ně krátce. Každý ví, že se popis posledního soudu týká doby vzkříšení, ale z toho, že lidé nastoupí potom svůj věčný osud s těly, jež při vzkříšení opět dostanou, neplyne, že by jejich duše nemohly míti již před tím svou odměnu; přemnohá místa sv. Písma svrchu uvedená dokazují jasně a určitě, že ji mají. Podobenství o dělnících, kteří večer dostali mzdu (Mat. 20, 8), týká se konce života; tu dostane každý svou odplatu. Ovšem lze podobenství vykládati také o posledním soudu; pak značí výplata odměnu a trest také podle těla. Slova Páně z poslední večeře mají zajisté smysl: až umřete, přijdu si pro vás a uvedu vás k sobě; tedy brzy, ne na konci světa. Podobenství o koukoli mezi pšenicí hodí se na poslední soud, ale z toho neplyne, že není soud soukromý; vlastně chce však Pán Ježíš vyložit, že Bůh trpí dobré a zlé na zemi. Totéž platí o podobenství o síti a dobrých a špatných rybách.

Sv. Pavel píše: Pro budoucnost jest mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce a nejen mně, nýbrž i těm, kteří milovali příchod jeho (2. Tim. 4, 8). Výrok připouští výklad dvojí, o soudu soukromém i obecném. Z jiných výroků, dříve uvedených, víme, jak se těšil na smrt, která jej spojí s Kristem: proto sluší obracet uvedená slova spíše, anebo aspoň dříve na soud soukromý. Jinde píše o otcích Starého zákona, že zemřeli ve víře, ale neobdrželi to, co bylo zaslíbeno, poněvadž Bůh předřídil pro nás něco lepšího, aby nepřišli k dokonalosti bez nás (Žid. 11, 39 n). Proč by tento výrok měl býti proti soukromému soudu, je věru těžko pochopiti. Jeho smysl je podle dr. Sýkory: Spravedliví musili na

spásu dlouho čekati, neboť přišla teprve v době naší, t. j. v době sv. Pavla a apoštolů. Tehdy došli blaženosti podle duše, neboť Kristus je vyvedl z předpekli, ale podle těla nedojdou oslavy dříve nežli všichni spravedliví. Tak vykládá slova již sv. Augustin. Zároveň napomíná apoštol Židy (křesťany), kteří žili v těžkých poměrech, aby byli trpělivi. Když spravedliví Starého zákona tak dlouho čekali, mají také oni očekávat s trpělivostí spasení a budoucí vzkříšení. Sv. Bernard přidává ještě slova sv. Jana, že mají čekat, až se naplní počet bratří, t. j. až přijde den vzkříšení pro všechny (Zjev. 6, 14).

Sv. Jan píše: Miláčkové, nyní jsme dítkami Božími a ještě se neukázalo, co budeme. Víme (však), že když se to ukáže, budeme podobni jemu, neboť budeme ho vidět tak, jak jest (1. Jan 3, 2). Slova mohou být vykládána o slávě spravedlivých po obecném soudu. Tu mají smysl: potom všichni uvidí, potom se to všem ukáže, podle sv. Pavla: Když se ukáže Kristus, váš to život, tehdy i vy se ukážete s ním v slávě (Kol. 3, 4). Z toho však nenásleduje nic proti soukromému soudu a proti blaženému patření spravedlivých. Teď mají slávu jaksi soukromně, ze soukromého soudu, potom ji budou mít veřejně a také podle těla. Dr. Sýkora poznamenává, že nevíme, jak nesmírná blaženost nás čeká v životě budoucím, ale že víme najisto, co budeme při příchodu Páně .. že budeme zvláštní měrou podobni Bohu.

Ve Zjevení se čte: Uzřel jsem pod oltářem duše těch, kteří byli zabiti pro slovo Boží . . . i zvolali hlasem velikým řkouce: až dokavad, Pane svatý a spravedlivý, nesoudíš a nemstíš krve naší nad obyvateli země . . . i řeklo se jim, aby odpočinuli ještě krátký čas. (Zjev. 6, 9 n). Svatí jsou v chrámě, t. j. v nebi (Zjev. 21, 22; 11, 19). Jsou pod oltářem, t. j. Kristus je na oltáři, jest v slávě již podle těla, oni pod oltářem, níže než on, neboť nemají ještě oslavených těl. Volají, t. j. mají touhu po vzkříšení a oslavě těl. Bůh jim odpovídá, aby klidně čekali, až ten čas přijde. Proti soukromému soudu a blaženému patření duše před vzkříšením není ve výroku, ostatně temném jako celé Zjevení, nic. Dr. Sýkora přidává, že mají čekat, až jejich počet bude ještě rozmnožen, zatím se mají spokojiti s věčnou oslavou, které se jim dostalo, že se oslava ta naznačuje bílým rouchem a odpočínutím od béd, že se po vzkříšení z téhož blaha budou těšiti i podle těla.

To je vše, co se uvádí proti soukromému soudu z Písma. Vážnější jsou námitky ze sv. Otců. Mnozí sv. Otcové učili, že duše dojdou blaženého patření teprve po věčném soudě, anebo mluví tak neurčitě, že se zdá, jakoby ten názor měli. Ze starších Otců se uvádějí Papias, Ireneus, Justin Muč., Tertullian, Origenes a j. V této věci neměli jasno nebo chybovali. Bludné toto mínění měli hlavně pro chiliastické názory. Nejasně mluví

také někdy Hilarius, Ambrož, Jan Zlat., Augustin. Avšak někteří z nich mají vedle nejasných anebo bludných výroků zase výroky správné, jako Ireneus nebo Justin. Velmi by tedy chyboval, kdo by nejasné ba i některé na pohled jasné výroky bral hned za projevy proti naší nauce. Třeba mít na mysli asi toto:

a) Do Benedikta XII. nebyla naše nauka prohlášena; proto bylo volno, pronášeti mínění odchylná. Kdo do té doby bloudil, neměl viny, nýbrž byl jen méně prozíravý a teprve se k pravému názoru propracovával. Tak je Origenes počítán mezi chiliasty, ale jeho obhájci praví, že jeho knihy, které obsahují tento blud, jsou pokaženy, a ukazují na knihy, v kterých chiliasmus zavrhuje a praví, že vznikl z bludného výkladu Písma. — b) Podle pravidel všude přijatých mají se temná místa vykládati podle míst jasných, poněvadž by jinak vnesen byl do knihy spisovatelovy odpor; to však je bez vážných příčin neoprávněno. Takovým výkladem nejeden na pohled nejasný výrok zmizí. — c) Někteří starší spisovatelé mysli, že každá duše musí podle příkladu Kristova sestoupiti do podsvětí. Tak soudil na př. Tertullian a Hilarius. Ale Hilarius mluví o době před nanebevstoupením Páně a nevylučuje těchto duší z blaženého patření. Jiní, kteří píší podobně, nemíní, že duše zůstanou do obecného soudu v podsvětí, nýbrž brzy z něho vyjdou a dosáhnou blaženosti. — d) Starší spisovatelé líčí někdy království Kristovo a království Boží, jež nastane po obecném soudě, ale nepraví, že v království Kristově není blaženého patření, nýbrž činí jen rozdíl mezi blažeností neúplnou a úplnou. Tak píše řečený Hilarius. — e) Někdy píší, že duše jsou v pokoji, v lůně Abrahamově. Sv. Pavel dí: Snažme se vejíti do odpočinutí (Žid. 4, 11) a míní ovšem odpočinutí v Kristu. Toto odpočinutí není mrtvý spánek bludařů, nýbrž blažený život, slíbený spravedlivým. Zase jest to Hilarius, který takto píše. — f) Někdy píší sv. Otcové, že je duše v bázni a nejistotě, že je zdržována od patření na Boha a p. Z toho nenásleduje, že hlásají odchylnou nauku. Přihlédneme-li blíže, shledáme, že se jejich slova týkají duše při smrti, tedy ještě před soudem, anebo duše zdržované v očistci. Někdy chtějí říci, že hodina věčného soudu jest nezmána i jim (duším), anebo činí uvedený již rozdíl mezi blažeností před vzkříšením těl a po něm. Sv. Ambrož píše: „Duše je zbavena těla a po ukončení života jest ještě v nejistotě o budoucím soudu.“ Také dí, že duše spravedlivých putují do podsvětí. Sv. Ambrož vypisuje jinde sedm stupňů blaha a dí: „Pátý stupeň radosti skýtá mnoho sladkosti, neboť vede ze žaláře porušitelného těla k světlu a k svobodě a dává slíbené dědictví.“ Jinde píše o Acholioví, „že je v nebi, vidí . . . věčné světlo bez slunce a to vše tváří v tvář.“ Z těchto slov jde, že jeho prve uvedená slova nemohou mít smysl, jakoby odkládal blažené patření na konec světa. Znamenají tedy, že duše neví, kdy bude věčný

soud, anebo že je řeč o duši ještě v těle; v druhé části uvedeného výroku mluví patrně o duších před vykoupením. Rozdíl mezi blažeností nedokonalou a dokonalou před vzkříšením a po něm činí také sv. Bernard, první jmenuje „blažeností a pokojem duše“, druhou „nesmrtelností a slávou těl“. Tak mluvíme také my, ano i ti, kteří praví, že věčná blaženost neroste ani v nahodilých věcech a že jí tudíž nerozmnoží ani oslavené tělo. — h) Někdy píše sv. Otcové, že vzkříšení je nezbytné, aby mohla duše býti plně blažena. Rozšiřují slova sv. Pavla: Nevstávají-li mrtví z mrtvých, ani Kristus nevstal (1. Kor. 15, 16), aby zdůraznili důvod pro zmrtvýchvstání. Je to spíše řečnická nadsázka nebo vypočítavost nežli pobloudění. Tak píše sv. Jan Zlat.: „Ač je duše nesmrtelná, přece nemůže bez těla požívat podivuhodných dober ani býti trestána utrpením“. Nebo: „Nevstane-li tělo, zůstane duše bez koruny, mimo blaho, které dává nebe“. Zase odůvodňuje vzkříšení, že duše i tělo byly druhy na zemi a že proto musí býti druhy také v odměně a trestu. Potom dodává: „Tedy buď duše bez vší odměny a bez všeho trestu, anebo tělo vstane.“ Každý vidí, že jde sv. Janu Zlat. hlavně o důkaz zmrtvýchvstání. Skutečně připisuje na jiných místech duším blažené patření před vzkříšením. Píše na př., že duše sv. Pavla dlí v nejvyšším nebi nebo hned vedle trůnu králova, kde se vznášejí cherubové a serafové. Opět: „Ti, kdo nás usmrcují, posílají nás k patření na tvář Boží.“ Že staří spisovatelé činili větší rozdíl mezi blažeností bez těla a v těle, tomu se nedivíme, neboť si představovali nebe jako skvělou říši ve sférách nad zemí zbudovaných, která skýtá smyslům mnohonásobné blaživé požitky. — i) Někdy vykazují sv. Otcové duším před vzkříšením a po něm jiná místa, ale ukřivdil by jim, kdo by z toho soudil, že duším na nižším místě upírali blažené patření. Tak píše sv. Augustin, že duše před vzkříšením jsou v skrytých místech (*abditis receptaculis*). Zdá se, že má tu na mysli očištec. Jinde dří, že se lze právem tázati (*merito quaeritur*), jsou-li aspoň svatí lidé v oné blaženosti. Opět jinde připisuje sv. Jeronymu mínění, že budeme rovni andělům, vidouce tvář Boží, a že se to stane při vzkříšení těl. Svatý Augustin se klonil s počátku trochu k chiasmu, ale potom jej zavrhl. Píše o dítkách, které po křtu umírají, že vcházejí do království Božího, a království Boží je podle sv. Augustina věčný život, patření na Boha. Opět píše, že co my se zde dovídáme z psaných listů, to svatí vidí skrze tvář Páně. Proto m. sí býti první jeho výroky vykládaný v souhlase s jeho naukou, že svatí vidí Boha, tedy někdy o očištcí, někdy o blaženosti neúplné a úplné, t. j. bez oslaveného těla a s ním, o blaženosti podstatné a nahodilé (vedlejší), že duše očekávají s touhou oslavu těla a p. Sv. Jeronym dával duším blažené patření, ale myslel, že budou rovny andělům teprve po vzkříšení, až bude oslaven celý člověk. Píše asi takto:

„Může-li duším bez těla býti přiřčena nejvyšší ona blaženost (jako andělům), je těžká otázka. . . ale nelze pochybovati, že bez těl nevidí bytosti Boží jako andělé, buď z neznámé příčiny, buď proto, že mají jakousi přirozenou touhu po těle; tato touha působí, že se nemohou plnou silou nésti k nejvyššímu nebi.“ Sv. Tomáš Akv. k tomu dodává výklad: „Dokud duše požívá Boha, jsouc bez těla, jest její touha v něm ukojena, ale tak, že si přeje, aby také tělo mělo účast v tomto spojení.“ Připouští tedy rčení, jichž užívá sv. Angustin a Jeronym, ale uvádí je na pravou míru výkladem, že touha po oslavě těla neruší blaženosti duše, ani jí nezmenšuje.

Tolik všeobecně. Podle tohoto návodu lze vyložit většinu nejasných, neurčitých a kolísavých výroků správně.

Nyní uvedeme několik míst zvláště silných. Sv. Jeronym píše: „Když Pán odešel do říše smrtelných stínů, kde byly duše zemřelých, a potom teprve tělesně z hrobu vstal a po zmrtvýchvstání vzat byl do nebe, jest zřejmé, že také duše učedníků, pro které vše to učinil, odcházejí do neviditelného místa, od Boha určeného, a čekají tam na vzkříšení, že, až dokonale vstanou, t. j. tělesně jako Pán, přijdou před tvář Boží, nebo není učedník nad mistra, ale každý bude dokonalý, bude-li jako jeho mistr (Luk. 6, 40).“ Poněvadž Pán Ježiš měl blažené patření, nemusí ani tento výrok býti chybný; ovšem jasný a nepodezřelý není. Sv. Justin Muč. píše v svém Rozhovoru s Tryfonem, že ho poučoval stařec, jenž první mu vypravoval o víře křesťanské: „Duše zbožných zůstávají v lepším, duše bezbožných v horším místě, očekávající dobu soudu.“ (Tohoto místa se dovolává pravoslavný Makarij). Tertullian dí, že duše spravedlivých přicházejí do lůna Abrahamova. Toto lůno Abrahamovo není podle něho místo nebeské, ale je vyšší nežli podsvětí, skýtá občerstvení, trvá do vzkříšení, po němž nastane plná odměna. Za důvod slouží mu jako Ireneovi odchod Páně do podsvětí a místo sv. Jana, svrchu vyložené (Zjev 6, 8n). Než hle, i Irenej a Tertullian umísťují duše do ráje a u sv. Augustina se lůno Abrahamovo od vlastního nebe neliší. Justin, Irenej a Tertullian hověli chiliasmu.

Přes tyto nejasnosti a odchylné názory jest souhlas sv. Otců úplný v tom, že duše po smrti jsou ihned blažené a že mají tuto pravdu, jelikož se dovolávají Pisma, za zjevenou. Tím je odchylný názor východních církví a sekt podáním, druhým pramenem zjevení, podobně poražen jako Písmem. Co praví o blaženosti nedokonalé a dokonalé, týká se, zkoušíme-li jejich výroky, blaženosti nahodilé, akcidentální, nikoli podstatné, plynoucí z patření na Boha. Tento názor mají mnozí bohoslovci; uslyšíme o tom později. Blažené patření je činnost duchová, která na těle nezávisí. Měli-li tu někteří Otcové nejasné názory, zaviňovala to nedokonalá filosofie doby; trvalo

dosti dlouho, nežli v této věci, jistotně nesnadné, nastalo jasno. Proto se neurčitostem, kolísáním a nevhodným výrazům starších sv. Otců nedivíme. Na vrub této nedokonalé filosofie patří, když mysli, že duše bez těla nemůže býti po stránce duchové dokonale činná. Patření na Boha se děje světlem slávy, jež je duším nadpřirozeně vléváno; o toto poznání světlem slávy jde, ne o poznání přirozené. Mimo to, míní Atzberger, bylo velmi nesnadné, vybrati chudé a roztroušené eschatologické zprávy Pisma, srovnati je, určití přesně jejich obsah, vytvořiti z nich ucelenou nauku. Každá nauka má svůj vývoj, u eschatologie byl tento vývoj zvláště těžký.

5. O b t í ž e l i t u r g i c k é. Některé liturgie mají modlitby za svaté a za zavržené. V syrské liturgii (mši sv.) čteme: „Bože, uděl jim pokoj... zvláště přesvaté bohorodičce Marii.“ V liturgii sv. Jana Zlat. (východní) se čte: „Obětuje ti tuto oběť za ty, kteří odpočívají v pokoji... za apoštoly, mučedníky... zvláště za přesvatou neposkvrněnou Marii.“ — U nás se denně říká při obětování: „Aby jim sloužila ke cti, nám k spasení.“ — Není-li tohle proti nauce o soukromém soudu a o stavu duši po něm? Nikoliv. Dříve nebyly vzpomínky za živé a za mrtvé určité od sebe odděleny; proto se konala jedna za všechny. Všichni křesťané věděli a rozuměli, že jinak vzpomínáme na svaté, jinak na mrtvé, jinak na živé. Vzpomínka svatých měla smysl: blahopřejeme vám, přimlouvejte se pro naši vzpomínku za nás, nechtě se množí vaše sláva na zemi. V liturgii sv. Jana Zlat. čteme po slovech, z nichž jsme svrchu něco uvedli: „Zvlášť (obětuje) za zcela svatou, neposkvrněnou, přeblahoslavenou, slavnou paní naši, bohorodičku a vždy panenskou Marii...“ Tu vpadá chor a zpívá: „Vpravdě jest důstojno, tebe, bohorodičko, oslavovati, matku Boží vždy blaženou a zcela neposkvrněnou... Ona je vznešenější nežli cherubové, nesrovnatelně slavnější nežli serafové, ona bez porušení porodila Boha—slovo, tebe v pravdě bohorodičnou oslavujeme.“ Z těchto slov je zajisté patrné, že připomínka svatých má povahu oslavy, nikoliv povahu přimluvy za ně. — Podobně se čítá v jiných liturgiích, a kde takových oslavných slov není, rozumějí se sama sebou. — S oslavou spojovali křesťané prosbu za přimluvu. Sv. Cyril Jerus. píše: „Po tom vzpomínáme zesnulých, zvláště patriarchů, proroků, mučedníků, aby Bůh na jejich modlitby a přimluvy naši modlitbu vyslyšel.“ Sv. Jan Zlat. poznamenává, „že je pro sv. mučedníky velká čest, když jsou jmenováni ve chvíli, kdy je přítomen Pán, jeho smrt se obnovuje, konají se nevýslovná tajemství strašné oběti.“

Při některých takových modlitbách sluší pamatovati na to, že nebylo jisté, je-li svatý v nebi. Jde hlavně o vzpomínku na den úmrtí. V první církvi jistými svatými byli hlavně jen mučedníci.

Zmínky zasluhuje modlitba při smuteční mši za zemřelé (rekviem). Tu se čte: „Od bran pekelných vysvobod Pane duši jejich.“ Opět: „Vysvobod duše všech věrných zemřelých od trestů pekelných a od hlubokého jezera, vysvobod je z tamy lví, aby je tartarus nepohltil, aby neupadly do temnot: nýbrž vůdce sv. Michael uveď je do sv. světla — dej jim Pane přijíti ze smrti do života.“ Zde je patrně řeč o pekle. I lze se tázati: což je možné, aby duše, na soukromém soudu souzená, mohla býti zachráněna? Tu jí přec přimluvy nemohou již pomoci. A rekviem se sloužívá často dlouho po smrti. Než obtíž ta nemá váhy. Mohli bychom říci, že je tu řeč o podsvětí vůbec. Dlouho se užívalo slova „peklo“ pro všechna místa záhrobní kromě nebe, činí se tak i dnes. Byla by tu tedy řeč o očistci. Mohli bychom říci, že byla do liturgie přijata úsloví, která jsou známa ze Starého zákona a nebyla tehdy provázena jasnými představami. Ale toho netřeba. Kdo zná způsob liturgických modliteb, ví, že se v nich nepřihlíží k času a časové posloupnosti; mají tedy platnost, jakoby se říkaly v tu dobu, která jim přísluší, totiž v době před soukromým soudem, a je-li duše v očistci, pro čas, pokud tam bude.

6. Námitky z rozumu. Větší je sláva duše, spojené s tělem. Tuto slávu dává Bůh všem zároveň při posledním soudu. Proto se sluší, aby nebyla duše oslavena, dokud je bez těla. Na námitku jsme odpověděli v pojednání. Naklonili jsme se k mínění, že duše oslavou těla nepřijímá vůbec nových blah. Ale i kdyby se její nahodilá blaženost zvětšila, nemá námitka váhy. Uvedli jsme důvody, proč nastane ihned plné vykonání soudního výroku; proti těmto důvodům je námitka slabá, bezvýznamná. Stejně slabý a bezvýznamný je přídavek, že mají duše býti odměněny společně. Bůh tvoří každou duši zvlášť, proto jí také vhodně soukromě soudí. — Namítá se, že odměnu „nebe a peklo“ dostanou všichni po obecném soudě i nesluší se, aby předcházela před soudem. Námitka není správná, neboť předchází soukromý soud; soud veřejný ortel veřejně potvrdí. Na soukromém soudě je souzena jen duše a proto přijímá odměnu a trest jen ona; po vzkříšení přijme odplatu celý člověk. Na tuto námitku odpovídali již sv. Otcové, na př. Řehoř Vel., sv. Augustin a j. Dante to vyslovuje poeticky (Peklo 6, 103 n; 106 n; Ráj 14, 43 n). — Namítá se, že Pán Ježíš nevstoupil hned po smrti do nebe, nýbrž až vstal z mrtvých, t. j. s tělem. Proto se nesluší, aby tam vstoupili spravedliví před vzkříšením. Námitka tvrdí přespříliš. Kdo dokazuje příliš mnoho, nedokazuje nic, je stará zásada filosofická. Kristus musil vstáti z mrtvých, aby podal poslední a největší důkaz svého božství. Blažené patření, v němž záleží podstata nebe, měl již dříve.

Některé myšlenky o soukromém soudě.

Jako je myšlenka na smrt spasitelná, tak také pomyšlení na soukromý soud je pro vešdejší život blahodárné.

1. Pomni: několik let, snad jen několik měsíců nebo dní, a budeš státi před soudcem, jenž správně a pravdivě zhodnotí tvůj život a vyřkne nad tebou ortel, jenž bude míti platnost pro celou věčnost. Básník prosí: Před tvým soudem budu státi, abych slyšel ortel tvůj, potom, Pane, na své rány milostivě pamatuj.

Soudce je všemohoucí, jehož mocí se nemůže nikdo vymknouti; je vševědoucí, jenž proniká srdce i ledví; je bedlivý, neboť přihlíží nejen k slovům a skutkům, nýbrž také k jejich důvodům, ukrytým v nitru, k obmeškáním, k zanedbávání milostí; je spravedlivý, který neopomine a nemůže opominouti jediné zásluhy ani jediného hříchu, který nehledí na osobu, od něhož není odvolání. Proto i svatí myslili na soukromý soud a posilovali se bázní před ním v zákoně Božím a v snaze po dokonalosti. Sv. Řehoř Vel. píše: „Vyvolených mysl se třese, pomyslí-li na soud. Již se úplně obrátila, ale bezpečna ještě není, nýbrž chvěje se při pomyšlení na přísný soud mezi nadějí a bázní, nevědouc, co soudce o jejich skutcích řekne. Ale bázeň soudů Božích je spasitelná, neboť počátek moudrosti je bázeň Boží (Žal. 110, 10) a blahoslavený muž, který se bojí Hospodina (Žal. 111, 1). Věru blahoslavený jest, kdo jsa pohnut bázní soudů Božích, vystříhá se hříchů, ke kajícínosti se obrací, k dobrým skutkům povzbuzuje. Skutky tvé Bůh soudit bude, jehož nelze oklamat, ani podplatiti dary, omluvami překonat.“

2. Apoštol dává nám prostředek, kterým lze přísnost Božího soudu od sebe odvrátiti. Píše: Kdybychom sami sebe posuzovali, nebyli bychom souzeni (1. Kor. 11, 31). Právem. Soudíme se denně večerním zpytováním svědomí a občas sv. zpovědí. Kdo tak správně činí, je stále čist a nebude na něm nic, co by zasluhovalo trestu. On si toho bude také do jisté míry vědom a bázeň Boží spravedlnosti se změní u něho v blaživý klid. — Sv. Augustin píše: „Hříchy, ať malé nebo velké, nemohou zůstat bez trestu; proto budou trestány buď lidskou kajícíností anebo Boží mstou na soudě. Pomíjí msta Boží, předchází-li lidské obrácení, neboť Bůh rád kajícím odpouští a nesoudí těch, kteří se soudí sami.“ — Sv. Jan Zlat. pronáší touž myšlenku a dodává: „Kdo sebe zavrhuje (totiž své zlé skutky), usmíruje Boha dvojnásobným způsobem, tím, že hříchy své uznává, a tím, že se pro budoucnost hříchů vzdává.“ — Všichni svatí a všichni mistři duchovního života doporučují zpytování svědomí, spojené s lítostí a dobrým předsevzetím. — Sv. Augustin píše: „Každý otevři své svědomí, svého vnitřního člověka, sami se trestejme, sami si kladme účet ze svého denního chování, sami na sebe žalujme před soudem. Kdo se kaje, na sebe hněvá, bude míti v Kristu milostivého

soudce; kdo ze sebe činí soudce, nalezne v něm obhájce.“ — Básník dí: „Denně pečlivě se myješ, dvakrát týdně měníš šat, a své duše neomýváš ročně ani jedinkrát? Pilně tady suď své skutky, nebude, až přijde soud, proč bys před výrokem soudce bázní měl a strachy schnout. Do posledního se groše spravedlnost naplní, jedna řiš je nebe, peklo, ale velká různost v ní. Bláhový, že nechceš znáti nitra svého rozviti, přec je uzříš, až tvůj život vše-vědoucnost osvíti.“

Pán Ježíš řekl jednou: Nesuďte, abyste nebyli souzeni, neboť jakým soudem soudíte, takovým budete souzeni, a jakou měrou měříte, takovou bude vám odměřeno (Mat. 7, 1). Tím nechce říci, že ten, kdo jiných zle nesoudí, nebude postaven před soukromý soud, nýbrž napomíná k mírnému soudu nad jinými a uvádí jako důvod, že takový nalezne v Kristu milostivého soudce. Řekneš: Toho nebude souditi podle spravedlnosti? Odpovídáme: Ne tak. Smysl slov Páně je tento: Kdo ani v srdci tvrdě nesoudí a neodsuzuje, je dobrý člověk, ten ani slovy ani skutky jiným neublíží. Tato jeho láska přikrývá podle slov sv. Petra množství hříchů (1. Pet. 4, 8). Sám Spasitel řekl Magdaleně, že láska přináší odpuštění (Luk. 7, 47). — Sv. Jan Zlat. píše: „Kdo posuzuje mírně hříchy jiných, připravuje si svým jednáním záruku odpuštění.“ Oko za oko, zub za zub bytost tvá tě pobádá, odpusť, zlobu odplať láskou, Kristova je zásada. Odpusť rychle, jako ptáku, jemuž otevřel jsi klec, stísněné dáš hrudi volnost, ukrátiš si očistec. Všecko poznat, praví mudrc, znamená vše odpustit; tvrdí příliš sic, však přece dej se slovy poučit.

O OČISTCI.

1. Očistec (latinsky purgatorium) jest, jak naznačuje samo jméno, stav a zajisté také místo, v němž se duše očišťují. Které duše? Ty, jež odešly se světa v posvěcující milosti. Od čeho se očišťují? Od něčeho, co jim brání vejíti do nebe podle slov Písma, že do nebe nevejde nic nečistého (Zjev. 21, 27). To mohou býti malé hříchy a tresty za hříchy velké a malé, ovšem tak zvané časné tresty, neboť věčný trest za smrtelný hřích se odpouští zároveň s vinou. Věčný trest je tolik jako peklo. Jak se očišťuje duše? Nějakou novou zkouškou? Ne, neboť zkoušky, v kterých se člověk rozhoduje pro dobré nebo pro zlé, patří do života na zemi. Či nějakou záslužnou činností? Také ne. Doba záslužné činnosti se končí smrtí. Jak tedy? Utrpením. Bohoslovci říkají, že se očištění děje ne tak zadostučiněním (satisfactio), jako spíše zadostitřpením (satispassio). Duše v očistci jsou určeny pro nebe a svým časem ho neomylně dosáhnou. Když se někdy čte místo očistec infernum, užívá se slova, jež značí celé podsvětí, pro jednu jeho část; je to přežitek ze starozákonních představ. Očistec je tedy stav nebo místo, jakýsi střední stav nebo místo, odkud duše, až se úplně očistí, vejdou do nebe.

Při nauce o očistci třeba lišiti, co je nauka zjevená, od církve prohlášená, a co patří do bohovědných mínění. Článkem víry jsou dvě pravdy: že jest očistec a že lze duším v očistci přimluvami, zvláště mší sv. pomáhati. Nerozhodnuto je vše, co se týká místa, trestu, jeho způsobu a trvání, jsou-li duše pohromadě čili nic, je-li v očistci oheň a zda-li je to oheň hmotný či obrazný a j. O některých od církve nerozhodnutých otázkách je ustálené bohovědné mínění, jehož sluší šetřiti, o jiných jsou názory různé a volné.

2. Odpůrci. Ačkoliv je nauka o očistci přirozená, moudrá a milá, měla a má dosud mnohé odpůrce. — Sv. Augustin uvádí Aëria, který hlásal, že se netřeba modliti za zemřelé. Bylo mu vytčeno, mimo jiné také od sv. Efrema a Epifania, že je to novota, odporující názorům církve. — Jiní odpůrcové očistce z oněch dob byly různé gnostické a revoluční sekty. — Ve středověku vystoupili proti očistci Valdští, Kataři, Albigenští, Petr de Bruis. Petr de Bruis,

nejprve mnich, potom odpadlík a výstřední revolucionář, hlásal, že se nesluší modlití za zemřelé. Byl prohlášen za kacíře. Valdští (Valdenští) prohlašovali nauku, že lze zemřelým pomáhati, za výmysl kněží, vyšlý z lakoty — pro ducha sekty důvod význačný. Wiklif učil o očistci správně. Také Hus vyznává správnou nauku o očistci (ve spisku: O těle a krvi Páně). Ti Husité, kteří podléhali naukám valdským, učili o očistci bludně. Táboři jej popírali. — Divoký boj proti očistci pozdvihl Luther a jiní reformátoři XVI. věku, čeští protestanté, na německých úplně závislí, šli s nimi. Luther s počátku očistec přijímal, nebo spíše neodvážil se vystoupiti proti víře v křesťanském lidu zakořeněné. Ještě v lipském rozhovoru 1519 vyznal: „Věřím silně, ano troufám si říci, vím, že očistec je, snadno lze se přesvědčiti, že je o něm v Písmě zmínka, nechci vzbuditi podezření, že hovím kacířům nebo Čechům.“ Věděl ovšem, že nauka o očistci nesouhlasí s jeho základním článkem o důvěřivé víře, jež sama ospravedlňuje, a o zbytečnosti ano škodlivosti dobrých skutků. Podle Luthera je přirozenost lidská hříchem úplně zkažena a nemůže sama ze sebe nežli hřešiti. Žádný skutek lidský není ani záslužný ani zadostčinící. Spravedlivý je ten, kdo si důvěřivou vírou osvojí spravedlnost Kristovu. Tato spravedlnost je jedna; proto je také u všech rovná. Kdo ji při smrti má, je svatý a vchází hned do nebe, kdo ne, musí do pekla. Luther věřil v peklo. Když myslel, že sedí pevně, odhodil víru v očistec. R. 1537 prohlásil ji v šmalkaldských člancích za škrabošku ďáblůvu, která je v odporu se základní pravdou víry. Než v postile, vydané r. 1543, připouští modlitby za mrtvé. — Kalvín tupil víru v očistec od počátku, nazývá ji zkázonosným výmyslem ďáblovým, píše, že odpouští těm, kteří o očistci raději mlčí, ale že mlčeti tam, kde se hledá očistění od hříchu jinde nežli v krvi Kristově, je nebezpečné, že třeba křičeti, ne hlasem, ale hrdlem, že očistec je výmyslem ďáblovým, který činí kříž Kristův zbytečným, tupí nesnesitelně Boží milosrdenství, podkopává víru. — Zwingli smýšlel jako Kalvín. — Melancton zůstal kolísavý. — Novější protestanté většinou očistec rozmanitým způsobem přijímají, totiž jako nějaký střední stav, asi tak jako pravoslavní (a hájí věčné peklo), ač je v odporu se základním článkem o důvěřivé víře. Přísní Lutheráni se drží Luthera a zavrhuji očistec; tak zvaní Novolutheráni se kloní k nauce katolické. Polorozumáři připouštějí záhrobní tresty a že lze duším v záhrobní pomáhati, ale praví, že účel záhrobních trestů je, aby se duše mravně zdokonalily, nikoli aby se očišťovaly, jak učí nauka katolická. — Anglikáni zavrhli očistec. Častá je u protestantů pomluva, že mše sv., již zavrhuji, a jiné přímluvy jsou vynález kněžské hrabivosti.

Východní církev popírá nyní očistec, ale ve skutečnosti jej v podstatě uznává, jak z toho, co jsme v předešlých člancích uvedli, je patrné. Má také své bludaře, jako Cyrila

Lukarise, který byl nakažen kalvínstvím a popíral očištec i v tom smyslu, jak jej východané přijímají. Z řeči Marka Efeského a Bessariona na sněmu florentském 1438 jde, že Řekové přijímají časný trest po smrti, ale udávají jeho povahu jinak. Marek Efeský pravil, že duše odcházejí do temného místa, do místa smutku, kde trvají v zármutku a trestech, zbaveny jsou světla Božího, ale očišťují se modlitbami, oběťmi kněží, almužnami, nikoliv ohněm. Sněm florentský se tím spokojil. O očištcovém ohni se zmíníme níže. Zde podotýkáme se Suarezem, že očištcový oheň není článkem víry a že pro něj netřeba Řekům hroziti odsudky (censurami). Ani sněm florentský tak neučinil. Avšak musíme říci, že odpor východanů má hlubší kořeny, nežli je spor o očištcový oheň; je částečně věroučný, zvláště třeba jej hledati v hledaně protikatolickém směru pravoslavných bohoslovců. Od století XIII. popírají očištec a viní katolickou církev z bludů; ale nechme minulosti a podívejme se do Malinovského, který napsal jednu z nejobsáhlejších ruských věrouk. Praví, že článek víry o očištcu je výmysl katolické církve. Stojí prý v těsném spojení s učením o zadostučinění Bohu se strany člověka. Toto učení je prý nesprávné a tak padá nauka o očištcu sama, jelikož má jen význam, aby dal člověk Bohu zadostučinění za své hříchy, trpě za ně tresty. Jak patrně, odůvodňuje Malinovskij popírání očištee popíráním důležité pravdy o zadostučinění. Pravoslavná bohověda stala se tu kořistí protestantství, a to ve věci vážné, od církve vždy vyznávané. Je to skoro neuvěřitelné, ale je tomu tak. Poté ukazuje Malinovskij kladně, že nauka o očištcu je prý lživá. Zjevení neví prý nic o středním místu, místu utrpení. Písmo mluví prý jen o pekle a o ráji. Ústní podání, tento skvělý důkaz o očištcu, pomíjí. Jako důkaz uvádí podobenství o boháči a Lazarovi. Dále lotra na pravici, přidává posměšně, že by podle katolické nauky musil do očištee. Nemusil, neboť Kristus z příčin na snadě jsoucích mu časný trest odpustil. Proto mu řekl: Ještě dnes budeš se mnou v ráji. Dále uvádí Malinovskij, úplně po protestantsku, že přechod z očištee do nebe jen skrze utrpení je prý dílo čistě mechanické, asi tak, jako když je zločinec po určitých letech propuštěn ze žaláře, t. j. jen proto, že si odbyl léta trestu, úplně nezávisle na tom, napravilo-li ho vězení čili nic. Takové čistě právnické pojmání se k mravnímu životu prý nehodí. Tento důvod je křivý, poněvadž vychází z popírání nutného zadostučinění, mimo to ukazuje na bludné představy o životě duší v očištcu. Duše v očištcu mají vroucí duchovní život, jejich mysl svlékla vše pozemské a hoří láskou k Bohu. Přirovnání se zločincem je proto úplně nepřipadné. O životě duší v očištcu bude ještě řeč. Ledví své odkrývá Malinovskij, když dí: Mohou-li býti duše osvobozeny přířknutím odpustků, mohli by papežové, kteří prý mají právo dávat odpustky, zničit očištec, kdyby chtěli, svými od-

pustky. Z toho jde, pokračuje, že je očištec zbytečný; jestliže je, trvá vinou papeže. Pochybuji, že takové vtipy patří do vážné knihy a že se jimi ruští bohoslovci vzdělají. Přece snad Malinovskij ví, že odpustky musí někdo získat a je Bohu za duše darovat, podobně jako křesťané, i podle Malinovského, mohou za ty, kteří jsou v pekle, ale v milosti a ve zvláštním místě, Bohu za ně obětovati dobré skutky. Dále popírá, že na místech, které se uvádějí z Písma, je řeč o očištcích, a píše, že se učení o očištcích vyvinulo na západě ve středověku nezávisle na Písmu, že se s počátku představy o očištcích šířily legendami a viděními do záhrobního života a že se potom vyvinuly v duchu učení v zadostučinění Bohu se strany života. Nechť si čtenář dobře všimne našeho důkazu z Písma a zvláště ze sv. Otců, i přesvědčí se na své oči, jak Malinovskij klame sebe a jiné. Či je možné, aby o tom nic nevěděl?

3. Katolická církev vyslovila podstatu nauky o očištcích na lyonském sněmu z r. 1274 a předložila ji Michaelu Palaeologovi, pak na sněmu florentském z r. 1438 při sjednocení východu se západem a na sněmu tridentském (1545—1564) proti reformátorům. Usnesení florentského sněmu jest: „Duše těch, kteří vpravdě se kajíce umřeli v lásce Boží (roz. v milosti posvěcující), nežli hodnými plody pokání učinili zadost za své hříchy, očišťují se tresty očištcovými po smrti.... Duše očištěné přicházejí hned do nebe a vidí jasně trojjediného Boha.“ V tomto prohlášení jsou ony dvě věci, jež patří k článku víry (dogmatu) a jež svrchu byly vytčeny. Pravoslavní, mluvíce o těch, kteří mohou býti z pekla vysvobozeni, mluví skoro týmiž slovy, jen vynechávají a mění rčení „zadost učiniti“, říkají „dokud nepřinesli hojné plody pokání“ a p.

Důkaz z Písma. Písmo obsahuje události a výroky, které předpokládají víru, označovanou slovem očištec, ano o něm přímo svědčí. Pravoslavní říkají mu peklo, ale přiznávají, že je to zvláštní místo, ne peklo zavrženců. Starý zákon měl pro podsvětí jméno šeol, ale z různých úsloví vidíme, že činil rozdíl mezi jeho místy, kterým nyní dáváme zvláštní jména.

Nejlepší svědectví Starého zákona pro očištec jsou z tak zvaných druhokánonických knih, k nimž se počítá Baruch, Tobiaš, Judit, dvě knihy Makkabejské, Sirach, Moudrost, Esther a řecké dodatky k Danielovi. Jasněji nežli v jiných knihách jsou tam vysloveny pravdy, že duše lidská za hrobem žije, že dochází v onom životě odměny, že je mezi záhrobní odměnou a trestem rozdíl, že bude soud a vzkříšení těla, že mezi živými a dušemi mrtvých jsou jisté vztahy. Rovněž vyslovují víru v záhrobní očišťování a v příslušný očišťovací stav, že lze duším v tomto stavu pomáhati dobrými skutky. Protestanté nepokládají druhokánonické spisy za vdechnuté (bohoduché, inspirované), církev je za takové má. Již sněm v Kartagu r. 397 je uvádí

v kánonu (seznamu) sv. Písma. Sněm tridentský činí tak znova. Důkaz, že jsou vdechnuté, podává úvod k sv. Písmu. Ruská církev a její bohoslovci uznávají druhokánonické spisy za vdechnuté jako my.

V knize Tobiášově čteme: Poskytuj svého chleba i vína k pohřbu spravedlivého, ale nejez ho a nepij s hříšníky (Tob. 4, 18). Je tu míněna nekrvavá oběť, která se kladla na hrob bohobojných zemřelých, zajisté v úmyslu, aby byli od svých chyb očištěni, anebo sluší mysliti na dar pokrmů chudým, aby se za zemřelého modlili. (Srov. Jer. 16, 7; Ez. 24, 17). Malinovskij poukazuje na Barucha 3, 4 n, ale tam nic o tom není, tam mrtví znamená zajaté. — Jasně svědectví je v knize Makabejské, uvedené také u Malinovského a jiných pravoslavných bohoslovců, ale jen na důkaz modliteb za zemřelé. V boji proti Gorgiovi, místodržiteli edomskému, padl nějaký počet Židů. Pod jejich šatem byly nalezeny obětiny modlám, chovaným v Jamnii. Vojíni uchvátili je jako kořist, nikoliv že by ctili modly. Židé byli tehdy již rozhodnými odpůrci modlářství. Míti při sobě něco modlářského, bylo proti zákonu (5. Mojž. 7, 25), tedy hřích. Všichni velebili soud Boží, ježž viděli v smrti padlých, a prosili, aby tento hřích byl zapomenut. Juda napomenul lid, aby se zachovával bez hříchu, máje na paměti, co se stalo padlým. Dále čteme: „Učiniv sbírku poslal 12.000 drachem stříbra do Jerusalema, aby obětována byla za hříchy padlých oběť, dobře a nábožně smýšleje o vzkříšení, — neboť kdyby byl neměl naděje, že vstanou z mrtvých ti, kteří padli, zbytečno a neužitečno by se zdálo, modliti se za mrtvé, — a máje na zřeteli, že ti, kteří zbožně zesnuli, mají výbornou odměnu složenou. Protož svatá a spasitelná jest myšlenka za mrtvé se modliti, aby hříchů zproštěni byli“ (2. Mak. 12, 40 n). V těchto slovech je vyjádřeno: a) že ti, kteří pobožně zesnuli, mohou na onom světě trpěti tresty za své hříchy, b) že živoucí mohou takovým zemřelým přispěti, aby byli trestů zbaveni, c) že tak věřili nejen lidé prostí, nýbrž také Židé vzdělaní, zástupci církve, členové kněžského rodu, znalci a přísní zachovavatelé zákona jako Juda, který mimo to byl od Boha vyvolený vůdce národa v boji, d) že bohoduchý spisovatel knihy tuto věc schvaluje, neboť slova „protož svatá a . . .“ nejsou slova Judova, nýbrž jeho. Nic nevadí, že protestanté a různí rozkolníci neuznávají knihu za vdechnutou, neboť její svědectví má i váhu dějepisnou, ukazujíc, jak všechen národ věřil, a to na důkaz stačí. Víme také odjinud, že Židé tuto víru měli. My ji ovšem pokládáme za zjevenou. V tom, co jsme uvedli pod a) a b), jsou vysloveny naše věroučné dvě věty o očištění.

Vizme Nový zákon. Můžeme z něho sestaviti důkaz nepřímý a přímý.

Nepřímý soudíme takto. Nový zákon učí, že do nebe nemůže nic nečistého (Zjev. 21, 27; srov. Řím 4, 8; 2, 6 n;

Gal 6, 7 n a j.). Pobízi k boji, abychom zvítězili nad nepřáteli spásy, abychom se posvěcovali a zdokonaľovali (Žid. 12, 1 n; 1. Jan 3, 3 n; Zjev. 22, 11; 1. Pet. 1, 15 n). Kristus a apoštolové hlásají, že žádný smrtelník není bez nějakých poklesků. Kristus mluví o mrvě v oku (Mat. 7, 3; 23, 24), sv. Jan o hříšících, které způsobují duchovní smrt a které nikoliv (1. Jan 5, 16 n). Sv. Jan a Jakob praví, že nikdo není zcela čist (1. Jan 1, 8; Jak. 3, 2). Písmo Starého a Nového zákona uvádí příklady, že Bůh odpouští vinu a věčný trest, ale nikoliv trest časný: Adam (1. Mojž. 3), ctitelé zlatého telete (2. Mojž. 32, 14 n), Marie, sestra Mojžíšova (4. Mojž. 12, 11 n), Mojžíš a Aron (4. Mojž. 20, 12 n) a j., nemocní a slabí (1. Kor. 11, 30 n), jejichž neduhy se vykládají o časných trestech na ty, kteří méně hodně přijímali (dr. Sýkora). Co plyne z obou těchto pravd, že nikdo není bez poklesků a že nic nečistého nemůže do nebe, Písmem doložených? Že musí býti nějaké místo pro duše, které nejsou úplně čisté, ale jsou určeny pro nebe. My je jmenujeme očistec, pravoslavní peklem, ale od vlastního pekla je odděluji. Rekneš, že se má každý náležitě káti na zemi. To se zajisté často děje, ale zpravidla nikoliv, takže leccos, totiž malé hříchy a časné tresty, zůstávají. Nezbyvá tedy nežli přijmouti očistec. Podle sv. Jana přestanou podsvětí a smrt teprve na konci světa (Zjev. 20, 14).

Přímý důkaz z Nového zákona jest tento. Sv. Pavel píše: Nikdo nemůže položit jiný základ mimo ten, který jest položen, a tím jest Ježíš Kristus. Staví-li však někdo na ten základ zlato, stříbro, drahé kamení, dříví, seno, slámu — dílo jednoho každého přijde na jevo; onen den zajisté to objeví, neboť se zjeví v ohni a oheň vyzkouší, jaké jest dílo jednoho každého. Zůstane-li něčí dílo, které na něm vystavěl, obdrží odměnu; jestliže však něčí dílo shoří, utrpí škodu, sám však bude spasen, ale tak jako skrze oheň (1. Kor. 3, 11 n). Malinovskij nazývá důkaz z tohoto místa libovolným. Praví, že místo to patří k těm, o kterých píše sv. Petr, že jsou těžká (2. Pet. 3, 16). Blah. Bellarmin dokazuje, že sv. Otcové všeobecně vyzývají důkaz o očistci z tohoto místa a že souhlas bohoslovců v té věci je úplný. Sám sebou je výrok nejasný. Prát dí asi takto: Oheň očistcový to není, neboť ten nezkouší, nýbrž očisťuje, se zlatem . . . nepříjde ve styk. Není to oheň pekelný, jak myslí sv. Jan Zlat. a někteří jeho žáci, neboť ten nezkouší, nýbrž trestá. Zbývá tedy oheň soudu nebo oheň, který zničí svět. O tomto je řeč v Písmě zřídka, o onom zpravidla. Patrně má tedy sv. Pavel na mysli oheň, jenž provází věčného soudce, podobně jako při zjeveních, a ukáže rozdíl mezi naukou pravou a pochybenou. Nedobří stavitelé budou zachráněni jako ohněm, t. j. bolestí, strachem, jako když lidé musí skrze oheň. Tak asi Prát. Výklad zdá se lpěti příliš na liteře. Sluší říci, že výrok

sv. Pavla nabývá skrze podání plné důkazné síly. Rozeberme jej: Apoštol mluví o učitelích a jejich učitelské práci, jež je buď dokonalá jako zlato, nebo nedokonalá jako sláma. Tu práci si představuje jako budovu. Rozumí se samo sebou, že se tento obraz hodí na každého člověka a jeho životní práci — dokonalou neb nedokonalou. Dosud je věc jasná. Kdo ukáže, která budova života je dokonalá a která ne? Kristus, neboť on je náš soudce. Před zrakem apoštolovým vzniká obraz, jak Pán Ježíš jde k soudu a jak oheň ničí svět. Tento oheň je apoštolovi obrazem božské vševědournosti, která všecko zjevuje. Tehdy budou ohněm zjeveny všechny skutky každého člověka. To je oheň zjevující, odhalující. Před očima sv. Pavla se zjevil tedy poslední soud. Ale o tomto soudu nechce mluvit a nemluví, neboť jeho oheň přináší také spásu. Apoštol obrací obraz ohně při posledním soudu na soud a oheň jiný, totiž na to, jak Kristus ohněm zkouší díla lidská již dříve. Oheň věčného soudu je apoštolovi jen příkladem, znázorněním této Kristovy zkoušky, již koná dříve. Kdy se děje? Míni-li skutečný oheň, lze myslit jen očištec; míni-li ohněm soud a utrpení, lze sice myslit také na časné tresty na světě (Sušil myslí, že se obraz Pavlův na ně nehodí), ale poněvadž na světě dokonalé spravedlnosti není a mnohý zde svých časných trestů plně neodpykává, zbývá zase jen očištec. Právem vidíme tedy v slovech apoštolových očištec, jenž utrpením očistí spravedlivého, t. j. člověka, jenž umřel v posvěcující milosti, ode všeho, co mu brání vejít do slávy věčné. Sušil to připouští, ač vykládá slova Pavlova o soudu věčném. Píše na konci: „Jakož poslední soud předpokládá soud soukromý, tak onen oheň světový nadesílá oheň očištcový.“ Sv. Ambrož dí, že se očištění děje „jako skrze oheň“. Sv. Pavel ukazuje, že člověk bude spasen, ale že musí přetrpět trest ohně, aby jím byl očištěn, nikoli jako bezbožní, kteří jím budou trápeni na věky. Sv. Augustin prosí: „Očišť mě, Pane, již v tomto životě, abych už ohně polepšovaciho (emendatorio) nepotřeboval.“

Jiný důkaz přímý. Pán Ježíš praví: Srovnej se s protivníkem svým rychle, dokud jsi s ním na cestě, aby snad nevydal tebe protivník soudci, a soudce vydal by tebe biřici, a byl bys uvržen do žaláře. Amen pravím tobě, nevyjdeš odtud, dokavad nenavrátiš posledního penízku (Mat. 5, 25 n; srov. Luk. 12, 58 n). Malinovskij míní, že tu o očištcu není nic. Vizme. Slova Páně jsou ze života; tak je u každého jeho podobenství. I zde máme podobenství. Jaký jest jeho smysl? Je tu řeč o pekle? Spasitel ovšem nepraví, že se trest skončí. Sv. Augustin myslí na dluh věčný, ale jiní Otcové, dodává Sušil, myslí na dluh splatný. Kornelius a Lapide soudí ze slova „dokavad“, že jde o trest, jenž se skončí. Pak třeba myslit na očištec. Podobně píše k místu Sušil. Tento výklad je přirozený. Těžko myslit při slovech „do posledního penízku“, že dluh nebude

nikdy splacen. Tento výklad, že jde o očistec, nabývá síly, jsou-li hříchy, které se odpouštějí za hrobem. Takové jsou. Spasitel praví: Kdo by řekl slovo proti Synu člověka, bude mu odpuštěno, kdo by však mluvil proti Duchu sv., nebude mu odpuštěno ani v tomto věku ani v budoucím (Mat. 12, 32). U sv. Marka dí: Nedostane odpuštění na věky (Mar. 3, 29). Slovo na věky značí všeliký čas, nynější i budoucí. Praví tedy Marek totéž co Matouš. Jest tedy místo, kde se odpouštějí hříchy i po smrti. Pravoslavní mu říkají peklo, my očistec. Kdyby někdo z těchto slov soudil, že se hříchy na onom světě neodpouštějí vůbec, dostal by řeč nerozumnou, asi takovou, jako kdyby někdo řekl: nekoupím si vůz ani v tomto ani v onom životě, neboť v onom životě se vozy nekupují. Rozumně by mohl řečenou větu říci, kdyby bylo lze koupiti vůz i na věčnosti. Na věčnosti se odpouštějí hříchy jen v očistci, musí tedy býti. Když ve světle těchto slov Páně patříme na podobenství o dluhu, svrchu uvedené, přiznáme zajisté, že lze pod žalářem mysliti očistec, pod dluhem některé hříchy a tresty, posledním penízem osvobození z očistce.

Důkazem pro očistec jsou také slova sv. Petra (1. Pet. 3, 18) o Kristu, sestoupším do podsvětí; uvedli jsme je, mluvíce o soukromém soudu. Důkazem jsou také liturgické modlitby za zemřelé, o nichž v oné stati byla řeč. Apoštolové je přejali z liturgických modliteb Židů. Však také připomínají starozákonní šeol. Věřili tedy se Židy své doby v očistec, Židé nejasně, mnozí pod vlivem a názorů představ řeckých, apoštolové jasně a správně.

5. Důkaz z podání. Důkaz z podání je přímo velkolepý. Máme nejen výroky, nýbrž i veřejná svědectví a pomníky, které vypravují skvělým způsobem o víře církve minulých, i nejstarších dob, jdoucích až na apoštoly. Na západě jsou taková, že se ani rozumáři neosmělují je popíratí nebo odkritisovati; pomáhají si tvrzením, že víra v očistec a v přímluvy vznikla z pohanských pohřebních obyčejů (tryzny). Uvedeme nejprve něco z Otců západních, potom z Otců východních.

Otcové západní. — Tertullian píše: „Poněvadž žalářem, o němž mluví evangelium (Mat. 5, 25 n), rozumíme podsvětí a posledním penízem také malý hřích, jenž se odpykává tím, že se vzkříšení oddaluje, nikdo nepochybuje, že duše v podsvětí platí nějakým trestem, že však plnost vzkříšení podle těla jest jí zabezpečeno“. Jinde píše: „Ve výročí konáme za zemřelé oběti.... O těchto a jiných zařízeních nenalézáš v Písmech zákona; jako původce se ti ukáže podání, zvyk jako pozorovatel, jako zachovatelka víra“ Vypravuje o mladé vdově, jak se s knězem modlí před pohřbem za manžela. Vyzývá ženy, aby zemřelým mužům vyprošovaly ulehčení (refrigerium, občerstvení) modlitbami a obětí, ano rozeznává vedle nebe a pekla

určitě ještě místo třetí. To jest zajisté skvělé svědectví. Tertulian žil a psal kolem r. 200. O přímluvách a obětech za zemřelé mluví jako o dávném zvyku, uvádí přímluvy a oběti soukromé i církevní, poukazuje na podání, píše o odpykávání, t. j. o zadostučinění, pravoslavnými bohoslovci popíraném. Že je tu řeč o očistci, je zajisté každému zřejmé. Ještě podotýkáme, že Tertulian uvádí na důkaz výrok Páně, který jsme vzali kriticky. Kdybychom jej vzali ve světle podání, stačil by sám na důkaz nauky o očistci. — Sv. Cyprian vypravuje, že byl dán od biskupů zákon, aby nikdo neustanovoval vykonavatelem závětí osobu duchovní. Potom píše: „Kdo by tak učinil, za toho nemá býti obětována oběť (dary ke mši) ani sloužena mše sv. za pokoj jeho duše, jelikož ten, jenž chtěl kněze a posluhovatele oltáře odciziti, nezasluhuje, aby byl při oltáři jmenován v modlitbě Boží“. Na výtku Novaciánů, že katolíci připouštějí příliš snadno k smíření s církví, odpovídá: „Něco jiného jest připouštěti k smíření, něco jiného dojiti slávy; něco jiného je nepustiti vězně ze žaláře, pokavad nezaplatí poslední peníz, něco jiného přijmouti hned odplatu víry a ctnosti; něco jiného jest očišťovati se dlouhou bolestí muk pro hříchy a dlouho ohněm býti trestán, něco jiného odpykati všecky hříchy utrpením (mučednictví)“. Slova Cyprianova obsahují všechny hlavní věty o očistci. — Sv. Ambrož ubezpečuje v pohřební řeči na císaře Theodosia, „že ho neopustí, dokavad ho svými slzami a modlitbami neuvede k svatému vrchu Páně, kde jest věčný život“. — Podobně píše sv. Jeronym o almužnách za zemřelé. — Sv. Augustin vykládá nejednou, že modlitby za zemřelé jsou obecný a starodávný zvyk církve, že zemřelým prospívají, přinášejíce jim odpuštění a zmenševí trestů, že eucharistická oběť jest jim užitečná a j. Svrchu uvedli jsme výrok: „V tomto životě mě očisť.... aby mi očistcového ohně nebylo třeba“. Sv. Augustin pokračuje: „Poněvadž se praví „bude spasen“, bývá tohoto ohně nedbáno. Ovšem budou spaseni ohněm, ale onen oheň bude horší nežli všechno, co může člověk v tomto životě vytrpěti“. Ve zvláštním spisku „Péče o mrtvé“ dokazuje z Písma (2. Mak. 12, 40 n) a z podání, že se mají konati za zemřelé modlitby a mše sv. Tam vyvrací námitku jakéhos Dulcitia řkoucího, že se mají zemřelí, jsou-li po smrti zásluhy možné, postarati o ně sami. Ukazuje, že zemřelí zasluhovati nemohou, vykládá, že se církev nemodlí za nevěřící, nýbrž za křesťany, o nichž se domnívá, že jest jim ještě něco odpykávati, totiž malé hříchy. Tím, že zesnulí žili po křesťansku, třebas ne úplně dokonale, zasloužili si, aby jim přímluvy pomáhaly. — Mučednická zpráva o sv. Perpetue a Felicitě vypravuje asi toto. Perpetua je v žaláři. Tu vidí svého bratra Dinokrata, zemřelého na raka v tváři, jak vychází zamazán, bled a žízniv z temného místa. Chce si načerpati vody, ale nemůže, neboť ohrada studny je

příliš vysoká. Perpetua, jata bolem, začne se za něj modlití. A hle, bratr je čist a občerstven; také ohrada studně se snížila. Chlapec odešel spokojen k dětským hrám. Perpetua poznala, že byl bratr zbaven trestu. Sv. Augustin k tomu poznamenává, že Dinokrates trpěl tresty za hříchy, které po křtu spáchal. Sv. Augustin se jednou táže, docházejí-li věřící spasení „jakýmsi očištcovým ohněm dříve nebo později“. Protestanté z toho usoudili, že o očištcu pochyboval. Ale otázka Augustinova není pochybovačná, nýbrž obvyklý u spisovatelů a učitelů úvod k odpovědi. Právě v témž spise, kde si řečenou otázku klade, dovozuje, že přímluvy živoucích zmenšují tresty zemřelých. Od sv. Augustina je dojemná zpráva o smrti jeho matky sv. Moniky a modlitba za ni. Je příliš dlouhá, abychom ji mohli uvést. Najdeš ji v jeho Vyznáních (9, 13). Věda, že ani taková světice není prosta poklesků, volá za ni k Bohu slovy, jež vzrušují silou víry a vroucností citu. Za sv. Augustina byla nauka o očištcu již tak rozvita, že scholastikům zbylo jen, aby ji filosoficky prohloubili a objasnili některé podrobnější otázky. Proto od dalších výroků upouštíme. — Říci s protestanty, že nauku o očištcu vybudoval sv. Řehoř Vel., je bítí pravdě v tvář; sv. Řehoř jen opakoval to, co dávno již bylo. Co teprve říci o slovech Malinovského svrchu uvedených! Poeticky vyličil očištec Dante; dotýká se v památné své básni mnohých věroučných pravd, týkajících se očišce zvlášť.

Vizme východní Otce. Mají zvláštní význam proto, že dokazují očištec východním církvím, které na ně hledí jako na „své“ učitele. Malinovskij uvádí jen dva, Klementa Alex. a Origena, ale popírá, že mluví o očištcu. Máme dost jiných svědků a vážnější, takže by nic neznamenal, kdyby o očištcu mlčeli. Ale oni o něm píší. — U Klementa Alex. čteme (v Stromatech): „Pravíme, že oheň posvěcuje ne těla, nýbrž hříšné duše, ne onen oheň žravý, vše ztravující, nečistý přímo a nesvobodný (jako oheň pozemský), nýbrž oheň moudrý, od Boha zřízený a řízený, pronikající duši.“ Tam vyzývá také věřící, aby se smílovali nad těmi, kteří po smrti trpí ještě tresty za své hříchy. — Origenes píše: „Když přijde někdo, kdo má mnohé dobré skutky a něco málo nepravosti, tu se to málo jako olovo v ohni rozpustí a očistí, vše pak zůstane jako čisté zlato. Když někdo přinese toho olova více, bude více hořeti, aby se vyvařil, jako když je málo zlata, ale přece se vyčistí.“ Při slovech Origenových myslíme bezděky na slova sv. Pavla (1. Kor. 3, 11n), svrchu projednaná. Mnozí vykládají slova Origenova v duchu jeho nauky o apokatastasi, ale zdali právem? — Cyril Alex. má spisek proti těm, kteří se odvažují tvrdit, že se za zemřelé nemáme modlití a obětovati. Vyčítá jim nelásku a tvrdost, jelikož nechávají zemřelé, kterých si vážili, všemi způsoby se trápit, ač jim mohou snadně pomoci, totiž za ně se modlití a oběť konati.

Sv. Cyril Jerus. píše: „Modlíme se za všechny, kteří před námi zemřeli, a věříme, že duše mají preveliký prospěch, když se za ně při vznešené a hrozné oběti modlíme.“ Přimlouvám připsuje dostičiní sílu. — Sv. Basil patří k předním Otcům východním. Rozeznává rozmanité soudy, jimiž Bůh stihá zatvrzelé a menší hříšníky. Zatvrzelé zavrhuje, ostatní očišťuje ohněm. Hřích, jenž byl ve zpovědi vyznán, přirovnává senu ohněm spálenému, a takové jsou podle něho hříchy, „které oheň očištcový spálí snadno.“ Píše: „Obracejíte mysl po kouzlu vášně, odvádíme sebe daleko od Boha a poddáváme se hořkému tyranství neáprosného ďábla, který, odsouzen jsa do věčného ohně, chce mítí hojně společníků svého trestu! Ale jsou jiné hříchy. Také pro ně přijde na hříšníka oheň, avšak jiný. Tento oheň zřídil Bůh, aby mu duše byla podrobena jako mstiteli k svému blahu“. Tento oheň „neničí, nýbrž očišťuje“. Sv. Basil se dovolává známých nám slov sv. Pavla (1. Kor. 3, 15), svrchu uvedených. Tento oheň nemůže zničit hříchy, které zůstaly jako zelená tráva, nýbrž jen takové, které byly pokáním usušeny jako seno. „Když tedy vyznáme hřích ve zpovědi, činíme z něho suché símě, které zasluhuje, aby od očišťujícího ohně bylo spáleno. Nestane-li se semenem suchým, nebude ohněm stráveno“. Sv. Basil líčí obšírně oheň pekelný a utrpení, jež působí. Ten neuhasne, neboť „nebude, kdo by jej uhasil; v něm budou hořeti bezbožní. Ale jest jiný oheň, který jest způsobilý očišťovati duše. Z něho vzal anděl uhlí, aby jím očistil rty proroka Isaiáše“. Opět píše, že někdo může odpykati všechny hříchy již zde na zemi a vejíti na věčnost, jako apoštolové, učedníci a mučedníci. Poté dodává: „Někdo nemůže býti účasten Boha, leč až očištcový oheň jeho poskvrný smaže“. Však dosti ze sv. Basila. Učinme závěr. O jakém ohni mluví? O pekelném? Ne, neboť o tom výslovně dí, že neočišťuje. Tedy o očištcovém. On užívá přímo slovo *pýr kathartikon*, oheň očišťující. — Podobně píše sv. Řehoř Nys. Mluví o očišťujícím ohni (*pýr katharsion*), v němž musí býti všechny skvrny očištěny, nežli lze přijíti k blízkosti Boží. — Epifanius potírá Aëria, jenž popíral modlitby za zemřelé. Píše: „Modlitby, které za ně konáme, jsou jim užitečné, třebas nezahlazovaly vin všech. — Sv. Jan Zlatoústý píše: „Nebylo od apoštolů nadarmo ustanoveno, aby se za ty, kteří umřeli, konala vzpomínka v ctihodných tajemstvích. Věděli, že jim to jest velmi na prospěch, velmi k užitku. V době, kdy všecken lid stojí s rozpřaženými rukama se sborem kněžským a hrozná oběť leží na oltáři, jak bychom neměli usmířovati za ně Boha?“ Aby každý věděl, že tyto prosby hříšníkům pomáhají, poukazuje na Beránka, jenž snímá naše hříchy. „Ne nadarmo voláme k Beránkovi, který jest přítomen a odnímá hříchy světa, nýbrž proto, aby se zemřelým dostalo úlevy“. Důvod účinné pomoci je obcování svatých. Z oběti Jobovy za dítky soudí, že „Bůh je mi-

lostiv jednom pro druhé.“ Budu města chrániti pro sebe a pro Davida, služebníka svého (4. Král. 20, 6), čte se v Písmě. Sv. Otec k tomu dodává: „Když pouhá vzpomínka na spravedlivého tolik zmohla, jak by neměly pomáhati dobré skutky za zemřelého.“ — Sv. Efrem Syrský píše v závěti: „Místo vonidel a mastí vzpomínejte na mne při svých modlitbách... Jako cestovné mi dejte modlitby, žalmy a oběti. Když nastane třicátý den, vzpomeňte, bratři, na mne. Mrtvým se pomáhá oběťmi, které živí přinášejí. Když oběti očistily vojiny Judy Makkabejského, oč více mohou ničiti dluhy zemřelých kněží Syna Božího v svatých obětech“. Jinde píše: „Modleme se jmenovitě a zřetelně za zemřelého bratra, prosme soudce, který slyší prosby milujících se“. Tolik z Otců východních prvních čtyř století.

K nejstarším svědectvím o očistci patří náhrobní nápisy. Máme jich nyní již značné sbírky a sahají skoro až k době apoštolské. — Na náhrobku Agapy a Marcie, který je z II. století: „Prosím vás, bratři, za modlitbu; až sem přijdete, prostě prosbami Otce a Syna, rozpomeňte se na Agapu, aby ji všemohoucí Bůh zachoval na věky“. — „Kdo z bratří čteš, pros Boha, aby (zemřelý) došel s čistým a nevinným duchem k Bohu“. — „Každý, kdo věří jako já, račiž se za mne, když čteš tento nápis, pomodliti“. — Někdy praví nápis, vyjadřující prosbu za modlitbu, aby Bůh duši zemřelého „občerstvil“. Není to řeč přímo o očistci, ale předpokládá, že duše zemřelého může býti v utrpení a že přimluvy jí pomáhají. Wilpert praví o nápisech: „Křesťané se modlili nejen za umírající, nýbrž také za zemřelé. Prosili Boha, aby jejich duši chránil před útoky ďábelskými, jako chránil Daniele v jámě lvové a tři mládence v ohnivě peci, Noema v arše a Susannu před soudci. Z téhož důvodu, a také proto, aby se navštěvníci podzemních hrobů za zemřelé modlili, byly tam namalovány ony biblické obrazy, Daniel a Noe v hypogeum Flaviů, které je z prvního století, všechny čtyři v řecké kapli na počátku století druhého“.

Zmínky zasluhují také liturgie. Všecky mešní služby, které známe, mají modlitby za zemřelé. Liturgie sv. Jakuba, jejíž původ je velmi dávný, má modlitbu: „Oběť tato, kterou živí přinášejí za zemřelé, usmíří (expiat) hříšnost duše a skrze ni odpustí se jí vina“. Také liturgie východních církví a sekt mají modlitby za zemřelé, jako Nestoriánů, Jakobitů, Koptů a ostatních. V sakramentáři papeže Lva, jenž se klade do VI. století, je šest zvláštních mší za zemřelé; mnohé modlitby z nich přešly skoro do slova do našich misálů. Jména zemřelých, zvláště biskupů, byla při mši čtena ze seznamů, zvaných diptychy, aby se věřící za ně modlili. Svátek dušiček se slaví odedávna; zaveden byl asi r. 998 v Clugny a rozšířil se rychle po celé církvi.

První liturgie byly zdělaný podle neurčitého názvosloví starozákonního; proto je v nich někdy nejasnost. Tak je v nich

společná vzpomínka na svaté a na zemřelé vůbec. Ale křesťané dobře věděli, že je tu rozdíl a jaký. Byla o tom již zmínka. — Sv. Epifanius praví, že se děje vzpomínka na spravedlivé a hříšníky, na ony, aby byl Kristus ctěn, na tyto, aby jim Bůh prokázal milosrdenství. — Sv. Jan Zlat. dí, že se jmenují zemřelí vedle mučedníků, kterým se přičítala hned sláva věčná, poněvadž jsme jedno tělo a poněvadž jmenování obou vedle sebe může zemřelým na přímluvu mučedníků pomoci. — Sv. Augustin mluví o trojí přímluvě: za velmi dobré, za méně dobré, za velmi zlé. Poté dí: „Když obětuujeme za všechny zemřelé křesťany oběti na oltáři nebo v almužnách, jsou pro velmi dobré díkuvzdáním, pro méně dobré přímluvami, pro velmi zlé, i když jim neprospívají, k útěše živoucím“. Ostatně stačí pohled do těchto přímluv a poznáme, že jsou správné. Jáhen na př. říká: „Modleme se za apoštoly, aby nám Bůh udělil, líbiti se jim, a nás učinil hodné, líbiti se jemu.“ Ze slov jde, že to je vlastně modlitba k apoštolům, ne za ně, aby věřícím vymohli u Boha milost. Zrovna tak mluví modlitba za vyznavače. Zcela jinak říká jáhen, když jde o obyčejné zemřelé. Tu volá: „Modleme se za zemřelé, kteří odešli z církve na věčnost, aby jim dal Bůh místo pokoje“. Některých těchto liturgií se užívá na východě dosud a lid dobře ví, jaký je rozdíl mezi P. Marií a obyčejným zemřelým, třeba se říkala přímluva společná. Křesťané si velmi přávali, aby byli pochováni vedle mučedníků. Císař Konstantin chtěl být pohřben vedle hrobu sv. Petra. Při modlitbách bývalo v takovém případě vzpomínáno na zemřelého a na mučedníka, v jehož ochraně jaksí odpočíval. Byl to krásný projev důvěry, ale sv. Augustin dobře připomíná, že více nežli blízkost mučedníka jsou vlastní zásluhy.

Sněmy církevní se vyslovily o očistci nejednou. Sněm kartagský III. z r. 397 ustanovuje, aby se mše sv. sloužila na lačný žaludek. Je-li třeba vzpomenouti zemřelých odpoledne, má se to dít jen modlitbami. — Čtvrtý sněm kartagský z r. 397 ustanovuje, jak se mají připomínati ti, kteří zemřeli kajícně na moři. — Římská synoda z r. 502 kárá ty, kteří nezachovávají to, co si zemřelí ustanovili pro spásu a pokoj svých duší. — Synoda orleánská z r. 533 ustanovuje, že se má konati přímluva za ty, kteří byli zabiti při zločinu, jestliže sami na sebe nevložili ruky. — Synoda toledská z r. 675, že se má konati za hříšníky, kteří zemřeli dříve, nežli z nich bylo církevní pokání sňato. Tak bychom mohli dlouho pokračovati. O sněmu florentském byla řeč. — Zmíníme se ještě o sněmu tridentském. Praví: „Kdo by řekl, že se skrze milost ospravedlnění odpouští každému kajícímu vina a trest tak, že nezůstane žádný časný trest, jež třeba odpykati zde nebo potom v očistci, nežli může vejíti do slávy věčné, je v klatbě.“ „Kdo by řekl, že se oběť mše sv. nemá přinášeti . . . ani za živé ani za mrtvé za hříchy,

tresty, pokuty a jiné potřeby, je v klatbě.“ Zvlášť sluší uvést prohlášení o očistci, neboť obsahuje také výzvu, aby byla tato pravda věřícím vykládána. Sněm praví: „Poněvadž katol. církev, poučená Duchem sv., sv. Písmem, starodávným podáním Otců, učila na sv. sněmích a nejnověji na této synodě, že je očistec a že se pomáhá duším v něm drženým modlitbami věřících, zvláště bohumilou obětí oltářní, přikazuje sv. sněm biskupům, aby se snažili, by zdravá nauka o očistci, od sv. Otců a sv. sněmů hlásaná, byla od věřících vírou přijímána, držena a vyznávána a aby o ní bylo všude pilně kázáno.“

Stav duší v očistci.

1. Duše v očistci vědí, že jsou určeny pro nebe a že se tam jistě dostanou; v dobrém jsou tak utvrzeny, že nemohou hřešiti.

Luther učil, dokud přiznával očistec, že některé duše v očistci zoufají nad svou spásou a tím těžce hřeší. Někteří katoličtí bohoslovci měli za to, že duše v očistci nemají jistoty o svém spasení a že se proto nesmírně trápí; ale nepřijímali, že by si proto zoufali. Proti těmto názorům stojí souhlas skoro všech ostatních učitelů. R. 1520 prohlásil Lev X. proti Lutherovi větu: „Duše v očistci nemají jistoty spásy, aspoň ne všechny“ za blud. Podobně učinil s větou: „Není dokázáno žádnými důvody ani Písmy, že duše nemohou zasluhovati.“ Tyto dvě zavržené věty souvisí. Blah. Bellarmin uvádí čtyři důvody na důkaz, že duše v očistci mají jistotu spásy. Praví asi takto: Duše by byly v nejistotě, kdyby mohly zasluhovati nebo hřešiti, nebo kdyby nebyly ještě souzeny, nebo kdyby neznaly výroku soudcova, nebo kdyby byly utrpením svým tak uchváceny, že by té jistoty neviděly. Poté tyto čtyři důvody vyvrací. Vyložili jsme dříve, že se smrtí končí doba zásluh a jak je duše při soukromém soudu souzena, i nemusíme se k prvním třem důvodům vraceti. Ke čtvrtému podotýkáme, že taková zaujatost bolestmi je možná u člověka v těle, u něhož city mohou zatemnit rozum, ale nikoliv u duše těla zbavené. Bohatec v podobenství se mučil v plameni, ale jeho utrpení mu rozmyslu nevzalo. — K této věci píše Suarez: „Duše jsou jisty spásy, poněvadž duše zlé hned po soudu jsou utvrzeny ve zlém; z toho totiž jde, že duše v očistci poznává svůj poměr k Bohu, t. j. poznává, že není zavržena.“ Toto poznání má duše přirozeně a nadpřirozeně, přirozeně, jelikož vidí, že v ní není ani nenávisti Boha ani zatvrzelosti ve zlém, nýbrž láska Boží, a to láska vroucí; nadpřirozeně, jelikož vidí, že je v milosti; kromě toho ví to ze soudu. Kdyby duše tohoto poznání neměla míti, musil by je Bůh zázrakem zameziti; ale k tomu není důvodu.

Naopak se sluší, aby souzený věděl, jaký rozsudek byl nad ním vynesén.

Duše v očištcí nemohou hřešiti. Lev X. zavrhl Lutherův blud, že duše v očištcí ustavičně hřeší, kdykoliv hledají pokoj a cítí odpor k trestům. Která je příčina, že duše v očištcí nemohou hřešiti? U duší s blaženým patřením to vyložíme snadno, ale duše v očištcí ještě blaženého patření nemají. Než ani u nich není odůvodnění těžké. Všecka pokušení k hříchům přestala. Poznání Boha je u duší v očištcí mnohem větší a jasnější nežli u nás, neboť vidí sebe a v sobě obraz Boží; proto poznávají také s velikou jasností Boha jako nejvyšší dobro a jako svůj cíl, jejich vůle to radostně vyznává a milost Boží může v ní volně a bez překážky pracovati, ne ovšem k nové záslužné činnosti, neboť doba zásluh pominula. I člověk v přirozené blaženosti, kdyby taková byla, byl by v dobrém utvrzen; přijímáme ji toliko u dítek, které zemřely bez křtu, a ty jsou v dobrém utvrzeny. Hlavní bolest duší v očištcí odvozujeme z jejich touhy po Bohu, věčném cíli. Jak by se tedy mohly od něho odvrátiti? Sv. Kateřina Janovská, která psala mnoho o očištcí, praví jednou asi toto: Duše poznává Boha a cítí se k němu přitahována, ale zároveň vidí, jak ji trest za hříchy od něho dělí. To ji mučí. Víc nežli jiné tresty mučí ji právě tato přehrada. Kdyby viděla jiný očištec, v němž by byla překážka rychleji odstraněna, vrhla by se pro prudkost lásky mezi Bohem a jí ihned do něho. Jindy dí, že by duše ráda převzala tresty celého očišce, kdyby tím mohla rázem odstraniti to, co ji od Boha dělí. Její slova dobře vysvětlují, proč duše v očištcí nemohou hřešiti. Ještě přidáváme, že všechny naše modlitby, církevní i soukromé, vyjadřují nebo předpokládají pravdy: duše v očištcí vědí, že jsou určeny pro Boha, nemohou již hřešiti, horoucně po Bohu touží, mají žal ze svého utrpení, zvláště z odloučení od Boha; proto se v těchto modlitbách střídá zvláštním způsobem radost i bol.

2. Trest duší v očištcí je dvojí: trest odloučení a trest smyslový (citový).

Trest odloučení (poena damni) záleží v tom, že duše v očištcí nevidí Boha tváří v tvář, že nemá, jak říkáme, blaženého patření. Tak učí všichni bohoslovci; celá nauka o očištcí plyne vlastně z tohoto trestu. Praví také souhlasně, že v tomto trestu záleží podstata očišcového utrpení. Různí se však v tom, jak veliký jest tento trest. Sv. Tomáš Akv. praví, že jest velmi veliký. Na důkaz uvádí: „Čím více někdo po nějaké věci touží, tím bolestněji cítí, když jí nemá. Poněvadž touha (affect), kserou si žádáme nejvyššího dobra, je po smrti v svatých duších velmi živá (intentissimus), poněvadž tato touha není hmotou těla zdržována a poněvadž by cíl, požívati nejvyšší dobro, ihned nastal, kdyby mu nic nepřekáželo: proto se duše nad tím zdržováním prevelice rmoutí (maxime dolent). — Suarez píše v témž

smyslu: „Velikost zármutku vzniká z velikosti ztraceného dobra nebo přítomného zla, z jeho jasnějšího poznávání a z větší přilnulosti k němu. To vše je za prvé svrchovaně v trestu očistcovém. Blažené patření a nebeské štěstí jsou takové, že mítí je jediný den převyšuje mítí všechna dobra tohoto světa zároveň a na dlouhý čas, ano navždy. Toto dobro je takové, že by bylo nadměrnou odměnou za všechny naše skutky, kdyby nám bylo poskytnuto jen na krátko. Proto oddálení takového dobra, třeba jen na čas, jest největší zlo; řekl bych zlo, převyšující nekonečně všechna zla života. Za druhé poznávají duše a velmi dobře hodnotují (váží) těžkost zla, přetěžce na ně doléhá, že poznávají vinu, která toto zlo na ně uvalila. Za třetí prudce milují Boha a touží proto stejně mocně, viděti jej. Nezbytně se tedy velice rmoutí.“ — Jinak soudí sv. Bonaventura. Připouští, že mohou býti v očištcí těžší tresty, nežli jsou všechna zla pozemská, ale dodává, že tam mohou býti také tresty malé. Míní, že malý trest pozemský, dobrovolně přijatý, je záslušnější nežli nutný trest očistcový. Práví: „Poněvadž trest kajícníků na zemi je přijatý, trest v očištcí uložený tomu, jenž už zasluhovati nemůže, proto malý trest nyní činí více zadost a božská spravedlnost jest jím více spokojena, nežli větším trestem budoucím, i musí býti jaksi nepoměrně větší, aby zadostčinil! — Blah. Bellarminu se názor Bonaventurův více zamlouvá nežli mínění Tomáše Akv. a Suarezovo. Jako důvod uvádí, že duše mají jistou naději dosíci věčného dobra. Tato jistota přináší jim neuvěřitelnou radost, a tato jejich radost roste tím více, čím více se cíl blíží. — Nicméně mínění sv. Tomáše Akv., jež je mírnější nežli vystupňovaný názor Suarezův, má vrch mezi bohoslovci. Uvádějí jako přirovnání, že P. Maria měla jistou naději ve zmrtvýchvstání Páně, nicméně nesmírně duševně trpěla. P. Maria byla ovšem v těle. — Sv. Kateřina Janovská líčí výmluvnými slovy a s živým citem lásku duší v očištcí k Bohu, jejich štěstí v této lásce, jejich bol, že vidí v sobě něco, co odporuje ještě spojení, ale hlavní bol klade, jak se zdá, do utrpení smyslového.

Trest smyslový. Trest odloučení vychází z poznání a vůle, t. j. z číře duchových vloh duše. Trest citový vzniká v duši nějakou změnou, která jejímu blahu překáží takovým způsobem, jakým nám kazí blaho bolesti citové. Citová bolest vzniká skrze tělo. Duše v očištcí nemají těla; jejich citová bolest je způsobena od Boha. Také tento trest líčí mnozí jako svrchovaně hrozný. — Sv. Augustin dí: „Onen oheň bude horší nežli vše, co může člověka potkati v tomto životě“. — Isidor Pel. dí, že je oheň očistcový delší a prudší nežli kterýkoli způsob muk. — Podobně Caesarius z Arles a mnozí bohoslavci jako Anselm, Tomáš Akv., Billuart, Gotti a j. — Jiní, jako Bonaventura, Bellarmin a mnozí novější, jsou mírnější. Všichni přiznávají,

že je u různých duší různý. Někteří myslí, že jsou duše, které nejsou stíženy trestem smyslovým. Jiní, zvláště mezi mystiky, piší, že jsou očištcové stupně, na kterých duše nejen již netrpí trestů smyslových, nýbrž jsou také jako v pozemském ráji, v němž jim nic nechybí nežli blažené patření. Možné je to, ale Suarezovi se toto mínění nezamlouvá. Příčinu, proč duše v očištcí trpí smyslový trest, udává Suarez takto: Poněvadž je hříšník pro nezřízenou zálibu na věci stvořené hoden trestu, protivného zálibě, kterýžto trest jmenujeme trestem smyslovým, musí, neučinil-li v tomto životě plně zadost, býti očištěn a potrestán nějakým takovým trestem.

V čem záleží očištcový trest smyslový? Katolická církev přijímá mínění, že záleží v skutečném ohni. Pravoslavná církev tomu houževnatě odpírá. Tento odpor je dost divný, neboť klade očištec do pekla, třebas do zvláštního místa, a pekelný oheň přijímá. Povězme si o věci něco maličko. Neobyčejně podrobně probírá ji A. Michel v bohovědném slovníku francouzském (*Diction. de théol. cath.* XL, str. 2253 n).

3. Hádky o očištcový oheň mezi východem a západem se začaly v XIII. století. Po prvé ukázal se rozdíl na sněmu florentském r. 1435. Řekové psali ve spisku tehdy vydaném: „Přijímáme trest, zármutek a temné místo, ale nikoliv oheň; v onom místě jsou duše v zármutku a trestech, jsou zbaveny božského světla, ale očišťují se ne ohněm, nýbrž prosbami a oběťmi kněží, almužnami“. Podobně mluvil Marek Efeský na samém sněmu. Zminili jsme se o něm již dříve. O popírání zadostučinění Bohu se strany člověka utrpením nečteme, nýbrž vidíme naopak, že utrpení duší v očištcí je pojímáno správně; tehdy nebylo ještě protestantů a jejich nauky o zadostučinění. Petr Mohila, t. j. pravoslavné vyznání víry, které má jeho jméno (metropolitou kijeuským se stal r. 1632), se táže: „Co sluší mysliti o ohni očištcovém? Odpovídá: Žádná stránka Písma neučí, že je .“ Totéž se čte ve vyznání patriarchy jerusalemského Chrysanta, přijatém cařihradským sněmem z r. 1727. Které důvody uvádějí Řekové? Hlavně dva: stačí a souhlasí více s duchovou povahou duší, přijímáme-li jen trest duševní; sv. Písmo nepodává důkazu, výrok sv. Pavla: Bude spasen, ale tak jako skrze oheň (1. Kor. 3, 15), nemůže značiti oheň očištcový.

Na tyto dva důvody odpovídají katoličtí bohoslovci asi takto: První důvod nemá váhy, neboť pak by totéž platilo o pekle; ale i Řekové přiznávají oheň pekelný. Druhý důvod je slabý. Podali jsme výklad výroku sv. Pavla svrchu a odkazujeme na něj. Z katolické strany se přiznává, že výrok sv. Pavla plného důkazu nepodává. Kdo rozhodne o jeho smyslu? Podání. A co praví podání? Nejprve podotýkáme, že Otcové prvních století mluví nejasně, jakoby oheň měl nastati teprve při konci

světa a jakoby teprv pak měli véjiti svatí do nebe a zlí do pekla. Z těchto nejasných výroků nemohou Řekové činiti důkaz proti očišcovému ohni, jelikož je to blud, na sněmu florentském za souhlasu Řeků odsouzený. Musí tedy uváděti výroky jiné. Tu sluší říci: není pravda, že východní podání o očišcovém ohni neví. Čtenář račiž nahlédnouti do výroků východních Otců, uvedených v důkaze, že je očištec. Zde připomínáme, že přiznávají oheň očišcový sv. Basil, sv. Řehoř Nys., sv. Řehoř Naz., sv. Isidor Pel. Není jich mnoho, ale jsou mezi nimi Otcové, kteří jsou na západě i na východě velice ceněni, na východě zvláště Basil a Řehoř Naz., zvaný Bohoslovec. Po rozkolu mnozí šířili nauku odlišnou zúmyslně, ale i tehdy byli mužové, kteří se nedali rozkolnickou zaujatostí másti. Byli i tací, kteří pracovali pro jednotu. Manuel Kalekas (zemř. 1410) opírá se v svém důkaze očišcového ohně o slova sv. Pavla (1. Kor. 3, 15), patriarcha Řehoř, zvaný Mammas (zemř. 1459), vystoupil na florentském sněmu proti Markovi Efeskému a přiznal očišcový oheň. Jsou i jiní. Po sněmu, když odpor Řeků vzrostl ve fanatismus, brojili prudce ovšem také proti očištcovi a očišcovému ohni. V XVI. století vystupuje Gabriel Severos, metropolita filadelfský, a zavrhuje i jméno očištec, aby se nezdálo, že očištec je očišťovací oheň z Platonova Phaedona. Všecky duše s hříchy klade do pekla. Ani zvláštního místa v pekle pro ně neuznává. Všecky duše jsou v pekle a trpí ohněm věčným, ale některé jen na čas. Tak jedním dechem oheň očišcový popírá a přiznává, ovšem v pekle. Tak daleko moderní pravoslavní bohoslovci nejdou, ale viděli jsme, jak jsou nedůslední a se vykrucují. V liturgiích se modlí pravoslavná církev za zemřelé tak jako církev katolická. Mluví v ní o ohni pekelném, ale ani ona se nemodlí za zavržence; má tedy oheň očišcový. Z tohoto náčrtku je patrné, že není pravda, když se tvrdí, že východní podání o očišcovém ohni neví nic. Podání západní přijímá a vyznává očišťující oheň očišcový skoro bez výjimky. V důkazu o jsoucnosti očišce uvedli jsme o tom výroků hojnost. Sněm florentský se o ohni nevyslovil, nýbrž přešel mínění Řeků mlčky. Proto se nesluší odsuzovati názor východní církve o ohni jako kacířství. Než právem lze říci, že nauka řecká nesouhlasí s duchem sv. Písma a že je zvláště proti duchu tradice.

4. Duše v očištcovi se tedy radují a mají žal zároveň. Radují se, že uvidí tvář Boží, oheň je bolestně mučí, ale ony přijímají trest ochotně vědouce, že je spravedlivý, podle vůle Boží a jím k blahu. Přidáváme ještě ukázkou ze spisku sv. Kateřiny Janovské o očištcovi. Není věroučným pramenem, ale to, co světe píše, je věroučně správné. Je psán tak názorně, že mohl býti napsán jen od duše vyšším světlem ozářené. František Saleský v něm rád čítal, Ludvík z Granady, Görres, ano i Leibnitz si ho vážili. Něco jsme z něho již uvedli, zde přidá-

váme delší ukázkou. Sv. Kateřina Janovská píše: „Vidím, že božská bytost je tak čistá a tak nad veškery pomysl, že by se duše, která vidí v sobě nejmenší mrvu nedokonalosti, vrhla raději do tisíc pekel, nežli by se s takovou skvrnou zjevila před Bohem. Když nyní poznává, že očištec tuto vadu odstraňuje, vrhá se do něho, on se jí zdá velikým milosrdenstvím, když může tato překážka býti odstraněna. Duše v očištcu jsou tak vzdáleny od všelikého sobectví, tak zcela oddány do vůle Boží, že si nepřejí ani zkrácení bolů skrze přimluvy živoucích jinak, nežli pokud tomu chce spravedlivá auktorita Boží. Ony ponechávají všecko Bohu, který si bere zaplacení, jak se jeho nekonečné dobrotě líbí. Jsou tak pohrouženy do vůle Boží, že jsou se všemi jeho nařízeními spokojeny... Vidím duše ty, že mají dvojí úmysl: radostně trpěti bolesti... a radost ze zařízení Božích. Tyto dva názory vtiskuje jim Bůh v okamžiku, a poněvadž jsou v milosti Boží, rozumějí jim a chápou je podle svých schopností. Proto jim působí velikou radost, která nikdy nemizí, ano roste, čím více se blíží k Bohu. Ale nevidí ji v sobě nebo skrze sebe, nýbrž v Bohu, v němž jest ji lépe viděti nežli v utrpení, které snášejí, a ježž nesrovnatelně více cení. Každé i nejmenší vidění, které lze o Bohu míti, převyšuje všecko utrpení a všecku radost, které člověk může pojmouti. Ač je převyšuje, neběře jim ani jiskry radosti nebo bolu... Když duše skrze vnitřní poznání vidí, že ji oheň Boží lásky táhne k Bohu, rozplývá se všechna žářem plamenné lásky k nejsladšímu svému Pánu a Bohu... Když pak v Božím světle vidí, že Bůh nikdy nepřestává táhnouti ji k sobě a vésti ji líbezně k své božské dokonalosti a že to činí s největší péčí, s ustavičnou pozorností a jen z čisté lásky, že však ona, majíc na sobě překážku hříchu, nemůže následovati... cítí bolest, ale necení jí, ač je velice veliká. Jelikož ví, že Bůh je jí nakloněn touto neobyčejnou a čistou láskou“. Vynikající bohoslovci praví o knížece sv. Kateřiny Janovské, že světice nejen dobře psala, ale takoruka z milosti Boží očištec prožila. Když mluví o vidění v Bohu, nesmíme mysliti na blažené patření, nýbrž na osvětlení mysli.

Někdy se klade otázka, jsou-li duše v očištcu mučeny od ďáblů. Bohoslovci odpovídají souhlasně, že ne. Spisovatelé mystičtí takový vliv připouštějí. Blah. Bellarmin píše, že věc je nejistá, ale souhlasí s bohoslovci. Není důvodu, proč by ďáblové měli duše znepokojovali. Škoditi jim nemohou, a kdyby je trápili, ještě by jim podle Bellarmina prospívali, jelikož by jejich vysvobození uspišovali, a to jistě nechtějí. Sv. Tomáš Akv. připouští možnost, že je k místu utrpení provázejí, aby se z jejich utrpení potěšili.

Jak dlouho trvají očištcové tresty? Jisté je, že se skončí po obecném soudu, neboť na soudě budou podle slov Páně všichni lidé rozděleni na dvě třídy, a ti, kteří budou na

pravici, půjdou do nebe, ti, kteří budou na levici, půjdou do pekla (Mat. 25, 46). Budou tedy jen dvě místa, nebe a peklo — kromě místa nekřtěných dítek. (Bloudil Origenes mysle, že i pak bude třeba očišťujícího prostředku.) Sv. Augustin píše v Městě Božím: „Má se za to, že po hrozném posledním soudu trestů očišťovacích nebude“. Mohl bys říci: Hle, duše spravedlivých byla v očišťci trápena, tělo však nikoliv, a nezakusí ohně nikdy. Blah. Bellarmin na to odpovídá, že vlastní příčinou hříchu je duše, neboť kdyby k němu nesvolila, nestal by se. Mimo to je tělo trestáno tím, že pozbylo života a rozpadlo se v prach. Řekneš: Což, přiblíží-li se soud dříve, nežli některé duše odpykají, co jim náleží? Odpověď jest, že Boží prozřetelnost ví, co má dělat; ostatně by jí mohl býti zkrácen čas tím, že by prudčeji trpěla. Jak dlouho zůstanou jednotlivé duše v očišťci, nikdo neví, i jest zcela zbytečné, rozprádati o tom spory. Jistě není čas utrpení u všech stejný. Také soudíme, že není krátký. Adam a Eva byli po hříchu ospravedlněni, ale jejich trest trval celý dlouhý život a na blažené patření bylo jim čekati do vzkříšení Páně. Israelité musili za trest, že reptali proti Mojžíšovi, blouditi na poušti 40 let, až veškeré starší pokolení vymřelo. Sv. Augustin se modlil za Moniku, jejímuž svatému životu dal tak skvělé svědectví, ještě 30 let po její smrti a jiné o modlitbu za ni vroucně prosíval. Od počátku je zvykem v církvi, slaviti výročí smrti modlitbami a oběťmi za pokoj zemřelých, a to i po padesáti a stu letech. Alexander VII. odsoudil větu, že odkaz za zemřelé trvá jen deset let. Mínění Maldonatovo a Sotovo, že žádná duše není v očišťci déle nežli deset let, nedošlo ohlasu. Chápeme, že hříšník, který se teprve v poslední chvíli obrátil a ušel peklu, trpí asi mnoho a dlouho. Jsou o věci mnohá soukromá zjevení, ale neuvádíme jich, jelikož nemají všeobecné dějepisné váhy.

Otázka: Mohou duše opustiti očišťec a zjevití se lidem? Odpověď jest: Nemohou; leda s dopuštěním a vůlí Boží. Sv. Augustin tvrdí s rozhodností, že se tak děje; dovolává se všemohoucnosti Boží a zkušenosti. Co se týče zkušenosti, varuje před lehkověrností, ale tvrdí, že některá zjevení jsou řádně dosvědčena.

Dodatky.

1. Pravoslavná nauka o očišťci. Vlastní rozdíl mezi východní a katolickou naukou o očišťci není v tom, že východní bohověda očišťec popírá, neboť jej v podstatě má. Uznává jen nebe a peklo, ale připouští v pekle aspoň dvě místa: vlastní peklo pro odsouzence a jiné místo, kde jsou hříšníci, kteří umřeli s vírou a pokáním, t. j. v milosti. V této věci je celý spor jen spor o slovo. Ani v tom není vlastní věroučný rozdíl, že pravo-

slavná nauka popírá očišcový oheň, t. j. smyslové utrpení, a přijímá jen utrpení duchové, zármutek. Chybuje v tom a je také nedůsledná, neboť temné místo, v němž jsou duše, jež mohou dojíti spasení a snad také všechny dojdou, je líčeno tak, že musíme mysliti na smyslový jeho vliv, ovšem bolestný. Náзор o ohni není věroučně stanoven, i nelze výchoďany viniti z kacířství. Vlastní věroučný rozdíl je v tom, že pravoslavní bohoslovci popírají zadostčinící povahu očišcových trestů. Svým utrpením by se duše z očišce nikdy nevy-svobodila. Ji mohou vysvoboditi jen živoucí a milosrdenství Boží. O zadostučinění jsme mluvili při svátosti pokání. Zadostučinění je jakási náhrada božské spravedlnosti za škodu, kterou hřích působí Boží cti a na duších, božím majetku. V tom smyslu celé pokání je zadostučiněním. Zadostučinění ve zvláštním, užším smyslu jsou pokuty, které Bůh ukládá zde a v očišci, anebo které člověk na zemi přijímá dobrovolně, když byla vina odpuštěna. Adamovi odpustil Bůh hřích, ale vy-hnal ho z ráje, podrobil strastem, odňal mu nesmrtelnost. To byly takové pokuty. Říkáme jim časné tresty. Podobných pří-kladů je v Písmě mnoho. Zde odpykáváme mnohé takové po-kuty zadostučiněním při sv. zpovědi a kajícími skutky, jež konáme dobrovolně a jež Bůh přijímá. Nuceně odpykávají takové tresty duše v očišci. Že naše zadostučinění, ať je jakékoli, má před Bohem cenu, že je Bůh přijímá, že se spokojuje pokutami ma-lými, to vše je z vykoupení a ze zásluh P. Ježíše. Protestanté zadostčinící cenu pokut popírají, a pravoslavní bohoslovci se proti zřejmým příkladům Písma, jeho duchu a výslovné nauce, sterými výroky doložené, jakož i proti veškerému podání k to-muto popírání přidali. Proto popírá Malinovskij očištec; jeví se mu zbytečným. Modlitby, oběti, almužny pomáhají duším v pekle, jež jsou v milosti, jelikož to Bůh za ně přijímá; utrpení, i kdyby trpěly tisíce let, nepomáhá nic, jimi se neodpyká nic, nenahra-zuje nic. Zde vidíme hlavní rozpor s naukou, a ten je, jak patrně z toho, co jsme řekli, veliký a vskutku věroučný.

2. Místo očišce. Dříve se mnoho psalo o tom, kde je očištec. Blah. Bellarmin uvádí osm různých mínění. Církev o tom nerozhodla nic, a to, co praví Písmo, jsou obrazy, u nichž je těžko rozsouditi, kde se končí obraz a začíná skutečnost. Všichni lidé kladou nebe nahoru, peklo dolů. To proto, že na-hoře je krásně, dole v hlubinách země hrozně, nahore světlo, dole tma. Spisovatelé minulých dob kladli očištec vedle pekla. Dante, opouštěje peklo, přichází hned do očišce. Také se učilo (sv. Tomáš Akv., Bonaventura a j.), že oheň pekla a očišce je týž jeden oheň, že jsou také mimořádná místa očišřovací, že některé duše odpykávají své tresty na zemi, a to k poučení živoucích a k útěše zemřelých. Dnes se takovým otázkám jako neužitečným vyhýbáme. Očištec, bydliště duchů, nelze určovati

jakovou prostorností, jakou mají tělesa, ale že někde je, rozumí se samo sebou, neboť i duchové mají nějaký vztah k prostoru; vykládali jsme o tom výše. Jedna otázka zajímá však i nás, otázka, žijí-li v očištcí pohromadě, či každá pro sebe zvlášť. Ti, kteří přijímají, že duše žijí každá pro sebe, dovolávají se různých zjevení. Ale takový důkaz nemá valné ceny, neboť i kdyby o zjevení nebylo pochybnosti, nic nedokazuje, jelikož se musí, jak podotýká Suarez, lokalisovati, t. j. líti na určitém místě. Mínění, že duše v očištcí žijí společně, je přijímáno skoro všeobecně. Sv. Tomáš Akv. spojuje obě mínění a praví, že obyčejné místo očištele je společné, podle jeho ovšem v útrokách země, ale že Bůh může mimořádně určit některé duši místo jiné.

3. Hříchy a očištec. Jde o malé hříchy. Do očištele může přijít jen duše, která má posvěcující milost, t. j. která est prosta viny, plynoucí z hříchu dědičného a ze smrtelných hříchů osobních. Z hříchů, ať těžkých nebo lehkých, již odpuštěných, zbyl jen časný trest, který nebyl na zemi odpykán anebo byl od Boha určen zvlášť k tomu, aby odpykán byl v očištcí. Než, duše může mít při smrti lehké hříchy ještě neodpuštěné. Tu přichází otázka: jak se odpouštějí malé hříchy, když se smrtí končí doba zásluh, tedy také doba svobodného t. j. záslužného zadostčinění, doba nových milostí, jimiž se hřích jediné ničí? Pravoslavní bohoslovci odpovídají: modlitbami, obětí, almužnami živoucích nebo milosrdenstvím Božím. Ale pro dobré skutky živoucích může Bůh odpustiti a také odpouští pokuty, nikoliv vinu. Žena se může modliti, aby Bůh dal hříšnému muži milost obrácení, vyprošená milost mu k obrácení pomůže, přijme-li ji, ale muž se musí obrátiti sám; pak teprve je mu vina odpuštěna. Bůh může arci odpustiti duším v očištcí a jeho milosrdenství se tam zajisté osvědčuje, ale přijímati všeobecné odpuštění pro všechny duše všech hříchů, byť i všedních, odporuje Písmu od počátku do konce, o tradici ani nemluvě. Je to táž nejasnost, neurčitost a nedůslednost, na kterou jsme u pravoslavných bohoslovců poukázali už nejednou.

Co praví o odpuštění katoličtí bohoslovci? Skotus, Alexander Hal. a jiní chtěli se vyhnouti nesnází tím, že řekli: spravedlivým se odpouštějí malé hříchy zvláštní milostí, kterou dostávají před smrtí; ale nedovedli pro svůj názor uvést vážného důvodu. Jiní řekli, že každý člověk je pod těžkým hříchem zavázán, litovati před smrtí všech svých hříchů. Ani to nelze připustiti; jednak není pro to důvodu, jednak je to příliš tvrdé a divné. Kolikráte zemře člověk náhle, že na vzbuzení lítosti nemá času. Jak by tedy mohl býti zavázán, aby svých hříchů litoval, totiž všedních, o nichž je řeč, a byl, neučiní-li tak, zavvržen? Vymýšleli ještě jiné cesty, ale žádná nevedla k cíli. Proto se přijímá nyní všeobecně, že duše může s malými

hříchy přijíti na věčnost. Že se za hrobem některé hříchy odpouští, plyne ze slov Pána Ježíše: Všeliký hřích, i rouhání odpustí se lidem, ale rouhání proti Duchu se neodpustí... ani v tomto věku ani v budoucím (Mat. 12, 31 n). Dr. Sýkora poznamenává: Kristus dává na jev, že se některé hříchy Božím milosrdenstvím odpouští na onom světě, totiž hříchy všední nebo spíše tresty za ně, které by měl trpěti v očištění. Než, otázka se vrací: jak se tyto hříchy na věčnosti odpouští? Uvádá se dvojí způsob: duše se očišťuje z malých hříchů na věčnosti poznáním dobrými skutky, zvláště tím, že pokorně přijímá utrpení jí prisouzené, anebo se duše očišťuje jediným skutkem hned po smrti. Že je k odpuštění třeba zavrhnouti hřích, je známo z nauky o pokání. První mínění se přičítá hlavně sv. Bonaventurovi; v novější době ho hájí zvláštním spiskem Fr. Schmid. Druhé mínění se připisuje sv. Tomáši Akv., Suarezovi, de Lugovi. Přijímáme tento názor odůvodňujeme jej takto: Duše zbavená těla a všeho toho, co nějakým způsobem láká k hříchu, poznává, že Bůh je jediné a nejvyšší dobro, tak jasně, že se od hříchu úplně odvrací a naplňuje vroucí láskou k Bohu. Tento skutek je ještě dobrovolný, ne fysicky nutný, není ovšem záslužný, neboť zásluhy, aby mohl získat milost, už není, ale ničí malé hříchy milostí, kterou má duše bytelně (habituálně, držečně) a která se osvědčuje skutkem lásky. Tento skutek odstraní překážku, na př. nezřízenou náklonnost k časné věci, lpění na tom, co je malý hřích, a tak Bůh ničí pro zásluhy dřívějšího života vinu. To není nová milost, neboť duše po smrti v milosti už neroste, duše má tu milost a ty ctnosti, s kterými přišla na věčnost, a ty bude míti na věky, vyjma světlo slávy, které dostane při vyjití z očištění do nebe. Sv. Tomáš Akv. píše o těch, kteří umírají náhle v malých hříších a nemohli jich proto lítostí zničit, asi takto: Třeba říci, že se jim odpouští po smrti tím způsobem, kterým se odpouští za živa. Poněvadž doba zásluhy minula, odstraní skutek lásky překážku malé viny, ale nezaslouží odpuštění trestu jako v tomto životě. Neodpouští se tedy malé hříchy co do viny očištěním trestem — tím se ničí časné tresty za hříchy malé i velké, ne skutkem odporu pro trest, neboť to by byla bázeň otrocká, nýbrž odpouští se skutkem lásky k Bohu. Tak sv. Tomáš Akv. Když tedy vstoupí duše do očištění, zmizí z ní všeliká vina a zůstává jen trestnost za ni. Tento její stav se nemění, leda že trestu ubývá. Proto poznenáhle posvěcování nebo zdokonalování je podle tohoto mínění nepřipustné. Když se slouží za zemřelého mše anebo se mu získávají odpustky, ulehčuje nebo zkracuje se trest, ale jinak se stav duše nemění. Zlé náklonnosti, které měla duše na světě, pominuly; pokud byly tělesné, pominuly s tělem, pokud byly ve vůli, duši při smrti zůstaly, na př. bytelná náklonnost k pýše, ale jsou skutkem lásky zničeny. Tak je duše v očištění

prosta vši viny a všeliké nezřízené náklonnosti tělesné i duševní. (Lépicier poznamenává proti Schellovi: „Kdyby byl v očištcí pokrok skrze skutky kajivosti a lásky, mohl by býti také v pekle.“)

4. Nauka o očištcí je rozumná a milá. Už jsme řekli, že plyne ze dvou pravd: do nebe nemůže nic nečistého, není každý hříšník hoden pekla. Musí tedy býti stav a místo, kde hříšník, jenž umřel v posvěcující milosti, ale neodpykal trestů za hříchy, utrpením zadost činí, vlastně zadost trpí, aby vešel do nebe dokonale očištěn. Toto myšlení je nám tak přirozeré, že je lidé, kteří nejsou pevní ve víře, rozšiřují na hříšníky vůbec. Zvlášť silně to ukazuje jednání protestantů, kteří, opouštějíce základní svůj článek o důvěřivé víře anebo zeslabující jej, přijímají zase očištec aspoň jako místo přípravy pro nebe. A jak jest pro nás potěšitelné, že můžeme svým milým pomáhati!

Víra v očištec nám ukazuje Boha v utěšeném světle. Můžeme se podívat jeho moudrosti, která nalézá prostředek, aby se člověk, sterými nedokonalostmi pokažený, napravil a pro nebe připravil. Svatost Boží vynucuje nám úctu. Nic nedokonalého nemůže a nesmí býti tam, kde přebývá svatý Bůh a kde jeho šťastní vyvolenci ho již vidí; proto si jej očištuje jako očištil uhlem rty prorokovy. A kdo není dojat dobrotou Boží, která se jeví v tom, že zřídila očištec! Ovšem trpí v něm duše, ale jejich utrpení je spasitelné. Samy vidí, jak se skrze ně denně očišťují. Že nejsou bez radosti a útěchy, slyšeli jsme výše. A my můžeme jim pomáhati. Právě tato služba lásky jest to, jež mocně vzdělává lidské srdce. Kdo modlitbami a mší sv. vzpomíná na zemřelé, ten je jistě dobrý člověk.

Bohoslovci poukazují také na mravní stránku nauky o očištcí, t. j. na to, jak souhlasí s dobrými mravy a je podporuje. Mysli si s protestanty, že by důvěřivá víra, kdykoli bys ji vzbudil, ničila v tobě veškerou vinu a trestnost. Co by se stalo? To, co se stalo, když tato nauka vznikla a se rozšířila: mravy se strašlivě uvolnily. Proto ji protestanté, kteří nezavřeli před zkázou očí, omezili. Mysli si, že by i malé hříchy vedly do pekla. Co by se stalo? Že by si lidé zoufali anebo všecku víru odhodili. Mysli si, že by se hříchy a tresty za ně ničily úplně v tomto životě, na př. pokáním. Co by se stalo? Lidé by nedbali hříchů, zvláště malých, o dokonalost se nesnažili, na konec i kajícími skutky pohrdli. Obrať věc jakkoli, vždy uvidíš, že očištec je zřízení, které na mravnost věřících působí blahodárně. Očištec varuje před těžkými hříchy, neboť ukazuje na spravedlnost Boží a praví: jsou vám v pokání co do viny odpuštěny, ale tresty za ně si ještě odpykáte, buď dobrovolně nebo nuceně, buď zde nebo v očištcí. Varuje zvláště před malými hříchy, které do pekla sice nevedou, ale upravují k němu cestu a zapalují oheň očištcový. Jak je nebezpečné nedbatí malých

hříchů, praví Kristus a ukazuje zkušenost. Očistec povzbuzuje ke kajícím skutkům, na př. k almužnám pro kostel, misie, chudé a k jiným skutkům tělesného a duchovního milosrdenství, k modlitbám, k sv. přijímání, poutím. Skutky ty cvičí v pokoře, nábožnosti, lásce a v jiných ctnostech. Očistec povzbuzuje věřící, aby si získávali odpustky a přivlastňovali je také duším v očistci. Očistec udržuje živý styk mezi živoucími a zemřelými, zřizuje krásné hřbitovy, opatruje hroby, zjev to, jenž se pokládal a pokládá za důkaz ušlechtilé vzdělanosti. Zvlášť sluší poukázat na útěchu, kterou dává hříšníkům. Co je lidí, kteří žijí bez Boha, hovějí světu, oddávají se vášním. Blíží se smrt. Jejich mysl se bezděky obrací k věčnosti. Co mají činiti? Zoufati pro svůj život? Pokání za něj činiti nemohou. Tu řekne jim očistec: Usmíř se s Bohem co do viny, já tě připravím pro nebe; bude to příprava bolestná, ale dovede tě k věčné blaženosti. A hříšník je potěšen. Již nemyslí na věčnost s hrůzou, ani neodvrací od ní osudně myslí, nýbrž vzpomíná na ni s útěchou.

Nevěřci namítají, že víra v očistec vznikla z pohanských bájí. To je asi tak, jako kdyby někdo řekl, že víra v křesťanského Boha vznikla z pohanského modlářství. Jako je víra v božství zjev všelidský, tak je všelidská také víra v očistec, nechť je spojena s rozmanitými bludy. Pohanská eschatologie byla samá pověra a velmi nedokonalá, též pochmurná, ale nějaký očistec má; křesťanská eschatologie je bez pověr a dokonalá. Má kořeny v Starém zákoně, totiž ve zjeveních Božích, jasně byla zjevena teprve Kristem. Protestanté namítají, že zadostučinění Kristovo je nekonečné ceny a stačí na zahlázení všech hříchů a trestů; proto nauka o očistci zastiňuje Krista. Tato námitka zavání ulicí. Je pravda, vykoupení Kristovo je nekonečné ceny a stačí pro celý svět, ale proč žádá Kristus víry? Proč trestá pokutami za odpuštěné hříchy? Protože si musí každý vykoupení Kristovo osvojiti. Mnohý to činí tak dokonale, že hned po smrti vchází do věčné slávy, ale většina lidí to činí nedokonale, i musí doplnit, co jim chybí, v očistci. Kdyby očistec zastiňoval Krista a jeho zadostučinění, zastiňovaly by je víra, svátosti, peklo.

Přímluvy za zemřelé.

1. Z toho, co bylo dosud řečeno, jde, že lze duším v očistci pomáhati. Jak se jim pomáhá? Sněm florentský jmenuje mši sv., modlitby a almužny. Církev jmenuje, mluvíc o dobrých skutcích, obyčejně modlitbu, půst a almužnu, ale rozumí tím vše, co se do těchto tří skupin hodí. Lze tedy za duše v očistci obětovati mše sv., modlitby, přijímání Nejsv. svátosti, posty, almužny, poutě, odpustky a j. Všecky sněmy, zvláště také sněm tridentský, vytyčují mši sv. O mši sv. se dí, že se

slouží na odpuštění hříchů (peccatorum). Slovo hřichy značí tu podle výkladu v předešlé stati časné tresty. Výrazu peccata se užívalo pro hřích a trest za hřích; co z obou se myslilo, ukazovala souvislost. Duše v očištcí nemá již hříchů (vin), i sluší slovo „peccata“ při mši za zemřelé bráti ve smyslu „tresty“. V té věci se liší nauka katol. bohoslovců od nauky bohoslovců pravoslavných, kteří učí, že se přímlovami odpouštějí duším lidí, zemřelých ve víře a s pokáním, hřichy, dovolávajíce se slov Páně u sv. Matouše 12, 31 n., výše uvedených. Tak učí východní církve vůbec. Zemřeli „ve víře a s pokáním, kteří však nepřinesli vhodných plodů pokání“, jsou podle pravoslavných bohoslovců údy těla Kristova, ale mají hřichy, které se jim na přímlovu živoucích, zvláště skrze mši sv., odpouštějí. Sami si pomoci nemohou. Řčení „s pokáním“ je nejasné. Činili pokání a mají vinu; snad je činili jen za těžké hřichy. Malinovskij dí, že jsou smrtelných hříchů prosti, jelikož se před smrtí opravdově káli (zemřeli s istinnym raskajaniem). Povinnost modlitby za zemřelé dokazuje ze zákonu lásky. Bohu jsou milé, a my můžeme jej prositi, aby je přijal za zemřelé. Dále ukazuje povinnost a působení modlitby na příkladech z Písma, jako na Tobíašovi, Judovi Makk., Pána Ježíše, apoštolů. Modlitbu Páně za apoštoly (Jan 17, 24) rozšiřuje tak, že se Pán Ježíš modlil také za jejich záhrobní život. Trochu neobvyklé pojmání, neboť apoštolové, kteří umřeli smrtí mučednickou, nemusili do očištcí. Důvod jeho, že se sv. Pavel modlil za Onesifora a jeho dům (2 Tim. 1, 16), je dobrý, neboť právem lze souditi, že Onesiforos byl tehdy již mrtev. (Viz poznámku dra. Sýkory). Pěkně také zdůrazňuje, že právě mše sv. je účinná jako přímlova.

Účel přímlovu je, aby utrpení duší bylo zmírněno a zkráceno a aby brzy přišel pro ně den, kdy uvidí Boha.

Účinnou pomocí jsou také odpustky. Byla o nich řeč při svátosti pokání, nicméně přidáme zde pro úplnost několik slov o nich. Odpustky jsou odpuštění časných trestů (pokut), hlavně těch, jež se odpykávají v očištcí. Místo těchto pokut dávají se Bohu z pokladu církve nadbytečná zadostučinění (pokuty) Pána Ježíše a svatých. Jen církev má nad tímto pokladem moc a proto může dávat odpustky jen ona. Proto mohou býti duším v očištcí přisvojeny jen ty odpustky, o kterých církev prohlásí, že je možno darovati je jim. Spravedlnost žádá, aby časné tresty byly odpykány. Když tedy církev za ně dává nadbytečné pokuty z pokladu církve, je třeba, aby ten, kdo je chce získati, konal nějaké dobré skutky, které mají kající, zadost činící ráz. To může býti i modlitba, je-li při ní nějaká námaha; také může býti konána jako pokuta. Živoucí dostává odpustky z pravomoci církve, duše v očištcí jako přímlovu. Konáš, čeho třeba, abys získal odpustky pro duši v očištcí, pro jednu, několik, všechny. Nesmíš si mysliti, žeš dal své odpustky

jim. Tys vykonal jen podmínky, aby duše získala odpuštění muk očistcových. Ona jich nemůže konat, konáš je tedy ty za ni. Ne ty dáváš jim odpustky, to činí církev, neboť jen ona má nad nimi moc, ale tys splnil podmínky, jež klade, aby byly získány, a určil, aby byly od církve dány duším v očistci. Je tím duše z očistce vysvobozena? To nikdo neví. Jak Bůh odpustky duším přivlastňuje, nevíme. Proto zakázala kongregace nápis na výsadovém (privilegovaném) oltáři: „Dnes je vysvobozena duše z očistce“, ale výsadový oltář trpí.

2. Písmo učí, že máme konati za zemřelé přímluvy a že jim tyto přímluvy prospívají. Zvlášť zřetelně a pěkně to hlásá jednání Judy Makkabejského (2. Mak. 12, 46). Uvedli a rozebrali jsme toto místo sv. Pisma v důkaze o jsoucnosti očistce. — Výrok v knize Tobiašově: Poskytuj svého chleba i vína k pohřbu spravedlivého . . (Tob. 4, 18) je trochu nejasný, ale důkazem je. Někteří jej vykládají o almužnách chudým, aby tím jako dobrým skutkem bylo zemřelým pomáháno, jiní praví, že se tu doporučuje zvyk, dávatí příbuzným pokrmy a tak je potěšovati, jiní opět, že to byla oběť za zemřelé. Tento zvyk byl i u křesťanů. Nosili pokrmy na hrob, aby chudí jich požívali a za to za zemřelé se modlili, aby ulehčovali svému bolu a duším zemřelých dobrým skutkem pomáhali. Zvyk ten byl zrušen, protože se při něm daly nepřístojnosti. — Dále se uvádí výrok: Ani mrtvému neodpírej milosrdenství (Sir. 7, 37). Je tam řeč o skutcích milosrdenství. Slova lze vztahovati také na skutky milosrdenství ve prospěch zemřelých. — U sv. Pavla čteme: Sic jinak co činí ti, kteří dávají se křtiti za mrtvé? Jestli vůbec mrtví nevstávají z mrtvých, proč se dávají také křtiti za ně? (1. Kor. 15, 29). Misto není dost jasné. Sušil uvádí různé jeho výklady a přidává se k tomu, jež čteme také u dr. Sýkory. Křest za mrtvé byl obřad podobný křtu, jež někteří přijímali za katechumeny zemřelé bez křtu. Tím ukazovali pevnou svou víru, že zemřelý došel spásy křtem žádosti a že je hoden, aby se za něho konaly v církvi přímluvy. Zvyk ten nebyl pověra, dí Prat, nýbrž slavnostní osvědčení, že zemřelý patřil Kristu a že mu přímluva věřících může prospěti. Později byl zvyk zrušen, jelikož jej bludaři prohlašovali za křest skutečný, totiž za skutečné pokřtění zemřelého. Sv. Pavel, píše Prat, zvyku neschvaloval, ale nezakazuje ho, jelikož tehdy ho nikdo ještě nezneužíval; užívá ho k důkazu pro vzkříšení těla. Smysl jeho důkazu je: jste jisti spásy zemřelého, když se za něj dáváte křtiti, jak byste tedy mohli pochybovati o vzkříšení? Z výroku plyne pro nás to, že se za takového zemřelého konaly přímluvy; tím spíše se ovšem konaly za zemřelé pokřtěné. V době, kdy se zvyku zneužívalo, byl by smysl Pavlových slov pro nás: křtíte zesnulého na živém a myslíte, že mu to prospívá, jak by tedy neměly prospívati modlitby zemřelému skutečně pokřtě-

nému. Jiní vykládají zvyk přímo za kající skutek pro zemřelého a výrok Pavlův za doporučení kajících skutků za mrtvé.

Důkaz z podání pomíjíme, neboť by nám bylo opakovati skoro všecko, co jsme uvedli v důkaze pro očistec ze sv. Otců. Skoro ve všech tam uvedených výrocích je řeč o přímlovách za zemřelé; z nich jsme právě soudili na víru církve v očistec. Sami protestanté musí chtěj nechtěj uznávati, že se v církvi konaly přímlovy za zemřelé od dob apoštolských, soukromě i bohoslužebně. Kalvín, nemoha to vyvrátiti, prohlásil přímlovy ty za blud, jenž má býti odstraněn. Mnohonásobný kacír a samozvaný oprávec viní z bludu celou církev od počátku, tedy i apoštoly, ba samého Krista!

Namítá se z Písma proti přímlovám za zemřelé slovo sv. Pavla: My všichni se musíme ukázati před soudnou stolicí Kristovou, aby každý obdržel, co byl v těle vykonal, podle toho, co vykonal, buď dobré nebo zlé (2 Kor. 5, 10), a slovo sv. Jana: Skutky jejich jdou s nimi (Zjev. 14, 13). Těžko je říci, kde je v těchto výrocích něco proti přímlovám za zemřelé; ani Sušil, ani dr. Sýkora, ani Prat o tom nevědí. Dr. Sýkora míní, že sv. Pavel má na mysli soud věčný, protože mluví na uvedeném místě o odplatě duše a těla. Po věčném soudě nebude ovšem přímlov, ale do toho je ještě daleko. K druhému místu přidává poznámku: A byť blahoslavení zemřelí musili nějaký čas pobýti v očistci, mají i tam oblažující jistotu, že do nebe přijdou. Že při soukromém soudě není již přímlov, vyložili jsme na příslušném místě, jak by mohly býti při soudě obecném! Sv. Jeronym dí: „V tomto životě jsouce můžeme si modlitbami, radami a jinak pomáhati; až přijdeme před soud Kristův, ani Job ani Daniel ani jiný kdokoli nebude moci za nás prositi, nýbrž každý ponese jho své.“ Podobně píše sv. Augustin. A přece oba sv. Otcové přijímají přímlovy za duše v očistci. Nesmí se výročkům Písma dávati smysl, jehož nemají, anebo vkládati do nich, co v nich není. Sv. Tomáš Akv. míní, že si ti, kteří zemřeli v milosti, zasloužili, aby mohli býti přímlovami podporováni. — Ze sv. Otců se namítají slova sv. Ambrože, že nemáme na zemřelých příliš viseti. Neprávem, neboť sv. biskup káráť am přemrštěné projevy smutku, přepych a jiné nešvary své doby. — Namítá se, že duše v očistci již nejsou na cestě k cíli (viatores.) To jest pravda, ale jen z části; trochu jsou ještě na cestě k cíli, neboť nejsou u něho, a co do trestu není jejich stav nezměnitelný. — Namítá se, že nevíme, je-li duše v očistci čili nic. To jest pravda, ale to nepřekáží; není-li již duše v očistci, prospěje naše přímlova jiným a nám dobrý skutek zůstane. — Namítá se: někdo určí, aby bylo za něho slouženo 10 mší sv. a dáno 100 korun chudým, ale pozůstali to nevykonají. Odpověď: Užitek ze mší sv. a z modliteb

podarovaných, vlastně nepodarovaných je ztracen, ale dobrá vůle bude zemřelému připočtena.

Že naše přímlyvy duším v očistci pomáhají, usuzuje se také z článku víry o obcování svatých. K mystickému tělu Kristovu v širším smyslu nepatří jen věřící na zemi, spojení posvěcující milostí, jako jeho živé údy, nýbrž také svatí v nebi a duše v očistci. I o tomto těle platí slova sv. Pavla: Jsme jedním tělem v Kristu, každý jednotlivec pak údem jeden druhého (Řím 12, 5), a slova, jimiž toto spojení široce vykládá (1 Kor. 12, 12n). Sv. Tomáš Akv. píše: „Láska, která spojuje členy církve, nevztahuje se jen na živé, nýbrž i na mrtvé, kteří v lásce zemřeli. Láska, která jest životem duše, jako duše je životem těla, se neukončí, neboť láska nikdy nepřestává. (Srov. 1 Kor. 13, 8). Tak žijí mrtví v paměti živých. Proto mohou živoucí k nim řídití mysl. Proto prospívají zemřelým dvojnásob, pro pouto lásky a pro úmysl.“ Spojení církve vítězné, trpící a bojující, těchto tří částí říše Kristovy (Mat. 28, 18), záleží ve třech věcech: a) Všecky údy mystického těla mají též cíl, patření na Boha, touž milost od Krista zaslouženou, touž hlavu v Pánu Ježíši, téhož Ducha, kterým jsou řízeny. b) Všechno ovoce milosti, zásluhy, dobré skutky v duši jednoho údu náleží také celému tělu. Prsten, který zdobí prst, zdobí celé tělo. Všecky jsou také z milosti Kristovy, ke cti Boží, k prospěchu církve, k blahu každého údu. Zdravé srdce prospívá celému tělu. c) Mimo tuto výměnu duchovních darů, která plyne sama z věci, je výměna darů dobrovolná, zvláštní. Milost, kterou máme v duši, nemůžeme ovšem dáti jiným, ale můžeme slovy i skutky Boha prositi, aby jiným udělil nějakou milost pro naše prosby a činy. Můžeme vzdáti některému svatému zvláštní čest a on se může za nás zvláště přimlouvati. Zrovna tak se můžeme přimlouvati za zemřelé vůbec nebo za některého zvlášť. Zvláště můžeme jiným darovati dobré skutky jako zadostučinění (pokuty) za jejich hříchy, když jim byla odpuštěna vina. Duše v očistci mají vinu odpuštěnu, i můžeme prositi slovy i skutky, aby jim byl odpuštěn nějaký trest, jako můžeme prositi za odsouzeného, aby mu byl trest ulehčen nebo zkrácen. Obcování s dušemi v očistci záleží, nebo řekněme osvědčuje se právě v tom, že řídíme své přímlyvy za ně a skutky jim hledíme pomoci. Milost a láska nás s nimi spojuje, i nabízíme za ně Bohu půst, almužny, modlitby a jiné skutky, mající povahu pokut, dáváme mu oběť mše sv. a odpustky, aby jim přisvojil zadostučinění Kristovo a svatých. Musíme ovšem vzbuditi příslušný úmysl, nebo jinak by naše skutky neměly povahu přímlyvy, nebyly darovány.

Rozumí se samo sebou, že, jak dí sv. Bonaventura, musí se to dít tak, aby milosrdenstvím netrpěla spravedlnost, řízení světa nebylo rušeno a cena zásluh zůstala netknuta. Nelze

namítnouti, že nikdo nebývá trestán pro hřích jiného a že proto není možno pomáhati skutky druhého, neboť vzítí někomu něco, co jest jeho, je proti spravedlnosti, ale dáti někomu něco, co není jeho, není proti ní, nýbrž to je štědrost. Naše dobré skutky mají sice cenu z milosti Kristovy, ale jsou naše i můžeme je darovati. Na námitku, že v Písmě není příkazu, modliti se za mrtvé, ukazuje pravoslavný Filaret právem na apoštolské podání, v němž takový příkaz je. Malinovskij činí si námitku: jestliže se církev modlí za všechny, kteří umřeli s pokáním, a jestliže její modlitby jsou účinné, zdaliž dojdou všechny tyto duše spasení? Odpovídá slovy sv. Jana Dam., že jest to žádoucí.

Přímluvám se říká *suffragia*. Slovo znamenalo původně střep, na který psal muž jako na hlasovací lístek své jméno, potom tento hlas, kterým někoho volil, za něho se přimlouval, jemu podporu získával, pak tuto pomoc samu.

Přímluvou jest anebo může býti také účast při pohřbu, slzy, věnce, náklad na slušný pohřeb a p., neboť můžeme to konati jako dobrý skutek a za duši obětovati. Pocho-
vávati uctivě mrtvé je skutek milosrdenství, jež Písmo chválí (2. Král. 2, 5; Tob. 12, 12; Jan 19, 38 n; Skut. 8, 2; Mat. 26, 10 n). Účast při civilním pohřbu, při pohřbu, když mrtvola je spálena, při pohřbu odpadlíka bývá asi zpravidla spíše zlořád nežli přímluva. O skvělých pohřbech dí sv. Augustin, že jsou více útěchou živoucím nežli pomocí zemřelým. Zaplatiti dluh za zemřelého nepatří mezi přímluvy, leda že by to byl skutek piety, spojený s obětmi a za jeho duši obětovaný; ale pak by přímluvou byly tyto okolnosti, ne samo zaplacení.

3. Jak pomáhají přímluvy? Pravosl. Makarij a Malinovskij píší, že působení modlitby na jiné, zvláště vzdálené, je nám nepochopitelné. Poukazují sice na to, že živí a zemřelí patří k témuž tělu Kristovu a že jest mezi nimi vzájemný vliv, ale dále se otázkou nezabývají. Katoličtí bohoslovci odpovídají, že přímluvy působí jako prosba a jako zadostučinění (zástupničí ovšem).

Především pomáhají přímluvy jako zástupničí zadostučinění. Zadostučinění vyrovnává urážku, která byla hříchem cti Boží způsobena. Dáváme je Bohu za zemřelého, jenž nemůže zadost činiti leč utrpením. Bůh je přijímá a odpouští mu tolik muk, na kolik náš skutek stačí a jak jeho milosrdenství uzná. Milost, kterou naše skutky získávají, zůstává ovšem nám, ale to, co je na nich zadostčinícího, dostávají duše, za něž jsme skutky obětovali. Tuto zadostčinící povahu mají, kromě mše sv., hlavně skutky spojené s námahou nebo se sebezapřením. Jest otázka, přijímá-li Bůh naše zadostučinění jen z milosrdenství, tedy podle uznání, nebo musí-li je přijmouti podle požadavku spravedlnosti, tedy neomylně

jistě. To závisí na tom, přijmeme-li za základ určité příslibení Boží čili nic. Kdo praví, že se Bůh zavázal slibem, odpoví ovšem že přijme naše zadostučinění podle spravedlnosti, neboť co Bůh slíbil, musí splnit. Není to přísná spravedlnost, neboť slib Boží je dobrovolný, ale vzhledem k slovu Božímu lze o spravedlnosti mluvit. Suarez hájí tohoto mínění. Všeobecně se přijímá toto mínění pro zadostučinění živoucích, na př. při pokání. Není důvodu, proč by měli zemřelí býti vyloučeni. Jsou s námi spojeni láskou, sami nemohou zadost činiti, nejsou ještě plně u cíle, my jim zadostučinění darujeme, proč by jim nemělo prospěti stejným právem jako prospívá nám, když je konáme za sebe? Také církve se přimlouvá stejným způsobem za živé i za mrtvé. V Bohu ovšem i toto přijetí podle spravedlnosti jest skutek milosrdenství jako celé vykoupení.

Dále pomáhají přímlyvy jako prosba. Někteří bohoslovci si představují účinnost přímlyv jako účinnost nepřímou. Bůh dá pro ně některým živoucím milost, aby činili za zemřelé zadost, a přijímá toto zadostučinění za ně. Tak Suarez a ti, kteří ho následují. Než, to se zdá příliš složité. Kristus Pán mluví o prosbách mnohem všeobecněji pravě: Proste a bude vám dáno. Proto jiní, jako de Lugo, píší, že přímlyvy působí jako prosba přímo. Bůh přijímá přímlyvy a dává duším ze zadostučinění Pána Ježíše a svatých tolik, kolik přímlyva zasluhuje. Blah. Bellarmin s tím souhlasí a dodává, že modlitba působí nejen jako prosba, nýbrž má, jsouc spojena s nějakou námahou, také povahu přímlyvy zadost činící. O přímlyvách jako prosbě platí zásady, které stanoví bohověda o modlitbě vůbec. Tak zvaný heroický skutek, schválený Benediktem XIII. r. 1728 a opět Piem X., záleží v tom, že se někdo zřekne v prospěch duší v očištění všech zadost činících užitků, které z jeho skutků plynou, jakož i všech přímlyv, kterých se mu dostane po smrti. To jest skutek, jež lze doporučovati lidem mimořádné svatosti.

Mohou-li duším v očištění pomáhati také svatí? Byli tací, kteří pravili, že nikoli. Za důvod uváděli, že sv. Písmo a sv. Otcové mluví o pomoci andělů lidem, ale o pomoci duším v očištění nemluví, že svatí, jsouce u cíle, nemohou konati záslužné skutky a tudíž také ne skutky zadostučinění, že spravedlnost žádá, aby byla za trest dána náhrada, že by se očištěc vyprázdnil, kdyby se P. Maria, andělé a svatí za duše přímlyvili. Avšak tyto důvody jsou chabé. Bohoslovci tvrdí s důrazem, že svatí mohou duším v očištění pomáhati a že tak zajisté činí. Přes to se očištěc nevyprázdní, neboť svatí znají vůli Boží a řídí se jí; v té věci jest zajisté také nějaký zákon nebo řád. Rovněž je možné, že některá duše je za trest nebo z jiných příčin z přímlyv svatých vyňata. Článek víry o obcování svatých se vztahuje také na svaté a duše v očištění. Již v katakombách jsou náhrobní nápisy, v nichž se zemřelý doporučuje přímlyvám

mučedníků anebo jest jim od těch, kteří pořizovali náhrobek, doporučován. Církev se modlí při smuteční mši sv. a při jiných příležitostech, aby Bůh dal zemřelým pokoj věčný na přimluvu svatých, zvláště P. Marie. Výklad, že prosíme svaté, abychom my mohli za zemřelé zadost činiti, je příliš kroucený, aby mohl býti pravý. Svatí nemohou ovšem konati záslužné skutky, ale mohou Boha prositi, aby přiřkl duším něco ze zadostučinění Pána Ježíše a svatých (poklad církve). Mysleme si, že svatý více trpěl na zemi, nežli za své hříchy trpěti zasloužil. Proč by nemohl prositi Boha, aby toto přebytné zadostučinění přiřkl některé duši? Mysleme si, že je v nebi někdo, jenž vidí v očištní duši, která mu na zemi prokázala mnoho dobrodiní. On by neměl míti možnost přimluviti se za ni? Sv. Jeronym volá proti Vigilancovi: „Jestliže Mojžíš, sv. Pavel a jiní svatí mohli usmířovati Boha, aby odpustil lidu, tím více to mohou nyní, kdy jsou s Bohem spojeni“. Nicméně se zdá, že jest ponecháno hlavně lidem na zemi, aby na zemřelé pamatovali a jim pomáhali. Někdy čteme, že andělé navštěvují duše v očištní a je potěšují. Možné je to, neboť sv. Pavel píše: Nejsou-liž andělé služební duchové, posláni k službě pro ty, kteří dědictvím obdrží spásu (Žid. 1, 14)? Snad možno rozšířiti jeho slova i na duše v očištní. Že by svatí mohli navštěvovati duše v očištní, se nepřipouští.

Musí býti ten, kdo koná přimluvy za zemřelé, v posvěcující milosti, aby jeho přimluvy jim prospěly? Prositi může za zemřelé každý, i hříšník, vždyť může prositi i Boha. Také dobré skutky, pokud mají povahu prosby, mohou býti za duše obětovány. Závisí na Bohu, přijme-li je a jak. Bůh ustanovil, aby se konaly modlitby za živé a za mrtvé, proto sluší za to míti, že je přijímá i od hříšníků. Podobají se ovšem daru ze špinavé ruky. Odpustky duším v očištní získati nemůže, aspoň plnomocné ne, protože se při nich žádá jako nezbytná podmínka platná zpověď. Při skutečích zadost činících sluší činiti rozdíl. Některé takové skutky mají účinnost nezávisle na osobě, říkáme, že působí vykonaným úkonem. Tak působí mše sv., i když ji slouží kněz v hříchu a dal ji sloužiti hříšník, Totéž platí o modlitbách při pohřbu, které koná kněz jménem církve. Jiné skutky závisí na osobě, říkáme, že působí úkonem konajícího. Aby takový skutek měl zadostčinící účín, musí býti osoba, jež jej koná, v posvěcující milosti. Nemá-li jí, skutek její není záslužný a proto nemůže býti duším dán, neboť kde nic není, nelze nic dáti. Poznamenati jest, že Bůh nehledí jen na zevní skutek, nýbrž také na to, jak je konán. Přimluvy, konané s horlivostí, láskou, vroucností, mají u něho zajisté větší cenu nežli přimluvy lenivé, zpola vynucené, lhostejné; ani menší nebo větší svatost osoby není bez vlivu. Sv. Tomáš Akv. uvádí ještě tento případ. Může se státi, že někdo koná přimluvu jménem

nebo jako nástroj jiného. Někdo by umřel v milosti a určil si přimluvy, anebo někdo, jenž je v milosti, dal by je vykonávati jinému, ale ten, jenž by je v obou případech konal, byl by v stavu těžkého hříchu. Andělský učitel dí, že přimluvy mají účín, ale že účín ten by byl větší a jistější, kdyby řečený muž byl také v milosti. Pesch hájí tohoto mínění proti Suarezovi, pravě, že souhlasí s vírou věřících a s úsudky velikých učitelů. Jako příklad uvádí, že platí almužna, kterou dá sluha jménem spícího pána.

Je-li třeba navrátiti ukradenou věc, anebo jinak škodu nahraditi, aby byl duši odpuštěn trest, či nemusí-li se to státi? Někdy se čte, že se zjevila duše zemřelého a prosila, aby se učinilo odškodnění (restituce). Sv. Brigita prý pravila, že duše je tak dlouho trápena, až se škoda napraví. I jiné věci lze čisti. To jsou samé nemožnosti. Duše má trest za odcizení nebo způsobenou škodu a ten musí vytrpěti, ať se stane náhrada nebo nestane. Kdyby očištcový trest závisel na navrácení, bylo by duši, když se vrácení nestane, zůstatí v očištcu na věky; to je nerozumné. Vrácení a náhrada škody, učiněné v prospěch zemřelého, je dobrý skutek, o němž má platnost, co jsme řekli o přimluvách.

4. Kterým zemřelým prospívají přimluvy? Jen duším v očištcu. Ne svatým, neboť nemají trestů, jež by měli odpykati, ne zavrženým, neboť nejsou schopni, aby jim prospěly. Jistě prospívají pokřtěným zemřelým. Prospívá-li mše sv. za nekřtěné? Mnozí praví, že ne, jelikož je dána církvi k užítu jejich členů. Někteří připouštějí mši sv. za katechumeny, jelikož již patřili vírou k duši církve, a podle některých též, ač nedokonale, k tělu církve. Jisté je, že jako prosba může každý skutek zemřelým prospěti, jen když jej Bůh přijme. Přimluvy lze konati za všechny duše v očištcu anebo za některé zvlášť. Kterým prospívají, když se konají za všechny? To závisí na Boží prozřetelnosti a snad také na vlastnostech zemřelých. Bůh rozděluje užitek zajisté spravedlivě, buď stejně, buď podle zvláštních potřeb duší, buď podle jejich hodnoty. Duše mohou míti pro pomoc menší nebo větší schopnost (disposici). Tak na př. duše lidí, kteří na duše v očištcu nikdy nevzpomínali, mají asi menší disposici, býti poděleni. Bohatý člověk, který byl k chudým tvrdý, je s týmiž chudými v očištcu. Řekneme, že spíše dostanou užitek z přimluv tito chudí. Sv. Tomáš Akv. myslí, souhlase v tom se sv. Janem Damasc., že duše, na které nikdo nepamatuje, mají z obecných přimluv více užitků, podle sv. Augustina zvláště ty duše, které si v životě zasloužily, aby jim přimluvy po smrti prospívaly. Než, tu jsme v říši tajemství. Pronášíme-li úsudky, činíme tak podle zásad, jež jsme si z víry a z přirozené moudrosti osvojili. Přimluvy za určité osoby prospívají podle odvěké praxe církve a podle víry lidu právě

jim. Prospívají-li jim neomylně jistě? Někteří praví, že ano, jiní činí i tuto působnost přímlov závislou na okolnostech. Bůh prý může z některé příčiny určit, aby zemřelému, za nějž se slouží mše sv., oběť neprospívala, na př. proto, že jí na zemi nedbal, ani v neděli na ni nechodil a p.

Rozumí se samo sebou, že přímlovy prospívají také těm, kteří je konají. Jsou dobrým skutkem, odměna, již zasluhují, nemůže býti darována jiným; darovati lze jen jeho zádost činící cenu. Tu platí slovo Páně: Dávejte a bude vám dáno, míru dobrou a natlačenou a natřesenou a vrchovatou dají v lůno vaše, neboť kterou měříte, tou bude vám odměřeno (Luk. 6, 38).

Mohou-li duše v očištcí sobě nebo nám něco vyprositi? Zasloužiti ne, ale vyprositi ano. Že se modlí, jest zajisté jisto. Modlitba jest hlavní, ano jediné jejich zaměstnání. Praví-li někteří bohoslovci, že jsou v stavu utrpení, ne modlitby, nic z toho neplyne, nebo i trpící se může modlit, ano on předešlým. Sv. Tomáš Akv. dí: „(Duše v očištcí) jsou svaté, s Bohem spojené, proto je u nich hlavní podmínka k nábožnosti. Proč by se tedy nemohly modlit za nás? Mohl-li se Job v utrpení modlit za své přátele a vyprositi jim odpuštění, mohou i ony. Jiné překážky není“. Suarez dodává, „že nás milují a na nás se rozpomínají, že znají aspoň všeobecně nebezpečí, jež nám hrozí, a že potřebujeme Boží pomoci“. Jistě se tedy za nás modlí. Neznají, vykládá sv. Tomáš, zevrubně našeho stavu, ale to nevadí, nebo ani my neznáme zevrubně zemřelých a modlíme se za ně. Mimo to mohou se od Boha, od andělů a od duší, přicházejících se země, Jecčehos dovědět. Lid tu a tam vzývá duše v očištcí. Více souhlasí s duchem církve, za duše konati přímlovy. Sv. Řehoř Vel. vypravuje, že byl dalmatikou zemřelého Paschasia uzdraven posedlý, ale že duše Paschasiova byla podle zjevení komusi učiněného v očištcí. Sv. Tomáš Akv. odpovídá slovy Pisma: Víra tvá tě uzdravila. Dejme tomu, že je div pravdivý. Při divech rozhoduje víra a zbožnost prosícího. Paschasius byl v blažené paměti. Byl tedy posedlý uzdraven ne proto, že se za něj Paschasius přimlouval, nýbrž proto, že Bůh chtěl odměniti víru prosícího a potvrditi jeho mínění o zemřelém. Mohou-li se duše modlit za nás, mohou se ovšem modlit také za sebe, volati k andělům a svatým. Obyčejně se to vykládá tak, že prosí, aby Bůh vnukl pozemšťanům myšlenku, konati za ně přímlovy. Lze si dobře mysliti, že otec nebo matka prosí v očištcí Boha, svaté, anděly strážné, aby pohnuli jejich děti k přímlovům za ně. Lid si vypravuje, že je zesnulý ve snu prosil za modlitbu. To by mohl býti účinek proseb, jež duše v očištcí za sebe konají. Namítá se, že duše v očištcí uznávají spravedlnost Boží, že se úplně srovnávají s vůlí Boží, že trpí radostně. Námitka tvrdí přespříliš, nebo je také vůle Boží, aby se lidé modlili a vyprošovali si různé dary; proč by se to nemělo yzta-

hovati na duše v očistci? Při tom se mohou plně podrobovati vůli Boží; tak činíme i my.

Církev má zvláštní mše za zemřelé pro den pohřbu, pro den třetí, sedmý a třicátý. Tento starodávný obyčej se vykládá takto: třetího dne vstal Pán Ježíš z hrobu, v době patriarchů trval smutek sedm dní, pro Mojžíše a Arona třicet dní. Jiné výklady jsou: zemřelý hřešil myšlením, řečí a skutky, nebo proti Bohu, sobě, bližnímu; opět: je očišťován, aby přišel k Bohu trojjedinému. Sedmý den je sobota, den odpočinku, nechť tedy po šestidenním utrpení dojde zesnulý pokoje. Třicátého dne, že zemřelý hřešil přestupováním desatera proti Bohu v Trojici, tedy desetkrát tři. Den Dušiček, zavedený, jak bylo uvedeno, opatem benediktinského kláštera v Clugny Odilem asi r. 998, byl Janem XIX. rozšířen na celou církev.

Sněm tridentský doporučuje kázání o dušičkách, ale varuje zároveň před pověřčivými událostmi. Po-myšlení na očistec je spasitelné. Snadno máme malé hříchy za nic. Očistec nás učí, abychom tak nesmýšleli. Tresty za ně budou veliké, neboť na věčnosti má vše rozměry nesmírné. Napomíná nás, abychom se i malých hříchů varovali a pokutami je odpýkávali zde, kde se to děje snadno; všechny dobré skutky se k tomu hodí. Příkázání lásky žádá, abychom duším pomáhali. Právě na nás jsou odkázány. Zaslouhují naši pomoci, nebo jsou to duše svaté, Bohu milé. Jednou nám naši pomoc mnohonásobně odplatí. Nejsme-li údy téhož těla jako ony? Nebudeme-li brzy snad i my v podobném utrpení? Jak nám bude potom pomoc lidí milá! Pomáhající duším budeme potom také hodni pomoci podobné. Zvláště za ně obětujeme nejsv. oběť mše sv.

Malinovskij píše: Církev je ohraničená společnost věřících, má své přesně označené hranice, své zvláštní zřízení a svůj kázeňský řád, své cíle, proto může konati obecné neboli všenárodní modlitby jen za ty zemřelé, kteří byli v životě a smrti s ní spojení (obšćenia). Podle toho se konají ode dávna církevně obecné modlitby jen za ty, kteří umřeli ve víře, ale nikoli za ty, kteří k církvi nenáleželi a neměli víry ve Vykupitele, za zemřelé pohany, židy, mohamedány (Mat. 16, 16), ne za ty, kteří za života zevně a zřejmě od církve odpadli a zemřeli mimo společenství s ní ve víře, svátostech, jako jsou odpadlíci od křesťanství, zřejmí rouhači Boha, jeho církve a tajemství (Žid. 10, 26 n), kacíři, rozkolníci, sektáři, všichni, na něž se vztahují slova Páně u sv. Matouše 18, 17., dále ne za samovrahy (Mat. 11, 12), leda že nebyli při zdravých smyslech, ale nikoli v zoufalství. O katolicích praví: V naší pravoslavné církvi, jakož i v řecké, podle kánonických ustanovení staré církve a výroků sv. synoda, dovoluje se pravosl. kněžím, není-li na blízku katol. kněží a pastorů, doprovázeti těla zemřelých nepravoslavných křesťanů v církevním rouše a spustit je do země při pění „Svatý Bože“, ale pravoslavné duchovenstvo nemá práva zpívat tu věc. Tělo nemůže býti vneseno v pravosl. kostel, vojenské duchovenstvo nemůže konati domácích panichid a činiti v nich církevní vzpomínku (Opředěl. Sv. Synoda 1847).

Není-li tohle proti lásce? činí si Malinovskij námitku. Odpovídá: Není, neboť církev se modlí za všechny lidi, nechť jsou kdokoli, aby „se

obrátili k pravoslavné víře před ukončením života“ (Vyznání prav. cirk.), ale když nepatříci k ní duše odejde za hrob, odevzdává ji úplně spravedlnosti a milosrdenství Božímu (1. Kor. 5, 13). Církev, nekonajíc za ni obecných modliteb, neodsuzuje ji do věčné smrti. Nepovolení obecných církevních modliteb nepochází z nedostatku blíženské lásky, nýbrž odtud, že církev nemůže dopustit společenství s jinověrci v tajemstvích a náboženských obřadech bez zapření (otricanija) sebe samé. To by značilo přiznat, že pro spasení je jedno, k jaké církvi kdo patří. Takový indiferentismus (lhostejnost) nebyla by láska Boží, ale chladná lhostejnost, přikrytá jménem lásky . . . Obsah bohoslužebných modliteb pravoslavné církve by ukázal, že by církevní pohřeb byl lživý. Všecky modlitby spočívají na dogmatu, že se církev modlí za věrné sluhy Boží, za členy Boží církve.

KONEC SVĚTA.

Malinovskij píše asi takto: Pokusy, rozřešiti otázku o osudu světa, nalézáme také v přirozených náboženstvích a ve filosofii, v poslední době si této věci všímá i přírodověda. Jako v minulosti tak i nyní jeví se myšlenka o konci světa pro myslícího člověka jako věc, již lze dobře přijmouti: svět, skládající se z věcí složitých a porušitelných, někdy se začal, proto může také svůj život v nynější své podobě skončiti. Ta myšlenka je tím přirozenější, jelikož svět v svém nynějším stavu leží ve zlém. Nevhodné by bylo pro člověka, kdyby vše zůstalo tak na věky. O konci světa a o novém světě, nových nebesích a nové zemi mluví náboženské báje brahmanské (pozdější), perské (Zoroaster), egyptské, germánské. Heraklit, stoikové, Plato, Seneka učili, že nynější svět bude zničen ohněm. Novější zeměvěda, hvězdárství, fysika rozřešují tuto otázku podle svých poznatků rozmanitými způsoby, hlavně dvojím směrem, totiž že svět zahyne náhle nějakou katastrofou, nebo pozvolna. Učení, že se nynější svět skončí a že na jeho místě vznikne nové nebe (roz. tělesa nebeská) a nová země, přijímá se obecně. Nynější pořádek jak mravní (boj mezi duchem a tělem, smíšení dobra a zla, pravdy a lži) tak věcný (fysické zlo) nemůže zůstat na věky; to nelze připustiti ani podle zdravého rozumu. Tak asi Malinovskij. — Přírodopysk myslivého ducha z novější doby (Beer) uvažuje asi takto: Co se rozvíjí, musí míti konec rozvoje. To usuzuje jednak z přírody, jednak z úvahy. Všecko v přírodě vzniká, roste, hyne, také všichni lidé umírají. Co se děje s částmi světa, musí se státi s celkem, s celým světem. To mu řekla příroda. Úvaha k tomu dodala: co se rozvíjí, pravidelně rozvíjí — a ve světě je pravidelnost — má nějaký cíl, a co má cíl — a ve světě je podivuhodná účelnost — nějak ho také dosáhne. Účelnost je dílo moudrého ducha, moudrý duch nejedná bez účelu. Jaký je tento cíl a jaký bude podle něho konec světa? Kdy přijde? Na tyto otázky mu dával rozum odpovědi nedostatečné. — P. Braun T. J. vypočetl, že sluneční teplo stačí ještě asi 9 milionů let, nežli se vyčerpá a naše země s ostatními oběžnicemi se obrátí v leďovou kru. Než, přiznává také, že může nastati katastrofa, která svět náhle zničí, a popisuje ji s váhou vědce odborníka. Jiní zase řekli, že naše země shoří v slunci, do něhož se s oběžnicemi sřítí.

Podobné úvahy jsou zajímavé zábavy učenců a filosofů, ale nejsou nežli dohady. Svět se skončí, kdy a jak určil Bůh. Kdy to bude a jak se to stane, nedovede určitě říci žádný rozum lidský. Jen Bůh nám to může říci. A on nám něco zjevil, ne mnoho, také to nechtěl zjevit zcela jasně, ale přece něco. Víme ze zjevení, že cílem lidstva je Bůh a cílem světa hmotného (viditelného) člověk. Až nebude lidí na zemi, přestane tento náš svět, neboť nebude mít účelu. A kdy přestanou lidé na zemi? Až přijde Kristus v slávě soudit živých i mrtvých. Kdy to bude? Nikdo neví. Ale víme, že se, nežli přijde, stanou některá znamení. — — —

Promluvíme o tom, že bude konec světa, a o znameních, která jej předejdou.

1. Konec světa je naznačen u Joba (Job 14, 12). Práví, že člověk bude tak dlouho spát v zemi, pokud bude trvati naše země. Poněvadž věřil ve zmrtvýchvstání, možno říci: Job věřil, že tento svět pomine. — Žalmy líčí často pevnost světa, které nemůže nic ublížit, ale jen proto, aby tím zdůraznily všemohoucnost a věčnost Boží. Toho účelu také skvěle dosahují. Když pak volají: „Všecko pomine, jen ty, ó Pane, jsi věčný“, vystupňují své líčení s dramatickou silou, ale učí tím neméně určitě, že svět přestane, nebo vlastně že Bůh jej přemění (Žal. 101). I jinde mluví Starý zákon o konci světa (1 Mojž. 49, 1; 4. Mojž. 24, 14; 5. Mojž. 4, 30; 32, 29; Os. 3, 5; Mich. 4, 1; Is. 2, 2; Jer. 30, 24; Ez. 38, 16 a j. — V Novém zákoně je konec světa jasně vysloven. Pán Ježíš dí v náhorním kázání: V pravdě pravím vám: dokavad nepomine nebe a země, nepomine jediné písně neb jediná čárka ze zákona, až se všecko stane (Mat. 5, 18). Sušil, přihlížeje k jiným místům Pisma (Mat. 24, 34; Luk. 21, 32), dí, že podle slov Páně potrvá zákon, t. j. vývoj říše Boží tak dlouho, až nebesa a země pominou, t. j. se promění (2. Pet. 3, 10), neboli až do skonání světa a příchodu Páně k soudu. — V podobenství o koukoli a síti je řeč o konci světa (Mat. 13, 39 n), při líčení zkázy Jerusalema líčí Pán také zkázu země (Mat. 24, 3 n). Po zmrtvýchvstání slíbil Kristus svým apoštolům, že bude s nimi do skonání světa (Mat. 28, 20). — Apoštolové hlásají konec světa ovšem též. Když sv. Pavel píše, že až Pán Ježíš přijde, bude konec, sluší mysliti také na konec světa (1. Kor. 15, 24 n). Když píše, že pomijí tvářnost světa (1. Kor. 7, 31), chce říci, že se dějí věci, které připravují konec světa. Jinde, mluvě slovy žalmistovými, dí, že Bůh změní svět jako oděv (Žid. 1, 11 n). Sv. Petr užívá myšlenky na konec světa k napomenutí pro zbožný život. Všem se blíží konec, buďte opatrní a bděte na modlitbách (1. Pet. 4, 7). Sv. Jan píše: Svět pomijí a žádost jeho, kdo však činí vůli Boží, zůstává na věky (1. Jan 2, 17). Ve Zjevení praví, že viděl nové nebe a novou zemi, jelikož první nebe a první země pominuly a moře

již není (Zjev. 21, 1 n). Ještě mnoho jiných výroků Písma hlásá tuto pravdu. Je jasně od Boha zjevena.

Podání mluví ovšem v duchu Písma, zpravidla i jeho slovy, někdy tak, jakoby se konec již blížil, někdy tak, že příchod jeho je nejistý. Sv. Justin mluví o zkáze celého světa, Tatian píše proti mínění, že se svět ustavičně obnovuje, sv. Irenej dí, že slunce, měsíc a hvězdy potrvají, pokud Bůh bude chtít. Minucius Felix píše: „Kdo z moudrých pochybuje, kdo neví, že všechny věci, které vznikly, zahynou, též nebe a vše, co obsahuje, zajde, jakož začalo.“ Poté poukazuje na to, že podobně učí pohané, a dodává, že to vzali od křesťanů. Myšlenka, že svět není nezničitelný i že může zahynouti, opakuje se často. Zajímavé při tom je, že podle těchto projevů může zahynouti a zahyne také nebe; scholastikové měli nebeská tělesa za nezničitelná. Sv. Basil píše: „Nemysli, že tento svět nezahyne . . . Co v čase začalo, někdy zajde.“ Většina sv. spisovatelů dodává, že svět zahyne ohněm. Jejich projevy jsou tu a tam promíchány názory, jaké tehdy věda a lidé o světě měli, ale i tyto názory jsou mnohem čistší nežli fantasie scholastiků. Mnozí Otcové a spisovatelé hádali z různých časových zjevů na brzký konec světa. Že se mylili, viděti z toho, že svět dosud stojí. Užívali myšlenky jako mocného prostředku k náboženskomravnímu obrození. Osobně byli zajisté o blížícím se konci světa přesvědčeni. Přece však zasluhují nějakou výtku, že si naznačené v Písmě známky o konci světa a o příchodu Páně vykládali nedosti opatrně.

Kdy bude konec světa? Spasitel odpovídá: O tom dni však a hodině nikdo neví, ani andělé nebeští, leč Otec sám (Mat. 24, 36; Mar. 13, 32). Určovati, jak činí Adventisté, že bude země trvati tolik a tolik let, nebo že nemůže dlouho trvati, jak činí škaredohlídcové, a jiné podobné řeči jest marné povídání, neboť Bůh nikomu, kdy přijde, nezjevil. Sv. Augustin píše: „Přijde-li po sedmi tisících let, může si každý jeho příchod vypočítati; kterak potom obстоjí slovo, že ho neví ani Syn? To ovšem neřekl proto, že by Syn toho dne neznal, nýbrž proto, že se toho lidé od něho nedovědí.“ Ani soukromým zjevením nelze v této věci věřiti, neboť sotva možno najíti důvod, proč by Bůh věc, jejíž utajenost tak zdůrazňuje, někomu pro nic a za nic zjevil. Sv. Tomáš Akv. píše: „Co Kristus nezjevil apoštolům, když se ho tázali, nezjeví ani jiným. Všichni ti, kteří předpovídají skonání světa, ukázali se dosud lžiproroky.“

2. Zámky, že se konec světa blíží. Konec světa nenastane, dokud se nevyplní některé předpovědi. V těchto předpovědech je naznačeno, co se před koncem světa stane. Jenže tyto předpovědi mají povahu proroctví a proroctví bývají temná; plné jasnosti nabývají teprve, když se vyplní. Pán Ježíš, vyličiv pod obrazem zkázy Jerusalema zkázu světa, zmíniv se o anti-

kristu a jiných věcech, pravil: Až uvidíte všechny tyto věci, vězte, že blízko jest přede dveřmi, t. j. příchod Páně (Mat. 24, 33). Ale veliké obezřetnosti je třeba tomu, kdo chce podle nich činit podrobné úvahy. Často se zdá, že se jedna předpověď plní. Kolikráte byl zdánlivě poznáván antikrist! A nebylo to pravda. Kdybychom alespoň věděli, že se udají v určité posloupnosti; ale ani to nevíme. Někdy jsou spojeny s dějepisnými událostmi, než tyto události nejsou naznačeny tak jasně, abychom mohli říci, které to jsou. Také chybí pevná tradice (podání). Zkáza Jerusalema byla předpověděna a přišla, ale kdo s ní spojil zkázu světa, chybil, neboť nepřišla. Některé výroky v předpovědích jsou obrazné a pozbývají tak určitosti. Kdyby se vyplnila všecka, bylo by lze s jistotou říci, že se konec světa blíží, ale toto blížení mohlo by trvati dlouho; jen o antikristu se zdá jisté, že přijde nedlouho před příchodem Páně, než i tu lze se tázati, bude-li hned poznán. Sv. Augustin dává radu: „Nemiluje ani ten příští Páně, kdo tvrdí, že je blízko, ani ten, kdo praví, že je vzdáleno, nýbrž ten, kdo příští toho, ať blízkého, ať vzdáleného, očekává s čistotou víry, s pevnou nadějí a s vroucí láskou.“

Namítá se, že sv. Pavel věřil v příchod Páně tak brzký, že se ho dožije i on. Mínění to se odůvodňuje výroky apoštolovými v listech k Soluňanům. Námitka nesprávná. Ti, kteří se dali námitkou oklamati, upadli do nemalých nesnází, neboť bylo jim vyznati, že se sv. Pavel mýlil. Aby se této nesnazi vyhnuli, pravili, že tu apoštol pronesl toliko soukromé své mínění, které si vytvořil z proroctví Danielových (Dan. 8 a 11) a Ezechielových (Ez. 38 a 39), anebo že užil představ, které tehdy křesťané měli, aby Soluňany poučil. Tyto a jiné výklady, které mají za podklad, že tu sv. Pavel pronáší soukromý názor, možno přijmouti. Prát píše, že vdechnutí nedává všechnu pravdu... že bohoduchý spisovatel může váhati a přidati se k mínění pravděpodobnému, badati, hledati, jen když neučí bludu; že se tedy mohl sv. Pavel, když Kristus den svého příchodu zamlčel, přidati k obecnému mínění, které mělo příchod Páně za blízký. Ale Prát ukazuje pak, že sv. Pavel toho mínění neměl, připouští jen, že na dlouhá století, jež do té doby uplynou, nesoudil. Také zavrhuje výklad těch, kteří praví, že sv. Pavel v době prvního listu věřil v blízký příchod Páně, ale v době do druhého listu své mínění opravil. Všeobecně se uznává toto: dá-li se dokázati, že bohoduchý spisovatel přednáší některou větu výslovně jako soukromý názor, a to i názor svůj, bylo jen vdechnuto, aby to napsal, ale smysl věty vdechnut není. Obtíž se jeví tedy v tom, ukázati, že tu sv. Pavel uvádí svůj soukromý názor.

Sv. Pavel píše: Toto zajisté pravím vám na základě slov Páně: my, kteří žijeme, kteří zůstáváme ku příchodu Ježíšovu, nepředstihneme těch, kteří zemřeli, neboť Pán sám sestoupí s nebe s rozkazem, s hlasem archandělovým a s troubou Boží,

a zemřelí v Kristu vstanou nejprve, potom my, kteří žijeme, kteří zůstáváme, budeme spolu s nimi uchvázeni v oblacích Kristu vstříc do vzduchu (1 Thes. 4, 15 n). Dr. Sýkora píše k uvedenému místu: „Pavel praví v čase přítomném „my kteří žijeme . . .“ ne že by myslel, že se dožije příchodu Páně k soudu, nýbrž proto, že se v mysli vpravuje do doby, kdy Pán Ježíš přijde k soudu, a všechny lidi dělí na dvě třídy, v ty, kteří budou mrtvi, a v ty, kteří budou ještě živi. Sebe řadí do třídy druhé, jednak proto, že jsa živ k mrtvým se čítati nemohl, jednak aby mluvil jménem těch, kteří v onu dobu budou žítí.“ Výklad správný, neboť sv. Pavel píše hned v další hlavě listu: Sami dobře víte, že den Páně přijde tak jako zloděj v noci (1 Thes. 5, 2). Sv. Pavel prohlašuje tedy otázku, v který čas Pán Ježíš přijde k soudu, za zbytečnou, jelikož na ni nelze odpovědět. Zdá se, že Soluňané se jí zabývali. Připomíná jim, co jim osobně řekl, že Pán, až přijde, zastihne nevěřící nepřipravenými a zahubí je; oni se nemusí báti, neboť jsou všichni dítkami světla. Soluňané snad slovům Pavlovým dobře neporozuměli, kladouce větší váhu na čas příchodu nežli na napomenutí Pavlovo. Povstali lžiučitelé, kteří mátlí lid podvrženým listem, jež vydávali za list Pavlův; hlásali, že příchod Páně a s ním ovšem také konec světa co nevidět nastane. Z toho vznikly nepořádky. Někteří se děsili, někteří se přestali starati o pozemské věci a p. Apoštol byl o tom zpraven a napsal jim druhý list, v němž je napomíná, aby nesoudili ukvapeně, jakoby den Páně již nastával. Dí mezi jiným: Nikdo vás nesved' nížádným způsobem, neboť (den Páně nenastane), leč prve přijde odpadnutí a objeví se člověk hříchu . . . (2 Thes. 2. 3). Ostatně výklad slov sv. Pavla neposkytuje obtíží. Jen jedno místo je pro nás nejasné. Apoštol mluví o něčem, co příchodu Páně překáží. Nevíme, co tu myslí, a snad nikdy, jak se zdá, to nevíme, praví Prat. Než, to se týká více otázky o antikristu. Zde jsme chtěli odpovědět jen na námitku o brzkém příchodu Páně, namířenou proti sv. Pavlovi.

3. Známk y, jež ohlásí příchod Páně, jsou: kázání evangelia všemu světu, veliký odpad, příchod Eliášův a Henochův, obrácení Židů. Pravoslavný Malinovskij uvádí dvě: rozšíření evangelia po celém světě a příchod antikrista, ale shrnuje do nich i ty, jež jsme naznačili.

Kázání evangelia po celém světě. Spasitel řekl: A bude hlásáno toto evangelium o království po celém okrsku zemském na svědectví všem národům, a tehda přijde konec. (Mat 24, 14; srov. Mar. 13, 10). Pravil tato slova, když mluvil o zkáze Jerusalema a o konci světa. Že neměl na mysli zkázu Jerusalema, je zcela jasné z toho, co řekl před tím a potom; zkáza Jerusalema poskytla Pánu podnět a obraz, jichž užil, aby v prorockých obrazech nakreslil zkázu světa. Byli tací, kteří zkázu světa nebo příchod Páně spojovali se zkázou Jerusalema

tak, že si je představovali jako dvě události současné. Že viděli v slovech Páně o zkáze Jerusálema předpověď o zkáze světa, bylo správné; chybné bylo, že zkázu světa neboli příchod Páně kladli do téže doby. Myšlenka na příchod Páně byla, jak se zdá, tehdy velmi živá; není tedy divu, že vznikla i nesprávné představy, neboť nikdo nic jistého nevěděl. Spasitel nepraví, že bude evangelium všude přijato, nýbrž dí jen, že bude všude hlášáno. Sv. Augustin podotýká, že v slovech Páně není obsaženo obrácení všech lidí tak, aby nebylo nevěrců. Písmo užívá nejednou nadsázkových úsloví, na př. celý svět, všichni národové a pod., ale kdo zná způsob jeho mluvy, ví, že taková rčení značí mnoho, mnozí (Srov. Luk. 2, 1; Řím. 10, 18; Kol. 1. 6). Malinovskij dává týž výklad slov Páně a dodává, že bude evangelium všude kázáno, aby nikdo nemohl svou nevěru vymlouvatí nevědomostí. Nicméně sluší slovům Páně rozuměti tak, že nebude evangelium kázáno bez užitku. Proto bude tato známka vyplněna, až bude katol. církev všude hojně rozšířena. Ale neurčitou zůstává. Už v době apoštolské se říkalo, že je naplněna; ale nebyla. Suarez ještě podotýká k slovům Páně, že výraz „tehda“ neznamená hned, nýbrž dobu neurčitou. Smysl je tedy: nejprve musí býti evangelium hlášáno se slušným úspěchem po celém světě a potom „někdy“ přijde konec.

Antikrist. Antikrist je podle církevního pojmání osoba, která přijde a bude zle působiti před příchodem Páně. Pravoslavný Makarij dí: „Slovo antikrist značí jednak každého protivníka Kristova, jednak toho muže, jenž přijde před koncem světa. Bude to zvláštní osoba, člověk, ale bezbožný a stojící pod zvláštní mocí ďábelskou. Bude se vyznačovati neobyčejnou hrdoostí a vydávati za Boha. Bude hlásat bludné učení, protivící se učení Páně, učení svádivé, které mnohé svede. Bude konat lživé divy.“ Zahyne, buda¹ zničen Kristem, když přijde soudit. Příchod antikristův sluší pojímati jako zjevenou pravdu. Sv. Otcové mnoho a všelijak o něm psali, zvláště s oblibou přizpůsobovali pro roctví o něm časovým poměrům. Tyto osobní názory třeba dobře lišiti od toho, co je ve zjevení. Výroky Písma o antikristu nejsou vždy jasné. Uvedme hlavní.

Sv. Jan píše: Dítky, jest hodina poslední, a jakož jste slyšeli, že přijde antikrist, tak nyní povstalo mnoho antikristů; z toho poznáváme, že jest hodina poslední, (1. Jan 2, 18). Kdo jest lhářem, ne-li ten, kdo popírá, že Ježíš je Kristus? To jest antikrist, kdo popírá Otce a Syna (1. Jan 2, 22). Žádný duch, jenž nevzývá Ježíše, z Boha není, a to jest duch antikristův, o němž jste slyšeli, že přijde a nyní jest již na světě (1. Jan 4, 3). Neboť mnoho svůdců vyšlo na svět, kteří nevyznávají Ježíše Krista, příslého v těle; to jsou svůdci a antikristové (2. Jan 7). Sv. Jan mluví o mnohých kacířích. Míni bludaře své doby, hlavně asi gnostické sekty. Jmenuje je antikristy, poněvadž

mají něco ze zloby vlastního antikrista a jsou jeho obrazem. Tím, že je staví v protivu s vlastním antikristem, přiznává jasně, že tento antikrist přijde. Obtíž mohou působiti jen slova z prvního výroku „z toho poznáváme, že jest hodina poslední.“ Dr. Sýkora poznamenává: Hodinu poslední míní poslední dobu před příchodem Kristovým k soudu. Kdy Pán Ježíš přijde k soudu, nezjevil, nýbrž pravil, že o dni a hodině toho příchodu nikdo neví. (Mat. 24, 36). Poněvadž však jakožto vzdálenější znamení udal mimo jiné také vystoupení nepravých učitelů, kteří budou jiné sváděti (Mat. 24, 23 n), a poněvadž tehdy již dosti nepravých učitelů vystoupilo, soudil sv. Jan z toho, že nastala již poslední doba před obecným soudem, netvrdil však, že soud sám již nastane. Výklad se nám nezamlouvá. To by slova apoštola z třetího výroku „nyní jest (antikrist) již na světě“ bylo vykládati, že sv. Jan minul skutečného antikrista. Smysl je spíše: pro hojné lžiučitele, kteří mají něco ze zloby pravého antikrista, nastávají nám podobné časy, byť ne v té míře, jaké nastanou, až přijde antikrist pravý. Takové časy nastaly. — Sv. Pavel píše: Prve přijde odpadnutí a objeví se člověk hříchu, syn záhuby, jenž se bude protivit a povyšovat proti všemu, co slove bohem nebo čemu se vzdává pocta božská, takže se posadí v chrámě Božím a bude si počínati, jakoby byl Bohem (2. Thes. 2, 3 n). Někteří viděli antikrista také v obludě ze Zjevení (Zjev. 13, 1 n), ale většina vykladačů tomu odporuje; totéž platí o Satanu ze Zjevení (Zjev. 20, 7 n). Slova sv. Pavla o antikristu působila vykladačům nemalé obtíže. Sv. Pavel píše totiž: „Víte, co ho zdržuje, aby se zjevil časem svým“ (2. Thes. 2, 6). Kdybychom znali tuto překážku, byli bychom rozluštění hádanky, kdy přijde, blíže. Soluňané to věděli, neboť jim to apoštol řekl, ale naši vykladači si na slovech marně lámou hlavu. Někteří viděli překážku v římské říši, ale chybně, neboť říše přestala a Kristus nepřišel. Jiní opět jinak. Sv. Tomáš Akv. bral ji duchovně: Kristus přijde, až zmizí římská víra. Různé výklady protestantské a katolické uvádí Prat, úplně nevyhovuje žádný. Prat míní, že lze mysliti na archanděla Michaela a jeho nebeské vojsko, který ochraňuje církev proti mocnostem zlým do té doby, až přijde plnost času. Sv. Augustin vyznává, že slovům „co zdržuje příchod Páně“ nerozumí. Sušil praví, že v slovech apoštolových je podle novějších výkladů dvoje proroctví, jako při proroctví o zkáze Jerusalema. Podle toho musí se vykládati proroctví Pavlovo ve smyslu užším a vzdáleném. Ve smyslu užším lze mysliti na některé osoby z doby Pavlovy, jako na Nerona a j., na obrazy z Daniele, dech, kterým Kristus antikrista zahubí, jest trest Boží na Nerona a jiné. Bůh brání tak, aby se pravý antikrist ještě nevyskytl. Ten přijde na konec. Druhý vlastní smysl proroctví týká se skutečného antikrista; předcházející antikristové (smysl bližší proroctví) jsou jako jeho

předobrazy a nevylučují smyslu druhého. Dr. Sýkora dí: Antikrist je zdržován, aby se neobjevil dříve než časem svým, t. j. časem od Boha mu dopuštěným; ten, jenž zdržuje, je sám Bůh. To je asi výklad nejlepší, je souhlasný s výkladem Sušilovým, ale určitější.

Někteří mysli, že antikrist není určitá osoba, nýbrž že sluší jím rozuměti nepřátele Kristovy vůbec, nebo, jak dí Malinovskij (pravosl.), sílu Bohu nepřátelskou, působící ve světě v kacířstvech, zlých lidech vůbec. Avšak ze slov Písma svrchu uvedených jde jasně na jevo, že je v nich řeč o určité osobě. Suarez dí: „Antikrist je zvláštní a určitá osoba, vynikající odpůrce Krista; to jest věc jistá a věc víry.“ Pravoslavní bohoslovci soudí týmž způsobem. Tak tomu rozumělo církevní podání a v této věci se nekolísá. To je viděti již z toho, že jej vidělo v některých osobách doby, ovšem chybně. Sv. Cyril Jerus. soudil z výroku sv. Pavla, že antikristem bude jedenáctý panovník římský. Sv. Augustin vypravuje, že v jeho době někteří mínili o císaři Neronovi, že vstane z hrobu a bude antikristem. Jiní mysli, že jím je Julian odpadlík, jiní, že Mohamed. Mýlili se, ale správně soudili, že antikrist bude určitou osobou.

Odkud bude antikrist a jaké bude jeho působení? Někteří mysli, že bude z národa židovského, a to z pokolení Dan. Tak píše na př. Irenej a Řehoř Vel. Usuzovali to z některých výroků Starého zákona (Jer. 8, 16; 1. Mojž. 49, 17; 4. Mojž. 2, 25 a j.). Malinovskij to přijímá a dodává, že bude ne jako Kristus z čisté dívky, ale ze židovské dívky, upadlé v blud, že bude vychován tajně, náhle povstane a ovládne. Jako člověk bude míti své jméno, ale jméno to zůstane utajeno. Přijme všecku činnost ďábelskou. Malinovskij věnuje antikristu neobyčejnou pozornost, mnohem větší nežli mnohým věroučným pravdám, pro život důležitým. Na údaje o původu antikristově sluší říci, že Jeremiáš o antikristu nemluví a že ani ostatní výroky svrchu naznačené se ho netýkají.

Působení antikristovo bude zlé. Bude podváděti lidi, sváděti národy, bouřiti jedny proti druhým, užívati všelikého násilí, činiti nepravé divy, přemnohé oklame, bude v něm krátce plnost zloby. Minulost křesťanská mnoho psala o antikristu a patrně také ráda o něm čítala, zvláště v dobách vzrušených, při velikých bédách, v obdobích úpadkových, u nás v době husitské a pohusitské. Také sv. Otcové o něm mnoho piší, hlavně o jeho působení. Sv. Irenej líčí, jak způsobí veliký odpad a bude od svých přivrženců uctíván jako Bůh, bude konat s pomocí ďábla zázraky a svádět obyvatele země, všecko na světě zpuštoší, ale bude na konec Kristem pohroužen do ohnivého jezera. Sv. Cyril Jerus. píše: Ďábel uvede nějakého člověka kouzelníka ... jenž se bude křivě zváti Kristem a tím Židy oklame. Také světská slovesnost se jím zabývala a zabývá. Velikolepý roz-

hovor podává o něm Solovjev, celý román napsal o něm Benson a j.

Ve středověku chopili se nauky o antikristu kacíři. Poněvadž viděli v papeži, hlavě a základu církve, svého největšího odpůrce, zvali jej antikristem. Tak činili Valdští a Albigenští, od nich se tomu naučil Wiklif, od Wiklifa Hus a Bratři. Nejhorší byl v té věci asi Luther. Simar míní, že neměli ani papeže ani papežství skutečně za antikrista, nýbrž že tím projevovali jen svého revolučního ducha skrze pregnantní (hodně názorný) a případný obraz. Jinak protestanté. Ti pojali antikrista jako osobu hromadnou a prohlásili, že jím jest papežství. Také zbožný Komenský tak smýšlel a nazývá papeže se zarputilým hněvem antikristem. To si dali do šmalkaldských článků (P. II. art. IV, 10 De papatu). Pro lutherány je tato strašná pomluva, že papežství je antikrist, článkem víry a je hlásána od zarputilců ještě dnes. Pomluvu tu důkladně probral blah. Belarmin v knize o římském papeži. Protestanté byli v nesnázích, když byli vyzváni, aby toto nactiutrhání dokázali, neboť proti nim svědčil sám Kristus řkoucí, že církev své neopustí. Udali rok 606, v kterém papež Bonifacius III. vymohl prý od řeckého císaře Phokasa pro římskou církev název „hlava všech církví“. Dovolávali se Zjevení 13, 18 a vypočítali podle Zjevení 11, 3, že počátek trvání antikristova panování připadne na r. 1260 a konec světa na rok 1866 (Cent. Magd. I. 2, c 4). Čtenáře bude snad zajímati, že podobnou pověru mají také v pravoslavné církvi. Mezi rozkolníky staroobrjadci, zvláště mezi bezpopovci (sekta bez kněží) je rozšířeno mínění, že antikrist není zvláštní osoba, nýbrž duch nevěry a celá řada lidí, proniknutých tímto duchem. Tento antikrist se už zjevil a vládne duchovně všude, zvláště v ruské pravoslavné církvi, v ní hlavně od r. 1666.

Několik poznámek o antikristu u nás. Po prvé vystoupil s antikristem Jan Milič z Kroměříže, slavný český reformátor a muž svaté pověsti. Hloubáním v Písmě a pozorováním neutešených soudobých poměrů došel k domněnce, že antikrist již přišel, a kázal v tom smyslu. Arcibiskup Jan Očko z Vlašimě zakročil r. 1366 a Milič ochotně se podrobil. Poučil se o svém poblouzení u samého papeže Urbana V. v Římě. Tím byla věc ukončena a poblouzení Miličovo nemělo dalších následků.

Hůře bylo za Husa a jeho stoupenců, kteří bludné nauky o antikristu vzkřísili a užívali jich k účinnému štvání proti svým odpůrcům. Byly-li tyto nauky a toto štvání samy sebou bludné, nepoctivé a zlé, staly se národu osudnými, když se spojily s chiliasmem. Viz o tom pozdější stať o chiliastickém blouznění. Tři muži mají v té věci největší vinu: Hus, Jakoubek a Matěj z Janova. Učiteli těchto mužů, zvláště Husa, na nějž sluší pohlížeti jako na hlavního podněcovatele, byli drážďanští mistři Petr, Bedřich, Mikuláš Drážďanský, především pak Viklef. Dráž-

ďanští mistři šířili r. 1411 v Praze blouznivé nauky valdské sekty a připravovali vzpouře proti církvi půdu, Viklef spisem „O Kristu a jeho odpůrci Antikristu“ stal se evangeliem Jana Husa a jeho dvou přátel. Viklef prohlásil v řečeném spise papeže za antikrista a nazval římskou církev sborem Satanovým. Učený Matěj z Janova, povzbuzen tímto pamfletem, napsal traktát „O Antikristu“, v němž široce rozvádí, že antikristem je papež. Mistr Jakoubek ze Stříbra, tehdy nejhorlivější pomocník Husův, byl Matějovými vývody oslněn a mluvil od té chvíle o papeži jako antikristu bez obalu jak na universitě tak mimo ni. Jakoubek zčeštil r. 1411 Viklefův „Dialog“ (Rozhovor), spis úžasně štvavý. Ve veřejné disputaci universitní r. 1412, prohlásil za antikrista křesťany, kteří se protiví nauce a životu Kristovu, ale svou zlobu kryjí zdánlivou svatostí; při tom mířil hlavně na papeže. Je to názor o antikristu bludný a stal se Čechům osudným. Tímto heslem budou Táboři brzy jako Boží bojovníci zabíjeti každého, kdo nepůjde s nimi. Domnělá reformace se změnila v hroznou prolévání krve, v rozrušení všech právních a mravních řádů. Stanislav ze Znojma a Štěpán Pálec vystupovali s jinými mistry proti osudnému hnutí, ale podlehli. Zaslouhují úctu a dík národa, zvláště Pálec, jemuž bylo bolestné, potírati Husa, dosavadního přítele. Také Jakoubek obrátil a stal se rozhodným potíračem Tábora. (Viz Pekařův spis: Jan Žižka I.)

Hus zpozoroval, že se antikristovat odpůrce líbí davům a užíval tohoto nečestného způsobu měrou svrchovanou. Činil tak již dříve, nežli Janov a Jakoubek vylíčili antikrista; váha těchto mistrů, jimž se učeností nerovnal, dodala mu odvahy. Již r. 1401 odsekl mistru Protivovi, jenž ho při interdiktu upozornil na církevní právo: „Co římská církev! Tam antikrist zarázil svou nohu, kterou těžko lze pohnouti“. R. 1405 označil v kázání představené za tovaryše Jidášovy a předchůdce antikristovy. R. 1409 prudce napadl papežskou Stolicí, prohlašoval církev za společnost předřízených a Krista za jedinou její hlavu. Podle bludné této nauky by byla církev neviditelná. R. 1410, když byl papež vystoupil proti viklefistům, maloval Hus v kázání antikristskou obludu tak, že se betlémská kaple chvěla. Tou obludou byl ovšem papež. O papeži Janu XXIII. mluvil a psal jako o antikristu tak, jakoby se to rozumělo samo sebou. Dokud Jan nebyl papežem a brojil proti Alexandru V., byli pražští viklefisté jeho pomocníky a pomohli mu k vysokému postavení. Jan XXIII. byl vzdoropapež. Když jich potom proti konservativcům nepodporoval, prohlásili jej za antikrista. Podobně se choval Hus k Alexandrovi V. V Kostnici se Hus dovolával ochrany — a také jí došel — Jana XXIII., jehož byl antikristoval až k znechucení. R. 1414 prosili Jan z Chlumu a Jindřich Lacembek Jana XXIII. o ochranu pro Husa. Tupený antikrist ji slíbil a plnil, Hus to v listě Pražanům přiznává a Jana XXIII. anti-

kristem nezve. Už nebyl antikristem. To se opakovalo s každým přítelem a odpůrcem Husovým. Přítel obratem ruky stal se antikristem, nešel-li s mistrem. Právem vytkl Pálež Husovi, že nazval papeže svrchovaným antikristem, když viděl, že k jeho bludům a k jeho řádění nebude mlčet.

Slovo antikrist plynulo z úst Husových stále častěji. Čím více jeho rozčilenost rostla, tím více jím házel kolem sebe. R. 1412 píše svým stoupencům, kteří měli odpřisáhnouti kacířství, že se na ně ďábel trhá a antikrist šklebí, ale že je psem na řetěze, a napomínal je, aby stáli proti lži antikristově až do konce. Ve spise „O církvi“, ve „Výkladu víry“ a jinde zve hříšného papeže zlořečeným antikristem. Jeho jednání s Alexandrem V. a Janem XXIII. ukazuje, který papež je hříšný, ten totiž, který neschvaluje bludů mistrových. Pomocníkem antikristovým byl každý odpůrce Husův. Jak zuří přímo v listě mistru Janu Sybartovi, který vytkl bludy Jeronyma Pražského, ač ví, že vídeňský mistr má pravdu; byl ovšem antikristem a vyučencem antikristovým. Sahula, jehož zde sledujeme, píše v svém spise „Blouznictví a pověry věku husitského“: „Veliké osobní podráždění Husineckého mistra zesilovalo jeho blouznivost. Hus se snažil, aby jeho utkvělá idea antikrista všude nalezla pro výstrahu rozšíření a upevnění buď jak buď — i kdyby národ pro takovou mystiku zde na zemi sebe více trpěl.“ To plyne z jeho slov rektoru Křišťanovi z r. 1413.

Na omluvu mistra Jana Husa jenž tolik počestných lidí svým antikristováním ztupil, lze uvést, že mu rozčilené blouznilství zakalilo mysl.

Veliký odpad od víry. S objevením antikrista souvisí veliký odpad od víry, který jej bude předcházeti a po něm ještě potrvá. Spasitel pravil: Mnozí přijdou ve jménu mém a řeknou: Já jsem Kristus, a svedou mnohé... Tehdáž vydají vás v soužení a budou vás zabíjeti a budete v nenávisti u všech národů pro jméno mé. A tu se mnozí pohorší a zradí vespolek a jedni druhých budou nenáviděti. A povstane mnoho proroků falešných a svedou mnohé (Mat. 24, 5n; Luk. 17, 26n). Spasitel povzbudiv k modlitbě dodává: Zdaliž Syn člověka nalezne víru na zemi, až přijde (Luk. 18, 8)? Sv. Pavel píše, že nežli nastane den Páně, přijde odstoupení, apostasie (2. Thes. 2, 3n). Někdy mluví Písmo o velikých nebezpečnostech a protivenstvích od lidí bez víry a mravů, která v posledních časech nastanou a kterým mnozí podlehnou (1. Tim. 4, 1n; 2. Tim. 3, 1n; 2. Pet. 2, 1n; 3, 3; 1. Jan 2, 18n; Jud. 18 a j.). Tu sluší mysliti na odpad národů od křesťanských zásad, na vytlačení církve ze škol, vládu hmotařství a bezbožnosti vůbec. Ale církev nezahyne, neboť ti, jichž jména jsou zapsána v knize života (Zjev. 13, 8), kteří jsou vyvolení (Mat. 24, 22n), nebudou antikrista následovati. Také tuto známku měli mnozí nejednou za vyplněnou,

někteří při rozkladu římské říše, jiní při šíření velikých kacířstev. Je patrné, že ani tato známka není jasná a určitá a že třeba ji vykládati střízlivě.

Příchod Eliáše a Henocha. O příchodu těchto mužů mluví Písmo dosti zřejmě, podání s určitostí. Opačný názor má blah. Bellarmin za blud blízky kacířství. Budou kázati slovem a skutkem pokání, bojovati proti antikristu. Písmo dí: Henoch líbil se Bohu i přenesen byl (do ráje), byl vzor kajícího pokolením (Sir. 44, 16). Poněvadž bude hlásati pokání, překládá Vulgata: „aby dal národům pokání“ (Hejčl). O Eliášovi dí Písmo: Aj já pošlu vám Eliáše proroka, prve nežli přijde den Hospodinův veliký a hrozný, i obrátí srdce otců k synům a srdce synů k otcům jejich, abych snad nepřišel a neudeřil kletbou (Mal. 4, 5). Někteří vykládali tato slova o sv. Janu Kř., ale to není možné, neboť před tím praví prorok (Mal. 4, 1), že přijde den jako hořící pec . . . i rozpálí všecky, kdož páchají bezbožnost. Také jiný výrok o Eliášovi to nepřipouští (Sir. 48, 9n). Hejčl poznamenává: „Aby zatvrzelost židovstva netrvala na věky, aby proto nebyl Hospodin nucen stihnouti „zemi“ a s ní národ kdysi vyvolený „kletbou“, bude poslán Eliáš prorok, t. j. ten, který kdysi žil na zemi“. Spasitel rozeznával dvojí svůj příchod a také dva různé své předchůdce, Jana Kř., muže se silou Eliášovou, a skutečného Eliáše. Víra, že přijde před příchodem Páně (druhým) Eliáš, byla u Židů vůbec rozšířena a Spasitel ji potvrdil řka: Eliáš přijde a napraví všechno (Mat. 17, 11). Židé toužili po Messiáši, t. j. po slavném jeho pro ně příchodu. Proto se učedníci ptali, proč ještě nepřišel. Mistr jim odpověděl: Eliáš přišel již a nepoznali ho (Mat. 17, 12). Mínil Jana Kř. Má na mysli dvojí svůj příchod, první, jenž byl připravován Janem Kř., a druhý, jenž bude hlásán Eliášem. Pro tuto jejich podobnost, jakož i pro sílu jejich povahy řekl již při zvěstování Zachariášovi v chrámě anděl, že jeho syn předejde před Messiášem v duchu a moci Eliášově (Luk. 1, 17). Hejčl poukazuje na poznámku dr. Sýkory k slovům Pána Ježíše: „Eliáš přijde skutečně, ovšem až před druhým příchodem mým (k poslednímu soudu), a způsobí jakousi všeobecnou nápravu mravní, zvláště v svém národě; v jistém smyslu však (předobrazným) lze říci, že Eliáš už přišel, ne v osobě vlastní, nýbrž v osobě Jana Kř., pokud totiž Jan jakožto předobraz Eliášův vystoupil v duchu a moci Eliášově a připravoval na můj příchod první“.

Sv. Otcové píší často o této věci. Sv. Justin praví v rozhovoru s Tryfonem, že Pán sám to pravil, totiž že ohlásil dvojí příchod Eliášův, první v Janu Kř., druhý skutečný na konci světa. — Podobně sv. Ambrož, dovolává se Zjevení a sv. Jana. — Sv. Augustin píše: „Jako dvojí příchod soudce, tak dva hlasatelé . . . Poslal před sebou prvního hlasatele a nazval ho Eliášem, poněvadž při druhém příchodu bude Eliáš to, co při

prvním Jan“. Jinde píše o Henochovi a Eliášovi, že přijdou na konci času, aby také bojovali se smrtí. — Sv. Řehoř Vel. dí, sv. Jan byl předchůdcem Spasitele, Eliáš bude předchůdcem soudce. Podobně celé podání.

O příchodu Henochově není takové jistoty. Ve výroku sv. Jana je řeč o dvou svědcích. Že jeden z nich je Eliáš, je podle Pisma a podání jisté, o druhém té jistoty není.

Někteří soudili na Jeremiáše, někteří na Mojžíše, někteří na jiné osoby. Většina však uvádí Henocha, jelikož nezemřel jako Eliáš. Eliáš bude kázati Židům, Henoch pohanům. Na jejich boj a smrt vztahují mnozí slova sv. Jana ve Zjevení (Zjev. 11, 7 n).

Obrácení Židů. Starý zákon obsahuje několik proctví, z kterých lze souditi, že se Židé někdy obrátí k pravé víře. (Jer. 3, 17 n; Ez. 36, 35 n; 37, 16 n; Dan. 12, 1 a j., zvláště Isaiáš). Sv. Pavel užívá některých v tomto smyslu. Píše: Nechci, bratři, abyste neznali toho tajemství, že totiž slepota připadla na Israele z části, dokud by plnost pohanů nevešla a tak veškeren Israel spasen nebyl, jakož jest psáno: Přijde se Sionu Vykupitel a odvrátí bezbožnost od Jakuba, a v tom bude má úmluva s nimi, že odejmu hříchy jejich (Řím. 11, 25 n; Is. 59, 20. 21. 27). Sv. Pavel odtud vyvozuje, že, až vstoupí do církve pohané, také kající židovstvo bude jejím přírůstkem (Hejčl). Sv. Pavel pokračuje: Vzhledem k evangelium jsou sice nepřáteli (Božími) pro vás, vzhledem k vyvolení však jsou miláčky pro Otce (Řím. 11, 28). Smysl je: Bůh Židů nezavrhl. Někteří se obrátili, jiní zatvrdili. Proto dojdou spásy dříve pohané a jejich příkladem se obrátí také oni. Tak vykládají slova apoštolova sv. Jeronym, Augustin, Řehoř Vel. a j. Dr. Sýkora dí asi takto: „Pro tvrdošíjné odmítání evangelia jsou nyní Židé Bohu nemilí, a to ve prospěch vás pohanů, abyste dosáhli spásy; ale že byl národ jejich před ostatními vyvolen, jsou Bohu i při své nevěře národem milým, a to pro jejich praotce, i obrátí se.“ Nauka ta je všeobecně v církvi přijímána, ale článkem víry není. Jak se stane obrácení? Hejčl dí: Nelad a rozpory ve smýšlení Židů, které budou překážkou veliké jejich spásy, budou působením Eliášovým před posledním soudem odstraněny; největší rozpor, který židovstvo dvojil a dvojí, byl a je spor o to, byl-li Ježíš Nazaretský pravý Messias a je-li církev katolická pravé království Messiasovo, od proroků předvídané a od národa israelského očekávané. Většina Židů je odmítla, na konci času je uzná... Bude poslán Eliáš a ten překážku obrácení odstraní (Pozn. k Mal. 4, 5). Malinovskij píše, že se Židé obrátí naposledy (po pohanech) v poslední době světa, krátce před příchodem Páně. Miní, že snad přijmou antikrista za Messiasa, ale že strašné zklamání je přivede ke Kristu. Že Židé očekávají Messiasa dosud, o tom svědčí všechna jejich slovesnost, minulá i přítomná, prohlášení posledního velikého lžimesiasa Sabbathai

Zewy, jež před 200 lety veškeré židovstvo tolik rozbouřilo, zvláště modlitba, kterou se od nepaměti dodnes všichni Židé denně a především pak o velikonocích modlí: „Vystav jej (Jerusalem) brzy na věky, zříd' v něm trůn Davidův, učíš, aby letorost Davidův brzy vypučel a roh jeho byl vyvýšen vykoupením . . .“ Reformátoři obrácení Židů popírali, hlavně Luther, anti-semita bez míry. Chtěl, aby Židé přijali jeho evangelium; když odmítli, zahořel proti nim nesmiřitelným hněvem. Napsal o nich, že jsou „tvrdí jako pařez, jako kámen, jako železo, jako ďábel (stocksteineisenteufelhart)“. Není však třeba, aby se Židé obrátili do jednoho. Výrok Páně o jednom pastýři a jednom ovčinci netřeba vykládati o úplném obrácení lidstva, tedy ani o obrácení Židů všech, neboť vlastní jeho smysl je, že církev je jedna pro Židy i pohany. I tato známka je tedy hodně neurčitá.

4. To, co jsme napsali, jsou vzdálenější známky příchodu Páně. Jsou také bližší znamení, jež oznámí příchod věčného soudce. Uvedeme je krátce.

Sv. Tomáš Akv. píše: Pán Ježíš přijde k soudu se slávou, která přísluší autoritě soudce. K ní patří, aby jej provázela znamení, která budí úctu a podrobení. Proto před jeho příchodem k soudu budou mnohá znamení, aby se srdce lidí naklonila k poddanosti soudci, jenž přijde, a připravila k soudu, jsouce těmito znameními pohnuta.“ Jako bližší známky se uvádějí veliké bědy a požár světa.

Veliké bědy. Pán Ježíš mluví o velikém soužení, jež bude před koncem světa, a praví: A hned po soužení těch dnů slunce se zatmí a měsíc nedá světla svého a hvězdy budou padati s nebe a moci nebeské se budou pohybovati. A ukáže se znamení Syna člověka (Mat. 24, 29 n). Máme bráti popis ten doslova anebo obrazně? Spasitel mluví slovy proroků, užívaje jejich obrazů (Is. 23, 10; Ez. 32, 7 n; Joel 2, 10 n; 3, 15). Sušil uvádí některé výklady, ale jen kratince, pravě, že to musíme ponechati budoucnosti. Dr. Sýkora dí: Přestane nynější poměr těles nebeských k sobě a nastane jiný, nespádnou tedy hvězdy na zem, nýbrž, jakoby spadly, nebude jich viděti. — Malinovskij píše, zajisté za souhlasu pravoslavných bohoslovců: Zatmění slunce a měsíce bude úplné uhasnutí světla slunečního, za ním jde ovšem zatmění luny. Padání hvězd lze pojímati v tom smyslu, že budou po sobě, jedna za druhou, jakoby padati s nebe, s míst, na kterých je bylo po staletí viděti, že zhasnou a zmizí oku. Síly nebeské se budou pohybovati značí, že se dosavadní vesmírný soulad (kosmický), na př. síla přitažlivosti, který je udržuje mezi sebou a vzhledem k zemi, poruší a přijde v nepořádek . . . Lagrange O. Pr. praví, že tu nejde vlastně o zjevy fyzické, nýbrž o spásu lidskou. V době, kdy se bude zdát vše ztraceno, nebe se pohne, t. j. Syn člověka přijde, aby zachránil vyvolené. V ličení Páně se nejedná o změnu na hvězdách, nýbrž

o silné obrazy na důkaz, že Bůh zakročuje. Také Knabenbauer T. J. míní, že tyto obrazy, vzaté ze zkázy Babylona a Edomu (Isaiáš), Egypta (Ezechiel), netřeba bráti za popis zkázy světa a mysliti na skutečné padání hvězd a p. Avšak církevní podání nevykládalo nikdy slova Páně jen obrazně. Pohle podotýká, že třeba míti na mysli, že to není řeč vědecká, nýbrž lidová. Zajisté, ale viděti v ní holé obrazy, nesouhlasí s obecným podáním, a to padá na váhu. Ostatně řeč Páně neodporuje vědě, aby bylo třeba hledati vytáčky. P. Braun T. J., odborník na slovo vzatý, popisuje v své kosmogonii čistě vědecky zjevy, které by na zemi nastaly, kdyby se k ní blížila kometa a do ní vrazila. Při líčení těchto zjevů nás napadají bezděky slova Páně. Zrovna tak, dí si čtenář, posuzoval by řečené zjevy člověk, který by je viděl a proutonárodně popisoval, totiž tou řečí a týmiž obrazy, jak to líčí Kristus. Není tedy příčiny, proč bychom se od podání odchylovali.

O b ě d á c h, jež budou předcházeti samý příchod Páně, píše také sv. Petr. Dí: V posledku dnů přijdou s posměchem posměvači, kteří budou kráčet podle vlastních chťičů a říkati: Kde jest zaslíbení příchodu jeho? Vždyť od té doby, kdy otcové zesnuli, všecko tak zůstává od počátku stvoření? Zapomínají zajisté úplně na to, že nebesa byla ode dávna i země, povstavše z vody a skrze vodu slovem Božím, skrze něž tehdejší svět, vodou potopen, zahynul, a že nynější nebesa i země týmž slovem Božím jsou uloženy, pro oheň jsouce uschovány ke dni soudu a záhuby lidí bezbožných... Přijde den Páně jako zloděj a v něm nebesa s velikým hukotem pomínou, základy pak žárem se rozpustí a země i díla, která jsou na ní, shoří... (2. Pet. 3, 3 n) Pak mluví sv. Petr o novém nebi a nové zemi. Smysl je tento: Posměvači se posmívají, že se ohlášená Kristem zkáza nedostavuje. Zapomínáte, odpovídá jim Petr, že Bůh vyvodil nebe a zemi z vody. On je zachovává, ale zničí jednou ohněm. Zahynou, jako je jednou zničil potopou. Nezahynuly proto ještě, že je Bůh zachovává k poslednímu soudu. Potom budou obnoveny. Mnozí sv. Otcové a scholastikové měli nebe (tělesa nebeská) za neporušitelné; proto se sv. Augustinem soudili, že oheň zničí jen to, co zničila kdysi potopa, t. j. že očistí zemi a ovzduší nad ní (atmosféru), jak to učinila ona. Pravili, že oheň nezničí zemi, nýbrž změní jen její povrch. Ani zde netřeba bráti padání hvězd a jejich zničení doslovně, nýbrž tak, jak to líčí P. Braun. Pohle k tomu dodává, že země byla prokleta, nikoliv stálice a oběžnice. K slovům sv. Petra, že to nebe bude zničeno, z něhož přišla potopa, praví, že se patrně týkají jen země a jeho ovzduší. Pravoslavní bohoslovci mluví o zkáze světa, ale podotýkají výslovně, že to není zničení, nýbrž obnovení; toto obnovení se nám však u nich zdá zbytečně radikální. Pěkný výklad slov sv. Petra podává dr. Sýkora. Nebesa je ovzduší, základy země jsou

základní součásti země, kterými země a věci na ní nabývají pevnosti a trvalostí, ty se rozpustí, ale nebudou úplně ztráveny, nýbrž jen to, co se pro poměry, jež pak nastanou, nehodí, ostatní se zdokonalí. Odpovídá také na námitku, kterou činí rozumářští vykladači Pisma. Práví, že podle slov sv. Petra jde o úplnou zkázu celého světa. Ale tomu není tak. Petr staví zřejmě v protivu povodeň a oheň, tím ukazuje, že mu jde jen o dvojí trest neboli o dvojí čištění světa. Nebesa jsou podle židovských představ hvězdy, základy jsou živly, z nichž se skládají tělesa. Ty se rozplynou, t. j. budou ohněm dokonale očištěny a proměněny, ale v tom omezení, které jsme svrchu naznačili. Rozumáři namítají také, že myšlenka o zničení světa ohněm je z cizích národů anebo ze židovských apokryfů (spisů, jež napodobují spisy sv. Pisma). První tvrzení je zcela zbytečné, neboť myšlenka ta je všelidská. Druhé tvrzení je křivé, neboť oheň, jenž podle podvrhů zničí svět, má zcela jiné rysy. Kdyby se sv. Petr dovolával takových pramenů, mohli by se mu posměvači věru smáti, ale to u apoštola není vůbec možné. On má myšlenku ze Starého zákona a od Krista, neboť mluví úplně jejich obrazy.

Požár světa. Někteří kladou jej před soud, někteří za něj. Pravoslavní kladou jej před soud, ale vyjímají z něho živoucí tehdy lidi. Ti, co kladou oheň před soud, dovolávají se slov Páně o posledním soudu, podle nichž se zdá, že zničení světa bude dříve nežli soud, a toho, že oheň bude pro poslední lidi očišťou, krátkou sice, ale velmi účinnou. Ti, kteří kladou oheň za soud, dovolávají se slov sv. Pavla, podle nichž spravedliví budou žítí a uchváćeni Kristu vstříc, dále, že si lze těžko mysliti soud na spáleníšti nebo nad ním. Ani jeden ani druhý důvod není dostatečný. Jak si to myslí pravoslavný Makarij, ukazují jeho slova: „Konec světa nebude záležitosti v úplném zničení, nýbrž v tom, že se změní a obnoví skrze oheň. Nový svět začne hned. Když bude ukončeno obnovení člověka, musí býti i země osvobozena od toho, co zplodil hřích.“ Malinovskij píše: „Nástrojem zničení světa bude oheň, ohnivá potopa. Nebude to zničení, nýbrž obnovení, očištění světa. K tomu je třeba jen tolik, aby nezůstalo nic nepravdivého, nepořádného a škodlivého, co na něj uvedl hřích . . . Podle jasného učení bude jistě v den Páně konec světa, t. j. obnovení jeho. Zjeví se nové nebe a nová země, jež budou trvati věčně, bez porušení jako těla vzkříšených.“

Jako Bůh užil při potopě vody, tak užije na konci světa ohně. Zmíněný P. Braun píše asi takto: Kdyby vlasatice (komety), jež by narazila na naši zemi, měla desítitisícinu zemské hmoty, t. j. asi 227 milionů krychlových km, a vrazila na naši zem s rychlostí šesti zeměpisných mil za vteřinu — a to vše je snadno možné — nikdo by toho nárazu nepřežil. Tu by miliony létavic a povětroňů, které jdou touž drahou jako vlasatice,

vníkly s ní do zemského ovzduší a zasvítily by, anebo by chytily a hořely. Z tohoto požáru by vznikly mraky prachu, jenž by zastínil slunce tak, že by pronikalo na zemi nepatrně a bylo do ruda zbarvené. To by se dělo před nárazem. Pozorovatel by mohl při tom divadle čísti Písmo, kde mluví o zatmění slunce, že nedá světla, že hvězdy budou padat, neboť oheň v ovzduší (létavic, povětroňů) a uhasínání hvězd by tak na něj působily. Pak by nastal náraz. Rozbil by kůru země, rozbouřil oceány, uvolnil vnitřní oheň země. To jsou sykot a bouře sv. Pisma. Žár byl by takový, že by se rozplynuly i kovy.

5. Sv. Tomáš napomíná: „Co nenaznačil Kristus ani apoštolům, když se tázali, nezjeví ani jiným. Proto se všichni, kteří vypočítávali dobu konce světa, ukázali proroky nepravými. Jedni podle sv. Augustina říkali, že přijde konec za 400 let po nanebevstoupení Páně, jiní za 500 let, jiní za 1000 let. Nepravda jejich jest jasná; tak se ukáže i nepravda těch, kteří budou dále hádati.“ Ale mysliti na konec světa můžeme a máme, abychom nezapomínali, že všechna sláva světa je marná, abychom rozmnožili v sobě bázeň Boží a obraceli mysl k věcem nepomíjitelným. I Kristus i Petr, vykládající o této věci, přidávali poučení: bděte, varujte se falešných proroků, střežte se hříchu. Sv. Lev Vel. dí: „Když Pán poučoval učedníky o konci světa a příchodu království Božího, vybízel je: Střežte se, aby srdce vaše nebyla obtížena obžerstvím a opilstvím a světskými žádostmi. Toto povzbuzení se týká také nás, pro něž oznámený den, třeba utajený, brzy přijde. Na jeho příchod každý člověk se připravuj.“ Básník dí: K světu lnout a k jeho kouzlům? Ne, jak tráva uvadne, jeho sláva shoří v ohni, jako hrad se rozpadne. Plynou věky jako chvílky, bez konce je věčná říš, vše se mění jako tráva, ty jsi, Bože, věčně týž.

Vzkříšení těl.

1. Latinsky se říká *resurrectio carnis*. Sám název ukazuje, že nejde o duši, která po smrti žije dál, nýbrž o tělo, jehož život byl smrtí přerušen, že se vzkříšení týká týchž těl, která zemřeli měli na světě, že vzkříšení neznamena toliko duchovní obnovení, z kteréhožto bludu viní sv. Pavel Hymenea a Fileta, nýbrž skutečné vzkříšení, že vzkříšené tělo bude tělem, ne duchem nebo něčím jiným. Hymeneus a Filetus jsou bludaři, o nichž praví sv. Pavel, že se ztroskotali u víře. Pravili, že vzkříšení se už stalo, neboť značí prý povstání z hříchu a nevědomosti.

Vzkříšení mrtvých náleží k hlavním článkům víry. V apoštolském vyznání víry říkáme denně: Věřím v těla vzkříšení. Článek ten je ve všech vyznáních obecných i soukromých, na př. v Tertullianově, Ireneově, Origenově, v apoštolských kon-

stitucích (7, 41), ve vyznání církve jerusalemské, alexandrijské a j. Ve vyznání sv. Epifana čteme: „Věříme ve vzkříšení mrtvých.“ Předkládalo se katechumenům na východě a je z dob apoštolských. Ve vyznání sv. Athanasia z pátého století, jež se dosud říká někdy v breviáři, stojí: „K příchodu Páně všichni lidé vstanou se svými těly.“ Ve vyznání nicejsko-cařihradském z r. 381 se čte: „Očekáváme vzkříšení mrtvých.“ Na sněmu lateránském IV. r. 1215 se praví proti sektě Albigenských: „Kristus přijde na konci věku soudit živých i mrtvých, odměni každého podle jeho skutků, zavržené i vyvolené, kteří všichni vstanou se svými vlastními těly, jež nyní mají, aby přijali podle skutků svých, dobrých nebo zlých.“ Sněm dvanáctý v Toledu praví: „Nevstaneme s tělem vzdušným nebo cizím, jak někteří blouzni, nýbrž vstaneme, jak věříme, v tom, v kterém žijeme, trpíme a jsme.“

V článku víry o vzkříšení těl jsou obsaženy tři pravdy: jest vzkříšení těl, jest vzkříšení všech těl, jest vzkříšení týchž těl, která máme. Mimo to je zjeveno, že vzkříšení není přirozený zjev, nýbrž skutek božské všemohoucnosti, také že vzkříšená těla spravedlivých budou oslavena. Pravoslavná církev vyznává vzkříšení těl jako my.

Vzkříšení těla popírali mnozí bludaři. Mezi Židy byli odpůrci této nauky Saduceové (Mat. 22, 23; Mar. 12, 18 n; Luk. 20, 27 n;). Byli to rozumáři, kteří se naklonili k epikurejské (požívačné) filosofii řecké. Popírali ještě jiné pravdy, na příklad prozřetelnost božskou. Pro volné mravní názory měli nejvíce členů mezi vznešenými rody židovskými a předními kněžími. Měli v národě nemalou váhu. Sv. Jan. Kř. vystupoval proti nim ostře (Dr. Sýkora k Mat. 3, 7). Saduceové nevěřili vůbec v posmrtný život duše, jak by tedy mohli věřit ve vzkříšení těl. Zprávu sv. Písma potvrzuje dějepisec Josef Flavius. Vzkříšení popírali Samaritáni, ale potom se tohoto bludu vzdali. Také židovský filosof Philo patří mezi popěrače. — Mnoho popěračů vzkříšení bylo mezi pohaný. Když sv. Pavel kázal v athenském areopagu a zmínil se o vzkříšení, pohanští posluchači se mu smáli (Skut. 17, 32). Sv. Augustin píše: V žádné věci se neodpírá víře křesťanské tak prudce, tak zarputile, tak trestně a hádavě, jako ve vzkříšení těla“. To chápeme, neboť tu právě stály proti sobě v protivě vezdejšínický názor na život u pohanů a věčný u křesťanů. K popěračům patřili ovšem gnostikové. Přijali pohanskou nauku o věčné hmotě, jež svou podstatou je zlá, i musili popírat vzkříšení, neboť vzkříšení by bylo takovým neštěstím, jaké se stalo, když byla duše podle nich za trest spojena s tělem. Z téhož důvodu popírali vzkříšení Manicheové. Sv. Augustin vypravuje rozkošný případ. Člověk jeden byl rozmrzelý nad mouchami, které ho znepokojovaly. Manichejec mu vykládal, že mouchy, které jsou člověku tak nepříjemné, nemohou býti stvořeny od Boha. Od much přešel

na jiné tvory, člověku obtížné, a na konec mu dokazoval, že hmotný svět nemůže býti nežli ze zlého počátku. Tak svedl muže k manichejskému bludu. Tertullian, Epifanius, Augustin jmenují mnohé osoby, které odpirali pravdě o vzkříšení. V středověku patřili k popěračům Kathaři, Valdští, Albigenští, v novější době protestanští Libertini a Swedenborgiáni. K popěračům patřili encyklopedisté a patří ovšem všichni hmotaři (materialisté), mnozí rozumáři (racionalisté), bezbožci vůbec. Spinoza, původce moderního všebožectví (pantheismu), zove víru ve vzkříšení výmyslem fariseů. O Origenovi a jeho nauce byla řeč dříve.

2. Vzkříšení není stvoření, nýbrž nové spojení duše a těla. Vykonati je může toliko Bůh. Proto hlavní důkaz o vzkříšení může býti jen z pramenů zjevení. K tomuto hlavnímu důkazu přistupuje důkaz vedlejší, ale také vážný a přesvědčující, totiž že pravda o vzkříšení jest v těsném spojení s jinými důležitými zjevenými pravdami. Takové pravdy na př. jsou: člověk byl obdařen darem nesmrtelnosti, hřích ho tohoto daru zbavil, Kristus vrátil nám vykoupením ztracené dary (Řím. 5, 20), přemohl smrt (1. Kor. 15, 26 n), on je vzkříšení a život, kdo v něho věří, bude živ, byť i umřel (Jan 11, 25), s ním ve křtu umíráme a vstáváme (Řím 6, 4; Ef. 2, 5 n), v eucharistii přijímáme zárodek nesmrtelnosti a vzkříšení (Jan 6, 40 n). Proto dobře píše Malinovskij: „Vzkříšení z mrtvých je plod osvobození člověka od hříchu a smíření jeho pro zásluhy Vykupitelovy. Proto bylo učení o vzkříšení mrtvých podrobně předloženo nám v Novém zákoně, t. j. tehdy, když se vykoupení stalo. Ale ani v Starém zákoně nebyla tato nauka cizí“. Jak vážný je i tento důkaz, totiž dovození vzkříšení z jiných pravd, cítíme z výkřiku sv. Pavla: Jestli není vzkříšení z mrtvých, ani Kristus nevstal z mrtvých. Nevstal-li však Kristus z mrtvých, marné jest kázání naše, marná i víra vaše (1. Kor. 15, 13 n). Důležitost této pravdy pro život vyslovuje, když píše: Jestliže mrtví nevstávají, jezme a pijme, neboť zítra zemřeme (1. Kor. 15, 32). Popírání této pravdy jmenuje rakovinou (2 Tim. 2, 17). Třetí důkaz je z rozumu. Není usvědčující, ale krásný. Je brán z vlastností Božích, z přirozenosti lidské, ze zjevů přírody. Tyto důkazy, s odpovědmi na námitky, sestavil pěkně Bautz ve spisku: „Nauka o vzkříšeném těle“.

Důkaz z Písma. Nauka o vzkříšení jest dosti jasně obsažena již v Starém zákoně. V starší sbírce (knihy prvo-kánónické) je vyslovena více všeobecně, v mladší sbírce (knihy druhokánónické) podrobněji. Nepřímo jest obsažena již v proto-evangelii, t. j. v rajském zaslíbení Vykupitele. Nesmrtelnost těla je ztracena prvotním hříchem, k němuž byli první rodiče svedeni Satanem. Poněvadž Bůh tehdy slíbil, že ďábel bude potřen, lze v tomto zaslíbení viděti také potření smrti. Ale vykoupěním nebyla odstraněna. Jak je tedy potřena? Vzkříšením. Lüken ukazuje, že

se tato víra udržovala také mezi pohany, že pohané činili rozdíl mezi posmrtným životem duše a jejím opětným spojením s tělem, že pověry o stěhování duší jsou pozdější, t. j. mladší. Poukážeme na to, protože to osvětluje pěkně slova Jobova, o nichž bude hned řeč. Víra ve vzkříšení je spojena v Starém zákoně s očekávaným Messiášem. Proroci předpovídají obnovení Israele v obraze vzkříšení těl. Smysl tohoto přirovnání je: Židé věří ve vzkříšení, prorok si béře z této víry důkaz: jako jistě bude vzkříšení, tak jistě bude Israel obnoven. Jde o vysvobození ze zajetí babylonského. Oseáš dí: Navrátí nám život, dne třetího vzkřísí nás a žítí budeme (Os. 6, 3). Z ruky smrti měl bych je vysvoboditi, ze smrti je vykoupiti? Mám býti smrtí tvou, ó smrti, zkázou tvou, říše mrtvých? (Os. 13, 14). Kdyby Židé nebyli věřili ve vzkříšení, neměl by obraz podkladu. Sv. Pavel užívá těchto slov o vzkříšení (1 Kor. 15, 55) a tak jejich obsah potvrzuje. Atzberger probírá tuto myšlenku podrobně podle celého Starého zákona; výsledek je přesvědčující.

Sem patří velikolepý obraz Ezechielův. Vidí pole plné lidských kostí, kosti se spojují, masem obalují a ožívují. I řekl Hospodin prorokovi: Synu člověkův, kosti tyto — toť všechen dům Israelův . . . Aj, já otevru hroby vaše, vyvedu vás z hrobů vašich, lide můj, a uvedu vás do země israelské (Ez. 37, 11). Prorok sám naznačuje, že to je obraz, ale jak by ho mohl užítí s takovou názorností, kdyby mu netanulo na mysli vzkříšení? Tertullian poznamenává: Nemohl by obraz býti vzat z kostí, kdyby se to kostem nemělo státi skutečně“. O vzkříšení vykládají místo sv. Justin, Cyprian, Cyril Jer., Augustin, Theodoret a j. Theodoret píše, že obraz značí nejen vysvobození Israele, nýbrž i vzkříšení všech lidí; mnozí vidí v něm jen první obraz, ale sotva právem. Hejčl dodává: Ezechiel mluví přímo o národním vzkříšení Israelitů, než celé podobenství předpokládá, že Ezechielovi bylo obecné vzkříšení známo; na ně navazuje, z něho vychází a tak nepřímou potvrzuje jeho pravdivost. (Srov. 1. Sam. 2, 6; Am. 9, 2; Os. 13, 14.)

Tak se musíme dívatí také na výrok Jobův, a k tomu přistupuje, co jsme uvedli z Lükeny. Job dí: Vím, že Spasitel můj živ jest a že v poslední den ze země vstanu; a zase oblečen budu kůží svou a v svém těle uzřím Boha svého. Patřiti budu na něho já, týž a ne jiný, mé oči uvidí ho, složena jest ta naděje v nitru mém (Job 19, 25 n). Řecký překlad tohoto výroku nedává smyslu. Původní hebrejský text jest: Vím, že výkupce můj živ jest, na konec pak na prachu země vystoupí, i budu, oblečen jsa ve svou kůži a ve své tělo, viděti zase Boha. Budu viděti v něm příznivce svého, oči mé uzří jej ne jako nepřítele; (touhou) zmírám moje srdce v mém těle. Výrok je tak zkroucený, že je těžko, dobrati se jasného smyslu. Sv. Jeronym vzal za podklad původní hebrejský text a vyjádřil jej jasněji, Že jest jeho překlad

správný, ukazuje souhlas sv. Otců východních i západních, na př. Athenagora, Justina, Irene, Tertulliana, Jana Zlat. Sám praví o tomto místu: „Job prorokuje vzkříšení těl způsobem, že nikdo o něm nepsal před Kristem jasněji“. Říci s rozumáři, že právě proto nesmí býti brán o vzkříšení, je předpojatost. Podle nich je smysl slov: Uzdravím se, dobudu statku a tak budu mravně vzkříšen, totiž před světem ospravedlněn. Ne tak. Job nevyslovuje jen naději na své uzdravení, ani jen víru v nesmrtnost duše; slavnostní chvíle, ve které výrok učinil, okolnost, že jde o spravedlivé vyrovnání viny a utrpení, žádají víc, jeho výrok je skvělý důkaz jeho víry ve vzkříšení těla. Job, jenž ví, že nemá viny, vidí se již v šeolu, i propuká v uvedená slova; také byl k nim roznícen přáteli, kteří měli jeho utrpení za trest. Hejčl je, zdá se, o významu slov na váhách a odůvodňuje svou zdržlivost. Ale tři jeho důvody, jichž zajisté třeba dbáti, nebrání našemu výkladu: první, že Job pokládá uzdravení a štěstí za pouhý sen, je právě potvrzením, že myslí, a to vzrušeným pohledem do budoucna, na jiné vzkříšení, věčné; druhý nedí nic proti nám, třetí vyslovuje obecný názor Židů na podsvětí jako na místo smutné, a ten vzkříšení nebrání.

O vzkříšení lze právem vykládati slovo žalmistovo: Nenecháš duše mé v podsvětí a svatému svému nedopustíš, aby zakusil porušení (Žal. 15, 10). Týká se Krista a jeho vzkříšení, ale Kristus je obraz našeho vzkříšení. Sirach chválí Eliáše, jenž přijde na konci světa, blahoslaví ty, kteří ho uvidí, a dokládá, že i my budeme žítí (Sir. 48, 11). — Skvělým důkazem víry ve vzkříšení v Starém zákoně je umučení bratří Makkabejských. Co bylo jejich silou a nadějí? Vzkříšení, že dostanou, a skvěleji, co ztrácejí, údy těla, které jim surový král dává usekávati. Jeden praví: Ty, nešlechetníče, zabiješ nás sice pro tento život, avšak král světa nás, pro zákon jeho mrtvé, vzkřísí k životu věčnému (2. Mak. 7, 9). — Raziáš, raněný, že z něho krev bezmála vytekla, vzal své vnitřnosti oběma rukama a hodil je na čtyry, vzýváje panovníka života i ducha, aby mu je zase vrátil (2. Mak. 14, 26). — Juda Makkabejský nezná jiné nesmrtnosti nežli vzkříšení (2. Mak. 12, 43n). — O víře Židů v době Kristově dávají svědectví slova, jež promluvila Marta před hrobem Lazarovým ke Kristu: Víím, že vstane při vzkříšení v den poslední (Jan 11, 24).

Upíratí Starému zákonu víru ve vzkříšení, je zhola nemožné. Rozumáři tak činí. Proto jsme se u něho zdrželi déle.

Nový zákon mluví jasně a zřetelně. Pán Ježíš odmítá Saducee, kteří vzkříšení popírali, slovy: Mýlíte se, neznajíce Písem ani moci Boží... O vzkříšení mrtvých zda jste nečtli, co bylo vám řečeno od Boha slovy: Já jsem Bůh Abrahamův a Bůh Isákův a Bůh Jakobův? Není Bůh (Bohem) mrtvých, ale živých (Mat. 22, 29n). Martě poukazuje, že on je vzkříšení

a život (Jan 11, 25). Výslovně dí, že on vzkřísí všechny: Přichází hodina, v které všichni, kteří jsou v hrobích, uslyší jeho hlas, a půjdou ti, kteří dobře činili, na vzkříšení života, ti však, kteří páchali zlé, na vzkříšení soudu (Jan 5, 28). Jakožto zvláštní účín sv. přijímání uvádí vzkříšení: Kdo jí mé tělo ... a já ho vzkřísím v den nejposlednější (Jan 6, 39). Že má Kristus moc nad zemřelým, ukázal vzkřísiv tři mrtvé a vstav sám svou mocí z hrobu. Toto své vzkříšení prohlašuje zřetelně za obraz vzkříšení našeho (Jan 14, 19; srov. Jan 10, 17). — Apoštolové neustávají kázati, že jest vzkříšení, ano sv. Pavel má za potřebné, aby byl každý v této pravdě vyučen neméně nežli ve víře v Krista, v křest a vykoupení (Žid. 6, 1n; 1. Kor. 15, 12n). Petr a Jan hlásají vzkříšení v chrámě, takže to Saduceové těžce nesli (Skut. 4, 2). Pavel ohlašuje vzkříšení pohanům v Athenách (Skut. 17, 18n), před soudem se prohlašuje za farisea, jenž věří ve vzkříšení (Skut. 23, 6n), káže o něm před vladařem Felixem (Skut. 24, 15), před Festem a Agrippou (Skut. 26, 6n), vystupuje proti bludařům korintským, popírajícím je, celou patnáctou hlavou svého listu (1 Kor. 15, 12). Vzkříšení je podle něho skutek všemohoucího Boha, jako stvoření (Řím. 4, 17; 8, 11; 2 Kor. 1, 9; 1 Thes. 4, 13). Takové dílo vykonal Bůh na Kristu, proto vzkřísí také nás: Jej vzkřísil, i nás vzkřísí mocí svou (1 Kor. 6, 14; srov. Řím. 8, 11; 2 Kor. 4, 14; Ef. 1, 18n; 1 Thes. 4, 13). Kristus jest naše hlava a předobraz, ve všem mu musíme býti podobni, i ve vzkříšení (Řím. 8, 29; srov. Kol. 1, 18; 1 Kor. 15, 20; 15, 23; 15, 47n; Fil. 3, 21). Naše vzkříšení je se vzkříšením Páně tak spojeno, že se rozumí samo sebou (Ef. 2, 5n), neboť Kristus je spasitel, my spasení. Obraz křtu znamená vzkříšení duchovní i tělesné (Řím. 6, 3n), v Adamu umíráme, v Kristu budeme žítí, neboť on přemohl smrt (1 Kor. 15, 22n; 2 Tim. 1, 10; Kol. 1, 13; 2, 15; Žid. 2, 14). Vzkříšení je vykoupení těla (Řím. 8, 23) a všechno stvoření po něm lká (Řím. 8, 19n). Lze říci, že je u Pavla postup v nauce od vzkříšení spravedlivých ke vzkříšení všech, ale to na věci nic nemění.

Neméně skvělý je důkaz z podání. Od počátku hlásají všichni sv. Otcové a spisovatelé církevní bez výjimky vzkříšení jako pravdu zjevenou. Píší o něm dlouhé stati a knihy. Všichni se dovolávají Písma, ale mimo to hledí odůvodniti a objasniti pravdu tu rozumem. Poukazují na zrno, jež umírá, aby vzkličilo (Klement Řím., Origenes, Cyril Jer.), na střídající se roční období (Tertullian, Cyril Jer., Minucius Felix), na oživení bajkovitého ptáka Fénixe, jenž sám sebe spaluje (Klement Řím., Cyril Jer., Zeno Ambrož, Basil). Jindy poukazují na příklady z Písma, na Jofse a tři mládence v ohnivé peci (Tertullian, Irenej, Justin), na dlouhý věk patriarchů, na Henocha a Eliáše (Irenej, Jeronym), na vzkříšení mrtvých (Justin, Tertullian, Origenes, Ambrož), na

hůl Aronovu (Epifanius), na udržování šatstva a střevíců na poušti (Jeronym) a vyvozují z těchto příkladů možnost vzkříšení. Opět ukazují na všemohoucnost Boží, která může obnovit to, co z ničeho stvořila (Cyril Jerus. a j.), na to, že také tělo zasluhuje odměny nebo trestů (Klement Řím. a j.), na to, že tělo jako chrám sv. Ducha a eucharistického Krista nemůže na věky zhníti (Irenej), na to, že by se bez vzkříšení zdál démon, který lidem nesmrtelnost vzal, mocnější nežli Kristus, kdyby jim ji nevrátil (Tertullian a j.). Až nad jejich vynalézavostí žasneme. Zvláště je oblíben u mnohých sv. Otců eucharistický důvod sv. Ireneje. V katakombách svědčí mnohé nápisy o živé víře křesťanů ve vzkříšení, na př.: Zde odpočívá Alexandra, která věřila ve vzkříšení; zde odpočívá tělo, až vstane; věřím, že Damasus z prachu vstane a j. Četné obrazy jsou z druhého století. Od čtvrtého století je oblíbeným náznakem pták fénix.

Přidáváme několik podrobných výroků. — Svatý Klement Řím., druhý nástupce sv. Petra, píše: „Nikdo z nás neříkej, že toto tělo nevstane... v těle obdržíme odměnu“. — Sv. Ignác Muč.: „Kristus vpravdě vstal z mrtvých, Otec jej vzkřísil jako vzor, podle něhož i nás vzkřísí, kteří dobře věříme, v Kristu, bez něhož není pravého života“. — Sv. Justin: „Věříme, že kromě nesmrtelné duše bude také vzkříšení těl, která jsou jako símě uložena do země a na rozkaz Boží v určitý čas vstanou a obleknou se v neporušenost“. — Athanagoras: „Že mrtví vstanou, není jen naše přesvědčení, nýbrž je také přijímáno od mnohých filosofů“. — Tertullian: „Když proto přišel, aby zachránil, co zahynulo, co, řekni, zahynulo? Člověk zajisté. Celý nebo z části? Celý ovšem... Tedy bude zachráněn ten, který byl zahynul hříchem, leč by také ona ovečka (Luk. 15, 4) bez těla se ztrácela a bez těla zpět přinesena byla“. „Jak nedůstojno je Bohu, uvést k spáse polovinu člověka! To jest skoro méně učiniti, nežli činí světská vrchnost, od níž se žádává plné odpuštění. Tu by se zdál ďábel silnější ve zlém, když člověka kazí celého. Boha bychom musili prohlásiti za slabšího, nepozvedne-li celého. Proto dí apoštol: Kde se rozhojnil hřích, rozhojnila se nad míru milost (Řím. 5, 20)“. „Tělo se omývá, aby se duše očistila, tělo se maže, aby se duše posvětila, tělo se znamená, aby duše byla chráněna, tělo se skládáním rukou zastihuje, aby se duše svatým Duchem osvítila, tělo tělem a krví Páně se živí, aby duše od Boha napojena byla“. Vyvyšování těla má ukázati jeho důstojnost, která žádá, aby bylo vzkříšeno a oslaveno. — Sv. Irenej: „Marní jsou plně, kteří pohrdají obecným Božím zařízením a popírají spásu těla a jeho obrození nepřipouštějí, říkajíce, že není neporušení schopno. Nebude-li však spaseno, ani Pán nás nevykoupil svou krví, aniž kalich eucharistie jest společenství s jeho krví, ani chléb, ježž lámeme, společenství jeho těla“. — Minucius Felix: „Každé

tělo, ať se obrátí v prach nebo vodu nebo v popel, odejde od nás, ale je zachováno od Boha, strážce živlů. Také se nebojíme, jak vy myslíte, v hrobě škody, nýbrž klidně podle starého a lepšího zvyku v zemi odpočíváme. Hleď proto, jak se celá příroda účastní našeho budoucího vzkříšení! Slunce zachází a zrodí se zas, hvězdy se ztrácejí a zase objevují, květy hynou a ožívují, símě neožije, leč umře-li“.

3. To je důkaz z pramenů zjevení. Poukázali jsme svrchu ještě na jiné dva důkazy. Jsou z rozumu, jeden se opírá o zjevené pravdy, druhý o zjevy v přírodě, v nás a mimo nás. Může rozum dokázati, že tělo vstane? Zůstaneme-li na čistě přirozeném stanovisku, nemůže. Může uvést a také uvádí krásné důvody z přírody a z vlastní duše, které zajisté výmluvně svědčí pro vzkříšení, ale z nich neplyne, že vzkříšení těla musí býti a bude. Ale postavíme-li se na stanoviště křesťanské, t. j. posuzujeme-li vzkříšení ve světle zjevených pravd Božích, můžeme je pouhým rozumem dokázati skoro až k přesvědčivosti. Kdyby Starý a Nový zákon neměl o vzkříšení nic určitého, usuzovali bychom je a věřili; sv. Tomáš Akv. míní, že bychom tak činili s nutností. O ostatních číře přirozených důvodech třeba říci: tyto čistě přirozené důvody ukazují aspoň tolik, že vzkříšení rozumu neodporuje, ano velmi se mu zamlouvá. Promluvme o věci trochu.

Bůh stvořil člověka tak, že se skládá z duše a těla. Duše oživuje tělo a tělo svými smysly prostředkuje poznání duše. Tělo bez duše umírá, duše bez těla nemá prostředků, aby mohla poznávat věci hmotné a jedinečné (individuální). Z toho vidíme, že spojení duše s tělem není nahodilé, nýbrž že je podstatné. Proto říkáme, že duše je podstatný tvar (forma) těla. Tak ji Bůh stvořil. Učinil ji duchem, ale nikoliv duchem úplně samostatným, nýbrž takovým, který je odkázán na spojení s tělem. Proto není duše, která by aspoň okamžik nebyla spojena s tělem. Sv. Tomáš Akv. praví: „Jest proti přirozenosti duše, býti bez těla, ale nic, co jest proti přirozenosti, nemůže býti věčné; nebude tedy ani duše věčně bez těla.“ Bezděky nás napadá myšlenka; proč by Bůh takto duši stvořil, kdyby měla býti na věky bez těla? Mimo to si duše od těla oddělená zachovává schopnost, oživovati tělo, ano sluší říci, že má po tomto spojení přirozenou touhu, jelikož ji tělo doplňuje. Je tedy stav duše s tělem spojené dokonalejší. Člověk bez ruky není dokonalý a cítí to, ale spojení duše s tělem je mnohem větší, nežli spojení ruky s člověkem. Píše-li Malinovskij (pravosl.): „Záhrobní život duše bez těla nemůže býti dokonalým životem (soveršenoju žizniju) a nemůže dáti plné blaženosti; člověku jest zvláště drahé bezsmrtí plné, záhrobní život podle duše i těla,“ uzavírá sice důsledně podle pravoslavné nauky, že odplata po soukromém soudu není úplná a uvršená, ale tvrdí přespříliš.

Duše má hned po soukromém soudě blažené patření, t. j. plnou a nezměnitelnou blaženost podstatnou, a nedokonalost, jež plyne z nedostatku těla, může jí Bůh nahraditi, a to zajisté také činí. Nicméně řekneme, že je to zakročení mimořádné. Duše se stává jaksi samostatným duchem, ale své přirozenosti, býti podstatným tvarem těla, nepozbývá. Pravda je též, že má bez těla v jistém smyslu vyšší poznání, na způsob poznání andělského, také jest Bohu podobnější a vidí to, přece však jí něco chybí, co jest jí vlastní, poznání skrze smysly, a je Bohu podobnější jen po jedné stránce, nikoliv prostě, jak dí sv. Tomáš Akv. Andělský učitel dodává: „Tehdy je věc Bohu podobnější prostě, když má vše, co patří k její přirozenosti. A poněvadž je duše bez těla po nějaké stránce nedokonalejší, jako každá část, oddělená od celku, nemůže podle sv. Tomáše Akv. dojíti poslední blaženosti leč v těle. K blaženému patření ovšem těla nepotřebuje, ano tělo čistě pozemské, jaké nyní máme, by jí bylo nepřirozené a obtížné, ale když víme, že tělo může býti a bude oslaveno, vnucuje se nám myšlenka, že vzkříšení patří k dokonalé blaženosti člověka, který je z duše a těla. Tento důkaz vzkříšení má základ v pravdách víry. Jeho slabá stránka je, že duše může býti blažena bez těla a že blaženým patřením svou podstatnou blaženost má; proto z důkazu neplyne vzkříšení nezbytně. Naše úvaha nám praví: vzkříšení je veliký div, ale takový, který je svrchovaně v souhlase s pravdami o Bohu a o bytosti lidské a je, když víme, že vzkříšení je, krásným a přesvědčivým doplněním této pravdy.

S uvedeným právě důkazem souvisí důvod, že naše tělo je mistrovské dílo všemohoucnosti Boží v oboru hmotném a že proto zasluhuje, aby bylo zachováno. Sv. Otcové nejednou na to poukazují. Má je Bůh navždy zničiti? táže se sv. Irenej, a odpovídá: „Odstup to!“ Sv. Jan Zlat. píše asi takto: „Dejme tomu, že někdo má obraz z kovu. Je rzí a časem trochu poškozen. Rozbije jej a hodí do výhně, aby se rozlil a on si učinil obraz nový, krásnější. Rozpuštění obrazu není zničení, nýbrž obnovení. Když tedy vidíš, že se naše tělo rozlévá jako kov v ohni, nezůstávej při tom pohledu, nýbrž očekávej obnovení. Než toto přirovnání nestačí. Slevač, který slévá těleso z kovu, nedá za ně věc zlatou nebo živou, on ničí předmět pomíjející. Ale Bůh činí jinak, on zničí pomíjející tělo zemské a dává za ně tělo nesmrtelné, skvostné, řekl bych zlaté. Nehleď na toho, jehož oči a ústa jsou zavřeny, nýbrž na toho, jenž zase v nevýslovné velebnosti vstane“. Tak odpovídali sv. Otcové také na námitku: Tělo a krev nemůže obdržeti království Boží (1 Kor. 15, 50). Ukazující na přirozené přednosti a důstojnost lidského těla, zastavovali se s oblibou při tom, že jest sídlem Ducha sv., posvěceno eucharistickým Kristem a p., jak už bylo podotčeno.

Jiný přirozený důkaz brali ze spravedlnosti, jež žádá, aby tělo, které mělo účast v skutcích dobrých i zlých, mělo také účast v odměně a trestu. Nesmíme si mysliti Boha ani jako nespravedlivého ani jako lhostejného, praví Tertullian, uváděje tento důkaz. Sv. Tomáš Akv. píše podobně a dodává, že na zemi spravedlivé odplaty pro ně není. Z toho usuzuje, že musí býti zase s duší spojeno. Víra nám ovšem praví, že duše nadpřirozeně nepotřebuje těla k spravedlivé odplatě, a my můžeme říci, že tělo rozpadnutím je potrestáno. Tu však můžeme odvětit, že se každé tělo rozpadává, ale že je na zemi mezi nimi veliká různost, která nesouhlasí s mravní dokonalostí, i že je třeba, aby tato nerovnost byla vyrovnána. Či není mnohý hříšník zdrav a silen, mnohý spravedlivý pak sláb a nemocen? Sv. Otcové raději poukazují na dílo vykoupení a na připodobnění Kristu, berouce odtud důkaz spravedlnosti. Dovolávají se slov sv. Pavla (1 Kor. 15, 20; Řím. 5, 12; Žid. 9, 27n). Připodobnění naše Kristu žádá, abychom byli připodobnění také Kristu z mrtvých vstalému.

Gutberlet poukazuje na postavení člověka ve světě stvořeném. Je korunou tvorstva, vyvrcholením hmotného světa, duše jeho sahá do světa duchů. Člověk spojuje dva světy, hmotný a duchový, on je malý vesmír. A to by měl Bůh navždy zničit? Měl by zrušiti to, co vyplňuje propast mezi světem hmotným a duchovým? Na toto ústřední postavení člověka mezi světem hmotným a duchovým poukazuje a důmyslně je rozvádí také Bougaud. U sv. Otců nalézáme často důkaz pro vzkříšení těl vzatý z eucharistie. Jeho smysl je: lidské tělo, posvěcené v přijímání nesmrtelným tělem Kristovým, musí býti vzkříšeno a oslaveno. Církev zve eucharistii pignus resurrectionis, záruku zmrtvýchvstání. Mluvili jsme o tom v knize o svátostech při eucharistii.

4. K článku víry o vzkříšení patří, jak jsme řekli na počátku této stati, že všichni lidé vstanou, t. j. všichni, kteří zemřeli. Že všichni zemrou, v článku víry není; rovněž v něm není, že všichni vstanou v týž okamžik. Není nemožné, že někteří lidé na konci světa uvidí příchod Kristův za živa. Soudí se tak ze slov sv. Pavla. Rozebrali jsme je výše a vyslovili svůj názor. Písmo a sv. Otcové píší hlavně o vzkříšení spravedlivých, ale vzkříšení zlých je doloženo neméně jistě jako vzkříšení spravedlivých. Daniel mluví o vzkříšení dobrých i zlých (Dan. 12, 2). Sv. Jan píše o zlých, již vstanou k soudu (Jan 5, 29). Ve Zjevení vypravuje, jak viděl mrtvé před trůnem, jak je smrt vydala, jak někteří byli uvrženi do ohnivého jezera (Zjev. 20, 12). To předpokládá vzkříšení. Výroky z Písma a sv. Otců, jež jsme uvedli o vzkříšení, mluví o vzkříšení obecném; proto je zbytečné, abychom se o věci šířili. Bylo proneseno mínění, že spravedliví, kteří vstali z hrobu při smrti Páně, byli hned osla-

veni také podle těla. Ale to jsou názory zcela neodůvodněné. Spravedliví ti měli asi těla zdánlivá anebo je zase odložili.

Vstanou také dítky, zemřelé bez křtu? Zajisté. Jejich těla nebudou ovšem oslavena jako těla blažených, neboť duše těchto dítek neuvidí Boha tváří v tvář (blažené patření), ale vstanou. Vzkříšení je obecný zákon Boží i vztahuje se také na ně. Vstanou zatracenci, proč by neměly vstáti dítky, které mezi zatracence pekelné nepatří? O jejich těle je zmínka dále v článku o nekřtěných dítkách.

5. Třetí věta, svrchu uvedená, jež patří k článku víry o vzkříšení, jest, že všichni budou mít při vzkříšení svá vlastní těla. Ale ve větě té není řečeno, do jaké míry budou jejich těla totožná s jejich těly pozemskými. Že totožnost nebude úplná, plyne již z toho, že dítky nebudou mít těla nevyvinutě dětská a starci ne těla věkem sešlá. Tím však nepravíme, že nebudou rozdíly věku. Nezbytně patří k totožnosti táž duše a takové její spojení s látkami bývalého věku, aby o vzkříšeném člověku mohlo býti právem řečeno, že to je týž člověk, který žil na světě, a aby si toho vzkříšený byl vědom. Že taková totožnost u vzkříšených bude, dosvědčuje jasně Písmo i podání a prohlašuje církev mnohými výnosy.

Písmo. Skoro všechny výroky svrchu uvedené uvádějí nebo předpokládají, že člověk vstane v svém těle. Job mluví na př. o „svém“ těle, jež vstane. Sv. Pavel dí: Musí zajisté toto porušitelné tělo obléci neporušenost a toto smrtelné obléci nesmrtelnost (1 Kor. 15, 43); jeho slova značí: toto mé, toto tvé, toto naše tělo, to, které máme. Pán Ježíš vstal ve vlastním těle a tak jest obrazem našeho vzkříšení. Samo slovo vzkříšení to naznačuje. Vzkříšen je ten, kdo umřel a byl přiveden opět k životu. Kdyby dostal tělo nově stvořené, nebyl by vzkříšen. Latinské slovo *resurrectio* to naznačuje ještě lépe, neboť praví „opět vstáti“. Na tuto věc poukazuje již Tertullian. Píše: „Vstáti opět (nebo znova) může jen to, co padlo“. V svém spise O zmrtvýchvstání má výrok: „Vstane tělo a totéž tělo bez porušení“. Sv. Tomáš Akv. píše: „Není vzkříšení, leč vrátí-li se duše do téhož těla, neboť vzkříšení (*resurrectio*) jest nové povstání (*iterata surrectio*)“, t. j. vzkříšení toho, co žilo, k novému životu. Když Petr doufá, že vstane, doufá ovšem, že to bude on, Petr. Byli bludaři kteří tvrdili, že vzkříšení dostanou tělo éterické (vzdušné tělo). To stačí na vzkříšení ještě méně, neboť chyběla by nejen totožnost těla, nýbrž tělo by vůbec tělem nebylo. Obhájci katolické víry hned jim to vytkli a zdůraznili, že tělo vzkříšené bude tělo hmotné. Sv. Řehoř Veliký poukázal na př. na Joba a jeho slova. Gutberlet ukazuje na moderní sekty theosofické a okultistické, které dávají duši zvláštní jemné tělo, jakési oduší, které je mezi duší a tělem a prostředkuje jejich spojení. Aby zachránili vzkříšení anebo

různá zjevení a jiné zjevy, praví, že toto tělo duši zůstává. Zovou je perispit. U nás o tom vydal zajímavou knihu, ale nikoliv protikatolickou, Bř. Kafka. Toto tělo, kdyby je duše skutečně měla, na vzkříšení nestačí. Písmo a podání o něm neví, nýbrž mluví o našem hmotném těle a o něm dí, že vstane. Také výnosy církve mluví o tomto našem těle. Origenes pronesl názor, že totožnost duše ke vzkříšení stačí, jelikož sebevědomí a oživení látky je od ní. Vzkříšený člověk, na př. Petr, měl by prý vědomí, že jest týmž člověkem, Petrem, který kdysi žil, i kdyby dostal tělo z jiné látky. Téhož mínění se zastává kard. Billot v své eschatologii. Odp. Sv. Jeronym píše: „Jako Pán vstal v těle, které mezi námi odpočívalo v hrobě, tak vstaneme i my v týchž tělech, s kterými jsme a pochováni budeme“. Poukazují na nesrovnalost, kdyby byl mučedník odměněn na těle slávou mučedníka, ale neměl těla, v kterém trpěl, anebo kdyby zavrženec měl tělo, které měl mučedník a které trpělo. Prakticky osvědčovali hned první křesťané víru, že totéž tělo vstane, úctou kterou vzdávali ostatkům mučedníků. Staří spisovatelé, mezi nimiž jsou veleduchové jako sv. Augustin, Ambrož, Jeronym, oba Řehořové a j., znali všechny obtíže, které tato pravda má v zápětí, jako my, ale nedali se jimi másti, neboť měli živé vědomí a náležitý pojem o všemohoucnosti Boží; té se také na vysvětlení záhad dovolávali. Sv. Cyril Jerus. líčí, jak Bůh má vše ve svých rukou, a pokračuje. „Máš hrst různého zrní v ruce. Dovedeš-li je rozlišiti podle druhů? Dovedeš. A Bůh, jenž vše má ve své ruce nemohl by tak učiniti?“ Míní, aby každý dostal látkové části, které náležely k jeho tělu. Sv. Augustin rozebírá tuto a podobné záhady nejednou, vždy se zřetelem na všemohoucnost Boží.

Z výnosů církevních uvádíme: Apoštolské vyznání víry má v jednom zachovaném tvaru: „Věřím ve vzkříšení tohoto těla“. Ve vyznání sv. Athanasia se dí, že všichni lidé vstanou v svých tělech (*cum corporibus suis*). Sněm toledský XI. z r. 675 prohlašuje, „že nevstaneme v těle vzdušném nebo v jiném, nýbrž v tom, v kterém žijeme, jsme a se pohybujeme“. Podobně v častých jiných výnosech. Úcta ostatků je rozšířena v celé církvi a je od ní schválena. Tím celá církev vyznává touž víru, kterou vyznávali první křesťané, když uctívali ostatky mučedníků a skrze ně se dávali pod jejich ochranu. Pravoslavný Malinovskij dí: „Tělo vzkříšené bude podstatně totéž, které nyní máme, ale bude míti podstatně jiné vlastnosti (svojstva)“. Proti Origenovi uvádí prohlášení pátého obecného sněmu: „Kdo tvrdí, že tělo Páně po vzkříšení bylo vzdušné a přijalo vzdušné (sférické) tvary a že taková těla budou míti po vzkříšení všichni rozumní tvorové, kdo tvrdí, že jako Kristus svlékl své pozemské tělo, rozumní tvorové nebudou míti těl podobných našim tělům.... je v klatbě“.

Vzkříšení způsobí Bůh, jenž je určitel. On jediný obživuje mrtvé a povolává to, co není, aby bylo (Řím. 4, 17). Záslužnou příčinou vzkříšení je Kristus, neboť on je vykoupením lidstvu zasloužil. On jest, jak jsme řekli, také jeho příčinou vzornou, neboť naše vzkříšení se stane podle vzkříšení jeho. On je podle svého člověčenství také příčinou nástrojnou, neboť přijal všecku moc od Otce také jako člověk. Tedy vzkřísí lidstvo i on, totiž jako člověk s božstvím spojený. Všichni, kteří jsou v hrobích, uslyší jeho hlas (Jan 5, 28). Užije k tomu andělů. Pošle anděly své s troubou a hlasem velikým, i shromáždí vyvolené jeho (Mat. 24, 31; viz. 1 Kor. 15, 32; Zjev. 10, 7; 1 Thes. 4, 15). Nějaké zevní znamení je vhodné a případné, neboť jde o tělo. Trouba je ovšem obraz; zdůrazňuje se jím moc hlasu soudcova. Vzkříšení se stane v okamžiku; proto lze si mysliti, že budou vzkříšení hlas také slyšeti.

6. Zbývá ještě, abychom si vzkříšení nějak vysvětlili. Jde o tajemství, jehož nelze duchem plně proniknouti. Také toho není třeba. Věříme v Boha všemohoucího, jenž může vše, co je možné. Vzkříšení neobsahuje nic nemožného. Nemožné je to, co obsahuje vnitřní protiklad, na př. čtverhranné kolo, černá bělost, svatý hřích. Nic takového v tajemství vzkříšení není. Bůh vzkříšení jasně zjevil, a to nám stačí. Než, duch lidský se snaží, aby pravdy Boží, pokud může, také pronikl. To není všetečnost, ani to není proti vůli Boží, nýbrž úcta k pravdě zjevené a touha, přiblížiti se k tomu, jenž je pravda všecka. Vybereme si dvě věci: totožnost a výměnu látek.

Totožnost musí, jak jsme řekli, býti. Než do jaké míry? Tu je první obtíž. Musí zajisté býti ve vzkříšeném těle to, co bylo podstatou těla pozemského. Než, kdo určí tuto podstatu? Můžeme se jen dohadovati. Řekněme, že podstata těla záleží ve třech věcech: v hlavních prvcích, v hlavním spojení látek, v téměř tvaru těla. Hlavní prvky. Vzkříšené tělo by musilo míti hlavní prvky, z kterých se skládá naše tělo, jako jsou kyslík, uhlík, vodík a j. Spojení látek. Spojení těchto látek by musilo býti ve vzkříšeném těle takové, jaké bylo v těle pozemském. Tvar. Tělo vzkříšené by musilo míti touž velkost, sílu, tvarové zvláštnosti, jaké mělo tělo pozemské. První požadavek je nezbytný, ale nestačí. Origenes se jím spokojoval, ale jeho názor narazil na odpor. Tělo vzkříšené nesmí míti prvky jakékoli a odkudkoli, nýbrž je třeba, aby prvky ty byly nějak totožné s prvky těla pozemského. Druhý požadavek je dobrý. Spojení látek je zajisté u každého člověka do jisté míry jedinečné (individuální), v něm sluší hledati jednu z hlavních příčin, proč se lidé různí, proč je každý svou vlastní individualitou. Třetí požadavek je upřílišený. Tělesné tvary se mění na zemi, aniž člověk pozbývá vědomí svého já; proč by tedy nemohly býti v té věci změny na těle vzkříšeném?

Origenův názor, jenž se spokojuje s kterýmikoliv prvky, byl obnoven ve středověku Durandem, v novověku Lacordairem, ale nenašli ohlasu. Písmo a sv. Otcové žádají víc. Sv. Otcové věděli jako my, že se tělo rozkládá v prvky a rozptyluje, věděli také, že se prvky zase spojují v tělech jiných, ale poznání to nebylo s to, aby je přimělo vyhnouti se obtížím, po příkladě Origenově, zeslabením požadavku totožnosti. Sv. Cyril Jerus. píše: „Pro tebe, nepatrného a slabého člověka, Judsko a Gotsko, Španělsko a Persie jsou od sebe vzdáleny, pro Boha, který má celý svět v ruce, je vše blízké. Nepřipisuj tedy Bohu omezenost podle své slabosti, nýbrž uvaž jeho moc. Slunce, které je nepatrným dílem Božím, zahřívá jedním paprskem celý svět, a vzduch, od Boha učiněný, obstupuje všechny věci světa: Bůh, tvůrce slunce a vzduchu, měl by býti od světa vzdálen?“ Potom přináší přirovnání o zrnech, svrchu uvedené. V rozplynutí těla není pro nás vůbec obtíž. Obtíž je spíše v tom, že se prvky spojují zase s jinými těly, a to s těly lidskými. Ale i tu obtíž sv. Otcové znali. Byla jim učiněna námitka z lidožroutství (kanibalismu). Rodina sní zabitého nepřítele. Kdo dostane prvky ze sněděného těla, řečená rodina nebo sněděný? a co se stane s prvky sněděných těl? Athanagoras činil rozdíl mezi pokrmem člověka přirozeným, vhodným a pravil, že tento pokrm slouží k stavbě těla, a mezi pokrmem nepřirozeným, nevhodným a pravil, že se ho bytost toho, jenž jej požívá, zbaví sama; takový nevhodný pokrm je maso lidské. Rozřešení toto nevyhovuje. Sv. Augustin míní, že tělo patří tomu, kdo je měl první, tedy sněděnému, že je má lidožrout jen jako vypůjčené. První věta odpovědi je zajisté správná, ale druhá nemá větší ceny nežli rozřešení Athanagorovo; i odpověď Augustinova je odpověď z nouze. Sv. Tomáš Akv. odpovídá, že člověk nemusí míti při vzkříšení vše, co měl na zemi, a že to, co mu snad chybí, může Bůh doplniti. Patří tedy tělo sněděného jemu, sněděnému, to dostal od rodičů. Lidožrout se neživí jen lidským masem, to požívá jen výmínečně; to, co jídá z bylin a zvířat, je jeho pokrm pravidelný a stačí k totožnosti jeho těla. Odpověď správná a dostatečná, ale i při ní, aby vyhovovala úplně, třeba zdůrazniti všemohoucnost a vševedoucnost Boží. Bůh nejen musí doplniti, co chybí, nýbrž také se starati, aby se prvky, jichž k totožnosti třeba, zachovaly a tvořily podstatu vzkříšeného těla. On to také zajisté činí, neboť stvořil a řídí svět, on také vzkříšení ustanovil. Nemusí tedy vzkříšené tělo míti všechny prvky, které mělo, nýbrž jen ty, které kdysi stačily k jedinečnosti (individualitě) jednoho každého člověka; ty musí spojití ovšem tím způsobem, kterým spojeny byly v člověku na zemi, pokud toto spojení patří k jeho individualitě. Duše jest to, jež prvky těla jedinečně neboli individuálně organizuje, t. j. spojuje a řídí; ona to učiní tak, jak to činila dříve, neboť tato schopnost, individuálně vyvinutá, ji

zůstala. Tímto způsobem je celá obtíž dostatečně vyložena a rozřešena.

Druhá obtíž je v tom, že se látky našeho těla stále obnovují. V té věci přijímáme, čemu učí věda. Nemáme arci nikdy jistoty, že věda své názory nezmění, nebo tak činí často; rovněž nejsme jisti, nepřepíná-li svá tvrzení a negeneralisuje-li je, neboť i to často koná. Námitku si vyložíme takto. Ač se podle vědy naše tělo stále obnovuje, máme vědomí své totožnosti po celý život, z mládí do smrti, t. j. stále jsme si vědomi, že máme své, totéž tělo. Sv. Tomáš Akv. praví k věci: „To, co nemohlo rušiti jedinečnost člověka na zemi, nemůže ji zajisté rušiti na věčnosti.“ Vyloživ obtíž svým způsobem dí: „Zdá se, že vzkříšené tělo bude míti hlavně to, co bylo dokonaleji spojeno s tvarem a druhem člověka. Zemře-li, nežli jeho bytost vypsěla, anebo byl-li zmrzačen, doplní to Bůh. To neruší totožnosti, neboť i dítě, aby dospělo, musí býti přidáváno látek odjinud. Není třeba k totožnosti na př. vody, kterou má naše tělo v značném množství a která zajisté nepatří k podstatě lidské přirozenosti. Mnohé látky v nás nyní působí, aby byl zpracován pokrm a jiné věci tělu potřebné, aby vyměšovány byly látky přebytečné a škodlivé; poněvadž vzkříšení lidé nebudou jísti a v svém těle se měniti, není k totožnosti řečených látek třeba. Snad naváže Bůh při vzkříšení těl na dobu, kdy člověk umřel, aby totožnost byla jako bez přerušení.“

Opakujeme: Kdo věří v Boha stvořitele a zachovatele světa, nemá obtíží; kdo v něho nevěří, z obtíží nevyjde.

Pozn. Ačkoliv naše tělo bude zdokonaleno a oslaveno, napomíná nás vzkříšení přece mocně, abychom dbali toho, co tělo naše zdokonaluje, a varovali se toho, co je kazí. Pečovati o ušlechtilý rozvoj těla je požadavek přirozeného zákona a dá se odůvodniti i z víry. Ale na to zde poukazujeme jen mimochodem. My máme na mysli péči o tělo a jeho rozvoj, která je řízena péčí o duši. Co dává tělu zvláštní krásu? Ctnost. Co mu ji bere? Hřích. Pečuj o onu krásu těla, která se na ně rozlévá z nadpřirozené krásy duše! To bude péče nejen pro tělo porušitelné, tato péče bude míti význam také pro vzkříšení.

O obecném soudě.

1. Po vzkříšení všech lidí bude obecný soud. Jmenuje se obecný, poněvadž se na něm objeví všichni lidé a celý jejich život bude zjeven; také andělé na něm budou. Jmenuje se také poslední a věčný, poněvadž se na něm ukončuje, vlastně potvrzuje a veřejně prohlašuje osud rozumných bytostí na věčné časy. Na tomto soudě bude veřejně potvrzen rozsudek soudu soukromého. Pravoslavný Makarij píše: „Věčný soud bude obecný,

týkáje se všech lidí, ano i andělů, slavný a zjevný, neboť Kristus se zjeví v slávě a vykoná soud před tváří nebešfanů, pozemšťanů a těch, kteří jsou v podsvětí, přísný a strašný, poněvadž se dítí bude jen podle spravedlnosti, rozhodný a poslední, protože každému dá odplatu na věky a nezměnitelně . . . Odplata bude úplná, nejen na duši, jako po soukromém soudu, nýbrž i na těle, svrchovaná, neboť nebude jen začátečná v blahu a utrpení, nýbrž úplná podle zásluh, rozhodná, neboť se nikdy nezmění a žádného osvobození není. Vše se stane rychle, takorka náhle a najednou, že rozdělit jednotlivé události a udati jejich posloupnost je skoro nemožné . . . Pak nastane obnova světa, přestane milostivé království Pána Ježíše a začne věčné království Boží, království slávy, v němž bude Otec, Kristus a Duch svatý vládnouti věčně.“ Malinovskij dí: „Po vzkříšení a obnovení země vykoná Kristus soud. Bude to soud obecný, veřejný, slavnostní, spravedlivý a strašný, rozhodující a poslední. Tehdy nastoupí spravedlivá odplata každému podle jeho skutků a soud všech lidí bude rozhodnut na věčné časy . . . S příchodem Páně souvisí obecné vzkříšení mrtvých a proměnění živých, konec viditelného světa, soud Boží nade všemi rozumnými bytostmi s jeho následky, konec království milostí a odkrytí věčného království slávy pro jedny a věčného trestu pro druhé. Tehdy se vyplní úradky Boží o světě a člověčenství.“ V čem se pojmání pravoslavných bohoslovců liší od pojmání našeho, řekli jsme již výše a je z uvedených právě slov opět patrné. Podle nich je odplata na soudě soukromém začátečná, neúplná, jak pro zavržené tak pro spravedlivé, dovrší se teprve na soudě obecném. — Latinsky zve se soud *judicium universale*, obecný, j. *novissimum*, poslední, j. *extremum*, konečný. Písmo užívá pro příchod Páně k soudu různých výrazů, jako příchod (Mat. 24, 3), příští (1 Tim. 6, 14), příchod a království Páně (2 Tim. 4, 1), slavný příchod (Tit. 2, 13), jas příchodu (2 Thes. 2, 8), zjevení (2. Thes. 1, 7), zjevení slávy (1. Pet. 4, 13), království Boží (Luk 21, 31). Tyto výrazy jsou určitější v původní řeči, v překladu na určitosti ztrácejí. — Doba soudu se zve prostě *den*, *onen den* (2 Tim. 4, 8), *den Páně* nebo *Kristův* (1 Thes. 5, 2; Fil. 1, 6), *den Syna člověka* (Luk. 17, 30), *poslední den* (Jan 6, 39 n). Slovo *den* tu značí *den soudu*, nikoliv *den určitého času*.

Obecný soud popírali a popírají všichni, kteří popírali a popírají vzkříšení. O nevěrcích rozmanitých směrů se ani nezmiňujeme. Rozumářští bohoslovci protestanští, pokud přiznávají sv. Písmo, vykládají výroky Páně a apoštolů o věčném soudě obrazně. Ovšem jest v nich leccos obraz, ale tím, že o některé věci mluvíme také v obrazných úslovích, neruší se pravda sama. Také Malinovskij přiznává, že je o obecném soudu mnoho zjeveno v obrazech, jejichž smysl je nám z části nedostupen, ale nepopírá pravdu v nich zjevených.

2. Že bude obecný soud, jest v Písmě nejen mnohokrát a zřetelně vysloveno, nýbrž sám Pán Ježíš jej také podrobně popisuje. Stačí dokonale, když uvedeme jen něco. V Starém zákoně je o příchodu Páně k soudu řeč přechasto v žalmech (Žal. 49, 1; 95, 12; 97, 8), u proroků (Is. 2, 19; 3, 13 n; 33, 22; 66, 15 n; Joel 2, 6; 3, 2 n; Mal. 3, 2 n; 4, 5; Zach. 14, 5 a j.), v knihách mravních (Kaz. 11, 9; 12, 14; Moudr. 4, 19; Sir. 11, 28 a j.), v knihách dějepisných (1 Král. 2, 10) a j. Spisovatelé a proroci užívali této mocné pravdy, aby lid odvraceli od modlářství, pobízeli k pokání, těšili v pronásledováních a p. V Novém zákoně je řeč o posledním soudě jako o věci známé a jisté. Kristus na něj poukazuje nejednou přímo (Mat. 7, 22; 10, 15; 11, 22; 12, 36 a j.), často nepřímou v podobenstvích, (Mat. 13, 40 n; 20, 1 n), někdy udává různé jeho okolnosti (Mat. 16, 27; 19, 24 n; Jan 5, 22 n a j.) Už jsme se zmínili, že jej podrobně popisuje; tohoto popisu se v této stati přidržíme. Abychom uvedli aspoň jeden jeho výrok, vypisujeme jeho slova: Syn člověka zajisté přijde v slávě Otce svého s anděly svými a tehda odplatí každému podle skutků jeho (Mat. 16, 27). Sv. Pavel píše: My všichni se musíme ukázati před soudnou stolicí Kristovou, aby každý obdržel to, co vykonal tělem, podle toho, co vykonal, buď dobré nebo zlé (2 Kor. 5, 10). Všichni zajisté budeme státi před soudnou stolicí Boží (Řím. 14, 10). Podrobný popis soudu je v dvacáté čtvrté hlavě u sv. Matouše. Jiné výroky jsou na př. Skut. 2, 20; 10, 42; 17, 31; 24, 25; 2. Pet. 2, 9; 3, 10 n; Jud. 15; Zjev. 20, 11 a j.

Podání mluví v duchu sv. Písma. Z nesčetných výroků a popisů uvedeme něco málo. — Sv. Klement Řím. nazývá Krista soudcem živých a mrtvých. — V listě Barnaby nalézáme slovo apoštolského vyznání: Přijde soudit živých i mrtvých. — Sv. Efrem Syrský má řadu kázání o posledním soudě, všechny uchvacující názorností, silou víry a žarem výmluvnosti. — Sv. Polikarp nazývá toho, kdo nevěří v soud, prvorozenec ďáblovým. — Sv. Justin píše: „Proroci zvěstovali dvojí příchod Páně, jeden prostý, druhý slavný. Při druhém přijde s nebe s pluky andělů, učiní těla dobrých a zlých nesmrtelnými . . . věříme, že Kristus, prvorozený věčného Boha, přijde jednou soudit veškeré pokolení lidské“. — Tertullian píše: „Jest pravidlo víry, abychom to, co věříme, hned také vyznávali: že Kristus přijde s jasností, aby vzal spravedlivé do věčného života a dal jim plody věčného zaslíbení, a aby zlé odsoudil k věčnému ohni“. — Sv. Cyprian líčí příchod Páně k soudu slovy proroka Isaiáše (Is. 13, 6) a dodává: „Jaká bude tehdy sláva víry, jaký trest nevěry? . . . jaká radost věřících, jaká žalost nevěřících?“ — Sv. Basíl píše: „Vzpomeň na soud Kristův, seděti bude na vysokém a vznešeném trůně, přítomno bude všechno stvoření, budou v bázni a třesení při jeho slavném a velebném příchodu. Tam bude

státí jeden každý, aby byl souzen z toho, co za živa činil.“ — Sv. Augustin píše: „Nikdo nepochybuje a nepopírá, že poslední soud Pána Ježíše bude takový, jak je sv. Písmo předpověděno, leč by někdo byl sveden nevím jakou neuvěřitelnou zaujatostí nebo slepotou“. — Podobně všichni, ličíc tu hlavně velebnost věčného soudce, tu hlavně radost a žal souzených, vždy pak užívají obecného soudu k důraznému napomínání.

Církev vyslovila nejednou na svých sněmích, co říkáme v apoštolském vyznání: Přejde soudit živých i mrtvých. Ve vyznání nicejsko-cařihradském čteme: „Sedí na pravici Otcově, odtud přijde se slávou soudit živých i mrtvých“. Obecný soud je článek víry často prohlášený.

3. Proč bude obecný soud? Uvádějí se tři příčiny: Bůh, Kristus, my.

Bůh. Bůh ukáže svou slávu. Dá se poznat Hospodin, dí žalmista (Žal. 9, 17). Co jest tato sláva? Jasně zjevení vlastností Božích. Leccos je nám na zemi skryto: jak prozřetelnost božská řídí svět, proč někdy spravedlivý trpí a zlý vítězí, proč stihl národy tu osud blahý, tu neblahý a p. Na soudě se ukáže moc, spravedlnost, moudrost, dobrota, milosrdenství Boží. Ukáže se, že je jeho velebnosti podřízen celý stvořený svět hmotný a duchový, že jeho vševědoucnost zná všechny myšlenky, slova a skutky lidské, že jeho dobrota lidem udělovala nesmírná dobrodiní, že jeho milosrdenství netrestalo hned, odpouštělo největší hříchy opět a opět, hříšníky volalo k spáse, že jeho spravedlnost soudí spravedlivě, ale mírně, že jeho svatost miluje dobré a nenávidí zlé a je nezměnitelným svrchovaným pravidlem mravních hodnot, že jeho nekonečná bytost je a bude navždy pramenem blaženosti pro ty, kteří ji uvidí. Zvláště ukáže Bůh svou prozřetelnost, kterou vše řídil k spáse lidí a k své slávě jako k poslednímu cíli. Tu budou odkryty úradky Boží, o nichž praví apoštol: Ó, hlubokosti bohatství a moudrosti i vědomosti Boží! Jak nevyzpytatelné jsou soudy jeho a nevystihlé cesty jeho! Neboť kdo poznal smysl Páně aneb kdo byl jeho rádcem? (Řím. 11, 33). Sv. Augustin poukazuje na to, jak někdy nechápeme, proč to neb ono se děje, a pokračuje: „Až přijdeme na onen Boží soud... ukáže se, jak svrchovaně spravedlivé je nejen to, co tehdy bude souzeno, nýbrž vše, co bylo souzeno od počátku a ještě do oné chvíle zbývá souditi. Tehdy se ukáže také to, že jest spravedlivé, když nyní jsou tak mnohé ano skoro všechny soudy Boží smrtelníkům skryty.“

Kristus se objeví slavně jako Syn Boží a Spasitel světa. Ukáže se jeho lidská přirozenost, přijde jako Syn člověka (Jan 5, 22 n). Tohoto výrazu užívá Písmo s oblibou, když mluví o soudu. (Mat. 13, 41; 25, 31; Luk. 21, 27). Jako člověk poznal bídý lidské a byl vhodným velekněžským prostředníkem, jako člověk hodí se také pro soud. Při vykoupení se snížil

a zmařil, tehdy zmizí podoba služebníka a lidská přirozenost se ukáže v své královské velebnosti. Soud jest část jeho božské a královské moci. Jeho božství a člověčenství se zjeví ve vší své velikosti. V nebi jsou již zřejmá, všem lidem se ukáže na soudě. Tehdy se vyplní slovo sv. Pavla, že každý jazyk vyzná, že Pánem jest Ježíš Kristus k slávě Boha Otce (Fil. 2, 11). Za všechny se vtělil, trpěl, umřel, nechť mu tedy všichni vzdají čest, která mu patří. A všichni mu ji vzdají. Na tento rozdíl mezi prvním a druhým příchodem, v Betlemě a k soudu, poukazují sv. Otcové často a slovy výmluvnými. — Malinovskij (pravosl.) dí: „Soudcem bude Kristus. Vykoupení vykonal Syn Boží. Proto se sluší, aby on ve spojení s Otcem konal soud.“

Lidé. Lidé se ukáží, jakými v pravdě byli a jsou. Jednotlivcům se to ukázalo již na soudě soukromém, ale to nestačí, neboť člověk je členem společnosti, on působí na ni a ona na něj. Všichni lidé mají touž lidskou přirozenost. Nejen jednotlivec pracuje k mravním cílům, to činí také různé společnosti a veškerá společnost lidská. Proto jest tu také jakási společná odpovědnost před Bohem. Toto snažení se končí pro jednotlivce smrtí, ale společnost žije dál. I její snažení se musí skončiti a býti oceněno. To se stane na obecném soudě. Sv. Tomáš Akv. pronáší tyto myšlenky: O změnlivých věcech nelze pronést konečného soudu, dokud nedošly cíle. Proto dí apoštol: Uloženo jest člověku zemřítí a pak přijde soud (Žid. 9, 27). Ale lidé žijí dále v paměti jiných, někdy proti pravdě v paměti dobré nebo zlé. Jejich památka působí dále, někdy po staletí, ve směru dobrém i zlém. Jak dlouho řádil blud Ariův! Působení apoštolů trvá dosud. Někdo trval v zajetí vášně krátce, někdo dlouho. To vše se musí objasniti. Proto jest obecný soud. Tak asi andělský učitel. Na soudě se objeví ctnosti svatých, často skryté, často i zneužnané ano tupené. O nich praví sv. Pavel, že zemřeli a že je jejich život skryt s Kristem v Bohu, a dodává: Když se ukáže Kristus, váš život, tehdy i vy se ukážete s ním v slávě (Kol. 3, 4). Jakou slávu budou mítí, naznačuje prorok řka: Tehdy státi budou spravedliví s velikou důvěrou proti těm, kteří je kdysi sužovali a kteří mařili jejich námahy . . . Budou si říkati vespolek kajíce se: To jsou ti, kteří byli nám kdysi na posměch a které tupiti bylo naším zvykem. My moudřejší jsme se domnívali, že jejich život je šílenství a že jejich konec je bezecný. Aj, kterak připočtení jsou k synům Božím a mezi svatými jest úděl jejich (Moudr. 5, 1 n). A zlí budou zahanbeni (Žal. 24, 4; 128, 4; Is. 41, 11). Ukáže se jejich nevěra a její příčiny, jejich vypočítavé sobectví, jejich hříšná láska světa, jejich tajné pohnutky. Vyznají se zahanbením: Spravedlivý jsi, Hospodine, a spravedlivé jsou tvé soudy (Žal. 118, 137). Zajisté divadlo velkolepé, jediné.

4. Příprava soudu. Kristus řekl ve svém proroctví, že

andělé shromáždí jeho vyvolené od čtyř větrů, od končin nebes až do končin jejich (Mat. 24, 31). Podle proroka Joele (Joel 3, 2) se bude soud konati v údolí Josafat, jež leží mezi horou chrámovou a olivetskou. Oba výroky lze bráti doslova a obrazně. Bůh může užiti andělů skutečně anebo může býti jmenování andělů obraz pro jeho všemohoucí vůli. Údolí Josafat se hodí proto, že v Jerusalemě Spasitel trpěl ponížení, potupy a smrt. Údolí by ovšem nestačilo, ale lze mysliti také na ovzduší, neboť Spasitel přijde na oblacích, a na okolí. Jistě bude lidstvo pohromadě, jelikož jde o obecný soud, ale nezbytné to není, neboť všemohoucnost Boží mohla by obecný soud uskutečniti i bez takového shromáždění. Suarez praví, že se shromáždění v údolí Josafat přijímá všeobecně, že je to mínění zbožné a věrohodné. Když budou všichni shromážděni, ukáže se znamení Syna člověka (Mat. 24, 30). Všeobecně se myslí, že tímto znamením bude kříž. Tak zpíváme my v lidové písni, tak mluví církev na den Povýšení sv. kříže, modlíc se: „Zjeví se, aby byl zlým k zahanbení a strachu, dobrým k útěše“. Bude-li to skutečný kříž, dokonce onen, na němž Kristus umřel, doplněný znova z částic od něho oddělených, nějak oslavený, anebo kříž zázrakem na nebi ze světelných paprsků utvořený? Nevíme; obojí je možné. Sv. Cyril Jerus. píše, že to bude pravý kříž Kristův a že bude ukazovati na toho, jenž na něm umřel. Sv. Jan Zlat. dí, že bude jasnější nežli slunce, neboť slunce se zatmí a kříž bude svítiti.

Příchod Páně. A uzří Syna člověka přicházeti v oblacích nebeských s mocí a slávou velikou (Mat. 24, 30). Když pak přijde Syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, posadí se na slavný trůn svůj (Mat. 25, 31). Andělé řekli apoštolům, kteří se dívali za Pánem, vstupujícím na nebe, že Ježíš přijde tak, jak ho viděli jíti do nebe (Skut. 1, 11). V Starém zákoně čteme nejednou, že se Bůh zjevil v oblacích (2. Mojž. 13, 21; 40, 32; 3. Mojž. 16, 2 n). Tak se vhodně projevovala jeho velebnost. Prorok Daniel píše: Viděl jsem ve vidění v noci, a aj s oblaky nebeskými přicházel jako syn člověka (Dan. 7, 13). Suarez uvádí jako příčinu: „Přijde v oblacích, aby se v nich lépe zračila a skvěla jeho jasnost a aby byla také nějakým trůnem, na němž by Kristus sestupoval jako na triumfálním voze; tak sloužití budou oblaka k větší zevní skvělosti a velebnosti. K tomu se svou přirozeností a podobou velmi hodí“. Více se ukáže jeho velebnost tím, že se zjeví v oslaveném těle. Po zmrtvýchvstání se ukazoval apoštolům v těle tak, že nemělo nebo spíše jim neukazovalo všech vlastností oslavy. Z uvedených prve slov Písma se soudí, že k soudu přijde v těle oslaveném. Výrok: Přijde v slávě Otce (Mat. 16, 27) lze vykládati také o těle. Sv. Augustin nepochybuje, že jej uvidí dobří a zlí v jasnosti, v které přijde soudit; sv. Jeronym píše, že Kristus

přijde v tom proměnění, které měl na hoře Tábor, sv. Tomáš Akv. to odůvodňuje pravě, že dobří budou mítí těla oslavená a že proto tím více musí mítí oslavené tělo soudce. Než, jak je to možné vzhledem k zavrženým? Sv. Tomáš Akv. odpovídá takto: „Jako sláva přítele je příjemná, tak svrchovaně zarmucuje toho, jenž jej nenávidí; proto bude pohled na oslaveného Krista dobrým odměnou, nepřátelům trestem. Má své tělo v moci, že se může ukázati oku oslavenému a neukázati oku neoslavenému, i bude možno, aby ho viděli všichni“.

S Kristem budou souditi někteří svatí. Spasitel řekl k apoštolům: Vpravdě pravím, že vy, kteří jste mne následovali, při znovuzrození, kdy Syn člověka zasedne na slavné stoličce své, seděti budete i vy na dvanácti stolcích, soudíce dvanáct pokolení israelských (Mat. 19, 28). Podobně řekl jindy (Luk. 22, 29). Sv. Pavel píše: Nevíte, že věřící budou souditi svět? (1. Kor. 6, 2; srov. Zjev. 3, 21). Otázka je: Kdo ze svatých budou souditi a v čem tato jejich moc záleží. Či budou souditi jen apoštolé, k nimž Pán Ježíš ona slova řekl? Sv. Augustin míní, že by tím byl vyloučen sv. Pavel, P. Maria, sv. Jan Kř.; proto souhlasí s těmi Otcí, kteří praví, že číslo dvanáct značí neurčitý počet. Sv. Tomáš Akv. vztahuje slova Páně na ty, kteří pro Krista všechno opustili. Co se týká druhé otázky, je jisto, že soud náleží jen Kristu. Někteří praví, že soud svatých bude toliko potvrzení soudu Páně, asi tak, jako když se dí v Písmě, že Ninivetští povstanou na soudě s pokolením tímto a odsoudí je (Mat. 12, 41 n). Jiní soudí, že slova Páně obsahují víc, neboť tak potvrdí ortel Páně všichni spravedliví, ano i zavržení, kteří chtějí nechtějí uznají soud Kristův. Jiní praví, že řečení svatí budou seděti se soudcem na vynikajícím místě; ale to nevyhovuje, neboť ve výročí Pána Ježíše a sv. Pavla je řeč o skutečném souzení. Proto třeba říci, že v účasti svatých na soudě bude nějaký skutek soudcovský. Jaký asi? Vizme, v čem záleží soud! Dvě věci sluší uvést: poznati při a vysloviti ortel. Třeba tedy za to mítí, že řečení svatí poznají zvláštním osvícením Božím srdce lidí a oznámí výrok Kristův jiným. Sv. Tomáš Akv. píše: „Dokonali budou souditi tak, že jiným oznámí božskou spravedlnost, aby věděli, co jim podle zásluh spravedlivě náleží: toto oznámení spravedlnosti je zváno soud“. Weinhard píše: „Souzení svatých může býti jen účast v soudu Páně a nemůže se vztahovati na celý soud. Nad sebou nemohou konati soud leč podle slov sv. Pavla, že svědomí jim dá svědectví (Řím. 2, 15). Jakmile bude blaživý soud nad nimi vysloven, vstoupí ihned do království Kristova jako k němu příslušící a odsoudí s ním spolu bezbožné“. Zdá se nám, že žádná z těchto odpovědí plně neuspokojuje. Pravoslavný Malinovskij píše: „Účast apoštolů a svatých při soudu jest obraz toho, že oni budou povýšeni nad jiné jako bližší ke

králi soudci, budou především mít účast v slávě soudu a panování. Že budou soudit dvanáctero pokolení israelských, značí asi to, že oni příkladem mravního života a jednání vůbec odsoudí nehodné lidi všech národů, zvláště své nevěřící rodáky. Ale že bude na soudě ještě mnoho jiných národů, budou v témž duchu soudci také svatí, neboť budou živými obrazy zákona Kristova, podle něhož se bude soud konati . . .“ Slova neurčitá a nečiní slovům Páně a sv. Pavla zadost.

O tom, budou-li také andělé souditi, praví sv. Tomáš Akv., že jim připadne soud jen čestný, t. j. potvrditi výrok Kristův, nikoli účast, o níž byla řeč při svatých. Odůvodňuje své mínění pravě, že soudcové musí býti téže přirozenosti jako soudce a souzení.

5. Kdo bude souzen? Všichni lidé od počátku do konce světa. Spasitel řekl, že shromáždění budou před ním všichni národové (Mat. 25, 30). Sv. Pavel píše: Všichni zajisté budeme státi před soudnou stolicí Boží (Řím. 14, 10). My všichni se musíme ukázati před (soudnou) stolicí Kristovou (2. Kor. 5, 10). Sv. Jan dí: Moře vydalo mrtvé, kteří byli v něm, a smrti místo zemřelých vydaly mrtvé, kteří byli v nich, a (ti) byli souzeni každý podle skutků svých (Zjev. 20, 13). Kdo věří v něho (v Syna Božího na svět poslaného), nebývá souzen; kdo však nevěří, již jest odsouzen (Jan 3, 18). Tato slova nepraví, že věřící v Krista nebudou souzeni, nýbrž jejich smysl jest, že spravedliví nebudou souzeni soudem odsuzujícím. Sv. Řehoř Vel. rozděluje lidi na čtyři skupiny: na zřejmé svaté a zřejmé nevěřící, na hříšníky ospravedlněné a neospravedlněné; o prvních dvou skupinách dí, že není třeba souzení, nýbrž že stačí soudní výrok. Tomu však nesluší rozuměti tak, jakoby nebyly zjeveny dobré skutky první skupiny a zlé skutky skupiny druhé, nýbrž tak, jakoby se objevila jen svatost u první a jen nevěra u druhé.

Písmo dí, že budou souzeni také andělé (1. Kor. 6, 3). Sv. Petr píše, že andělé zlí jsou chováni k soudu (2. Pet. 2, 4), apoštol Juda dí totéž (Jud. 6). Sv. Tomáš Akv. míní, že budou souzeni jen nepřimo, neboť na dobrých není nic zlého a na zlých nic dobrého. Za vlastní skutky jsou odměněni, jedni nebem, druzí peklem. Ale jsou tu ještě jiné skutky, ty, které se vztahují na lidi. Za tyto skutky budou souzeni. Dobří andělé budou mít větší nahodilou radost z těch, které vedli k spasení, ďáblové větší bol z těch, které přivedli k ztracení. Suarez míní, že budou souzeni přímo, totiž tak, že soud, který je kdysi odměnil nebem a potrestal peklem, bude veřejně před celým světem prohlášen; k tomu přistoupí soud nad činností, týkající se lidí. V užším spojení, míní Weinhard, je soud nad ďábly a zavrženými: Ďábel je kníže světa, od něho vyšel hřích a vychází stále svádění. Hříšníci jsou přímo jmenováni synové ďáblů, ďábel si s nimi buduje říši odporu, on bude spojen s antikris-

tem. Proto ortel nad bezbožnými je také ortel nad ním a budou mu odevzdáni.

Budou na soudě také nekřtěné dítky? Suarez myslí, že ano, ale nikoliv proto, aby byly souzeny, neboť nemají osobních hříchů, nýbrž proto, aby viděly, proč všichni lidé přijímají odměnu a trest, a poznaly úradky Boží, týkající se spásy, prozřetelnost Boží v řízení lidí a spravedlnost Boží v rozdělení odměn a trestů. Starší spisovatelé se této otázky nedotýkali. Jediné Athenagoras o ní mluví. Míní, že dítky vstanou z mrtvých, ale nebudou souzeny, jelikož se ničím neprovinily.

6. Co bude soudit Kristus na obecném soudě? Všecky dobré a zlé skutky všech lidí. Písmo dí: Vše, co se děje, přivede Bůh na soud, každou věc skrytou, buď je dobrá nebo zlá (Kaz. 12, 14). Sv. Pavel píše, že obdrží každý to, co vykonal dobrého nebo zlého (2. Kor. 5, 10), a že Bůh každému odplatí podle jeho skutků (Řím. 2, 6). Také slova bude soudit. Spasitel praví: Z každého slova prázdného, které lidé promluví, vydají počet v den soudu (Mat. 12, 36). Rovněž myšlenky. Sv. Pavel píše: Ničeho si nejsem vědom, ale tím nejsem ospravedlněn, ten však, jenž mne soudí, Pán jest... jenž nejen osvíťí věci skryté v temnosti, nýbrž i na jevo uvede rady srdcí (1 Kor. 4, 3 n). Podobně i jinde (Dan. 7, 9 n; Zjev. 2, 23; 20, 11; srov. Žid. 4, 13). Každý pozná nejen skutky své, nýbrž i skutky jiných. Weinhard dí, že svědomí každého člověka bude jaksi svědomím všeho lidstva, takže mu budou skutky a smýšlení všech lidí jasná touže jasností, jako skutky a smýšlení jeho vlastní. Malinovskij píše: „Souzeny budou dobré a zlé skutky, myšlenky, mravní snažení a stav, víra a nevěra. Každý bude souzen podle darů, které přijal, podle okolností, ve kterých žil, podle mravního rozvoje, znalosti a neznalosti zjevení, jinak ti, kteří žili pod zákonem zjevení, a jinak ti, kteří ho neměli; tito podle zákona svědomí.“ Písmo dí, že nic není skryto, co nebude odkryto, a nic tajno, co nebude zvěděno (Mat. 10, 26), a opakuje tuto pravdu zas a zase. To je nezbytné, aby všichni poznali spravedlnost Boží. Aby spravedlnost Boží vysvitla před očima všech, je třeba, aby vše bylo zjeveno všem, aspoň všeobecně to, co se týče světa a národů, a zvláště to, co se týká jednotlivých osob. Sv. Otcové mnoho o tom píší, poněvadž jim právě tato veřejnost soudu dávala příležitost k spasitelným napomenutím. Sv. Jan Zlat. dí: „Kdyby byl skrytý zločin někoho z nás odkryt jen v chrámě, zdaliž by nechtěl raději zahynouti, nežli míti tolik svědků? Co budeme trpěti tehdy, když bude odhaleno vše na tak velikém a skvělém divadle, před očima známých i neznámých?“

Tážeš se: A co hříchy spravedlivých, pokáním smyté? Nebudou-li pro ně dvojnásobnou hanbou? Někteří myslili, že zůstanou ukryty; dovolávali se některých výroků Písma (Žal. 31, 1; Is. 43, 25; Ez. 18, 22; Mich. 7, 19). Avšak výroky svrchu

vedené jsou příliš jasné a určité, aby mohly býti zeslabeny výroky neurčitými. Když se v nich praví, že Bůh nemůže nic zapomenouti, že hříchů nevzpomíná, že je zničil, že je pohroužil do hlubokosti mořské, znamená to jen, že vina těchto skutků je navždy odpuštěna a že nezasluhují už věčného trestu. Zjeveny býti musí, neboť právě na nich se ukazuje milosrdenství Boží, které čekalo, milost dávalo, odpustilo. Sv. Tomáš Akv. mimo to dí, že kdyby se hříchy ty nezjevily, nemohlo by se zjeviti také pokání, které je smylo a ve kterém záleží sláva mnohých svatých. Podobně soudí sv. Bonaventura. Estius zve opačné mínění bludem. Svatí nebudou odhalením zahanbeni, neboť bude zřejmo, jak jejich poklesky slouží k slávě Boží. Či hanbí se Marie Magdalena nebo sv. Petr proto, že se jejich hříchy všude po vše věky vypravují? Někteří přirovnávají tyto hříchy ranám, které si vojn odnesl z vítězných bojů.

Toto odhalení, které lze podle našich soudů nazvati vyšetřováním, nemůže se díti slovy a od osoby k osobě. Sv. Jan mluví o knihách, v nichž zapsány jsou skutky všech lidí (Zjev. 20, 12). Knihou sluší rozuměti svědomí, ozářené světlem Božím, o němž mluví sv. Pavel (Řím, 2, 15 n). Celé toto poznání, nebo jak jsme řekli vyšetřování, je děj duševní, který bude vyřízen, ne-li v okamžiku, zajisté krátce. Sv. Basil píše: „Nebude se soudce každého dotazovati, ani každý souzený odpovídati . . . nejspíše bude nevýslovnou jakousi silou do duše vštípen každý skutek života jako na desku, která jí dá pamět minulých věcí . . . knihy, o nichž je řeč u Daniele, nejsou nic jiného nežli obraz skutků, který Bůh vzbudí v paměti lidí, aby se na ně každý upamatoval a poznal, proč je trestán.“ Podobně píše sv. Augustin o poznávací síle božské, která způsobí, že se každý rozpomene na své dobré a zlé skutky a uvidí s podivuhodnou jasností, jak jej obviňují nebo omlouvají. Sv. Tomáš Akv. jmenuje knihou života svědomí a píše podobně. — Ortel může býti skutečně pronesen. Sv. Augustin tomuto názoru přeje, sv. Řehoř Vel. dí, že souzení uslyší hlas Kristus, Anselm s ním souhlasí. Sv. Tomáš Akv. soudí jinak. Suarez píše, že jest vhodné, aby ortel byl skutečně pronesen slovy, jelikož to patří k viditelnému soudu. Přidáváme se k tomuto mínění. Kristus soudí jako člověk a soudí lidi, kteří stojí před ním. Soudce úplně mlčící nebyl by případný. Kristus vyřkne ortel asi těmi slovy, jež uvádí Písmo. Otázky a odpovědi spravedlivých a zavržených, které v Písmě přidává, proneseny asi nebudou. Tehdy je přidal, aby svým posluchačům ukázal, že spása závisí hlavně na lásce Boží a na plynoucí z ní lásce bliženské, nebo jen tak dávají důvod k odměně a zavržení. U obecného soudu nerozhodují, tam jde o spásu a zavržení, i rozhoduje tam víra a nevěra, život v milosti a hříších, kajcnost a nekajcnost. Výrokem je soud ukončen a nezbývá nežli aby byl proveden. Spravedl-

nost bude dokonalá, dí Suarez, i nebude ani přímlov ani útočišť milosrdenství.

7. **Vykonání ortele.** Kristus řekne: Pojdte požehnání Otce mého, vládněte královstvím připraveným vám od ustanovení světa . . . Odejděte ode mne, zlořečení, do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a andělům jeho (Mat. 25, 34. 41). Výrok bude dvojitý, jeden pro vyvolené, druhý pro zavržené. Ani odměna ani trest nebude ovšem rovná a stejná, nýbrž podle zásluh a vin (Řím. 2, 6). Ortel ihned se vyplní. Radostný bude odchod blažených do nebe, smutně odcházeti budou zavržení do pekelného ohně. Bude-li zkáza světa po obecném soudu, nastane asi v tuto chvíli a zavržení budou jí uchvázeni (Suarez). Tu by se naplnilo slovo sv. Petra: Přijde den Páně jako zloděj a v něm nebesa s velikým hukotem pomínou, základy pak žárem se rozpustí, země a díla, která jsou na ní, shoří. Poněvadž tedy to všecko se rozpustí, jakými máte býti v svém obcování a v bohabojnosti, očekávající a uspěšující příchod dne Páně, pro který nebesa ohněm se rozpustí a základy žárem se ztraví. Nová však nebesa a novou zemi očekáváme podle zaslíbení jeho, v kterých spravedlnost přebývá (2 Pet. 3, 10 n).

Dodatek. Pravda o věčném soudě je úchvatná svou velkolepostí. Je vpravdě božským zakončením tohoto světa. Poslední cíl, pro nějž Bůh jej stvořil, bude dovršen. Bude záležeti, běda, v rozloučení lidstva na dvě strany, které zůstanou na věky a úplně odděleny, takže mezi nimi nebude žádných svazků a žádného spojení. Jest to rozdělení, které vyličil Kristus v podobenství o vytrhání koutky, o rozdělení plev od pšenice, o rozlišení dobrých ryb od špatných (Mat. 13, 24 n). Navždy budou blažení prosti úkladů ďábelských, církev Kristova vstoupí na stupeň plné dokonalosti, kdy nebude na ní poskvrny ani vrásky (Ef. 5, 27), kouzla světa pomínou; v pekle budou zavržení vzpomínati s žalostí a bolem na zmařený život. Jak významná to událost také pro nás, kteří ještě žijeme! Co jsme řekli o soukromém soudu, platí i zde. Zde přistupuje k tomu ještě veřejnost. Vzpomínka na odhalení všech hříchů, i nejtajnějších, má nás povzbuzovati k péči o čistotu srdce a dobrých úmyslů, varovati před každým licoměrnictvím, voditi k dokonalému vyznání a upřímnému pokání. — Sv. Basil píše: „Znamenáš-li, že jsi pokoušen k hříchu, vzpomeň na hrozný a pro všechny smrtelníky nesnesitelný soud Kristův, při němž sedí soudce na vysokém a vznešeném trůně. Všecko tvorstvo bude před ním státi v strachu a bázni . . . každý bude souzen podle toho, co učinil v životě“. Takové pomyšlení, živé a názorné, odstrašuje od hříchu, ničí pokušení, dává sílu k přemáhání sebe. Co hříšníků bylo touto vzpomínkou zachráněno! — Sv. Řehoř Vel. píše: „Na ten den, nejmilejší bratři, vážně vzpomínejme, napravujte život, měňte mravy, přemáhejte zlá pokušení, hříchy

slzami trestejte. Tím bezpečněji uvidíte příchod velikého soudce, čím bedlivěji soud jeho v bázni předejdete. — Několik veršů, jež se sem hodí: Spravedlnost musí býti — aj, to budou výjevy, až se každý bez škrabošky přede všemi objeví! Chytře klameš zdáním ctnosti, ale, hochu, přec jsi bloud, přede tváří světa strhne s čela ti ji věčný soud. Hříchy tajit, s těžkou vinou odtud na věčnost se brát? Pomni přec, že odkryt budeš mezi zavrženci stát. Svět jen úspěch odměňuje, ale Bůh, jenž v srdcích čte, dobrou snahu, věrnou píli k zásluze ti připočte. Věrnost v malém často bývá vzácnější nad slavný čin, královské byl hoden slávy tichý život Mariin.

Vzpomínka na soud vede k ctnostnému životu a dobrým skutkům. Představuj si radost těch, jimž řekne Kristus, že jej v hladových nasycovali, jej v žíznivých napájeli, jej v nemocných navštěvovali, . . . a žalost těch, kteří příležitosti k dobrým skutkům nedbali. Sv. Anselm volá: „Duše neplodná, co činiš? Co váháš, duše hříšná? Přijde den soudu, blízký jest veliký den Páně, blízký a velmi rychlý, onen den hněvu, den úzkosti a hrůzy, den bědy a neštěstí, den temnoty a noci, den stínu a bouře, den trouby a zvuku. Ó hořký hlase Páně! Co spíš, duše vlašná a hodná vyvržení? Co spíš? Kdo se neprobudí, kdo se nechvěje při takovém hluku, ten nespí, nýbrž je mrtev“. Přijde soud. I ty tam budeš. Jaké přání budeš mít? Kéž jsem všechno dobře konal! Plň je teď a budeš žít! Chceš-li míti hojně zásluh, takto řiď svůj každý kon: konej vše, že Bůh to žádá, konej vše, jak chce to on. Žádná práce není velká, žádná doba ztracena, jestliže ti za ně kyne věčné spásy odměna.

Vzpomínka na věčný soud pomáhá deptati pýchu, ať přichází odkudkoli. Není veliký ten, jehož svět klamně chválí nebo který stojí chytrostí v jeho čele, ale ten, kdo činí vůli Boží, kdo ji plní dokonale. Ten bude zveleben na soudě před celým světem, kdežto marná pýcha bude zahanbena. Pán Ježíš praví: Kdo by zrušil jeden z příkazů těchto (pronesených v náhorním kázání) a vyučil tak lidi, nejmenším bude slouti v království nebeském, kdo by však činil a učil, ten bude velikým slouti v království nebeském (Mat. 5, 19). Sv. Řehoř Vel. píše, „že komu bylo více dáno, od toho bude více požadováno. Proto má býti tím pokornější a v službě Boží horlivější, čím větší bude podle stavu jeho odpovědnost“.

Římský katechismus napomíná kněze, aby o soudě častěji kázali, neboť tu platí slovo Páně: Ve všech svých skutcích pamatuj na poslední věci, a na věky nezhřešíš (Sir. 7, 40). Všichni jednou ulehnou si tak, jak sobě ustelou, Boží mlýny melou zvolna, ale jistě domelou. Jenom jednu žeň má léto, co sis zasel, budeš mít, jenom jednu smrt má život, z něho budeš věčně žít.

O NEBI.

1. Podle dr. Frinty je slovo nebe mladší a mělo význam fysický: oblak, mrak; starší je pomnožné: nebesa. Filomenos odvozoval slovo nebe od okrouhlosti, nebe a nebozez mu byla slova spolurozená.

Nebesa, nebe, je původně výraz pro smyslové dojmy, které vznikají pohledem do prostoru nad zemí. Řecké uranos, německé Himmel (himil, nebesa nad postelí) značí příkrývku, rozestřenou nad zemí jako střecha, latinské coelum, hloubení, klenutí, hebrejské šamaim něco vysokého, vznešeného. Tyto smyslové dojmy vedly k tomu, že bylo nebem, nebeským vše, co se vidí v prostoru nad zemí, na př. hvězdy. Odtud pomnožné nebesa. Přirozeně se stalo, že toto hmotné nebe bylo myšleno jako bydlíště bohů — u Řeků se tam dokonce zrodili — a že si je lidská mysl podle nesmrtelných bohů představovala jako věčné a nepomíjející. Israelité označovali slovem nebe nejprve modrý blankyt, obepínající zemi, a měli jej za něco pevného (1. Mojž. 1, 8). Bytosti, které žijí v tomto prostoru, zovou se nebeské, na př. ptactvo nebeské (1. Mojž. 1, 26; Mat. 6, 26. a j.) V tomto smyslu praví Spasitel, že se nebe červená, anebo fariseové žádají znamení s nebe (Mat. 16, 2n). Také oblaka jsou ovšem nebeská (Mat. 24, 30). V básnické řeči dostává nebe mnoho jiných jmen podle toho, jaký dojem v básníkovi vzbudilo, na př. je stanem, chrámovým klenutím, z kovu ulito a j. Taková přirovnání tvoří i moderní básníci; bylo by nerozumné, bráti je doslova. Oblaka myšlena byla pod nebem, z nich přichází déšť, někdy jako potopa. Z nich padala manna jako rosa; proto se zove chlebem s nebe (Job. 36, 27n; 1 Mojž. 7, 11 a j.; 2 Mojž. 16, 13n; Žal. 77, 24). Býti povýšenu až k nebi, do nebe jest tolik jako býti povýšenu velmi (Mat. 11, 23). Poněvadž s pojmem nebe byl spojen pojem vznešenosti, velebnosti, užívalo se množného čísla; tak byla představa hmotná spojena s pojmem mravním. K nám přišlo množné číslo z Písma, ale není pochyby, že dřívější představy byly také původně představa fysická a potom se s ní spojil pojem mravní. Úsloví jako všecka nebesa (Ef. 4, 10), nebesa nebes (3. Král. 8, 27) stupňují pojem velikosti, vznešenosti, který je v pomnožném nebesa. Úsloví nebe a země značí celý pozemský svět (1 Mojž.

2, 4; Mat. 5, 18). Jméno moci nebeské (Mat. 24, 29) mají hvězdy nebes pro své množství. Nejvyšší místo je mezi hvězdami. Bůh je nekonečně vyšší nade všechno tvorstvo, proto bydlí ještě výše, nad hvězdami (Is. 14, 13), on je Bůh nebes, Bůh nebeský (Zjev. 11, 13), Otec náš, jenž je na nebesích (Mat. 5, 16; 18, 10). V nebi bydlí s Bohem andělé a patří stále na tvář jeho (Tob. 12, 15; Mat. 18, 10; Mar. 13, 32 a j.) Nebe je ovšem nejen stav, nýbrž i místo. To jest patrné také z těch výroků, v nichž se praví, že andělé sestupují s nebe na zem, že bylo slyšeti hlas s nebe, že Syn Boží sestoupil s nebe a na nebe vstoupil a p. Měli tedy Israelité nejen šeol, podsvětí, měli také nebe. Ale v tomto nebi nebylo místa pro smrtelníky, tam byl jen Bůh a andělé; toliko Henoch a Eliáš nepřišli do podsvětí, nýbrž dostali se někam do nebe, někam do prostor nadzemských. Víme však, jak se starozákonní šeol vyvíjel a jak se vysvobození z něho spojovalo s nadějí na příchod Mesiášův. Pojem vykoupení byl pak znešvařen, ale představa, že je nebe, že spravedliví do něho přijdou, že uvidí Boha a budou vésti blažený život, že budou podobni andělům, byla u Židů palestinských i u tak zvaných helenistů v době Kristově velmi živá; pojila se k osobě Mesiášově. Josef Flavius vybízel ve válce židovské s Římany své rodáky, aby se nezabíjeli, nýbrž vzdali nepříteli, odůvodňoval svá slova myšlenkou na nebe, aby se pro sebevraždu nestali nehodnými odměny svatých. Židovské apokryfy vyzdobovaly dokonce nebe obrazy své bujně obrazotvornosti; jejich stopy nalézáme tu a tam také u sv. Otců. Henoch přišel podle aporyfů téhož jména až k hranicím nebe a vidí odtamtud místo blažených a andělů. Za to nauka talmudská o nebi je podle učence J. Léviho hrozný chaos (motanice).

Moderní rozumářští kritikové Písma rozšířili mínění, že Starý zákon, ano ani Kristus a jeho vrstevníci neznali blažené nesmrtelnosti po smrti, že nevěděli nic o nebi jako o bydlišti blaženců, že jim byla cizí blaženost nejen po smrti, nýbrž i zmrtvýchvstání; nauka o nebi vznikla prý v době Origenově. Co o této pokrokové vědě sluší souditi, je viděti již z těch několika ukázek, jež jsme uvedli. V šeolu nebylo ovšem nebe křesťanské, ale bylo tam šťastné lůno Abrahamovo, a s podsvětím spojena byla naděje na vykoupení s plnou blažeností. V Novém zákoně a v apoštolském podání jsou obsaženy všechny podstatné pravdy o nebi; Origenes podrobil tuto nauku, kterou církev hlásala, filosofickému rozboru. Tento rozbor byl bludný v tom, že Origenes přisoudil spásu všem.

2. Každá nauka se vyvíjí a rozvíjí. Také nauka o nebi má svůj vývoj. V každé zjevené pravdě rozeznáváme to, co patří k podstatě její, a to, co je vedlejší. Rozvíjí se i podstata nauky, ale tak, že to, co je zjevené, zůstává netknuto, že rozvoj není nežli objasnění, prohloubení zjevené pravdy.

Proto jsme řekli právě, že všechny podstatné části nauky o nebi jsou v Písmě a apoštolském podání. Nepodstatné části nauky mohou podléhati a podléhají změnám, neboť nepatří k pravdám zjeveným, nýbrž záležejí na př. ve výkladech zeměpisných, dějepisných a p. Po této stránce změnily se v nauce o nebi ty názory, které se připínaly k dřívějším výkladům vědy o světě a vesmíru. Podívejme se trochu na tento vývoj.

Vizme nauku o nebi u nejstarších sv. Otců. Podle nauky apoštolů je nebe místo, kde je Bůh na věky slaven; podle Barnaby je nebe svět spásy, svatosti a lásky, spravedliví vidí Krista, žijí s ním společně v jeho říši, dostávají se tam pro své skutky; podle sv. Klementa Řím. jest štěstí, určené od Boha skrze Krista spravedlivým, nevýslovné, budou, jelikož umřeli v lásce, žítí v příbytcích svatých; tam vstoupili po své mučednické smrti Petr a Pavel; blažení kněží, kteří toho místa slávy dojdou, nebudou se báti, že by ho pozbyli; podle Hermy je to místo, kde blažení služebníci Kristovi žijí s anděly, se Synem Božím, blaženě, na věky; podle sv. Ignáce Muč. požívají Boha v Kristu, jenž vládne nebi a zemi, radostné jest opustiti zemi a vstoupiti k Bohu na místo nám určené; podle sv. Polykarpa vládnou spravedliví s Kristem, jenž sedí na pravici Boží, jsou na věky odměněni slávou jako Pavel, jsou v nebi, bydlíští božství, v království nebeském, proto jsou křesťané na zemi poutníky, jejich domov je nebe. To jsou základní pravdy o nebi, žádná nechybí. Jmenování sv. Otcové žili vesměs před Origenem. Chiliasmus některých prvních Otců nepřekáží, neboť žádný z těch, kteří jej přijímali, nevydával ho za učení církve. Mluví-li svatý Irenej o ráji a nebi, není to nic jiného nežli názorné označení pravdy, že blaženost není u všech rovná, neboť všichni vidí Krista. Když se alexandrijská škola, jejímž světlem byl Origenes, pokusila o soustavnou nauku o nebi, nebylo jí nic jiného učiniti, nežli rysy, u apoštolských Otců roztroušené, spojit. Tak učinil před Origenem Klement Alex. Podle něho je nebe odměna spravedlivých, je naším královstvím a dědictvím, svatí vidí Boha, toto patření Boží mají od Krista, všichni jsou spojeni a bydlí s anděly, Kristus jim panuje a oni panují s ním, nebe je místo rozkoše a nekonečné blaženosti, nebeská vlast. Origenes učí ovšem také tak, ani jinak nemohl, jenže pobloudil v tom, že přiřkl spásu všem, ale bývalým hříšníkům dal za bydliště zemi živých, ne nebe. Zcela správně vidí nebeskou blaženost v patření.

Tento věroučně správný a ničím nepomíchaný názor o nebi zůstává v své čistotě dlouho, možno říci do scholastiků. Vizme ukázky.

Sv. Řehoř Divotvůrce mluví o P. Marii jako královně nebes a vyvyšuje ji až k trůnu božství, nad cheruby. — Svatý Method vytýká otcovský a synovský poměr mezi Bohem a blaženci. — Otcové nicejští (325) a ponicejští líčí nebe podle

dosavadních představ. Snaží se, aby vnikli hlouběji do pravd základních, při vedlejších naukách se přimykají ovšem k názorům své doby, pouštějí někdy uzdu své obrazotvornosti, ale to jsou jen výlevy vzrušeného ducha a citu. — Laktanc badá o povaze nebeských dober, o radosti, plynoucí z přítomnosti Boží, o proměně našich schopností vzhledem k nebeským poměrům, o nebeském světle, o nepomíjející království, o tom, zapominají-li nebešfané na věci pozemské a j. — Sv. Hilarius badá podobně, ale chybuje, že bere někdy slova Pisma, zřejmě obrazná, doslovně. — Sv. Ambrož neustává líčiti nebe jako místo klidu, světla, věčné slávy, zvláště podivuhodně se rozepisuje o poměru blaženců k Bohu, o rozkoši, plynoucí z jejich vzájemného styku, o lásce, která je k sobě váže. To už není jen spojení s Bohem, to už je býti proniknutu božstvím. Líčí blaho, býti s Kristem, lásku P. Marie vítající nově příšlé duše. Volá u vytržení: Ó jak pospíší vstříc i nám! Také andělé a svatí vítají duši a radují se s ní. — Sv. Jeronym vypravuje, jak se Blesilla světuje radostně matce, že najde v nebi jinou matku, Marii. Společnost svatých, z nichž mnohé ani neznala, jest jí nekonečně milejší nežli všecka přátelství pozemská. Ještě blaženější je ovšem společnost s Kristem a vroucí přátelství s Bohem. — Sv. Augustin probírá otázky o nadzemském životě, přihlížeje k časovým naukám, ale nedovede je všechny rozřešiti. Myslí, jako mnozí, že blaženost svatých se dovrší po vzkříšení, že místo svatých je jiné nežli místo andělů, ale pronáší tato a jiná mínění jako nejistá. Hlavní pravdy, že nebe je místo a odměna svatých, že blaženci mají blažené patření a j., zůstávají nedotčeny.

Řečtí Otcové zabývají se vedlejšími otázkami málo, spokojíce se vytyčováním hlavních pravd, všem společných. Než hle, právě u jednoho z nich, u sv. Basila, nalézáme úvahu o vzniku a povaze empyrea, která měla potom značný vliv na spekulaci středověkou o této věci. Podle něho je nebe starší nežli viditelný svět, ano je věčné. Ale není možno je popsati. Nebe není obzor, blankyť, nebe je starší. Bůh stvořil duchovní světlo v nebi pro radost blaženců a oživil je anděly. Popisy řeckých Otců o kráse nebe, blaženém životě a všeho toho, co jsme řekli o Otcích západních, jsou u sv. Cyrila Jerus., Řehoře Naz., Jana Zlat. a jiných neméně živé, radostné a skvělé. V té věci vynikají zvláště Otcové syrští. Aphraates píše na př.: „Nebe je místo světla, života, milosti, šatem jest tam jas tohoto světla, pokrmem božství, vzduch je tam nekonečně sladký, jak oslaveným tělům sluší, je zářící a radostný. Věčné jaro obsypává stromy květy s nevadnoucí zelení. Místo je nesmírně veliké, svatí poznávají stejně věci blízké a vzdálené. Ale nechť řekneme o nebi co řekneme, vše je jako nic; nejlépe jest, zváti je bydlíštěm Božím, života, všech dokonalostí, vlastí. — Na výsost výmluvný

sv. Efrem nalézá nové tóny a barvy, když popisuje slavný vstup duše do nebe, nesmírnou lásku svatých mezi sebou, jejich krásu.

3. Potom přišly spekulace scholastiků. Badají hlavně o blaženém patření, v čemž jim pomáhá rozvoj filosofie, a o oslaveném těle. O tom napsali podivuhodné věci, jimž nelze se nepodivovati. Dále badali o tom, kde je nebe, jaké má vlastnosti, v jakém poměru je k vesmíru. Tyto poslední tři otázky patří k otázkám vedlejší. Tu vybájili leccos, co potom, když ovládla nauka Kopernikova a dalekohled otevřel výhled do hvězdného nebe, padlo. Jejich fantasie, které v Dantovi mají nesmrtelného zástupce poetického, zůstanou však vždy skvělým pomníkem snahy, proniknouti tajemství přirozená a nadpřirozená. Scholastikové vycházeli z vědeckých názorů své doby, ale vědouce, jak tyto názory jsou nejisté, podávali své nauky také jenom jako domněnky. Basílovo empyreum oživuje. Aj, jaké kladli o něm otázky! Jak o něm badali! Mysleli si je za nebem našeho ovzduší. Tam bydlí svatí. — Sv. Tomáš Akv. dí: „Když Bůh určil, aby svatí měli oslavená těla, sluší se, aby měli také oslavené místo přebývání. To jest jediný platný důvod, kterým empyreum odůvodňuje. Tak pojmají nebe všichni, ale nepomíjejí přidati, že jest to domněnka, která nemá pro sebe leč důvody vědy a rozumu. Kajetan empyreum popírá. Odůvodňuje své mínění tím, že o něm v Písmě nic není a že je to tradice mladší. — Za to Petr z Ailly ví, jak vypadalo nebe na počátku světa, a nakreslil je také. Ač Augustin vytkl, že nebe je bydlíštěm duchů, líčili empyreum jako hmotnou věc. — Je podle sv. Bonaventury obrovské, neboť všechny světy jsou v něm jaksi upevněny. Než z jaké je látky? — Alkuin míní, že je nebe stvořeno spolu se zemí, že bylo hmotou bez tvarů, určenou k tomu, aby z ní byl svět hvězd. Nebe je tedy z téže látky jako země. Bandinelli ji určuje blíže jako oheň; bylo tedy podle něho empyreum z ohňové látky; outud jeho lesk. Jiní to po něm opakují. — Albert Veliký mínění opakuje a přidává, že je to látka nejjednodušší, nejjemnější, neporušitelná, nejčistší, nesmírná. — Sv. Tomáš Akv. přijal názor sv. Augustina, že empyreum je ze čtyř živlů, těleso, nejjasnější, nejvzácnější, nejvíce tvarem (formou). Podle scholastické filosofie je věc z hmoty a z tvaru (podstatného); u nebe by tvar nejvíce vystupoval. — Skotisté obrátili tento názor tak, že řekli: nebe je uskutečnění všech tvarů. Vlastnosti empyrea jsou: je nehybné, zářivé, všude stejné. Sv. Tomáš Akv. dovozuje tyto vlastnosti ze stavu blaženců, jenž je zářivý a věčný. — Mnoho bylo tehdy badáno o tom, jaký vliv má empyreum na ostatní světy, zvláště na život pozemský. Sv. Tomáš Akv. takový vliv nejdříve popíral, potom své mínění změnil; jako důvod uvádí jednotu vesmíru a pořádek, jenž se v něm vidí. Jiní odbývali otázku o empyreum krátce, říkajíce:

o empyreu nic nevíme i nemůžeme proto vědět, má-li nějaký vliv na jiné světy a na nás čili nic. Sušil píše (k Jan. 14, 2): „Připravil-li Bůh tak rozličná a tak příhodná místa každému tvorů, kterak neměl jich připravit nesmrtelným duším po skončení zdejšího putování, když svléknouce porušenost v neporušenost se obléknou? Kde příbytkové ti připraveni jsou, o tom nic nemůžeme vědět. Dante v svém ráji klade rozličné světce a světice na rozličné planety podle povahy jim připisované, na Denici jsou duše láskyplné, na Jupiteru duše rekovné, na Slunku duše osvícené, na Marsu mučedníci. Leč to jsou poetické výmysly, aniž co o místě, kde příbytkové od Pána připraveni jsou, vědět můžeme. Jedna věc je jistá, že si příbytky ty nesmíme představovat podle způsobu příbytků pozemských. V onom životě nebudou blaženci zajisté tak připoutáni k nějakému místu, jak se to děje zde na pozemsku. Ale i to jest jisté, že žádné oko nevidělo... (1. Kor. 2, 9)“.

Starší sektáři si budovali nebe podle svých nauk, nebráníce nijak své bujně obrazotvornosti. Atzberger je uvádí podrobně. Valentiniáni na př. přijímali sedmeré nebe, každé jako živé a rozumem obdařené, měli je za anděly nebo bohy, v třetím byl ráj, nad sedmým bydlil demiurg (tvůrce nebo pořadatel světa). Basilid přijímal 365 nebi a všelijak o nich bájil. Z novějších bludařů praví Luther, že nebe je všude; kde je Bůh, jsou svatí. Ubikvisté učí, že oslavené tělo Kristovo je všudypřítomné a nebe je spojeno s ním. Brentz tvrdí, že v nebi jsou nejen svatí, nýbrž i ďáblové.

4. Církev, ponechávajíc badatelům volnost, pokud se nedotkli podstatných pravd o nebi, stála pevně na zjevené nauce, jak ji sv. Duch řídil, a vedlejších otázek do nich nevztahovala. O místě nerozhodla nic, ale obecná víra křesťanská má za to, že nebe je tam, kde je oslavený Kristus. Že svatí mají blažené patření, prohlásil Benedikt XII. V tomto prohlášení čteme o svatých: Jsou v nebi, království nebeském a v nebeském ráji s Kristem, jsou přidruženi k společnosti svatých andělů... a vidí bytnost Boží patřením a tváří v tvář, bez prostředkujícího tvora jako předmětu“. „Jsou vpravdě blaženi, mají život a pokoj věčný“. To je vše, co je prohlášeno za článek víry.

Pravoslavná církev věří o nebi jako my, ale činí, jak víme, rozdíl mezi počátečnou blažeností po soukromém soudě a plnou blažeností po soudě obecném. O blaženém patření mluví nejasně i po vzkříšení. Bohoslovci kladou potom nebe na zem a její ovzduší. Malinovskij píše: „Zkáza světa značí proměnění, obnovení světa, takové proměnění vesmírného stavu, že se zjeví v novém lepším a dokonalejším tvaru, souhlasném s oslaveným stavem duší, jeho obyvatelů. Taková proměna světa je nezbytná pro spojení, kterými jsou osudy světa spjaty

s osudy lidstva. Svět nyní, plný zla a nevhodností, působí člověku rozmanité strasti. Zlé je ve světě nahodilé, je následek hříchu. Proto se zničením hříchu a smrti a s uvedením člověka do stavu dokonalosti podle těla musí býti zničeny také následky hříchu. Svět náš nemůže býti vhodným, blaženým a věčným obydlím pro lidi, kteří vstanou s oslavenými těly“.

O dokonalé blaženosti.

1. Pomiňme zjevení a prohlášení církve, že nebe záleží v blaženém patření na Boha tváří v tvář. Mysleme jen na nebe jako na dokonalou blaženost, ať je přirozená nebo nadpřirozená. Tu říkáme: nebe jako dokonalá blaženost je nezbytné a tuto nezbytnost lze rozumem dokázat; zároveň lze aspoň všeobecně naznačit, v čem záleží. O této věci promluvíme. Uvedeme některé názory o blaženosti vynikajících starých myslitelů a potom podáme důkaz, že dokonalá blaženost býti musí.

2. Blaženost (latinsky beatitudo, řecky eudajmonia, eutychia) je uspokojení, které plyne z nejvyššího dobra. Kdo má nejvyšší dobro, je blažen. Otázkou blaženosti se zabývali nejvíce Pythagoras, Sokrates, Plato a Aristoteles, vynikající myslitelé řečtí. Na křesťanské myslitele měli z nich vliv hlavně Plato a Aristoteles.

Plato praví, že štěstí pozemské je nedokonalé, udává, v čem záleží, a dokládá, že dokonalé štěstí je za hrobem a záleží ve spojení s nejvyšším dobrem. Uvedme některé jeho myšlenky. Jest všeobecně přijímána pravda, že každý chce býti šťasten. Blaženost lze nalézt jen v nazírání na dobro. Dobrem vůbec je nejvyšší idea, příčina všeho, co jest na světě dobrého a krásného. V dobru je také pravda všech věcí a moudrost ji vidí. Lidé hledí jen na věci kolem, o ideje jejich se nestarají, i nepoznávají nejvyššího dobra, které ideje ozařuje. A přece závisí jejich štěstí na tomto dobru. Cvičí se v dialektice, aby se od věcí hmotných odpoutali a přiblížili k ideám a tak k dobru. Cvičí se, aby pozorovali ideje, jak jsou ve věcech uzavřeny. Tak se mravně vzdělávají a připodobňují nejvyššímu dobru. To je pozemské štěstí. Záleží v svobodě, zdokonaleném poznání (ideí), v dobrém životě, v moudrosti, v péči o to, co je dobré a krásné, v odporu k tomu, co je nespravedlivé a špatné. Tělesná zla neničí štěstí. Mohou nejen zůstat, nýbrž mohou se stupňovati k mukám a smrti, ano až k smrti kříže, ale nemohou člověku nic ze štěstí vzít. Dokonalé štěstí zde není. To je ve světě druhém, jehož dosahuje nesmrtelná duše spojením s nejvyšším dobrem. Plato měl značný vliv na sv. Otce, také na sv. Augustina, ano na něj obzvláště. Petr Lombardský přijal ze sv. Augustina mnohé myšlenky Platonovy. Sv. Tomáš Akv. znal některé spisy

Platonovy, ale čerpá z Augustina. Mnohé Platonovy myšlenky opravil čerpaje z Aristotela.

Aristoteles uložil své myšlenky o štěstí v Etice Nikomachově a trochu také v své Metafysice. Aristoteles jde jinou cestou. Vychází od věcí a skutků lidských. Člověk pozoruje věci a žádá si jich podle dobra, které v nich vidí. Nejvyšší dobro má být při pozorování věci základem a měřítkem, podle něho má jich člověk žádati. Štěstí nezáleží v rozkoši, v cti, ctnosti, bohatství, neboť to jsou prostředky k jinému dobru, nikoliv cíle. Cíl člověka je blaženost, neboť ve všem, co činíme, hledáme dobro. Nejvyšší blaženost je v nejvyšším dobru, k němu veškerenstvo směřuje jako k cíli. Nejvyšší dobro má dva rysy: je žádoucí pro ně samo, ne pro jiné další dobro, stačí, aby dalo samo člověku žádoucí život, jenž ničeho nepostrádá. Kde je to dobro? Není to Platonovo dobro samo o sobě, v tom dobru nemá člověk přímé účasti, nýbrž záleží v činnosti, která je člověku vlastní, t. j. v činnosti podle rozumu a v činnosti rozumu samé. Jako cílem hry na citeru je, hráti na ní dokonale, tak cílem celého člověka, jeho dobrem a dokonalostí je: dokonale konati všechny své skutky. Na důkaz uvádí také výroky mudrců. Poté rozbírá Aristoteles otázku, v čem záleží skutky, k nimž se pojí blaženost. Tyto skutky záleží v přemýšlení, nazírání. Uvádí šest důvodů na důkaz, na př. výbornost rozumové činnosti, její vytrvalost, radost, již působí; nepotřebuje, jako na př. dobročinnost, hmotného předmětu, je žádoucí sama sebou, ne pro jinou věc, dává klid. Druhé místo zaujímají skutky ctnostného života, jimi dobro uchvacujeme, ale že mají v rozumové činnosti, v níž je vlastní blaho, jen účast, jsou na druhém místě. Mimo to je k nim třeba příležitosti, a ta se vždy nenaskytuje, na př. velkomyslným může být jen osoba skvěle postavená. Skutky zvířat mají jen všeobecnou podobnost se skutky našimi, neboť zvířata nemyslí. Radost patří k štěstí asi tak, jako mládeži patří kvetoucí léta, ale oblažující rys není v ní, nýbrž v dobrém jednání. Příčina štěstí je snaha po dobru. Aristoteles popírá mínění Solonovo, že člověk je šťasten teprve při smrti, ale přiznává, že je třeba čekat až k smrti, máme-li štěstí člověka posoudit. O štěstí po smrti Aristoteles nemluví, jen dí, že posmrtná sláva není pro zemřelého štěstím. On řešil jen otázku o poměrném štěstí pozemském. Aristotelova etika se dostala do scholastické filosofie Albertem Vel. a sv. Tomášem Akv. a pomohla opravit chybné myšlenky Platonovy.

Cicero měl veliký vliv na sv. Augustina. Bohužel, jeho Hortensius, kde mluví o štěstí, se ztratil. Z jiných děl poznáváme, že nauka Ciceronova byla veskrze praktická. Podle něho štěstí a ctnostný život se stýkají. Ctnostný člověk nepotřebuje k štěstí ničeho, ani dober těla, ani dober zevních, V tom odporuje Aristotelovi a epikurejcům. Ctnost stačí sama sobě. Rozkoše

tělesné přenechává zvířatům. Ctnost přemáhá bouře vnitřní, nebojí se bolesti. Cicero je stoik, ale v leččems se od nich výhodně liší. Sv. Augustin a bohovědcům posloužil nemálo tím, že je seznámil, a to kriticky, s názory o štěstí mnohých filosofů.

Philo, židovský filosof s mnohými názory Platonovými, vidí blaženost v souhrnu všech dober. Záleží v dokonalých ctnostech dokonalého života. Souhrn všech dober je Bůh. Bohatství je jen prostředek blaženosti. Cesta k blaženosti zde je mysliti na Boha, jenž dává sílu k jednání, znáti tvůrce. Blahoslavný je ten, kdo může věnovati největší část života tomu, co je nejlepší a nejvíc božské.

Plotin dí o štěstí asi toto: Šťastna může býti jen bytost rozumná. Blaženost nezáleží v dobrobytu, nýbrž v plném životě, a tím je život rozumný. Blaženosti nabývá, kdo obrací zraky k jedinému (nejvyššímu) dobru, připodobňuje se mu, žije podle něho. Štěstí není věc zevní, nýbrž vnitřní, člověk je má v moci tím, že je rozumný. Zevních věcí k štěstí nepotřebuje, také mu je nemohu dáti, těch má potřebí jen proto, aby mohl žíti. Člověk se právem stará o zdraví a blaho těla, ale to není účel duše. Tělo je lýra, lze zpívati i bez ní, ale slouží nám, dokud ji máme. Štěstí není závislé ani na bédách, zdraví, času, neboť dobro samo je věčné, ne na vzpomínkách ani na hojnosti dobrých skutků, nýbrž jediné na spojení duše s dobrem samým. Po smrti bude štěstí tím větší, čím více duše cvičí své vlohy, jeho stupeň bude v souhlase s pokrokem v ctnosti zde. Dobrem samým je Bůh, duše jej v sobě uvidí a budou jedno. Také Plotin měl na Augustina vliv. Jmenovaní muži jsou pohané, Plotin žil však již v době křesťanské.

3. Starý zákon vidí blaženost v dobrech, která uspokojují. Takovými dobry jsou dobrý král, dobrá žena, ochrana Hospodina, jeho odměny časné, potom ctnostné skutky, zvláště skutky těžké a tudíž záslužné, neboť za ně Bůh žehná, důvěra v Boha. O štěstí v Bohu po smrti mluví Starý zákon méně; jinak nemohlo býti, neboť nebe bylo zavřeno a bohoduchý spisovatel nemohl hlásati věci vymyšlené. Že člověk je stvořen od Boha pro štěstí, vidí Theodoret vyjádřeno v tom, že korunovaný pěvec začíná své písně myšlenkou blaženosti (Žal. 1, 1). Podle Nového zákona záleží plná blaženost v patření na Boha. Na zemi je neúplná. Ctnosti, milost Boží a j. oblažují sice již zde, ale jsou hlavně jen prostředky k štěstí budoucímu. Kristus Pán začal náhorní kázání osmerem blahoslavenství, která ukazují, jak poznamenává Theodoret, že člověk je stvořen pro blaženost; naznačují k ní také cestu.

Také sv. Otcové se ovšem zabývali otázkou blaženosti časné i věčné. — Sv. Řehoř Nys. dává o ní výměr jako Philo. Blaženost je souhrn dober, kde nic nechybí z toho, co si přejeme. — Později dal Boetius podobný výměr: Blaženost je

stav, který je dokonalý tím, že máme všechno dobré. — Svatý Augustin praví v podstatě toto: Je blažen, kdo má vše, co chce a nechce nic převráceného. Ve věci převrácené, v zdánlivém dobru, které člověk chce proti své rozumné přirozenosti, nemůže býti požitek čistý, dokonalý a trvalý; jsme stvořeni pro pravdu a dobro, i nemůže nás nic nepravdivého a špatného trvale zaujmouti. — Sv. Tomáš Akv. souhlasí s Augustinem. Praví v podstatě toto: K blaženosti patří, aby člověk měl všechno dobré, po němž podle své přirozenosti touží, aby byl prost všelikého zla, neboť to patří také k dobrům, kterých si naše přirozenost přeje, aby měl jistotu, že tento stav stále potrvá, protože bázeň možné ztráty je veliké zlo, které by blaženost kalilo. — První ze sv. Otců, který utvořil soustavu o štěstí, je sv. Augustin. Má ji ze zjevení, ale Ciceronův Hortensius, Plato a jiní myslitelé před ním působili na něj též. Soustava ta je v podstatě všeobecně přijímána. Hlavní myšlenky Augustinovy soustavy o blaženosti jsou asi tyto: Jsou věci, které nás oblažují. Takové věci jsou Bůh Otec, Syn, sv. Duch, Trojice, andělé, lidé, svět a jeho tvorové. Ctnosti jsou prostředky blaženosti. Nejsou věcmi, které by byly žádoucí pro ně samé, jak tvrdí stoikové, nýbrž jsou žádoucí proto, že vedou k Bohu. Touha po štěstí je v bytosti lidské, ale je hříšné, ukájeti ji špatným způsobem; to nemůže trvale oblažiti. Štěstí, po němž toužíme, je štěstí vůbec, t. j. nejvyšší štěstí, jen ten je plně blažen, kdo má štěstí vůbec. Nezáleží tedy v síle charakteru (stoikové), ani v užívání (epikurejci), neřku-li v utrpení, ani v tom, žítí podle své chuti. Aby byl člověk šťasten, musí míti nejvyšší dobro jistě, nezměnitelně, věčně. Nejvyšší dobro je Bůh. Blaženost záleží v patření na Boha, věčnou pravdu, v požívání Boha rozumem a vůlí. Štěstí pozemské je v nás, záleží v naději na štěstí věčné. Zachovávání přikázání tu naději udržuje a živí. Tak se všechny naše skutky sjednocují k jednomu cíli. Vrchol všech věd jest znáti, co vede k dokonalé blaženosti v Bohu. Naší nevědomosti v té věci pomáhá světlo víry. Dobře žítí jest připodobňovati se Bohu, napodobiti ho. K dobrému životu a k dosažení věčné blaženosti je třeba milosti Boží. Hříchem se ztrácí obé, ale hříšník se může obrátiti. Vtělení Syna Božího nám praví, že věčná blaženost v Bohu je možná. Jenom skrze Krista můžeme k ní dojíti.

4. Z toho, co jsme uvedli, jde, že je dokonalá blaženost a že je možno, aby jí člověk dosáhl. Myslitelé, jež jsme uvedli, i pohanští, kteří neměli zjevení, to buď výslovně praví anebo předpokládají. Tak soudí všichni lidé, kteří věří v Boha. Důkazem jest jim touha po blaženosti, která je s naší bytostí tak srostlá, že člověk, který by jí neměl, není ani možný. Důsledek je jasný: když Bůh takhle člověka stvořil, musí býti dokonalá blaženost a musí býti člověku dostupna, sice by Boží dílo, člověk, bylo dílo nepravdivé, převrácené, nerozumné, nelo-

gické. Všichni myslitelé přiznávají, že na světě dokonalého štěstí není, i usuzují správně — kromě Aristotela — že dokonalé štěstí je na onom světě. Tento důkaz nyní krátce podáme. Vedeme jej z touhy po štěstí (řeč srdce), z touhy po poznání (řeč rozumu), z lásky a přátelství (řeč naší společenské bytosti).

Řeč srdce. Máme vrozenou touhu po štěstí. Všichni si přejeme býti šťastni a všichni vyhledáváme proto ty věci, o nichž se domníváme, že nás oblaží. Tak nás Bůh stvořil, neboť tato touha je spojena s naší bytostí. Ale všichni zakoušíme, že nás pozemské dary plně neuspokojují. Sotva jsme dosáhli toho, po čem jsme toužili, již toužíme dál. Král Alexander, jenž dobyl tolik říší, plakal, když slyšel, že jsou ještě jiné světy. Vznešená dáma, vypravuje Bougaud, která měla vše, čeho si smrtelník může přát, řekla: Něco je ve mně, co nebylo nikdy uspokojeno. To je vše? zvolal římský císař, když dosáhl největší tehda hodnosti na světě. Když tato touha po štěstí jest od tvůrce a když ji na světě nic plně neuspokojuje, musí býti možnost, aby byla ukojena po smrti. Kdyby to nebylo možné, byl by člověk hádankou, bytostí nedokonalou, pochybeným ano špatným dílem svého tvůrce. Byl by také tvorem nejnešťastnějším. Žádný viditelný tvor necítí bolest tak jako člověk. Příčina toho nejsou ani tak jeho vnímavější smysly, hlavní důvod je, že má rozum, že si je touhy po blaženosti vědom, že přirovnává svůj bolestný stav se stavem zdraví a spokojenosti, že pojímá také okolnosti své bídy a její následky pro sebe a pro jiné, že ví o smrti a j. Neblahý stav mnohých lidí trvá léta, někdy celý život není nežli řetěz béd tělesných a duševních. Jak je možná, aby tvůrce vstúpil do srdce nezmarnou touhu po štěstí a připustil takové zjevy bídy, často nezaviněné, ale nepostaral se, aby člověk došel štěstí jinde, za hrobem? Musí býti dokonalá blaženost, volá lidská bytost, když mluví volně podle své přirozenosti. Tak ji slyšíme, když pozorujeme veškeré lidstvo; tu mluví o nesmrtelnosti a o naději na blažený život za hrobem. Moderní protestantský filosof Paulsen v Německu, u nás dr. Fr. Krejčí praví, že dokonalá mravnost neočekává za své dobré jednání nic, nýbrž je uspokojena, že dobře jedná. To jsou pěkně znějící fráze. Než připusťme, že se jimi některý tak zvaný silný duch spokojí. Pak to jsou výjimky. Přirozeně myslící člověk, zvláště trpí-li, smýšlí jinak. Jej mučí, že jedná správně, ale že se mu místo štěstí dostává bolu a žalu, že přináší oběti, ale za odměnu bere nevděk, zneuznání, pokoření. Kdyby neměl víry v Boha, jenž i s ním naloží jednou podle spravedlnosti, nešťastník by si zoufal a zklamaný se zatvrdil. Nemáme-li o tom tisíce příklady? Jak neúporná je touha po štěstí, vidíme také z toho, že se obrací v sobectví všude tam, kde mizí víra v štěstí věčné. Co je sobectví nežli touha po štěstí, ale nevěrou poka-

žená? Jednoho nepřítele touha po štěstí má: jest to vědomí, že budoucí štěstí je závislé na vezdejší životě, totiž na životě dobrém. Proto ji mnozí převracejí a kazí, obracejí ji na věci pozemské: slávu, čest, požitky, moc. Časem poznají, že se jimi touha po blaženosti neukojuje. Utěší se krutou myšlenkou, že je všemu konec, anebo pochybnou nadějí, že jejich osud za hrobem nemůže býti nešťastný.

Řeč rozumu. Nejen srdce, také rozum praví, že musí býti nebe, t. j. dokonalé ukojení touhy po blaženosti. Svědčí o tom jeho touha po poznání. Jednotlivci se často spokojují nepatrnými vědomostmi a péčí o život, ale v lidstvu jako celku vidíme úžasnou snahu po vědění, snahu, odhaliti všecky záhady, poznati všecky světy, proniknouti všecka tajemství. Však ani jednotlivci nejsou tak zabráni životem, aby se aspoň netázali: odkud je svět, odkud my, co je za hvězdami, jaký je život posmrtný a p. Čím vědy více pokračují, tím více narážejí na nové a nové záhady, ale lidstvo nedí: dost, ničeho se nedopídíme, jen se více obklopujeme tajemstvími, nýbrž pracuje dál s dvojnásobným úsilím, obětuje statky, zdraví, síly, životy, myslíc, že tyto oběti nejsou marné, byl-li jimi učiněn krok vpřed v poznání věcí. Tážeme se: má tato snaha zůstatí věčně neukojena? Nemá rozum nikdy dospěti k cíli, kde by řekl: nyní znám všecka tajemství světa viditelného i neviditelného? Má všecko to snažení po pravdě býti bláhovým honěním za nesplnitelnými sny? Ne, rozum musí býti ukojen. Proč by jej člověk měl jako vlohu, která může chápat do nekonečna, kdyby neměla býti ukojena? Nebyl by tu nerozumný tvor, jenž takových snah nemá, stvořen lépe, ladněji, uceleněji a šťastněji? On se spokojuje životem, člověk se jím spokojiti nemůže. Musí býti nebe, t. j. stav, v němž vrozená touha po poznání a pravdě je ukojena. Jaký smysl by měl život lidstva, byť trval věčně, kdyby jeho touha po poznání a pravdě nedošla nikdy cíle, ano do nových a nových záhad upadala? Takové nepřirozené stvoření nelze ani mysliti, nerci-li, že je dílem moudrého stvořitele.

Řeč naší společenské bytosti. Nejlibeznějším zjevem mezi lidmi na zemi je láska a přátelství. Vše, co chceš sobě, spočívá na lásce, a co chceš jiným, na přátelství. Láska je nejhlubší pramen všech našich skutků — i nenávisti, neboť nenávist vychází z uražené lásky k sobě, ovšem nezřízené. Na lásce spočívají nejsvětější svazky našeho života, spojení s Bohem a Kristem, manželství, poměr dítek k rodičům a rodičů k dítkám, svazky přátelské, národní, vlastenecké, lidumilné. Bez lásky a přátelství nelze žíti. Můžeš nalézti jakousi náhradu v lásce ke květinám, v přátelství se zvířaty, ale náhrada ta trvale nestačí. Život bez lásky a přátelství byl by jako noc, jako život vypovězence na pustý ostrov. Timon k takovému životu dospěl, ale kdo se nezachvěje, čta o něm! Činíme důsledek. Mají svazky,

které život dal, přestati? Má hrob býti místem, který je trhá a na věky? Pak není věru bolestnějšího místa na světě nad hrob a řekněme též, místa pro člověka potupnějšího. Ne, hrob takovým místem není a nemůže býti. Baunard praví krásně v jedné řeči k jinochům: Pravá láska dvou lidí je ta, při níž je ještě někdo třetí — Bůh. Pravá láska vychází z Boha, v něm má největší oporu a sílu, u něho se končí. Než, Bůh je věčný. Proto pravá láska a pravé přátelství musí trvati věčně. Na shledanou, volají si věřící při smrti a dodávají, na shledanou v lepším životě. Vědí, že jejich láska nejen potrvá, nýbrž ještě se zdokonalí a bude jim pramenem čistého blaha.

Touha po štěstí, snaha lidského ducha po pravdě, láska a přátelství jsou bezpečným důkazem: je nebe, je lepší život, prostý nespravedlnosti, běd, tajemství, sobectví, je život blažený, odměna dobrého života, blaženost, jež ukojí všechny lidské touhy a potrvá na věky.

5. To je důkaz dokonalé blaženosti, vedený přirozeným rozumem, ovšem s předpokladem, že je Bůh, tvůrce světa. Blaženost, kterou jsme z důkazu vyvodili, byla by blaženost přirozená, takový stav, jak o něm dal výměr sv. Řehoř Nys. a Boetius. Ze zjevení víme, že Bůh určil člověku místo přirozené blaženosti blaženost nadpřirozenou, přímé poznání Boha, blažené patření tváří v tvář. Na tuto blaženost rozum přirozeně souditi nemůže, ale když ze zjevení víme, že jest, a když my víme, že jí s milostí Boží můžeme dosáhnouti, nabývají svrchu uvedené důkazy zvláštní síly, neboť tu chápeme, jak plně a dokonale touha srdce, rozumu a láska s přátelstvím budou ukojeny. Časná dobra neukojují. Zevní dobra jsou bohatství, čest, moc. Těch nežádáme pro ně samé nýbrž jako prostředků k jiným cílům; dober těch lze pozbyti, a když je máme, neuspokojují plně. Dobra těla. Tělo je podstatně podrobeno duši, i nemůže býti cílem ani samo, ani v svých úkonech a požitcích. Dobra duše. Věda není blažeností všem, nýbrž radostí osobní jednotlivců, její předmět jsou věci stvořené, i nestačí; týká-li se Boha, dává ovšem blaženost, ale zde neúplnou, neboť nelze na zemi Boha poznati plně. Ctnosti jen řídí a pomáhají k cíli, i nejsou cílem. Ani všechna stvořená dobra úhrnem nestačí, neboť rozum a vůle jdou dále, a nikdo nemůže míti všechno. Jediné Bůh stačí a naplní rozum i vůli (Žal. 72, 25 n; 16, 15). Sv. Augustin dí: „On je pramen naší blaženosti, on konec vši žádosti, k němu láskou směřuje, v něm, přišedše, odpočineme“. Sv. Pavel z Kříže, vida květnatou lučinu, volal: „Mlčte, květy, mlčte!“ Vypravovaly mu o Bohu tak, že toho jeho mysl nemohla ani snést. A tu poznával Boha přirozeně, ze stvořených věcí. Jaká bude blaženost toho, jenž uvidí Boha samého? Sv. Augustin píše: „Jaká bude ona blaženost, když nebude zla a když žádné dobro nebude skryto? když budou

zníti chvály Boha, jenž bude všem všecko...? Tam bude pravá sláva, neboť tam bude každý chválen bez omylu a bez pochlebování. Tam bude pravá čest, neboť nebude nikomu, kdo jest jí hoden, upírána, nikomu nehodnému vzdávána a nikdo nehodný jí nebude žádati, nebudeť tam připuštěn nežli hodný. Tam bude pravý mír, neboť nikdo nebude trpěti nic protivného ani od sebe ani od jiných. Odměnou ctností bude ten, jenž ji dal a jenž ji slíbil za odměnu sebe, nad nějž nemůže býti nic většího a lepšího... On bude ukončení našich tužeb, on, ježž budeme věčně zříti, bude milován bez omrzení, chválen bez únavy. Všichni budou míti tento úkol, tento cit, tento skutek, jako mají život věčný... Tam budeme odpočívati a patřiti, patřiti a milovati, milovati a chváliti“.

My nazýváme nebem blaženost nadpřirozenou. O tomto nebi promluvíme. Římský katechismus píše: „Duchovní nemají opomíjeti kázání o nebeské odměně, nýbrž mají ji rozehrívati srdce věřících, aby plnili radostně i těžké povinnosti a Bohu s ochotou sloužili“.

O blaženém patření.

1. Rozeznáváme blaženost podstatnou a nahodilou (akcidentální, případkovou). Podstatná blaženost je ta, které je k blaženosti třeba a která k ní stačí. Všecko ostatní, co k podstatné blaženosti přistupuje, je blaženost nahodilá. Podstatná blaženost nebo podstata nebe záleží v blaženém patření na Boha. Toto blažené patření na Boha je k blaženosti potřebné a k ní také stačí, takže by byl blaženec dokonale blažen, i kdyby k tomuto patření nic jiného nepřistoupilo. To jest samo sebou jasné. Bůh je jediné dobro nestvořené, v něm jsou všechna ostatní dobra nekonečně obsažena. Kdo má Boha, má tedy vše; nad bytost Boží dále schopnost poznávati a býti šťasten u člověka nejde a jíti nemůže. Musí se tedy lidský rozum a lidská vůle, majíc Boha, nasycovati úplně, a tato blaženost nemůže růsti a nic ji nemůže zvýšiti. K ní mohou přistoupiti okolnosti, které přinášejí blaženci nějakou radost, ale jen nahodile. Společnost s anděly a svatými, oslavené tělo a jiné některé dary poskytují mu radost, ale nemusil by jich míti a byl by dokonale blažen. Uslyšíme, zvyšují-li jeho radost a jak.

Co znamená slovo patření? Slova patřiti užíváme o očích. Když se díváme na květinu, kterou máme před sebou, říkáme, že ji vidíme, že na ni patříme. Toto patření je přímé poznání květiny. Bůh je čirý duch a nemůže býti viděn očima. Když tedy říkáme: viděti Boha, patřiti na něj, mluvíme o poznání duchem, ale přímým, bezprostředním. Řekneš: proč se tedy užívá slova patřiti? Poněvadž poznání Boha v nebi je tak přímé, jako když se očima díváme na přítomnou věc.

Scholastikové rozeznávají trojí poznávání, které nazveme pro snažší porozumění: poznání nepřímé, poznání přímé, poznání vyčerpávající. **Poznání nepřímé** je rozmanité. Vidiš podobenku a poznáš v ní přítele. Vidiš-li přítele přímo? Ne, vidiš jej v podobence, skrze prostředek, nepřímo. Znáš rodiče dítěte, ale dítěte neznáš. Tu je uzříš a z jeho podobnosti s rodiči poznáš, že je to jejich dítě. Opět poznání nepřímé. Vidiš obraz a poznáváš z jeho vlastností, že je od malíře Manesa. Poznání nepřímé. Jak poznáváme Boha na zemi? Ze stvořených věcí. Říkají nám, že je někdo učinil, že jejich tvůrce je nekonečně mocný, důmyslný, dobrý. Neviditelné vlastnosti Boží od stvoření světa se spatřují, jsouce poznávány z věcí stvořených, a to i věčná jeho moc i božství, píše sv. Pavel (Řím. 1, 20). Jaké je to poznání Boha? Nepřímé. Soudíme z účinu na příčinu, z vlastností díla na vlastnosti mistra. — Jest **poznání přímé**. Tu poznáváme věc tak, jak jest. Nepoznáváme ji prostředkem jiné věci, jako v uvedených prve příkladech, nýbrž poznáváme ji samu; musí býti před naším duchem tak, jako jest květina před našima očima. Proto tomuto rozumovému poznání říkáme patření. Sv. Tomáš Akv. dí: Říkáme o věci, že ji vidíme, když ona sama vzrušuje naše smysly a rozum; patření vylučuje poznání nepřímé, prostředkem jiné věci, analogické (obrazné, obdobné), abstrahující, úsudkové. I když je patření nejasné, dostihuje předmětu přímo. Tak poznávají Boha svatí v nebi. V tomto patření je podstata jejich blaženosti. Poněvadž toto přímé poznávání Boha oblažuje, říkáme mu blažené patření. Tak na zemi Boha nepoznává nikdo; jedině Pán Ježíš je měl. Jest to poznání nadpřirozené, možné jen tehdy, když Bůh dá k němu stvořenému rozumu zvláštní sílu, zvláštní světlo. Ze zjevení víme, že Bůh určil svatým v nebi řečené blažené patření. — Jest **poznání vyčerpávající** svůj předmět (komprehensivní). Takové poznání má, kdo v některé věci poznává vše, co je na ní vůbec poznatelné. Takového poznání nemáme ani o věcech přirozených, neřku-li nadpřirozených. Který přírodopysk poznává na růži vše, co je na ní poznatelné? Žádný. Člověk jest sám sobě velice blízký. Zdali poznáváš na sobě vše, co je na tobě poznatelné? Nikoliv. O Bohu nemá takového poznání nikdo, žádný svatý, ani lidská duše Kristova. Čtvrtý sněm lateránský to naznačil. Věc je jasná sama sebou. Takové vyčerpávající poznání o sobě a o všech věcech má jen Bůh. Bůh jest nekonečně poznatelný, t. j. toho, co lze v Bohu poznati, je nekonečné množství kolicostně i jakostně a každým způsobem. Vyčerpati poznáním takovou bytost stvořený, tedy omezený rozum nemůže, to může zase jen rozum nekonečný. Bůh nemůže takové poznání tvoriti ani dáti, neboť to je tak nemožné jako čtverhranný kruh. Konečný rozum s nekonečným poznáním je vnitřní odpor.

2. Byli bludaři, kteří pravili, že lze Boha na zemi po-

znati patřením, ano patřením vyčerpávajícím. Tak činili Eunomius a jeho sekta, též Aëtius. Sv. Otcové blud potírali. Proti vyčerpávajícímu poznání vystupovali jasně a určitě. Sv. Jan Zlat. odpovídá řečeným bludařům správně, že takové poznání Boha může mít jen Bůh Syn a sv. Duch. O přímém poznání sv. Otcové, píšíce proti uvedeným bludařům, nemluví vždy jasně a určitě. Užívají o pozemském poznání Boha také slova patřiti a nemálo je zdůrazňují. To by mohlo vzbuditi domněnku, že přičítají lidem na zemi přímé poznání Boží. Ale takového názoru jsou daleci. Výraz, slovo je méně vhodné, ale nauka je správná. U nich značí slovo patřiti poznání nepřímé, ale hluboké, nabyté vírou a zbožností. Věřící a zbožný křesťan nemá podle nich patření, jaké mají svatí v nebi, ale má poznání Boha veliké, jak je dává zjevení, ne ledabylé, povrchní. To třeba mít na paměti. Uvedený blud byl několikrát ještě obnoven, na př. od Valdských, Beguardů a j. — Jiní zase učili, že patření na Boha náleží k přirozené výzdobě člověka, ale že bylo hříchem ztraceno. — Tak hlásali na př. Bajus a Jansenius. I to je blud. Patření na Boha je nadpřirozený dar, který k přirozenosti lidské a vůbec stvořené nepatří, nýbrž nesmírně ji převyšuje. Na patření na Boha nemá žádný tvor práva. Bůh je jakožto bytost nekonečná tak nad člověka a každého tvora povznesen, že spíše jest se tázati: Jak je možné, že jej může duch blaženců viděti přímo neboli na něj patřiti? Je to s pomocí Boží možné. Také náš duch má jakousi nekonečnost, neboť do něho lze vtěsnati počet stromů bez hranic. Duch náš může poznávati stále vždy nové a nové věci, jakoby jeho poznání nemělo hranic; i tu má jakousi nekonečnost. Duch náš si tvoří pojem nekonečnosti. Oko a ostatní smysly, také řeč, postřehují jen věci hmotné, ohraničené, jsou tedy vázány na hranice, barvy, prostor a j., duch může si mysliti anděla, pojem spravedlnosti. On poznává dokonce Boha a jeho vlastnosti, bytost nekonečnou v bytnosti a vlastnostech. Všecko toto vyjmenované poznání je nedokonalé, ale má rysy jakési nekonečnosti. Není tedy lidský duch tak mimo Boha, není mezi ním a Bohem takový rozdíl, není mezi jeho konečností a nekonečností Boží taková přehrada jako mezi kamenem a duchem, mezi poznáním smyslovým a duchovým. Proto je s pomocí Boží patření na Boha, t. j. přímé poznání Boha rozumem možné. Velmi důkladně projednává tuto věc sv. Tomáš Akv. v své knize „Proti pohanům“ (Contra gentes). Tehdy si nejbystřejší arabští myslitelé učinili námitku, že patření na Boha je nemožné, poněvadž mezi Bohem a lidským duchem je takový rozdíl jako mezi okem a duchem; t. j. jako oko nemůže viděti ducha, tak duše nemůže viděti Boha. Sv. Tomáš námitku vyvrátil; my jsme z něho uvedli některé myšlenky.

Pravili jsme, že podstata blaženosti je blažené patření na Boha. Předmět tohoto patření je tedy Bůh. Bůh jest

předmět oblažující svaté. Tomu říkáme blaženost předmětná (objektivní). Bůh je tedy podstata blaženosti předmětné, a jen Bůh. Ale blaženci musí Boha vidět, t. j. na něj patřit, s ním se v lásce spojovat, z něho se těšit. Kdo tak činí, má blaženost osobní neboli formální. V čem záleží? Ve jmenovaných úkonech blažence, kterými Boha vidí, jej miluje, z něho se těší.

Pravoslavní bohoslovci mluví o blaženém patření nejasně a ne vždy zcela správně. Chybí jim řádná filosofie, která pojmy jasně ohraničuje a dává určitost. Malinovskij líčí věc asi takto: Nejvyšší blaho bude přímé a nejbližší společenství s Pánem a Spasitelem Ježíšem Kristem a skrze něho s Bohem Otcem a Duchem sv. Člověčenství Kristovo uvidí svatí očima. Touha po blaženém patření na Krista a společenství s ním utěšovalo a oduševňovalo apoštoly víc než všechno jiné. Skrze Krista a sv. Ducha budou blaženci také blízcí k Bohu Otci, jako děti bývají blízké k rodnému otci, žijíce s ním v domě. Bůh bude jim všechno ve všem. To jest i nyní, ale tehdy se to stane a projeví nějakým zvláštním způsobem. Následek tohoto společenství s Bohem bude ukojení všech vyšších tužeb a potřeb duše. Nynější poznání je z částky, neúplné u přirovnání s poznáním budoucím. Co se týče hloubky a dokonalosti poznání nyní a pak bude rozdíl jako mezi poznáním dítěte a muže, skrze zrcadlo a od tváře k tváři. Bůh se skrývá zde v slově a člověk si musí osvojit zjevené pravdy vírou, nevidí samého předmětu; potom přestane víra a naděje, jelikož vše, co jsme věřili, budeme vidět od tváře k tváři, a več jsme doufali, budeme požívat. Ovšem zůstane Bůh v podstatě své nepostižný. Vůle bude prostá všeliké nečistoty a hříšnosti. Spravedliví se nasytí pravdou, po níž zde lkali. Láska k Bohu a nerozlučná od ní láska k bližním, jež nepřestane, rozvine se nejdokonalejším způsobem, neboť svatí budou mimo všeliké nebezpečí odklonu od Boha...

3. Písmo sv. učí, že blažení vidí Boha a že Bůh jest předmět jejich blaženosti. Bůh řekl k Abrahamovi: Neboj se, Abrahame, já jsem ochránce tvůj a odměna tvá velmi veliká (1. Mojž. 15, 1). Hejčl překládá „a odměna tvá bude velmi veliká“ a odůvodňuje svůj překlad také následující otázkou Abrahamovou „co mi dáš?“ Ale z otázky Abrahamovy plyne jen, že v své starosti o potomstvo byla jeho mysl obrácena k pozemské věci a že slovům nerozuměl. První překlad podržuje svou sílu, protože byl vždycky brán ve smyslu, že Bůh bude Abrahamovou odměnou. — Celá kniha, zvaná Kazatel, ukazuje, že může člověka dokonale oblažit jen Bůh. Základní otázka knihy je, může-li na světě člověk dojít plného štěstí. Odpovídá: nikoliv. Neukojí ho rozkoše, ne bohatství, ba ani mravní život. Všecko je marnost a čirá marnost, jsou její první slova, a končí výrokem: Boha se boj a příkazů jeho šetři, neboť to patří k při-

rozenosti lidské, a vše, co se děje, přivede Bůh na soud, každou věc skrytou, buď že je dobrá nebo zlá (Kaz. 12, 13 n). Podle Kazatele je duše od Boha a k Bohu se vrací. Z toho plyne jako závěr: žij dobře a budeš v Bohu blažen. — Řeči božského mistra, jež měl při poslední večeři, těšily apoštoly, neboť z nich vyrozuměli, že ho brzyuvidí. A uvidí ho oslaveného, neboť po zmrtvýchvstání byl oslaven a zasedl na pravici Boží. Ve velekněžské modlitbě pravil Pán: Nyní oslav mne ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, prve než svět byl (Jan 17, 5). Tu měl jako druhá božská osoba božskou slávu, společnou s Otcem. Spasitel pokračoval: Otče, chci, aby kde jsem já, byli se mnou i ti, které jsi mi dal, by viděli slávu mou (Jan 17, 24). Z toho jde, že uvidí-li slávu Páně, uvidí jeho božství. Dříve řekl na žádost Filipovu, aby jim ukázal Otce: Kdo vidí mne, vidí i Otce (Jan 14, 8 n), a naznačil jim svou božskou bytost. To dosud nepoznali, ale poznají to co nejdříve, nejprve skrze sv. Ducha, jehož jim pošle, ale ještě více, až je vezme k sobě do nebe. Tehdy řekl Spasitel: To jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista (Jan 17, 3). Život věčný jest podle Písma radost, království Boží (Mat. 25, 21, 34), tedy blaženost. Začíná se zde poznáním Boha a Krista, končí se v nebi. Jak se končí? Patrně zase poznáním, ale vyšším, takovým, aby spasení měli plnou radost Páně. O Marii Magdaléně, která poslouchala slova Páně, pravil Kristus: Jednoho jest zapotřebí, Maria nejlepší stránku vyvolila, která nebude odňata od ní (Luk. 10, 42). Dr. Sýkora poznamenává: Také v budoucím životě se jí dostane, aby s Bohem a Vykupitelem svým žila věčně blaženě.

Však máme ještě jasnější a přímější výroky. V náhorním kázání pravil Pán: Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou (Mat. 5, 8). Dr. Sýkora poznamenává: Budou Boha dokonale poznávati a ho požívati po smrti v nebi, ale částečně již zde. Sv. Augustin píše k tomuto místu: „Kde jsou oči, je viděn Bůh.“ O těchto očích praví sv. Pavel: „Osvícení očí myslí vaší (dal nám). Nyní jsou tyto oči (oči myslí) pro svou slabost osvíceny vírou, potom pro svou sílu budou osvíceny viděním.“ Ze slov jde, že je řeč o očích duchovních, t. j. o poznání. Kdyby někdo myslil, že Augustin míní oči tělesné, tvrdil by sice nemožnost, ale potvrzoval patření na Boha ještě více. Sušil poznamenává: Boha viděti znamená u něho býti, blažeností jeho oplývati, jeho milostníkem býti, a ten může patřiti na tvář Boží. — Sv. Jan píše: „Nyní jsme dítkami Božími a ještě se neukázalo, co budeme, víme (však), že když se ukáže, budeme podobni jemu, neboť budeme ho viděti tak, jak jest“ (1. Jan 3, 2). Už ho neuvidíme jako v zrcadle (1. Kor. 13, 12), nýbrž tak jak jest, dí Sýkora, t. j. budeme ho požívati v blaženosti. Když se ve světle slov díváme na to, co píše sv. Pavel,

máme touž věc. — Sv. Pavel píše: „My pak všichni, patřice jako v zrcadle s tváří odkrytou na slávu Páně, přetvořujeme se v týž obraz od slávy k slávě“ (2. Kor. 3. 16). Smysl je: Křesťané poznávají velebnost Vykupitelovu, kterou má na pravici Boží, a připodobňují se jí víc a více podle slov sv. Augustina, že láska buď podobného nalézá anebo podobným činí: zemi miluješ, země jsi, nebe miluješ, nebe jsi. Sušil popírá, že by se slova týkala patření, ale ze slov sv. Jana a ze slov sv. Pavla, jež hned uvedeme, možno právem říci, že sv. Pavlu tane na mysli připodobňování od slávy k slávě, t. j. až k blaženému patření po smrti, které jest i u člověčenství Kristova podstatou slávy. — Sv. Pavel píše: „Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě, ale tehdy tváří v tvář; nyní poznávám částečně, ale tehda poznám úplně, jakož i úplně poznán jsem“ (1. Kor. 12, 12). Že je zde řeč o patření na Boha, přiznávají všichni vykladači tohoto místa; slova nemohou ani jiného smyslu míti. Sušil poznamenává: „Chce říci (apoštol), že tam (v nebi) se nám otevře názor do velebnosti Boží, do moudrosti úradků jeho, do plnosti lásky jeho jako do bezdna oblažného, neustále vzrůstajícího poznání.“ Ukazuje přirovnáním k jiným místům Písma (2. Mojž. 33, 11; 4. Mojž. 12, 8), že apoštol mluví o patření tváří v tvář, bezprostředním, nezahaleném, nazíravém. Z toho, poznamenává Scheeben, že sv. Pavlu tane na mysli obraz, jak patřili proroci na Boha tváří v tvář, ale viděli ovšem jen nějaký obraz Boží, neplyne, že by patření v nebi mohlo býti také takové, neboť sv. Pavel výslovně každý prostředkující článek vylučuje. — Na konec uvádíme ještě slovo Páně: Andělé v nebi patří stále na tvář Otce mého, jenž jest v nebesích (Mat. 18, 10). Jestliže andělé ji vidí, vidí ji také svatí, neboť budeme jako andělé (Luk. 20, 36), majíce touž blaženost a totéž bydliště.

Jest tedy v Písmě jasně obsaženo, že Bůh bude předmětem blaženosti nebešťanů a že jim bude skrze přímé patření na jeho bytost, t. j. skrze přímé poznání duchem.

Podání mluví podle Písma. Do sv. Augustina píší všichni sv. Otcové souhlasně. — Sv. Irenej dí: „Jako ti, kteří vidí světlo, jsou ve světle a vidí jeho jasnost, tak ti, kteří vidí Boha, jsou v Bohu a vidí jeho jasnost. Jasnost jeho je oživuje . . . Lidé uvidí tedy Boha, aby žili, patřením se stali nesmrtelnými a pronikli až k Bohu . . . Co je nemožné u lidí, jest možné u Boha . . . Když chce, je od lidí viděn, od kterých chce, kdy chce a jak chce, neboť ve všem je mocný.“ — Klement Alex.: „Teď vidíme jako skrze zrcadlo až obdržíme tělo, uvidíme tváří v tvář, totiž tak, že budeme moci jasně vyměřiti a pojmuti, kdy bylo srdce čisté . . . Kterí jsou čistého srdce, uvidí, až dosáhnou poslední dokonalosti, jej (Boha).“ Tak psali všichni. — Sv. Augustin má o blaženém patření zvláštní pojednání ve Městě Božím (M. B. 22, 29). Ukazuje z Písma (1. Jan 32; 1. Kor. 13,

12; Mat. 18, 10), že uvidíme Boha tak, jak ho vidí andělé, totiž přímým poznáním neboli patřením. Píše tam mimo jiné: „Nelze pochybovati, že synové Boží uvidí Boha, ale tak, jak vidíme věci neviditelné (roz. duchem), neboť to slíbil.“ — V té době vznikla sekta Eunominiánů. Bájila, že oni vidí Boha již zde úplně poznáním vyčerpávajícím. V boji proti tomuto bludu píší tehdejší obránci, že Bůh nemůže býti viděn. Kdo by z toho soudil, že popírali blažené patření, velmi by se mýlil a jim křivdil. Obránci ti stáli pevně na tradici, a ta byla jednomyslná. Když zdůrazňují neviditelnost Boží, mají na mysli bláhovou viditelnost Eunominiánů, zvláště jejich domnělé poznání vyčerpávající, a to popírají. To platí o sv. Cyrilu Jerus., Basilovi, Řehoři Naz., Řehoři Nys. a j. Sv. Jan Zlat. na př. soudí z blaženosti Petrovy při proměnění Páně na hoře Tábor na blaženost nebeskou, plynoucí z plného patření. Jediný Theodoret míní, že blaženci nevidí bytosti Boží; myslil, že vidí jen jakýsi lesk, souhlasný s jejich bytostí.

Bohoslovci hlásají nejen blažené patření, nýbrž hledí je také vysvětliti a určiti jeho obsah. Tak činil již sv. Bernard, scholastikové zabývali se touto věcí zvlášť podrobně. Sv. Tomáš Akv. má opačné mínění za blud, ač nebylo tehda ještě od církve prohlášeno. Církev se vyslovila o naší pravdě několikrát. Benedikt XII. praví v konstituci z r. 1336 mimo jiné: „Navždy prohlašujeme, že duše mrtvých . . . vidí božskou bytnost přímým patřením, tváří v tvář, bez prostředkování nějakého tvora, nýbrž božská bytnost se jim ukazuje přímo, odkrytě, jasně a zevně . . . že z tohoto patření a požívání jsou vpravdě blaženi a mají život věčný.“ Sněm florentský má v dekretu sjednocení (s Řeky) z r. 1341, „že očištěné duše jsou přijaty hned do nebe a vidí jasně samého trojjediného Boha, jak jest.“

Z r o z u m u můžeme souditi takto. Na blažené patření nemáme nároku. Kdybychom o něm nevěděli, t. j. kdyby nám nebylo zjeveno, ani by nás nenapadlo, že je možné a že nás k němu Bůh určil; také bychom po něm jako vrcholném štěstí netoužili, neboť čeho člověk nezná, toho neřádá. Nevědí-li nekrtěné dítky, že jest, nemají po něm touhy. Ale v duši máme touhu po dokonalém štěstí, po poznání a lásce. Tato touha je neohraničená. Víme, že žádná stvořená bytost nám tohoto štěstí nedá a dáti nemůže. I obrací člověk mysl k Bohu, poznává, že on je dobro svrchované. Ať pojmáme Boha jakkoli, tušíme, že je dokonale blažen sám a může dokonalou blaženost také dáti. I pohané to tušili a nejednou i vyslovili. Největším svým rekům dávali za bydliště Olymp a mysleli, že tam žijí svrchovaně blaženě, poněvadž žijí ve společnosti bohů. Laktanc ukazuje, jak se pohanští filosofové touto otázkou úsilovně zabývali; Cathrein se o věci zmiňuje v své filosofické mravouce. Když z víry víme, kdo Bůh jest, že se k němu můžeme přiblížiti až patřením a

že mimo něj vůbec blaha nebude, soudíme s jistotou, že blažené patření je náš poslední cíl a že Bůh podle své bytnosti jest, a jediné on, předmět tohoto přímého poznání. Nyní se tedy touha našeho nitra po štěstí, poznání a lásce nezbytně odnáší k Bohu poznávanému patřením.

Námítky. V Písmě jsou výroky, v kterých se mluví o neviditelnosti Boží. Spasitel dí, že Boha nikdo neviděl (Jan 1, 18), sv. Pavel, že Bůh bydlí ve světle nepřístupném (1. Tim. 6, 16), sv. Petr, že andělé Boží hledí nahlédnouti (1. Petr. 1, 12), t. j. nahlédnouti do nauky spásy. Odpověď. V těchto výrocích je líčena nesmírná velebnost Boží, nepřístupná očím pozemským. Proti blaženému patření není v nich nic. O výroku sv. Petra dodává výklad Sýkorův, že andělé znají křesťanskou víru, nauku spásy, ale že touží poznati ji zevrubně, zejména rozličné způsoby a cesty, kterými Bůh přivádí jednotlivce k spáse. Sv. Petr užil této věci, aby tím více přesvědčil věřící o veliké ceně viry. Ani zde není nic proti blaženému patření. — Ze sv. Otců lze mnoho uvést, totiž z doby bojů proti Eunomiánům, ale již jsme řekli, co jest o těchto námítkách souditi. — Z rozumu se uvádí nekonečná povýšenost Boží nade všechno stvořené. I o tom jsme se již zmínili. Na všechny takové námítky lze odpovědět: Poznáním vyčerpávajícím nemůže Boha poznati žádný tvor, ale přímé poznání Boha může duše s pomocí Boží míti, neboť pomoc Boží může zesílit rozum náš tak, aby z poznání nepřímého, které již má, mohl dostoupiti k poznání přímému. Důvody uvedli jsme podle sv. Tomáše Akv. svrchu. S touto pomocí bylo by možné blažené patření již na zemi, jak viděti u Krista, jenž je zajisté měl, ale Bůh ho nedává. Ani P. Maria ho neměla. Někteří Otcové pronesli mínění, že nějaké patření měli na zemi Mojžíš a sv. Pavel. Opírali se o některé výroky Písma (Mojž. 33, 4; Skut. 22, 17; 2. Kor. 12, 2 n a j.). Ale mínění to neproniklo. Že ho neměl sv. Pavel, můžeme usuzovati z některých jeho výroků (2. Kor. 5, 1 n; 1. Kor. 1, 12 a j.). Že byl vytržen do třetího nebe, značí blažené vytržení mysli, nikoliv blažené patření. Patření na Boha patří k nebeské odměně, o níž praví sv. Pavel: Ani oko nevidělo ani ucho neslyšelo, ani na mysl lidskou nevstoupilo to, co Bůh připravil (těm), kteří ho milují (Řím. 8, 17; Gal. 4, 7). Že neviděl Boha Mojžíš, praví sám, když uvádí, že mu Hospodin řekl: „Nemůžeš viděti mé tváře, neboť viděti mne a zůstatí na živu žádný člověk nemůže“ (2. Mojž. 33, 20). Souvislost vůbec nenasvědčuje, že by byl chtěl Mojžíš viděti podstatu Boha, jak ji vidí svatí, poznamenává Hejčl, nýbrž že ho chtěl viděti v nějaké podobě. Zář, kterou zářila tvář Mojžíšova, byla odrazem světla, kterým zářil Bůh, když mu ukázal částečně svou velebnost (2. Mojž. 34, 29 n). Mojžíš viděl jen nějaké nebeské světlo, snad podobné tomu, jímž září duše v milosti. U P. Marie připouští chvilkové bla-

žené patření Suarez jako zbožné mínění, na př. při vtělení, při narození Páně. Bohověda o něm neví. Jediné Kristu patřilo, protože byl Bůh-člověk.

Jak je Bůh předmětem patření.

1. Svatí vidí Boha. Slovo Bůh značí tu bytnost Boží. Předmětem blaženého patření je tedy celý Bůh, Bůh se všemi svými vlastnostmi, Bůh jeden v Trojici, hlavně Bůh podle své přirozenosti, která jest jedna a společná všem božským osobám. Vlastnosti Boží, jako svatost, moudrost a j., neliší se od bytnosti Boží, nýbrž jsou s ní totožné. Proto kdo vidí Boha, vidí nezbytně i je. U člověka vlastnosti nejsou s duší totožné. Někdo může být svatý a může svatosti pozbyti. Kdo vidí Boha, poznává jej jako všecku nekonečnou pravdu a jako nejvyšší nekonečné dobro. To se rozumí samo sebou, ale podotýkáme to zvlášť proto, že jako nekonečná pravda nasycuje rozum blaženců a jako nekonečné dobro jejich vůli (lidově se říká srdce). Mohou tedy být plně blaženi. Život božské Trojice záleží v tom, že se tři božské osoby poznávají a milují. Poznáním Otce se rodí Syn, láskou Otce a Syna vychází sv. Duch. Poněvadž blaženec má účast v božském životě, má účast v tomto poznání a v této lásce božských osob, i musí toto největší tajemství viděti a je prožívat. To plyne již z toho, že na zemi věříme v nejsv. Trojici, Boha Otce, Syna a sv. Ducha. Co zde věříme, to budeme tam viděti, neboť víra přestane, t. j. změní se ve vidění. I tu je vlastním předmětem patření bytnost Boží, neboť Otec nemá svého božství proto, že je Otec, Syn ne proto, že je Syn, Duch sv. ne proto, že je sv. Duch, nýbrž jsou Bohem, protože mají touž jednu božskou přirozenost. Jako přirovnání uvádíme: Člověk není proto člověk, že je otcem, manželem, synem, nýbrž proto, že má lidskou bytnost (bytnost, přirozenost). V bytnosti Boží jsou pravzory neboli ideje všech věcí skutečných a možných, ne ovšem tak, jak jsou v přírodě, na př. strom, kůň, nýbrž v Bohu jsou božským způsobem, t. j. jako jeden nekonečný vzor, jedna idea, neboť Bůh je jednoduchý, ale tato idea a vzor obsahuje v sobě nekonečné množství vzorů, idejí, a Bůh je může z ní čerpati; říkáme, že bytnost Boží je nekonečně napodobitelná. Poněvadž božství jako pravzor a praidea všech věcí skutečných a možných patří k bytnosti Boží, neboť je to táž jedna bytnost a přirozenost božská, vidí blaženec v Bohu všechny skutečné a možné věci v poslední jejich příčině a pravzoru, ale jen tak, neboť jen tak jsou totožné s bytností Boží.

Z toho vidíme, že blaženec vidí celého Boha, t. j. jeho bytnost a co k ní patří. Ale on ho nevidí cele, úplně, vyčerpaně. Rovněž chápeme, že patření na bytnost Boží může být rozmanitě jasné. Jako přirovnání lze uvést: Stojíš před

stromem, vidíš jej přímo a celý, všechny jeho podstatné rysy, rozmanité tvary a barvy, ale nevyčerpáváš vše, co v něm je a mohlo by býti poznáno. Máš-li bystrý zrak a případné vědomosti, vidíš vše lépe, máš-li zrak slabší a chudé vědomosti, vidíš totéž, ale slaběji a neúplněji.

2. Dosud jsme mluvili o předmětné blaženosti, t. j. o Bohu jako předmětu poznání. Však jde o to, aby blaženec byl blažen; bohoslovci říkají, že jde o formální blaženost. Blaženec musí býti patrně nějak činný. Co jest mu dělati? Musí na Boha patřiti, lásku, k níž dává podnět, vzbuzovati, radostí, již budí, se těšiti. Jak se to děje? Skutky rozumu a vůle. Tak je nebešfan s Bohem spojen, tak se Bůh stává jeho majetkem, tak ho, jak říkáme, požívá. Požívati Boha jest: rozumem a vůlí ho uchvacovati. Řekněme tedy: osobní (formální) blaženost záleží v činnosti, kterou nebešfané Boha požívají. Pravda sama sebou jasná, nebo mimo tuto činnost není nic, co by nebešfana s Bohem spojovalo. Řekneš: milost jej spojuje s ním. Milost arci spojuje s Bohem, neboť skrze ni jsme znovuzrozeni a dítkami Božími, skrze ni máme účast v přirozenosti božské (2. Pet. 1, 4). Než jsme-li tím již blaženi? Nejsme. Můžeme míti při hojné milosti veliký žal. A patříme, jsouce v milosti, na Boha přímo? Nepatříme. Milost nás k Bohu teprve vede. Či má nebešfan blaženost z nějaké vlastnosti, z nějaké vlité ctnosti? Také ne. Dítka po křtu má vlitou ctnost lásky. Zdali tím na Boha patří, jej miluje, z něho se těší? Nikoliv. Musí dospěti a vlitou ctnost lásky skutky osvědčovati; pak teprve má z Boha radost. Vlastnost, vloha dává jen schopnost k určité činnosti. Nebešfan musí býti činný, činností tou se s Bohem spojovati, aby pocítil blaženost.

3. Které jsou skutky, v nichž osobní (formální) blaženost záleží? Už jsme je jmenovali. Jsou tři: skutek patření, skutek lásky, skutek radosti. Činnost smyslů k nim nepatří, nebo hmotné smysly nejsou s to, byť byly sebe více zdokonaleny, aby dostihly předmět číře duchový. Jde tedy jen o skutky duše. Tím nepravíme, že tělo z těchto skutků nic nemá. Má, neboť jejich účín rozlévá se také do něho. Nebešfan je tedy blažen trojím skutkem duše. Proto může míti a také má podstatnou blaženost již duše, která není ještě spojena s tělem. V této věci nemají pravoslavní bohoslovci jasno i snižují blaženost duše do vzkříšení nenáležitou měrou. Dále sluší poznamenati, že duše je blažena nepřetržitě. Proto musí i řečené tři skutky býti stále, nepřetržité.

Že osobní (formální) blaženost je činnost, plyne také z Písma. Všecky výroky, které jsme o blaženém patření na Boha uvedli, znamenají činnost. Rovněž plyne z něho, že záleží v uvedených třech skutcích.

Že patří k osobní (formální) blaženosti láska, t. j. skutek

lásky, praví sv. Pavel, když dí, že láska nikdy nepřestane (1. Kor. 13, 8) a že je větší nežli víra a naděje (1. Kor. 13, 13).

Činnost víry, věření, změní se v patření, v činnost patření. Láska zůstane. Láska na zemi je činnost, jsou to skutky, jimiž lásku cítíme a projevujeme. Činností bude také láska nebeská. Blaženost nebeská je nejdokonalejší přátelství mezi Bohem a nebeštanem, takové, jaké je mezi snoubenci. Tohoto obrazu užil nejednou sám Kristus (Jan 3, 29). Sv. Jan mluví o svatbě Beránkově, t. j. o milostném spojení nebeštanů s Bohem (Zjev. 19, 7 n; 21, 2). Přátelství není možné bez vzájemné lásky. Sv. Augustin píše, že by nebyl blažen ten, který by měl nejlepší věc, ale nemiloval ji. Že skutek lásky patří k blaženosti, nahlížíme jasně prostým rozumem. Když člověk vidí vzácnou věc, pociťuje libost. Tuto libost ovšem vzbuzuje, sice by nebyla v něm. Nebeštan vidí nejvzácnější věc, Boha, jak by tedy mohl nemíti nad ním libost, t. j. nevzbuzovati k Bohu, nejvyššímu dobru, skutek lásky? Tato láska je čistá láska přátelství, charita, a stačila by sama k dokonalé blaženosti. Ale nebeštan vidí a vnímá, že Bůh je také jeho dobro, jež jemu je dobré. Tak jej miluje také láskou žádostivou. Tato láska je zcela na místě, neboť Bůh chce býti nebeštanu dobrý, i jedná blaženec podle jeho vůle, když miluje Boha také láskou žádostivou. Již poznáním se nebeštan spojuje s Bohem, ale láskou více, neboť úkony lásky jsou jako duchovní ruce, kterými Boha uchvacujeme a jako do duše vtiskujeme. Charita je ovšem vzácnější. Sv. Augustin píše: „Charita, t. j. čistá láska přátelství, jest největší odměna v nebi, neboť ve věčné radosti nemají svatí nic líbeznějšího, nic sladčího nad dokonalou láskou Boží; vidouce Boha, milují jej nejlíbezněji a nejsladčeji jej požívají“.

Také r a d o s t patří k osobní (formální) blaženosti nebeštana. Spasitel pravil k apoštolům, že ho zase uvidí, a dodal: A radovati se bude srdce vaše a radosti vaší nikdo neodejme od vás (Jan 16, 22). Věrným sluhům řekl v podobenství: Vejdí v radost pána svého (Mat. 24, 21). Mluvil o nebi jako o hostině, kterou jim připraví (Luk. 22, 29 n). V Písmě je hostina obraz radosti (Žal. 22, 5; a j.). „Proudem rozkoše napájíš je“ (Žal. 35, 9), píše žalmista o věrných služebnících Božích. Zjevení líčí radost nebeštanů opět a opět (Zjev. 7, 17; 14, 3 n; 19, 7 n; 21, 4 n). Hlavně pro tuto radost jmenujeme blažené patření požíváním. Radost je spočinutí, plesání v přítomném dobru, rozkoš z něho. To jest u svatých. Těmito osobními affekty se osobní (formální) blaženost nejvíce pociťuje a dovršuje. Sv. Tomáš Akv. dí, že požívání jest jako dosažení posledního cíle, t. j. Boha. — Svatý Augustin praví: „Nikdo není blažen, kdo to, co miluje, nepožívá. Ani ti, kteří milují věci nepravé, nemají se za blažené, neužívají-li jich. Kdo tedy může tomu, jenž požívá dobro pravé a nejvyšší, upříti, že není blažen!“ — Sv. Jeronym píše: „Viděti

Boha je pravá veselost, patřiti na Boha dokonalá radost“. „To jest jediný život věčný, radovati se v tobě, u tebe, pro tebe“. „Blažený život je radost z pravdy“. — O požívání Boha mluví sněm vienneský. — Římský katechismus má: „Pravá blaženost, již lze zváti podstatnou, záleží v tom, abychom viděli Boha a okoušeli jeho krásu, neboť on jest všeho dobra a vši dokonalosti pramen a základ“. Vezměme příklad z hmotného dobra. Zdali ten, jenž má vzácné pokrmy, jež miluje, má radost, když jich nemůže požívat? Má spíše žal. Když se raduje, nežli je požíje, raduje se předem z požitku, jež mu způsobí.

Zbývá skutek patření. Sv. Tomáš Akv. praví, že osobní (formální) blaženost záleží hlavně v patření. To dokazuje asi takto. Pozemská nedokonalá blaženost záleží v nazírání a v praktické činnosti. Nazírání je poznávání Boha a všeho, co s tím souvisí. Praktická činnost záleží v tom, že člověk řídí podle rozumu vírou osvětleného svůj život k poslednímu cíli, potlačuje vášně, konaje dobré skutky, vole dobré prostředky. Tato praktická činnost rozumu nemůže u nebešťanů býti, neboť jsou u cíle, nezřízených vášni nemají, jsou s Bohem spojeni. Zůstává jen činnost prvá. Blaženost nebeská záleží tedy v nazírání a v tom, co je s ním spojeno. Toto nazírání na Boha je prosté patření na něho, není složené, jako u nás, z pojmů poznenáhla nabývaných. Toto prosté poznávání je dokonalejší. Souhlasí také s předmětem, jenž je svrchovaně jednoduchý (nesložený). Jedním nazíráním vidí tedy nebešťané stále všecko v Bohu, co patří k podstatě blaženosti. Toto nazírání je spojeno s úsudky, neboť činiti úsudky patří k dokonalosti našeho rozumu. Nebešťané tedy nejen na Boha patří, oni si také činí úsudky, na př. Bůh je nejvyšší dobro, Bůh je věčná blaženost, Bůh je nejvyšší svatý a p. — Sv. Ambrož dí: „Sv. Písmo klade blažený život v poznání božství“. — Sv. Basil píše: „Pozorování nejvyššího dobra jest poklad andělů a lidí, vzatých do nebe“. — Snad se sem hodí také výrok sv. Augustina: „Blažený život jest radost z pravdy. To jest radost z tebe, jenž jsi pravda, Bože, osvětlení mé, spása tváře mé, Bože můj“.

Mezi bohoslovci je spor, v kterém z uvedených tří skutků záleží blaženost věčná nejvlastněji, zdali v skutku patření nebo v skutku lásky nebo v skutku radosti. Krátce se o něm zmíníme.

Někteří bohoslovci praví, že blaženost věčná záleží nejvlastněji v skutku patření. Hlavou jejich je sv. Tomáš Akv. Někteří, že záleží v skutku lásky. Hlavou jejich je františkán Skotus, trochu k nim patří sv. Bonaventura, jenž měl skutky patření a lásky za nezbytné, ale lásce, t. j. vůli, dával přednost. Někteří praví, že záleží v skutku radosti. Hlavou jejich je prý Aureolus. Někteří praví, že záleží v skutku patření a v skutku lásky, jak dí Bonaventura, ale dávají přednost patření. Všichni

uznávají, že blaženost věčná záleží v patření, lásce a radosti. Mohli bychom prohlásit spor za hádku o slovo, anebo říci se Suarezem, Lessiem a jinými, že každý ze tří jmenovaných skutků je s určitého hlediště hlavní. Patření je hlavní, neboť je základ ostatních, láska je hlavní, jelikož přihlíží k Bohu jako k nejvyššímu dobru, radost je hlavní, jelikož v ní člověk blaženost prožívá. Tím bychom se mohli uspokojit. Ale bohoslovci prodávají tuto věc, i nechceme ji vynechat.

Oč jde? Ne o to, bez čehož blaženost není možná, tedy ne o uvedené tři skutky, neboť k blaženosti jsou potřebné všechny tři, nýbrž o to, který z nich je takový, že musí být první a že ostatní dva z něho potom plynou. Začneme s Peschem od konce a tažme se: je skutkem, který musí být první a z něhož ostatní plynou, skutek radosti, uspokojení, plesání? Odpovíme: není. Jest sice pravda, že říkáme hlavně této radosti požívání Boha, poněvadž v něm blaženost z Boha plynoucí cítíme, prožíváme, ale nežli se blaženec může z Boha radovati, musí jej vidět a poznati v něm nejvyšší dobro, jež je hodno lásky přátelství (charity) a lásky žádostivé. Tak je při každé radosti vůbec, i na zemi. O čem člověk neví, z toho se nemůže ani radovati ani rmoutiti. Radost není tedy první, radost plyne teprve ze skutků poznání a lásky. Mimo to je radost to, co je nejprve v nás a potom teprve se týká předmětu. Radostí neuchvacují nebešťané Boha, nýbrž mají radost z Boha již uchváceného.

Je skutkem, který musí být první a z něhož ostatní plynou, skutek lásky? Ti, kdož tak tvrdí, mají dva důvody pro své mínění: vůle je přednější nežli rozum, láska je nej přednější ctnost. Skotus vyvyšoval nad míru vůli, dává jí nad rozumem moc, které nemá. Ale o to nejde. Jedná se o to, který skutek je první, t. j. o to, kterým vlastně uchvacujeme Boha. A to vůle není. Nejprve musí nebešťan Boha vidět. Co jsme v této věci řekli prve o radosti, platí i zde. Je pravda, že pouhé patření není blaženost, nýbrž k patření musí přistoupiti láska, ale o to nejde. Jedná se o to, jak jsme již řekli, kterým skutkem Boha nejprve uchvacujeme a z kterého ostatní skutky plynou. To je patření. Skutek lásky je jistotně nejvznešenější skutek lidský, je pravda, že Bůh je naším cílem jako nejvyšší dobro a že se dobro týká vůle, že v lásce je teprve dokonalé spojení s Bohem a v ní vlastní přátelství s ním — to vše je pravda, ale o to nejde. Jestliže rozum nepředloží dobra vůli, nemůže láska vzniknouti. Vůle potřebuje nezbytně rozumu, aby jí Boha jako nejvyšší dobro ukázal. Proto je patření na místě prvním a láska na místě druhém. Dále. Podle apoštola Pavla božská naše láska smrtí nepřestává, nýbrž trvá i v nebi, tedy táž láska, jenže v nebi je vznešenější, snad i druhově vyšší. Kdyby blaženost záležela v lásce, musili bychom míti podstatnou blaženost nebo

něco z ní již zde; ale tomu není tak. Mimo to nebešfan vlastně neuchvacuje Boha láskou, nýbrž jest jí sám schvácen, podobně jako na zemi, když nás krásný předmět prudce zaujmě. Vůle vůbec není prvá. Rozum je prvý, on ukazuje pravdu, on, vírou jsa osvícen, řídí naše kroky, on nám praví, co je dobré a co zlé.

Z řečeného je patrné, že ve sporu vítězí sv. Tomáš Akv., který vidí první skutek, kterým nebešfan uchvacuje Boha a z něhož ostatní dva skutky plynou, v patření. Slyšme jeho důvod. Tím dosahujeme posledního cíle, co nám nejvyšší dobro předvádí, a to je patření; vůle potom v něm spočívá. „Když se tážeme, který ze tří skutků je jako příčina a které skutky jsou jako účín, je jasné, že rozum vždy předchází a že nikdy není vůle tažena k předmětu, leč až rozum jí jej představí jako dobrý. Tak je to jistotně na zemi: ve všech věcech poznání vede vůli. Než platí-li to také v onom životě? Dlouho jsem se kolísal, ale jinak nedovedl jsem otázku srovnati nežli názorem, že i v blaženosti rozum předchází vůli, ne jako příčina, která by působila přirozeně ve vůli požívání, nýbrž podle pořádku. Bůh sám jest to, jenž svou nadpřirozenou činností působí poznání v rozumu a požívání ve vůli. Proto rozum sám neoblažuje vůle, ani vůle nepožívá Boha nezávisle na rozumu, nýbrž jeden druhému dává, co od Boha dostal.“ Že rozum předchází také ve stavu nadpřirozeném, ukazuje sv. Tomáš Akv. na nejsv. Trojici, v které Syn jde poznáním před sv. Duchem, Láskou, ovšem ne časově, nýbrž původem; potom z toho, že milost nejprve osvětluje rozum a potom povzbuzuje vůli. Medína dí: „Blažený život není: milovati co máš, nýbrž míti, co miluješ“. Boha uchvacujeme rozumem a pak jej milujeme.

Vlastní skutek, kterým se věčná blaženost začíná, je tedy patření, skutek rozumu. O ostatních názorech, svrchu uvedených, není třeba se zmiňovati, neboť buď praví, že obou skutků je třeba, a pak s nimi každý souhlasí, anebo praví, že jeden předchází, a pak o nich platí, co jsme právě vyložili.

5. Blažené patření není u všech rovné. Je článek víry, že podstatná blaženost je u různých svatých různá. Sněm florentský praví, že duše bez hříchu jsou v nebi a že vidí jasně Boha trojjediného, jak jest, ale pro různost zásluh jedni před druhými dokonaleji. Sněm tedy prohlašuje jak různost blaženého patření u různých svatých, tak důvod, proč je různé, totiž míru zásluh. Tak učí také církev pravoslavná. Malinovskij mluví o stupních blaha a udává za důvod různost práce a mravní důstojností. Dovojuje pravdu tu z Písma a ze spravedlností Boží.

Bludně o té věci učil Jovinian. Tvrdil, že jak zásluhy tak hříchy lidí jsou rovné. Z toho usuzoval, že blaženci mají rovnou odměnu a zavrženci rovný trest. Blud Jovinianův byl odsouzen na synodě milánské r. 398 a na synodě římské téhož roku. Sv. Jeronym, jeho hlavní odpůrce, napsal proti němu spis. Po-

dobně, ale z jiného důvodu, učil Luther. Luther zavrhoval dobré skutky. Podle něho svatost lidí nezáleží v jejich nadpřirozené a mravní hodnotě, nýbrž v tom, že si vírou osvojují spravedlnost Kristovu. Ta je jedna, i jsou podle Luthera všichni svatí stejně svatí a mají v nebi touž blaženost. Nauka ta je zřejmě proti sv. Písmu a podání, odporuje také zdravému rozumu.

Písmo učí výslovně, že odplata nebeská je různá podle zásluh. Spasitel dí: Kdo přijímá proroka proto, že je prorok, obdrží odměnu proroka, a kdo přijímá spravedlivého proto, že je spravedlivý, obdrží odplatu spravedlivého. A kdokoli by podal pítí jednomu z maličkých těchto číši vody studené toliko proto, že je (můj) učedník, vpravdě pravím vám, neztratil odplaty své (Mat. 10, 41 n). Sušil poznamenává k slovům těm, že jiní Pán vyličuje míru odplaty, a dodává, že nesluší Boha měřiti podle lidí, že v království Božím může člověk za nejmenší službu, žebrákovu učiněnou, dosáhnouti největší odplaty, jelikož Bůh hledí také na srdce. — Jinde praví Spasitel: V domě Otce mého jest přibytků mnoho (Jan 14, 2). Sušil vykládá slova ta velmi pěkně a praví, že přibytěk je nebe, že podle sv. Otců slovo „mnoho“ značí rozdílnost nebeských bytů podle rozličných zásluh. Lépecier dí: Jeden dům je jedna blaženost nebeská, mnohá bydliště v něm jsou různé stupně blaženosti. Tak i Malinovskij (pravosl.). — Opět praví Spasitel: Syn člověka zajisté přijde v slávě Otce svého s anděly svými a tehda odplatí jednomu každému podle skutků jeho (Mat. 16, 27). Slova zajisté jasná. — Táž pravda plyne z podobenství o služebnících, kteří hospodařili s hřivnami v nepřítomnosti králově. První vyzískal hřivnou deset hřiven a dostal v odměnu moc nad deseti městy. Druhý vyzískal hřivnou pět hřiven a dostal moc nad pěti městy. Třetí nevyzískal nic, i vzal mu král i tu jednu hřivnu (Luk. 19, 16 n). Sušil poznamenává k podobenství: „Věrní služebníci dojdou rozličné odměny podle svých zásluh“. — Jinde dí Spasitel: Dávejte a bude vám dáno... neboť jakou měrou měříte, takovou bude vám odměřeno (Luk. 6, 38). Opět slova jasná. Sušil k nim přidává, že míra Boží bude na věčnosti nevyrovnatelně větší. — Sv. Pavel píše: Ten, kdo sází, a ten, kdo zalévá, jsou jedno, ale každý obdrží odplatu vlastní podle své práce (1. Kor. 3, 8). Kdo rozsévá skoupě, skoupě též bude žnouti, a kdo rozsévá v požehnání, v požehnání též žnouti bude (2. Kor. 9, 6.); Bůh dá korunu slávy podle spravedlnosti (Srov. 2. Tim. 4, 8.). Pěkné výklady k tomu má Sušil.

Podání mluví jednomyslně v duchu Písma. V mučednické zprávě o smrti sv. Polykarpa praví mučedník k soudci: „Budu vážiti své zásluhy podle bolesti; čím větší muka budu snášeti, tím větší obdržím odměnu“. — Sv. Irenej píše: „Milujme Boha více; budeme-li jej více milovati, obdržíme větší slávu.“ — Tertullian dí: „Kterak jsou u Otce přibytkové mnozí,

ne-li pro různost zásluh? Kterak se bude různiti hvězda od hvězdy v slávě, ne-li pro různost jasnosti?“ — Sv. Cyprian mluví k pannám: „Když Kristus vypravuje o mnohých příbytcích u Otce, ukazuje na lepší; po těchto lepších příbytcích se snažíte; potlačující žádosti těla obdržíte odměnu větší milosti v nebesích“. — Sv. Ambrož píše: „Jako je vzrůst v zásluhách, tak je vzrůst v odměnách . . . ač jest jedno království, jsou v něm různé zásluhy.“ „Divný to křik . . . rušiti stupně různých zásluh a zaváděti chudobu v nebeských odměnách; jakoby Kristus měl jednu palmu, kterou rozdílí, a jakoby nebyly různé důvody odměn.“ — Sv. Jan Zlat. píše: „Různé jsou hvězdy, ale jedny mají lesk menší, druhé větší. Čemu se z toho učíme? Že všichni nebešťané jsou blaženi, ale všichni nedosahují téže blaženosti; podobně jsou všichni zavrženci v pekle, ale netrpí všichni stejně.“ — Sv. Jeronym promlouvá v druhé knize proti Jevinianovi o věci široce. Mezi jiným píše: „Každý obdrží (v nebi) příbytek podle zásluhy . . . Mnohé příbytky v nebi značí různou důstojnost . . . Jako hvězdy mají různý lesk, tak svatí dostávají příbytky různé jasnosti.“ „Není-li různosti zásluh, není-li rozdílů mezi pannami a vdanými, mají-li malé skutky ctnosti touž zásluhu jako statečnost mučedníků, je snaha po dokonalosti marná, cvičení v cnostech zbytečné, všichni odstoupí od dokonalosti.“ — Sv. Fulgenc dí: „Jeden jest život věčný, ale různá je sláva svatých.“ — Sv. Řehoř Vel. „Poněvadž je v tomto životě různost skutků, bude v onom bez pochybnosti různost důstojenství, a to tak, že čím více někdo předčí jiné zásluhami, tím více bude je tam převyšovati odměnou“. Sv. Augustin píše: „Ač jeden je nad druhého silnější, jeden nad druhého moudřejší, jeden nad druhého spravedlivější, jeden nad druhého světlejší; v domě otce je příbytků mnoho, nikdo z nich nebude z onoho domu vyloučen, v něm obdrží každý odměnu podle zásluhy . . . Mnozí příbytkové jsou různá důstojenství za různé zásluhy na zemi.“

Podobně píší všichni scholastikové. Sněm tridentský hrozí klatbou tomu, kdo by řekl, že se dobrými skutky nezaslужuje rozmnožení milosti. Z výnosu plyne ovšem, že se s rozmnožením milosti množí také věčná sláva. Církev oslavuje svaté nerovnou úctou, na př. P. Marii více nežli ostatní svaté; i v tom je pokyn, neboť církev je v této věci řízena sv. Duchem.

Proti této pravdě nelze uváděti podobenství Páně o dělnících na vinici, z nichž někteří pracovali celý den, někteří nějaký čas, někteří jen hodinu, ale z nichž všichni obdrželi rovnou odměnu. (Mat. 20, 1 n), neboť podobenství znázorňuje něco jiného. Pán Ježíš mluvil k Židům, kteří učili, že blaho messianské říše — u nich tehdy pozemské — připadne hlavně a v největší míře jim, že ostatní národové budou v něm mít jen nějakou účast, ano že budou podmaněnými sluhy Židů.

Proti tomu mířil Spasitel svým podobenstvím, zakrytě, ale přece tak zřetelně, že mu Židé rozuměli. Smysl jeho podobenství je: messiánské království, církev na zemi i věčné blaho, je pro všechny a všichni ho mohou dosáhnouti. Někteří dělníci reptali. Tím repotem sluší rozuměti nespokojenost Židů nad učením Páně. Pán je odbývá tím, že ukazuje na dobrotu Boží a na jejich závist, plynoucí z pýchy. Jeden denár neznačí rovnou osobní odměnu v nebi, nýbrž že je jedna církev a jedno nebe pro všechny, všem přístupné. O osobních zásluhách, které určují menší nebo větší stupeň blaženosti, tu není řeč. Podobenství lze ovšem, jako všechna podobenství, vykládati ještě rozmanitými způsoby jinými, neboť každé podobenství skrývá různé pravdy. U našeho podobenství je těchto výkladů zvlášť hojně. Dr. Sýkora jich uvádí několik, ač jich přesně od sebe neliší. Tak praví, že různé povolání dělníků značí různodobé povolání národů do církve; že značí povolání do církve jednotlivců, různých věkem, a různodobé odstoupení u nich od hříchu, na př. dítku křtem, dospělého obrácením a p.; že značí různodobé dosažení blaženosti, na př., že lotr na pravici přišel do nebe dříve nežli Petr; že člověk může v kratší době dojít horlivostí téže blaženosti, které dochází jiný pro menší horlivost životem dlouhým. Tento poslední smysl vlastně v podobenství není, ale lze jej do něho vnést, myslíme-li si, že poslední dělníci byli pilnější. Dále lze z podobenství vyvoditi, že blaženost závisí na milosti Boží, že každý dostává milosti tolik, aby se mohl spasiti, mnozí také milosti hojné nebo zvláštní. Všecky tyto výklady lze přijmouti, a každý vidí, že v nich není nic proti různosti oslavy v nebi, ale vlastní smysl je ten, jež jsme uvedli, neboť ten měl Spasitel na mysli. Sušil podává výklad všeobecný a zvláštní, v onom se přidržuje výkladu sv. Otců o Židech a pohanech.

Rozumu jest tento článek zcela jasný. Či řekne někdo, že všichni lidé mají touž mravní hodnotu, zloděj i světec, anebo že mají hned touž spravedlnost, jakmile vzbudí důvěřivou víru ve vykoupení Kristovo? Jeronym o tom vykládá Jovinianovi velmi názorně. Odporuje nejen našemu pojmu o spravedlnosti, nýbrž také pojmu o Bohu svatém a spravedlivém, aby malá a veliká svatost, chladná a vroucí láska k Bohu, malá a veliká činnost pro slávu Boží, spásu a štěstí byly odměňovány rovně. To by byl hrob všelike snahy po dokonalosti, ba popření rozdílů mezi dobrým a zlým.

6. Poznámky. Proto, že někteří svatí mají menší blaženost, nejsou nešťastní ani nezávidí jiným. Při hostině jedni jedí víc, jiní méně, ale nezávidí si, nýbrž každý se nasycuje podle přirozenosti, kterou má. Svatí mají ve své bytosti pro své zásluhy, pro milost, již si přinesli, schopnost právě jen pro takové světlo slávy, jaké dostanou. To vidí a uznávají. Jsou tak uspokojeni, že nemohou ani touhy po větší blaženosti mít. —

Jejich vůle souhlasí tak s vůlí Boží, že si nemohou jiné slávy přát. Nebešťany milují charitou, láskou přejnou (přátelství), i přejí jim větší oslavu, již mají, a radují se z ní s nimi. — Sv. Řehoř Vel. píše: „V těchto příbytcích (Jan 14, 2) bude svorná různost odměn, neboť v onom míru spojuje svaté taková síla lásky, že se bude každý těšiti, že obdržel v druhém, co tento má. Ač nepracují všichni na vinici stejně, dostanou denár všichni. U Otce jsou příbytkové mnozí, a přece obdrží všichni podle různých prací týž denár, poněvadž všichni budou míti touž jednu blaženou radost, ač nebudou míti téže vznešenosti života.“ — Touž myšlenku, ale jasněji, vyjadřuje sv. Augustin, když píše: „Denár je stejný pro všechny, různé příbytky značí různou důslojnost... Bůh bude všecko všem, a poněvadž Bůh je láska, stane se láskou, že co mají jednotlivci, bude společné všem; tak totiž má každý i sám, co má jiný, neboť miluje v jiném, co nemá v sobě.“ Jinde píše: „Za veliké dobro bude míti blažená obec, že žádný nižší nebude záviděti vyšším, jako nyní nezávidí archandělům ostatní andělé, neboť nikdo nechce býti tím, co neobdržel, jelikož je spojen poutem nejpokornějšího míru s tím, jenž obdržel, zrovna jako nechce u tebe prst, aby byl okem, jelikož oba údy spojuje pokojný svazek celého těla. Tak bude míti jeden dobro větší, druhý menší, ale každý bude míti i to dobro, že nechce více.“

Pravosl. Malinovskij píše: „Všichni blaženci budou spojeni mezi sebou a s anděly čistou láskou jako dítky jednoho společného otce. Každý se bude stýkati s těmi, s nimiž jej zde spojovaly duchovní svazky čisté lásky, rodu a přátelství, zvláště vzácné bude, že uvidí praotce, patriarchy, proroky, apoštoly, mučedníky a vůbec všechny blažence. Všichni budou ve společnosti s anděly. To bude nezbytně pramen blaha, zvláště také proto, že tuto lásku nebude nic rušiti, ne ctižádost, nežistnost, ne závist, ne tělesné žádosti...“

Mohl by ses tázati, v jakém poměru je přirozená bystrost k blaženému patření, na př. dává-li větší přirozená bystrost rozumu větší poznání Boha. Na to sluší odpověděti se sv. Tomášem, že přirozená schopnost rozumu nerozhoduje. Rozhoduje jediné světlo slávy. Čím jest větší, tím patření na Boha jest jasnější. A světlo slávy je menší nebo větší podle větší nebo menší milosti, kterou si blaženec ze světa přinesl, podle menších nebo větších zásluh, — podle sv. Tomáše Akv. — podle větší nebo menší lásky. Kdyby tomu tak nebylo, viděl by blaženec, který si přinesl ze světa bystřejší a vytríbenější rozum, ale menší lásku (milost a zásluhy), Boha jasněji a byl blaženější, nežli blaženec se stejnými i většími zásluhami, ale s menší bystrostí rozumu. To by bylo nespravedlivé, to by dávalo přednost přirozené vlastnosti nad vlastnostmi nadpřirozenými, snad dokonce přednost snaze, vyniknouti před světem.

— U andělů je jinak. U nich se řídí světlo slávy podle stupně, jež v andělské hierarchii zauímají. Vyšší andělé mají vyšší dokonalosti (v bytosti a vlastnostech) a tak jim patří vyšší světlo. Tu je vyšší bystrost spojena s vyšším světlem, ale ne pro bystrost, nýbrž proto, že míra milosti je u andělů v souhlase se stupněm, jež zauímají, a s milostí, kterouž na tom stupni mají. To má platnost o podstatné blaženosti. — U vedlejší blaženosti má větší bystrost a vůbec každá přirozená vloha, vyšší nebo vypěstovaná, svůj význam. Bystřejší duch bude s velikými vědomostmi zajisté bystřeji pracovati. Hvězdář bude mít zálibu a také větší porozumění pro svět hvězd, přírodopysce pro tajemství přírody, hudebník pro nebeské harmonie.

Po stránce předmětné je patření jedno; t. j. jeden jest předmět patření, Bůh; různost je v blaženosti osobní (formální). Skutek patření je také jeden, jako my všichni poznáváme rozumem, i není v tom rozdíl; rozdíl je v tom, že u jednoho skutek patření vidí více, u druhého méně, jako někdo nyní chápe víc a jasněji, někdo méně, zvolna a nejasně. Patření není u nebešfanů různé druhově, nýbrž jakostně a kolikostně.

O světle slávy.

1. Zmínili jsme se v předcházející stati o světle slávy. Pojednali jsme o něm v knize o Bohu, ale třeba, abychom zde něco přidali. Latinsky se světlo slávy jmenuje *lumen gloriae*.

Benedikt XII. praví, že svatí vidí bytnost Boží patřením. Ale Bůh je pro každou stvořenou bytost, člověka i anděla, přirozeně neviditelný. To je základní článek celé nauky o milosti, praví Scheeben. O lidské duši je to vysloveno na sněmu vídeňském, který odsoudil větu *Fratricellů* a *Beghardů*: „Každá rozumná bytost je přirozeně blažena a nepotřebuje světla slávy, které by ji povýšilo k patření na Boha.“ Apoštol dí, že Bůh bydlí v světle nepřístupném a že ho nikdo z lidí neviděl a viděti nemůže (1. Tim. 6, 16). Písmo naznačuje, že toto světlo je nepřístupné každému tvorů (Jan 1, 18; 6, 46; 1. Kor. 2, 11), že vniknouti do hlubin božství mohou jen božské osoby, neboť Syn bydlí v lůně Otcově, sv. Duch v nitru božství. Sv. Otcové zdůrazňují neviditelnost Boží velmi silně, ale připouštějí, že s pomocí Boží viděn býti může. Vnitřní důvod neviditelnosti Boží je naprostá jednoduchost jeho bytosti. Slovo „jednoduchost“ neznačí „nepoznatelnost“. Naopak. Bůh je nejvýš poznatelný. Slovo to značí nepoznatelnost jeho pro ducha stvořeného. Jako příklad se uvádí slunce. Je svrchovaně jasné, svítící, ale oko nemůže do něho patřiti. Proč? Pro přílišný jas. Podobně, avšak nekonečně více, jest tomu u jednoduchosti Boží. A jak má býti v konečném rozumu zobrazen, od něho viděn Bůh nekonečný? Co rozum přijímá, může přijmouti jen podle své přirozenosti

(*Quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis*). Pro tuto jednoduchost a ovšem také pro nekonečnou vyvýšenost Boží nad každým tvorem je mezi ním a stvořeným rozumem co se týče poznání skoro takový rozdíl, jako mezi poznáním smyslů a rozumu, t. j. jako zraku chybějí všechny podmínky, aby mohl mysliti, tvořiti si pojmy a soudy, tak stvořenému rozumu chybějí skoro všechny podmínky, aby mohl viděti Boha. Pravíme skoro, neboť pomocí Boží mohou býti doplněny. Odkazujeme na to, co jsme dříve řekli, dovozující, že duch lidský není úplně mimo hranice nekonečna. Ovšem náleží patření na Boha k nejvznešenějším divům a nejtížeji pochopitelným tajemstvím víry, praví Scheeben a klade je hned vedle vtělení. Poněvadž ze zjevení víme, že svatí Boha vidí, musí jim Bůh k tomu nadpřirozeně pomoci. To se děje právě světlem slávy. Světlo slávy, od Boha jim do duše vstípené, povyšuje duchovou bytost její, praví sněm viennský, t. j. duše jejich je přesazena do vyššího stavu, v němž má mnohem, mnohem vyšší poznávající sílu a je posunuta do samé blízkosti k Bohu.

2. Co je toto světlo slávy? Bůh sám? Nestvořené světlo, o němž mluví Písmo? Písmo píše o Bohu jako o světle, jež osvětluje blažené v nebeském Jerusalemě. Tento Jerusalema má jasnost Boží (Zjev. 21, 11), nepotřebuje ani slunce ani měsíce, jelikož mu svítí sláva Boží a lampou tohoto světla je Beránek, blažení vidí Boha tváří v tvář a jeho jméno je na jejich čelích a nebude tam noci (viz též Is. 60, 19 n). V tomto světle mají blažení patrně nějakou účast. Ale toto světlo je nestvořené, je Bůh sám. Sv. Otcové se dotýkají věci, když vykládají slova žalmu: V tvém světle vidíme světlo (Žalm 35, 10). Píší, že toto světlo, jež osvětluje blažence, je Bůh sám. U řeckých Otců je světlem sv. Duch a působí svým světlem, že blažení vidí Boha a Slovo, a že, poněvadž sv. Duch je obraz Syna, patření se děje skrze něj. Všichni svatí Otcové mluví o povýšení ducha, jež osvěcení působí. Jmenují je obožením, deifikací, theosí. Má-li duch lidský přímo Boha poznávati, musí mu ovšem býti připodobněn. Otcové sněmu viennského měli asi tyto výroky sv. Otců na zřeteli, když mluvili o povýšení duší blaženců. Co je tedy světlo slávy? Slova Písma jsou nejasná, sv. Otcové mluví neurčitě. Bůh sám? Nestvořené světlo? Nestvořené světlo, Bůh, musilo by v duši něco způsobiti, aby ze sebe vydala skutek vidění. Kdyby se tento skutek vidění děl skrze ono světlo, vyšlo by z toho, že Bůh je viděn skrze sebe (nestvořené světlo) a rozum, Bůh a rozum byli by společnou příčinou skutku vidění. To je nemožné a nerozumné. Musí tedy světlo slávy býti něco jiného, něco, co se může trvale s duší spojití a s ní tvořiti skutek vidění. Světlo slávy je věc stvořená, milost, něco co je trvale v duši a ji uschopňuje viděti Boha. Je to tedy do duše vlitá, nadpřirozená síla, forma, jakost, která tak povyšuje duši a po-

siluje její poznávací schopnost, že vidí Boha, že Bůh je bezprostřední předmět jejího patření, že má účast v božském světle, kterým Bůh vidí sebe, že je jasem Božím naplněna, do něho pohroužena, že je obožena. Lessius praví, že je to účast v světle, v kterém se Bůh vidí sám a že tak je rozum povýšen do stavu božského. Jako přirovnání uvádí na důkaz, že je to možno: když může slunce ozářiti oblaka, že svítí jako ono, může Bůh, jenž je slunce světa duchového, osvítiti duši, aby byla podobná Bohu a zářila božským světlem jako on.

Sv. Tomáš Akv. vykládá věc asi takto. Uvádí tři důvody, že světlo slávy je potřebné. Žádná vlohá nemůže mít sama sebou vyšší činnost, nežli k jaké směřuje její přirozenost, leda že by k ní byla povýšena. Blažené patření převyšuje veškeré přirozené síly stvořeného rozumu, i je třeba, aby k němu dostala vyšší sílu. Tato pomoc nemůže býti pouhé zesílení poznávací schopnosti, neboť by poznávání duše zůstalo poznáváním přirozeným. Příkládej na oheň, oheň bude silnější, ale jeho přirozenost se nezmění, zůstane ohněm. Přirozené poznání, nechť je sebe silnější, k patření na Boha nestačí, neboť to je poznání jiné, vyšší, nežli přirozené naše poznání, je nadpřirozené. Proto musí k rozumu přistoupiti síla jiná, vyšší, nadpřirozená. Tou je světlo slávy. — Blažené patření předpokládá zvláštní spojení světla rozumu s nestvořeným světlem, neboť Bůh má býti viděn. Ale dvě věci se nemohou spojit, nevznikne-li aspoň v jedné z nich nějaká změna. Právě touto změnou se spojení děje. Bůh je nezměnitelný, je tedy změna na straně druhé, v rozumu. Tuto změnu působí světlo slávy. Nemůže tedy býti pouhým slovem, nýbrž musí býti skutečnou nějakou věcí. — Jak by mohla celá bytost Boží býti v našem poznání, kdyby náš rozum nedostal dříve něco, co je vlastní Bohu, jeho božské bytosti a co činí Boha pro rozum přímo viditelným? Na světě je pramenem nadpřirozeného poznání milost a děje se vírou. Na onom světě má býti víra nahrazena patřením. Jako milost je něco v duši, co ji zvelebují, povyšují, tak také světlo slávy musí býti něco v duši, co ji zvelebují a povyšují k patření. Tak asi sv. Tomáš Akv.

Patření je životní skutek duše. Sv. Tomáš Akv. říká, že světlo slávy není světlo, ve kterém duše vidí Boha, nýbrž světlo, kterým jej vidí. Patření na Boha je tedy skutek, který vychází z poznávací vlohy duše a ze světla slávy. Úkol světla slávy je trojí: povyšuje rozum k přímému patření, aby mohl viděti bytnost Boží, spojuje rozum s předmětem poznání, t. j. s bytností Boží, působí s rozumem poznávací skutek. První věc patří k článku víry a není o ní sporu. Druhá věc patří k nauce o poznání a zde je sporu dost, totiž o tom, jak se spojení děje. Třetí věc praví, že světlo slávy a rozum jsou dvě spojené příčiny k jednomu účelu, k jednomu patření: světlo slávy příčina

nadpřirozená, rozum příčina přirozená, tato působí, že patření je životní skutek blažence, ona, že je to patření vyšší a dostihuje Boha.

3. Předmětem blaženého patření je Bůh, jeho bytnost a vše, co k ní patří, Bůh celý, ale ne cele (*totus sed non totaliter*). Co vidí blaženec a jak, závisí na světle slávy. Bytnost Boží vidí všichni, rovněž to, co k ní patří. Ale nevystihlá je rozmanitost, jak jasně, do jaké hloubky, co všechno v ní jednotliví svatí spatřují. To určuje světlo slávy, jeho velikost, jeho síla. Jako je rozdíl, díváme-li se na věc světlem svíčky, lampy, elektriky, slunce, tak rozum vidí víc, když má silnější světlo slávy, a méně, když je menší. Z toho plyne potom různost blaženosti. Mírou podstatné blaženosti je tedy síla světla slávy. Sv. Tomáš Akv. píše: „Z těch, kteří vidí Boha, vidí jedni nad druhého jasněji. To je odtud, že rozum jednoho má větší sílu nebo schopnost, viděti Boha, nežli druhý. Ale schopnost viděti Boha nepatří člověku podle jeho lidské přirozenosti, nýbrž tu má ze světla slávy, které jaksi rozum obožuje. Proto rozum, jenž má větší světlo slávy, vidí Boha dokonaleji.“ Z toho ovšem plyne větší blaženost.

A kdo má větší světlo slávy? Sv. Tomáš Akv. odpovídá: „Kdo má více lásky (*charity*), nebo kde je větší láska, tam je větší touha, a touha činí člověka jaksi schopným, aby přijal to, po čem touží. Sv. Tomáš Akv. míní láskou všecku nadpřirozenou dokonalost. Proto jsme dříve řekli, že světlo slávy je právě takové, jaké může duše pojmouti, ne že by Bůh nemohl ji uschopniti k většímu světlu slávy, nýbrž proto, že právě toto a takové světlo slávy souhlasí s jejím stavem. Patření je čirý dar Boží, ale velikost světla slávy se řídí nadpřirozenou mravní dokonalostí.

Patření na Boha je tajemství, které jím zůstává i po zjevení. Proto je tak nesnadné vyložit, co je světlo slávy, skrze něž se patření děje. Pravoslavné bohosloví o našem světle slávy nemluví.

Blaženci nemohou hřešiti.

1. K stavu blaženosti patří, aby byl trvalý. Blaženost, jež může přestat, není pravá blaženost. Blaženost nebešťana by ihned přestala, kdyby zhřešil, neboť by přestalo jeho spojení s Bohem, v němž jeho blaženost záleží. Poněvadž jeho blaženost je pravá a tudíž trvalá, musí býti proti hříchu bezpečn. A je bezpečn. Nebešťan vidoucí Boha nemůže hřešiti.

Důkaz z Písma. Prorok Isaiáš praví: Bude tam také stezka, cesta, cestou svatou slouti bude, nepůjde po ní poskvrněný veselí věčně budou míti v tváři, radosti a veselí dojdou, za své vezme bolest a úpění (Is. 35, 8, 10). Hejčl znamená: Jako v Edomsku nepřátelé Boží podrobeni jsou

největší bídě na věky, tak občané sionští, přátelé Boží, požívají věčné radosti a slávy. Isaiáš předkládá obě svým občanům, aby volili. „Slova týkají se vlastně budoucího stavu národa israelského, ale mají patrnou svou všeobecností širší význam. Týkají se veškeré budoucnosti přátel Božích, tedy i církve. Slova by nebyla pravdivá, kdyby nikdy takových přátel Božích nebylo a zaslíbení nikdy se nevyplnilo. Proto lze je vztahovati právem nejen na dokonalejší dobu křesťanskou, nýbrž také na zcela dokonalou dobu nebeskou, a na tu především.“ — Sv. Petr píše, že nás Kristus znovu zrodil k dědictví neporušitelnému a neposkvřněnému a nevadnoucímu, uchovanému v nebesích (I. Pet. 1, 3n). Je zřejmo, že se slova Petrova týkají nebe. Nuže, život neposkvřněný a neporušený je život bez hříchu; takové dědictví je ovšem stálé, věčné. — Sv. Jan píše o věčném životě: A nevejde do něho nic neposkvřněného, ani kdo páše ohavnost a lež, leč jen ti, kteří jsou napsáni v Beránkově knize života (Zjev. 21, 27). V nebi není tedy hříchu. — Nelze namítnouti slova Jobova: Hle (ani) sluhové jeho nejsou stáli (Job. 4, 18), neboť se týkají andělů, dokud nebyli od Boha v dobrém utvrzení, neviděli Boha tváří v tvář, nýbrž byli v době zkoušky (Hejčl).

P o d á n í vyznává, že nebešfané nemohou hřešiti, anebo tuto víru předpokládá. Sv. Augustin píše: „Po obecném soudu budou dvě ohraničené říše, říše Kristova a ďáblova, jedna dobrých, druhá zlých, obě s anděly a lidmi. Dobří nebudou míti vůli hřešiti ani příležitost zemřítí, zlí nebudou míti k tomu možnost. Oni budou ve věčném životě žiti blaženě, tito trvati ve věčné smrti nešťastně bez možnosti zemřítí, neboť obojí jsou bez konce“. — Sv. Fulgenc píše: „Ti, kteří lnou k Bohu, nemají na sobě nic ze změnlivosti času, neboť přijavše odměnu věčné neporušenosti a nezměnlivosti, neznamenaají v sobě žádné změny. Bohoslovci píší podobně všichni.

R o z u m s touto naukou souhlasí. Bůh poskytl lidem život pozemský, aby si zasloužili život věčný; k tomu jim svými milostmi ustavičně pomáhal. To byla doba práce a zkoušky. Těm, kteří se osvědčili jako dobří přátelé Boží, dal, když se doba zkoušky skončila, slíbenou odměnu, došli cíle. Jak by je mohl nyní opustiti tak, že by mohli hřešiti a pozbýti cíle? To by bylo smýšlení o Bohu nedůstojné, to odporuje našemu pojmu o něm, to se přiči také našemu citění. — Na zemi záleží naše svatost v milosti a lásce Boží. Čím více v nich rosteme, tím více cítíme, jak hřích odporuje Bohu a nás kazí, tím více se ho také vzdalujeme. Věčná blaženost je uvršení milosti a lásky Boží; proto jest nám jasné, že je v ní také dokonalé zajištění proti hříchu. Klademe přirozeně v protivu: zde milost a láska ještě s možností hřešiti, tam milost a láska bez této možnosti.

V tom tedy, že nebešfané nemohou hřešiti, je dokonalý souhlas. Také pravoslavné církve souhlasí. Malinovskij píše:

„Věčnost blaženosti se předpokládá pro nemožnost pádu v záhrobním životě vůbec, zvláště po vzkříšení, když svatí vejdou do blaženosti věčného života a jeho blah“. Poslední přídavek ukazuje na nejasné ponětí pravoslavných bohoslovců o blaženosti začátečné po soukromém soudě a o blaženosti konečné po soudě obecném.

2. Tento souhlas přestává, když se tážeme po příčině, proč nemohou blaženci hřešiti. Hlavně se jedná o dvě věci: je-li nemožnost hřešiti u svatých jen zevní, anebo je-li vnitřní. Jinými slovy: je-li tato nemožnost jen skutečným stavem, ale takovým ovšem, že nebešfané o své bezpečnosti vědí, anebo je-li ona nemožnost hřešiti vnitřní, fysická. První názor hlásal Skotus a jeho škola, druhý sv. Tomáš Akv.; tento druhý názor je nyní přijímán všeobecně. Podle Skota není stav blaženců takový, že by vylučoval vnitřně, fysicky každý hřích. Jsou před hříchem bezpečni, ale tato jejich bezpečnost pochází z vůle Boží. Bůh působí, že nebešfan nikdy nepřestává patřiti na Boha a jej požívati, i nemůže se vůle blaženců nikdy odvrátiti od Boha a obrátiti k něčemu hříšnému. Podle tohoto názoru by byla nemožnost hřešiti plodem božské prozřetelnosti. Sv. Tomáš Akv. a jeho následovníci přijímají vnitřní nemožnost hřešiti, a to jak mravní tak fysickou, která zvláštní prozřetelnosti Boží již nepotřebuje. Nežli názor sv. Tomáše Akv. vyložíme, uvedeme poznámku Peschovu, týkající se mínění Skotova. Jest nesnadné vyložiti, jak se mohl Kristus, jenž měl blažené patření, rmoutiti a míti úzkost. Vykládá se to tak, že božství zadrželo u něho v době utrpení svůj vliv na nižší schopnosti duše, takže utrpení mohlo na ně působiti. To by mohl podle názoru Skotova, míní Pesch, učiniti také u blaženců, i mohla by jejich duše pocítiti zármutek, nepříznivé vlivy, hřešiti. Skotus hříchu nepřipouští; svatí vědí, že jsou před hříchem bezpečni, ale proto, že jich Bůh svou prozřetelností chrání. Poznámka Peschova má sotva vážnou cenu. Kristus, dokud žil na zemi, nebyl ještě dokonale u cíle a proto lze si dobře pomysleti, že blažené patření nevykonávalo u něho všechn svůj vliv a mohlo býti do jisté míry zadrženo; u Krista oslaveného, jenž je úplně u cíle, je neúplné působení a zadržetí blaženého patření nemožné. Podobně jest u blaženců. Přirovnání s Kristem není vhodné, a důvodů, proč by mohla prozřetelnost Boží svůj vliv umenšiti, také není.

Názor Skotův by tedy stačil, ale výklad sv. Tomáše Akv. je lepší, neboť vyplývá z věcí samé. Mravní a fysickou nemožnost hřešiti dovozuje sv. Tomáš Akv. takto: „Jest nemožné, aby někdo, jenž vidí bytnost Boží, chtěl jí neviděti. Dobro, jehož by se někdo chtěl vzdáti, bylo by buď nedostatečné anebo by mělo něco nevýhodného v sobě. V prvním případě by hledal dobro dostatečné, v druhém by mu plodilo nechuf. Ale patření na božskou bytnost naplňuje duši všelikými dobry, neboť ji

spojuje s pramenem všeho dobra. Proto dí žalmista: Já však patřiti budu na tvou tvář, dosyta na tvou velebu (Žal. 16, 15) a kniha Moudrosti: S polu s ní mi přišlo všecko dobré (Moudr. 7, 11), t. j. s moudrostí. Také není s patřením spojeno nic nevýhodného, neboť Písmo dí: Nemá hořkosti styk s ní ani tesknosti obcování s ní (Moud. 8, 16). Proto se nemůže blaženost vlastní vůli blaha vzdáti.“ Jinde píše sv. Tomáš Akv. asi takto: Duše vidoucí Boha, nejvyšší dobro, je s ním spojena v lásce tak, že od ní upustiti a jiné dobro nad Boha výše ceniti vůbec nemůže. Duše miluje Boha nutně, i nemůže hřešiti. Aby mohla vůle upustiti od nějakého dobra, musilo by se jí zjevití v nějakém směru jako nedobré; ale Bůh jako nejvyšší dobro je jen dobro a nemá v sobě nic nedobrého, co by mohlo duši od něho odvrátiti. Proto Boha milovati musí. Tak asi andělský učitel. Ani na zemi není možné, aby vůle opustila dobro vůbec a obrátila se k něčemu, co jest jen zlé. To odporuje její přirozenosti. V nebi jest to ještě nemožnější, neboť tam se jeví Bůh nejen zřetelně jako nejvyšší dobro, nýbrž také hřích jako největší zlo. Na zemi můžeme voliti zlo, poněvadž se nám jeví v něčem jako dobro, jako žádoucí. Ale duše, dí sv. Tomáš Akv., která je blažena, nemůže se mýliti, neboť vidí v Bohu vše, co patří k její dokonalosti; proto nemůže míti nijakým způsobem vůli zlou. Sv. Tomáš Akv. mluví o věci častěji. Suarez připouští, že Bůh může nesoučiniti se skutkem lásky, takže by se potom nestal, ale jen podle nauky o součinnosti, nikoliv skutečně, jelikož by to odporovalo jeho svatosti. Ale kdyby tak u blažence učinil, nenásledovalo by z toho, že by mohl nebeštan hřešiti, nýbrž následek by byl jen ten, že by se v tomto případě skutek nestal.

Svatí v nebi nemají tedy svobody, voliti dobré nebo zlé. Tím je u nich odstraněno z naší svobodné vůle vše, co má nedokonalého. Svátí mají dokonalejší svobodnou vůli nežli my. Mohou voliti mezi různými dobrými skutky, které se týkají konečných věcí, mohou také voliti v tom směru, že mohou skutek konati a nekonati. Ale vše, co svatí milují, milují vzhledem k Bohu, dí sv. Tomáš Akv., neboť jako naše vůle na zemi, cokoli miluje, miluje jako dobré, tak blaženci mohou míti jen vůli dobrou. Proto také všechny skutky, které konají, jsou svaté. Oni milují ve všem Boha. Oni vidí všechna časná dobra v Bohu, vidí, jak souhlasí s jeho vůlí, jak jsou odleskem jeho bytosti. Oni v nich více milují Boha nežli je. U svatých je vyloučen i každý malý hřích a všeliká nezřízenost.

3. Tu se naskytá otázka, volí-li vždy to, co je nejlepší, a je-li tomu tak, volí-li to, co je lepší, nutně. Přijme-li, že volí to, co je lepší, nutně, díce, že by volba toho, co je méně dobré, byla nedokonalost, musíme upřítí svatým svobodu, voliti to neb ono, voliti nebo nevoliti. Pak je věta u nich po

svobodné vůli. De Lugo praví, že jsou k volbě lepší věci nuceni jen mravně. Ale oni tak by nebyli volni. Mimo to z jeho slov jde, že je to nutnost fysická, neboť dí: Když má blaženec před sebou dva skutky, jeden dobrý a jeden lepší a tudíž Bohu milejší, nemůže voliti skutek dobrý. A zachráníme-li svobodu vůle, když řekneme, že tak musí blaženec jednati jen tehdy, když je před volbou mezi nestejnými skutky? Ne, neboť on může voliti stále to, co je lepší. Na konec bychom dospěli k tomu, že u něho skutek dobrý není vůbec možný. Proč? Protože by se vždy, když by chtěl jednati, ukázal hned skutek lepší, a tak do nekonečna.

Abychom tedy nedošli k nerozumnosti (ad absurdum), řekneme, že svatí mají uvedené svrchu dva rysy svobody: voliti to neb ono, voliti a nevoliti. Ani Bůh není nucen stvořiti nejlepší svět, dáti největší milost a pod., ač je svatost sama. Proto je pochybeno, zváti volbu menšího dobra nedokonalostí. Výklad této věci bude v knize o lidských skutcích.

Blaženost svatých je věčná.

Pravda, že blaženost svatých je věčná, souvisí s pravdou, že svatí nemohou hřešiti. Při projednávání pravdy, že svatí nemohou hřešiti, přihlíželi jsme více k nim, k tomu, že oni nemohou opustiti Boha a obrátiti se nezřízeně k tvorů. Nyní přihlížíme více k Bohu, k tomu, chce-li Bůh, aby blaženost nebešťanů trvala věčně, a může-li vůbec blažený jejich stav přetrhnouti — ať na čas nebo navždy. V té věci bloudil Origenes. Učil prý, že i po vzkříšení a soudu bude čas blaženosti, zkoušky a trestu, že lze z blaženosti vypadnouti a přijíti zase do stavu zkoušky, ano býti i zavržen, ale že i z pekla je vysvobození a že na konec všichni dojdou spásy.

1. Pravíme, že podstata blaženosti, záležití v patření, lásce a radosti, je věčná.

Sv. Písmo, kdykoliv mluví o nebi, mluví o něm jako o životě věčném. To se děje velmi často, neboť všecky jeho nauky mají tuto pravdu za základ, k ní stále přihlížejí a vedou. V Starém zákoně čteme: Spravedliví jsou živi na věky, Hospodin jest odplata jejich a péči o ně má Nejvyšší (Moud. 5, 16). Té odplaty jim nikdo nevezme, ježto sám Bůh je pečlivě opatruje (Hejčl). Žalmista popisuje věčnou blaženost svatých nejednou, někdy přímo, častěji v obrazích věčného štěstí pozemského. Daniel píše: Učení skvíti se budou jako lesk oblohy, a kteří spravedlnosti vyučují mnohé, jako hvězdy na věčné věky (Dan. 12, 3). Hejčl poznamenává: učení je tolik jako moudří, zbožní; poslední slova ukazují, že je tu také řeč o věčné odměně v přesném slova významu. — Isaiáš dí: Aj, já utvořím

nebesa nová .. a radovati se budete a plesati na věky (Is. 65, 17 n). — V Novém zákoně je blaženost jmenována životem věčným. Pán Ježíš dí: A já jim dávám život věčný a nezhynou na věky a nikdo jich nevytrhne z ruky mé (Jan 10, 28). Půjdou do života věčného (Mat. 25, 46), řekne věčný soudce spravedlivým na pravici. Napomíná, aby si křesťané shromažďovali poklady v nebi, kterých nic nekazí, ani rez, ani mol ani zloděj (Mat. 6, 20). Apoštoly těšil, že se jejich srdce, až ho zase uvidí, bude radovati a že nikdo té radosti od nich neodejme (Jan 16, 22). Podobně mnohokrát (Mat. 19, 29; Mar. 10, 30; Jan 4, 14, 36; 17, 2). — Sv. Petr nazývá nebe nevadnoucí korunou slávy (1. Pet. 5, 4.), věčnou slávou (1. Pet. 1, 10), královstvím věčným (2. Pet. 1, 11). — Sv. Pavel jmenuje nebe věncem neporušitelným (1. Kor. 9, 25), věčným dědictvím (Žid. 9, 15), dí, že budeme s Pánem vždycky (1. Thes. 4, 17).

Podání je stálé kázání o věčnosti. V apoštolském vyznání říkáme: Věřím v život věčný. Římský katechismus k tomu přidává, že je tu řeč o věčném životě blaženém a nešťastném. Prohlášení Benedikta XII., dříve již uvedené, pravdu tu opakuje. — Sv. Jan Zlat. píše: „Pomysli, jak veliká je to věc, když duše odešlých odsud (do nebe) neočekává již ani konce ani změny dober nebeských, když jejich život nemá konce, když všech nebezpečí jsou prosty. — Sv. Augustin dí: „Život nemohl by býti veskrze blažený, kdyby svatý neměl o své věčnosti plné jistoty.“ „Bůh mi slíbil, že jej budu mít na věky. Takového mám a nikdy nemít nebudu. Veliká blaženost! Podílem mým Bůh. Jak dlouho? „Na věky“. „To bude naše sobota, jež nebude mít večera.“ „Ó dobro Boží, sladké, nesmrtelné, nesrovnatelné, věčné, nezmenitelné! Kdy tě uvidím, dobro Páně?“ — Petr Chrysolog píše o zmrtvýchvstání: „Jediná sobota, nebo jiných dní zmrtvýchvstání nezná: matka věčného světla nezná noční tmy, věčný den bude svítit věčně, světlo vzkříšených nemůže umřít, světlo, jež ničí noc, nemůže umřít.“ — Sv. Anselm: „Potěšuje-li jistota, budou blažení jistě tak bezpečni, že nikdy a nijakým způsobem těchto dober nebo tohoto dobra nepozbudou, jako budou jisti, že ho z vlastní vůle neztratí, že ho milující Bůh svým milovníkům proti jejich vůli nevezme, že nikdo mocnější Boha a jich nerozdělí.“

Z rozumu pravíme se sv. Tomášem Akv., že jistota před ztrátou nebo ukončením blaženosti patří k pojmu dokonalého štěstí. Andělský učitel píše: „Bludný je názor Origenův a některých Platoniků, že se může člověk po poslední blaženosti stát nebohým. Za prvé to plyne z výměru blaženosti. Když je blaženost dokonalé dobro, nezbytně nasycuje člověka. Člověk ovšem chce si zachovati dobro, jež má, a chce mít je zabezpečeno, sice by se ze strachu, že je může ztratit, zarmoutil. Proto patří k výměru blaženosti, aby měl člověk jistotu, že dobra

svého nikdy nepozbude. Římský katechismus jinými slovy důvod sv. Tomáše Akv. opakuje. K tomu lze dodati: čím větší dobro, tím větší žal z jeho možné ztráty. Jak by tedy mohl Bůh ustanoviti člověku jako cíl dokonalou blaženost, ale určití, že vezme jednou konec, anebo nechati v té věci blažence v nejistotě? Kdyby jim řekl, že se jejich blaženost jednou skončí, nebyla by to pravá blaženost, neboť by jim způsobila žal; kdyby jim to neřekl, klamal by je, a to je nemožné.

2. Bohoslovci kladou při této příležitosti dvě otázky: proč je věčná blaženost nezničitelná a proč je dána za zásluhy.

Otázka první je: proč je věčná blaženost nezničitelná? Že je věčná, víme. Bohoslovci se táží, je-li nezničitelná jen z vůle Boží, nebo svou povahou. Odpovídají asi takto: Duše je nezničitelná, neboť je jednoduchá, duch. Světlo slávy a vše, co s ním souvisí, je též povahy duchové a kromě toho nadpřirozené. Proto i duše i světlo slávy jsou vnitřně nezničitelné, nesmrtelné. Bůh mohl by je zničití, a jen on, ale to odporuje moudrosti a svatosti. O nesmrtelnosti duše, plynoucí z její jednoduchosti, byla již řeč. Zbývá jen světlo slávy. Někdo mohl by namítnouti, že milost je také věc duchová a nadpřirozená a že se těžkým hříchem ztrácí. Pravda je, že milost je fysicky nezničitelná, ale že se s hříchem ztrácí; než to se děje proto, že Bůh ustanovil pro dobu zkoušky na světě takový řád. Tento řád nelze přenést na dobu, která již není zkouškou, nýbrž dosažením cíle. Že je blaženost nebešfanů věčná z vůle Boží, víme ze zjevení. To pomiňme a uvažujme o vnitřních důvodech její nezničitelnosti. Učínme tak na příkladě. Svítí slunce, ty máš zdravé oko, věci kolem tebe nejsou zastřené, ty máš oči otevřené — můžeš-li věci kolem sebe neviděti? Ty je vidíš s fysickou nutností. Mohl bys přestatí je vidět, kdyby světlo náhle zhaslo, nebo tys přišel o zrak nebo, kdyby někdo věci zastřel, nebo kdybys zamhouřil oči. Obráťme to na blažence. Vidí Boha. Kdy přestali by jej viděti? Kdyby světlo slávy zhaslo, ale to není možné, neboť je duchové a nadpřirozené, tedy nezničitelné. Kdyby přirozená schopnost viděti u nebešfanů přestala, ale to je nemožné, neboť duše je se svou poznávací vlohou jednoduchá, tedy nezničitelná. Kdyby Bůh se skryl; ale to je nemožné, neboť by musil odejmouti blaženci světlo slávy. Kdyby se nebešfan sám od Boha odvrátil; ale to je nemožné, neboť by se musil zřici největšího dobra. Nebešfan nemůže ani na okamžik ustati od patření na Boha. My můžeme oko zamhouřiti a otevřiti, mysliti na něco a pak nemysleti. Nebešfan nemůže na Boha patřiti a nepatřiti, u něho je patření a stálé spojení s Bohem světlem slávy jeden nepřetržitý skutek patření. Blaženost věčná je tedy nezničitelná nejen z vůle Boží, nýbrž také z vnitřních příčin, svou povahou. Tyto vnitřní její vlastnosti a příčiny jsou ovšem

také z vůle Boží, neboť tak to vše Bůh zařídil, ale on to zařídil tak, aby měly svou vnitřní nezničitelnost.

Sem se hodí slova sv. Augustina. Píše: „Všichni chtějí být šťastni, a poněvadž to chtějí doopravdy, chtějí být také nesmrtelní . . . Aby mohl člověk šťastně žít, musí vůbec žít. Když umírajícího opouští život, opouští ho buď proti jeho vůli, nebo podle jeho vůle, anebo tak, že jest to umírajícímu jedno. Jestliže proti vůli, jak může být život šťastný, jež vůle chce, ale jehož nemá v moci? Nikdo přece není šťasten, kdo něco chce, ale nemůže to mít; tím méně jest šťasten ten, jehož opouštějí čest, statky nebo jiná věc, ano blažený život sám, a to tak, že jiného mít nebude. Ač mu nezůstane žádný smysl, kterým by byl nešťasten (proto totiž odchází blažený život, že odchází celý život), jest přece ubohý, dokud cítí nebo ví, že hyne proti své vůli, neboť miluje ostatní věci pro život a život více nežli je. Nemůže tedy být život blažený a zároveň proti vůli živoucího prchající, neboť proti vůli se nestává nikdo šťastným, a tím více činí nešťastným toho, proti jehož vůli odchází, kterýžto život (prchající), kdyby jej měl, by jej činil nešťastným. Jestliže však odchází s jeho vůli, jak byl to život šťastný, když o něm ten, který jej měl, chtěl, aby zahynul? Zbývá věc třetí, že blaženec ani chtěl ani nechtěl . . . Ale ani ten život není blažený, který je takový, že lásky toho, jež činí šťastným, jest nehoden. Jak jest ten život šťastný, jehož blaženec nemiluje? Anebo jak jej miluje, když přijímá lhostejně, ať kvete nebo hyne? Jak potom zůstane pravdivo mínění tak jasné, tak vyzkoušené, tak vytríbené, tak jisté, že všichni lidé chtějí být šťastni, jestliže ti, kteří již šťastni jsou, jimi být ani chtějí ani nechť? Chtí-li, jak volá pravda a nutí příroda, které nejvyšší a nezměnitelně dobrý tvůrce to vtiskl, chtí-li, pravím, být šťastni, kteří jsou šťastni, nechť zajisté být nešťastni. Nechtí-li však být šťastni, zajisté nechť umřít a zahynouti proto, že jsou šťastni. Avšak šťastni mohou být jedině živoucí; nechť tedy zahynouti proto, že žijí. Ti, kteří jsou skutečně blaženi, chtějí tedy být nesmrtelní anebo stát se jimi si žádají. Ale nežije blaženě, kdo nemá, co chce; nižádným způsobem nemůže tedy být život šťastný, není-li věčný.“

Druhá otázka jest, proč je dána věčná blaženost za zásluhy. Že je život věčný odměna za zásluhy, učí víra. Než, odměňuje-li Bůh takto jen z dobré vůle? Ne. Zásluha plyne ze skutků, které byly vykonal v posvěcující milosti. Milost zůstává, dokud jí člověk hříchem v sobě nezničí; proto ani Bůh nemůže zničit zásluhu dobrého skutku, s nímž je milost spojena. Mimo to připravují dobré skutky na věčnou blaženost a určují její stupeň. Proto jim přísluší věčná odměna nejen z dobré vůle Boží, nýbrž také pro jejich spojení s milostí a blažeností. Co souvisí s blažeností podle spravedlnosti, to zasluhuje podle spravedlnosti také, aby trvalo věčně.

O blaženosti vedlejší (akcidentální).

1. Dosud jsme mluvili o podstatě blaženosti. Záleží v blaženém patření. Vedle této blaženosti mají svatí blaženost nahodilou. Tato blaženost není část blaženosti podstatné, nýbrž nahodilě k ní odjinud přistupuje. Suarez praví, že každá dokonalost, která neplyne z blaženého patření, je vedlejší. Místo dokonalosti lze říci radost, neboť jest účinem dokonalosti. Jmenuje se nahodilá, poněvadž jí nebešfan nemusí míti, anebo poněvadž se může všelijak měnit, pocházejíc tu z toho tu z onoho předmětu. Podstatná blaženost se těmito nahodilými radostmi ani nezvyšuje, ani, když chybějí, nezmenšuje, neboť je podle zásluh vyměřena světlem slávy. Světlo slávy zůstává na věky stejné, a proto zůstává stejné i patření, jakož i láska i radost s ním spojené. Když se nebešfané radují z tohoto neb onoho předmětu, z jednoho nebo z několika, n. př. z oslaveného těla, z krásy nebe, ze společnosti s anděly a j., radují se z nich každý v míře své podstatné blaženosti, neboť všichni milují ty věci jediné pro Boha. Když se týž nebešfan raduje teď z tohoto, potom z onoho předmětu, raduje se z nich stejně podle míry své podstatné blaženosti, neboť všecky miluje láskou, kterou má z patření na Boha, a ta je stejná; předmět se mění, nikoliv výše radosti. Když se několik nebešfanů se stejnou podstatnou radostí raduje z téže věci, má z ní každý radost stejnou; když mají každý jinou podstatnou blaženost, má z věci každý radost jinou, takovou, která je v souhlase s jeho blaženým patřením. Podle tohoto výkladu, jenž je z Pesche, by se celková blaženost blažence nahodilými radostmi nezvětšovala ani nahodile. Jiní bohoslovci míní, že se vedlejšími dokonalostmi a plynoucí z ní radostí nahodile zvětšuje. Peschův výklad je zajisté důmyslný.

2. Že je taková vedlejší radost v nebi, snadno chápeme. Blaženci mají oslavená těla, jsou ve společnosti andělů, mají styky mezi sebou, mají rozmanité vedlejší oslavy, jako aureoly (korunky), ze světa si přinesli rozmanité vědomosti, mají rozmanité přednosti rozumu a vůle; to jsou vesměs věci, které jim mohou působiti a zajisté působí radost. Suarez nazývá mínění, že jest nahodilá blaženost, jistým. Písmo sv to naznačuje. Pán Ježíš řekl, když byl vypravoval podobenství o nalezené ovci a drachmě: Tak, pravím vám, budou andělé Boží míti radost nad jedním hříšníkem pokání činícím (Mat. 15, 10). To není radost z blaženého patření, nýbrž z události pozemské, ale radost je to, nebo Spasitel to praví, tedy radost jiná, kterou jmenujeme na rozdíl od blaženého patření radostí vedlejší, nahodilou, akcidentální. — Sv. Pavel píše, že jest uvedena ve známost knížactvům a mocnostem v nebesích převeliká moudrost Boží (Ef. 3, 10). Dr. Sýkora k tomu poznamenává: „Andělům bylo již před narozením Kristovým známo, že Bůh vy-

koupí lidstvo, ale přerozmanité způsoby, kterými projevuje při díle vykoupení svou moudrost, . . poznávají teprve ze skutečnosti, z toho, co se v církvi k spáse duší děje.“ Z toho mají ovšem radost. Je to radost nahodilá, jako radost z obrácení hříšníka.

Z toho, co jsme řekli, již plyne, že se nahodilá radost týká věcí stvořených, o nichž vědomost neplyne nutně z blaženého patření. Sv. Tomáš di prostě, že je to radost z dobra stvořeného. Pesch dává určitější výměr. Píše: Osobní (formální) nahodilá blaženost je skutek rozumu a vůle, který se týká jiného předmětu nežli je Bůh, poznávaný blaženým patřením. Blaženci nejsou vševědoucí a nemohou před vzkříšením viděti očima, jelikož jich nemají, i musí jim Bůh o pozemských věcech dáti vědomost. To se děje vědomostí vlitou, Bůh může jim však dáti nějakou vědomost také o věcech Božích, které neplynou z blaženého patření, buď vědomostí vlitou nebo jiným způsobem. I to je vědomost nahodilá, a poněvadž se děje nějakým stvořeným prostředkem, zůstává výměr sv. Tomáše, že nahodilá blaženost je radost z dobra stvořeného, v platnosti co do způsobu i v tomto případě.

Pesch udává ještě podrobnější příčiny nahodilé blaženosti. Hlavní příčina je dobrota Boží, která dává míru dobrou a natlačenou, natřesenou a vrchovatou (Luk. 6, 38), zvláště za skutky některých ctností. Další příčina je v skutcích samých. Mysleme si, že dva konají totéž dílo a zasluhují jim rovnou podstatnou blaženost, ale jeden je koná za těžších okolností, nebo s větší horlivostí a p. To mohou býti rysy díla, které větší podstatné blaženosti nezasluhují, jsouce jaksi jen nahodilé, ale sluší se, aby nějakou odměnu měly; dostanou tedy odměnu nahodilou.

3. Bohoslovci pravoslavní toho rozdílu mezi blažeností podstatnou a nahodilou nečiní, ale píší o hlavním blahu, plynoucím ze společenství s Kristem a skrze něho s Bohem, o patření tváří v tvář a o různých jiných blazích, jako z místa, ze styku s anděly a mezi sebou, z oslavených těl. O prvních dvou důvodech radosti jsme podali ukázky. K třetímu stůjž zde toto líčení blaženosti. Je z Malinovského. Píše: Když bude svobodná rozumná přirozenost uspokojena, přestane příčina duševních strádání a nespokojenosti. Spasitel učí v náhorním kázání, že každé nebeské blaho o sobě stačí člověku k blaženosti. Blaženost člověka, který obdržel plnost nebeských blah, nelze si ani zobraziti, neboť boj zla a dobra je v člověku a v celé přírodě ukončen a nastoupilo věčné království dobra . . Tělo, zbavené všech nedostatků a starostí, živelních neblahých vlivů, nemoci a smrti, nebude mítí potřebí těžkých prací a starostí, jakých potřebuje k své ochraně, výživě, oděvu nyní. Všecky zevní důvody strádání přestanou . . Na nových nebesích a nové zemi nebude ani jedno z těch zel, které činí nyní ze země místo vy-

hnanství a trestu, nýbrž bude jako ráj prvních lidí. Místo obývání bude obrazem slávy Boží. I tam budou zemští tvorové, ale budou prosti porušení. Do soustavy nové země neboli bydlíště spravedlivých vejde jen to, co je nejlepší a nejdražší v obnovené přírodě. Spravedliví budou mít vládu nad tvorstvem, kterou měl nevinný člověk, neboť obnova člověka milostí je obnova nevinného člověka s jeho právy a přednostmi Pak píše o blahu ze styku s nebešťany, z poznání věci přirozených a j.

Radost blaženců z různých dokonalostí rozumu.

Duše a tělo nebešťana mají různé dokonalosti. Některé si přinesl ze světa, některých nabyt v nebi, některé jsou přirozené, některé nadpřirozené, některé jsou jen okrasou, některé pramenem činnosti. Proberme je. Jsme většinou v říši dohadů. Proto mínění bohoslovců se o těchto věcech různí.

1. Začneme s přednostmi duše, a to s poznávací její vlohou, s rozumem. Kristus Pán měl blažené patření, a toto patření nerušilo rozmanitou činnost jeho přirozených vloh, ani jí nepřekáželo. Tak jest zajisté také u blaženců. Někteří bohoslovci kladou všechno poznání, podstatné i vedlejší, do blaženého patření, jiní přijímají pro poznání vedlejší poznání zvláštní, jež Bůh dává blažencům vlitým světlem, vtisky do rozumu, anebo které mají odjinud. A také v tom, co těmito způsoby blaženci poznávají, obě strany všelijak se liší. Poznání blaženců je zajisté veliké. Sv. Otcové a po nich bohoslovci nenalézají slov, aby je vyličili. Vševědoucí ovšem nejsou. A. Michel praví, že mají všechny vědomosti, které jejich stavu přísluší. Slovo správné, ale neurčité. Hledme vedlejší jejich poznání trochu určití.

Na světě byly pramenem poznání vědy a životní zkušenost. Poznatky ty vtiskují se do duše a zanechávají v rozumu trvalé vtisky; proto se můžeme na to, čemu jsme se naučili a co jsme zažili, rozpomínati a o tom uvažovati. Zůstávají tyto vtisky také po smrti? Není příčiny, proč by je měl Bůh zničit. Bohoslovci tvrdí souhlasně, že zůstávají, ale že z nich zmizí to, co je v nich nedokonalé a nepříjemné. Vyloučen je z nich všecken blud a všechna kladná nevědomost. Kladnou nevědomostí rozumíme nevědomost tísnivou, se stavem blaženců se neshodující. Může se tedy duše blažených na vědomosti kdysi nabyté rozpomínati a o nich uvažovati, nyní bez poblouzení a bez obtíží. Stav blaženců nepřipouští zármutku. Proto pozbyvají neblahé životní zkušenosti své bolestné stránky. To se může státi rozmanitým způsobem, na př. poznáním, že se vše dělo podle vůle Boží, že se v tom jevílo milosrdenství Boží, chtící chrániti před hříchem nebo vésti k dokonalosti a j. — Jiný pramen vědomosti na zemi, pramen nadpřirozený, je víra, Vtisky, které zanechala vědomost vírou nabytá, zůstávají také.

Ale s nimi se děje změna. Naše vědomosti z víry jsou neúplné, obsahují tajemství, jsou někdy nejisté. U nebešfanů jsou jasné a jisté. Bohoslovci praví, že vtisky zůstávají, ale jsou druhově jiné, lepší. A. Michel dí: „Jako bytosti omilostněné poznávají blaženci vše, co souvisí s milostí, tedy vše, co věřili, neboť patření nemůže býti menší víry.“ K vedlejšímu poznání počítá na př. poznání církve jako nadpřirozeného zřízení, působnost svátostí, přítomnost Pána Ježíše ve Svátosti, svůj život a také život mnohých jiných ve světle prozřetelnosti Boží. Když nebešfan projevuje vědomosti vírou nabyté skutky, t. j. když o nich přemýšlí nebo mluví, nejsou to u něho již skutky víry, jako u nás, neboť víra pominula, nýbrž je to patření. Clánky víry neopírají se u něho o důvody: Bůh to zjevil, sv. Písmo tak praví, církev tak učí; u něho jsou jasným poznáním, pronikáním pravdy. Proto jsme řekli, že vtisky, jež zůstávají z víry, jsou druhově jiné, lepší.

Řekneš, že mnozí si přinesou ze života nedokonalé vědomosti přirozené a nadpřirozené (z víry). Bohoslovci učí, že budou doplněny, podle slov Michelových, v míře, která sluší stavu blaženců. Sluší se, miní řečený bohoslovec, aby jako členové stvořeného světa znali jeho tajemství a divy, a aby jako bytosti jednotlivé poznávali vše, co se týká jejich osoby v myšlení, cítění a skutcích, vše, co je zajímalo a zajímá.

2. Co se týká poznání nadpřirozeného, učí bohoslovci asi toto.

Božská ctnost víry, která nás na zemi uschopňuje k nadpřirozeným skutkům víry, nezůstává, nýbrž pomíjí, neboť světlo slávy ji s nadbytkem nahrazuje. Blažené patření dává přímé patření na bytnost Boží, proti tomu je poznání, jež dává ctnost víry, nepatrné; proto je zbytečné. Suarez míní, že poznání skrze ctnost víry přestává pro svou nedokonalost, tomisté uvádějí podle svých zásad za důvod, že víra a patření, týkají-li se téhož předmětu, nemohou býti spolu zároveň. Poněvadž nastalo místo víry patření, přestává také proroctví a jiné dary, dávající na zemi nadpřirozené vědomosti. Řekneš, že Bůh může blaženci něco zjevit, co nevidí v blaženém patření. Zajisté může, a není pochyby, že tak činí. Ale potom je zjevení jasné a určité, jako vidění, i nemá již povahu proroctví, které je vždy nějak nejasné. Jak jest těžko pochopiti, co prorokovali proroci! Co tu temných obrazů! Jak byly temné teprve vrstevníkům proroků! Takové pořádky se pro stav blaženců nehodí. Proto píše sv. Pavel, že dar proroctví a dar poznání zanikne, jelikož je to poznání z částky, a že zanikne to, co je nedokonalé, až přijde to, co je dokonalé (1. Kor. 13, 18). Ctnost božské víry, proroctví, dary poznání jsou pomůcky nedokonalé, patření je poznání dokonalé; proto pominou. Na zemi víra a jiné dary ponechávají svobodu, že můžeme věřiti a nemusíme. To není v nebi možné. Když Bůh nebešfanu něco zjeví, ať skrze blažené

patření nebo mimo ně jiným způsobem, na př. osvícením myslí, nemůže to blaženec nepřijmouti; nebeštan musí věřiti, co mu Bůh zjevuje, neboť vidí, že zjevení je od něho; mimo to poznává zjevenou věc jasně na způsob patření. Mluvíce o nahrazení božské ctnosti víry patřením, máme na zřeteli hlavně vedlejší, nahodilé poznání, ať se děje při blaženém patření nebo mimo ně; neboť o blaženém patření jako o patření na bytnost Boží a na to, co s ní souvisí, tvoříc podstatnou blaženost nebeštanů, jsme psali dříve.

Jiné nadpřirozené dary jsou dary sv. Ducha a různá nadpřirozená zdokonalení rozumu. Ty měl Kristus, ač měl blažené patření. Isaiáš to zvěstoval, pravě: „A spočine na něm duch Hospodinův: duch moudrosti a rozumu, duch rady a síly, duch umění a pobožnosti, a naplní jej duch bázně Hospodina“ (Is. 11, 2 n). Církev tyto dary Kristu připisuje. Proto je může mít nebeštan, jemuž byly při biřmování vlitý. Zůstanou tedy jako zdokonalení rozumu. V nich není temnoty, i nemusí je tedy světlo slávy ničiti; mohou zůstat s ním. Už ovšem nepomáhají milovati Boha, chrániti pokušení, dávati radu v ne-snázi, rozmnožovati nábožnost; nyní jsou jen ozdobou rozumu.

3. Nebeštané dostávají vlité vědomosti. Někteří bohoslovci učí, že blaženci vidí vše, co poznávají, v Bohu blaženým patřením. To má své obtíže. Aby se jim vyhnuli, rozeznávají v blaženém patření poznání hlavní a poznání vedlejší, druhotné; v onom shrnují to, co nebeštan vidí v Bohu nutně a stále, do tohoto kladou, co vidí v Bohu nahodile. Srovnávají pak blažené patření s vedlejším asi takto: Blažené patření není vloha, nýbrž patření, skutek vidění; proto je tento skutek stále stejný, nepřerušovaný, nezměnitelný. Když dá Bůh blaženci vidět v své bytosti něco jiného, není jeho blažený skutek patření přerušen, odložen, zvětšen, neboť to by byla změna, jež je nemožná, jelikož by se změnila podstatná blaženost, nýbrž Bůh mu ukáže ve své bytosti něco, co má jiný předmět vidění nežli je podstata bytnosti Boží, t. j. předmět druhotný. Pro obtíž tohoto výkladu a z jiných ještě důvodů přijímá většina bohoslovců vlité poznání, t. j. vtisky, pojmy, světlo, které Bůh vlévá do duše zvlášť. Tuto vlitou vědomost přijímají hlavně o věcech časných. A. Michel míní, že na př. modlitby k svatému, svátky v jeho čest a j. jsou věci příliš nepatrné, aby zasloužily býti v blaženém patření. Suarez má za to, že mohou v blaženém patření býti vedlejší vědomosti, když si jich blaženec zvlášť zasloužil. Michel soudí, že může býti též předmět v blaženém patření a v poznání vedlejším zároveň; tam by patřil k blaženosti podstatné, zde k blaženosti vedlejší.

Duchovní spisovatelé rozepisují se s nadšením o poznání a vědomostech blaženců. Líčí, co vidí v Bohu a jakou je to naplňuje úctou, obdivem, radostí. Líčí, jak pozná-

vají nebe, bydliště svatých, andělské hierarchie, sbory svatých jejich neskonale rozmanitost a krásu, osudy národů a jednotlivců jak žili, jak v nich působila milost, proč byli povyšováni a trestáni působení prozřetelnosti božské, peklo a jeho obyvatele. Líčí jak vidí vesmír s jeho divy, přírodu s jejími tajemstvími, skladbu těles a j. a j. Některé tyto vědomosti jsou nutné, patří k podstatné blaženosti, některé vedlejší, působící radost nahodilou. Kdo míní, že všechny vědomosti jdou skrze blažené patření, musí činiti svrchu uvedený rozdíl mezi patřením vedlejším a hlavním. Kdo tohoto názoru není, přijímá vědomosti vlité. Každý předmět má svou vlastní poznatelnost, i může jistotně vlitou vědomostí býti poznán.

Jedni tedy praví, že svatí vidí vše v Bohu. Oni mimo světlo slávy nechťi jiné poznání připustiti. Jiní praví, že svatí vidí to, co nepatří k bytnosti Boží, vtisky vlitými, ale připouštějí, že jim to Bůh může ukázati v své bytnosti. Tu se naskytují dvě otázky. První jest: vidí svatí, kteří vidí vše světlem slávy, stvořené věci také podle jejich poznatelnosti, kterou mají samy sebou, která jest jim vlastní? Druhá jest: vidí svatí, kteří poznávají stvořené věci vlitými vtisky, t. j. tak, jak věci ty v skutečnosti jsou, tyto věci také v Slově, t. j. v božském poznání Boha Otce? Na obojí otázku odpovídají bohoslovci kladně. Otázka první. Když svatí vidí stvořené věci v Bohu, ovšem pokud jim je Bůh zjeví, nevidí jich toliko jako božský pravzor, podle něhož jsou v Bohu, nýbrž vidí je také tak, jak byly, jsou, budou ve skutečnosti. Jak se to děje? Bůh poznává v své bytnosti věci stvořené také tak, jak byly, jsou, budou ve skutečnosti, neboť Slovo si je představuje, representuje, i může je jako skutečné ukázati také svatým. Druhá otázka. Když svatí vidí stvořené věci vlitými vtisky, tak jak jsou, jak je vidí také v Bohu? Bohoslovci poukazují tu na výklad svatého Augustina. Sv. Augustin mluví o poznání andělů, totiž o jejich poznání stvořených věcí. Svatý biskup dává andělům dvojí poznání věcí stvořených, jež jmenuje poznání ranní a večerní. Ranním poznáním vidí andělé stvořené věci tak, jak jsou v bytnosti Boží, Slovem představované, representované, neboli jak jsou v Slově. Slovo je počátek všech věcí, v něm je tedy také poznání v počátku, ráno. Ale když si Bůh nějakou věc takto představuje (v Slově), t. j. jak v skutečnosti byla, jest, bude, tu má toto představení, řekněme znázornění věci, konec, ukazuje věc, jak byla, jest a bude, hotovou. V tomto konci představy, představa věci hotové, má věc již svou vlastní poznatelnost, a anděl ji vidí vlastním vtiskem, jež tato věc, v Slově představovaná, representovaná, v něm působí. Rozumí se samo sebou, že vidí bytnost věci, nebo jinak nemůže býti v Slově representována a duch jinak nepoznává. Toto poznání jednotlivých stvořených věcí vlastním vtiskem jmenuje sv. Augustin „poznání večerní.“

Ani andělé ani svatí nevidí v Bohu všechno. Ani všech věcí stvořených nepoznávají. Spasitel řekl, že dne posledního neznají ani andělé (Srov. Mat. 24, 36). Všechny stvořené věci, jak byly, jsou a budou, nevidí už proto, že se toto poznání musí dít skutky různými, posloupnými, že se týká tu věci té, tu věci oné. U blaženého patření je tomu jinak. Toto patření je jedno, je nutné, je nepřetržitě, je nezměnitelné, neboť z něho plyne podstatná blaženost, jež je jedna, stálá, nezměnitelná. Když se tedy poznání stvořených věcí děje různými skutky rozumu, nemohou svatí obsahnouti všechny poznatky najednou. To jest zcela jisté, přijmeme-li vědomosti vlité. Také toto poznání má různé stupně jasnosti, ale je jistě velmi dokonalé. Totéž platí o vědomostech, které si svatí přinesli ze světa. Z toho jde, že poznání blažené, ač nevyčerpává Boha, je dokonalejší nejen předmětem, jehož se týká, nýbrž také způsobem, nemluvíc o blaženosti, kterou dává.

Dokud svatí nemají těla, poznávají po způsobu duchů, t. j. vidí bytnost věci, to, co obsaženo je v pojmu, výměru věci. Tak poznává duše již na zemi, neboť si snímá z představy, kterou jí obraznost o věci podává, pojem. Oko vidí určitý strom, obraznost jej představuje, rozum řekne: to je strom. Sv. Tomáš praví, že duše poznává jen pojmy. Vykládali jsme o věci na počátku této knihy. Suarez tvrdí, že si duch tvoří také pojmy jednotlivých věcí a nikoliv jen obecniny. Je-li tomu tak, poznává duše nebešťana, jehož poznání je tak zdokonalené, také věci jednotlivé. Sv. Tomáš to připouští jen o věcech, které duše poznala na zemi anebo k nimž má zvláštní náklonnost. Jistě tak řekneme o vlitých vtiscích, neřku-li o poznání v Slově. Po vzkříšení bude mít nebešťan tělo a tudíž také poznání smyslové a plynoucí z něho poznání duchové. Bude ovšem také zdokonalené.

4. Jaký je tedy rozsah poznání nebešťanů? Zajiště převeliký, ba nesmírný, ale vymeziti jej není možné. Nechť si čtenář z toho, co jsme řekli, vytvoří o tom svou obraznost představy sám. Nemusí se báti, že budou přemrštěné, nikoliv, budou slabým stínem skutečnosti. Že při duchovém poznání vzdálenost není překážkou poznání, vyložili jsme již dříve. Nechť čtenář použije při své meditaci i této věci. Zvlášť se může vmyslíti v rozkoš vědců, kteří to, o čem léta badali, vidí nyní odkryto, v rozkoš umělců, jak se kochají ve velebné budově vesmíru, nebe, kráse andělů a svatých, v rozkoš hudebníků a jiných stavů. Podle sv. Tomáše je počet andělů větší nežli počet vesmírných těles. Počet blaženců nebude menší. Všichni jsou velební, všichni tvoří v nevýslovné rozmanitosti ladný celek. Kristus jest jejich král, Maria jejich královna. Kdo pochopí, volá Michel, k jakým hymnům tyto divy blažence povzbudí? Je-li radost nebešťanů, jež plyne z vedlejšího poznání, nevyslovitelná, ba ne-

pochopitelná, aj, jaká je blaženost z blaženého patření? Ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo . . . Pravoslavný katechismus dí: „Blahoslavení nebeského Otce budou v království, připraveném jim od počátku světa, mítí život tak blažený, že my nejsme s to, abychom tuto blaženost pojali, si představili, zobrazili.“

5. Jest zbožné a všeobecné mínění, že nebesfané vidí vše, co se koná na zemi k jejich cti. Církev se k nim modlí v svých modlitbách, jakoby byli přítomni. Podle sv. Tomáše Akv. to vidí v Slově, podle jiných blaženým patřením, podle jiných zjevením a vlitými vtisky. Sv. Augustin myslil, že se blaženec o pozemské věci nezajímá. Soudil tak z toho, že Monika, která jej tolik milovala, po smrti v jeho soužení ho neslyšela. My si myslíme: Jak by se neměl blaženec zajímat o ty, které chce mítí spaseny? On si přinesl o nich známost na onen svět a denně přicházejí ze světa noví svatí, kteří mu přinášejí zprávy. Přemnohé zprávy může mítí od andělů, určených k službě lidí, a od andělů vůbec, kteří mají větší vědomosti. Andělů strážných je mnoho a ti se o svět zajímají. Modlitby, které my k svatým konáme, musí vědět již proto, že prosby mají zaslíbení Kristovo; k zaslíbení, že budou slyšeny, patří, aby o nich věděli.

Radost blaženců z dokonalostí vůle.

Máme stále zřetel hlavně k radostem vedlejším.

1. Božská ctnost naděje pominula, neboť je vyplněna. Suarez myslí, že zůstává jako vloha, ale že nemá skutků směřujících k blaženosti podstatné. Zdá se však, že nezůstává ani vzhledem k vedlejším předmětům. Doufáme v to, co ještě nemáme, než svatí mají vše, več doufali. Doufati lze také, když je nejisto, že nám dobro zůstane. Ani tak nemohou svatí doufati, neboť vědí, že co mají, mají na věky a tak, že to mají nepřetržitě; blaženost, která z vyplněné naděje plyne, je stále táž a stále přítomná. Na naději spočívá žádostivá láska, neboť v naději doufáme v ty věci, které jsou dobré nám. Tato láska k Bohu zůstává, neboť svatí jsou si vědomi, že Bůh je dobro jejich. Na zemi má tato láska jisté překážky a obtíže; těch ovšem v žádostivé lásce na nebi není. Někteří myslí, že tato láska vychází v nebi z lásky božské, charity. Božská ctnost lásky ovšem zůstává, neboť apoštol výslovně to praví (1. Kor. 13, 8), ale je prosta vší nedokonalosti, kterou na světě má, takže je to vpravdě čistá charita. Radost, kterou svatí mají z vyplněné naděje, týká se ovšem především blaženosti podstatné; my máme na zřeteli, jak jsme řekli, nyní hlavně radost z vyplněných nadějí vedlejších. Obor jich je neméně široký jako při poznání.

Mravní ctnosti zůstávají, jsou-li nám vlitý s milostí, jak se všeobecně za to má. To jsou ctnosti stěžejní a ty, které

se k nim poji. Mravní ctnosti řídí naše mravy, abychom dobré ochotně konali a řídili své skutky k poslednímu cíli; jejich důvod jest, že toho ta která ctnost žádá, že je to šlechetné (*honestum*). Blaženec se může věru radovati, že přemáhal vítězně pokušení proti čistotě, protože toho tato ctnost žádala, protože to bylo čestné, šlechetné. To je skutek, který patří k ctnosti čistoty; jest proto důkazem, že vlitá ctnost čistoty zůstává. Mučedník se může radovati, že vítězně přetrpěl muka, a může tak činiti z důvodu, že statečnost toho žádala, že to bylo čestné, šlechetné. To jest skutek, jenž se týká statečnosti a je důkazem, že mučedníku tato nadpřirozená vloha zůstala. Pokání blaženec činiti nemůže, neboť se nesrovnává s jeho stavem, a on nemá ani hříchů ani trestů. V tom smyslu ctnost kajícínosti osvědčovati nemůže, ale nad tím, že ji kdysi konal a Boha smířil, radovati se ovšem může. Totéž platí o ctnosti střídmosti, zapírání sebe a o každé ctnosti, která ukazuje na některou nedokonalost pozemského stavu. Poněvadž se však může nad těmito ctnostmi radovati, a to z důvodů jim vlastních, může míti blaženec i tyto ctnosti.

Dary sv. Ducha, zdokonalující vůli, zůstávají. Řekli jsme to o darech sv. Ducha vůbec. Proto zůstávají také ty, které zvelebují vůli, totiž zbožnost, síla, bázeň Boží; osvědčovati se mohou v rozsahu, jež blažený stav připouští. Na světě osvědčujeme na př. nábožnost chozením do kostela, přijímáním svátostí a j. To v nebi arci není, ale nábožnost, t. j. ochota, vzdávati Bohu čest, která mu patří, zůstává a má nějaké způsoby, jimiž se projevuje. Bázeň Boží nemůže zůstat, pokud značí bázeň před hříchem, peklem a trestem vůbec, ale může zůstat jako úcta k velebnosti Boží a tak se rozmanitě osvědčovati. Zůstávají pomocné milosti? Michel odpovídá: Zdá se, že zůstávají. Když zůstávají dary sv. Ducha, mohou zůstat i ony. Kristus byl veden na poušť od Ducha (Mat. 4, 1), zaplesal pod působením sv. Ducha (Luk. 10, 21 n.). Osvícení, dané nebešťanu, může býti zároveň povzbuzením.

Nabyté ctnosti zůstávají. Po stránce přirozené se nabývá ctnost cvikem. Kdo se cvičí v přemáhání sebe, nabývá přirozeně vlády nad sebou. Když to činí, že toho ctnost žádá, že je to slušné, má přirozenou ctnost kázně. Vlitá ctnost sebezapíravosti přirozenou ctnost nadpřirozeně zvelebují a jí pomáhá. Není příčiny, proč by tyto ctnosti, ten vycvičený sklon k nim a dovednost v nich měly zmizeti. Blažený stav jen žádá, aby z nich odpadlo všechno chybné a vše dobré v nich se zdokonalilo do té míry, jež každému blaženci přísluší, na příklad aby mu, nemá-li v některé přirozené ctnosti přirozenou vycvičenost, byla dána.

Nových ctností blaženec nepotřebuje, neboť všechny, kterých má potřebí, přinesl si ze světa. Všecky pro život

potřebné ctnosti se vlévají do duše na zemi s milostí, anebo, nepřijímá-li někdo zvláštních vlitých ctností, dává k nim popud milost. Každý nebešfan má milost, proto má aspoň jako vlohy (habitus) ctnosti, které s ní jsou spojeny, t. j. všechny.

Rozum blaženců dostal světlo slávy. Je něco podobného také při vůli? Není. U rozumu bylo třeba zvláštního a neobyčejného zvelebení, poněvadž poznával Boha na zemi jen usuzováním a vírou, t. j. nepřímou, ale v nebi jej vidí. Mezi poznáním a patřením je podstatný rozdíl. Toho u vůle není. Láska zůstává, jak dí apoštol. Je to vlitá božská ctnost. V nebi je jen zdokonalena, očištěna, povýšena.

2. Nesmírná je blaženost nebešfanů, neboť všechny jejich touhy jsou vyplněny, jsou prosti všeho zlého, žádný zármutek jich netíží, mají všechna dobra.

Všechny jejich touhy jsou vyplněny. Všichni mají, co chtějí, opakuje sv. Augustin často. Jednou píše: „Tam není hladovějícího, jehož bys nakrmil. Vše jest tam svrchované, pravé, svaté, věčné. Tam je vezdejším chlebem spravedlnost, nápojem moudrost, šatem nesmrtelnost, domem věčné nebe, silou neporušenost . . . tam je mír, klid, radost, spravedlnost.“ Dosyta budu patřit na tvou velebu, dí prorok (Žal, 16, 15), tam nasyceno bude každé srdce a radost jeho bude úplná (Jan 16, 24), neboť ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo . . . (1 Kor. 2, 9). Každý bude mít svou podstatnou blaženost a bude jí spokojen. Je taková, že by z ní nic nepozbyl, kdyby všechna blaženost vedlejší pominula. Ale on má také mnohonásobnou radost vedlejší, plynoucí z dokonalosti a z věcí, které netvoří podstatu blaženého patření.

Blaženci jsou prosti všeho zlého. Prorok píše: Nebudou lačněti, ani žízniti, nebude je trýznit ani vedro, ani slunce, bude je slitovník jejich vodit a u vodních zřídél napájet (Is. 49, 10; srov. 60, 18 n.) — Sv. Jan píše: Nebudou již lačněti ani žízniti a nebude bít na ně slunce aniž jaké horko, neboť Beránek, který jest uprostřed trůnu, bude je pásti a doveče je ku prameni vod živých a Bůh setře všelikou slzu s očí jejich (Zjev. 7, 16 n.) — Sv. Petr jmenuje nebe dědictvím neporušitelným, neposkvrněným, nevadnoucím (1 Pet. 1, 4; srov. Ef. 5, 27). — Sv. Basil píše: „Tam jest blažený kraj živoucích, v němž není noc, ne sen, jakýsi to obraz smrti, ne pokrm ani nápoj, ochrana lidské slabosti, ne nemoc, bolest, léky, ne peníze, pramen zel, příčina válek, kořen nepřátelství, ale je tam kraj živých, kteří pro hřích neumírají, nýbrž mají pravý život v Kristu Ježíši.“ — Sv. Jan Zlat. píše: „Tam je klid pravý, jenž nezná bolesti, zármutku a vzdechu, tam není starosti ani námah, ani úzkosti ani bázně, jež duši proniká a mučí, nýbrž Bůh sám, sama rozkoš. Vše je tam: klid, radost, plesání, rozkoš, dobrota, mírnost, spravedlnost, láska. Není tam ctižádost, ne závist,

ne nemoc, ne smrt těla ani duše, nejsou temnoty ani noc, nýbrž vše je den, vše světlo, vše mír. Není tam únava, ne přesycení, nýbrž pomyšlení všeho dobrého.“ — Sv. Augustin dí, že spíše lze říci, co tam není, nežli říci, co tam je, a opakuje svým způsobem, co jsme uvedli ze sv. Basila a Jana Zlat.

Blaženci jsou prosti zármutku. V Kristu mohl býti jen divem, že nebyl ještě plně u cíle a chtěl trpěti. V nebi těchto důvodů není, tam i takový div je nemožný. Isaiáš píše: Zničí smrt na věčné časy, setře Pán Bůh slzu ze všech tváří . . . a potupu odejme s celého světa, neboť Hospodin to pravil (Is. 25, 8). Pán Ježíš řekl: Blahoslavení, kteří nyní pláčete, neboť budete se smát (Luk. 6, 24; srov. Zjev. 7, 16 n; 21, 4; 22, 5). Svatý Efrem píše: „Radost nám dá v životě nesmrtelném, kde není bolest, zármutek a vzdechy, kde nikdo nepláče ani nepotřebuje pokání, kde není bázeň ani strach, kde není smrt ani porušení . . .“

Blaženci mají všechna dobra. Mají nejvyšší dobro, jež úplně (totaliter) ukojuje, dí prostě sv. Tomáš Akv. Písmo to vyslovuje, když jmenuje nebe královstvím nebeským (Mat. 5, 3), královstvím Božím (Mar. 9, 46), královstvím Kristovým (Luk. 23, 42). Jestliže pozemští králové oplývají vším, oplývají vším ještě více členové království nebeského. Písmo to naznačuje, jmenujíc je rájem (Luk. 23, 43; 2 Kor. 12, 4), t. j. místem rozkoše, radosti Páně (Mat. 25, 21), t. j. radostí dokonalou, pokladem v poli, jež člověk nalezna zakryje a radostí nad ním jde a prodá všechno, co má, a koupí pole to (Mat. 13, 44), hostinou svatební (Mat. 22, 2), svatbou Beránka (Zjev. 19, 7) a j. a j. — Sem patří popis Jerusalema v knize Tobíášově a ve Zjevení sv. Jana. Tobíáš dí: Velejasným světlem se budeš stkvíti, všechny končiny země se ti budou klaněti, národové z daleka přijdou k tobě s dary, budou se klanět v tobě Pánu . . . Ty pak radost budeš mít ze svých synů, neboť všichni budou požehnáni a budou shromážděni u Hospodina. Blaze každému, kdo tě miluje . . . (Tob. 13, 13 n). Je to obraz nebeského Jerusalema, dí Hejčl. (Srov. Is. 65, 17 n; Mat. 5, 12; 19, 21; Řím. 8, 18; 2 Kor. 4, 17). Obraz nebeského Jerusalema u sv. Jana je znám (Zjev. 21, 18 n). Sytý výklad jednotlivých obrazů má Dr. Sýkora v poznámkách. — Sv. Klement Římský píše, že jen Bůh zná velikost a výtečnost nebeských odměn a že se proto máme vši silou snažiti, abychom tohoto jediného svého cíle dosáhli. — Sv. Theofil uvádí a rozvádí slova sv. Pavla: Ani oko nevidělo . . . (1 Kor. 2, 9). — Athanagoras píše: „Daleko vzácnější, nežli to dovede říci slovo, jest život, jež očekáváme a dosáhneme, zachováme-li vezdejší život čistý od vši nespravedlnosti.“

Tak to jde do nekonečna. Sv. Otcové spojují zpravidla blaženost podstatnou s blažeností vedlejší, ale vědí a píší, že podstatná blaženost plyne z patření na Boha.

3. Nermoutí se blaženci nad zavrženci v pekle? Neruší je protivný pohled na jejich utrpení a jiné ošklivé věci? Ne, také Bůh všechno to vidí a není rušen. Nemají svatí lítost nad zavrženými? Ne. U nás vzniká lítost tím, že chceme odvrátití zlé; ze zlého, s nímž souhlasíme, lítost nemáme. Nemají s nimi soustrast? Ne. Zlí na zemi se mohou obrátiti; v tom smyslu mají svatí s nimi soustrast; u zavržených to není. Svatí vědí, že zavrženci jsou odsouzeni spravedlivě. Ani tehdy se nermoutí, když mezi zavrženci jsou jejich pokrevenci a přátelé? Ne, neboť všechna láska k nim pominula. Nermoutí se nad hříchy světa, svých milých, vítězstvími ďáblůvými? Ne. Zavrhuji hříchy, ale bez bolesti, jež by jejich blažený stav rušila. Chtí vítězství Kristovo, spásu všech, jako ji chce Bůh, vyprošují všem milosti, i hříšníkům, ano těm zvláště, neboť vidí v nich nepřátele Boží a přejí si, aby se stali přáteli Božími, chtějí, aby jejich duše byla Bohu, nebi, jim samým zachována. Nad tresty Božími, které hříšníka zachraňují, a nad tresty věčnými, které jsou čin božské spravedlnosti, se radují, ne že jsou to tresty, že působí bol a p., nýbrž že obracejí k Bohu nebo zjevují jeho slávu, na zavržených slávu božské spravedlnosti. Vůbec sluší pojímati jejich smýšlení úplně podle smýšlení Božího, s nímž jsou zcela zajedno. U pozemšťanů se mohou radovati jen z těch dober, která mají vztah k životu věčnému. Nemají-li jejich dobra tohoto vztahu, jsou jim čest a nečest, bohatství a chudoba, zdraví a nemoc pozemšťanů lhostejné, ano když vidí, že jim časná dobra škodí vzhledem k blahu věčnému, zavrhuji je. Vztah nebešťanů k tvorům nebeským a pozemským určuje spojení s Bohem, láska k němu, milost jak jejich tak jiných. V jejich duších je dokonalý soulad, jehož na věky nic neporuší.

Radost blaženců z oslavených těl.

Svatí nemají do vzkříšení těl. Z toho se nermoutí, ale mají po nich jakousi touhu, poněvadž se jejich duše smrtí nestaly čirými duchy, nýbrž podržely svou přirozenost, určenou pro tělo. Vědí ovšem, že bude vzkříšení, že se duše spojí se svým tělem, že tělo bude oslaveno. Po vzkříšení budou míti z oslavených těl nahodilou nebo vedlejší blaženost. K tomu přistoupí, že jejich těla budou také zdokonalena po stránce přirozené, aby vyhovovala jejich stavu. I z toho budou míti nějakou vedlejší radost. O těchto dvou pravdách pojednáme.

1. Oslava těla. Nadpřirozené vlastnosti (dotes, dary) oslaveného těla jsou čtyři: neporušenost, latinsky impassibilitas, jasnost, latinsky claritas, rychlost, latinsky agilitas, jemnost, latinsky subtilitas. Ruští bohoslovci mluví o těle neporušeném, silném, zduchovělém, slavném, určují jednotlivé vlastnosti, aspoň některé, trochu jinak nežli my. Tyto čtyři

vlastnosti jsou vzaty ze slov sv. Pavla. Apoštol píše: Rozsévá se v porušitelnosti, vstane v neporušitelnosti, rozsévá se v necti, vstane v slávě, rozsévá se v slabosti, vstane v síle, rozsévá se tělo živočišné, vstane tělo duchovní (1 Kor. 15, 43). Rusové zachovávají názvy Pisma, my volíme slova, která se shodují s Písmem, ale vyjadřují vlastnost určitěji. Místo „v slávě“ říkáme jasné, místo „v síle“ říkáme rychlé, místo duchovní říkáme jemné nebo též zduchovělé. Odůvodnění vysvitne z rozboru. Tyto vlastnosti oslaveného těla jsou dary Boží, ale jsou oslavencům dány tak, že vycházejí z jejich duší. Duše je podstatný tvar těla, t. j. činí z hmoty tělo lidské, v nebi si přizpůsobuje tělo tak, aby se hodilo k jejímu stavu. Sv. Tomáš Akv. míní, že duše působí proměnění těla sama, jelikož dostává v oslavě od Boha dokonalou moc nad tělem. Jenom u jemnosti uznává nutným ještě zvláštní zakročení všemohoucnosti Boží, totiž pokud jemnost dává tělu schopnost pronikati hmotné věci; pokud jemnost značí zjemnění, zduchovění tělesné hmoty, přičítá i jemnost působení duše. Sv. Bonaventura pojímá věc tak, že Bůh uzpůsobí tělo k oslavě (dá mu disposici k ní) a duše ji provede. Náзор sv. Tomáše Akv. je přirozenější a pochopitelnější, neboť je těžko říci, co si uzpůsobením (disposicí) sv. Bonaventury máme mysleti.

Vezmeme nejprve neporušenost. Vlastně bychom měli říkati neporušitelnost, ale slovo to je příliš dlouhé a neohrabané; neporušenost je kratší a praví konec konců totéž. Neporušenost záleží v tom, že oslavené tělo nemůže zakoušeti žádné nepříjemnosti, bolesti, bědy a že žádnou mocí nemůže býti zničeno. Pismo dí: Setře Bůh všelikou slzu s očí jejich a smrti nebude již, ani zármutku ani křiku ani bolesti již nebude (Zjev. 21, 4; srov. Zjev. 7, 16 n). Pravosl. Malinovskij určuje neporušenost takto: „Neobráti se v prach. Bude po samé přirozenosti v protivě k rozrušující síle smrti, t. j. nebude moci umřít. Proto bude prosto nemocí a pozvolného umírání. Nebude potřebovati pokrmu a nápoje k udržování svých sil. Po pohlaví budou vzkříšenci podobni andělům.“ Výklad chybí.

Neporušenost měl také Adam v ráji. Tam pocházela ze stavu duše, ze zvláštní ochrany Boží a ze stromu života. Stromu života připisuje Pismo moc, dávatí nesmrtelnost, když praví o vyhnaném Adamovi: Aby snad s něho nejedl a nežil věčně (1 Mojž. 3, 22). Hejčl poznamenává, že ovoce jeho poskytovalo člověku možnost neumřít, jelikož obnovovalo stále jeho síly. To byla tedy vlastně jen neporušenost zevní. Neporušenost oslaveného těla bude vnitřní, nechť ji vyložíme jakkoli. V nebi a na obnovené zemi nebude nic, co by mohlo zevně nebo zevnitř působiti tělu bolest, ohroziti jeho zdraví a život. Utrpení by vlastně nemělo býti na zemi ani teď. Když je hřích na ni uvedl, užívá ho Bůh k dobrému, aby trestal, obracel, dával příležitost

k zásluhám. Člověk u cíle již nehřeší, neobrací se, nezasluhuje; proto nemá utrpení v stavu oslaveném smyslu. Práví se, že různé bolesti jsou strážkyně života, jelikož člověka upozorňují, že mu někde něco chybí, a tak jej vedou k tomu, aby pečoval o své zdraví, anaf zanedbaná nemoc, i malá, může přivoditi smrt. Ani toho není v oslaveném těle třeba, neboť člověk oslavený je nesmrtelný. Oslavený stav žádá plného blaha pro duši i pro tělo; k tomu u těla patří neporušenost.

Důvod neporušenosti se udává různě, na př. že tělo nemá již ani činné ani trpné schopnosti trpěti, že Bůh odstraňuje vše, co by mohlo způsobiti bolest, že tělo má nějakou nebeskou látku, zamezující utrpení, že duše lépe proniká tělo a v něm mocněji působí a j. Ale tyto důvody nestačí, jelikož značí jen neporušenost zevní, anebo jsou příliš tajemné, nebo neporušenost předpokládají, anebo nestačí, aby ji způsobily. Sv. Tomáš Akv. uvádí jako důvod působení oslavené duše na tělo, ale přidává ještě to, že má nad ním dokonalou vládu, že ho může před každým zhoubným vlivem chrániti a že tak z přirozeného odporu ke zlu činí. Jinde však připouští také nějakou nadpřirozenou moc, danou duši, kterážto moc ji uschopňuje, aby mohla tělo od všelikého porušení chrániti. Suarez připouští zvláštní nějakou vlastnost (kvalitu) do těla vlitou.

Neporušenost nebrání tělu užívatí smyslů ani přijímatí zevní vjemy. Vjemy, vtisky, počitky způsobují v nás nyní různé chemické procesy (lučební změny), na př. při čichu, chuti, patření, slyšení, hmatu, trávení a j. Těmito změnami (procesy) je duše dotčena, snad chvěním oduševněných tělesných orgánů (oka, ucha a j.), vnímá je a odpovídá (reaguje) na ně. Také změny nemohou zajisté v oslaveném těle býti. Tu však vzniká otázka, jak tedy může oslavený člověk věci vnímati? Sv. Tomáš Akv. to vykládá takto. Jest dvojí působení věcí na tělo, smyslové (změny, procesy v orgánech), a pomyslné, duchové (intencionální). Při smyslovém působení věcí cítí tělo vlastnost jejich, na př. studenost, když se dotkne studené věci. Toto působení v oslaveném těle není, oslavené tělo necítí tepla ani zimy. Působení duchové záleží v tom, že člověk vnímá hmotnou věc duchově, t. j. má při doteku studené věci pojem, ne počitek smyslový, studena. Pojem je věc duchová a je v duši. Toto působení věcí na oslavené tělo u oslavence je. Tak je oslavenec ve styku se světem hmotným podle všech svých smyslů, ale má z něho jen pojmy tepla, zimy, vůně, tvaru, ne smyslové počitky. Duše má nad oslaveným tělem větší moc nežli nyní a vnímá věci příměji, bez chemických procesů v orgánech. Když chce, může působiti, snad chvěním orgánů, také na tělo, může tímto chvěním působiti v něm přirozený pocit podle pojmů, jež z věcí vnímá, a zajisté i bez těchto věcí. To je nejen vyšší poznání věcí, jelikož se děje skrze pojmy, nýbrž

souhlasí také s neporušeností těla, které by chemickými procesy trpělo. Tak asi podle sv. Tomáše Akv. Gutberlet.

J a s n o s t. Pán Ježíš pravil, vykládaje apoštolům podobenství o rozsévání, že se spravedliví budou po soudě stkvíti jako slunce v království Otce jeho (Mat. 13, 43). Sv. Pavel píše, že Pán promění nízké naše tělo, aby bylo podobno tělu slávy jeho (Fil. 3, 21), že jejich lesk bude jiný a jiný jako lesk slunce, měsíce a hvězd (1. Kor. 15, 41; viz. Moudr. 3, 7; Dan 12, 3). Jasnost značí tedy velebnost, slávu, krásu oslaveného těla. Naše tělo je podobné tělu zvířecímu, má s ním různé úkony společné, také různé úkony nízké. To zoví sv. Pavel nectí, že se rozsévá v necti. Ta věc musí z oslaveného těla zmizeti. Proto bude zduchovělé, podobnější andělům nežli zvířatům. Jen tak je důstojným druhem oslavené duše, zářící milostí. Tato oslava se začíná již na zemi, v duši skrze milost, v těle, že duchovní člověk mívá tvář jako posvěcenou. K tomu patří také, aby oslavené tělo bylo dokonalé. Ať je to tělo mužské nebo ženské, dětské nebo stařecké, vždy bude dokonalé, zářivé, krásné, zduchovělé. Někteří praví, že všechna těla budou ve věku vyspělého Krista, dovolávajíce se slov sv. Pavla, že někteří jsou v církvi apoštoly, někteří proroky... aby vzdělávali tělo Kristovo, až bychom se sešli všichni v jednotu víry... v muže dospělého, v míru věku plnosti Kristovy (Ef. 4, 11 n.). Ale slova ta mají, jak vykládá správně Dr. Sýkora, smysl zcela jiný, týkají se dospělosti nábožensko-mravní v mystickém těle Kristově. Než pravda je, že všechna těla budou připodobněna v dokonalosti, jasnosti a kráse tělu Pána Ježíše, které měl, když se proměnil na hoře Tábor a když vstal z mrtvých. Ovšem bude v jejich jasnosti neboli slávě tisícový rozdíl, u jedněch bude jasnost větší, u druhých menší v nepřehledné rozmanitosti, vždy podle oslavy duše a zvláštních zásluh, týkajících se těla.

Pravosl. Malinovskij píše o této vlastnosti asi takto. Tělo vzkříšené bude slavné. To značí, že bude mít všechny dokonalosti, kterých je schopno, a že bude prosto všech nedostatků (nemocí a j.). Dokonalost těla, a to, aby bylo prosto všech tělesných nedostatků, patří všem vzkříšeným tělům, spravedlivých i hříšníků. Proto nezáleží sláva jen v tom. Větší nebo menší sláva bude záviseti na větší nebo menší mravní dokonalosti. Sláva těla u spravedlivých bude odleskem jejich mravní dokonalosti. Jak se bude zevně jevit? Písmo mluví o světle. Bude tedy skvoucí, ale jak si tuto světlost máme mysliti, nedovedeme si představit. Výklad chybí.

Jasnost plyne na tělo z oslavené duše. V duši je tato oslava duchová, nadpřirozená, v těle tělesná, podle zásady: co kdo vnímá, vnímá podle své bytosti. Duše přijímá tedy jasnost duchově, tělo tělesně, podle její větší nebo menší jasnosti bude více nebo méně jasné také její tělo. Sv. Tomáš Akv. dodává:

Tak z jasností těla bude poznávána jasnost duše, jako se poznává skrze sklenici barva předmětu, jenž jest v ní. S jasností souvisí zjemnění, oduševnění. Mojžíš byl na hoře Sinai v blízkosti Boží. Z toho zářila jeho tvář (2 Mojž. 34, 35). O svatém Stanislavovi se praví, že při mši svaté, zvláště při přijímání, zářil jako anděl, jsa všecek zduchovělý. To duše působila na tělo a dala mu jakousi zářivou zduchovělost. Co je pro duši milost, to je pro hmotné věci světlo. Světlo dává věcem krásu. Jak je příroda v temnu smutná a chudá a bez krásy. Ale jak září v jasu slunce! Zároveň pozbývá jaksi své chladné, tvrdé hutnosti a zdá se zduchovělá. Světlo se vykládá jako chvění. Kdybychom si tedy chtěli vysvětliti skvělost těla podle této domněnky, řekli bychom, že duše svou mocí nad tělem uvádí jeho nejmenší části ve chvění. Nejkrásnější světlo je prý to, které září, ale nehřeje. Jistě nevýslovně krásné je světlo, kterým září někdy za večera vrcholy Alp. Gutberlet uvádí z Wasmanna světelné divy, způsobované zářivými zvířaty v moři. Schopnost zvířat zářiti je prý takový tvůrčí div Boží, že před ním stojí lidský duch žasna a že lidský důmysl jej dovede sotva napodobiti. Jaká bude jasnost, kterou dá tělu nadpřirozené světlo duše? O tom si nedovedeme učiniti ani představu, neboť všechny světelné divy přírody jsou chudý stín božského světla, jež září v duši a v těle se odráží.

Rychlost. Touto vlastností se rozumí schopnost, pohybovati se rychle a beze vší překážky z místa na místo. Tak se Kristus po zmrtvýchvstání zjevoval na různých místech a zase zmizel. Rychlost se týká také pohyblivosti údů. Oslavenec může pohybovati svými údů a měniti místo bez námahy, bez překážky. Nebrání mu přitažlivost země a jiných těles, ne hutnota vzduchu, ne výška a hloubka, ne vzdálenost, ano ani tělesa. Tělo, jsouc pod dokonalou vládou duše, bude jí sloužiti na pokyn, lehce, úplně. Něco z této síly duše měli někteří svatí, o nichž se vypravuje, že přešli řeku po vodní hladině, že se vznášeli, že letěli prostorem rychlostí vichru (Sv. Filip Neri, sv. Josef z Kopertino, sv. Petr z Alkantary a j.). Byl to dar Boží, ale byl připraven také od nich tím, že přemáhali své tělo a podrobovali je duši. Isaiáš praví, že doufající v Hospodina dostávají křídla jako orli, běží a neumdlí, jdou bez únavy (Is. 40, 31). Slova ta budou míti o oslavencích platnost skutečnou.

Malinovskij (pravosl.) užívá pro tuto vlastnost slova sv. Pavla „silné“ a vykládá ji takto. Naše tělo potřebuje stále odpočinku, spánku, pokrmu, překáží často duchu. Síla tedy bude: plnost životních sil a neumdlévání energie těla. Tělo nebude znáti únavu, nebude potřebovati odpočinku a spánku, jídla ani pití. Nevyčerpatelná plnost sil provede to, že v království slávy nebude slabých starců ani dítek, potřebujících pomoci jiných.

Bohoslovci, projednávající rychlost oslaveného těla, se

táží, mohou-li se oslavenci pohybovati z místa na místo bez postupu prostorem, t. j. v okamžiku. Kdyby sis mohl říci: chci býti na severní točně, na Martu, a kdybys tam v tom okamžiku byl, takže bys zde prostě přestal býti a začal býti hned na žádaném místě, měl bys takovou rychlost na prostoru nezávislou. Tak může náš duch měniti předmět svého myšlení, mysle tu na slunce, tu na střed země. Sv. Augustin píše v Městě Božím: „Kdekoli bude duch chtíti, bude také tělo“. Jinde píše: Oslavené tělo dostihuje obou dalek stejnou rychlostí jako paprsek sluneční“. Slova nejsou zcela jasná, neboť nevy-
lučují probíhání prostorem, zvláště slova druhého výroku, ale možno je pojímati, hlavně podle prvního výroku, také takto: může-li býti tělo tam, kde je chce duše míti, je tam okamžitě, může-li projíti různé prostory stejně rychle, t. j. v stejném čase, probíhá je v okamžiku, neboť jinak by byla při různé dálce také různost doby. To by byla rychlost neprostorová. Sv. Tomáš Akv. bere slova sv. Augustina ve smyslu veliké rychlosti, při níž časový rozdíl takorůzka mizí, tedy nějaké probíhání prostorem. Jakmile spojíme pohyb s prostorem, myslíme si, že se uskutečňuje prostorem, není ovšem jinak možný, nežli že oslavené tělo prolétá na př. prostor mezi zemí a měsícem kus po kuse, nechť se to děje rychlostí sebe větší. Bohoslovci, kteří přijímají rychlost nezávislou na prostoru, nemyslí si ji jako pohyb prostorem, nýbrž tak, jak duch putuje s místa na místo. Poněvadž je oslavené tělo pod úplnou vládou duše (vůle), zdálo by se, že tato neprostorová rychlost je možná. U andělů se zpravidla přijímá. Anděl není v prostoru jako tělo, nýbrž má k němu jen vztah. Tento vztah k určitému prostoru může měniti prostě tím, že přijme vztah k prostoru jinému, že si řekne: chci býti nyní na zemi, nyní na hvězdě. Jest otázka, lze-li tuto vlastnost přisouditi oslavenci, který má tělo, oslavené sice, ale přece hmotné. Že se jeho poměr k prostoru oslavenci nějak mění, jest jisté, ale mění-li se do té míry? Podle Suarezova lze důvodně (probabiliter) za to míti, že oslavenec může měniti místa bez pohybu prostorem. Dovolává se sv. Otců, kteří, zdá se, oslavencům tuto vlastnost přičítají.

Jemnost. Jemnost souvisí s jasností. Staří si mysleli zemřelého jako stín, buď bez těla vůbec, anebo s jakýmsi tělem vzdušným. My si myslíme oslavené tělo jako skutečné tělo, ale bez hmotné hrubosti, bez živočišných úkonů, jako jedení, plování a p., tak zduchovělé, aby bez překážky sloužilo duchovní činnosti duše, takové, jaké měl Pán Ježíš po zmrtvýchvstání. Nebylo to tělo ani vzdušné ani etherické, bylo to tělo skutečné, s masem a kostmi. Podle nynější vědy mají tělesa takovou pevnost, jak se jejich nejmenší částky přitahují, ať chemicky nebo nějak jinak. Jejich pevnost se zmenšuje a mizí, když se jejich částčky od sebe vzdálí, na př. v stavu plynovém. Kdybychom

se přidrželi této domněnky, mohli bychom si jemnost vyložit takto. Duše má nad oslaveným tělem dokonalou moc, ona v něm působí přímo všechen život, nepotřebujíc sil ani chemických ani fyzikálních ani jiných. Může tedy vytvořit maso a kosti bez nich, třebaš částčky těla byly od sebe vzdáleny jako částky hmoty plynové. Tak asi Gutberlet.

Vázení bohoslovci pojímají jemnost oslaveného těla ještě jinak. Práví, že oslavené tělo může pronikati tělesa, že může býti v témž prostoru, v němž je jiná hmotná věc. Sv. Tomáš Akv. popírá, že by oslavené tělo mělo tuto vlastnost samo sebou. Poukázání na Krista, jenž prošel skalní hrob, zjevil se apoštolům při zavřených dveřích, odmítá říka, že tělo Pána Ježíše nemělo této vlastnosti od daru jemnosti, nýbrž že Spasitel ony skutky vykonal divem, jako bylo divem, když prošel tělem P. Marie, neporušiv jejího panenství. Také přítomnost Páně v eucharistii má za zvláštní div jeho božství. Poslední přirovnání se nehodí, neboť eucharistický Kristus nemá prostorné rozsáznosti, prostorně nic nepůsobí ani netrpí, nýbrž je úplně mimo prostor; hostie jen nám ukazuje, kde je. Oslavené tělo je stále nějak v prostoru. Suarez a jiní bohoslovci učí, že oslavené tělo má jemnost pronikavou, že může probíhati tělesa, že může býti zároveň v prostoru, jež zaujímají jiná tělesa. Dovolávají se sv. Otců, kteří tuto jemnost oslavenému tělu Páně připisují jako stálou vlastnost. Suarez píše: Jako Bůh dal Kristu moc, aby mohl konati divy podle libosti, tak ustanovil, aby oslavenec pro svůj oslavený stav mohl podle libosti užívatí těla k tomuto účelu, totiž pronikati tělesa. Suarez mluví o čk věčenství Kristově, jež bylo nástrojnou příčinou božství. Přirovnání má tento smysl: jako se slušelo, aby Kristus měl moc činiti zázraky trvale a podle libosti, takže božství s ním působilo, kdykoli chtěl, tak se sluší pro blahoslaveného, aby měl trvale vlastnost jemnosti a mohl podle libosti pronikati tělesa anebo býti s nimi v témž prostoru.

Přidáme podle Gutberleta několik slov k výkladu tohoto pronikání těles. Vykládati zevrubně, jak se mohou tělesa pronikati, podle scholastické filosofie, vedlo by nás daleko; kdo se chce o tom poučiti, nechť nahlédne do kosmologie Kadeřávkovy nebo jiné podobné učebnice. Výklad náš přihlíží k moderní vědě. Nejprve odpovíme na námitku sv. Tomáše Akv.: Když jsou dvě věci v témž místě, stává se z nich jedna. Podle moderní vědy není tomu tak. Podle ní mají poslední částky tělesa zvláštní své rysy, a to i při sloučeninách chemických; i tehdy jsou ony částky vedle sebe. Mohou tedy také dvě tělesa, která jsou v témž místě zároveň, zůstat co jsou. Těleso musí býti v prostoru, ale z toho nenásleduje, že to musí býti, jsou-li dvě, také dva prostory zvláštní. Tělesa, jež se pronikají, mají týž prostor. Příčinou, proč jsou dvě těla vedle sebe,

není prostor; dvěma tělesy by byla, i kdyby vůbec prostoru nezaujímal. Prostor není těleso a těleso není prostor. Jen proto, že je těleso rozsažné, musí zaujímati určitý prostor. Tolik k námitce sv. Tomáše Akv. — Výklad, že oslavené tělo má vlastnost pronikati tělesa, lze vzít z moci, kterou má duše nad tělem. Oslavené tělo je jemné, zduchovělé. Voda proniká nejtvrdšími kovy, proč by nemohlo jemné tělo oslavence pronikati hmotu? Ještě snadněji lze pronikání vyložit podle mechaniky. Podle ní není nic nežli pohyb přitahování a odpuzování, způsobovaný chvěním nejmenších částí. Když těleso odpírá, že jiné nemůže do něho vniknouti, je toho příčinou řečené chvění. Kdyby přestalo, přestal by také odpor. To může duše oslavence učiniti, může chvění nejmenších částí zastaviti. Ještě jiný výklad. Proč nemůže do tělesa vniknouti jiné těleso? Proto, že je rozsažné? Ne, nýbrž proto, že klade odpor. Mnozí přijímají jen síly. Jen tím prý, že těleso osvědčuje nějakou sílu, víme, že je. Rozsažnost mají také geometrická tělesa, na př. koule. Stejnost takových dvou koulí se dokazuje tím, že si je myslíme položené do sebe. Je tedy třeba u těles odporu, aby se nepronikala, prostor nestačí. Tento odpor je u těles zajisté konečný a může býti vyšší silou přemožen. Nuže, síla oslavené duše je nevýslovně větší nežli všechna síla tělesa, i může proto odpor přemoci.

Pravoslavný Malinovskij má o jemnosti, již zove duchovost, toto. Žádostivost jest naše vlastnost, odtud je boj ducha a těla, tělo zotročuje duši, nutíc ji hovět nižším smyslovým sklonům, ztěžuje a zatemňuje snahy čiré duchové. Je to tělo vášní (strastnoje). Tělo vzkříšené bude duchovní, bez vášní. Boje mezi tělem a duší nebude. Bude zničena i možnost se protiviti, bude poddajným nástrojem duše. Zároveň bude duchové, t. j. fysicky lehké. I nyní bývá hmota v různých stupních hutnosti a přechází z jednoho do druhého. Ztratí hrubost, stane se tenkým a pronikajícím, proto bude od prostranství svobodnější. Ale vzdušným, sferickým nebude. Výklad chybí.

2. Oslavené tělo působí oslavencům mnohonásobnou vedlejší radost. K podstatné blaženosti nepřispívá, jak víme. K patření na Boha nemůže ani oslavené tělo součiniti, neboť hranici mezi poznáním duchovým a smyslovým nelze překročiti. Neoslavené tělo by oslavencům nebylo vůbec žádoucí, neboť by jim bylo přítěží, oslavené tělo je v souhlase s jejich stavem. Blaženému patření nepřekáží a přináší mnohou radost. Není to nová blaženost, ale je to blaženost jiného způsobu, jinými slovy, blaženost nebešťanů se projeví také skrze tělo, v jeho kráse, přednostech, citech. Z oslaveného těla vzejde duši také některé zdokonalení, ale pouze přirozené. Bude v stavu, který jí podle její přirozenosti přísluší, bude zase podstatným tvarem těla, bude vnímati zase skrze smysly a mítí představy (fantasmata), uvidí Krista, P. Marii a svaté také očima, a p.

To bude mít duše v míře mnohem dokonalejší, nežli byl její dřívější způsob smyslového poznání a cítění. Andělé mají již nyní všechno, co mohou mít; blažené duše nemají ještě vše a jsou schopny ještě zdokonalení, které pochází z těla, a také nové vedlejší radosti, jež odtud plyne. Sv. Augustin dí, že duše vidí Boha jako andělé. Sv. Tomáš Akv. vykládá jeho slova o vedlejší blaženosti, plynoucí z těla, nikoli tak, jakoby andělé měli větší patření a větší podstatnou blaženost. Jistě mají mnozí andělé větší světlo a tudíž také větší podstatnou blaženost nežli mnozí svatí, ale také jest jisté, že mnozí svatí vynikají v tom nad některé anděly. Panna Maria má jako královna andělů nejen vyšší důstojnost plynoucí z mateřství Božího nežli oni, nýbrž také větší světlo slávy. Dokonalejší bytost andělů, jejich větší bystrost rozumu a síla vůle nezvětšuje podstatné blaženosti, neboť tu určuje, jak víme, světlo slávy; ale k vedlejší blaženosti může zajisté přispívat i a také přispívá. O věcech stvořených potřebuje zajisté i anděl vědomosti vlité, a ta jest asi různá, závislá jsouc na úkolech, které ten který anděl vzhledem k věcem stvořeným má.

3. Tolik o nadpřirozených vlastnostech vzkříšeného těla a o radosti z nich vyplývající. Zbývá, abychom promluvili o přirozeném zdokonalení oslavených těl. Zde jsme odkázáni úplně na dohady bohoslovců, neboť Zjevení nepodává nám o této věci skoro nic.

Jistě víme, že oslavenci mají skutečné tělo, že mají své tělo, že jejich tělo má i po stránce přirozené vše, co patří k jeho úplné dokonalosti. Než, co patří k této přirozené dokonalosti? Vše to, co měl Adam, jenž vyšel z ruky Boží zajisté bez vady a v dokonalé kráse? Ale Adam byl určen pro pozemský život, jedl a pil, měl rodinu, stárnul, umřel. To u blaženců není a proto přirovnání s ním nepoučuje dostatečně a jistě. Souditi můžeme ovšem, že Kristus vykoupil také naše tělo a že tedy vzkříšené tělo bude mít původní dokonalost, kterou mělo v ráji, jenže tak, aby souhlasila se stavem věčné oslavy. Tu se hlavní obtíž vrací: jaká je tato dokonalost? Uvedme z různých mínění to, co je přijímáno s dostatečným souhlasem.

Oslavené tělo bude prosto všech přirozených vad. Sv. Augustin má za takovou vadu, zajisté právem, přílišnou tloušťku, nedostatky z úrazů, následky nemoci. Méně souhlasu dochází jeho mínění, že všichni budou mít tu velikost, kterou by měli v rozkvětu mužných let, kdyby se byla jejich bytost bez překážek rozvíjela, že tedy nebude mezi blaženci dítek a starců, ač nebudou všichni stejné velikosti, jelikož by se přirozenost lidská nevyvíjela u všech stejně, i kdyby se vyvíjela bez všech překážejících vlivů. Gutberlet s tím nesouhlasí. Práví, že náležitá rozmanitost patří k souladu celku. Také okolnost, že každý bude mít své zvláštní rysy, je proti názoru sv. Au-

gustina a jeho následovníků. Malínovskij se v této věci nerozhoduje.

Svatí budou mítí zajisté všechny své orgány zevní a vnitřní. To můžeme souditi s bezpečností z oslaveného těla Kristova, vzoru těl vzkříšených. Apoštolové je viděli oslavené na hoře Tábor a poznali svého mistra. Po vzkříšení se ho dotýkali. Spasitel sám řekl, že je to on (Luk. 24, 28). Tehdy ovšem oslavu zatajil, ale soudíme, že zatajil právě jen oslavu, a to oslavu toho a takového těla, v jakém se ukázal. Job dí, že bude mítí své tělo, svou kůži, své oči (Job 19, 25 n). Třetí syn Makkabejský pravil při mučení, že má své údy od Boha a že je od Boha zase dostane (2 Mak. 7, 10 n). Duše oživovala na zemi celé tělo, i chybělo by něco této činnosti duše, kdyby tělo některého údu nemělo. Namítnouti lze, že některé údy nebudou vykonávati bývalou svou činnost, na př. žaludek, údy pohlavní. Na to jest odpověď, že údy těla nejsou jediné k tomu, aby vykonávaly nějakou činnost, nýbrž že patří také k úplnosti, dokonalosti a kráse člověka a že tento účel, jež měl zajisté také tvůrce na mysli, jim zůstane. Orgány nebudou tedy sloužiti k tomu, aby tělo živily, látky proměňovaly, zdraví a život zachovávaly, neboť toho tělo nesmrtelné a neporušené nepotřebuje, ale zůstane člověk, a k obrazu člověka patří, aby měl lidské údy.

O některých částech těla je spor, oživuje-li je duše tak, jak oživuje srdce, mozek, ústrojí zaživací. Spor se týká hlavně krve. I tu bude zajisté oslavené tělo mítí, neboť ji mělo tělo Kristovo po vzkříšení a má v Nejsvětější svátosti. Krev patří jistě k obrazu člověka a jeho úplnosti. Části, jichž duše neoživuje, jako vlasy, zuby, nehty, některé tekutiny, patří také k úplnosti těla, i bude je oslavené tělo mítí.

Rozdíl pohlaví zůstane. Tak soudí bohoslovci všeobecně. Také pravoslavní tak soudí, leda že přidávají slůvko asi (asi zůstane). Sv. Athanasius, mluvě proti Ariánům o celibátu, dí, že v nebi nebude mužů a žen, nýbrž nová přirozenost v Kristu. Jeho mínění bylo tu a tam opakováno, ale neujalo se. Není možno je schváliti, neboť Bůh nestvořil člověka jako anděly, nýbrž jako muže a ženu (1, Mojž. 1, 27 n); rozdíl pohlaví není tedy následkem hříchu, nýbrž dílo Boží. Namítali, že nebeštané budou podle slova Páně jako andělé (Mat. 22, 29); ale Pán Ježíš jimi toliko naznačil, že v nebi nebude tělesného spojení, nýbrž andělská čistota. Ano, ze slov spíše jde, že různost pohlaví bude, neboť slova ženiti lze užiti jen o mužích a slova vdávati jen o ženách, a tento rozdíl je také v řečtině, v které evangelium sv. Matouše máme. Sv. Jeronym poznamenává: „Nikdo neřekne o kameni a dřevu, že se budou nebo nebudou ženiti a vdávati, když k tomu nemají v své bytosti schopnosti; tak se mluví o těch, kteří by se manželsky spojovati mohli, ale z milosti a síly Kristovy tak nečiní.“ Podobně

píší skoro všichni sv. Otcové a jiní spisovatelé církevní, kteří o věci jednali; Suarez je uvádí. Sušil dí, že pudu pohlavního zhola nepocítí, nýbrž veškerou lásku a náklonnost přenesou na Boha, milující lidi a jiné tvory v něm. Dr. Sýkora píše: „Po vzkříšení dostanou lidé tělo nesmrtelné, i nebude třeba pokolení lidské rozplozovati; proto nebude života manželského ani pudu pohlavního, jako ho není mezi anděly.“ Namítali slova sv. Pavla (Ef. 4, 13); řekli jsn.e výše, že mají zcela jiný smysl a uvedli jej.

Blaženci nebudou jísti a píti. Apoštol to naznačuje, když píše, že království Boží není pokrm a nápoj (Řím 14, 17). Sušil vztahuje slova jen na pozemský život, ale můžeme říci, že když nemají nad námi vládnouti zde, nebudou v onom životě vůbec. Oslavené tělo pokrmu nepotřebuje, ježto je nesmrtelné a neporušitelné. Přirovnává-li se v Písmě nebe hostině, je to, jak už bylo dříve podotčeno, obraz radosti, pro nebe obraz radosti duchovní. Když Kristus Pán po vzkříšení jedl (Luk. 24, 43), bylo to proto možné, že se apoštolům neukázal v oslaveném těle, nýbrž že oslavu skryl; také lze říci, že ztrávil pokrm jiným nežli živočišným způsobem. Sv. Tomáš Akv., přirovnávaje nesmrtelnost vzkříšených těl k nesmrtelnosti Adamově, dí: Adam mohl nezemřítí, blažení nemohou zemřítí.

Vnímání a působení smyslů zůstane, neboť patří k dokonalosti člověka. Svati budou viděti, slyšeti, cítiti, pokud to jejich blažený stav připouští, ano jejich smysly budou zdokonaleny, že budou vnímati i to, nač naše smysly nyní nestačí. To bude patřiti k odměně za to, že jich ostříhali. Sv. Tomáš Akv. dí, že by byl jejich život bez činnosti smyslů jako sen. Dříve jsme vyložili, že činnost ta bude potud jiná, že při ní nebude chemických změn jako nyní, jež při neporušenosti těl jsou zbytečné, ba nemožné. Smysly budou jen vnímati a na vjemy případně odpovídati (reagovati), rozum z nich bude míti podobné poznání jako nyní, ale dokonalejší. Co se týče hmatu, mohou se blaženci hmotných věcí dotýkati a nemusí, jelikož je mohou pronikati. Nepříjemných pocitů míti nebudou. Co se týče chuti, lze si mysliti, že budou míti, ač nebudou jísti ani píti, takové příjemné pocity chuti, které vznikají z dokonalého uspokojení těla, z pohledu na krásu nebe a jiné věci potud, pokud takové počitky souhlasí s jejich stavem a jsou k slávě Boží. O čichu má platnost asi totéž, co o hmatu. Budou-li svati žiti na obnovené zemi, budou míti k příjemným pocitům příležitosti dost. Že budou mluvit a slyšeti, již jsme řekli. Při proměnění Páně slyšeli apoštolové svého mistra a on je. Kdyby byli bez řeči a sluchu, chyběla by jim důležitá přednost společenská a lidská vůbec. Budou mluvit nejen mezi sebou, nýbrž i s anděly, neboť budou s nimi tvořiti touž blaženou společnost, andělé budou s nimi mluvit ovšem jen duchově, oni s nimi a mezi sebou řečí skutečnou. A. Michel praví: „Upíratí bla-

žencům přímý styk mezi sebou, bylo by vziti jim užívání schopností, jež jim náleží; to je proti slávě, jež musí býti vrchol dober a naplnění všech žádostí... Budou se milovati a láska jejich vzájemným poznáváním poroste.“ Obraznost bude živá a tak bohatá, že se v ní bude zrcadlit celé nádherné nebe a poskytovat nebešfanům obrazů nevýslovných. Právě vzhledem k ní lze říci se žalmistou: Jak jsou milé přibýtky tvé, Hospodine zástupů: Duše moje nyje touhou po síních Hospodinových, srdce a tělo mé jásosem tihnou k Bohu, který žije . . . šťasten, kdo sídlit smí v domě tvém . . . (Žal. 83, 1 n).

Tážeš se: Nebudou smysly svými skvělými vjemy rušiti patření na Boha? Nebude patření rušiti jejich činnost, jako u svatých, když upadali do vytržení? Nikoliv! Ne prvé, neboť svatí budou ve všem viděti Boha, ne druhé, neboť oslavené tělo je svou oslavou blaženému patření přizpůsobeno.

4. Přehlédneme-li, co jsme řekli, a zamyslíme-li se nad tím, vyznáme, že i vedlejší, případková blaženost svatých jak přirozená tak nadpřirozená bude nesmírná. Chápeme to tím lépe, že ji můžeme přirovnati k blaženosti pozemské, což u blaženého patření nemůžeme. A přec je to blaženost, bez níž by mohl nebešfan býti, aniž by na své blaženosti utrpěl. Jaká je potom blaženost podstatná? Věru blahoslavený, kdo okusí nebeské hostiny. — Sv. Cyprian těší křesťany v době pronásledování nadějí na nebe. Píše: „Ať nám vezmou zemi, když ihned vejdemo do ráje, do království nebeského. Kristus nám ukazuje cestu, on nás vede do nebe, nejen mučedníky, nýbrž všecky, kteří mu slouží až do konce. Není pro ně tisíciletí, ihned budou všichni spojeni na témž místě, s Kristem a Bohem.“ „Jaká nekonečná radost, převyšující naše vlastní žádosti, jaká sláva! Viděti Boha, míti společnost s Kristem, a to navždy, ve společné vlasti, uprostřed přátel a příbuzných, všichni jako přátelé Boží! V tomto bydlišti věčného světla, zářícího jasností Boží, šťastni nesmrtelným blahem, posílnění vědomím, že nebude ztraceno, budeme vládnouti a naše království Kristovo bude ustavičným triumfem.“ — Sv. Jan Zlat. píše: „Jaká bude sláva a jaká radost, býti připuštěnu, abys viděl Boha, býti uctěnu, abys s Kristem, svým Pánem, požíval radost spasení a věčného života, abys pozdravil Abrahama, Isáka a Jakoba, všecky patriarchy, proroky, apoštoly a mučedníky, radoval se se svatými a přáteli Božími v království nebeském rozkoši nesmrtelnosti, požíval, co oko nevidělo, ucho neslyšelo. Více obdržíme, nežli jsme zde pracovali a trpěli...“ — Sv. Basil líčí krásu hvězd a dí: „Když časné věci jsou takové, jaké budou věčné? Když velikost nebes převyšuje míru lidské chápavosti, který rozum pojme velikost nebes věčných? Když slunce, vydané porušení, je tak krásné, jakou krásu má slunce spravedlnosti?“ Všemuh pravdu, všechno

dobro, všecku krásu, život ves v Bohu najdeš, dosáhna ho, a s ním nekonečný ples.

Radost blaženců z korunek.

1. Korunou slávy, korunou nebeskou, jmenujeme často veškerou oslavu nebešfanů, podstatnou i nahodilou (akcidentální), hlavně pak podstatnou. Sv. Pavel píše: Pro budoucnost jest mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce, ale nejen mně, nýbrž i všem těm, kteří milovali příchod jeho (2 Tim. 4, 8; viz také 1. Kor. 9, 25; 1. Petr 5, 4; Zjev. 2, 10; 3, 11). Koruna (věnec) bývala odměna za vítězství v bojích nebo v zápase. Celý náš život je boj, odměna za vítězný boj bude věčná sláva, hlavně podstatná. Korunu nosili a nosí králové jako odznak panovnické moci. Blaženci vládnou na věky s Kristem. Koruna je ozdoba, zvláště nevěsty mívají věnec. Blaženci jsou oděni slávou a jejich spojení s Bohem bývá nejednou znázorňováno zasnubem a manželstvím. Tak mají všichni nebešfané korunu.

2. Korunka, aureola, o níž mluvíme v této stati, je jiná koruna, nežli je ta, o níž jsme se právě zmínili. Korunka, aureola, je zvláštní vedlejší odměna mučedníků, učitelů a panen (paniců). Není to zvláštní pojmenování podstatné blaženosti u jmenovaných tříd nebešfanů, nýbrž odměna zvláštní, vedlejší, neboť jinoch může mít korunku panictví a přece mít menší věčnou slávu nežli muž, jenž žil v manželství. Korunka je nahodilá, vedlejší odměna za zvláštní vítězství. Každý blaženec má zajisté nějakou zvláštní vedlejší oslavu, která je výrazem jeho života na zemi, neboť jako na zemi jsou sotva dva lidé tělesně a mravně stejní, tak je také v nebi veliká různost. Proto by se mohlo říci, že jako na zemi se každý něčím zvláštním vyznamenával, tak má v nebi každý korunku, zvláštní nějakou vedlejší oslavu za zvláštní boje; ale přiznávají se nebešfanům jen tři: korunka mučedníků, korunka učitelů a korunka panen (paniců), jelikož jsou odměnou za boje a vítězství mimořádné. Tyto korunky nejsou stejné, vykládá sv. Tomáš Akv., neboť souvisí se zásluhou, a ta u různých mučedníků, učitelů a panen (paniců) může býti různá, tu větší, tu menší. Dva mohou si přát mučednictví a je podstoupiti, ale jeden může býti odhodlanější, více po něm toužiti, větší muka přetrpěti a p. Podobně mohou si dva zvoliti stav učitelů, aby vedli jiné k Bohu, ale jak různá může býti jejich horlivost, obětavost a činnost vůbec! U panenství (panictví) mohou býti rozdíly v tom, jak si kdo chránil čistoty těla a mysli a k jakému stupni došel. Vidíme v korunkách touž podivuhodnou rozmanitost v jednotě, jako u jiných oslavách nebešfanů. Která z uvedených tří korunek je vzácnější, nelze říci, neboť každá má něco, čím

nad druhé vyniká. Mučednictví je zvláštní vítězství nad smrtí, panenství (panictví) nad tělem, učitelství nad bludem, nevěrou a nevědomostí. Kristus Pán pravil v podobenství o rozsévaci, že símě, jež padá na dobrou půdu, dává plod — některé stonásobný, jiné šedesátinásobný, jiné třicetinásobný (Mat. 13, 8 n). Sv. Augustin k tomu praví, že třicetinásobný užitek jsou manželé, šedesátinásobný panny, stonásobný mučedníci. Klade tedy na první místo aureolu mučednictví, ale i on zase jiným způsobem vynáší čistotu. Sv. Tomáš Akv., přirovnáváje panictví k manželství, klade na první místo panenství (panictví), na druhé čisté vdovství, na třetí manželství. Pán Ježíš vyvýšil v řeči o posledním soudu hlavně skutky milosrdenství; největší milosrdenství je vytrhnouti z náboženské nevědomosti, z bludu, nevěry a přivést duši k spáse. Proto zaujímají v církvi apoštolové, evangelistové, věrozvěstové, učitelé církevní vynikající místo, některým přiznává zvláštní významný název, titul doktorů. V breviáři jest officium (služba) panen na předposledním místě. Je tedy aureola učitelů zase s této stránky na prvním místě.

Aureola mučednictví. Na ni lze vztahovati slova sv. Jana: „Kdo jsou a odkud přišli ti, kteří jsou oblečeni v roucha bílá?“ A řekl jsem jemu: „Pane můj, ty to víš.“ I řekl mi: „To jsou ti, kteří přišli z velikého soužení a umyli roucha svá a zbilili je v krvi Beránkově“ (Zjev. 7, 13 n), ač v nich výslovně řeč o mučednictví není. Spasitel di, že nikdo nemá větší lásky k jinému, nežli když za něj dá život. Mučedník dává život za Krista, a poněvadž se to děje zpravidla za utrpení a muk, je hoden též zvláštní vedlejší odměny. Mučednictví je nejvzácnější skutek stěžejní ctnosti statečnosti. Sv. Augustin je jmenuje láskou, která pro Boha všecko lehce snáší. Vykládá, že, zaslouží-li vítězství nad tělem zvláštní korunu, zvanou aureolu, zaslouží ji také dokonalé vítězství při zevním útoku . . ., že, kdo vítězí nad smrtí, dokonale vítězí, neboť přemáhá těžké utrpení a z důvodu šlechetného, pro Krista . . . Sv. Tomáš Akv. di, že mučednictví je vynikající vítězství proti světu a zevnímu útočníku a že mu proto patří zvláštní korunka. Aureola je větší, úhrnem vzato, čím větší byly obtíže v boji. Klade ji za aureolu panenství (panictví), poněvadž boj proti tělu bývá delší, vnitřnější a proto nebezpečnější.

Korunka panenství (panictví). Na ni ukazují slova Písma: Zpívali píseň novou . . . a nikdo nemohl se naučiti té písni, leč oni . . . to jsou ti, kteří se neposkvrnili s ženami, neboť jsou panice, ti jsou to, kteří následují Beránka, kamkoli jde (Zjev. 14, 3 n). Sv. Augustin odůvodňuje tuto korunku jako u mučednictví, jenom že jde tuto o zvláštní vítězství nad vnitřním nepřitelem, nad tělem. Sv. Otcové chválí panenskou čistotu jako nejkrásnější ctnost a vyvyšují ji všemožným způsobem. Sv. Anselm di: „Kdo může pokládati za větší krásu něco jiného nežli pa-

nenství (panictví), která je milována od krále, od soudce, věnována Pánu, obětována Bohu!“ Sv. Tomáš Akv. dí, že vítězství nad tělem, jehož plouem je zachování panenství (panictví), zasluhuje zvláštní odměnu, aureolu. Panenství (panictví) je podle něho nejvyšší stupeň zduchovnění v boji proti tělu. Vykládá, že aureola patří jen těm, kteří měli předsevzetí, zachovati čistotu po celý život, třeba nekonali slibu čistoty. Když by přestal úmysl, ale tělo zůstalo neporušeno, a na konec úmysl zase ožil, je tato čistota přece aureoly hodna. Násilí panenství neruší. Uvažuje o různých bojích vdov, mučedníků, nemocných a praví na konec, že vítězství panen (paniců) je dokonalejší a zasluhuje aureolu.

Aureola učitelů. Sem lze odnášeti slova Písma: Učení pak se budou skvíti jako lesk oblohy, a kteří spravedlnosti vyučují mnohé, jako hvězdy na věčné věky (Dan. 12, 3.) Duchovní, kteří dobře spravují svůj úřad, budtež uznáni za hodny dvojí cti, zvláště ti, kteří se lopotí v slově a učení (1. Tim. 5, 17). Sv. Řehoř prohlašuje péči o duše za dílo nejbožštější a poučování při tom za dílo nejtěžší. Sv. Tomáš dí, že v boji s ďáblem jest největší vítězství to, když jej někdo zahání nejen od sebe, nýbrž i ze srdcí jiných, a to se děje vyučováním a kázáním; proto doktorům a kazatelům náleží třetí koruna. Ale podle něho dostanou ji jenom ti, kteří skutečně učí a káží, jelikož korunka patří jen těm, kteří náležitě zápasí (2. Tim. 2, 5). Při této korunce nemusíme mysliti jen na slavné učence, kazatele a misionáře, i prostý učitel dítek a lidu si ji může zasloužiti, zvláště je-li mu bojovati s neporozuměním, pýchou, zatvrzelostí a s jinými obtížemi, které přináší náboženská nevědomost, osvícenství a veřejný úpadek víry. A bude veliká, vytrvá-li v horlivosti až do konce.

3. Korunka je v duši, nikoli v těle, ale její lesk se může vylévati také nějak na tělo. To se asi děje. Sv. Otcové přijímají všeobecně, že si Kristus zachoval rány, které ukázal sv. Tomáši (Jan 20, 27), jako zvláštní ozdobu i v nebi. Rovněž praví o mučednících, že jejich tělo má oslavné známky ran, jež utržili. Ale nebudou vadou, vykládá sv. Tomáš Akv., nebudou nedokonalostí, nýbrž slávou. Sv. Bonaventura dí, že aureoly nezdobí jen duši, nýbrž i tělo. Se sv. Augustinem se přijímá, že tyto rány budou zářiti velikou krásou. Ale aureola je okrasa duše. O Kristu Pánu praví sv. Tomáš Akv., že aureol nemá, jelikož značí něco méně, ale on je vítěz dokonalý; jiní je mají, že se mu vítězstvím připodobňují. Kristus má něco, co je víc nežli všelike aureoly, ale to nemá povahy aureol, jako u svatých. Jiní bohoslovci je Kristu přikládají, ovšem korunky největší. P. Marii sv. Tomáš dává korunku panen. Místo boje, jehož u ní nebylo, uvádí vítězný boj proti ďáblu. Sv. Bernard dodává, že ji musí míti ta, která mezi těmi, jež pějí píseň Beránkovu, je první.

Zvláštní lesk mají svatí také ze svátostných nezru-

šitelných znamení, jež se vtiskují na křtu, biřmování a svěcení na kněžství.

Veliká je jistě radost, kterou mají svatí z korunek jak svých tak cizích. Vlastní korunky jim stále připomínají, jak vítězně bojovali, pracovali, trpěli, duše k Bohu vedli, a tato vzpomínka je blaží. Korunky ostatních působí jim radost, neboť vidí, jak i oni zvítězili v podobných bojích a oslavili tak Boha i sebe. Nevýslovně krásná je také rozmanitost, kterou tyto vedlejší oslavy dávají vítězné církvi, a z které všichni se radují.

Dodatek.

1. Věno. Bohoslovci mluví o věně blaženců (dotes). Věno jsou statky, které nevěsta, vstupující do stavu manželského, přináší ženichovi. To nemusí býti peníze a drahé věci, to mohou býti také krásné dary ducha a srdce. Ctnosti jsou jistě nejkrásnější ozdobou nevěsty. Nad vše krásy květu, tváří, krásnější je duše ctnost, zvadnou květy, zblednou tváře, ona trvá na věčnost. Isaiáš dí: „Raduji se z Hospodina, plesá duše má z Boha mého, neboť oblékl mě v roucho spásy, šatem spravedlnosti přioděl mě, jako ženicha okrášleného věncem a jako nevěstu ozdobenou šperky“ (Is. 61, 10; srov. Os. 2, 19). Žalmista pěje: „Všecka krása je králova dcera vnitř“ (Žal. 44, 14). Až odloží závoj, objeví se její půvab. Také těžiště krásy církve třeba hledati v jejím nitru... ve víře, lásce k Bohu... vykládá Hejčl. To platí také o člověku. Kristus Pán se nazval nejednou ženichem. Sv. Pavel píše křesťanům v Korintě: „Zasnoubil jsem vás muži jednomu, Kristu, abych mu vás představil jako pannu čistou“ (2. Kor. 11, 2). Proto se spojení duše s Kristem přirovnává manželství. Sv. Pavel píše o manželství: „Tajemství toto je veliké, já však to pravím s ohledem na Krista a církev“ (Ef. 5, 32). Podle těchto obrazů píší bohoslovci, že duše, určená k věčnému spojení s Bohem, dostává od něho věno, aby do tohoto spojení vstoupila důstojně a Bohu se, dodává sv. Tomáš Akv., líbila.

2. Rozeznává se věno těla a duše. Věnem těla lze rozuměti vlastnosti vzkříšeného těla. Věnem duše jsou: patřiti, míti, požívat. Patřiti ukazuje na víru, míti na naději, požívat na lásku. Víru, naději a lásku máme již na zemi. Jsou dány od Boha duši jako jeho nevěstě, jsou to dary duchovní a nadpřirozené, ale jsou na zemi teprve jako zasnub, počátek, záruka darů vyšších a nerozlučného spojení. Však věno není blaženost. Jména: patřiti, míti, požívat jsou skoro stejná s jmény, jimiž vyjadřujeme podstatnou blaženost v nebi. Věnem rozumějí bohoslovci jakousi přípravu pro spojení s Bohem a pro blaženost věčnou, aby skutky, v nichž blaženost záleží, mohly býti dokonale vykonávány. Někteří bohoslovci myslí na zvláštní nějaké dary před

vstupem do blaženosti, ale to je neodůvodněné a zbytečné. Příprava, které je třeba a která stačí, je světlo slávy (*lumen gloriae*). Celá věc je temná; nemá ostatně důležitosti.

Bohoslovci se táží, má-li také Kristus věno. Zpravidla odpovídají, že nemá. Kristus Pán není k Bohu v poměru nevěsty k ženichovi, neboť snoubenci musí býti dvě osoby, ale v Kristu je Bůh a člověk spojen v bytost jednu. Mimo to jest on to, jenž dává dary, ale není vhodné, aby týž, jenž věno dává, je také dostával, a duše je dostává od Boha jako nevěsta Kristu věrná.

Ani andělům nenáleží věno. Mezi ženichem a nevěstou musí býti shoda v přirozenosti, ale anděl není shodný s Kristem ani podle božství, neboť má přirozenost nižší, ani podle člověčenství, neboť nemá těla. Mimo to dostávají lidé věno ze zásluh vykoupení Páně, ale to se andělů netýká. Sv. Jan píše: Viděl jsem Jerusalem nový . . . jako nevěstu ozdobenou muži svému (Zjev. 21, 6), ale o andělech není v obraze zmínky; ani jinde ji není. Než, jsou bohoslovci, kteří připisují věno i andělům, ano i Kristu.

Starodávné nápisy a obrazy, týkající se nebe; liturgie.

1. Nápisy na hrobech ukazují víru prvních křesťanů v nebe. Z toho vidíme, že jim myšlenka na věčnou blaženost svítila na cestu životem, silila je v pronásledování, těšila v smrti. Nápisy ty mají v době pohanské velikou váhu, neboť ukazují na podstatný rozdíl mezi vírou křesťanskou a pohanskou. Nejstarší nápisy jsou jednoduché. Oznamují prostě, že je zemřelý u Boha, u Krista, v pokoji (*In Deo, In Christo, In pace*), někdy také řecky (*en irene*). Ve třetím století mají často tvar potvrzující.

Nápis z r. 217 ukazuje nebe jako místo blažených u Boha. Přijat k Bohu (*Receptus ad Deum*), na sarkofágu vatikánském: Odešel k Bohu (*lit ad Deum*), nápis v museu lateránském: Přijata u Boha (*Accepta apud Deum*). Spojení s Kristem je vyjádřeno často. Na hřbitově sv. Kalixta z r. 268: Zasloužilému v Kristu (*Benemerenti in Christo*), u sv. Anežky: Raduje se v siní Kristově; v Lateráně: Víme, že jsi v Kristu (*Scimus te in Christo*). Zemřelý je přijat od andělů (*accersitus ab angelis*). Budeš žíti se svatými (*Vibas inter sanctis*); na hřbitově sv. Kalixta z r. 268: Duch připojený k svatým; v Lateráně na mramoru: Na místech světců a j. Přecho často je nebe pojímáno jako místo občerstvení (*refrigerium*). Ale nápisy ty by mohly značiti také očistec. V aktech sv. Perpetuy se čte událost o Dínokratovi, kterou jsme vypravovali v pojednání o očistci. Na její modlitbu mohl se napítí a občerstviti. Podobný smysl mohou míti nápisy: V občerstvení tvé duše, Viktorine; Sekundo, buď v občerstvení; Bůh občerstvuje dobrou duši Marianovu. Však

spíše jest mysliti na nebe jako na místo nebeského občerstvení. Jiné nápisy praví, že nebe je místo světla a záře. Nápis z r. 363: . . . s jasným světlem; Věře v Krista má odměnu světla; odpočívá Severianus, jehož duch jest přijat do světla Páně. Egyptský nápis z r. 344 má: Bože duši a všeho těla, který jsi zničil smrt, rozšlápl peklo a dal světu život, dej odpočívati mé duši v lůně Abrahama, Isáka a Jakoba na místě světla, v místě občerstvení, kde není bolesti ani žalu ani vzdechu. Přechoť vyjadřují nápisy pokoj a štěstí; Felix svaté víry, povolán odešel v pokoj (z r. 369); Ve věčném pokoji budeš míti štěstí; Odpočivej v zlatém nebi. Mnohé nápisy vyjadřují pobyt v nebi: V domě věčného odpočinutí; Věčné světlo tobě, Timothea; Věčný dům, v němž nyní bezpečně odpočívá; Panuje ve vůni ráje. Lásku vyjadřují nápisy: Přijata do nebe zasloužila, aby jí Kristus přišel vstříc. Někdy vítají světice pannu. Že je nebe místo nadzemské, ukazují nápisy: Raduje se ve hvězdách; Tělo dala zemi, ducha hvězdám. Pro nebe je zrozen; Ve hvězdách nebeských blízko je Kristu.

2. Obrazy, jež se týkají nebe, představují tytéž pravdy, které vidíme v nápisích. Patrně byla nauka o nebi již v prvních dobách mezi křesťany v podstatě vyvinuta. Setkáváme se s nimi na sarkofágách, freskách, sklenicích. Nejčastěji je obrazem duše odcházející do nebe letoucí holubice, někdy jsou přitom i slova naznačující, že holubice má ten smysl, na př. duše tvá. Orantka (modlící se žena) je obraz církve a P. Marie. Myšlenky: P. Maria, Matka Pána Ježíše, panenská matka církve, representantka a orodovnice její byly tehdy představy u křesťanů běžné. Orantka obklopená holubicemi je obraz P. Marie a církve, jako vždy, ale jako vzpomínka na duše zemřelých značí P. Marii a církev vítěznou, duše v nebi se radující. Často je nebe znázorněno jako hvězdnaté, aby bylo naznačeno, že je to místo nadzemské, někdy jako vlající látka, kterou muž nebo žena drží, nahoře se zjevuje Syn Boží uprostřed doktorů, aby bylo ukázáno na jeho božskou moudrost. To je asi obraz ze žalmů, kde se čte: Ve slávu a velebnost jsi oděn, světlem se zahaluješ jako rouchem, rozprostíráš nebe jako oponu stanu (Žal. 103, 2 n). Obraz ráje a jeho stromů, jež jsou obaleny nevádnoucími zelenými listy a květy, vyjadřuje nekonečnou blaženost nebešťanů. Nejednou se setkáváme s tímto obrazem v kopulích římských basilik. Na hrobích katakomb, v kryptách sv. Luciny a na hřbitově sv. Kalista prodlévají věřící v stínu těchto stromů a mezi květy, buď jako skutečné osoby nebo jako holubice nebo jako jiní ptáci. Vše vyjadřuje radost, unesení, blaženost. Ptáci označují také nesmrtelnost, zvláště fénix, jenž podle pověsti vždy zase omládl, nebo páv, jehož maso bylo pokládáno za neporušitelné; páv drží někdy korunu, obraz slávy. Dobrý pastýř s ovečkami zobrazuje vroucí spojení vyvo-

lených s Kristem. Kristus bývá obklopen anděly, též P. Maria, královna nebes je tu. Znakem vinné révy je naznačena vyvolená země, nebeská vlast; příkop se stráží před vchodem praví, že do nebe mohou jen duše svaté. V pohřebišti sv. Cyriaka nadzdvihuje mučedník trochu oponu vchodu, jinde je viděti uvnitř řadu pilířů. Zase vidíme nebe zobrazeno jako hostinu. Radujte se velice, dí mladý učedník den před smrtí, ověčený růžemi a s palmou v ruce, zítra budete s námi u hostiny. Podobné obrazy jsou velmi časté na stěnách krypt. Někdy je nebeská radost naznačena prostě pohárem. Bezděky tu myslíme na slovo občerstvení (*refrigerium*). Zobraziti blažence jako zářící světlem, nebylo snadné. Malíři a sochaři to činí tak, že je zobrazují s hořícími lampami. Na mosaice v Tabaru je Kreskonie vedena holubicemi do nebeské zahrady, ozářené pochodněmi, stojícími mezi keři a květinami, patrně podle vidění Saturova. Nebeský klid je zobrazen holubicemi, odpočívajícími na větvích, s olivovou ratolestí v zobáčku; často bývá přidán monogram Kristův. Nebeská sláva je naznačována bohatým šatem, drahocennými ozdobami, náhrdelníky, brožemi, prsteny, jež zdobí svaté, zvláště panny. Vzájemnou lásku nebešfanů vyjadřuje obraz orantky mezi dvěma osobami, které ji s úsměvem přijímají a poodkrývají krásnou oponu, aby ji uvedly do místa věčné slávy.

3. Stará liturgie (mešní služby). Stará liturgie obsahuje o nebi tytéž myšlenky jako nápisy a obrazy, činí tak ustálenými slovy a uslovími, důkaz to, že nauka o nebi byla ustálena i ve vyjadřování. Církev se v liturgiích modlí, aby věřící přišli „do království nebeského, do nebeského bydlení, do nebeského místa“, aby „žili v nebi, ve věčné blaženosti, ve společnosti věčného blaha“, aby „jásali vždy na stoličce slávy, došli nejvyšších dober, do společenství nebeské společnosti.“ Kánon mešní (neměnicí se střední část mše sv.) označuje nebe jako „místo občerstvení, světla, pokoje“. Někde připomínka, že svatý je v takovém místě, chybí; to proto, že se čtlo jeho jméno v diptychách (seznamech) mrtvých. Zase čteme, že nebe je „místo světla a věčné blaženosti“, nebo prosbu „dej nám radovati se ve věčné blaženosti ve společnosti jejich (svatých), přijíti se všemi svatými do požívání ustavičného blaha, také mně dej viděti v radosti zář věčného světla“. Častá je ovšem vzpomínka na spojení s Kristem a na jasné patření na Boha, neboť v tom je podstata nebe. Bývá před přijímáním. Kristus je obklopen kůry andělů, on je hlava, věřící jsou jeho údy, i prosí v modlitbě církev věřící, aby s ním byli jako údové v nebi spojení. Radost je vyjádřena na př. v modlitbě: „Ať sedí mezi radujícími se, ať následuje Krista mezi apoštoly, ať vidí mezi anděly a archanděly jasnost Boží.“ V staré liturgii mozarabské se čte: „Přijmi jej, Pane, do věčného pokoje, dej mu milost viděti tebe

a království věčné, t. j. nebeský Jerusalem . . . ať má život věčný s těmi, kteří jej mají, ať dostane místo mezi kůry blažených.“ Touž řeč slyšíme v staré liturgii syrské, ač obřady jsou jiné. V liturgii sv. Jana Zlat. modlí se kněz: „Pane, dej jim pokoj v příbytích věčných, v ráji rozkoše, v stáncích světla, na místě klidu“, a lid odpovídá: „Dej jim pokoj.“ Podobně čteme v liturgii byzantské a v liturgii sv. Basila. Všecky tyto modlitby se zachovaly také v církvích rozkolných.

Liturgie všech dob a církví od počátku obsahují a denně opakují hlavní pravdy o nebi, prosíce, aby se věřící do nebe dostali, viděli Boha, byli s Kristem a se svatými, na věky se v slávě své radovali. Mezi svatými bývá P. Maria jmenována zvlášť.

Závěr o nebi.

1. Kde je nyní nebe a kde bude po vzkříšení těl? Nevíme. Nyní je někde, neboť i duše mají nějaký vztah k prostoru a nejsou všudypřítomné. Právě-li nevěrci, že prohledali hvězdy, ale nebe nenašli, mluví bezbožně a nerozumně zároveň, neboť nebe je hmotnému oku neviditelné. Písmo, mluvíc o nebi, mluví obrazně a bere obrazy ze života pozemského. Jinak to pro nás není ani možné. Dí-li, že Kristus vstoupil nade všechna nebesa, nad nebesa nebes (Ef. 4, 10), znamená to, že odešel do nebe a přijal největší oslavu. Spojujeme-li s tím nějaké místo nad hvězdami, jest to představa vedlejší, psychologická, kdysi také podepřená názory o vesmíru. Tyto názory o nebi na hvězdách nebo nad hvězdami padly, ale my dále upíráme, myslíce na nebe, zraky k hvězdám, neboť jsou nám krásným obrazem světla, klidu, štěstí. A kdo může tvrditi, že tam někde nemůže býti sídlo blažených duchů? Slova sv. Pavla, že byl vytržen do třetího nebe (2. Kor. 12, 2), jsme vyložili výše.

A nebe po vzkříšení? Svatí budou mítí těla. Poměr jejich k prostoru bude, jak jsme slyšeli, lepší, vyšší, nežli jaký k němu máme my, ale bude určitější, větší, nežli jaký je u duší bez těla. Proto myslíme bezděky na nějaké hmotné bydliště; ale nezbytné to není, neboť jemná a rychlá těla blaženců mohou býti i bez něho. Sv. Petr píše podle Isaiáše proroka (Is. 65, 17), že bude po věčném soudě nová země a nové nebe (2 Pet. 3, 12 n), sv. Jan je viděl (Zjev. 21, 1). Budou obnoveny proto, aby byly vlastním bydlištěm blaženců, snad země, či také snad sluneční soustava, do níž naše země patří? Nevíme. Pravosl. Malinovskij klade bydliště blaženců na obnovenou zemi. Uvedli jsme jeho slova dříve. Opakujeme: nevíme. Slova sv. Petra nepodávají nic jistého. Ale ať je nebe kdekoliv, jest nevýslovně krásné, a blaženci mají z něho stálou a velikou radost.

2. Nemenší radost jim působí společnost svatých a andělů. Písmo mluví o nebi jako o společnosti (Jan 14, 3;

Mat. 8, 11; Zjev 21, 3). Všecky svazuje čistá láska přátelství, plynoucí z blaženého patření a také z dobroty a krásy svatých. Vidí oslaveného Krista, P. Marii, anděly, všecky svaté, svého anděla strážce, své oslavené rodiče, bratry, dívky, známé. Nepřekáží, že přátelství může býti jen mezi několika; to platí o zemi, kde jsme ve všem omezení, ne o nebi. Marta se těší, že se sejde s bratrem (Jan 11, 24). Sv. Irenej píše, že se duše poznávají a že si vzpomínají na to, co na zemi zažily. — Sv. Cyprian dí, že jsme tam očekáváni hojným počtem milých osob, které mají péči o naši spásu. — Sv. Ambrož líčí mystické spojení blaženců mezi sebou a s Kristem. Těší se, že se sejde s bratrem Satyrem, hájí proti Vigilancovi, že si svatí zachovávají lásku k pozemšťanům. Jaký bude první pohled na nebe? Jaké první shledání? Jak zaplesají rodiče, vidouce své oslavené dívky? Jak dívky? Jak bude bývalá láska přátel zdokonalena? Již o této vedlejší kráse a blaženosti lze užiti slov sv. Pavla: Ani oko nevidělo...; jaký je potom pohled na Boha a jaká blaženost vyplývající z patření na bytost nekonečnou, božský prázor všeho, co jest a mohlo by ještě býti? Zde vypovídá pero, obraznost ano i rozum službu. Zde třeba říci se sv. Tomášem Akv.: Badavý-li duch se v tebe zadívá, všecek se ti koří, neboť umdlivá.

3. Mysleme často na nebe. Vzpomínejme denně a živě, že jsme určeni pro nebe, že náš život má býti k němu přípravou, že budeme míti takové nebe, jaké si zasloužíme. Všecko je marnost, volá Kazatel. Míni věci pozemské, které nám smrt vezme. Ale to nemá býti pro nás slovem trudnomyslnosti, otupělosti, pessimismu, nebo k němu se pojí slovo nebe s nekonečnou věčnou blažeností. Pro nás má význam: pracuj, snaž se, nekaz si pro nezřízenou lásku k pomíjejícím věcem věčnou oslavu, zdokonalení, povýšení, štěstí. Za nesmírnou věc bojuješ. Máš vrozenou touhu po blahu, obrať ji tam, kde je, kde tě čeká. — Sv. Tomáš z Villanovy píše: „Když kyne dost malý časný zisk, vzpružuje se duch a probouzí žádost, ale po věčném a nevýslovném zisku se nevzpružuje a nebudí touhy. Ó politování hodná vlažnost, ó ubohá tvrdost.“ To je odtud, že na nebe málo myslíme a o jeho kráse zřídka uvažujeme. David vzpomínal na svůj Sion, když jako uprchlec bloudil pouští. Jak se v něm po něm vzňala touha! Jak mu byl tehdy drahý (Zal. 83, 1; 121, 1 n)! Nejsme my jako bloudící na poušti? Mysleme na nebe, ať také zatoužíme po stáncích věčných. Říkejme si: Co jest námaha několika let proti blaženosti věčné? A nebláží-li již zde život bohumilý? — Sv. Augustin uvažuje: „Blahoslavení, kteří přebývají v domě tvém, na věky věkův bude je blažiti. To jest věčný klid, pokoj ten bude bez konce, bez konce radost, bez konce veselí, bez konce neporušenost. Život věčný budeš míti, klid, jenž nemá konce. Jaké námahy je hoden

klid, jenž nemá konce? Chceš-li po pravdě přirovnávati a po pravdě souditi, věz, že se věčný klid kupuje věčnou prací. Jest to pravda, ale neboj se, Bůh je milosrdný. Kdybys měl věčně pracovati, nikdy bys k věčnému klidu nedošel... Abys jednou dospěl k tomu, co kupuješ, nemusíš pracovati věčně, ne že by to nebylo takové práce hodno, ale abys dosáhl, co kupuješ. Je to hodno věčné práce, ale může býti koupeno prací časnou. Jistě by měla býti taková, t. j. věčná, pro věčný klid. Jakou cenu má práce desíti tisíc let? Deset tisíc let má konec. To, co ti dám, praví Bůh, nemá konce. Jaké milosrdenství Boží! Nepraví, pracuj deset tisíc let, ani pracuj tisíc let, nedí, pracuj pět set let, nýbrž pracuj s živoucími několik málo let, a přijde klid, jenž nebude míti konce. Slyš ještě: Pane, pro množství bolů v srdci mém potěšilo duši mou napominání. Málo let pracuješ a ani v těchto pracích nechybí útěcha, nenedostává se radosti. Ale neraduj se ze světa, raduj se v Kristu, raduj se v jeho slově, raduj v jeho zákoně. Jak veliké jsou tyto útěchy v takových pracích! Pravdu má apoštol, když dí, že naše soužení je pomíjející a lehké, že nám zjednává v míře přenesmírné slávu věčnou, plnovážnou (2. Kor. 4, 17). Hle, jakou cenu dáváme, jaksi jediný groš, abychom obdrželi poklady věčné, groš práce za klid neuvěřitelný...“ Pro sebe mne stvořils Bože, a má duše jedině dojde plné blaženosti, až v tvém srdci spočine. — Cílem žití: vidět Boha, pravzor věcí stvořených, kdo jej zří, zná taje světů, věčně můž se kochat v nich. Chceš-li, aby Bůh byl jednou podílem ti „všecek“, hleď, vzdát se všeho, co on není, a být „všecek“ jeho teď. Dante píše: Teď Otci, Synu i svatému Duchu pět začla slávu rajská obec širá, až zpitý byl jsem v přesladkém tom ruchu... Ó nevýslovný plese, slasti, plání! Ó žití, v němž se s mírem láska skvěje! Ó jisté bohatství a beze přání! (Ráj 27).

O PEKLE.

1. Jest článek víry, že jest peklo. Do pekla se dostávají duše těch, kteří umírají v smrtelném hříchu. Kdo je v smrtelném hříchu, je bez posvěcující milosti. Míněn je smrtelný hřích osobní, neboť nekřtěné dítky mají dědičný hřích a jsou bez posvěcující milosti, ale do pekla nepřicházejí. V pekle jsou také padlí andělé. Peklo je místo bolestných trestů za spáchané a pokáním neusmířené těžké hříchy. Míra muk je každému určena podle míry viny.

České slovo peklo značí podle dr. Frinty původně smůlu, lid prý s ním spojuje slovo péci, t. j. „místo, kde se duše pekou“. Poslední rčení je asi protestantský vtip. V Starém zákoně jmenovalo se původně celé podsvětí šeol. Vykládali jsme, jak se rozlišovalo v místa různá, i nebudeme to opakovati. Časem vzniklo pro peklo zvláštní jméno Gehenna, které přešlo také do písma Nového zákona. Na východ od Jerusalema je údolí, které se zvalo Hinnom. Bylo pověstné pro ohavné modlářství ke cti boha Molocha. Israelité, odpadlí od zákona, obětovali tam v strašném poblouzení ducha a srdce Molochovi své dítky. Prorok Jeremiáš místo to proklel. Pravil: „Zřídili obětiště Tofet v údolí Ben-Ennom. aby (tam) pálili syny své a dcery ohněm! Ani mne nenapadlo jim to přikázati! Protož aj, přijdou dny, dí Hospodin, kdy nebude se již říkati: Tofet a údolí Ben-Ennom, ale údolí zabíjení, a pochovávati budou v Tofetu, že nebude jinde místa. I budou mrtvoly tohoto lidu za pokrm ptactvu nebeskému a divokým zvířatům, a nebude, kdo by je odehnal. A učiním, že umlkne v městech judských a ulicích jerusalemských hlas radosti a hlas veselí...“ (Jer. 7, 31 n.) Zbožný král Josiáš učinil z údolí místo nečisté, aby tam už nikdo nemohl obětovati (4. Král. 23, 10). Tak se stalo údolí Hinnom nebo Ennom místem ohavnosti a hrůzy. Z řečených slov vzniklo jméno gehenna a nabylo významu peklo. Místu, označenému názvem gehenna, každý Israelita se vyhýbal jako místu od Boha a lidí prokletému, z pohozených tam věcí vycházel stále prach a dým, připomínající oheň pekelný, také puch, jenž odpuzoval. Tak dostalo peklo jméno gehenna. V době Kristově se užívalo tohoto jména pro peklo všeobecně; Nový zákon ho užívá zpravidla.

Jiná jména biblická pro peklo jsou: místo trápení (Luk. 16, 28), ohnivá pec (Mat. 13, 42 n), nehasitelný oheň

(Mat. 3, 12), zevnitřní temnoty (Mat. 8, 12), propašť (Luk. 8. 31; Zjev. 20, 1 n), ohnivé jezero (Zjev. 19, 20). Stav zavrženců je zván: zahynutí, zatracení (Mat. 7, 13; 1. Tim. 6, 9), odsouzení (Řím. 5, 16 n), smrt, druhá smrt (Řím. 6, 21; Zjev. 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8). Starý zákon je zvlášť bohat na názorné názvy, obrazy a popisy pekla.

Peklo pojmáme jako stav a místo. Že je peklo určité místo, není církví rozhodnuto, ale plyne z toho, že duše jsou bytostí omezené a mají nyní proto nějaký nutný vztah k prostoru. Řeč Pisma, třebas obrazná, svědčí pro místo, sv. Otcové si činili o něm představy velmi názorné; bohoslovci učí tak skoro jednomyslně, ale omezují živé obrazy Pisma a sv. Otců hranicemi zdravé filosofie, aby nebylo obtíží po stránce vědecké. Malinovskij (pravosl.) píše: „Jména, která dává peklu Písmo, mají obrazný charakter a nemohou býti pojímána v doslovném smyslu, ale všechna ukazují, že způsobují odsouzeným těžká muka . . . Zavržení uvidí pravinníka hříchu a smrti, ďábla s jeho anděly. Společnost ta může jim působiti jen nevýslovné soužení, kletby zoufalé zloby, rouhání . . . Budou spolu s podobnými sobě, s hříšníky.“ Tedy místo. A kde? Odpovídá sv. Jan Zlat.: „Tážeš se, kde bude peklo? Ale co je ti do toho? Nezbytně jest znáti jen to, že jest, a ne to, kde se skrývá.“ Dodáváme k tomu další slova sv. Otce: „Netaž se, kde je, ale starej se, abys tam nepřišel.“ Malinovskij dodává, „že podle jeho osobního soudu je asi někde mimo tento svět; jako císařské věznice a doly bývají v dáli, tak i peklo bude někde mimo svět.“ Je-li podle rozmanitých mínění na konci světa, v slunci, ve středu země, zajímá nás dnes méně nežli doby minulé, my díme se sv. Janem Zlat.: „Je tam, kde je spravedlnost Boží položila, když zavrhl pyšné anděly.“ Sv. Řehoř Vel. píše, že se neosměluje tvrditi, kde je. Biblické úsloví „sestoupiti“ do pekel a jiná podobná (4. Mojž. 16, 31 n; Žal. 54, 16; Is. 5, 14; Ef. 31, 17 a j.) mohou míti zajisté smysl obrazný, neboť to, co je světlé a radostné, klademe nahoru do říše světlých hvězd, a to, co je hrozné, smutné, temné, představujeme si dole v propastech, na dně moří. Mnohá z nich mohou míti a také mají smysl skutečný, na př. místo utrpení.

Vždy byli jednotlivci, kteří peklo popírali anebo o něm vážně pochybovali. Peklo popíral Epikur, filosof vezdejšnosti, a jeho žáci. Učili, že duše umírá s tělem. Sv. Augustin o nich píše: „Holedbají se, že jsou silnými duchy, kteří se ničeho nebojí, jelikož se prý Bůh o pozemské věci nestará a po tomto životě jiného není.“ — Ze Židů popírali peklo Saduceové. Josef Flavius o nich píše: „Saduceové kladou Boha mimo dosah a dohled všeho zlého . . . utrpení a slávu duší vůbec zapírají . . . duše podle nich umírají s těly.“ — Z prvních dob křesťanských se uvádějí jako popěrači pekla kacíři Gnostikové a Eunomiani.

V novější době popírali peklo Sociniáni, říkajíce, že se bezbožní po tomto životě obracejí v nic. Luther věřil v peklo, jeho následovníci je většinou popírají, prohlašujíce jistotu spásy (Heilsgewissheit) za nejvzácnější plod reformace. Počet nevěřících v peklo se těmito rozumařskými protestanty valně rozmnožil a vnikl také do katolických křehů, kde zplodil tak zvanou svobodomyslnost. — Peklo popírají ovšem bezbožci, popěrači duše, hmotaři, všebožci (patheisté); prakticky je popírají všichni milovníci světa, když žijí bezstarostně v hříších, jakoby nebylo po smrti ani soudu, ani spravedlnosti, ani trestu. Mnozí pravili a praví, že bylo peklo vymyšleno, aby byli lidé odstrašováni od hříchu, mnozí, že peklem je pro zlé již tento svět, jelikož je má hříšník v srdci. Rozumářští vykladači Písma překrucují slova zjevení Božího tak, že se nauka o pekle rozplývá v nic. Podrobné výklady o moderních eschatologických bludech má H. Martin v bohovědném slovníku francouzském.

2. Že je peklo, jest pravda jasně zjevená a od církve mnohokrát prohlášená. Je obsažena ve vyznání svatého Athanasia, které je z pátého století, v kánonu sněmu valentinského z r. 855, konaného za Lva IV.; sněm lateránský IV. z r. 1215 dí: „Zlí dostanou s ďáblem věčný trest, dobří s Kristem ustavičnou slávu.“ Totéž potvrzuje sněm lyonský z r. 1274 a j. a j.

Důkaz z Písma, že jest peklo. Ze Starého zákona nebudeme uváděti podrobných výroků; upozorníme jen na několik všeobecných pravd. Mluvili jsme na počátku této knihy o starozákonním šeolu a o jeho vývoji. Pohanští národové si upravili podsvětí sami. To Starý zákon učiniti nemohl, nýbrž musil čekat, až mu o něm Bůh něco zjeví. Zjevení přišlo pozdě a bylo chudé. Ale Židé měli vždy živé vědomí, že jsou za své skutky před Hospodinem odpovědni, jenže mysli více na blaho a zlo časné nežli věčné. Nicméně vytvořilo v nich toto vědomí odpovědnosti živý náboženský cit a působilo, aby se z pozemského sobectví víc a více vybavovali. Zbožný Žid dospěl k tomu, že byl věrný plnitel zákona, aby se Hospodinu líbil. Přátelé Jobovi měli neštěstí ještě za trest, t. j. přihlíželi jen k časné, pozemské sankci zákona Božího. Job myslí již na odplatu věčnou. Do proroků znali Židé věčný život, ale nejasně, a jejich představy o něm byly smutné. Ovšem, neboť Vykupitel byl ještě daleko. Vybrání duchové se jím těšili a byli tak upozorňováni na šeol spravedlivých, ale lid na život po smrti nemysli. Pro něj bylo pozemské blaho darem Božím, známkou spravedlnosti, žal kletbou na zlé. Nestejné a nerovné rozdělení blaha a zla obracelo myslivé duchy na odplatu věčnou, která bude vykonána obecným soudem. Proroci tyto myšlenky rozvíjeli a uváděli do lidu. Isaiáš vidí v šeolu peklo zavržených (Is. 14, 9, n; 33, 14; viz také 47, 14; 48, 22; 57, 21). Po babylonském zajetí rozvíli eschatologii knihy druhokanonické.

Rozumáři odvozují podle své zásady, že vše, co je v Písmě, je odjinud, také eschatologii Starého zákona, ba i Nového, z nauk okolních národů. Marné počínání, dí Richard, eschatologie Pisma je prosta bájí a tím stojí, ač chudá, vysoko nade všemi eschatologiemi pohanskými.

Důkaz z Nového zákona třeba ovšem provést. Pán Ježíš praví, liče poslední soud: I půjdou tito do trápení věčného (Mat. 25, 46), t. j. ti, kteří budou na levici. To není parabola (podobenství) ani allegorie (obraz), ana slova také věc samu v sobě zahrnují, praví Sušil. Poněvadž pekelné tresty jsou hrozné, varuje Pán před nimi řka: Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, duše však zabítí nemohou, ale bojte se spíše toho, jenž může duši i tělo zatratiti do pekla. (Mat. 10, 28). Opět: Jestliže oko tvé pravé pohoršuje tebe, vylup je a vrz od sebe, neboť prospěšnější je pro tebe, aby zahynul jeden úd tvůj, — než aby celé tělo tvé bylo uvrženo do pekla. (Mat. 5, 29; 13, 8). To opakuje s důrazem ještě o ruce a noze. Sv. Augustin k tomu poznamenává: „Nemrzí ho opakovati na jednom místě táž slova třikráte; koho nepoleká toto opakování a tak prudké hrození trestem z úst Božích?“ — Sv. Pavel vykládá, že se Pán Ježíš zjeví s nebe s anděly moci své v plameni ohnivém, aby potrestal ty, kteří neznají Boha a neposlouchají evangelia Pána našeho Ježíše Krista; a ti budou potrestáni záhubou věčnou od tváře Boží... (2. Thes. 1, 8n). Sušil dí, že záhuba je věčná smrt a že slova „od tváře“ znamenají věčné odloučení od Boha a tím od věčné slávy. — Sv. Jan píše: Bázlivci však a nevěrci a ohavníci a vrazi... budou mítí díl v jezeře hořícím ohněm a sírou; to je druhá smrt (Zjev. 21, 8). Jiná místa Nového zákona o pekle jsou: Mat. 5, 22n; 7, 13n; 8, 11n; 13, 41n; 2. Pet. 2, 9n; Zjev. 14, 9 atd. Nejsilnějším výrokem je onen o pohoršení (Mar. 9, 42; Mat. 18, 8n). — O pekle mluví dvě podobenství, totiž o koukoli (Mat. 13, 24n) a o síti (Mat. 13, 47n). Líčí osud hříšníků. O šťastném osudu dobrých a nešťastném osudu zlých jedná podobenství o veliké hostině (Lik. 14, 16n), o boháči a Lazarovi (Luk. 16, 19n), o svatbě (Mat. 22, 1n), o moudrých a nemoudrých pannách (Mat. 25, 1n), o hřivnách (Mat. 25, 14n; Luk. 18, 1n). Vždy je tu řeč o zavržení zlých, někdy i s některými podrobnostmi. Nejvýrazněji, někdy takoruka hmotně, líčí peklo sv. Jan ve Zjevení. Písmo mluví někdy tak, jakoby se odsouzení mělo státi teprve na obecném soudě. To proto, že pojímá v jedno konec jednotlivce a všech. Poukazuje hlavně na obecný soud, poněvadž se týká všech, bude veřejný a lépe se k zdůraznění věčné spravedlnosti hodí. Že tím neodkládá trestů na konec světa, ukazuje podobenství o boháči a Lazarovi; boháč se trápil v pekle před obecným soudem. Podrobně jsme o věci jednali při soukromém soudě.

Podání mluví v duchu Pisma. Od dob apoštolských do

dnešního dne vyznávají všichni Sv. Otcové, církevní spisovatelé a filosofové všeobecně, že je peklo. Souhlas všech je bezmála úplný. Sv. Otcové uvádějí a rozvádějí výroky Písma, vykládají místa temná a určují jejich smysl. Učitelský úřad stanovil věroučný obsah víry o pekle a vyslovil o něm některé články, bohověda zpracovala vše v soustavu. Poněvadž je nauka o pekle v Písmě jasně obsažena, nebral se rozvoj obvyklou cestou: víra zavinutá, badání a úvahy, víra rozvinutá; nicméně lze i v ní rozoznati troje období: klidné přijímání víry v peklo, boje a kacířstva, článek víry. Sporů a kacířství je málo a nemají valného významu. Nyní uvedeme některá svědectví podrobně. První, jež uvedeme, jsou z doby apoštolských žáků.

Didache zná cestu života a smrti, t. j. věčné. — List Barnaby mluví o cestě k věčné smrti s trestem, jdou po ní hříšníci a budou zavrženi. — Sv. Klement Řím. píše o lidech od Boha prokletých a staví proti nim lidi od Boha požehnané, dí, že těch, kteří neplní vůle Kristovy a pohrdají příkázáními, nic nezachrání před věčným trestem, dokládá to výroky sv. Písma. — List k Diognetovi mluví dvakrát o hříšnících, kteří budou zavrženi na věky. — Pastýř Hermův líčí církev v obraze věže, kterou andělé stavějí. Kameny jsou křesťané. Hříšníci, kteří chtějí konati pokání, leží nedaleko od věže; budou-li se v pravdě káti, bude jich k stavbě použito. Kameny zahozené jsou bezbožníci bez upřímné víry a budou zavrženi. Někteří budou hořeti. Dále píše, že suché ratolesti, t. j. lidé bez milosti Boží, budou odsouzeni k věčným mukám. — Sv. Justin učí jasně, že je peklo a že je věčné, že je určeno pro ďábly a hříšníky. Nejsou trestáni 1000 let, jak dí Plato, nýbrž navždy. Z této pravdy vyvozuje důsledky pro život. U Justina nalézáme nesprávné mínění, že hříšníci jsou sice trestáni hned po smrti, ale že vlastní trest přijde po obecném soudu. Pravoslavní se ho dovolávají na potvrzení své nauky, že trest (též blaženost) je po soukromém soudu začátečný a že konečný trest nastane po soudu obecném. Mínění toto, vyskytující se u Justina po prvé, potom se značně rozšířilo i na západě. Jeho stopy lze znamenati až do šestého století. Ale že je peklo, a to věčné peklo, učí jasně, důrazně a několikrát to opakuje. Zde aspoň jeden jeho výrok. Píše: „Ať nikdo neříká to, co praví filosofové, řkouce, že to, čemu my učíme o trápení bezbožníků ve věčném ohni, je pouhý hlomoz a strašení a že tím chceme dosáhnouti, aby lidé, jati bázní, byli horliví v ctnostech . . . pravím krátce: kdyby tomu tak nebylo, nebylo by Boha anebo by se o lidi nestaral, ctnost a neřest nebyly by nic, přestupníci zákonů by byli trestáni nespravedlivě“. — Sv. Ignác Muč. píše: „Nemylte se, bratři, kaziči rodin nebudou vládnouti královstvím Božím. Jestliže tedy ti, kteří podle těla činili takové věci, byli trestáni smrtí, čím více ten, kdo kazí zlým učením viru Boží, pro kterou byl Ježíš Kristus ukřižován. Takový

odejde do neuhasitelného ohně, jakož i ten, kdo ho poslouchá“. „Hříšníci, zvláště kacíři, nebudou děditi království Kristovo, nýbrž vejdou do neuhasitelného ohně“. — Ve zprávě o mučednictví sv. Polykarpa se čte: „Pohlédajíce k milosti Kristově pohrdli světskými mukami a vykoupili se jednou hodinou z pokuty věčné. Chladný byl jim oheň ukrutných mučitelů, jelikož měli před očima to, aby ušli ohni věčnému a nikdy neuhasitelnému.“ — Soudci, hrozícímu ohněm, pravil mučedník: „Ohněm hroziš, jenž hoří hodinku a rychle hasne? Není ti asi znám oheň budoucího soudu a věčného trestu, který je uschován pro zlé“.

To jsou Otcové apoštolští. Z dalších (východních) jmenujeme: Tatian, žák Justinův, mluví výslovně o věčném pekle. (Potom upadl do bludů.) — Athenagoras obhajuje křesťanů, že nemohou býti zlí, jak jsou líčení, jejich vírou, že očekávají přísný soud a zavržení zlých. Aby dokázal zmrtvýchvstání, dovolává se toho, že musí býti spravedlnost a hříšníci potrestáni také na těle. — Theofil Ant. vyčítá pohanům, že vzali nauku o pekle z Písma, dokazuje ji a uvádí také doklady z knih Sibyliných a z básníků. Práví, že se křesťané z této nauky učí žítí bez hříchů. — Sv. Jan Zlat. píše: „Bůh jest spravedlivý. To vyznávají všichni, Židé i Řekové, kacíři i křesťané. Mnozí odtud odešli přetrpěvše tisícere bředy. Je-li tedy spravedlivý Bůh, kde dá těmto odměnu, oněm trest, není-li pekla, není-li vzkříšení?“ — To jsou Otcové východu. Ze západu uvádíme už jen tři. Tertullian hájí pekla a věčnosti pekla velmi důrazně, oheň podle něho je oheň skutečný, ukazuje proti Marcionovi, že Bůh musí po smrti trestat. Píše mimo jiné: „Bůh svrhne bezbožné do stálého ohně... mučení nebude dlouhé, nýbrž věčné... Boha se bojíme, ne prokonsula.“ U Tertulliana se opakuje myšlenka, že vlastní peklo začne po obecném soudě, a to i pro zavržené; do něho bylo toto mínění od některých pronášeno jen o ďáblech. — Sv. Jeronym píše: „Věříme, že pro ďábla a pro všechny bezbožníky, řkoucí: není Boha, jsou věčná muka.“ — Sv. Řehoř Vel. opakuje, čemu nás učí vira o pekle, o ohni, o temnotách pekelných, a dodává: „Co pomůže tato znalost, nepodaří-li se, ujíti mu? — Účinným důkazem jsou také mučedníci, kteří jako Polykarp, stojíce před hranicí, ukazovali na jiný oheň, jenž hoří věčně. Krátce, souhlas v podání, že je peklo, je úplný. Mnohé výroky námi uvedené dokazují věčnost pekla, o níž bude řeč v delší stati.

Scholastikové rozvádějí nauku o pekle a objasňují ji důvody z rozumu. O jsoucnosti pekla jest mezi nimi souhlas úplný.

3. Důkaz z rozumu, že je peklo věčné, je méně jasný a přesvědčující nežli důkaz z Písma a podání. Bautz poukazuje hlavně na dva, na důkaz vedený z nutnosti, že musí býti spravedlnost po smrti, když není na světě, a že člověk, jemuž Bůh

určil nadpřirozený cíl, je, zemře-li v nemilosti, neschopen dosíci ho. První důkaz je naznačen v některých výroci Otců prve uvedených.

Nepřihlížíme-li k věčnosti pekla, poznáváme s toužou jistotou, že musí býti po smrti odměna a trest, s kterou poznáváme, že je Bůh, že je duše lidská nesmrtelná, že je život za hrobem. Řekneš „Bůh“, a hned si musíš přidati a přidáš, že je spravedlivý, že miluje dobré a nenávidí zlé, že dobré odměňuje a zlé trestá. Jinak si Boha nemůžeš mysliti. Vyvyš jeho dobrotu a milosrdenství na nejvyšší míru, svatost a spravedlnost od něho oddělití nemůžeš. Bůh lhostejný k ctnosti a hříchu, k čistotě a smilstvu, k sobectví a lásce, k úkladné vraždě a oběti života za jiné, k zbožnosti a bezbožnosti, k pravdě a bludu je pojem pro lidský rozum nemožný; spíše mohl bys říci: „není Boha“, nežli připustiti takovou zkreslenost jeho bytosti. To maje na mysli, poohlédni se po světě a rci, je-li na něm dokonalá spravedlnost. Všecko lidstvo volá, že není. Není vpravdě nikoho, kdo by na vlastní oči neviděl, že hřích často vévodí a ctnost je šlapána nohama. Proto musí býti ještě jiná spravedlnost. Na zemi není, musí tedy býti za hrobem. Tak toho neomylně žádá pojem o Bohu. Sv. Jan Zlat. rozbírá podobenství o bohatci a Lazarovi a činí tento soud: Bůh je, je podle úsudku všech spravedlivý a dává každému, co zasluhuje; po té dodává: „Když tedy nikdo z těchto dvou neobdržel (t. j. na zemi) odplaty, ani bohatec za svou nešlechtnost, ani Lazar za svou ctnost, jest jasné, že přijde čas, ve kterém se dostane oběma případné odměny.“

Co praví jasně a určitě rozum, potvrzuje cit vší svou silou. Jednotlivý člověk i celí národové mohou se mýlit a často se také mýlí v tom, co je dobré a co je zlé, totiž v jednotlivostech, ale všichni cítí a cítí, že dobré skutky zasluhují odměny a zlé skutky trestu. Také tak jednali. Toto mravní citění je v nich často tak silné, že nevyčkávají soudního řízení, nýbrž trestají sami. Bývá v tom někdy nevyspělost nebo vášeň, ale vždy je to projev mravního citu, třeba i svedeného na nepravou cestu. Nikdy nebylo národa bez takového mravního citění. Tento mocný cit se probudí někdy i u člověka zpustlého a třeba prudce vyrazí. Co praví toto mravní citění lidstva? Že lidská bytost žádá spravedlnost. Poněvadž na světě není, přijímá spravedlnost posmrtnou. V tom citění se neklame, neboť je, jsouc v lidské bytosti, od jeho tvůrce.

Dále poukazujeme na slova sv. Pavla: Jestliže toliko v tomto životě máme naději v Kristu, bídnější jsme nežli všickni lidé. Proč i my podstupujeme nebezpečenství každou hodinu . . . Bojoval jsem v Efesu se šelmami po lidsku, jaký mám z toho prospěch? Jestliže mrtví nevstávají, jezme a pijme, neboť zítra zemřeme (1. Kor. 15, 19 n; srv. Is. 22, 13). Sv. Pavel dokazuje

těmi slovy vzkříšení, ale ovšem takové, které dává odměnu za víru, věrnost, statečnost, trpělivost a za jiné ctnosti. Nebýti odměny za ně, byli by věru všichni, kteří se snaží po dokonalosti a proto trpí, politování hodni. Dodejme k tomu: takových by ani nebylo, neboť ctnost a nectnost pozbyly by svého významu, ctností by bylo leda to, co podporuje pozemské blaho, nectností, co mu odporuje. Pravidlem mravnosti by se stalo sobectví osobní, rodinné, národní, t. j. ušlechtilá mravnost by přestala. Některé výroky sv. Otců, svrchu uvedené, poukazují i na to. Cicero píše: „Nikdo bez veliké naděje nesmrtelnosti neobětuje se smrti za vlast... Nevím, jak vězí v myslích lidských předvídání nějaké věků budoucích, a to se naskytá a jeví u duchů největší a nejvznešenější mysli. Kdyby toho nebylo, kdož by byl tak pošetilý, aby volil žítí neustále v trudech, pracích a nebezpečích?“ Tak zvaní humanisté uvádějí jako pravidlo mravnosti důvody jen vezdejšínické, ale že tyto důvody nestačí, ukazuje na oči jejich život a mravní úpadek, jež jejich zásady všude, kde se šíří, zaviňují. Bez víry v odplatu, v odměnu za ctnost a v trest za hřích padá rozdíl mezi ctností a neřestí.

Jak pevné a mocné jsou uvedené důvody, hlavně důvod ze spravedlnosti, ukazuje zjev zajisté uvážení hodný, že všichni národové měli a mají víru v peklo. O Chaldejcích čteme u Pausania, že věřili v nesmrtelnost duše a že se od Zoroastra, nejslavnějšího svého učitele, naučili, že se jí dostává odměn a muk. Od nich přijali podle Aristotela a jiných tuto víru Babyloňané, Asyřané, Peršané a Parthové. Podle Cicerona nemohl v Persii nikdo býtí králem, kdo by této nauky neznal a nedržel. O Indech vypravuje Strabo, že věřili v nesmrtelnost duše a že o pekle smýšleli jako Plato, neboť Bůh byl u nich soudcem spravedlivým, jenž dobré odměňoval a zlé trestal. O Egyptanech a jejich víře v soud, nebe a peklo dává zprávu nejstarší prý kniha světa, zvaná Kniha smrti; jiné zprávy o jejich víře máme u Tertulliana a Tacita. O Skytech a jejich víře v peklo vypravuje Plato. O Řecích uvedli jsme na počátku této knihy přehled jejich eschatologie. Eschatologie římská se podobala řecké. Justin, Laktanc, Eusebius Caes. a jiní dovolávají se nejednou řeckých a římských básníků, filosofů a učenců na důkaz, že je peklo; také poukazují na tuto víru u celého národa řeckého a římského. O víře v peklo u Gothů svědčí starodávná a slavná kniha Edda; vypravuje, že je v pekle mistr muk Hidboggue, jenž důmyslně a nejrozmanitějším způsobem zavržence mučí. U Mohamedánů praví 14. sura, že zlí, až se naše země změní v jinou, budou uboze spoutáni, sura 15., že peklo je místo všech bezbožníků, sura 16., že zlí jsou trápeni věčným ohněm. Číňané věří, že ti, kteří vedli hanebný život, jsou odsouzeni do žalářů a tam od ďáblů zle mučeni. O víře v peklo u Japonců vypravuje sv. František Xav. Mimo jiné dí, že kněží, líčíce peklo,

ukazovali na obrázcích muka zavržených. Podobnou víru měli a mají kmenové afričtí a američtí. Všichni tito národové měli a mají ovšem také víru, že se ctnostný život po smrti odměňuje. Na celém světě byla, jest a zajisté zůstane víra v spravedlnost. My to chápeme, neboť plyne z pojmu o Bohu a z lidské bytosti. Nevěra a rozumářství ji může zahlušiti u jednotlivců, nikoli v celku, a i tu je ještě otázka, zahlušuje-li ji úplně. Mnoho podrobných zpráv o víře lidstva v peklo je u Lükeny (Tradice) . . u Knabenbauera (Svědectví lidstva . .), ve francouzském bohovědném slovníku a j.

Sv. Tomáš Akv. vykládá, že je trojí řád, jemuž je člověk podroben: řád, jejž mu hlásá rozum, řád, který se týká zevních věcí a lidí, řád Boží vůbec. Když někdo z těchto řádů některý poruší, hřeší buď proti rozumu nebo proti bližnímu nebo proti Bohu; porušený řád se na něm mstí. Naopak zase, když někdo řády ty zachovává, zvelebují sebe. To jest již v pojmu řádu a pořádku, to jest jeho sankce. Proto plní zachovávání řádů klidem, jelikož mezi člověkem a řády nastal soulad, jejich porušení neklidem, jelikož mezi člověkem a řády nastal nesoulad. Stroj, v němž je vše v pořádku, jde klidně; stroj, v němž je vada, nikoliv. To platí nejen o řádě fysickém, nýbrž i o řádě mravním, a o ten jde. Klid a nepokoj, uspokojení a výčitky, odměna a trest nejsou tedy věci vybájené, umělé, zvykové, nýbrž mají základ ve světovém řádě Božím. Kde je řád, tam je zákonodárce. Bůh je zákonodárce světového řádu. Mravní řád světa plyne z jeho svatosti. Proto každé porušení tohoto řádu je hřích proti Bohu. Bůh musí chrániti řád, který dal, neboť to vyžaduje jeho svátost. On to činí. Tím, že zachovávání řádu člověka zvelebují a rušení jich jej kazí, naznačují, že dobré odměňují a zlé trestá. To hlásá příroda fysická, tvá bytost, tvůj poměr k bytostem ostatním. Jsou stálými a nezvratnými svědky, že je peklo — ovšem také nebe — ale nám jde o důkaz, že je posmrtný trest, peklo.

Rozumáři namítají, že dobrý a zlý skutek nesouvisí s uspokojením a nespokojeností, nýbrž že dobrý skutek a klid, uspokojení a p. (t. j. odměna) jsou pojmy sobě cizí; rovněž, že skutek zlý a neklid, běda (t. j. trest) jsou na sobě nezávislé. Když přijde po hříchu bol, není tím mravní řád obnoven. Kdo žádá za hřích trestu, dává se vésti ne vědomím, že mravní řád je porušen a má býti obnoven, nýbrž mstou. Rovněž prý nepatří k mravnímu řádu, aby ctnost potěšovala (odměna). — Tyto názory rozumářů jsou tím, co jsme o pekle uvedli, zvláště hlubokým, jasným a krásným výkladem sv. Tomáše Akv., vyvráceny. Ovšem předpokládáme, že je Bůh, zákonodárce světa. Kdo ho popírá, kdo činí vrchním a jediným zákonodárcem sebe, lidský rozum, stát, ten ovšem neuzná božské sankce, která odměňuje a trestá. Ale potom je divné a svrchovaně nedůsledné

když tito lidé dávají zákony, trestají ty, kdož proti nim jednají a odměňují dobré skutky. Jaké mají k tomu právo, jaký to má vůbec smysl, když ctnost a odměna, hřích a trest jsou pojmy které spolu nesouvisí? Jest jejich trest mstou a nic než mstou? Vypínají se nad mravní zákon, ale jejich počínání jest marné. Mravní zákon jest vlit do lidské bytosti, a ta je obrazem, ovšem nedokonalým, svaté bytosti Boží. Proto je člověk v hloubi duše přesvědčen, že muž dobrý a zlý, světec a hříšník, poctivec a zloděj, čistý a smilný nejsou si mravně rovni, nezasluhují stejného posuzování a jednání s nimi; že pojmy: dobrý člověk a odměna, zlý člověk a trest nejsou si cizí, na sobě nezávislé, nýbrž že souvisí velmi úzce; krátce, že spravedlnost, jež odměňuje a trestá, patří k mravnímu řádu světa. Kde toto přesvědčení mizí, tam společnost hyne. Musí hynouti; nenapraví-li se, musí zahynouti.

Co jsme vyvodili přirozeně, potvrzuje Bůh zjevením. Musí býti a je spravedlnost posmrtná, je peklo. Sv. Jan Zlat. praví o popěračích pekla: „Nechť si oblíbí ctnost a budou o pekle ihned přesvědčeni a všechny jejich pochybnosti pominou“. (Srv. Dante, Peklo 3, 22 n).

Peklo je věčné.

1. Mnou vchází se do města věčné strasti,
mnou vchází se v bol, který nemá rána,
mnou vchází se do zatracenců vlasti.
Hlas Spravedlnosti pohnul světů Pána,
Moc Boží sklenula mé brány stinné
a s první Láskou Moudrost svrchovaná.
Před vznikem mým nebyly věci jiné,
jen věčné vyjma, já též věčně stojím;
nech naděje, či noha sem se šine.

Tato slova dal Dante jako nápis na bránu pekla. Že je peklo, je věc rozumu zcela jasná, rozumíme-li peklem jen posmrtné potrestání hříšníků. Pravda ta pozbývá své přirozené jasnosti, dodáme-li, že je peklo věčné, t. j. že se tresty zavrženců nikdy neskončí. Mimo to jest to pravda strašná. Proto se nelze diviti, že měla u nás stále hojně odpůrců, ano, že se naše bytost někdy proti ní vzpírá. Lessius praví, že jsou čtyři tajemství, jež nám působí obtíže, když je máme přijmouti: tajemství nejsv. Trojice, vtělení, eucharistie a věčné peklo, ale kdežto se proti prvním třem vzpírá jen pyšný rozum, vzpírá se proti čtvrtému také hříšné srdce. Malinovskij (pravosl.) praví o obtíži, jež působí věčné peklo: „Není divu, neboť na světě není bolu, jehož by čas nevyléčil, ani tělesné bědy, která by se aspoň smrtí neskončila“. Věčnost pekla ovšem uznává a jí hájí, neboť v té

věci se nauka pravoslavná od katolické neliší. Píše: „Stav po obecném soudu je nezměnitelný. Nechť má hříšník jakýkoli stupeň utrpení, po obecném soudu nebude možnosti a naděje, osvoboditi se z pekla“. Dodává: „kteroužto naději mají někteří po soukromém soudu“. Vyložili jsme dříve, jak tento názor třeba pojímati a jak jest i podle Malinovského nedůsledný. Může se týkati jen těch hříšníků, které my klademe do očištnice, a ti vyjdou z něho všichni.

Odpůrce věčného pekla lze rozdělit na dvě skupiny: Jedna hlásá konečné zničení zlých, druhá má za to, že se zlí utrpením očistí a dojdou věčné spásy. Někteří z této druhé skupiny míní, že budou z pekla jednou vysvobozeni aspoň zavrženci méně zatvrzelí. Někdy se zdá, jakoby tohoto mínění byli také pravoslavní bohoslovci, ale jen po dobu do posledního soudu; potom dávají svým nejasným a neurčitým slovům výklad, podle něhož sluší za to míti, že se netýká zavrženců v skutečném pekle, nýbrž těch, kteří umřeli s vírou a s pravou kajícíostí, ale nepřinesli vhodných plodů pokání. Je-li tomu tak, jest jejich nauka o věčném pekle správná. Významu nabyla z uvedených prve dvou skupin v dějinách víry jen skupina první. Jest to dříve již naznačené druhé období ve vývoji křesťanské nauky o pekle, období bojů a kacířstev. V třetím a čtvrtém století bylo období to klidné, v čtvrtém a pátém prudké. Pro nepatrný počet odpůrců pravé nauky je tento odpor vzhledem k církevnímu podání bez významu, t. j. odpor ten neoslabuje obecného souhlasu sv. Otců a bohoslovců; jejich souhlas má plnou bohovědnou váhu.

Hlavou skupiny, že se tresty ďáblů a zavrženců jednou skončí, je Origenes. Nauka ta se jmenuje apokatastasis. Byla odsouzena na V. obecném sněmu cařihradském r. 553. Pozdější sněmy, jako sněm lateránský z r. 649, dovolávají se řečeného sněmu a odsouzení schvalují. Origenes byl tehdy jmenován mezi bludaři a odsouzen, ale patnáct odsouzení, která se týkala právě jeho a která jsou uváděna jako kánony pátého sněmu, v sněmovních ustanoveních se nevyskytují. Jisté je, že byla nauka Origenovi přičítána a církevně odsouzena. Kánon, kterým se apokatastasis zavrhuje, zní: „Kdo praví nebo míní, že trest démonů a bezbožných lidí je částečný a jednou se skončí, t. j. že nastane jednou obnova ďáblů nebo bezbožných lidí, je v klatbě“. Origenes má četné a slavné obhájce, kteří jej hledí očistiti z viny bludu, na př. sv. Řehoře Divotvorce, Dionysia, Alex. Basila, Řehoře Naz., Jana Zlat. a j., čas po čas vyskytuje se takový obhájce i nyní. Atzberger praví po velmi svědomitém badání o Origenovi, že svou nauku projednával jako nauku esoterickou, t. j. jen pro vybrané duchy, ne pro lid, že ji podával jako vědecký pokus, vyložiti učení Písma o konci světa vědecky, nikoli jako odpor k zjevení Božímu, že ji před-

nášel skromně, s pochybnostmi a kolísáním, spíše jako badatel než-li jako ten, jenž něco tvrdí. Tím potvrzuje, co řekl kdysi o Origenovi sv. Basil, že spekulace Origenova je někdy nezdravá, ale že slavný učenec má velikou úctu před katolickou tradicí a z úcty k ní dává proti svému mínění svědectví pravdě. — Apokatastasis držel také sv. Řehoř z Nyssy, ale nebyl osobně odsouzen, jednak pro jiné své čtnosti, jednak že byl odsouzen v Origenovi. Obou, zvláště sv. Řehoře, dovolává se v nejnovější době dr. Schell, který hlásal apokatastasi pro některé pekelníky, totiž pro nezatvrzelé nenávislníky Boží. Hrubý omyl je, počítati k obhájčům apokatastase sv. Jeronyma a sv. Řehoř Naz. V těchto bojích o pravou nauku o pekle má vynikající význam sv. Řehoř Vel. On je ukončil. On potřel poslední zbytky nauky Origenovy, on uvedl také jasnost do otázky, kdy vlastní peklo začíná. Ukázal jasně a přesvědčivě, že začíná hned po smrti a soukromém soudu. Vyvrátil mínění, že Kristus vysvobodil při sestoupení do pekel ty, kteří v něho uvěřili. Jeho vlivem upevnilo se nemálo mínění, že oheň pekelný je oheň skutečný. Vyložil, že pekelné tresty jsou nestejně, že jsou věčné, jelikož pekelník přilne k hříchu, že se Bůh z muk zavrženců neraduje, nýbrž koná nutnou spravedlnost, že nauka ta je pro nás blahodárná, že nelze zavrženým pomáhati a j.

K druhé skupině bludařů patří Misericordes (Milosrdní), nějaká sekta, o níž se zmiňuje sv. Augustin, někteří Nestoriáni v VI. a Arméni v VII. století, Origenisté VIII. století, Skotus Erigena v IX. století, novokřtěnci XVI. století. Hus věřil ve věčné peklo a užívá této pravdy velmi vydatně, Luther a reformátoři přijímali věčné peklo, Luther se jím ohání stále a způsobem velmi drsným. Dnešní protestanté je většinou zavrhuji, rozumářští protestanté s rozhořčením, pravice, že odporuje pojmu o Bohu svatém a milosrdném, že je výronem chorobného mozku a zbloudilého srdce. M. Kähler věčné peklo hájí (Realenzyklopädie VIII.) Socialisté potírají peklo potupami a výsměchem, které je v souhlase s jejich bezbožnou nevzdělaností. Zmínili jsme se o Milosrdných a o sv. Augustinu. Sv. Augustin píše o nich asi takto: Nejmilosrdnější je Origenes, který vysvobozuje z pekla i ďábla a přidružuje ho k andělům. Jeho milosrdenství je povrchní. Ďábel může se státi andělem, než hle, svatý může upadnouti zase do trestů ďábelských, a těmto změnám není konce. To by pokání svatých bylo slabé a jejich blaženost špatná, neboť by neměli jistoty. Milosrdní praví, že dojdou spásy všichni lidé anebo někteří. Ďábly nechávají v pekle na věky. Proč vysvobozuje jejich milosrdenství jen lidi? Jiní slibují vysvobození z pekla jen pokřtěným, kteří přijali tělo Páně. Jiní z nich křesťanům, kteří dávali pilně almužny. Opět jiní těm, kteří před smrtí odprosí ty, jimž ublížili. Žítí mohou jakkoli, i v největších neřestech. *Suam causam agunt*, mluví ve vlastní při, dodává sv.

Otec a podotýká, že s mnohými mluvil a jejich mravy zná. Vidí, jak Bůh hrozí, ale slibují si, že bude při soudu milosrdný. To jsou některé myšlenky ze zprávy sv. Augustina o Milosrdných.

Veliký vliv na vývoj moderních eschatologických bludů měl Kant. Sám přijímal jako postulát (požadavek) rozumu nesmrtelnost duše a věčnou sankci zákonů Božích, i peklo, ale to mu nebránilo hlásati autonomismus rozumu, t. j. svrchovanost, nezávislost a svéprávnost člověka. Divným zmatkem svého nejasného ducha učinil z člověka Boha, jemuž skutečný Bůh nemá co poroučet. Jeho nauka měla osudný vliv. Filosofie strašně pobloudila a jeden z hlavních, který jí dal tento směr, snad proti vůli, byl Kant. Ti z moderních filosofů, kteří věří v posmrtnou sankci, ale popírají její věčnost, lze rozdělit na tři skupiny: na kondicionalisty, metempsychosisty a universalisty.

Kondicionalisté hlásají zničení těch, kteří nemohou dojít věčného štěstí. Život je dar, dar se nevnučuje. Dar, jehož od nás nikdo nechce, bereme zpět, rovněž, když ho obdarovaný špatně užívá, nevnučujeme ho tomu, komu by způsobil žal. Člověk má v své moci, připravit si blaženost věčnou, totiž ctnostným životem, anebo se jí může vzdát, totiž životem nedobrym. Buď mu tedy přinese dar Boží, jímž je život, věčné blaho, anebo bude člověk zničen, poněvadž mu Bůh nemůže vnutit život nešťastný, jehož on nechce. Kdyby Bůh tak činil, musil by mu člověk vyčítati, že ho vůbec stvořil. Věčný život je tedy podmíněčný, kondicionální. Také je prý nerozumné, aby se malé poměrné zlo (život) změnilo v zlo naprosté (peklo). Peklo věčné by byla stálá potupa svatosti Boží. — Takové myšlenky nalézáme, dodává spisovatel, z něhož čerpáme, u primitivních (nevyspělých) národů starověku. Nyní se s nimi zase setkáváme, hlavně u protestantů. Nechtí věřiti, jak věřili jejich otcové, v peklo, i obnovili kondicionalismus (Rothe, Nietzsche, Plitt, Drumond, Ryse, Renouvier). Nejvíce je rozšířen v Americe. Vědecky se na něj pohlíží s pohrdáním jako na soustavu zbabělosti. Posmívají se jí, že si Bůh nedovede od zlého člověka jinak pomoci, nežli že ho zničí. Slabé stránky této nauky jsou četné. Nesprávné je, že Bůh musí zničit člověka, jenž své svobody užívá k hříchu. Peklo není prodloužení zla bez odůvodnění, peklo je dobrovolné prodloužení hříchu, i následuje nezbytně božská sankce (trest) na tak dlouho, pokud trvá převrácenost člověka. V pekle není absolutního zla, nýbrž je tam absolutní řád. Život není dar takový, aby s ním byla nezbytně spojena služba, poslušnost tvůrce. Tvůrce určil člověku jako cíl život věčný, ale ustanovil podmínky, za kterých ho lze dosáhnouti.

Metempsychosisté učí takto: Člověk je svou podstatou bytost svobodná, může stoupati a sestupovati, hřešiti a obrátiti

se, a to vše do nekonečna. Věčnost je tedy stálá změna světů, šťastných nebo nešťastných, lidé mohou žít jak chtějí. Tato nauka byla rozšířena u pohanů, Indů, Řeků, Římanů. Vznikla tím, že poznávali odpovědnost za zlé skutky, ale chtěli se vyhnouti věčnému trestu. K jejím vyznavačům patří Schelling, Krause, Goethe, Fichte, Fourier, Reynand, Figuier, Flammarión, Pelletan, Pezzani a j. . Nauka spočívá mimo jiné na bludu, že svoboda, konati dobré nebo zlé, je podstatná vlastnost lidská. Bůh je svoboděn a nemůže hřešiti. Lidská svoboda má poslouchati Boha. Tak by musili jednati lidé ve vybájených nových světech. Konec by musil přece býti nebe nebo peklo.

Universalisté učí takto: Každý trest je léčivý a dočasný; zlo se musí skončiti. To žádá Boží moudrost, spravedlnost, dobrota. Bůh nemůže stvořiti, aby zničil; to by byl nerozum. Člověk je bytost svobodná i může se káti. Proto dosáhnou všechny svobodné bytosti jednou, třeba za dlouho, vlivem vítězství milosti Boží svatosti a štěstí. Tak učil Zoroaster, trochu Origenes a jeho následovatelé, Milosrdní, trochu Skotus Erigena, Albigenští, renaissance, protestanté, zvláště Anabaptisté. Dnes veškerý protestantismus přijímá jen jakýsi očistec. Universalisty jsou Bengel, Schleiermacher, Reinhardt, Martensen, Straus, zvláště Ritschl (přes svůj racionalism), F. Tarrar, Milton, S. Terry, John Murray, James Rely a j., každý však hlásá nějaké zvláštnosti. Veliké chyby této nauky jsou: Jak se stane Satanáš andělem, když se nechce a nemůže obrátiti? Či ho Bůh přinutí? Trest není jen léčivý, nýbrž také kárný. Přestupníky třeba potrestati, ať se chtějí obrátiti nebo nechtí. Trest je především napravení porušeného řádu.

2. Církev zavrhlá bludné nauky o pekle na uvedeném svrchu sněmu a potom častěji. Někdy v V. století vzniklo vyznání sv. Athanasia. Tam jsou slova: „Kdo činí dobré, půjde do života věčného, kdo zlé, do věčného ohně.“ Vyznání to je od té doby stálou modlitbou církve. Sněm lateránský IV. praví proti Albigenským: „Zavržení přijmou s ďáblem ustavičný trest“. Sněm tridentský praví, že těžký hřích zasluhuje věčného trestu. Sněmu vatikánskému z r. 1870 byl předložen kánon, který kladně hlásá věčné peklo a prohlašuje opačný názor za kacířství; k rozhodnutí nedošlo, ale kánon ukazuje víru církve. Nauka ta je ve všech katechismech a hlásá se s kazatelen a učitelských stolic celé církve. Je tedy jisté, že nauka o věčném pekle je pravda zjevená, dogma a od církve schválená.

Písmo hlásá věčné peklo. Vezmi kterýkoliv jeho výrok o pekle, vždy přidává slovo věčné. Tuto věčnost zdůrazňuje různými jmény, proti věčnosti nebe staví rovnocenně věčnost pekla, vyslovuje věčnost také záporně, t. j. tresty nebudou míti konce, aby o ni nemohlo býti pochybnosti.

Kladné výroky jsou na př.: Odejděte ode mne, zlořečení,

do ohně věčného . . . i půjdou tito do trápení věčného. (Mat. 25, 41 n.) Sv. Augustin poukazuje na to, že i oheň je zván věčným, i trápení. To proti těm, dodává, kteří pravili, že zavržení budou jednou od ohně vysvobozeni. A dým muk jejich vystupovati bude na věky věkův (Zjev. 14, 11; 19, 3). Budou mučení ve dne v noci, na věky věkův (Zjev. 20, 10). Sem se hodí výroky z předešlé stati, jichž nebudeme opakovati. Prorok Daniel: Jedni (vstanou z mrtvých) k životu věčnému, druzí k hanbě, aby ji viděli vždycky (Dan. 12, 2). Hejčl podotýká, že je tu nejjasnějšími slovy podána nauka o vzkříšení z mrtvých, která byla již dříve naznačena (Job. 19, 25 n; Is. 26, 19; Ez. 37 a j.). I protestanté tvrdí, že je zde vyslovena. Je zřejmé, že jde o dobré a zlé; není důvodu, omezovati slova jen na Židy, nýbrž slova se vztahují na všechny lidi. Když je o spravedlivých řečeno, že vstanou k životu věčnému, platí věčnost také o nespravedlivých, slovo „vždycky“ ji také vyjadřuje.

Namítá se, že hebrejské *olam* a řecké *aion*, *aionios* (věčný) značí v Písmě někdy dlouhou dobu; to je pravda, ale na takových místech je to ze souvislosti patrné. Když praví Hospodin: Ustanovuji smlouvu svoji mezi mnou a tebou a mezi pokolením tvého potomstva, které po tobě vzejde, že budu podle věčné smlouvy Bohem tvým a Bohem tvého potomstva (1. Mojž. 17, 7 n; 2. Mojž. 21, 6), plyne z věci samé, že se tu mluví jen o době života. Když dí, že úmluva Hospodinova s lidem bude věčná, má to smysl buď podmíněčný, totiž jestliže ji lid zachová, anebo, a to jest asi vlastní význam, že nová úmluva bude vyplněním a pokračováním úmluvy staré. Totéž platí o Novém zákoně, když mluví o věcech časných; i zde ze souvislosti nebo z přídavku je patrné, že je slova „věčný“ užito ve smysle „dlouhá doba“. Rozšiřovati tento význam na všechna úsloví, je nesprávné, často vůbec nemožné. Proto takové námitky z Písma proti věčnosti pekla jsou bezcenné. Jest zásada všude platná, že se má ponechávati slovu jeho vlastní význam, a že ten, kdo je bere v smysle nevlastním, musí oprávněnost takového pojmání dokázati; kdyby se tak nedělo, přestala by řeč býti jistým projevem myšlenek a jistým prostředkem dorozumění. Výroky Písma o věčném pekle jsou často takové, že širší nebo obrazný smysl je nepřipustný. Tak v řeči o posledním soudu staví Kristus vedle sebe věčný život a věčné utrpení (Mat. 25, 46). V prvním úsloví má výraz „věčný“ vlastní smysl; má jej tedy také ve rčení druhém. Sv. Augustin je uvádí a pokračuje: „Když obě jsou věčné, patrně třeba rozuměti tomu tak, že buď obě budou dlouhé s ukončením, anebo obě stálé bez konce, nebo jsou proslovena jako rovný s rovným, zde věčný trest, tam věčný život. Říci, že v tomto jednom proslovení bude život věčný bez konce, trest věčný s ukončením, jest příliš nesmyslné.“ Opět píše: „V obou případech je

řecké aionion. Jestliže milosrdenství (Origenes a Milosrdní) nás vyzývá, abychom věřili, že trest bezbožných nebude bez konce, co máme říci o odměně spravedlivých, když se na obou stranách, na témž místě, touže větou, týmž slovem prohlašuje věčnost? Či řekneme, že spravedliví zase ze své svatosti a z věčného života upadnou do nečistoty hříchu a v smrt? Odstup to od zdravé víry křesťanské.“ — Dále sluší pamatovati, že úsloví „na věky věkův“ znamená v bibli vždy trvání bez konce, na př. slávu Boží (I. Tim. 1, 17; 2. Tim. 4, 18; Gal. 1, 5; Zjev. 15, 7 a j.), blaženost věčnou (Zjev. 22, 5). Dávati takovým výrokům význam „dlouhá doba“ jedině proto, že jde o peklo, jest předělávati Písmo podle osobních názorů; ale to nelze připustiti, neboť do Písma nevkládáme svých předsudků, nýbrž v něm hledáme pravdy od Boha zjevené.

Výroky záporné jsou ještě silnější, neboť v nich je konec přímo vyloučen. U proroka Isaiáše čteme: Červ jejich neumře a oheň jejich neuhasne (Is. 66, 24; 34, 10). Je řeč o mrtvolách lidí bezbožných. O časném trestu nelze ji užití, neboť mrtvoly ty nemohou tam ležeti věčně, ani věčně hořeti; značí tedy trest věčný. Hejčl dí k místu: Utrpení jejich nebudou míti konce. Pán Ježíš užívá slov těch třikráte (Mar. 9, 42 n), když mluví o pohoršení oka, ruky a nohy. Sv. Augustin k tomu poznamenává: „Ať trest označený jménem červa a ohně je jakýkoli, jistě jest, když neumře a neuhasne, bez konce; prorok nechtěl, když to řekl, nic jiného nežli označiti, že bude bez konce.“

Písmo udává také příčinu, proč je pekelný trest věčný. Záleží v tom, že zavržení nemohou dáti nikdy Bohu, co jsou povinni. V podobenství o nemilosrdném služebníkovi (Mat. 18, 24) žádá Pán zaplacení celého dluhu. Ale to je nemožné, neboť dluh činí 10 tisíc hřiven, t. j. asi 40 milionů korun. Je tu naznačena nesmírná velikost hříchu, a je to hřích nekající, neboť služebník jednal tvrdě, nemilosrdně, nevděčně. Kristus jmenuje zavržené zlořečenými (Mat. 25, 41), apoštol nádobami hněvu Božího (Řím. 9, 22), praví, že hněv Boží zůstane na nich (Jan 3. 36), t. j. nedojdou milosrdenství, opět dí, že nebudou vládnouti královstvím Božím (1 Kor. 6, 9), že jsou v druhé smrti (Zjev. 21, 8). Slova ukazují na to, že se nemohou zaslужně káti, že jsou v stavu konečném. O tom je výklad dále.

Z Písma se namítá, že se Bůh nehněvá věčně (Žal. 102, 9; Is. 57, 16). Avšak tu je řeč o trestech a zkouškách na zemi a Bůh slibuje tu milosrdenství těm, kteří budou činiti pokání. — Namítá se, že Písmo slibuje všeobecné obnovení světa (Skut. 3, 20 n; 1. Kor. 15, 24 n; Zjev. 21, 5; 22, 3). Avšak tu je řeč o obnově světa a blažené říši, jejíž hlavou bude Kristus; právě z tohoto království budou podle přímých slov Páně zavržení vyloučení. — Namítá se, že se zavržení jmenuje smrt, zahynutí a pod. (Zjev. 21, 8. Fil. 3, 19; 2. Thes 1, 9); budou

tedy zavržení zničení. Avšak slovo smrt neznačí zde obrácení v nic, nýbrž život bez Boha v utrpení. Sv. Jan nazývá na př. na uvedeném místě druhou smrt (věčnou smrt) jezerem hořícím sítou, v němž nešťastníci hoří. Sv. Augustin dí: „Věčná bída se jmenuje druhou smrtí, protože o duši, odloučené od Boha, třeba říci, že nežije, a o těle, trápeném věčnými bolestmi, rovněž; proto je druhá smrt horší, neboť se nemůže smrtí skončiti“. Sv. Řehoř Vel. dí: „Ubohým dostane se tedy smrti bez smrti, konce bez konce, zahynutí bez zahynutí, poněvadž i smrt žije a konec se stále začíná a zahynutí nepoznává zahynutí.“

Ústní podání západní i v východní svědčí skoro bez výjimky o věčném pekle. Atzberger, jenž bedlivě probádal nejstarší apoštolskou tradici, praví o apoštolských sv. Otcích: „Věčnost trestů na onom světě je od apoštolské doby vytyčena tak jasně a tak často, že na nějaké ukončení pekla nelze pomyslit. Trest hříšníků se neskončí ani zničením ani obrácením.“ Schell tvrdí, že v alexandrijské škole měli opačné podání; jeho mínění je nesprávné, takové tradice v ní nebylo. Petavius uvádí jako doklad obecné víry ve věčné peklo výroky asi 25 Otců a dodává, že by bylo únavné, uváděti všecky, a také zbytečné ve věci tak jasné. Počet těch, které svedl Origenes, je nepatrný (Didymus, Evagrius, sv. Řehoř z Nyssy). Bautz uvádí mezi nejistými sv. Jeronyma, ale to je chyba, jak jsme svrchu podotkli. Uvedli jsme spoustu výroků v minulém článku; skoro ve všech je výslovně řeč o věčném pekle. Dodáváme ještě několik jiných. — Sv. Irenej píše: „Trest těch, kteří nevěří slovu Božímu, pohrdají jeho příchodem a zpět se obracejí, je převeliký, nejen časný, nýbrž také věčný. Všichni, kterým řekne Pán: Odejděte od mne, zlořečení, do ohně věčného, budou navždy zavržení, a všichni, kterým řekne: Pojdte, požehnaní, obdrží navždy království“. — Sv. Cyprian píše: „Odsouzené bude páliťi vždy hořící gehenna a žravý trest živých plamenů, a nebude, odkud by muka mohla míti někdy klid a konec... Bolest z trestu bude tehdy bez ovoce pokání, marný bude pláč, bez výsledku prosba. Pozdě věří ve věčný trest ti, kteří nechtěli věřiti ve věčný život... Po odchodu odtud pokání už není možné, zadostučinění je marné... „Bojí se umřítí ten, kdo půjde z tohoto života k druhé smrti, bojí se ten, koho budou soužiti za trest věčné plameny. „Sv. Otec čini z toho důsledky pro život a varuje mocným slovem před životem v neřesti. — Sv. Fulgenc píše: „Po věčném a nezměnitelném výroku věčného soudce, ústy Kristovými proneseném, odejdou bezbožní do věčného ohně, spravedliví do věčného života, bezbožní budou vždy hořeti s ďáblem, spravedliví panovati bez konce.“ — Minucius Felix dí: „Utrpení nemá ani ulehčení ani konce.“ — Sv. Augustin vzpomíná bludů Origenových a praví: „Který katolický křesťan nezavrhuje ono tak zvané očistění, t. j., že i ti, kteří vedli život v neřestech

a zločinech, v svatokrádežích a bezbožnostech jakkoli velikých, budou očištěni a vejdou do říše božského světla? O této zcela marné bezbožnosti jsem psal proti filosofům, od nichž se tomu naučil Origenes, velmi pečlivě v knize *O městě Božím*. — Arnobius dí: „Vy se odvažujete vysmívati se nám (křesťanům), když mluvíme o pekle a hlásáme nezničitelné jakési plameny, do nichž jsou duše od svých nepřátel vrhány? Což nejmenuje váš Plato v knize o nesmrtelnosti duše řeky Acheron, Styx a Kokyt, v nichž, jak dí, duše se válejí, trpí, pálí?“ — Sv. Cyril Jerus.: „Zapřeš-li kříž, zůstaneš na věčném ohni. Mluvím tvrdě, abys ty tvrdě netrpěl.“ „Království Boží se nabízí a oheň věčný jest připraven.“ „Spravedlivý obdrží tělo nebeské, aby mohl důstojně obcovati s anděly, hříšník tělo věčné, schopné trestu, aby nebyl, v ohni věčném hoře, nikdy stráven.“ — Od staletí modlí se církve v breviáři (hymnus k advent. matutinu): Ut, cum tribunal Judicis damnabit igni noxios, že soudce odsoudí vinníky k ohni, totiž k ohni věčnému. — Sám Origenes uznává, když nefilosofuje odvážně, nýbrž mluví podle podání a víry církve, věčnost pekla.

Petavius pronesl podezření, že sv. Řehoř Naz., ba dokonce i Jeronym hověli bludu Origenovu, anebo se aspoň kolísali. Pesch podrobuje věc kritice. Z ní je patrné, že podezření o Jeronymovi je vůbec nepochopitelné. Sv. Řehoř se kolísá v tom, která slova Písma znamenají oheň očišťující, a která oheň msty. Tomu Petavius neporozuměl. O věčném trestu zavržených nepochyboval v nejmenším. Jeronym čerpal z Origena, ducha jistě velikého, ale jeho bludu o pekle nepřijal. Spoléhá pro křesťany na milosrdenství Boží, ale nezbytnost věčného trestu uznává, ano dokazuje, že nebýti ho, nebylo by na konec rozdílu mezi P. Marií a rozkošníkem, mezi Gabrielem a ďáblem, neboť všichni by byli na konec v nebi. I kdyby některý svatý Otec pobloudil, nic by to proti ohromnému souhlasu všech ostatních neznamenal.

3. **Důkaz z rozumu.** Bautz praví, že věčnost pekla je pravda, která je našemu rozumu blízká, a dokazuje to tím, že víru tu měli národové prostí i vzdělání, jimž se zjevení nedostalo. Přísného důkazu nemůže rozum náš dáti, ale může ukázati, že Bůh věčně trestat může, a že věčný trest souhlasí s jeho moudrostí a svatostí. Podobně píší ostatní bohoslovci. Když se mysl naše z prvního leknutí uklidní a pravdu tu uvažuje bez předsudků, vážně, zrale, přizná nejen, že není proti rozumu, nýbrž také, že důvody, které se pro věčné peklo uvádějí, mají přemáhající váhu.

Pozorujme věčnost pekla po stránce právní a mravní. Spořádaný stát má zákony a chrání jich tresty. Na malý přestupek bývá malý trest, na veliký trest těžký, na některé zločiny i trest smrti. Spořádaný stát se stará, aby tyto tresty byly

řádně prováděny. Tomu se říká sankce zákonů. Kdyby nikdo nad zachováním zákonů nebděl a přestupků proti nim netrestal, byly by zákony bez sankce. Následek by byl, že by jich nikdo nezachovával a že by se stát proměnil v lotrovské doupě. Zkušenost to potvrzuje. Bůh dal zákony mravní. Mnohé vstúpil do naší bytosti, že se ohlašují samy. Tomu hlasu říkáme svědomí. Svědomí a kladné zákony mravní, od Boha dané, praví: to smíš, to nesmíš. Bůh, který řád světa ustanovil, musí dbáti, aby byl zachováván. Musí přestupníky trestati. Kdyby tak nečinil, neměl by jeho mravní řád sankce. Musí trestati tak, aby výše trestu souhlasila s velikostí přestupku, neboť jen tak dostává mravní řád sankci náležitou. Nyní je otázka, jakého trestu je třeba, aby měl řád sankci náležitou. Uvážíme-li věc klidně a svědomitě, přiznáme, že jde o věc nesmírné důležitosti, o čest nejvyššího zákonodárce, o blaho společnosti fysické a mravní, i nakloníme se na konec k názoru, že náležitou sankcí jest jen trest věčný. Stát trestá veliké zločince, zvláště jsou-li zatvrzeli, doživotním žalářem nebo smrtí. Sahá tedy k největšímu trestu, jaký vůbec má. Proč? Protože vidí, že v některých případech jen takový trest je sankcí dostatečnou. V naší republice dostali se po převratu k moci tak zvaní humanisté. Jedním z hlavních požadavků humanismu je, odstraniti trest smrti. Následek byl týž, který se ukázal všude, kde tento mělký a vodnatý mravní názor zavládl. Loupeže a vraždy se rozmohly tak, že vláda chtěj nechtěj musila podpisovati trest smrti. Potom se veliké zločiny ihned zmenšily. Doznala, že bez nejvyšší sankce nemají zákony státu a stát sám ceny a že blaho společnosti není zabezpečeno. Bůh má větší říši, nežli je česká republika. Jeho mravní řád je pro celý stvořený svět. A Bůh nemá strážníků ani žalářů. On je také milosrdný a čeká, dává milost, odpouští kajícím. Přidejme ještě lidskou lehkomyšlnost, steré příležitosti k hříchu, také to, jak hřích pomáhá často k moci, slávě a bohatství na zemi, a jiné podobné okolnosti. Má-li mravní řád míti náležitou sankci, je třeba trestu podobného doživotnímu žaláři a smrti, je třeba trestu věčného. Bez této sankce mohli by bezbožníci pohrdati Bohem, přestupovati s posměchem jeho zákon ve věcech nejvážnějších, nemusili by se nikdy káti, neboť by si mohli říci: do nebe se dostaneme přece, a ne-li, bude s námi jednou konec; my se nepodrobíme.

Jsou-li nyní zatvrzelci, bylo by jich ještě více! Smáli by se Bohu, hýřili proti němu nenávistí, žádných zločinů se nelekali, tak by zůstali do smrti, i ve smrti by třebas Bohu klnuli, vždyť by jim konec konců Bůh nemohl nic učiniti, leda je zničiti, ne-li, musil by jim dáti účast v své blaženosti. I v nebi, kdyby to bylo možné, mohli by se mu smáti a rouhati. Byla by tohle sankce mravního zákona? Srovnávalo by se to s pojmem Boha

nekonečně velebného, mocného a svatého? Byl by tohle moudrý pořádek? Proto musí býti mez, která dí: ani krok dále, sice tě stihne věčný trest. Touto mezí je smrtelný hřích, vlastně zatvrzelé, nekající setrvání v smrtelném hříchu do smrti. V tom není krutost, neboť Bůh chce spásu všech, dává každému milost, aby mohl mravní řád zachovati, hříšniku pak příležitost, aby se mohl viny zbaviti. Víme, že se to může státi snadno. Že by Bůh někoho po jednom hříchu ihned trestal smrtí a zavržením, nedav mu možnosti se káti, je sice možné — u andělů se to stalo — ale u lidí se to asi neděje, neboť to nesouhlasí s duchem Kristovým.

Ještě možno poukázati na to, že není-li na smrtelný hřích jiného trestu než-li takového, jaký je na hřích všední, není vlastně rozdíl mezi zločinem a ctností. Odkud je tento rozdíl? Že ctnost vede k Bohu jako k poslednímu cíli, a že zločin od něho odvrací a odvádí. To by se změnilo. I zločin by vedl na konec k slávě věčné; zůstal by leda rozdíl, že se zločinec více a déle potrápí v očištcí. Už sv. Jeronym pravil, jak jsme výše uvedli, že bez věčného trestu měli by podstatu blaženosti démon v lidské podobě a apoštol, P. Maria a nevěstka, mučedník a krvežíznivý tyran, jen s rozdílem, že by u jedněch byla větší a u druhých menší.

Zdali jsou tohle důvody vážné? Dozajista! Přidejme ještě něco o hříchu. Je to druhý důvod z rozumu.

Vina ze smrtelného hříchu zůstává v duši potud, pokud jí člověk řádným pokáním neodčiní. K tomu je třeba milosti od Boha a vlastní vůle. Už jsme řekli, že Bůh milost dává každému. To je dokonce článek víry. Lotr na pravici se obrátil krátce před svou smrtí a došel spásy. Ale je třeba, aby člověk milost přijal a k Bohu kajicně se obrátil. Mysli na těžkého hříšníka. Bůh dá mu milost, on se kaje, třeba teprve na smrtelné posteli. Odchází ze světa spojen s Bohem, očištěn od viny, dojde věčné blaženosti. Bůh mu dá milost, hříšník jí pohrdne, to se opakuje do konce života, hříšník zůstane zatvrzele v nevěře, v smilství, v jiném smrtelném hříchu. Odchází ze světa od Boha odvrácen a na jeho duši lpí těžká vina. Po smrti není již obrácení možné, neboť smrtí se končí doba práce, zásluh, hříchu. Hříšník zůstává od Boha odvrácen a s těžkou vinou v duši. Tak zůstává na věky. Jakého je hoden trestu? Trestu věčného. Je to kruté? Je to jen důsledné. Hříšník věděl, že se lze obrátiti jen na zemi, že to lze učiniti snadno, ale nedbal; má tedy co chtěl. Jeho vina působí, že ho Bůh musí nenáviděti. Kdyby se dávala milost obrácení také po smrti, byl by spasitelský řád pozemský zbytečný, ano směšný. Každý by mohl říci: počkám až po smrti, mám času dost, teď budu užívat světa všemi způsoby a nic si neodepru. Musí tedy býti mez, u které spasitelský řád přestává. Jest jí smrt. Vejdeš-li za tuto mez s těžkou vinou, zůstane v tvé

duši na věky a s ní ovšem také trest, kterého zasluhuje, vejdeš odvrácen od Boha a tak zůstaneš.

Podívejme se na hřích ještě z jiné stránky. Hřích smrtelný je odpad od Boha. Kdo smrtelně hřeší, zřiká se Boha, neboť se od něho odvrací a nakloňuje k věci stvořené. Tento obrat je v každém smrtelném hříchu, je úplný a věčný. Hříšník si to neuvědomuje, ale je tomu tak. Jako ten, kdo si zničí oční nerv, činí něco, z čeho plyne úplná slepota do smrti, jako se sebevrah odvrací od pozemského života úplně a navždy, tak se odvrací těžký hříšník od Boha a blaženého života věčného. Vezměme jiný příklad. Porušením poslední vůle získáš jmění, ale uvedeš pravé dědice do bídy. Bůh dí: to je smrtelný hřích, na nějž je peklo. Ty řekneš: co Bůh, budu bohat, budu skvostně žít, hřích není nic. Dopustíš se podvodu. V tu chvíli se vzdáváš pro časnou věc Boha, vzdáváš se ho v tu chvíli úplně a navždy, potupuješ jeho řád. Co z toho následuje? Jako oddati se Bohu značí synovství Boží a zasluhuje v odměnu dědictví věčného Otce, tak úplné odvrácení od Boha k světu značí sice časný zisk, ale věčnou ztrátu Boha. Poněvadž se toto odvrácení děje pro smyslné dobro, musí hříšníka po smrti trápit. Z případu je také patrné, že je v smrtelném hříchu veliká urážka nekonečného Boha. Smrtelný hřích obsahuje pohrdání Bohem, jeho zákonem, věčným cílem, a to pro prchavé, někdy i ohavné dobro časné. Sv. Bonaventura dí: „Trest musí býti věčný, poněvadž hřích, jehož hříšník nelituje, zůstává stále v duši, t. j. od Boha odvrací a vychází z vůle, která se chtěla hříchem stále potěšovati“. Proto je v smrtelném hříchu nějaká nekonečná zloba. Plyne na něj z urážky bytosti nekonečné! K takové zlobě patří také nějaký nekonečný trest. Silou (intensitou) nemůže býti nekonečný, neboť člověk může snést jen konečný trest, a to i člověk nesmrtelný, ale může býti nekonečný trváním. Proto trest na smrtelný hřích je věčný.

Velikost hříchu se objevuje zvlášť jasně, díváme-li se na něj ve světle vtělení a utrpení Syna Božího. Žádná bytost stvořená ani všichni tvorové zároveň nebyli s to, aby napravili podle přísné spravedlnosti urážku, učiněnou Bohu hříchem; to mohl jedině Syn Boží. Syn Boží se musil státí člověkem a umřítí potupnou smrtí kříže. Postav se pod kříž a otaž se: jak veliký jest hřích, když mohl býti vykoupen jen krví vtěleného Syna Božího? Před křížem je peklo oprávněno, praví Bossuet. Vpravdě! Vykoupení naše ukazuje, že na smrtelný hřích patří trest věčný. Jaký trest zasluhuje potom pohrdání milostí Kristem zasloužených a hříšníku stále nabízených?

Věčné peklo není tedy proti rozumu, ano vážné uvážení naznačených důvodů ukazuje jeho oprávněnost.

4. Odpovědi na hlavní námitky. Věčný trest je proti dobrotě a milosrdenství. Odpověď. Bůh ukázal svou dobrotu

a své milosrdenství stvořením, vtělením, vykoupením, cílem člověku daným, ukazuje je stále milostní. Bůh je také moudrý, svatý a spravedlivý. Proto musí býti dobrota a milosrdenství moudré, svaté a spravedlivé. To se děje. Bůh dává člověku život, aby si připravil blaženost věčnou, a stále mu k tomu pomáhá. Do smrti je dobrota a milosrdenství bez hranic, smrtí nastoupí spravedlnost. Dobrota bez kázně a spravedlnosti je slabost a ničemnost. Mimo to trestá Bůh zavržené méně nežli zasluhují. — Věčné peklo je nespravedlivé, neboť trvá věčně a hřích trval jen chvíli. Odpověď. Vina trvá potud, pokud se nestane obrácení; proto není námitka pravdivá. Mimo to se neposuzuje hřích podle doby, kterou trval, nýbrž podle těžkosti. Vrah zabíjí v okamžiku a je trestán doživotním žalářem nebo smrtí. Tak odpovídal již na námitku sv. Jan Zlat. Malinovskij dodává: Peklem bude trestán nejen hřích, jenž duši velmi pokazil, nýbrž také nekající zloba a nesmířlivá nenávisť k dobru. — Peklo je proti moudrosti Boží, jelikož trest má polepšovati, ale věčný trest to nečiní. Odpověď. Trest není jen polepšující, nýbrž i kárný. Hlavní účel trestu je, aby byla napravena urážka Boží, porušení mravního řádu vyrovnáno. Trest smrti také nenapravuje. Slouží lidem za výstrahu, činí zadost porušené spravedlnosti. Malinovskij odpovídá takto: V lidstvu jsou zločinci tak zatvrzelí, že žádný trest jich nenapraví. Mají proto takoví zloduchové býti osvobozeni od každého trestu a míti svobodu jednání? Co by řekla spravedlnost? — Proč Bůh stvořil člověka, když ví, že bude zavržen a nedojde cíle, k němuž je určen? Odpověď. Malinovskij odpovídá: Bůh zná počet blažených a ví, že bude převeliký. Kdyby zkáza zlých ho zdržela stvoření, zlé by zvítězilo nad dobrým. K tomu dodáváme: Lidé se rodí podle fysických zákonů, každý má stejně před sebou nebe a možnost, dosíci ho. Proč by byl Bůh povinen zameziti narození jednoho a druhého ne? Není důvodu. Peklo si každý připravuje svobodně a proti vůli Boží. Že nedojde cíle, je jeho vina. Bůh činil vše, aby ho k němu dovedl. Poslední cíl všeho jest sláva Boží. Toho dosahuje Bůh v miliardách blažených; na zavržených se jeví v spravedlnosti a moci zákonodárné, které dovedou svým zákonům dáti nejvyšší sankci — Bůh se raduje z utrpení zavržených. Odpověď. Nikterak. Bůh jen činí, že se plní spravedlivě mravní zákon od něho ustanovený. Sv. Řehoř Vel. dí: „Bůh se z utrpení neraduje, neboť je dobrotivý, ale že je spravedlivý, jejich trestem se nikdy neuspokojí.“

Zavržení litují zajisté svých hříchů, které je přivedly do pekla, i zasluhují milosrdenství. Odpověď. Lítost bez milosti není spasitelná a milost Spasitelem zasloužená je určena jen pro život pozemský. Mimo to lítost zavrženců není vpravdě kající, neboť jsou zatvrzelí. Také vězeň lituje, aniž proto bývá osvobozen. O zatvrzelosti zavržených promluvíme níže zvlášť. — Bůh měl

by zavržence aspoň zničit. Odpověď. Malinovskij dí: Bůh stvořil duši jako nesmrtelnou, je jeho obraz, on nebude si odporovati a obrazu svého nezničí. Člověk je sám vinen. Kdo se nestará o oděv, nezbytně v zimě zmrzne. Dodáváme: Bůh řekl člověku, že má nesmrtelnou duši, jaký má cíl, jak ho dosáhne a pomáhá mu. Nebylo by důstojné, aby pro zatvrzelost svých tupičů a nepřátel měnil svůj zákon. Zavrženým by bylo asi milejší, nebýti vůbec nežli býti v pekle, ale zákon nesmrtelnosti je pro všechny a je vyšší dobro, jakož i vyšší projev dobroty Boží nežli zaviněné neštěstí některých, kteří si jej obrátili ve zlé. Filosofie dí: život je dobro sám sebou (per se), nešťastný život je zlo nahodile (per accidens)! Lepecier klade tuto námitku takto: Bůh je dárce života. Zavržení proti němu hřešili. Proto má jim býti život odňat. Odpovídá na ni: Hřích není v životě, nýbrž v skutku; proto se také trest týká skutků, ne existence, života. Podrobné odpovědi na moderní námitky nalezneš ve *Stimmen aus Maria Laach* 1886.

Někdy odpověď na námitku hned neuspokojí. Příčiny toho jsou tajemnost věci, předpojatý sklon, mělký humanismus, okamžité vzrušení a j. Tu třeba si uvědomiti kladný rozbor věci a velikost některých zločinů. Gutberlet píše: „Jsou zločiny, že ani náš cit nemá pekelný trest za příliš krutý, ano neúprosně ho žádá. Vidíme-li, jak zpustlík svádí nevinnost, činí tisíce obětí své vášně, ubohé ty bytosti časně a věčně ničí, jak tyran s rozkoší mučí oběti své msty zvolna k smrti, jak ctižádostivý výbojce žene miliony lidí na smrt a tisíce rodin vrhá do smutku a bídy: tu náš mravní cit neshledává žádný trest příliš dlouhým. Tu na nás působí děsná bída, kterou hříšník zavinuje. Ale urážka božské velebnosti jest trestu hodnější nežli všecko pozemské utrpení, my to jen tak zjevně necítíme jako při hanebnostech proti lidem.“ R. 1925 vypravoval Našinec o smrti dívky, kterou vojíní vlákali do svých brlohů, ji zhanobili a tak dohnali k sebevraždě. Jednání dívky nebylo arci správné, ale co řekneme o jednání vojínů? Dívka nebyla jediná. Jak mohou takoví démoni a taková zvířata, jsou-li v své zlobě zatvrzelí, mezi blažence?

Od některých bylo proneseno mínění, že může zavrženým nastati úleva trestu; tak na př. Prudenc v jednom hymnu, v novější době Emery, George Mivart, Bougaud. Dovolávají se Písma (Žal. 24, 10; Moudr. 11, 24). Neprávem, neboť na místech jimi uváděných je řeč o milosti těm, kteří zachovávají přikázání Boží anebo se kají. Dále se dovolávají sv. Augustina a Jana Zlat., ale na místech jimi uváděných nemluví sv. Otcové o pekle, nýbrž o očistci. Písmo mluví jasně a určitě opačně. O věci lze říci asi tolik. Jest úleva pravdivá. Tu vyjadřuje sv. Tomáš Akv., když dí, že Bůh soudí při soudu mírněji, nežli hříchy zasluhují. Tohoto milosrdenství dojdou podle

něho ti, kteří v životě prokazovali milosrdenství. Neprokazují řádně milosrdenství, kdo zapomínají mít milosrdenství sami s sebou, nýbrž špatným jednáním jsou proti sobě. Tací milosrdenství nedojdou, jen trest bude jim zmírněn. Tak asi sv. Tomáš Akv. — Jest úleva nepodobná pravdě. Někteří praví, že se malé hříchy zavrženců trestají dočasně, rovněž těžké hříchy, za něž si zatvrzelec kdysi zjednal odpuštění, ale potom upadl zase do těžkého hříchu a v něm umřel, neučiniv za odpuštěné kdysi hříchy zadost. Tak píše na př. Skotus. Estius k tomu dí: Nemůže-li hříšník učiniti zadost za živa, maje přílnulost k těžkému hříchu, tím méně tak učiniti může v pekle, neboť tam není přátelství s Bohem možné, ani není po něm u zavržence touha; ale bez těchto věcí nelze učiniti zadost. Právem, nebo pak by musil býti po zadostučinění trest změněn. Jak mohou mít a mají zavržení touhu po Bohu, vysvětleno je níže. — Jest úleva nemožná. Někteří starší scholastikové, svedeni nezaručenými historikami, slovy sv. Augustina, že přímluvy pomáhají, aby byl trest odpuštěn nebo odsouzení bylo snesitelnější, nedobře pojatou událostí s Judou Makkabejským (2. Mat. 12, 40), mínili, že přímluvy věřících zmenšují ponenáhlu tresty zavržených. Ale důvody jsou chybné. Nezaručené historiky nemají ceny, sv. Augustin mluví o očištění, padlí Židé měli buď malý hřích anebo vzbudili před smrtí náležitou lítost. Sv. Tomáš Akv. nazývá toto mínění smělým (*praesumptuosa*), jelikož odporuje slovům svatých, marné, jelikož nepodepřené, nerozumné, jelikož zavrženci nejsou se živými ve svazku lásky, nýbrž jsou u cíle a mají konečnou odplatu. „Nikdy nedojdou osvěžení,“ praví sv. Bernard. Církev se za zavržené nemodlí. Sv. Augustin to potvrzuje pro svou dobu. Sv. Řehoř Vel. píše: „Jako se nekonají modlitby za ďábly, tak se nebudou konati za zavržené.“ Lepecier dí, že zavržení jsou stále obráceni k zlému a že jsou tedy mimo řád, který umožňuje obrácení a zlepšení.“ Míní, že nahodilé tresty, ne podstatné, mohou do obecného soudu růsti, na př. u ďáblů sváděním lidí. — Ještě se mluví o jedné úlevě. Někteří moderní spisovatelé praví, že tresty v pekle jsou sice věčné, ale že se podle jakéhosi pevného zákona stále menší. Jako příklad uvádějí: linka je konečná, ale dělití lze ji do nekonečna. Tak pekelné tresty, které co do síly (*intensity*) jsou konečné, se stále menší, asi tak, že se změní v polovici a tak do nekonečna. Pekelná bolest nebude nakonec větší, nežli malá bolest zubů. Mínění to nemá základů. Sluší za to mít, že zavrženým nelze ničím pomoci a že jejich trest trvá nezměněně na vše věky.

Někteří moderní spisovatelé obnovili Platonovo rozdělení zemřelých na svaté, na zatvrzelé a na takové, kteří umřeli v smrtelném hříchu, ale nejsou zatvrzelí. Tito prý dostanou v onom životě příležitost, aby se obrátili k dobrým nebo zlým.

To jsou fantasie. Katolická nauka učí, že smrt rozhoduje osud duše na věky. Jest článek víry: hřích, jenž zbavuje posvěcující milosti, jest smrtelný, smrt v smrtelném hříchu uvádí do pekla.

5. Kde jsou ďáblové? Po pádu byli odsouzeni do pekla. Sv. Petr píše: Bůh prohřešivších se andělů neušetřil, nýbrž strhnuv je do pekla vydal k mučení vazbám temnosti, aby byli chováni k soudu (2. Pet. 2, 4). Podobně píše apoštol Juda (Jud. 6). Avšak sv. Písmo vypravuje, že mnozí ďáblové obcházejí zemi, že pokoušejí lidi a pod. Spasitel je vyháněl z posedlých (Mat. 12, 22 a j.), dovolil jim vjíti do vepřů (Mat. 8, 28 n), sv. Pavel píše, že jest nám s nimi bojovati (Ef. 6, 12), sv. Petr napomíná: Strážliví buďte a bděte, neboť protivník váš ďábel obchází jako lev řvoucí hledaje, koho by pohltil (1. Pet. 5, 8). Sv. Tomáš Akv. vykládá věc asi takto. Lidé jsou cvičeni k dobrému také pokušením. To obstarávají ďáblové a slouží tak i po hříchu přirozenému pořádku. Proto jest jim vykázáno dvojí místo trestu: peklo vzhledem k vině, naše ovzduší vzhledem k nám. Poněvadž lidé budou žiti do věčného soudu, trvá jak služba andělů tak pokoušení ďáblů. Jako někteří andělé jsou se svatými v nebi, tak někteří ďáblové jsou se zavrženými v pekle. Po věčném soudě budou všickni andělé v nebi a všickni ďáblové v pekle. Jako andělé mají blažené patření, tak ďáblové jsou zavržení od tváře Boží. Oněm chybí nahodilé blaho, jež dává místo a rajska společnost, těmto nahodilé zlo, které plyne z místa ohně; ostatně lze říci, že nosí oheň pekelný s sebou. Andělé neztracují nic z podstatné blaženosti, v níž vidí i nebe, ďáblové mají podstatu trestu. Když čteme, že ďáblové prosili Pána Ježíše, aby jim nepřikazoval jíti do propasti pekelné (Luk. 8, 31). lze mysliti, že více než o peklo šlo jim o to, aby nebyli zbaveni příležitosti škoditi lidem (Srov. Mat. 8, 31). Ďáblové se bojí věčného soudu, jelikož vědí, že budou velice zahanbeni a na věky v pekle uzavřeni. Mínění, že se teprve potom dovědí o svém zavržení anebo že trpí nyní jen trest odloučení, je bludné.

O trestech zavrženců.

1. Podle sv. Tomáše Akv. a také podle jiných učitelů jest v hříchu dvojí věc: odvrácení od Boha a obrácení k stvořenému dobru, ovšem nezřízené. Toto dobro bývá zpravidla hmotné, nebo aspoň nějak s hmotou spojené, takže smysly bývají účastníky hříchu, ano přecasto hlavním podněcovatelem k němu. Proto udávají bohoslovci dvojí trest pekelný: trest odloučení (poena damni) a trest smyslu (poena sensus). Toto rozdělení jest přijímáno všeobecně. Tak mluví již sv. Otcové. Ale církevního prohlášení o tom není. O povaze pekelných muk se vůbec církev nevyslovila, ale mnohé, co o nich bohověda praví, souhlasí se smyšlením církve a je zcela jisté. Tak jest

úplně jisté, že pekelné tresty jsou hrozné, mnohem hroznější než-li všechna trápení pozemská. Již biblická jména pro peklo, z nichž jsme některé uvedli, tomu nasvědčují. Opakujme a doplňme je: zahynutí (Mat. 7, 13), místo trápení (Luk. 16, 28), pekelný oheň (Mat. 5, 22), ohnivá pec (Mat. 13, 42), jezero ohně (Zjev. 19, 20), potok síry (Is. 30, 33), oheň neuhasínající, červ neumírající (Mar. 9, 42 n), trápení věčné (Skut. 25, 46), temnosti zevnitřní, kde je pláč a skřípění zubů (Mat. 8, 12; 22, 13), místo horší nežli smrt (Zjev. 9, 6), druhá smrt (Zjev. 21, 8), a j. Sv. Cyprian píše: „Divoké místo, gehenna zvané, naplněno jest velikým naříkáním a vzdycháním soužených, zuřivý požár dýmající pece vydechuje děsný žár sálajícími plameny . . .“ Sv. Jan Zlat. dí: „Mysli si oheň, meč, šelmy, nebo je-li něco ještě trpčího: toto vše před pekelným utrpením není ani jako stín . . . vidíš liktory (římské strážníky), jak slouží prefektům, jak trestají, trhají, bičují, boky drásají, pochodněmi pálí, sekají? to vše je pouhá hra a smích, přirovnáš-li to k mukám pekelným.“ Sv. Augustin dí: „Jako nemůže být vymyšlena žádná pozemská radost, která by byla aspoň z části podobná radosti věčného života, již došli svatí, tak nelze žádného mučení pozemskými tresty přirovnati mukám zavrženců. Velikost trestů souhlasí s velikostí smrtelných hříchů, s pohrdáním milostmi, se zatvrzelostí srdce, s nesmírnými rozměry věčnosti.

2. Dvojí trest: odloučení a smyslů, je vyjádřen slovy věčného soudce (Mat. 25, 41): Odejděte ode mne, zlořečení (trest odloučení) do ohně věčného (trest smyslů).

Trest odloučení.

Trest odloučení záleží v ztrátě Boha, největšího dobra. K tomuto trestu není třeba kladného zakročení Božího, jež by působilo bolest, k tomu stačí, že se Bůh od zavržených vzdálí, t. j. že jim odepře všeliký oblažující vliv, který z něho jako nejvyššího dobra plyne. Latinský název poena damni je asi tolik jako trest škody, ztráty; míní se jím škoda veliká, jediná, nejvyšší. Tento trest jest jaksi přirozeným následkem hříchu, pokud hřích je odvrácením od Boha. Hříšník se odvrátil od Boha a v tomto odvrácení setrval, i odvracuje se nyní Bůh od něho. Také na zemi se od hříšníka odvrací, ale ne úplně. Hříšník hřeše praví jaksi: nechci tebe Bože, potom Bůh praví k hříšníkovi: nyní já nechci tebe. V podobenství o nemoudrých pannách čteme, že se za ženichem a moudrými pannami zavřely dveře a že ženich opožděným pannám řekl: Amen pravím vám, neznám vás (Mat. 25, 12). Jindy řekl v podobenství k těm, kteří ho nenásledují: Neznám vás, odkud jste, odejděte ode mne všichni činitelé nepravosti (Luk. 13, 27; sv. Mat. 7, 23). Opět dí, že království Boží bude odňato těm, kteří jsou ho nehodni (Mat. 21, 43). Nikdo, kdo byl pozván na svatbu a nepřišel, vymlouvaje se, neokusí večeře (Luk. 14, 24), t. j. neobdrží bláže-

ného patření. Sv. Pavel píše: Nevíte-liž, že nespravedlivý neobdrží království Božího (1. Kor. 6, 9), nýbrž zavržen bude do temností zevnitřních (Mat. 8, 12; 22, 13; 25, 30) a zůstane vzdálen od tváře Boží a od velebností jeho moci (2. Thes. 1, 9), mimo brány města Božího (Zjev. 22, 15).

Míti Boha, nejvyšší dobro, je blaženost podstatná. Proto ztráta Boha je ztráta podstatné blaženosti, trest největší. S ní souvisí ztráta mnohých dober nahodilých, na př. ztráta společnosti s Kristem, anděly a svatými, ztráta místa. To jest ztráta blaženosti nahodilé, akcidentální. S trestem odloučení souvisí ztráta všeho, co svaté uschopňuje a zdokonaluje osobně, v duši na př. ztráta všech milostí, světla slávy, blaženého patření, blažené lásky a radosti, které plynou z patření na Boha, krátce ztráta všech nadpřirozených dokonalostí, které jsou v rozumu a ve vůli a odtud se rozlévají do těla a jeho mohutností, na př. oslava těla. Jen nezničitelný znak křestní, biřmovací a kněžský zůstává, ale už nedává práva na milosti, nýbrž je stálou obžalobou. Ani nadpřirozené víry není v pekle, neboť nadpřirozené vlohy neboli ctnosti jsou ztraceny. Dí-li Písmo, že zlí duchové věří a se třesou (Jak. 2, 19), sluší mysliti na přirozené poznání, že Bůh jest, které je u zavržených velmi jasné a nezbytně se duši vnucuje. Je pro ně stálou mukou, neboť ponižuje jejich pýchu, z které Bohem pohrdli, vynucujíc jim přiznání: Zbloudili jsme s cesty pravdy, světlo rozumnosti nesvítilo nám . . . (Moudr. 5, 6 n). Billot praví: „Vysloviti žal a zoufalost zavrženého, k tomu nestačí řeč, ba ani myšlenka, poněvadž na velikost jeho utrpení nestačí žádná obraznost lidská. Propastí temnot jest, jak praví sv. Augustin, mysl stvořená, poněvadž je nekonečná, ne sice v skutcích, ale v schopnosti. Běda jí, opět pravím, běda jí, padne-li do této propasti prázdnoty a bude-li do ní pohroužena. Job žaluje: Rozprášeny jsou naděje srdce mého . . . (Job. 17, 11 n). Nyní nám pomáhají hmotné věci, i neseme snadněji své nepravosti, ale v onom životě bude jinak. Duše bude pohroužena do temnot své bytosti a upadne do nich tím hlouběji, čím více bude chápati, jak veliká je blaženost a čím více je od země klidu vzdálena, čím více si je věčného prázdna a nepřekonatelného chaosu vědoma. Odtud slovo Páně o temnotách zevnitřních (Mat. 8, 12; 22, 13; 25, 30). Zmýlil jsem se, vykřikne člověk na prahu bran pekelných; slovem tím mu navždy umře v srdci radost, na rtech smích. Smál se peklu, smál se ohni jako bajkám zvetšelym; opět se směje, však běda! hrozným smíchem pekelným. Zmlkni! křičí zavrženec, klidu nalézt nemoha, červ však stále opakuje: mohls býti u Boha.“

Přirozené dokonalosti zavrženců zůstávají. Dokud nemají těla, poznávají na způsob andělů, a toto poznání je, jak jsme vyložili na počátku této knihy, po některé stránce dokonalejší; to, co tomuto poznání chybí proto, že nemají

smyslů, doplňuje Bůh vlitými pojmy a buzením pojmů dříve nabytých. Proto mohou zavrženci chápati přirozené pravdy hlouběji, a také některé nadpřirozené pravdy jsou jim jasnější nežli na zemi. Měli-li bystrý rozum a značné vědomosti, zůstává jim tato dokonalost a podporuje jejich poznání. To všecko však zvyšuje jejich bídu. Tu platí slova Billotova svrchu uvedená. Vynikali-li silnou vůlí, prudkými vášněmi, zůstanou jim tyto vlastnosti, ale poněvadž je jejich vůle obrácena ke zlému, budou sloužiti jen zlému a zvyšovati jejich bídu. Budou sami sobě trapnou obtíží. Vůle jejich je zlá; litují-li, že hřešili, nečiní tak proto dí sv. Bonaventura, že hřích je urážka Boží, nýbrž proto, že jest jim trest proti mysli.

Odloučení od Boha je, jak jsme řekli, podstata pekelného trestu; ostatní bědy, právě vypočítané, patří k němu, ale teprve na druhém místě. Zavržení, poznávající Boha velmi jasně, ač jen přirozeně, poznávají jej také jako nejvyšší a jediné dobro. Proto jest jejich touha po něm prudší nežli na zemi a zvyšuje jejich utrpení z odloučení. Mají přirozenou touhu po štěstí, neboť ta patří k lidské bytosti, vidí jasně, že její ukojení je v Bohu, a to ukojení dokonalé; utrpení je nutí, mysliti na ně ustavičně; proto je odloučení od Boha pro ně nejvyšší bolestné. K tomu přistupuje poznání, že je Bůh pro ně ztracen navždy. Tak se stává, že se s jejich touhou po štěstí spojuje zoufalý pocit: nikdy ho nedosáhneme. Touha po štěstí je žene k Bohu, plníc je zároveň zoufalou beznadějností, že ho nikdy nedosáhnou, ale jejich zlá vůle je zase od něho odhání. Pomyšlení, že by se v své ošklivosti měli před ním zjevití, plní je hrůzou, vzniká v nich hněv na toho, jenž je trestá, a odpuzuje je od něho. Tak jest v nich stále dvojí proud, jeden proti druhému. každý divoce silný: k Bohu a pryč od jeho tváře. Tento vnitřní rozpor je drásá a plodí v nich rozervanost, která je rozčiluje, unavuje, mučí. Tato muka jsou větší nežli kterýkoliv jiný duševní bol. Mysli si mučedníka, kterého tahají koně z různých stran a smýkají jím brzy sem brzy tam, až jej umučí, ale uvaž, že vnitřní zápas zavrženců je horší, neboť je duševní a nepřestává na věky. Vzpomeň na člověka, jenž nemůže vydechnouti nebo jenž umírá žízní. Viz rybu na souši, jak sebou hází, nemajíc vody. Bytost žádá neúprosně to, co jí patří, bytost lidská vzduch, bytost rybí vodu. Zavržence žene touha po štěstí k Bohu. Mysli si, že dají člověku vzduch pootrávený, rybě smrdutou tekutinu; budou se brániti s touze silou, kterou měla dříve jejich touha. Tak se brání zavrženec, zjevití se před Bohem, a plní se hněvem proti němu. Je jako rozsápán, roztrhán, zoufale jsa hnán k nejvyššímu dobru a od něho pryč.

Touha po Bohu není u zavržence láska k Bohu, nýbrž láska k sobě. Nadpřirozeně ho nemůže milovati, neboť nemá božské ctnosti lásky, přirozeně vidí v něm mstitele svých

hříchů. Poněvadž je mu štěstí nedostižné, mění se přirozená láska k Bohu v hněv a nenávist proti tomu, jehož má za původce svého neštěstí. Plní se obecný zákon, dí Longhaye: zhrzená láska mění se v nenávist. Je to láska sobecká, žistná, je utrpením chorobně stupňovaná, je bez útěchy až k zoufalství, jelikož nesplnitelná, je zuřivě hněvivá, je zatvrzelou nenávistí. Stav věru hrozný. Nelze namítnouti, že nemáme na světě blaženého patření a nepociťujeme nic z vyličeného stavu, neboť mezi námi a zavrženci je veliký rozdíl, my nejsme u cíle, oni ano. Král, jenž ještě bojuje na život a na smrt o svůj trůn, nemá, dokud bojuje, strašného vědomí, že přišel o své království. Jiná příčina je, že na zemi nepoznáváme Boha tak dokonale jako nejvyšší a jediné dobro, jak to poznává člověk po smrti. Mimo to máme na světě sterá dobra, jimiž se můžeme potěšovati. U zavržených jich není, ano každá stvořená věc jest pro ně výčitkou řkoucí jim: Měli jste mne užívatí podle vůle Boží jako pomůcky k poslednímu cíli a ne k hříchu; proto jsem se nyní obrátila proti vám. Proto zavrženec věci, které mu působily rozkoš, nenávidí a jich se hrozí. Konečně podobný vnitřní rozpor není ani na zemi člověku neznám. Mnohý byl jím dohnán do blázince, mnohý k sebevraždě. Když tedy zavrženec vidí, že všechna kouzla světa pominula, že jediné blaho je Bůh, že k tomuto blahu byl určen, ale že se o ně připravil sám, že Bůh mu všemožným způsobem pomáhal, ale že on ho pyšně nebo lhostejně odmítal, pravím, když tohle zavrženec jasně vidí a cítí, musíme vyznati, že odloučení od Boha neboli ztráta blaženého patření je pro něj trest a utrpení největší. Již nemůže říkati a neříká: co mi do Boha, co do Krista, neboť vidí, že v nich je poslední cíl, a na cíl, t. j. na štěstí, po němž bytost nezbytně prahne, musí mysliti stále, jenže tato myšlenka je stále spojena s výčitkou: marně vzdychám po štěstí, sám jsem se o ně připravil. Jsou-li kolem něho nějaká dobra, nemá z nich potěšení. Jest mu jako závistníku, jenž vidí krásnou zahradu svého šťastnějšího nepřítele; každá její květina mu připomíná, že mohl míti také takovou, neboť on v každém cizím dobru vidí svou škodu.

V trestu pekelném jsou stupně. Sněm florentský praví, že tresty pekelné jsou nestejně. Poněvadž odloučení je podstata pekelného trestu, musí býti rozdíly také v něm. Jest otázka, jak jest možné. Odloučení jest trest záporný, i zdá se, že stupňů nepřipouští. Kdo je úplně slepý, nemůže býti slepý více nebo méně. Kdo nemá domu, nemůže ho nemíti více nebo méně. Že pekelné tresty jsou různé, dí Písmo opět a opět, když na př. praví, že bude každému odplaceno podle jeho skutků (Mat. 16, 27; Řím. 2, 6; Zjev. 18, 7; 22, 2. Kor. 5, 10). Kniha Moudrosti píše, že mocní tohoto světa budou míti větší odpočívání (Moudr. 6, 6n). Kristus řekl, že bude Sodomě a Gomoře lépe nežli městu, jež zavrhuje jeho evangelium (Mat. 10, 15;

Luk. 10, 12), zvláště nežli Korozaimu a Betsaidě (Mat. 11, 21 n; Luk. 10, 13 n). Sluha, jenž zná vůli svého pána a nekoná, dostane více ran nežli sluha, který o ní nevěděl (Luk. 12, 47 n). V jaké míře se Babylon vzepřel, v takové míře zakusí muka (Zjev. 18, 7). Nestejnost pekelných muk žádá také náš rozum. Než, jak vysvětlíme tuto různost u trestu odloučení? Kdyby byl pouhou ztrátou, nebylo by vysvětlení snadno možné, neboť všichni zavržení jsou zbaveni blaženého patření úplně. Musíme říci, že odloučení není jen a jen ztrátou, nýbrž že je s ní ještě něco spojeno. Co jest to? Jest to vědomí viny. Ztráta Boha jest zaviněna, a tato zaviněnost jest různá. Kdo více hřešil, poznává více svou vinu, totiž že jeho neschopnost, viděti Boha, jest větší, odůvodněnější; proto jest také jeho bol z odloučení větší. Mimo to vidí také svou větší mravní ošklivost, i jest jeho hrůza, že by se mohl zjevit před Bohem, větší; z toho plyne větší vnitřní rozpor, o němž byla řeč. Možno také a právem souditi, že Bůh dává většímu hříšníku větší poznání jeho bídy, a z toho plyne též větší bol. Odloučení je tedy jedno, ale je provázeno jinými a jinými okolnostmi: proto jest jinak a jinak pojímáno a cítěno. Billot dí: „Tento trest sám sebou nepřipouští stupňů, nýb⁻ je týž pro všechny, měří se jen velikostí ztraceného dobra; ale je různý podle žalu, jež v jednotlivcích působí“. Příklad máme i na zemi. Deset slepců stejně slepých mohou míti nad svým neštěstím jiný a jiný žal.

Pravoslavný Malinovskij líčí trest odloučení takto: „Hříšníci budou zbaveni blah, které mají spravedliví. Všecka tato blaha spojují se v představě o království Božím, do něhož hříšníci nevejdou. Budou vzdáleni od Boha a jeho království, budou pod vlivem hněvu neboli odsouzení Božího... Zdaleka uvidí Abrahama a spravedlivé v lůně jeho. Takové hrozné zavržení od království Božího, a navždy, spojené s hněvem Božím, jenž na nich spočívá, způsobí a bude působiti v jejich duších nevýslovně těžké utrpení. Těžká je pro člověka ztráta přirozeného světla, ještě větší je oddělení od pramene duchovního světla a života. Bez záření věčného světla není nejen osvětlení (prosvěščenja) pro ducha, nýbrž ani pokoje pro srdce, ani dobra pro vůli. Duševní stav nekajících hříšníků jeví se proto mučivým pocitem úzkosti a únavy, nenalézajících úlevy ani v duši ani v těle. Proto bude život zavrženců více podoben smrti nežli životu, jež třeba vzhledem ke vzkříšení zváti druhou smrtí.“

3. Trest smyslů.

Zavržení trpí také trest smyslů. Trest smyslový patří též k podstatě pekelných trestů, ale na druhém místě. Jmenuje se tak ne proto, jakoby ďáblové a duše před vzkříšením trpěli na očích, uších, obraznosti a skrze ně, neboť nemají smyslů ani zevních ani vnitřních, nýbrž proto, že tento trest jest způsobován hmotnou příčinou, anebo proto, že tento trest jest od ďáblů

a duši pocítován tak, jakoby to byl bol, jež pocítujeme na smyslech a skrze ně. Po vzkříšení bude trest smyslů skutečné utrpení smyslové. Mohl by ses tázati, jaká budou těla zavrženců, budou-li mít vady, která měla na zemi, na př. slepotu, kulhavost a p. Odpověď jest, že těla zavržených budou mít vše, co patří k tělu člověka, že nebudou na nich známky přetrpěných nemocí a bývalých vad. To plyne již z toho, že některý zavrženec byl na světě tělem spanilý a větším hříšníkem nežli zavrženec jiný, který nebyl takovým bezbožníkem, ale měl tělesné vady. Kdyby onen při vzkříšení byl bez vad a tento je měl, byla by v tom nesrovnalost. Zavržení nebudou mít z tělesné své dokonalosti radost, neboť bude jím sloužiti k utrpení. Darů, které budou mít těla vyvolených, ovšem mít nebudou, t. j. nebudou víc zduchověla, než-li je k nesmrtelnosti třeba, nebudou rychlá, jasnost jím bude scházeti úplně, budou moci trpěti, ale tak, aby nehynula. Pravoslavný Malinovskij píše: „Proměnění není závislé na mravním stavu člověka, a třeba se tato slova (t. j. o proměnění) odnášejí k věřícím, předce jsou mezi nimi vždy osoby, které pro své mravní vlastnosti nejsou hodny vejíti do věčného života.“ Slova značně nejasná, ale míněna jsou asi správně, neboť opět dí: „Těla hříšníků budou dokonalá podle přirozenosti. Budou neporušená a silná, budou vzdorovati smrti, nebudou mít potřeby odpočinku, pokrmu, nápoje, budou prosta nemocí a stárnutí. Také duchová budou. Co se týče slávy jbudou mít přirozenou dokonalost, ale bude se v nich odrážeti jejich mravní úpadek, nebudou hříšníkům k slávě, nýbrž k věčné hanbě, jako povjazka na raně dyšušcej zlovoniem.“

Trest smyslů ukazuje na to, že je v hříchu zpravidla nezřízené přilnutí k stvořené věci; toto přilnutí se děje skrze smysly. Písmo sv. líčí hlavně tento trest, poněvadž je názorný, ale trest odloučení vždy předpokládá. Líčí jej hlavně jako trest ohně a mluví podrobně o utrpení jednotlivých smyslů. Toto líčení je často obrazné. Oči trpí pohledem na oheň (Mat. 25, 41; 13, 42; Zjev. 20, 15), na hořící v něm zavržence (Jan 15, 6; Ev. 15, 4), zavrženci nevidí nic, co by je těšilo, neboť jsou v temnotách zevnitřních (Mat. 8, 12; Zjev. 14, 11; Jud. 13). Uši trpí sykotem plamenů, nářkem a kletbami zavrženců (Mat. 8, 12; Zjev. 13). Čich trpí zápachem síry (Zjev. 19, 20), ale ještě více puchem z mravní zkaženosti (1. Kor. 6, 9 n; Is. 3, 24). Ústa trpí hořkostí z poznaného neštěstí (Jer. 2, 19; Luk. 6, 25; 16, 24), nemají jiného pokrmu a nápoje nežli žal (Zjev. 6, 16; Luk. 6, 25; Jak. 4, 9; Pláč 1, 2; Žal. 41, 4). Hmat trpí hlavně ohněm (Mat. 3, 12; Zjev. 14, 11; Jud. 16, 21; Sir. 21, 10; Is. 34, 9 n; 9, 17 n; 50, 9 n; 65, 5; 66, 24) a místem hrůzy (Job. 10, 21 n).

O pekelném ohni pojednává široce franc. bohovědný slovník. Uvedeme z něho některé myšlenky.

Písmo a podání mluví zřetelně a souhlasně o ohni v pekle. Otázka jest: je to oheň skutečný či obrazný? První místo Písma, kde je řeč o ohni, je u Isaiáše (Is. 46, 15, 24). Ohlas jeho slov slyšíme v knize Judit (Judt. 16, 21) a u Siracha (7, 19). Těmto výrokům se podobají výroky Páně o oku, jež pohoršuje ... (Mar. 9, 42). Slovo gehenna pamatuje na skutečný oheň v údolí Hin-nomu. Proto třeba myslet při všech uvedených výrociích na oheň skutečný. Výrok Páně „osolen ohněm“ (Mar. 9, 48) se vykládá o skutečném ohni pekelném. V podobenství o koukoli, jenž bude spálen, mluví Spasitel o ohni skutečném (Mat. 13, 40 n), takže třeba myslet na oheň skutečný. Podobenství o boháči a Lazarovi mluví o ohni (Luk. 16, 24), ale poněvadž je obrazné, lze brát i oheň za oheň obrazný. Zcela určitě mluví Kristus o skutečném ohni, když líčí poslední soud (Mat. 25, 41); vzhledem k tělu nelze obrazný oheň vůbec připustit. Apoštolové užívají slova oheň, aby naznačili pekelná muka, činí to jednomyslně a tak názorně, že lze na obrazné úsloví myslet těžko (Jud. 7, 23; 2. Pet. 3, 7; Žid. 10, 27; 2. Thes. 1, 8; Jak. 3, 6; Jan 15, 6; zvláště Zjev. 14, 11; 19, 20). Myslí na oheň opravdový, když jej přirovnávají ohni, jenž strávil Sodomu (2. Pet. 2, 6; Jud. 7). V době Kristově byl skutečný pekelný oheň přijímán ve všech židovských školách, jak o tom podávají určité svědectví židovské apokryfy (podvrhy), na př. Henoch, Kniha snů, Apokalypse Baruchova, Nanebevzetí Isaiášovo, Žalmy Šalomounovy. Třeba říci, že Písmo hlásá pekelný oheň a že jeho výroky mluví pro skutečný oheň. Obrazný oheň by byl asi tolik jako prudký zármutek, ostré výčitky svědomí a pod.

Podání svědčí spíše pro oheň skutečný. Poukazujeme na výroky námi již uvedené. Sv. Otcové mluví skoro vždy o ohni podle Písma a tak určitě, že jejich výroky obrazného výkladu nesnesou. Tak Justin, Irenej, Cyprian, Arnobius, Basil, Nauka dvanácti apoštolů a j. Často přirovnávají pekelný oheň ohni pozemskému, též ohni sopek a blesků. Tak Minucius Felix, Tertullian, Jan Zlat., Augustin a j. Oheň jen obrazný přijímají na východě Origenes, sv. Řehoř Nys. a j. Origenes je první, který tak činí. Má i jiné výroky, ale ty nerozhodují. Řehoř Nys. přijímá oheň pro tělo, ale nikoli pro duši. Vykládá, že oheň nemůže na duši bez těla působiti. Proto oheň, jenž trápí ďábly (a duše), může býti jen oheň obrazný. Viktor antiochijský z V. století je pouhý kompilátor. Mluví o vnitřním ohni, kterým trpěli ďáblové v přítomnosti Kristově (Mar. 5, 8). Ten byl zajisté obrazný. O ohni pekelném nemluví. Sv. Jan Dam. mluví o pekelném ohni obrazně, ale jeho výroky lze vyložit také o ohni skutečném. Určitě tvrdí Theofylakt, že oheň pekelný znamená výčitky svědomí, ale tak pozdního vykladače Písma nelze počítati k tradici.

Ze západu se uvádí Laktanc, ale neprávem. Laktanc vykládá způsob, jak oheň působí. Dí, že je to jiný oheň nežli

pozemský, že je to nějaký božský živel, který sám sobě stačí, takže netřeba jej živiti. Podobně píší o ohni také ti, kteří přijímají určitě oheň skutečný. Nelze uváděti sv. Ambrože. Dí sice jednou, že to není oheň hmotný, nýbrž oheň, jenž budí zármutek, ale jinde píše o pekle jako o ohnivém jezeru a pod., tedy zřejmě jako o ohni skutečném. Sv. Ambrož neměl o věci jasných a určitých názorů. Nejistě prý smýšleli o ohni skutečném sv. Jeronym a Augustin. Ale sv. Jeronym zavrhuje oheň obrazný výslovně ve výkladě listu sv. Pavla k Efesanům. Sv. Augustin se nekolísal, jak někteří myslí, nýbrž byl vždy přesvědčen, že pekelný oheň je oheň skutečný; sv. Augustin jen se kolísal ve výkladu, jak skutečný oheň působí na duši, a tu nejsme bez kolísání ani my. Když mluví o duchovosti ohně, mluví o účincích ohně v duších, ne o ohni samém; ten byl mu vždy ohněm hmotným. Jeho výklad, jak působí oheň na duchy, nebyl přijat. Sv. Řehoř Vel. žil v době kdy se názor o obrazném ohni šířil. Klade si přímo otázku, jaký to oheň je, a odpovídá: Nepochybuji, že je to oheň hmotný. U všech sv. Otců starší doby sluší míti na zřeteli dvě věci: Když mluví o církevním podání, mluví bez rozpaku o ohni, ale když mají říci, jak působí na duchy, nevědí si rady a mluví nejasně. Ti, kteří kladli vstup do pekla až na dobu po posledním soudu, míníme spisovatele do Řehoře Vel., odkládají trest ohně až tam. Následek byl, že mluví o ohni do posledního soudu nejasně, spíše obrazně.

Bohoslovci dali nauce o pekelném ohni jistotu a jasnost, takže všechno kolísání zmizelo. Jen o otázce, jak působí oheň do vzkříšení, je mezi nimi tu a tam nejistota. V XIII. století je všem jasno, že je třeba ohně, aby hřích byl náležitě trestán a aby před ním byla buzena účinná bázeň, ano ukazuje se také názor, že víra ta není sice výslovně prohlášena, ale že pro váhu sv. Otců, zvláště sv. Řehoře Vel., má platnost víry obecně katolické. O bohoslovcích XIV. až XIX. století sluší říci, že jsou úplně pro oheň skutečný. Ve středověku projevuje o tom pochybnost jedině Skotus Erigena (XI. stol.), ale zdá se, že přijímal pekelný oheň, nikoliv však jeho mučivé působení na zavržené. V XIV. století obnovil otázku o skutečném nebo obrazném ohni Ambrož Katharin, dominikán a milovník zvláštních názorů. Ač vlastně uvádí jen důvody pro a proti, ponechává svobodu mínění, byl odmítnut; bohoslovci přijímali skutečný oheň již jako ustálený církevní názor a měli názor opáčný za mínění bludu blízké, ano za blud. Jako otázku dosud svobodnou, od církve nerozhodnutou, přijímá věc Hettinger, Barle-Duc, Moehler, Bougaud, Méric se dokonce kloní pro oheň obrazný, a j. Za skryté přívržence obrazného ohně lze pokládati ty, kteří činí z hmotného pekelného ohně oheň duchový, na př. Klee, Dubois, snad Bossuet. Názory Schellovy a Mivartovy, které obsahují i jiné chyby, byly odsouzeny.

Protestanté bojovali hlavně proti ohni očištcovému, ohněm pekelným se zabývali málo. U Kalvina jsou projevy proti skutečnému ohni, oheň je mu obraz výčitek svědomí. Vliv Kalvinův byl veliký, ale přece byli protest. bohoslovci, kterým slova Pís. na vynutila přiznání ohně skutečného, na př. Lightfoot, Meyer a j. Většina protest. bohoslovců přijímá dnes, pokud věří v peklo, oheň obrazný.

Pravoslavný Malinovskij píše, že „oheň značí asi zevní utrpení. Staří spisovatelé dávali mu vlastnosti jiné, nežli jaké má náš oheň.“ Uznává kladné mučení. „Červ a neuhasitelný oheň jsou rčení obrazná, značí veliké soužení z vyloučení, ale ukazují ještě na kladná mučení a neobyčejnou jejich mučivost, ne na vnější příčiny muk, nýbrž na příčiny vnitřní, na to, co se rozumí slovy pláč a skřípění zubů, soužení a úzkost.“

Uhrnem sluší říci asi takto: Pro skutečný oheň je skoro obecný souhlas sv. Otců a bohoslovců, jejich souhlas spočívá na Písmě; nicméně není nauka o skutečném ohni dosud slavnostně učitelským úřadem církve předložena, neukládá se nám jako pravda víry božské a katolické, její popírání není kacířství. Ale třeba říci, že popíratí ji, je smělé. Někteří praví, že je blížká víře. Nauka o skutečném ohni je obecná nauka církve a mohla by se státi článkem víry. Bautz ji zove naukou jistou (sententia certa), opačné mínění zove smělým, a to je pravda, a bludným (s. erronea), to však je podle uvedeného posudek upřílišněný. Bautz se dovolává Suareza.

4. P o v a h a p e k e l n é h o o h n ě. Poněvadž přijímáme skutečný oheň, přichází hned otázka, jaký to oheň je. Je to oheň jako oheň pozemský? Je hmotný či nehmotný? Sv. Augustin odpovídá: Nikdo neví, leč by někomu sv. Duch zjevil. Scholastikové se otázkou pilně zabývali. Uveďme některé jejich vývody.

Pekelný oheň není oheň duchový. Někteří bohoslovci praví, že duchový oheň je mezi ohněm skutečným a obrazným, ale není hmotný. Duchovní muka zavržených mají příčinu psychologickou, nový stav zavržených duší, nedostatek smyslů, potřebných k plnému životu, nový způsob poznávání. Takový duchový oheň je nemožný. Podle daného výkladu musily by jím trpěti také duše blažené, neboť jsou také bez tělesných smyslů. Podání o takovém ohni neví; má-li to býti skrytý oheň obrazný, je proti němu. Oheň duchový je buď obrazný anebo žádný; duch je bytost netělesná, obdařená rozumem a vůlí, oheň takovou bytostí býti nemůže.

Je oheň pekelný takový jako oheň pozemský? Sv. Otcové a bohoslovci měli zajisté za to, že je to v podstatě týž oheň, neboť podle staré fysiky jsou všechny ohně jeden z prvních živlů – ale každý oheň skutečný má svůj ráz podle hmoty, v které je, na př. ve dřevě, v železe, v blesku. Oheň pekelný je tedy podle nich oheň pozemský, ale má některé zvláštnosti, na př. že ne,

musí býti udržován. V pekle není nic, co by jej ničilo, i může trvati bez zvláštního zakročování Božího. Moderní fysika dí, že oheň není podstata, nýbrž fenomen, zjev. Než, oheň je přece něco, i lze mluvit o skutečném ohni zde i v pekle. Podle moderní vědy lze říci, nechceme-li se utéci k zázraku, že může býti podstata, kterou Bůh uschovává, aby svým časem budila pocity ohně, jaké působí oheň skutečný, ale těl nehubila.

Oheň skutečný, pojatý obdobně (analogicky). Je to zdokonalený názor předešlý. Je nejvhodnější. Věci záhrobního světa nemůžeme na zemi pojímati leč obdobně. Proto lze říci: oheň pekelný je našemu ohni podoben, ale liší se od něho. Různost se týká nejen vlastností a účínů, nýbrž také samé přirozenosti. Zjevení tento názor podporuje, udávajíc, čím si jsou oba ohně podobny, a čím se liší. Podobnost. Osmkrát je v evangeliích a třicetkrát v Novém zákoně řeč o ohni, plamenech, tedy o ohni podobném našemu. Různost. Všichni bohoslovci ji uznávají. Oheň pozemský je výsledek chemických procesů, oheň pekelný je projev hněvu Božího, oheň náš působí na duši skrze tělo, pekelný bez něho, oheň přirozený uhasíná, oheň, jež zapálí hněv Boží, neuhasíná, oheň náš osvětluje, oheň pekelný působí temnoty, oheň náš stravuje věci, oheň pekelný pálí a mučí, aniž oběť svou ničí. Tento názor je také rozumu nej přístupnější. Oheň pekelný je tedy skutečný oheň, ale vzhledem k našemu ohni obdobný, analogický, různě se od našeho natura et indole, jak dí Hurter, přirozeností a povahou. Můžeme říci, že je to oheň hmotný, tělesný, ale musíme slova ta, jelikož mluvíme o věcech onoho světa, bráti obdobně. Arci tím nevíme o mnoho víc než na počátku.

Vlastnosti pekelného ohně jsme už naznačili. Je to oheň mstící. Zove se božský a moudrý, že je nástrojem Božím, aby byl každý hřích trestán podle své povahy a tíže. Proniká do hlubin duše a všech částí těla. Proto mluví podání o jeho síle a jemnosti (subtilnosti). Je věčný. Je temný. V pekle je tolik světla a tmy, kolik jest jich k trestu podle spravedlnosti Boží třeba. Světlo pekla může býti jen temné, těžké, jako dým, aby nemělo nic radostného.

Jak působí oheň pekelný? Jsme u vlastního tajemství. Jak může oheň působiti na ducha? Někteří sv. Otcové dávali duši, aby se vyhnuli obtíži, nějaké jemné tělo. Sv. Augustin přijímá působení asi takové, jaké na nás působí hrozné sny. Dnes se dává výklad hlavně dvojí. — První. Oheň působí na zavržené tím, že je poznáván jako škodlivý, nepřátelský, mučivý, a to tak, že je skutečnou příčinou jen tohoto poznání, anebo tak, že tímto poznáním působí v duši fysickou změnu, která jest pro ni zlá, mučivá. První působení se jmenuje předmětné (objektivní), druhé předmětné a účinné. První mínění má zase různé výklady. Jedni vidí v ohni nástroj, kterým

Bůh působí v duši muka, zármutek a bol pro ztrátu nebe, jiní, že zavržení poznávají jej sami jako věc škodlivou, mučivou, někteří z nich tak, že se to děje přirozeně, asi tak, jak působí hrozné sny, někteří tak, že se to děje nadpřirozeně, ale vždy tak, že oheň je nástroj hněvu Božího, někteří zase tak, že poznání ohně bere zavrženým svobodu a působí proto duším a duchům veliké utrpení a j. a j. Tyto výklady zdají se dnes bohoslovcům nedostatečné. — Druhý výklad. Druhý výklad je od sv. Tomáše Akv. a měl všeobecný úspěch. Podle sv. Tomáše Akv. působil by první výklad jen jako poznání, idea, muku by působil ne oheň, nýbrž tato představa. To mu nestačilo. Třeba připustiti, že je duch nějak dotčen. Aby to bylo možné, musí býti mezi nimi nějaké spojení. Takové spojení je u člověka, když ho oheň pálí. Jest ještě jiné spojení: jako mezi hybatelem a hýbanou věcí, mezi prostorem a věcí v něm postavenou. Duch má svobodu pohybu, oheň pekelný musí míti od Boha sílu, aby ducha (a duši) držel v své moci. Tu má, neboť je nástrojem msty Boží. Tak se stává oheň pro duši utrpením, neboť ji znemožňuje užívati svobodné vůle, jednati jak chce a kde chce. Toto upoutání není jen zevní, na určité místo, na určitou činnost, nýbrž je také nějakým spoutáním vnitřním, které zamezuje svobodnou činnost. Oheň působí tedy v duši vlivem Božím fyzickou věc, která ji řečeným způsobem poutá. Lepecier dodává: Duše je jako ve vězení. Nic není milejšího nad svobodu. Vše strpíme, pje Properc, jen když nám zůstane svoboda mluvití to, čeho si hněv přeje. Sv. Bonaventura píše: „Že se oheň nerozlučně spojuje s duší a duše je v něm zavřena jako ve vězení, je dílo spravedlnosti Boží, již náleží, zavřiti zločince do vězení.“ Je za trest, že se poddala věci hmotné proti Bohu, nyní sama poddána věci hmotné a trpí podle slov sv. Petra: Od koho je kdo přemožen, toho stal se otrokem. (2. Pet. 2, 19).

Stačí tento výklad? Někteřým nestačí i udávají ještě jiné příčiny (Vasquez, Suarez, Jungmann). Dávají ohni ještě všelijaké jiné vlastnosti, ale nenalézají souhlasu. Konec konců jest nám vyznati, že stojíme před tajemstvím.

Výklad sv. Tomáše Akv. pomáhá ještě k jiné tajemné věci. Můžeme si vyložit, jak trpí ďábel, kterému bylo dovoleno opustiti peklo. Pekelný oheň, jenž působí v ďáblově bytosti, v něm zůstává, i když je mimo peklo, s ním zůstává i utrpení ďáblové.

Působení ohně na těla po vzkříšení nemá obtíží, jen třeba vyložit, proč těl nestravuje. Že je tomu tak, víme jistě z Písma i podání; jde jen o výklad. Sv. Otcové odpovídají prostě: tak to Bůh, jenž učinil oheň svým nástrojem, chce. Vědecké výklady minulých dob dnes nevyhovují. Dává se tento výklad: oheň působí na tělo zavržencovo jen mechanicky, nikoliv chemicky.

Kristus se zmiňuje jen o ohni. Proto netřeba mysliti, že je tam ještě něco jiného, na př. sníh, led, bouře, vody a p. Dante vymyslel mnoho takových věcí, že se jeho vynalézavosti, která na každý hřích našla případná muka, podivujeme, ale to je poesie. Červ je zajisté obraz a značí vyčítavé svědomí. Z toho, že oheň a červ jsou položeny vedle sebe, nelze souditi, že také oheň je obraz. Jsou vedle sebe jako nástroj utrpení, ale nikoli významem. Oheň byl brán vždy v smysle vlastním, skutečném, čerť nikoliv. Červ je obvyklý obraz pro svědomí. Jako mol rouchu a červ dřevu, tak zármutek škodí srdci (Přisl. 25, 20), dí Písmo. Že by oheň byl obraz vnitřního soužení, nečteme nikde. Sv. Augustin měl obrazný výklad slova červ za případný a nesouhlasil s těmi, kteří i toto slovo chtěli bráti v smysle skutečném. Lessius dí: Výčitky jsou červi svrchovaně hořcí, jejich hryzení (výčitky) jsou hlavní muka zavrženců. Spravedlnost Boží zostřuje a oživuje tyto červy, působíc, že je mysl chápe stále bystře, zvláště že jsou věčné a nepřestanou.

5. Zatvrzelost ve zlém. Stojíme zase před tajemstvím, jehož výklad působí bohoslovcům nesnáze; dodnes není podán zcela uspokojivě. Přidržíme se výkladu Peschova.

Zavrženci jsou zatvrzelí ve zlém, takže se nemohou spasitelně káti ani konati dobré skutky, nýbrž jednají vždy zle. Poněvadž se nemohou káti spasitelně, zůstávají zavržení navždy. Někteří bohoslovci popírají větu, že zavrženci nemohou jednati nežli zle, jako Skutus a Durandus, ale mínění, že mohou jen zle jednati, je podle Sarezova obecný názor bohoslovců; důvodem jest podle sv. Tomáše Akv., že by trest nemohl býti věčný, kdyby mohli obrátiti vůli k lepšímu, neboť by bylo nespravedlivé, trestati je věčně, kdyby konali dobré; zvláště padá na váhu souhlas sv. Otců. Sv. Fulgenc dí o padlých andělech, že jim zlá vůle zůstává trvale, o zavržených lidech praví, že mají popud k lítosti, ale že nemohou milovati nebo chtíti spravedlnost, jelikož pro trest své hříšnosti nemohou míti lásku k dobru. Jako andělé a svatí nemohou míti hnutí zlé, tak ďábel a zavržení nemohou míti hnutí dobré. Ale je tu rozdíl. U andělů a svatých je fysická nemožnost hřešiti, u zavržených je nemožnost dobrých hnutí mravní. Tak vyjma thomisty, t. j. přísné následovníky sv. Tomáše Akv. ve všech názorech, jež mu připisují, učí dnes většina bohoslovců. Bautz dodává, že tato mravní nemožnost k dobru se rovná co do výsledků nemožnosti fysické. Vyložme si věc podrobněji.

Zavržení nemohou míti nadpřirozenou lítost a se obrátiti, poněvadž jim chybí milost, bez níž není nadpřirozeného skutku. Než, proč stále hřeší? Někteří to vykládají tak, že jim chybí pomoc Boží, buď milost podle Vasqueza, nebo součinnost Boží (concursum) podle Moliny. Ale to nestačí. — Jiní přijímají zlou náklonnost, od Boha jim vlitou. Ale toto mínění se nedoporučuje,

jelikož by tu byl příčinou jejich hříchů sám Bůh. — Sv. Tomáš Akv. vykládá zatvrzelost u ďáblů z duchové jejich bytosti. Co duch prý jednou pojme, pojme nezměnitelně, jako my první zásady, na př. že dobré třeba konati, zlého se varovati. Vůle, závislá na poznání, jedná podle něho. Ďábel zvolil hřích, i trvá v něm nezměnitelně. Nejedná tedy již svobodně, jeho svoboda záleží jen v tom, že se jednou rozhodl pro hřích. S tímto výkladem souhlasí bl. Bellarmin. Bohoslovcům, stojícím mimo tábor thomistů, tato nehybnost se nezamlouvá. Práví, že výklad ten snad stačí na odůvodnění, proč trvají na prvním svém hřichu, ale že nestačí na stálé trvání ve zlém. Nelze pochopiti, proč by nemohli nikdy od oné nehybnosti ustoupiti a nikdy nechtíti nic dobrého. Mimo to by měl výklad platnost jen pro čiré duchy (ďábly); obracet jej prostě také na lidi, nelze připustiti — Sv. Tomáš Akv. přidává pro zatvrzelost lidí ve zlém ještě asi toto: „V zavržených lze rozeznávati vůli svobodnou a přirozenou. Přirozená svobodná vůle není od nich, nýbrž od tvůrce. Poněvadž jim přirozenost zůstává, mohla by v nich býti vůle dobrá. Svobodná vůle je od nich a může býti řízena tam a onam; tato vůle je v nich jen zlá. To proto, že jsou odvráceni od posledního cíle, ale jen ta vůle je dobrá, která směřuje k poslednímu cíli. I kdyby tedy chtěli něco dobrého, nechtěli by to dobrým způsobem a jejich vůle nemohla by býti zvana dobrou.“ — Sv. Tomáš Akv. opět se vrací k této myšlence a dodává asi toto: Všichni chtějí poslední cíl jako blaženost; to jest v jejich bytosti. Na stavu, v kterém kdo je, závisí, co chce jako poslední cíl. Jaký kdo je, takový chce cíl. Když tento stav je nezměnitelný, zůstává nezměnitelným i cíl. Duše zavržence je v stavu změnitelném, dokud je na zemi. Smrtí vstupuje do stavu nezměnitelného, nejde k němu, nýbrž je v něm. Je u posledního svého cíle, a poněvadž skutky jsou dobré nebo zlé podle toho, směřují-li k poslednímu cíli čili nic, nemá duše blaženců svobody voliti dobré nebo zlé, nýbrž má jen svobodu voliti to neb ono dobré nebo to neb ono zlé. Když duše dostane při vzkříšení tělo, její nezměnitelnost jí zůstane, poněvadž oslavené tělo bude míti stav duše. Tak asi sv. Tomáš Akv. Přijímá u svatých fysickou nemožnost hřichu, a ta se přijímá, jak víme, nyní vůbec; obrací to na zavržené a přijímá u nich fysickou nemožnost k dobrému neboli fysickou zatvrzelost ve zlém.

Odůvodnění to nestačí. Proč nestačí u ďáblů, jsme řekli. Nelze vysvětliti, proč by nemohli původní rozhodnutí pro hřích nikdy změnit. I kdyby nenabývali po pádu již nového poznání, mohli by tak učiniti podle poznání dřívějšího. U zavržených výklad nestačí, neboť nelze vysvětliti, jak si mohou vyčítati a litovati, že nedosáhli posledního cíle, když ho jako posledního cíle nechtí.

Jiný důvod. Stuffer přijímá fysickou neschopnost lásky

Boží, ale vykládá ji tím, že zavržení nemají k této lásce důvodů, jelikož se jím Bůh jeví jako nedostižný a jako mstitel. Zavržený by mohl milovat Boha jen tak, že by chtěl, co Bůh chce, ale tu by musil chtít své zavržení a nenávidět sebe, ano se radovati, že je v pekle. To je fysicky nemožné. Tento výklad má mnoho chyb. Zavrženec ví, že Bůh je nejvyšší dobro a jediný pramen blaženosti; ač je bez naděje, že ho dosáhne, mohl by mítí přání, aby ho dosáhl a byl šťasten. Zavrženec musí Boha nějak poznávat jako dobro, sice by nemohl býti nešťasten proto, že je mu nedostižný. I když si zavrženec myslí Boha jako svého mstitele, může litovati, že ho nedosáhl, neboť si může říci, že by potom jeho mstitelem nebyl. Nelze tedy ani při tomto výkladě mluvit o fysické nezměnitelnosti ve zlém.

Bohoslovci přijímají tedy většinou nezměnitelnost mravní. Vykládají ji bídou, v které zavrženci jsou. Činí to asi tímto způsobem: Zavrženci nedostávají žádných milostí, jež by jim pomáhaly k dobrému. Bůh součiní s jejich skutky jako v každé bytosti; mohou tedy konati skutky rozumu a poznávat svou bídu. Oni ji poznávají. Toto poznání je hrozné a budí v nich takové zděšení, že prchají před Bohem, před nímž se jejich mravní ošklivost objevuje nejvíce. Nejraději by se skryli nejen před ním, nýbrž přede všemi, i před sebou. To naznačují slova Písma: Tehdy počnou říkati horám: Padněte na nás, a pahrbkům: Přikryjte nás (Luk. 23, 30). Mimo to jsou stále v takových bolestech, že od nich nemohou vůbec odvrátiti mysl; při tom vidí, že jsou bez naděje. I upadají do zoufalství, které působí, že jsou mravně neschopni, mysliti na přátelství Boží a vzbuditi k Bohu lásku. Boha poznávají jako nejvyšší dobro, ale jejich bídný stav působí, že se láska, kterou by k němu mohli mítí, mění v nenávist. Lépicier dí: Nenávidí hříchy, že jsou příčinou jejich trestu, ale milují je, že jsou urážkou Boží.

Malinovskij (pravoslavný) odbývá zatrzelost krátce. Dovolává se slov Písma, že hřích proti sv. Duchu nebude nikdy odpuštěn, jelikož značí zatvrzelost, a pokračuje: Může-li člověk zůstat v takovém nekajícím stavu věčném? Zajisté. Může-li však rozumná bytost zůstat věčně v nekající zlobě a v nesmířitelném nepřátelství k Bohu, není schopna blaženého sjednocení s Bohem, musí býti od Boha oddálena, jako bytost zlá ohraničená v zlé činnosti a zavřená do vězení, a to na věky, jelikož i zloba trvá věčně.“

Skutky zavrženců jsou zlé. Právem se říká, že hřeší, poněvadž se do svého stavu dobrovolně vrhli. Jejich zlé skutky by zasluhovaly trestu, ale Bůh jich netrestá, jelikož se zavrženým nedostává mravní svobody. Namítá se, že uznávají nyní hřích za zlo a zavrhuji jej, že tedy mají lítost, a to je skutek mravně dobrý. Námitka není správná. Zavrženci ne-

zavrhují hříchu, nýbrž jeho následky, svou bídu. Písmo dí o nich: Uvažující o svých hříších přijdou v bázni a povstanou proti nim a viniti je budou nepravosti jejich (Moudr. 4, 20). Sv. Basil oslovuje zavrženého: „Ó jak sám sebe budeš drásati! Jak vzdychati! Ale budeš vzbuzovati lítost nadarmo, když uvidíš tam veselost spravedlivých, radujících se ze svých darů, tam smutek hříšníků, kteří jsou v nejhlubších temnotách. Co potom řekneš o bolesti srdce svého? Běda mi, těžkého jha hříchu, který jsem mohl tak snadno svléci, jsem neodhodil, nýbrž břímě těchto béd si způsobil. Běda mi, skvrny a nečistoty jsem nemyl, i jsem hříchy zohaven.“ Podobně sv. Otcové často.

Podstatný trest zavrženců záleží v zatemnělosti rozumu, jenž pozbyl všeho nadpřirozeného světla, a v zatvrzelosti vůle ve zlém. K podstatnému trestu přistupují tresty nahodilé. Počítají se k nim výčitky, místo, společnost, vlastní mravní ohavnost, život bez lásky, útechy a soustrasti, vzpomínka na blaženost svatých a j. Ký div, že se jejich vzdechy mění v kletby proti Bohu, sobě, bližním. Hrozné jest upadnouti v ruce spravedlivého Boha (Žid. 10, 31)!

Dodatek.

1. Tomáš Kempenský dí: „Při všech věcech prohlédej ke konci a toho buď pamětliv, kterak obстоjíš před přísným soudem, jehož není nic tajno, jenž se nedá usmířiti dary a nevšímá si výmluv, nýbrž soudí, jak je spravedливо . . . Nebude ani jediného hříchu, který by neměl vlastní svérázné trýzně. Tam pyšní budou zahrnutí kde jakým zahanbením, lakomci stisnění budou nejbídnějším nedostatkem. Tam bude jediná hodina pokuty těžší, nežli zde sto let nejtrpčího pokání. Tam není úlevy ani potěchy zavržencům . . .“ Jsem-li v hříších, polekej mě, Pane, zvukem soudních trub, postraš dravým pekla ohněm, jenom duše nezahub.

Je-li na světě něco, co člověkem zachvěje a může ho chrániti hříchu, jest to pravda o pekle; jen třeba v ně pevně věřiti a na ně mysliti. Římský katechismus dí: „Tuto pravdu mají pastýři velmi často a důrazně věřícím předkládati, nebo pravda tohoto článku, vírou pojatá, má prevelikou sílu, přemáhati hříšné žádosti a od hříchu odvracet.“ O ní věru platí slovo prorokovo: Zdali nejsou má slova jako oheň, praví Hospodin, a jako kladivo rozrážející skálu? (Jer. 23, 29). Také sobě má si ji pastýř připomínati, ano on zvláště, neboť kněžské peklo, praví dr. Novák, je zvlášť trpké z mnohých příčin.

Jestliže malá bolest, trvá-li dlouho, je svrchovaně protivná, jak působí věčná bolest z hrozných trestů pekelných? Proto volá Kristus: Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo . . . ale bojte se toho, jenž může duši i tělo zatratiti do pekla (Mat. 10, 28).

Sv. Jan Zlat. dí: Slyšíš-li oheň, chraň se, abys nemyslel, že náš oheň je m. podoben. Tento oheň, co uchvátí, pohltí a zničí, onen když uchvátí, spaluje věčně a nikdy nepřestane; proto se jmenuje neuhasitelný... „Ó jak se n. sluší báti! Žádná řeč nikdy to nevypoví.“ Opakujeme z listu o mučednictví sv. Polykarpa: „Povrhli časnými mukami a vykoupili se dobou jedné hodiny od smrti věčné. Oheň hrozných muk zdál se jim studený. Měli před očima ten, jenž je věčný a nikdy neuhasne.“

Zvláště jsou politováni hodní ti, kteří si připravili věčné trápení rozkošemi. Jaký nepoměr mezi chvilkovým omámením a věčným trápením! Sv. Jan Zlat. dí: „Jaké rozkoše a jak dlouho chceš přirovnati trestům věčným? Snad sto let, či jednou tolik? Co jest to u přirovnání s nekonečnými věky? Co jest sen jednoho dne u přirovnání k celému životu, to jest cena přítomných dober k budoucímu stavu. Zda si někdo přeje milý sen s podmínkou, aby byl celý život trápen? Kdo je tak nemoudrý, aby s takovou odměnou souhlasil?“ V pravdě výborné přirovnání. Ze sv. Augustina opakujeme výrok: „Jako nelze nalézt radost z věcí pozemských, která by byla po některé stránce podobna radosti věčného života, tak nelze žádného utrpení časnými tr. sty přirovnati k věčným mukám zavrženců.“ A výrok: „Ztratiti království Boží, býti vyloučen ze společnosti Boží, býti prost života božského, býti zbaven takového množství sladkostí Boží, jež připravil bojícím se ho a doufajícím v něj, je tak veliký trest, že nelze k němu přirovnati žádných muk, která známe, byť byla dlouhá jakékoli věky.“ Proto volá Pacian: „Časného ohně se bojíme a ran katů se hrozíme. Než, přirovnejte k nim věčné ruce sužovatelů, plameny věčně neumírající. Pro víru v církve vás prosím, bratři, pro mou péči o vás, pro duše všech vás prosím a zapřísáhám, nebudiž vám hanba v tomto těle, nebudiž vám odporné, uchopiti se co nejdříve vhodných prostředků spásy, duši zkrušiti žalem, tělo obléci v žíní, popelem posypati, postem kázniti, smutkem proniknouti, mnohými modlitbami posilniti. Čím méně budete v trestech schovávat, tím více bude Bůh odpouštějící.“

2. Proč nemá peklo u nás spasitelnějšího vlivu? Protože o něm neuvažujeme, ano myšlenkám na ně se vyhýbáme. Kdybychom o něm s vírou uvažovali, stal by se nám hřích věcí hroznou, nezřízená vášeň věcí odpornou. Sv. Jan Zlat. píše: „Když má bázeň před zákony, které jsou dány na zemi, takovou sílu, že odvádí od nepravých skutků, oč více ji má vzpomínka na muka budoucí, nesmrtelná a věčná. Když nás bázeň před pozemským králem odstrašuje od tolikerého zla, oč více odstrašuje bázeň před králem věčným. Tak můžeme míti stálý strach, jestliže slyšíme Pisma. Když tísní duši pohled na mrtvolu, čím více tísní peklo a oheň, jehož nelze uhasiti, čím více červ, jenž neumírá. Kdybychom na peklo stále mysleli, ne-

upadli bychom do něho; proto nám Bůh hrozí věčným trestem. Kdyby myšlenka na peklo neměla zvláštního prospěchu, nehrozil by, ale že pamatovati na ně pomáhá k velikým věcem, zasívá své hrozby do naší duše jako spasitelné símě. Nepohrdejme takovým ziskem! My však trváme jen v samém hodování. Řeč o příjemných věcech duši neprospívá, ale činí ji slabší; řeč o věcech smutných a nepříjemných . . duši obrací a upevňuje. Kdo rozprádá hovory o divadlech a hrách, nic z toho nemá, nýbrž ještě více duši rozpálí, činí ji smělou a žádostivou. Kdo se stará o cizí věci a je zpytuje, upadá často z takové starosti do nebezpečí. Ale kdo mluví o pekle, nebude v nebezpečí, a jeho duše se stane moudřejší. Či se bojíš nepříjemných slov? Což uhasíš peklo, budeš-li mlčeti, a je zapálíš mluvě o něm? Ať mluvíš nebo mlčíš, oheň bude hořet: mluv o něm stále, ať nikdy do něho nepadneš. Je nemožné, aby duše, myslící na peklo, snadno hřešila (Kaz. 7, 49). Je nemožné, aby duše myslící na odplatu, byla k vině svolná. Bázeň v duši nepřipustí do ní nic světáckého. Stane-li se taková řeč, sklíčí ji a poleká. Zdaliž myšlenka, jež stále v duši žije, ji neočisťuje jako oheň? Vzpomínka na nebe není jako vzpomínka na peklo. Bázeň má větší sílu nežli zaslíbení. Vím, že by mnozí pohrdli tisícerymi dary, kdyby byli prosti trestu, neboť mně také stačí nyní býti bez utrpení. Nikdo z těch, kteří mají peklo před očima, do něho neupadne. Nikdo z těch, kteří jím pohrdají, mu neujde. Také u nás ti, kteří se bojí soudu, nebývají od soudu lapáni, ale ti, kteří jimi pohrdají, nejvíce před něj přicházejí; podobně zde. Kdyby se byli Ninivetští neobávali vyvrácení města, bylo by bývalo vyvráceno, ale že se báli, vyvráceno nebvlo. Kdyby se byli lidé v době Noemově báli potopy, nebyli by v ní zahynuli, a kdyby se byli Sodomští báli, nebyli by shořeli. Veliké zlo jest, nedbati hrozeb. Kdo pohrdá hrozbami, brzy zakusí věc samu. Není nic tak užitečné, jako mluvit o pekle, očistí nad míru naše duše. Slyš proroka řkoucího: Odplatil mi Pán podle mé spravedlnosti, a podle čistoty rukou mých odměnil mne. Neboť dbal jsem Hospodinových cest, bezbožně jsem se nespustil Boha svého. Měl jsem na očích všecka jeho práva a jeho příkazů jsem neodmítal. Byl jsem bez úhony proti němu a nepravosti jsem se střehl. Ano, odměnil mne Pán podle mé spravedlnosti a že ruce moje čisty jsou před jeho tváří (Žal. 17, 21 n). Sám Kristus často mluvil o pekle. Ač se dotýká řeč ta posluchačů nepříjemně, nicméně velice jim prospívá. Takovými jsou všechny užitečné věci. Nediv se tomu, neboť i léky a pokrmý jsou mnohému nejprve protivné, ale přinášejí potom užitek.“

Obnova světa.

1. Málo jest toho, co nám Bůh zjevil o životě na onom světě, ještě méně víme o obnově světa. Písmo o ní mluví, ale jeho slova jsou všeobecná a připouštějí různý výklad. Sv. Otcové měli o soustavě světa názory své doby a budovali na nich své bohovědné domněnky, i nemají tyto výklady dnes smyslu. My bychom rádi měli odpověď na rozmanité otázky, ale není jí. Jak bude svět obnoven? Pro koho? Budou blaženci světa vůbec potřebovati? A co patří k slovu svět? Jen naše země? Či celá naše slunečná soustava? Na žádnou z těchto otázek nedává zjevení určité a jasné odpověď. Můžeme o nich pronášeti jen domněnky, opírající se tu trochu o Písmo a podání, tu založené na důvodech rozumových.

Naše země byla stvořena pro nás, ale byla stížena kletbou dědičného hříchu. Trní a hloží ti bude ploditi (1. Mojž. 3, 17), pravil Hospodin po hříchu k Adamovi, kdežto dříve chválil tvorstvo jako dobré (1. Mojž. 1, 31). Sv. Augustin dí: „Neposlušností hřešili, neposlušností (země) jsou trestáni.“ Má-li tedy země sloužiti člověku oslavenému, slušno, aby byla obnovena. — Oslavený člověk nebude jisti ani píti, spáti ani se odívat, trpěti zimou ani horkem, přitažlivost země nebude míti nad ním moci; oslavený člověk vlastně země nepotřebuje, ale Písmo mluví o obnově světa, podání ji zdůrazňuje, vykoupení a oslavení neodporuje, i bude tedy.

2. Vizme, co o věci praví Písmo. — V Starém zákoně čteme u proroka Isaiáše: Aj, já utvořím nebesa nová i zemi novou (Is. 65, 17). Slova se nejprve týkají Jerusalema a líčí mohutným obrazem jeho obnovu, ale mohou býti vztahována na konec světa, neboť dříve praví prorok, že se nebesa jako dým rozplynou, země jako roucho rozpadne, obyvatelé její zahynou (Is. 51, 6), a o nové zemi dí, že národ Boží bude plesati až na věky (Is. 51, 16; 65, 18). Hejčl poznamenává, že to bude radost ze světa oslaveného, zdokonaleného. Lze tedy za to míti, že Isaiášovi tanul na mysli v obraze obnoveného Jerusalema také obraz obnoveného světa po jeho ztroskotání. — V Novém zákoně praví Kristus k apoštolům: Vpravdě pravím, že vy, kteří jste mne následovali, při znovuzrození, kdy Syn člověka zasedne na slavné stoličce své, seděti budete i vy na dvanácti stolicích (Mat. 9, 28). Slova „při znovuzrození“ znamenají „při vzkříšení“, ale mohou býti vykládána také o obnově světa. Pán Ježíš naráží tu, dí dr. Sýkora, na slova proroka Isaiáše prve uvedená. Sušil dí o slovech Páně, že tehdy veškeré stvoření obleče tvářnost, která odpovídá docela idej a úmyslu Božímu, a že dojde veškerá příroda oslavení synů Božích. Poukazuje na slova sv. Pavla, která toto mínění potvrzují. Apoštol píše: I tvorstvo očekává s toužebností zjevení synů

Božích s nadějí, že i to tvorstvo bude osvobozeno od poroby porušení v svobodu slávy synů Božích (Řím. 8, 19 n). Zde jest zajisté řeč o obnově světa po vzkříšení. Sv. Jan Zlat. praví v nadšeném výkladě těchto slov, že jako člověk bude neporušený, tak neporušený bude nový svět. Sv. Petr, liče příchod Páně k soudu, píše, že nebesa s velikým hukotem pomínou, a obraceje událost na věřící, dí, že mají žítí bohabojně. Potom praví: Nová nebesa a novou zemi očekáváme podle zaslíbení jeho, v kterých spravedlnost přebývá (2. Pet. 3, 13). Sv. Jan píše ve Zjevení: A viděl jsem nové nebe a novou zemi, hle, obnovuji všecko (Zjev) 21, 1 n). Slova se vykládají také o obnově veškeré přírody. To je vše, co víme z Písma.

Podání je s počátku neurčité. Apoštolští Otcové neměli o obnově světa pevné a podrobně vypracované nauky. Obránci víry hlásají, že svět zahyne ohněm, a podotýkají proti stoikům, kteří přijímali několikeré očistění země ohněm, že se stane jen jednou (Tatian). — Justin ji prohlašuje za trest Boží. Obnovu nebes a země přijímali podle Písma. — Athanagoras myslí, že v obnoveném světě nebude nerozumných bytostí. — Theofil Antioch. zase, že budou mítí původní povahu. — Sv. Irenej píše v souhlase s jinými, že svět nebude zničen, nýbrž jen obnoven. Nové nebe a nová země budou přizpůsobeny novému stavu a budou trvati věčně. — Sv. Hypolit d, že se obno a světa stane po stránce fysické a ohněm. — Podle Tertuliana vše na světě zahyne ohněm, země nebude zničena, nýbrž obnovena; nastane původní stav, zvířata krotká a divoká budou žítí svorně a dítky si budou hrát s hady. — Origenes mluví o dvou potopách, vodou, jež byla za Noema, a ohněm, jenž bude na konci světa; první je obrazem druhé; jako očistila zemi prvá, tak očistí zemi druhá, nebude to zničení, nýbrž obnovení. — Sv. Metod Olypský píše, že Bůh nestvořil světa, aby jej zničil, nýbrž aby jej zachoval; že svět bude obnoven, že bude krásný a radostný. — Někteří spisovatelé těchto dob se zabývají názory pohanských filosofů o konci světa, hájí se, že mají své názory z Písma, opravují jejich chyby. Všichni píší o obnově světa ohněm, ale o rozsahu obnovy se všelijak různí. Podobně píše Eusebius Caes., který se zabývá zvlášť podrobně názory pohanských filosofů a ukazuje, co u nich souhlasí s názory křesťanskými, dále Basil, Řehoř Nys, Cyril Jerus. a j. — Epifanius praví, že není marné a nerozumné, když se praví, že Bůh stvořil zemi pro lidi a že bude trvati dále. Proto musí nebe a země zůstat i po ohni; země nebude zničena, nýbrž obnovena. — Sv. Augustin zasáhl do tradice tím, že omezil obnovu jen na zemi a její ovzduší. Při ohni zahyne podle něho to, co je na ní porušitelné; podstata zůstane a bude mítí vlastností, které jsou v souhlase s nesmrtelnými těly. Svět bude obnoven tak, aby oslaveným lidem vyhovoval. O moři nevěděl, bude-li zachováno,

nebo změněno v něco lepšího. Podobně píše jeho vrstevníci. Rozcházejí se v jednotlivostech, ale v hlavní věci jsou zajedno, totiž, že svět zahyne ohněm, že tento oheň je očišťující, že svět nezhyne úplně, nýbrž bude jen obnoven, očištěn a zlepšen, že bude uveden do původního stavu, že bude neporušitelný, že bude vhodně upraven podle stavu vzkříšených lidí. To je vše. Je tu hojně slov a častého opakování, skutečného rozluštění záhad málo.

Nauka scholastiků nepřinesla pokroku. Augustinovo omezení zkázy a obnovy na zemi a její ovzduší přišlo scholastikům vhod, neboť vybudované jimi nebe musilo zůstat neporušené, ne-li celé, aspoň vyšší jeho kruhy. Staré názory o vesmíru dostaly Koperníkem smrtelnou ránu. Práce scholastiků s jejich důmyslnou spekulací, založená na názorech před Koperníkem ve vědě vládnoucích, padla. Počátkem osmnáctého století vracejí se bohoslovci k staré tradici, přijímají z ní hlavní zásady, nikoliv však její podrobnosti. Tyto zásady jsou: bude konec světa, svět zahyne ohněm, ihned nastane obnova země, vyhovující novému stavu lidí, tak to zůstane na věky. To je vlastně jen to, co praví Písmo. Vše ostatní jsou bohovědné úsudky, často pouhá mínění, dohady, k nimž se kloní filosofie a vědy.

3. S posledním soudem a obnovou světa souvisí konec kralování Kristova.

Sv. Pavel píše: Potom (t. j. po vzkříšení) bude konec, když bude odevzdávati (Kristus) království Bohu a Otci, až zničí veškeré panství a veškerou moc a sílu. Musí totiž kralovati, dokavadž nepodloží všech nepřátel pod nohy své (I. Kor. 15, 24 n). Sýkora dává tento výklad: „Po vzkříšení bude konec kralování Krista vykupitele v církvi bojující a tím ovšem i konec církve bojující samé (jakož i nynějšího řádu světového). Konec ten nastane v onu chvíli, kdy Syn bude odevzdávati Otci království neboli onu moc, kterou byl jako Bohočlověk obdržel k tomu, aby církev (své království) založil, řídil, šířil, v ní proti nepřátelům spásy bojoval a vedl k spáse. Odevzdá ji podobně jako vojevůdce, překonav nepřátele, odevzdává panovníkovi svému vrchní velitelství, které byl obdržel pro vedení války; dokonce totiž úplně a vítězně své poslání jako Vykupitel a Spasitel, přestane vykonávati onu moc a jaksi představí Otci v oslaveném těle všechny vyvolence své jakožto údy církve oslavené, v níž by byli účastni s ním blaha věčného, takže potom nebude církve bojující (ani trpící), nýbrž jen církev vítězná, dovršená, oslavená. Než se to stane, zničí veškeré panství a veškerou moc a sílu, t. j. překoná a zbaví vší moci veškerou vládu a moc nepřátelskou jemu a Bohu. Ačkoliv přestane vykonávati královskou moc svou v církvi bojující, nevzdá se královské své moci vůbec, nýbrž bude kralovati v církvi vítězné

na věky. Sušil dí: „Království, neboli vláda, propůjčená od Otce Kristu jako prostředníku a Spasiteli k založení, zachování, pěstování a vyvinutí říše Boží, dojde konce. Malinovskij (pravoslavný) pojímá věc také tak. Dí: S druhým příchodem Kristovým se skončí Kristovo království milosti a začne věčné království slávy . . . Pochopitelně, že se s dovršením světa končí i království milosti, církve a jejích bojů. Ale království Kristovo nepřestane, není to jen království nejsv. Trojice, nýbrž i Jeho.“

O chiliasmu.

1. Chiliasmus se jmenuje nauka, že bude před obecným soudem na zemi slavná říše Kristova trávající tisíc let. Je to nauka bludná. Pravoslavná církev ji zavrhuje jako my. Malinovskij (pravoslavný) píše: „Podle učení chiliastů přijde Kristus před koncem světa na zem, přemůže své nepřátele, odstraní vládu Satanovu na tisíc let, vzkřísí zemřelé spravedlivé (první vzkříšení), založí na zemi království a bude panovati se vzkříšenými a oslavenými spravedlivými tisíc let. Za své úsilí a strach budou se spravedliví těšiti ze všech blah duchových i smyslových (podle židovských chiliastů budou znova vzkříšeny chrám a oběti) a budou pány nade všemi ostatními lidmi. Až ta doba přejde, bude Satan (na tisíc let svázaný) rozvázán a začne s antikristem, svým nástrojem a s jeho přívrženci divoký boj proti království Kristovu, boj se skončí porážkou Satana, antikrista a jeho přívrženců. Tehdy přijde druhé obecné vzkříšení, konec světa, obecný soud a odplata. Chiliasmus nemá žádného základu, odporuje nauce o království milosti, církve, a o království slávy, přijímá svévolně dvojí vzkříšení. Církev jej zavrhl.“

2. Jak vznikl chiliasmus. U starých spisovatelů křesťanských bylo, jak víme, kolísání o stavu duší po smrti do posledního soudu. Někteří psali tak, jako by měl věčný soud nastati co nevidět, jiní myslili, že úplná blaženost a úplný trest budou teprve po věčném soudě. Kolísání je pochopitelné, uvážíme-li, že zjevení o posmrtném životě je chudé, a že trvalo dlouho, nežli roztroušené zprávy Písma byly náležitě zpracovány. V dvacáté hlavě Zjevení je řeč o andělu, který uchopil Satana, svázal jej a uvrhl do propasti, aby nesváděl národů, dokud se nanaplní tisíc let, dále že sv. Jan viděl mučedníky, jak žili a kralovali s Kristem tisíc let (Zjev. 20, 1 n). Smysl místa je temný. Tisíciletím sluší rozuměti podle dr. Sýkory klidný stav a rozvoj církve, kdy Kristus panuje neviditelně v srdcích lidských. Někteří církevní spisovatelé pojali místo v duchu chiliastickém. Zřejmě se ukvapili, neboť řečená kapitola nedává k takovému pojetí oprávnění, ba ani podnětu. Je příliš nejasná a neurčitá, aby z ní mohl býti činěn tak určitý a významný důsledek. Řečení spisovatelé dali se uvéstí bůjnou obrazotvorností. Možná, že na

ně měly vliv eschatologické názory o Mesiáši, o nichž jsme pojednali v knize o Kristu, snad také židovské apokryfy, které jsou, jak se dále zmíníme, silně eschatologické. Ale tvrditi, jak činí Ottův slovník, že chiliasmus má původ z judaismu a v ideí mesiášské a že jej do církve vnesli židokřesťané, je příliš. V církvi chiliasmus nikdy nevládl; jednotliví spisovatelé nejsou církev. Chiliasmus nevyšel z myšlenky mesiánské, nýbrž z toho, že ji někteří špatně pochopili, ovšem možná, pod vlivem židovských podvrhů. Mezi křesťanskými chiliasty jsou mužové, u nichž o nějakém judaismu nemůže býti ani řeči, na př. Tertullian nebo Ireneus, onen Říman, tento Řek. Přiznati lze, že pronásledování, sektářství a jiné neblahé zjevy chiliastické myšlenky podporovaly. Ale nikdy nebyl chiliasmus hlásán jako církevní nauka, vždy se jevil jako chorobný zjev. Atzberger probral podrobně všechny církevní spisovatelé do nicejského sněmu r. 325 a praví o nich: „Tvrdíme s největší určitostí: žádný poapoštolský spis nehlásá chiliasmus jako křesťanskou víru, jen tu a tam je přednášen jako osobní názor některých církevních učitelů.“

Chiliasmus byl od nepravých mystiků, blouznivců a bludařů nejednou obnoven, hlavně od protestantských sekt. Vedl k takovému rozvratu, že nezbylo reformátorům nežli vystoupiti proti němu, ale s malým úspěchem. Původní protestantismus byl protichiliastický. Schwane míní, že jeho nauka o úplné zkaženosti lidské přirozenosti a o úplné neschopnosti její k dobrému neposkytovalo mu vhodné půdy. Sedmnáctý článek augšpurského vyznání zavrhl židovské představy tisícileté říše, když ji novokřtění obnovili, ale vývoj protestantismu šel cestou jinou. V církvi kat. viděl jen stíny, bludy, zlo, ano říši antikristovu, v církvích svých, jejichž rozháranost znal, nemohl nikde odhaliti stopy království Božího, i počal obracet své zraky do budoucna. Tak se stalo, že se v protestantismu ujaly myšlenky chiliastické a ustavičně jsou obnovovány, ano že dnes všichni protest. vykladači sv. Písma chiliasmu přejí.

U nás vyvinul se chiliasmus z bludného ponětí o antikristu. Původcem tohoto bludného ponětí, které mělo tak strašné následky, je Hus. Hus je měl z Wiklifa. Nauky té se chopil, ji odůvodnil, rozvedl a šířil Matěj z Janova a Jakoubek ze Stříbra. Hus zval každého svého odpůrce antikristem nebo pomocníkem antikristovým. Protože hlavního svého odpůrce viděl v papeži, prohlašoval zvláště jej za antikrista. Antikristovati každého odpůrce stalo se oblíbeným heslem novotářů. Ale hřích se mstí. Ze stálého antikristování vzniklo mínění, že antikrist už přišel anebo co nevidět přijde. Tomuto mínění dal učený výklad Jakoubek ze Stříbra. Dovojuje je ze Zjevení sv. Jana, z místa, kde je řeč o šelmě (Zjev. 20, 1 n). Vzal to z Janova. Tím byly chiliastickému blouznění otevřeny dveře. Šelma ze Zjevení mátlá hlavy, vznikaly chiliastické pověry a stávaly se divokým demo-

nismem. Vliv Husa, Matěje z Janova a Jakoubka byl obrovský. Upozorňujeme zde na Jiřího Sahuly: „Blouznilství a pověry věku husitského.“ V Čechách nastala doba temna, ale temna, ozářeného plameny hořících hranic, vesnic a měst.

Jihočeští blouznivci, mezi nimiž dlel a delší dobu pracoval Hus, oznamovali, že se blíží čas tisícileté říše Kristovy na zemi, zvali k hromadným poutím „na hory“, na nichž pobízeli k násilnému boji proti antikristu a slibovali za to úchvatnými slovy velikou odměnu Boží. Rozprádali myšlenky, které slýchali z úst mistra Husa a jeho pomocníka. Měli úspěch. Tábor se stal jejich středem. Rozmach Táboritů připisuje dr. Pekař chiliastickému blouznění. Ve výborném svém spise „Jan Žižka“ ukazuje na vliv Mikuláše z Drážďan a jeho druhů, jak táboreské běsnění souvisí s bludy Valdských, jak i ten husitský kalich je přejat z ciziny, jaké proměny se děly s husitstvím a jeho nadšenými hlasateli, jaké zlo táboreský chiasmus natropil a j. Vavřinec z Březové zve nejhorším bludem Táboritů nauku o příchodu království Kristova. Hlavním bojovníkem za chiliastické výstřednosti mezi Táboři jmenuje moravského kněze Martina Loquise (Housku). Vavřinec z Březové uvádí podrobně táboreské nauky. Když r. 1420 mistr Prokop z Plzně uváděl 72 bludných vět táboreských, uvedl v podstatě to, co vypravuje Vavřinec z Březové. Přítomní Táboři prohlásili, že tak věří. Proto uvedeme něco z těchto vět:

Skonání věku nastane již v tomto roce, v němž se všecka zla vyplní. Nyní je den pomsty a rok odplaty, v němž všichni hříšníci a protivníci zákona Božího zhynou a zhynouti mají ohněm a mečem. V čase pomsty se nemají zlým prokazovati žádné skutky slitování. Každý věrný je zlořečený, kdo zbraňuje svému meči od vylévání krve protivníků zákona Kristova, ale kterýkoli věrný má své ruce umýti v krvi nepřátel Kristových. Každý kněz Kristův má v čase této pomsty bojovati, bít, hříšníky ranit a zabíjet mečem hmotným nebo jinou zbraní. V tomto čase dávno před dnem posledního soudu mají býti všecka města, vesnice, tvrze a všechny budovy zbořeny a zničeny, protože do nich nevzkročí ani Kristus ani kdo dobrý. Pět měst má býti zachováno jako útočiště věrných. Praha má býti již v tomto roce zbořena a spálena rukama věrných (Praha byla blouznivcům Babylonem, na ni obraceli slova Zjevení: Padl, padl ten veliký Babylon, který vínem hněvu smilství svého napájel všechny národy . . Pozn.). Těžce hřeší proti příkazu Kristovu, kdo by neutekl k horám. Lidé na horách jsou vojsko, poslané od Boha, k pomstě odporujících. Kterýkoli pán, panoše, měšťánin nebo sedlák by neuposlechl hlasů věrných, má býti potřen anebo zabit jako Satanáš a drak, jeho zboží má býti pobráno. Všecky pozemské statky protivníků zákona Božího mají býti hubeny, páleny a rozchvacovány. Nastane království Kristovo a bude trvat do po-

sledního soudu. Království to již nastává. Nebude v něm hřichu, pohoršení, ohavnosti, lži nebo jiné poskvrny. Vyvolení budou vzkříšeni, Kristus sestoupí s nebe mezi ně a bude s nimi obcovati v těle. Spatřen bude od každého oka, učiní na horách velikou hostinu. Nebude světské vlády. Následuje líčení tohoto království. Každý bude mít zákon Kristův napsaný v srdci. Ženy budou roditi bezbolestně a bez mužského semene. Všecky kostely a oltáře k poctě svatých mají se zničiti i se základy jako svatokrádežské a svatokupecké. Kněží s pleší a ornáty jsou apokalyptickými nevěstkami.

Nejvíce se ze všech vět zakořenila u Táboru nauka, že všecken majetek nepřátel zákona Božího, t. j. Netáborů, náleží věřícím a že nepřátelé ti mají býti všelikým způsobem ničení. Těmito bludy bouřili a způsobili zhubení české země.

Vedle Husa byl chiliastou Rokycana, později Komenský. U Husa lze tímto blouznilstvím vysvětliti jeho fanatismus, jeho přepodivné zacházení s pravdou, jeho chorobnou nedůtklivost a zvláštní rozpor v jeho povaze. Hlavními odpůrci byli Stanislav ze Znojma, Štěpán Pálec a katolíci vůbec, později také Jakoubek a jiní nadšení Husité. Lipany učinily výstřednímu chiliasmu konec. O Adamitech praví Zikmund Winter, že se z Táborů nezrodili, ale že je chiliastické hnutí posililo.

2. Písmo chiliasmu nepřipouští. U židů byla nejvíce rozšířena škola, která ohlašovala říši Mesiášovu jako říši světskou a Mesiáše jako jejího krále. Všichni národové světa přijmou thoru, t. j. zákon Mesiášův a budou Mesiáši poddáni. Toto království mělo náboženský podklad, uznání thory, ale bylo líčeno velmi světsky, někdy bujněji nežli nebe turecké. I kdybychom všechny ty popisy, z nichž uvedeme nížeji ukázky, brali za názorné obrazy bujné východní obrazotvornosti, dostali bychom přece říši velmi světskou s vybranými požitky duchovními a tělesnými. Proti těmto názorům vystupoval Kristus s velkou rozhodností. Podle něho je mesiánské království rysů zrovna opačných, jest to království spravedlnosti, které na zemi bude spojeno s mnohými boji a svízelemi, s tuhým zápasem za spásu duše, ale též s nevyčerpatelnými prameny milosti, v nebi pak království duchovní, takřka andělské a věčné. V obou těchto věcech měli také apoštolové s počátku představy nepravé, zvláště o království Mesiášově; byli dítkami své doby. Kristus měl často příležitost, aby je poučoval. Když matka synů Zebedeových ho žádala, aby její synové seděli v jeho království jeden na pravici a druhý na levici jeho, odpověděl jí: Nevíte, zač prosíte. Můžete pít kalich, který já pít budu? Řekli jemu: Můžeme. Dí jim: Kalich můj sice pít budete, sedět však na pravici neb na levici mé... (Mat. 20, 20 n). Učedníci, jdoucí do Emaus, tedy již po smrti Páně, pravili: My jsme se nadáli, že on to jest, jenž má vykoupiti lid israelský (Luk. 24, 21).

A ještě před nanebevstoupením se ho apoštolové tázali: Pane, v těchto dnech obnovíš království pro Izraelity (Skut. 1, 6)? V obou posledně uvedených případech jim převrácený názor vyvrátil. Jindy odpověděl na otázku fariseů, kdy přijde království Boží: Království Boží nepřijde s patrností (t. j. s vnějším leskem), ani neřeknou: Tuto jest nebo tamto jest, neboť království Boží jest ve vás (Luk. 17, 21). „Ve vás“ značí víru a milost. Po té dodal, že dříve, nežli přijde v slávě (t. j. k soudu), musí mnoho trpěti a zavržen býti od pokolení tohoto. A dále: Kdo bude hledati život svůj zachovati, ztratí jej, a kdo ho ztratí, zachová jej (Luk. 17, 33). Apoštolům předpověděl, že budou v nenávisti u všech pro jméno jeho... ale že svou vytrvalostí získají duše své (Luk. 21, 17 n). Chce-li kdo za mnou přijíti, zapři sám sebe a vezmi kříž svůj každodenně a následuj mne (Luk. 9, 23). Kdo nenese kříže svého a nejde za mnou, nemůže býti mým učedníkem (Luk. 14, 27). Není učedník nad mistra, ani služebník nad Pána svého (Mat. 10, 24; viz. Skut. 14, 21). V podobenství o zrně hořčičném poučoval apoštoly, že jeho království začne v malém a poroste (Mat. 13, 31).

Kristovo království pozemské bude tedy zcela jiné, nežli jak si je představovali židé. A jeho království nebeské? Na otázku Saduceů, čím ženou bude ta, která měla sedm bratrů za sebou, odpověděl: Při vzkříšení nebudou se ani ženiti ani vdávati, nýbrž budou jako andělé Boží v nebi (Mat. 22, 30). Apoštol píše: Království Boží není pokrmem a nápojem, nýbrž spravedlností a pokojem a radostí v Duchu svatém (Řím. 14, 17). Slova týkají se života na zemi, ale na druhém místě také života věčného. Jinde praví: Tak bude při vzkříšení z mrtvých. Rozsévá se v porušitelnosti, vstane v neporušenosti... rozsívá se tělo živočišné, vstane tělo duchovní (I. Kor. 15, 42).

Že bude soud hned po vzkříšení, hlásá Písmo dosti jasně. Čtouce proroctví Páně o zkáze Jerusalema a o konci světa vidíme, že po bédách, jež Kristus uvádí, přijde hned konec světa, že se zjeví Kristus k soudu, jenž se bude konati hned, že vezme spravedlivé do nebe, zlé zavrhne do pekla (Mat. 24, 14). Slova Páně chiliastické říše nepřipouštějí. U sv. Jana praví Spasitel, mluvě o chlebě, jež on dá (eucharistii): Toto pak je vůle toho, který mne poslal, abych neztratil nic z toho, co mi dal, nýbrž abych to vzkřísil v den poslední (Jan 6, 39). Zná tedy jen jedno vzkříšení, to, jež bude na konci světa a týkati se bude všech. Zrovna tak mluví, když vykládá Židům svůj poměr k Otci (Jan 5, 25 n). Apoštol Pavel píše, že v okamžiku zazní trouba, my vstaneme a budeme proměněni (I. Kor. 15, 52; viz 1. Thes. 4, 15 n). Nikde tu není pro chiliastickou říši místa.

4. Namítají se slova sv. Jana, o nichž byla na počátku této stati zmínka. Stoupenci chiliasmu se opírají hlavně o ně.

Též poukazují na popis nebeského Jerusalema a dovolávají se ho pro své minění.

Že popis nebeského Jerusalema je obraz, musí každý připustiti. Sv. Jan líčí v něm velebnost nebe. V tomto Jerusalemě bude chrámem sám Bůh a Beránek, světci budou s nimi stále v oblažujícím spojení. Od Boha a též skrze Beránka bude tam nepřetržitě přicházeti světlo s plným poznáním pravdy a s požíváním věčného blaha. Nic nepravého nebude kaliti štěstí obyvatelů města. Bohatství, které národové přinesou, jsou zásluhy a ctnosti; blaženost ta bude trvati věčně (Zjev. 21, 9 n). To jsou hlavní myšlenky, sv. Janem v obraze naznačené. Apoštol mluví obrazně, na způsob proroků. Tak mluví Písmo při proroctvích zpravidla. Jest patrné, že tu není ani stínu po chiliastické říši, říši pozemské a hmotařské.

V druhých slovech, s počátku vedených, na něž chiliasté zvláště poukazují, je řeč o dvojím vzkříšení a dvojí smrti. První vzkříšení se stane, když bude drak (Satan) svázán. Týká se mučedníků. Druhé bude po tisíci let, tu vstanou všichni a budou souzeni. To je druhá smrt; ta se spravedlivých netýká (Zjev. 26, 1 n). To jsou hlavní myšlenky tohoto místa. Jaký jest jejich smysl? První vzkříšení je duchovní obnova, způsobená Kristem; ta jest věru vzkříšením z bludů, pověr, modlářství, hříchů. Druhé vzkříšení je vzkříšení skutečné při posledním soudu, spojené se zavržením bezbožných. Svatí, kteří si osvojili první vzkříšení, t. j. duchovní obnovu vírou a milostí, neuzří druhé smrti, oni panují již s Kristem tisíc let před obecným vzkříšením. Tisíc let není určitá doba, určitý počet let, to jest obvyklé úsloví pro dlouhou dobu vůbec. Zde značí dobu od Krista do vzkříšení vůbec a dobu od blažené smrti svatých na zemi do konce světa zvlášť. Světci ti, u sv. Jana mučedníci, představují svaté vůbec. V první církvi byli za svaté ctěni hlavně mučedníci. Sv. Jan mluví o nich jako o duších. Nemají těla. Proto může jejich vzkříšení, totiž ono první vzkříšení, značiti jen vzkříšení duchovní, řečenou obnovu vírou a milostí. První smrt je přirozená smrt každého, kterou se končí pozemský život; druhá smrt je ztráta věčného života, pojatá tak, že soukromý a obecný soud jsou spojeny v jedno; pojmání to je u proroků a též u Krista časté. To jest výklad sporného místa, výklad přirozený a jedině možný. Vyznati ovšem jest, že místo, jako proroctví vůbec, nevyniká jasností; ale viděti v něm stopy chiasmusu je nemožné.

5. Popatřme na chiasmus židovský z doby před Kristem a po něm. Je obsažen v židovských apokryfech, t. j. legendách psaných po způsobu Písma a majících biblické názvy. Mnozí židé jim asi věřili. Zde několik ukázek z nich. Mesiánské království začne obnovou Jerusalema, středem jeho bude Palestina, ale obejmě celý svět. Slovo království Boží značí panství Židů nad světem skrze thoru, t. j. zákon Mojžíšův. Všichni Židé

se vrátí do Palestiny, shromáždění to je líčeno často jako zázračné, uskutečňující se divy. Také pohané budou v tomto království, všichni lidé vůbec budou klekati před Mesiášem, jímž bude syn Davidův. Podrobení pohanů nebude násilné, nýbrž vyjde z víry a z toho, že budou chtít mít účast v pokoji a blahu národa Božího. Vyvolení budou moudří a bez hříchů. Nebudou nikdy trestáni, budou žít bez všelikých strastí v blaženosti po dlouhá, dlouhá léta, neumrou, leč až zplodí tisíc dětí. Strom života bude stát na místě svatém, jeho plody prodlouží život vyvolených. Syn člověka bude osvícením národů a útěchou zarmoucených. Spravedliví se stanou anděly a budou žít se synem člověka, s ním jísti od věčnosti do věčnosti, budou nesmrtelní. Budou jísti draka Leviathana a Behemetha. Poněvadž moře nemohlo oba netvory pojmouti, dostane jeden sedminu země, druhý sedminu moře k obývání, budou zachovány, aby byly zvláštním pokrmem vyvolených. Země bude dávat desetitisícovou úrodu, na každé révě bude tisíc ratolestí, každá ratolest vydá tisíc výhonků, každý výhonek tisíc hroznů, každý hrozen tisíc bobulí, každá bobule tisíc „kor“ vína. Denně se budou dít zázraky. Vánky budou vycházeti z obličeje Božího, přináseti zrána libou vůni vzácných plodů, večer rosu zdraví. Nebude bojů, sporů, krveprolití, nenávisti. Ženy budou roditi bez bolesti.

Však dosti. Vybrali jsme obrazy nejstřízlivější. Může-li je někdo brát za víc nežli za obrazy bujné obrazotvornosti? Mají podklad náboženský, neboť zdůrazňují vládu Boží a Mesiášovu, vládu zákona spravedlnosti a míru, ale jejich ráz je při tom velmi hmotařský. Měly-li tyto spisy a jejich fantastický obsah vliv na vážné spisovatele křesťanské, hovějící chiliasmu? Těžko to připustiti, neboť jejich chiliasmus, praví Schwane, Židům nic neslibuje a hříchu dává výhost. Jejich chiliasmus je tisíc let trvající pozemské nebe, čisté a svaté, ale někdy také hodně fantastické. Vznikl teprve v době poapoštolské. Otcem jeho je Papias, biskup hieropolský, žák sv. apoštola Jana.

Hrubý chiliasmus hlásal bludař Cerint. Sestavil si jej podle židovských podvrhů. My jej známe z Eusebia, který o něm zachoval několik zpráv. Cerint bál v svém Zjevení, psaném prý od velikého apoštola, že bude po zmrtvýchvstání zřízeno království Kristovo, že se tělo oddá v Jerusalemě rozkošim a radostem. Jako nepřítel božských Písem psal prý svůdným způsobem, že oněch tisíc let uplyne v svatebních radostech. Podobně hrubý chiliasmus hlásaly sekty Ebionitů, Marcionitů, Apolinaristů. Obnoven byl v novější době různými sektami protestantskými, zvláště u Novokřtěnců, v nejnovější době provádí jej prakticky sekta Mormonů. Také se k němu přiznávají Irvingiáni. Založili r. 1832 novou „apoštolskou“ církev, učíce, že se království Kristovo blíží. Pietističtí blouznivci Vřtemberska vydali

se v té době na pouť do Palestiny, aby založením tam nového Sionu království to připravili.

6. Mírný chiliasmus neobsahuje nic, co by odporovalo dobrým mravům, ale prost fantastických představ není. Otcem jeho je zmíněný Papias, muž prý učený a horlivý, ale prostomyslný. Sbíral ústní podání o řečech a činech Páně, jak je slyšel od žáků apoštolských a učedníků Páně, a opatřoval je poznámkami. Tak vznikl jeho spis v pěti knihách „Výklad řeči Páně“, vyšlý někdy kolem r. 120. My z něho máme jen kusy, zachované u jiných spisovatelů. Eusebius posuzuje Papiu přísně, praví o něm, že slovům sv. apoštolů a jejich žáků nerozuměl, že napsal leccos, co patří do říše bájí; k těmto bájím počítá jeho chiliasmus, jež líčí v čtvrté knize řečeného spisu. Bláznovitost tisícileté říše popisuje jako židovské podvrhy svrchu uvedené, ale bez všeho, co by mohlo urazit mrav. Když někdo ze svatých sáhne po bobuli hroznu, zvolá jiná: Vezmi mne a blahoslav skrze mne Pána. Zvířata, jež budou požívat z báječně úrodných plodů, budou krotká mezi sebou a lidem podrobená.

Sv. Klement Řím. a sv. Ignác Muč. otcové apoštolští, chiliasmu nehověli. Už jsme řekli, že u apoštolských otců chiliasmu není. — K chiliasmu se klonil sv. Justin, ale mluví o něm jako o svém mínění, nikoliv jako o učení církve. Ve své Obráně prohlašuje proti pohanům, že křesťané neočekávají říše světské, lidské, jak pohané za to mají, nýbrž království Boží. Budovatelem této říše je Kristus, on v ní po svém zmrtvýchvstání panuje. To očekáváme. To není chiliastická říše, praví Atzberger a dodává: V jeho dvou obránách není o chiliasmu ani stopy. V rozhovoru se Židem Tryfonem odpovídá na otázku, očekávají-li křesťané, že bude Jerusalelem obnoven a svatí v něm s Kristem panovati: „Již dříve jsem ti pravil, že já a mnozí jiní tak myslíme, ano máme za jisté, že se to stane; avšak také jsem ti naznačil, že mnozí, a to z onoho pokolení křesťanů, které je zbožného a čistého smýšlení, to neuznávají. „Rozděluje tedy věřící na takové, kteří smýšlejí správně ve všem — ti se drží chiliasmu, a na takové, kteří jej zavrhuje, ale proto nejsou bludaři. Zmíniv se o kacírích, kteří hlásají věci rouhavé, na př. že není vzkříšení těl, nýbrž že duše hned po smrti jde do nebe, pokračuje: „Já a ti, kteří jsou ve všem pravověrnými křesťany, víme, že bude vzkříšení těla a že bude tisíciletá říše v Jerusalemě.“ Dovolává se Isaiáše (Is. 65, 17 n), žalmisty (Žal. 89, 4) a sv. Jana. Několik jiných míst z rozhovoru lze pojímati chiliasticky, ale spíše pro uvedené právě názory, nikoliv že by byla sama sebou chiliastická. Byl tedy Justin chiliastou čistě soukromým a mírným. — Přísnějším vyznavačem chiliasmu byl sv. Irenej, slavný biskup lyonský. Ireneus myslil, že svatí stoupají k dokonalé podobnosti s Bohem poznenáhlu. První vzkříšení je na této cestě vážnou událostí. Vzkříšením se stávají svatí účastni

království, podle Ireneae, pozemského. Tato říše dává jen počátek nesmrtelnosti, je to přechod, zvolné navykání, aby mohli pochopiti Boha. Proto jest důležité, znáti toto vzkříšení. Zdá se mu nezbytné, aby spravedliví nejprve, když je zjevení Boží vzkřísil, přijali zaslíbené dědictví, t. j. království (u Ireneae bez dalšího určení). Jest spravedlivé, aby v té zemi, v které pracovali a trpěli a všelikým utrpením zkoušeni byli, zakusili také ovoce své trpělivosti, aby v témž stvoření, v němž byli pro lásku k Bohu zabiti, také ožili, aby v témž místě, kde zažili otročinu, také panovali. Proto musí býti země přivedena do původního stavu a spravedlivým bez překážky sloužiti, jak učí sv. Pavel (Řím. 8, 19 n). Ireneus uvádí mnoho svědectví z Písma, taková, v nichž je řeč o skvělých odměnách spravedlivým, ale běže je všechna doslovně; poněvadž se dosud nikdy nesplnily, vyplní se v oné říši. Když Kristus dí, že nebude píti s apoštoly z vinné révy, leč až v království (Mat. 26, 29), je to podle Ireneae království chiliastické. Podobně běže místa zřejmě obrazná (Luk. 14, 12 v). Tak došel k tomu, že přijal Papiovy zprávy o plodnosti země a dokládá je z Písma. V této říši, v které spravedliví jsou již velmi blaženi, cvičí se, aby dosáhli plné neporušenosti. Pobyt v ní je pro ně pravý sabbat (sobota), nekonají žádného pozemského díla, Bůh je občerstvuje pokrmy, jež jim připravuje, jsou v duchovním obcování, společenství a jednotě s anděly, panují, rostou v patření na Pána, skrze něj si zvykají chápati slávu Boha Otce. O tisíci let Irenej nemluví, o pozemských rozkoších není u něho ani stopy, jeho chiliasmus je čistý, duchovní, je to nejbližší příprava pro nebe. Irenej upadl do tohoto chiliastického mínění, zrovna jako Justin, bojem s nebezpečnými odpůrci křesťanství, s gnostiky. Myslil, že je nejlépe potře, když bude bráti obrazné výroky a líčení proroků doslova.

Z řeckých spisovatelů učili mírnému chiliasmu biskup Methodius, hrubému biskup Nepos.

Z katolických spisovatelů hovělo tedy chiliasmu na východě pět mužů, ale měli jej za nauku volnou, ne za nauku církve. Ostatní buď mlčí nebo jej potírají. Počet pět, v němž jsou jen dva mužové vynikající, Justin a Irenej, je mizivý, i nelze říci, že by byl tehdy chiliasmus v církvi vládl, neřku-li jako nauka církevní.

Obraťme se k latinským spisovatelům. Chiliastou byl kacír Cerint a jeho sekta. Také sekta Montanistů hlásala chiliasmus. Mocným jejich odpůrcem byl římský kněz Cajus. Někteří praví, že Cajus prohlásil v rozhovoru s montanistou Proklem Zjevení sv. Jana, jehož se kacíři dovolávali, za dílo Cerintovo. Schwane míní, že to není Zjevení sv. Jana, nýbrž nějaký podvrh Cerintův. Přívrženci chiliasmu byli Tertullian, Commodianus, snad Viktorin Petavienský, Laktanc, Q. J. Hilarion. Z těchto mužů nemá žádný ve věcech bohovědných váhy vyjma Tertulliana, ale Tertullian upadl do chiliasmu teprve, když se stal montanistou a byl bludy

těto sekty zmaten. Spisy prvních tří mužů po Tertullianovi jmenovaných (Commodia, Victorina, Laktance) nepočítá gelasiánský dekret k spisům, které křesťané přijímají. Laktanc učil chiliasmu, jenž se podobá chiliasmu židovských apokryfů. Měsíc bude mít jasnost slunce a nebude ho ubývat. Slunce bude sedmkrát jasnější, skály hor budou ronit med, v řekách poteče víno a p. Montanisté učili, že přijde Kristus a zřídí tisíciletou říši. Pepuza bude místem, kam se nebeský Jerusalems snese; v Pepuze se totiž zdržoval zakladatel sekty Montanus. Kristus sám sestoupil prý k prorokyni Priscille (též Quintille) v ženské podobě, spal s ní, zjevil jí, že Pepuza bude tím místem. Montanisté měli o Kristu a jeho říši, jak z uvedené ukázky dostatečně vysvítá, názory málo ušlechtilé. Je věru divno, jak mohl takový muž jako Tertullian uvíznouti v jejich tenatech. On sám píše o tisícileté říši Kristově sice obšírně, ale ušlechtilé. Uvedeme nějakou ukázkou. Píše: „Vyznáváme, že je nám slíbeno království na zemi, ale před vstoupením do nebe a v jiném stavu, totiž po zmrtvýchvstání na tisíc let v městě Jerusalemě, které bude od Boha stvořeno a s nebe sneseno. O tomto městě tvrdíme, že jest od Boha s péčí připraveno pro svaté při vzkříšení, aby je oblažilo plností duchovních dober jako náhradou za dobra, kterými jsme na světě buď pohrdli, anebo kterých jsme pozbyli. Jest Boha důstojno, aby jeho služebníci plesali na místě, kde pro jeho jméno trpěli. Tak se má věc s oním pozemským královstvím. Po jeho tisíciletém trvání, do kteréžto doby padá vzkříšení svatých, kteří podle zásluh stanou dříve nebo později, budeme také my, až bude svět zničen a oheň věčného soudu nastane, v okamžiku změnění v podstatu andělskou, totiž oblečení nesmrtelností a přesazení do nebeské říše.“

7. Odpůrcem chiliasmu byl Klement Alex. a ještě více Origenes. Všecka činnost Origenova, zvláště obrazné vykládání Písma, je protichiliastické. Mimo to jej potírá přímo. Píše: „Lidé, kteří se štítí přemýšlet, povrchní čtenáři litery zákona, kteří hledají jen zábavu, žáci holých písmen, věří, že se proroctví vztahují na smyslné blaho a blahobyť. Proto touží po vzkříšení těla, schopného jisti a píti, konati všechny skutky těla a krve. K tomu přidávají manželské spojení a plození dětí, domnívají se, že bude Jerusalems znova zbudován jako pozemské město, že dostanou služebníky rozkoši z pohanů, že budou trávit poklady národů a nad jejich bohatstvím panovati. Dovolávají se výroků proroků, ano samého slova Páně (Mat. 5, 6; 26, 29; Luk. 19, 17).“ To jest podle Origena vykládati Písma po židovsku. Origenes horlí proti chiliasmu často, a to nejen proti hrubému, nýbrž i proti mírnému. Vykládá, jak si křesťané představují blažený život. Zvláště bojuje proti obnově Jerusalema v duchu židovském.

Mezi Řeky byl velikým odpůrcem chialismu Dionysius

Vel., biskup alexandrijský. Vzal si za úkol vyvrátiti knihu biskupa Nepota, prve zmíněného, mocně potíral také slovem jeho přívržence, zvláště jeho žáka Korakiona, který z nich učinil bezmála chiliastickou sektu. V první knize dí, že nebojuje proti osobě, nýbrž proti bludu. Popisuje, jak svolal v Egyptě kněze a je vyzval, aby nauku chiliastickou zkoušeli. Tři dni od rána do večera jim vykládal o knize Nepotově. Hlavní zastance chiasmusu slíbil, že ho již hlásati nebude, jelikož byl o jeho nepravdě přesvědčen. Poněvadž se přívrženci Nepotovi dovolávali Zjevení sv. Jana, mluví o něm v druhé knize, vyznává, že mu jeho hluboký význam zůstává skryt, ale se vši rozhodností tvrdí, že musí býti přijímáno obrazně.

Na západě potírali chiasmus dále sv. Jeronym, Augustin, Gennadius a j. Sv. Jeronym píše, že církev zná jen dvojí příchod Kristův, první k spasení, druhý k soudu, že příchodu k slavnému panování nezná. Nejdůkladněji vyvracel chiasmus sv. Augustin. Sv. Augustin jej zbavil zdání, že jest zbožným vyznáním přednicejských sv. Otců. Potřel jej ne tím, že podezřívá Zjevení sv. Jana, jako by nebylo od apoštola Jana, jak si někteří v boji pomáhali, nýbrž důkladným rozbořením jeho dvacáté hlavy. Jeho výklad je týž, který jsme podali svrchu. Sv. Augustin obrací vítězství církve neboli spoutání Satana hlavně na potření pohanské veleříše římské, ale to jest mu jen obraz vítězství, které Kristus a jeho církev slaví na zemi vůbec. Odpoutání Satana obrací na antikrista. Vytýká, jak někteří rozumáři, nerozumějící slovům sv. Jana, upadli v směšné báchorky, že vzali první vzkříšení ne duchovně, nýbrž tělesně, odpovídá na otázku, bude-li po příchodu Páně hned soud: „Myslím, že stačí slova vyznání víry, jimiž projevujeme, že Pán Ježíš přijde od pravice Otcovy soudit živých i mrtvých; protože tedy tento soud je příčina jeho příchodu, co jiného učiní, jakmile přijde, nežli to, proč přijde.“ Augustin vyznává, že se s počátku klonil k chiasmusu též, ale k čirě duchovnímu, nemaje jej za nemožný.

Když přehledneme první staletí na východě a na západě, vidíme, že mezi vážnějšími spisovateli je chiliastů velmi málo. Jsou to Justin a Irenej na východě, na západě Tertullian. První dva dali se svěsti váhou a věhlasem, které tenkrát neprávem měl Papias, Tertullian upadl do chiasmusu, když uvízl v bludech montanismu. To jest počet věru nadmíru skrovný. Nelze tedy říci, že podání je pro chiasmus, neřku-li že byl církevní naukou. Naopak třeba s důrazem vytknouti, že podání je velikou většinou protichiliastické a že nejlepší duchové církve jej potírali. Od nicejského sněmu, zvláště pak od doby sv. Augustina není poněkud vážnějšího bohoslovce, který by ho hájil, takže podání je od té doby vůbec jednotné a nepřetržité.

Bohoslovci jsou odpůrci chiasmusu vesměs. Sv. Tomáš Akv. počítá chiliasty k bludařům, sv. Bonaventura píše, že není

dvoje vzkříšení, jak chtějí chiliasté, nýbrž jedno, a prohlašuje tuto pravdu za součástku víry, blah. Bellarmin praví, že nauka chiliastická je dávno označena jako bludná a překonaná. Skotus nazývá chiliasty lidmi bludem poskvrněnými, Suarez mluví o jediném vzkříšení jako o pravdě jisté a dí, že všichni spisovatelé, kteří psali proti chiliasmu, jej měli za blud. Někteří bohoslovci míní, že mírný chiliasmus není kacířství, ale souhlasí, že je to nauka bludná a pravdě nepodobná. Takový úplný souhlas bohoslovců stačí k odsouzení chiliasmu.

Protichiliastická nauka je vyjádřena v hymnu *Dies irae*, jenž se říká při smuteční mši sv. Podle něho je po zmrtvýchvstání hned soud a věčná odplata.

Jest víra katolická, Písmem, podáním (kromě několika výjimek), bohovědou, obřadnými modlitbami církve od počátku nepřetržitě hlásaná, že po obecném vzkříšení všech bude hned obecný soud. Tak věří také veškeren věřící lid. Že by mezi ním byli chiliastické proudy, nikde neslyšíme. Jinak u protestantů. Od dob reformace bují v rozmanitých tvarech ustavičně. Zvláště se rozšířily v Anglii, Holandsku, nejvíce v Americe. V XVII. a XVIII. století hlásali chiliasmus protestantští bohoslovci Weigl, Peterson, Künster, Swedenborg, Horch, Bangel a j. O Irvigianech byla řeč. Mezi Lutherany australskými kázal jej od r. 1844 jakýsi Fritsch a způsobil mezi nimi veliký rozkol, který byl marně na shromážděních r. 1887 a 1888 zažehnaván. Vůdce chiliastů Kaibel obhajoval chiliasmus výroky sv. Jana ze Zjevení.

Od chiliasmu se liší mínění některých spisovatelů řkoucích, že před příchodem antikristovým bude míti církev klidnou a šťastnou dobu, že se tehdy mnozí obrátí, že bude málo nepřátel Kristových, že zavládne mír, spravedlnost, ctnost. Toto mínění není proti víře, ale není odůvodněno. Jest to soukromý zbožný názor.

O stavu nekřtěných dětí.

Po věčném soudě bude jen nebe a peklo. Tážeme se: kde budou nekřtěné děti? Vlastně bychom se mohli tázati, kde jsou, neboť v očistci, nemajíce osobních hříchů a trestů za ně, nejsou.

Malinovskij (pravoslavný) píše asi takto: „Dítka dojdou nebeské blaženosti, byly-li pokřtěny a přijaly-li o sv. biřmování sv. Ducha. To jest vyjádřeno v pohřebních modlitbách. Stupeň blaženosti je takový, jaký je podle jejich přirozených sil možný. Bylo by přespříliš, přiřknouti jim blaženost spravedlivých dospělých.“ K tomu máme otázku: což dítka pokřtěná, ale nebiřmovaná do nebe nepřijdou? O přirozených silách, jež uschopňují k nadpřirozené blaženosti, pomlčíme. O nepokřtěných dítkách

píše asi takto: „Byly nepokřtěny bez své viny, jsou jen od přirozenosti předmětem hněvu (Ef. 2, 3). Třeba předpokládati, že soudy Boží jsou nevyzpytatelné a milosrdenství nekonečné. Duše jen s dědičným hříchem nebude souzena jako duše osobně hříšné. Přirozené jest souditi, že duše nekřtěných dítek nemůže míti ihned s počátku účast v blaženosti dítek pokřtěných. Do nebe nemůže nic nečistého a duše bez křtu je nečistá. Zůstane tak duše nekřtěného dítěte stále? Či dostoupí časem k blaženosti? To jest pro nás tajemství. Řehoř Nys. odpovídá kladně, Augustin záporně.“

1. Katoličtí bohoslovci se zabývají otázkou o soudu nekřtěnátek odedávna a úsilovně. Podáme v této nadmíru sporné věci to, v čem jakž takž souhlasí, při tom se dotkneme otázky, nadhozené kardinálem Billotem, jsou-li v místě dítek také někteří dospělí.

Pro všechny lidi je posledním cílem Bůh, patření na jeho tvář a plynoucí z něho nadpřirozená blaženost. Tento cíl mají tedy i děti. Pokřtěné děti, jež zemřely před užíváním rozumu, ho také dojdou. A děti nepokřtěné? Osobního hříchu nemají i nemohou býti posuzovány jako ti, kteří si osobními hříchy připravili věčný trest. Než, do nebe nemohou, neboť mají hřích dědičný. Bůh mohl by jim tento hřích odpustiti, ale pak by se mohl každý právem ptáti, proč Bůh neodpustil dědičného hříchu celému lidstvu a poslal Syna svého, aby je svou smrtí vykoupil? Vidíme tedy, že podle řádu pro svět Bohem určeného není blaženého patření neboli nadpřirozené blaženosti bez přivtělení do těla Kristova, a toto přivtělení se děje křtem vodou, výjimečně křtem krve a žádosti. Tážeme se: přestala tím blaženost býti cílem pro nekřtěné děti? Nepřestala. Zůstala, ale nemůže býti nadpřirozená. Jaká je tedy? Je přirozená.

Jisto je, že nekřtěné děti, které zemřely dříve, nežli si mohly osobně získati posvěcující milost, neobdrží světla slávy a neuvidí Boha přímým patřením neboli tváří v tvář, t. j. nadpřirozeným blaženým patřením. Do zmrtvýchvstání Páně byly zajisté ve zvláštním místě, které má jméno limbus puerorum, jejich stav se poněkud podobal duším v předpekli. Očistcového utrpení nezakusily, jako duše spravedlivých, které měly časné tresty za hříchy, ovšem odpuštěné, a odpykaly si je, nežli se jim stalo předpekli místem klidného očekávání; očistce nezakouší ani nyní děti, umírající bez křtu. Dědičný hřích mají. Dědičný hřích je nedostatek posvěcující milosti, kterou člen Adamova pokolení by měl míti. Nekřtěné děti zůstanou bez posvěcující milosti na věky. Kdyby měly trpěti za nedostatek milosti trest, musely by jej trpěti věčně. To však je nemožné. Může tedy u nich značiti stav „býti bez milosti“ ne trest, nýbrž jen vyloučení z patření na tvář Boží, kterou vidí všichni, kteří umírají v milosti.

Sněm lyonský II. dí: „Duše lidí, kteří umírají v smrtelném hříchu anebo jen s hříchem dědičným, sestupují hned do pekel, ale jsou trestáni různými tresty.“ Z těchto slov nelze souditi, že dítky mají jen jiný stupeň trestů nežli zavržení, neboť tu by mezi peklem a jejich místem nebylo podstatného rozdílu. Sněm chtěl patrně naznačiti druhový rozdíl odplaty. Ze slova „peklo“ nelze nic usuzovati, neboť značí všechna místa záhrobní mimo nebe. Pius VI. odsoudil mínění sněmu pistojského, že dítky v svém místě (limbus puerorum) trpí trest ohně. Však věc ta není jistá, neboť blud sněmu záležel, jak se zdá, v tom, že zavrhoval limbus puerorum, místo nekřtěňátek. Návrh, připravený pro sněm vatikánský, obsahoval jen, že jsou vyloučeny z blaženého patření. Nekřtěné dítky nevidí tedy Boha blaženým patřením, ale v pekle nejsou. Jaký jest tedy jejich stav? Mají přirozenou blaženost.

2. Další otázka je: Jaká je tato přirozená blaženost? Že mají přirozenou blaženost, přijímají bohoslovci všeobecně, ale veliký nesouhlas je mezi nimi, když ji blíže určují. Jsou tu také spory, které se zdají hádkami o slova. Když jeden z bohoslovců dí, že dítky požívají přirozené blaženosti, ale že nelze říci, že jsou přirozeně blaženy, nebo podle vědeckého názvosloví, že mají blaženost materialiter a nikoli formaliter, že formálně jsou zavrženy, zdá se nám to hádkou o slova. Týž bohoslovec obviňuje z bludu ty, kteří praví s kardinálem Sfondratem, že jsou formálně blaženy. Smysl věcný by to mělo, kdyby materiální blaženost znamenala jen nějakou neúplnou blaženost a formální blaženost úplnou blaženost přirozenou.

Někteří praví s blahosl. Bellarminem, že dítky mají aspoň nějaký trest, zármutek. Podle blahosl. Bellarina mají dítky žal ze ztráty blaženého patření. Byly při posledním soudě, viděly blaženost spravedlivých, i mají žal. Ale jejich žal je malý, neboť pozbyly blaženého patření bez své viny. Neznají ze zkušenosti oné blaženosti a jsou rády, že unikly peklu. Bellarmin bojuje proti těm, kteří připisují dítkám všechny složky přirozené blaženosti konečné a onoho žalu nepřipouštějí. Píše: „Jest věřiti, že nekřtěné dítky jsou zavrženy, postrádají nejen blaženosti nebeské, nýbrž i blaženosti přirozené.“ Sv. Tomáš soudí jinak. Sv. Tomáš připisuje jim přirozenou blaženost bez skutečného zármutku a žalu, t. j. bez zármutku a žalu, který by je skutečně tísnil a činil nějak nešťastnými. Jeho mínění zobecnělo. Suarez píše, že nekřtěné dítky mají pravé přirozené poznání Boha a lásku k němu nade všechno, těla neporušitelná. Podobně Lessius. Blah. Belarminovi odpovídají, že nelze dokázati přítomnost nekřtěných dítek na posledním soudě, neboť v evangelium je řeč jen o těch souzených, kteří osobně jednali dobře nebo zle.

Nemají-li dítky duševního zármutku, jenž by je vpravdě

soužil, nemají ovšem ani myslového, citového bolu. Ze slov obecného soudu jde, že Kristus mluví jen k osobám, které jednaly dobře nebo zle. Jsou ovšem jmenována jen dvě místa, levice a pravice, ale dívky mohly, byly-li soudu přítomny, státi zvlášť někde stranou k levici. Innocenc III. praví, že trest za dědičný hřích je ztráta blaženého patření, trest za hříchy osobní muka pekla. Odsouzení věty pistojského sněmu uvedli jsme výše. Sv. Otcové tvrdí většinou, že jsou bez trestu, na př. sv. Řehoř Naz.; sv. Augustin se kolísal. Otcové, kteří přijímali trest, nehlásali tohoto svého mínění jako nauky církve. Scholastikové jsou skoro všichni proti trestu smyslů. Sv. Tomáš Akv. dí, že trest smyslů patří na nezřízenou rozkoš tělesnou z osobního hříchu, a toho u dítek nebylo. Hříchem dědičným lze pozbyti jen darů přidaných, ale citový trest by zbavil dívky také darů přirozených, a to by bylo proti spravedlnosti Boží.

3. Určeme nyní přirozenou blaženost dítek podrobněji. Blaženého patření nemají, ale vedou podle sv. Tomáše Akv. život po způsobu duchů. Tento způsob poznání má u duše, jak jsme dříve vykládali, některé nedokonalosti, ale úhrnem je vyšší a dokonalejší. Bez poznání nemohou býti, neboť tu by jejich život byl jako spánek. Mají tedy poznání, které jim jako duchům, ale duchům nižšího řádu, přísluší. Mimo to dostávají od Boha, jako andělé a jiné duše, světlo, vtisky do duše o věcech, které znáti jim přísluší. Tyto vědomosti se týkají především Boha, lidstva, z něhož jsou, dědičného hříchu, vykoupení, trochu také světa a j. Někteří bohoslovci praví, že poznávají též blaženost nebešťanů; ale sv. Tomáš Akv. a Suarez míní, že jí nepoznávají. Žijí asi společně a mohou leccos poznávati ze vzájemného styku. Možné jest, že se Kristus Pán, když sestoupil do pekel, dal nějak poznati také jim. Tázati se lze, byly-li od předpekli tak odděleny, že mezi nimi a spravedlivými Starého zákona nebylo žádného styku? Nevíme ovšem, ale mohly-li se s nimi stýkati, zvěděly od nich leccos, ano mnoho.

Sluší tedy říci, že si jsou dědičného hříchu vědomy a vědí o svém vyloučení z blaženého patření. Jsou z pokoiení Adamova i byly určeny s ním k nadpřirozené blaženosti, proto vědí zajisté, proč jí nedosáhly a nedosáhnou. Mají tedy nějaký bol, ale podle sv. Tomáše Akv. tento bol jejich přirozené blaženosti neruší. Podrobují se úplně vůli Boží. Třeba za to míti, že mají na věčnosti mravní dokonalost, která přísluší jejich přirozenému cíli, a že proto vůle Boží jest dokonale také jejich vůlí. O takové mírné bolesti nekřtěných dítek píše sv. Bonaventura a bohoslovci posledních dob skoro všeobecně. Znají Boha, milují jej, odpočívají v něm, ale přirozeným způsobem, t. j. nepřímým poznáním, jaké my máme, ale mnohem dokonalejším. Mohou jej radostně chváliti, neboť si nemají co vyčítati,

a ony tak činí. U nich není odvrácení od Boha, nenávisť, zatvrzelost, nýbrž naopak ochotné a radostné odevzdání do vůle Boží. Zavržení jsou trápení tresty, díla Boží jsou jim protivná, blaženost svatých je mučí. Duše nekřtěných dětí poznávají v dílech Božích tvůrce, a to velmi jasně, mají z nich radost a potěšují se jimi. O blaženosti svatých a jejich oslavě, nejsou-li s nimi ve styku, aspoň vědí a radují se z nich podobně jako z Boha, z jeho velebnosti a skutků. Vzájemný styk nekřtěných dětí je čisté, oblažující přátelství. Že by dívky ty vedly život sice ne bez útěchy, ale bez pravé radosti, řekněme apatický, že by byly jako smutné bludičky, nelze mysliti, neboť tu bychom jim musili upříti všechn duševní a po vzkříšení také všechn citový život, anebo stupňovati jejich bol do takové míry, která se s přirozenou blažeností nesrovnává. Sv. Tomáš Akv. jim připisuje kladnou radostivost. Jejich mysl se uspokojuje podle něho tím, že se podrobují úplně vůli Boží, poznávajíce, že je spravedlivá. Tak se stává, že bol ze ztraceného patření, ať vzniká v nich z poznání anebo snad ze styku s blaženými, ihned mizí, ano v radost se mění, asi jako u dokonalého křesťana, který přijímá bol radostně z ruky Boží, ale v míře ještě dokonalejší. Gutberlet praví: „Stav nekřtěných dětí je šťastnější nežli nejšťastnější stav všech lidí, kteří žili na zemi.“

Po zmrtvýchvstání budou míti také nekřtěné dívky těla. Nebudou oslavená a budou proto míti vlastností oslavených těl, ale dokonalost, které žádá cíl a přirozená blaženost, musí a budou míti. Jejich tělo bude nějak jemné, zduchovělé, nebude potřebovati pokrmů, nebude zažívati a vyměňovati látky, neboť bude nesmrtelné, a řečené úkony nelze s nesmrtelností sloučiti. Bude duši dokonale sloužiti. Zvláště sluší za to míti, že obraznost bude u dětí velmi dokonalá, onať při dokonalejším poznání v blaženém jejich stavu bude míti vynikající úkol. Rovněž bude míti tělo dětí nějakou neporušenost. Bude prosto nemocí a všeho, co působí, že tělo slábne a stárne. Bude míti nějakou zvláštní pevnost. Úraz zevní nebude možný již proto, že místo přebývání neposkytne k úrazu příležitosti. Sv. Bonaventura míní, že tato neporušenost nebude z vnitřní síly, nýbrž z ustanovení Božího; dodává, že by jejich těla necítla ani pekelného ohně, kdyby do něho přišla. Tato neporušenost bude míti snad nějaké takové příčiny jako neporušenost prarodičů v ráji. Smysly jejich těla budou míti vnímavost, takže se dívky budou těšiti také z hmotné krásy obnoveného světa, bude-li jejich sídlem, anebo toho světa, kde budou. Dále budou míti nějakou rychlost údů, rovněž snadnost pohybu z místa na místo. Nebudou cititi těžkopádnost hmoty, jako my nyní, tíže neboli přitažlivost těles nebude na ně působiti v té míře jako u nás nyní. Víme, že bychom na některé jiné hvězdě byli lehčí, rychlejší a méně podléhali únavě. Také nějakou jasnost budou

těla dítek míti. Budou ovšem dokonalá, bez tělesné vady, krásná, vnitřní štěstí dodá jim nějakého lesku.

4. Připojujeme zmínku o tom, jsou-li v místě dítek také dospělí, nebo jinými slovy, docházejí-li také někteří dospělí přirozené blaženosti. Zmiňujeme se o věci, protože otázku tu rozvinul kardinál Billot v časopise *Études* v ročníku 1920; odpovídá na ni kladně a neobvyklého tohoto mínění živě hájí.

Není pochyby, že dítky, které zemřely bez křtu dříve, nežli dospěly k užívání rozumu, jsou ve společnosti dítek, o nichž jsme právě mluvili.

O jiných dospělých praví všeobecnější mínění bohoslovců, že tam nejsou. Důvod je, že každý, kdo má užívání rozumu, poznává mravní zákon a jeho závaznost. Sv. Tomáš praví, že žádný člověk, dospělý k rozumu, neumírá jen s hříchem dědičným, neboť učiní, dospěv k rozumnosti, buď hřích anebo skutek ospravedlnění. Podle andělského učitele není tedy dospělého člověka, který by patřil do stavu nekřtěných dítek, t. j. odešel se světa jen s dědičným hříchem. Kardinál Billot uznává plně závaznost mravního zákona a odpovědnost, plniti jej, každého, kdo dospěl k užívání rozumu, tuto věc také se vším důrazem vytyčuje, ale význam úsloví „užívání rozumu, poznávání mravní zákon a jeho závaznost“ budí v něm pochybnost, když pozoruje život. Zdá se mu, že mnoho lidí zůstává v nepřemožitelné nevědomosti, někteří až do smrti, ano on jest o tom přesvědčen, t. j. že nedocházejí právě k tomu, co jmenujeme užívání rozumu podle věčných a mravních pravd. Proti tomu stojí to, co píše sv. Pavel o pohanech, o jejich odpovědnosti, že nepoznávají pravého Boha (Řím. 1, 18 n). Billot omezuje je na ty lidi, kteří se mají za moudré, t. j. na vzdělané; dosud byla brána slova Pavlova všeobecně, o všech. Dále praví kardinál, že je poznání pravd nadsmyslných přístupno masám lidu jen vyučováním, jehož se mnohým nedostává, že poznání, které si o nich zjednávají jednotlivci, je výjimečné, že je výsadou několika vynikajících duchů. Konec konců dospívá kard. Billot k tomu, že je třeba přiřknouti přirozený cíl s přirozenou blažeností dospělým, které lze pro nevypěstlost rozumu, nezaviněnou nevědomost, vlastně pro nevědomost zaviněnou moderními veřejnými pořádky, postavit na roveň s nedospělými dítkami. Zvláště možno mysliti na pohany.

Na odvážného učenice sypaly se námitky jako kroupy při krupobití. Odpovídal na ně s uznání hodnou statečností. Kdo uváží moderní poměry, rodiny bez víry, školy bez náboženství, život v továrnách, ovzduší dílen, působení nevěreckých novin, přizná, že je poznání mravního zákona a jeho odpovědnosti velmi ztíženo a že aspoň hranice „rozumové vyspělosti a odpovědnosti“ vzhledem k mravním pravdám musí býti posunuta trochu dále do života, nežli kam jsme ji kladli dosud. Ještě více

to platí o pohanech nevzdělaných krajů. Snad dá vystoupení kardinálovo popud k tomu, že bude otázka ta pečlivě a z nových hledišť projednávána. Ale vítězství se Billot dožije sotva.

Dodatek. Schneidrovo dílo o životě za hrobem je více duchovně útěšné nežli vědecké, nicméně přidáváme z něho tyto myšlenky: „Nekřtěné dítky jsou bez bolů a jejich stav jest šťastnější nežli stav lidí, kteří žijí na zemi v poměrech nejšťastnějších. Radují se z přirozené dokonalosti své lidské bytosti, z ladného rozvoje svých duševních a tělesných sil, z ukojení touhy po štěstí. Boha poznávají jako svého tvůrce, jako původce všech věcí, jako udržovatele vesmíru a vladaře nad zákony přírody. Všestranné a pronikavé vědomosti jejich jsou takové, že učení nejučenějších lidí na světě je proti tomu jako dětská hra. Milují Boha přirozenou láskou, která je v souhlase s jejich poznáním, milují jej z celé duše, nade všecko a věčně. Oslavují jeho moc, která je z ničeho povolala k životu, uctívají jeho prozřetelnost, která vše pořádá s moudrostí a láskou a která je povolala tak brzy ze života snad proto, aby je zachránila od smrti věčné. Také pro ně je Bůh posledním cílem a nejvyšším dobrem, také jim je blízek, ne sice jako blažencům, kterým odkrývá nevystihlé hlubiny své bytosti, ale také ne tak jako zavržencům, kterým dává pocíťovati ruku trestající spravedlnosti. Přivínuje je k sobě tak něžně, že je přirozená touha po tvůrci, od něho jim vstípená, neboli přirozená touha po štěstí uspokojena. Také jim dává ze svých dober, ze svého světla, ze své lásky a blaženosti tolik, aby si byly vědomy, že jest také jejich převelice dobrotivým a milujícím otcem. Mají tedy i nekřtěná nemluvnátka nějaký přístup k otcovskému srdci Božímu, ne s Isákem jako dítky zaslíbené, ale aspoň s Ismaelem jako dědici přirozeného požehnání. Také ony chodí v jeho přítomnosti, poznávají jeho vlastnosti a dokonalosti, pokud září v jejich bytosti a z jeho děl, jsou utvrzeny v přirozené spravedlnosti a ctnosti. Konečně nelze nahlédnouti, proč by byly vyloučeny ze styku s blaženci. Kdekoli v širém moři žije ryba, je všude v svém živlu. Ať doma nebo v cizině, nemluvně je všude doma, když spočívá na prsou matčiných. Tak jest pro blažené vyvolence všude nebe a nebeská radost, kde je všudypřítomný Bůh. Probíhající svými oslavenými těly nesmírné prostory světa, jsou brzy tu, brzy onde, ale všude u Boha a všude v nebi, jsouce účastni vždy té míry světla a rozkoše, která jim podle zásluh přísluší. Styk mezi nimi a oněmi nemluvnaty není nemožný, ani nemyslitelný, naopak se zdá případný a odůvodněný. Maličcí čerpají svou přirozenou blaženost více z děl Božích nežli z Boha samého, proč by jim nemělo býti dovoleno, viděti právě nejdokonalejší bytosti, podívat se na nich divům jeho moci, moudrosti a lásky, přijímati od nich poučení o tajemstvích jeho nevystihlé bytosti? Jeho samého nevidí, ale vidí jeho obrazy, zářící v pestrých svě-

telných barvách, jeho ōmilostněné dítky. Nevidí věčného slunce, ale vidí miliardy malých sluncí, přijímajících od něho světlo. Nechodí v bílém dni, ale chodí v noci ozářené hvězdami. Nestvořená krása jest jejich očím skryta, ale z milionového jejího odlesku se mohou radovati. Jejich oko není proměněno, ale je přece schopno viděti proměněné postavy blaženců a těšiti se z nich. Neodpočívají na prsou Mistrových, ale odpočívají na prsou jeho blažených učedníků a učednic, radujice se s nimi

Jejich ochránci je provázejí k sobě a rozkošně je učí
za zvuku oblažujících harf v písních blaženosti;
jak a odkud jsou, jak jest lidská duše učiněna
velikou od nejdokonalejšího ducha.

Že miliony dítek, všechny bez jakékoli vlastní zásluhy, dostaly milost křtu a tím věčnou blaženost, nebudí v nekřtěných zármutku, zrovna tak jako jich nezarmucuje, že nebyly stvořeny jako andělé; závisti a nepřejčnosti z vyšší blaženosti svých bližních neznají. Pozorují a podivují se, chválí a oslavují souměrné rozdělení Božích tvorů, podrobují se tajemným úradkům Božím v rozdělení milosti, klanějí se jeho nade vše vznešené velebnosti a slávě, která vše neohraňčenou mocí řídí a spravuje. Jejich styk s nebeským sborem blaženců jest jim náhradou za to, že se jim nebeských radosti nedostává. Pro vzkříšené nekřtěné dítky je, jak tvrdí Suarez, z mrtvých vstalý Spasitel vzornou příčinou. Jejich těla nebudou účastna nadpřirozené oslavy, jako jejich duše nejsou účastny blaženého patření, ale podle přirozené dokonalosti budou jako těla spravedlivých Budou beze všech zkomolení, neladností a vad. Nepoznají hladu a žízně, nemoci a nesnází. Nebude se jim báti vnitřních rozrušení a sporů. Osten tělesnosti jich nesužuje, nezřízená žádostivost jest jim cizí. Mají duchovní, mravní a tělesnou zralost, která je v souhlase s čistou přirozeností lidskou, milostí sice nepovýšenou, ale hříchem nepokaženou.

Ve stavu přirozené dokonalosti a případné blaženosti očekávají své rodiče, aby jim vzdali dík, že skrze ně dostaly život. Proto můžeme také k zarmouceným rodičům volati: Potěšte se! Ani ony dítky nejsou pro vás ztraceny, nýbrž jsou uschovány na dobrém místě. Sejdete se s nimi a ony vás poznají, spolu se budete ze shledání radovati. Nemusíte je oplakávat. Ony se vám budou podivovati bez závisti“

O účelu světa a člověka.

Posledním soudem, odchodem blaženců do nebe a zavržených do pekla budou vyplněny úradky, které Bůh měl, když stvořil náš svět a lidské pokolení. My se tážeme: Jaké byly

tyto úradky? Jinými slovy: proč stvořil Bůh svět, jaké měl při tom úmysly, ak dosáhl toho co chtěl? Jest patrné, že tyto otázky a odpověď na ně mají na konci eschatologie oprávněné místo. Otázky a odpověď se týkají také andělů. Něco jsme o tom řekli v knize o stvoření.

1. Co je účel? Obecně přijatý výměr dí: účel je to, proč se něco děje. Jednání směřující k cíli je jednání účelné. To, co pomáhá dosáhnout účelu, jmenuje se prostředek. Chceš být vzdělanec. Proto chodíš do školy, čítáš, učíš se, posloucháš přednášky. Být vzdělaným je tvůj účel, ostatní věci jsou prostředky k němu. Proč chceš být vzdělaným? Protože v tom vidíš pro sebe něco dobrého. Proč volíš uvedené prostředky? Protože toho účel, má-li být dosažen, žádá. Účel, být vzdělanec, na tebe působí, je podle názvosloví filosofického účelnou příčinou. Působí na tebe tak mocně, že konáš dlouholetou a namáhavou práci. Čím působí na tebe účel? Dobrem, které v sobě chová. Být vzdělanec se ti jeví jako dobro. I když někdo chce lžít, chce jej proto, že se mu jeví jako dobro, ovšem klamně.

Jest účel bližší a poslední. Účel poslední jest ten, který již není řízen k jinému účelu, bližší účel jest ten, který není poslední, nýbrž je řízen k účelu jinému. Bližší účel má tu povahu prostředku. Chceš být umělcem, aby sis získal slavné jméno. Jiného dalšího účelu již nemáš. Slavné jméno jest tedy účel poslední, být umělcem účel bližší. Poněvadž ti má umění, tvůj bližší účel, sloužit k slávě, účelu poslednímu, má tvůj bližší účel, být umělcem, povahu prostředku, je ti prostředkem k cíli jinému. Když my zde mluvíme o posledním účelu, myslíme takový, který k jinému účelu již vůbec řízen být nemůže, t. j. máme na zřeteli účel celého světa a pokolení lidského.

Účelné jednání vidíme také v nerozumné přírodě. Dr. Körner na ně poukazuje ve svém velikém díle o životě květin. Je tak podivuhodné, že nad ním žasne. O účelném jednání zvířat má neméně podivuhodné popisy a příklady P. Wassmann, Pesch ve svých Záhadách, Kadeřávek v Obraně. Na podrobném příkladě, na zobonosce, je ukázal s odbornou znalostí dr. Zavadský v Hlídce 1926. Poněvadž účelně jednati může jen bytost rozumná, vložil účelnost do nerozumné přírody tvůrce. Učinil to tak, že dal tvorům takovou bytost a takové vlastnosti, aby je vedly k účelu, který jim vytkl. U neživých bytostí se to děje podle zákonů fysických, u živých podle zákonů pudových a smyslového poznání.

Rozumné bytosti mohou jednati účelně samy, jelikož mají rozum, kterým poznávají, co jest jim dobré, prostředky, jež k němu vedou, a svobodnou vůlí, kterou se pro účel a prostředky rozhodují. Aby mohla věc na nás jako účelná příčina

působiti, musí býti poznána, ale nepůsobí na nás poznání, nýbrž věc, ovšem tak, jak jest poznána. Účel poznáváme tedy skutkem rozumu, máme na něm zalíbení, chceme jej skutkem vůle. Aby to byl skutek vpravdě lidský, musí býti svobodný. Člověk může něco chtít, zvoliti si to jako účel, když tato věc má v sobě něco dobrého. Věc, která by byla jen zlá, nemůže chtít, neboť touha po štěstí, vtištěná do lidské bytosti, toho nepřipouští. Chtít zlo vůbec je tak nemožné jako čtverhranný kruh. Věc, která je jen dobrá, musí se mu líbiti, ale člověk může od ní odvrátiti mysl, a tak záliba ovšem pomine. Věci stvořené jsou ohraničené, jsou člověku někdy vhodné někdy nevhodné, člověk může na nich odkrýti vždy nějakou stránku dobrou nebo zlou. Proto ho nenutí ani k lásce ani k nenávisti. Dobro vůbec, nekonečné dobro, nutí k lásce s fysickou nezbytností. Svatí v nebi milují Boha s fysickou nutností.

Rozumná bytost nemůže jednati bez účelu. I když se zdá, že jedná bezúčelně, není tomu ve skutečnosti tak, neboť vždy ji nějaký důvod vede. Když si někdo vytkl nějaký účel, je na něm dvojím způsobem závislý: že chce dosíci nějakého dobra hmotného nebo duchového a že musí voliti vhodné prostředky, aby ho dosáhl.

Každá věc musí míti nějaký účel. Kdyby ho neměla, nemohla by míti ani bytnosti, ani vlastnosti, ani činnosti, neboť tyto věci musí býti k něčemu. Bytost k ničemu, vlastnost k ničemu, činnost k ničemu je vnitřní odpor. Věc, která pro překážky nebo pro jiné nějaké příčiny nemůže plniti úkolu, k němuž je stvořena, k němuž směřuje její bytost, hyne.

2. Tolik úvodem. Nyní se vrátíme k otázce o účelu světa a člověka. Mluvíme o účelu jejich posledním. Mají ten účel, k němuž je Bůh stvořil a jež vložil do jejich bytosti, vlastností a činnosti. Rozeznáváme účel hlavní a vedlejší nebo prvotní a druhotný.

Účel hlavní neboli prvotní.

Když Bůh stvořil svět, byl činný na venek, t. j. mimo sebe. Tato činnost Boží je svobodná, t. j. Bůh mohl svět stvořiti a nemusil. Liší se od činnosti Boží vnitřní, která je nutná a záleží v tom, že se Bůh poznává a miluje. Bůh nemohl tvořiti bez účelu. Stvořiti věc, která by neměla účelu, ani Bůh nemůže. Řekli jsme, že taková věc je nemožná, poněvadž je tu vnitřní odpor. Řekli jsme též, že rozumná bytost nemůže jednati bezúčelně. Bůh je bytost svrchovaně rozumná. Měl tedy Bůh, když stvořil svět, nějaký účel a tento účel vytkl tvorům, jež stvořil. Když se tážeme po účelu světa a člověka, máme v tom dvě otázky: Jaký účel měl Bůh, jaký účel dal tvorům. Kladouce si otázku o účelu světa a člověka, neptáme se, jaký účel má jablonoň, moucha, slavík, ani jaký účel má truhlář, obuvník, úředník, t. j. neptáme se po podrobných účelích jednotlivých

bytostí, nýbrž co je jejich účel úhrnný, jinými slovy: který je poslední účel tvorstva, zvláště člověka.

Podle uvedených dvou otázek se tážeme: jaký měl Bůh poslední účel, když stvořil svět, jaký je poslední účel tvorstva. Onen účel se zove účel konajícího (vykonavatele, finis operantis), tento se jmenuje účel díla (finis operis). Jest samo sebou zřejmé, že oba tyto účely jsou účel jeden, neboť účel, jež měl Bůh na mysli, musil tvorstvu vtisknouti do bytosti a vlastností, v nichž se účel jeví. Máme tedy jeden účel, ale dva zřetely, jedné se na něj díváme, jak je v mysli Boží, po druhé patříme, jak je v tvorstvu vyjádřen. Promluvíti musíme o nich zvlášť.

Vizme účel činitele. Sněm vatikánský z roku 1870 dí: „Kdo by popíral, že svět není stvořen k slávě Boží, je v klatbě.“ Slova zavdala příčinu k nedorozumění a odsuzující kritice; proto si je vyložíme. Sněm sám dává nám pokyn, jak je máme pojímati, když praví: Bůh nestvořil světa, aby rozmnožil svou blaženost, neřku-li aby jí získal, nýbrž aby svou dokonalost na venek projevil dobrý, která dává tvorům.“ Sněm praví, že Bůh nestvořil světa, aby něco získal, na př. aby rozmnožil svou blaženost. Bůh má všechno, stačí sám sobě, je svrchovaně blažený. Do plné sklenice můžeš snad přidati kapku, ale blaženost Boží rozmnožena býti nemůže. U nás je to možné, neboť naše blaženost může růsti; Bůh je všechna pravda, dobro, krása, život a tedy také všechna blaženost. Ještě je tu jiný důvod. Bůh je svrchovaný pán a nemůže býti na ničem závislý. Když ty něco chceš, na př. postavení, bohatství, učenost, děje se to proto, že v takové věci vidíš dobro, dobro pro sebe, že toto dobro na tebe působí, tě láká. Ty jsi na něm závislý, někdy víc, někdy méně, podle toho, jaký vliv na tebe dobro má. Proto říkáme účelu, jak bylo již podotčeno, příčina, účelná příčina. Příčina něco působí. Nemoc je příčina bolesti, kterouž působí. Takový vliv, značící závislost, je u Boha nemožný. Kdyby jej mohlo takto něco lákat, bylo by veta po jeho svrchovanosti.

Bůh nemohl stvořiti svět, aby něco získal. Proč jej tedy stvořil? Aby projevil svou bytost na venek. Bůh vidí svou bytost, vidí, že je nekonečnou plností dober, vidí, že může tuto svou bytost a nekonečnou dokonalost projevit na venek, vidí, že může stvořiti svět a že tento svět bude míti něco z jeho velikosti, moudrosti, radosti, Bůh si řekl: Učiním to. Důvod tedy, proč svět stvořil, je Boží dobrota, t. j. souhrn všech božských vlastností, a také ona dobrota, která chce jiným uděliti ze svých dober, konati jiným dobré. Nestvořil tedy Bůh tvorů, aby on z nich něco měl, nýbrž aby měly něco dobrého ony. U Boha tomuto úmyslu neříkáme účelná příčina. Důvod je patrný. Nás účelná příčina, na př. dobro, býti umělcem, láká, na nás působí. Řekli jsme, že je v tom nějaká závislost. To u Boha není. Na Boha nemůže nic

působiti, on je svrchovaně nezávislý, nic ho nemůže lákat, neboť vše má. U Boha mluvíme o účelu jen jako o důvodu, říkáme, že důvodem stvoření byla jeho dobrota, souhrn jeho vlastností a úmysl, rozhodnutí, projevit ji mimo sebe. U nás, se strany naší, je důvod Boží, projevit svou dobrotu mimo sebe, účelnou příčinou, neboť nebyti ho, nebyli bychom, nebyl by svět, věci by neměly dobra, které mají. Bůh projevil svou moudrost, my ji ve světě poznáváme a jest pro nás žádoucí. Moudrost Boží, něco z jeho dobroty, je pro nás účelnou příčinou.

Na otázku, proč stvořil Bůh svět, řekneme tedy: učinil tak, aby projevil svou dobrotu na venek, aby tisíceré bytosti z ní něco měly, ji zjevovaly. Nesmíme si to však mysliti tak, jako by se z bytosti Boží do nich něco vyronilo, vylilo (ukápllo); to by byl hrubý blud, zvaný emanační panteismus (vyvěrající všebožectví). Správná představa je, že svět je podle bytosti Boží stvořen, že jest nějaký její obraz. Obraz tvého otce na podobence představuje podobu, barvu, rysy skutečného tvého otce, jsou v něm přednosti jeho, ale není v něm jeho krev a kosti. Stvořené věci jsou také jakousi podobenkou Boží, moře ukazuje jeho velikost, hvězdy jeho krásu, slunce jeho velebnost, duše lidská je obraz jeho duchovosti. Tomu se říká zevní sláva Boží, t. j. souhrn jeho vlastností a tím ovšem jeho bytost, jak se ve světě od nás spatřují. Teď rozumíme slovům vatikánského sněmu, že svět je stvořen k slávě Boží, on ji totiž ukazuje.

Rozeznáváme slávu vnitřní a zevní. Když jsi ctnostný, učený, dovedný, je to tvá vnitřní sláva, nebo to jsou tvé krásné přednosti, hodné chvály. Když konáš dobré skutky, píšeš učená díla, pracuješ dovedné věci, projevuješ své přednosti, t. j. svou vnitřní slávu, na venek. Ty na slávu ani nemyslíš, ale tvá díla ji hlásají, musí ji hlásati, neboť jsou dobrá a vzácná. Když lidé tvá díla poznají a uznají, máš u nich slávu. To je tvá zevní sláva, neboť jejich uznání a pochvala není v tobě, nýbrž v nich, v jejich srdcích a slovech. Totéž platí u Boha. Co učinil, když stvořil svět? Projevil své vlastnosti, všemohoucnost, moudrost, dobrotu a j., t. j. svou vnitřní slávu mimo sebe, na venek. Proč to učinil? Aby svět měl něco z jeho dobroty. Mohl-li jej stvořiti z jiného důvodu? Ne. Hledej jak chceš, jiného důvodu nenajdeš, neboť jiného není. Bůh sám sobě stačí, svět mu nic nepřidává, dobro světa ho nemohlo lákat jako vzorná příčina, neboť Bůh má vše božským, t. j. nekonečně dokonalejším způsobem v sobě a je svrchovaně nezávislý. Nezbyvá tedy nic, nežli že chtěl projevit svou bytost na venek. V Bohu je všechno jedno, Bůh má svou slávu v sobě, on je svá sláva, zrovna tak jako jest Pravda, Věčnost a j. Jen on může míti o své slávě (vnitřní) dokonalou vědomost, neboť jen on poznává sebe dokonale. Sláva (vnitřní) záleží nejen ve výbornosti osoby, nýbrž i v poznání této výbornosti. Tím, že poznáváš své přednosti, jsi si jich

vědom; tu lze vlastně mluvit teprve o slávě vnitřní. Bůh, poznáváje sebe, má o svých vlastnostech vědomí. To jest vlastní (formální) jeho sláva vnitřní. Říkáme, že Syn je poznání Otcovo. Proto se v nejsv. Trojici připisuje sláva hlavně Synu. On je výblesk slávy dí sv. Pavel (Žid. 1, 3), Moudrost (t. j. Syn) je odlesk světla věčného (Moudr. 7, 26), on je král slávy (Žal. 23, 7). Tato vnitřní sláva je Bohu tak nutná, jako je mu nutná jeho bytost s jejími vlastnostmi. Stačí mu na věky.

Na otázku, proč stvořil Bůh svět, jaký měl účel (účel činitele), můžeme říci: aby projevil svou vnitřní slávu, nebo aby projevil svou dobrotu (souhrn svých vlastností), svou bytost, nebo aby dal tvorům účast ve své slávě, bytosti, dobrotě. To vše je totéž.

Zde přidáváme důležitou poznámku. Když Bůh stvořením projevil svou bytost a její vlastnosti, musil projevit také svou svatost a spravedlivost, neboť patří k bytosti Boží. Když tedy dal bytostem něco ze své moudrosti, všemohoucnosti, blaženosti, takže mohou jednat moudře, mají nějakou moc, mohou býti šťastny, musil jim dát také ze své svatosti a spravedlnosti. To platí o tvorech rozumných, neboť skutky dobré a zlé jsou možné jen u bytostí, které mají rozum a svobodnou vůli. My víme, že máme něco z těchto vlastností Božích. Naše bytost má vtištěný zákon: miluj dobré, zavrhuji zlé, buď spravedlivý a varuj se nespravedlnosti, dobrý skutek zasluhuje chvály a odměny, zlý skutek hoden je odsouzení a trestu. Tento zákon je tak spojen s naší bytostí, že ho nelze z ní odstranit. Z toho jde, že Bůh, projeviv svou svatost a spravedlnost, musí dobré odměňovati a zlé trestati, že tam, kde je vina trvalá, nekající, zatvrzelá, musí trestati také trvale. Je-li taková vina, a my víme, že je, musí býti peklo.

Nyní se tažme: jaký je účel tvorstva (účel díla)? Odpověď je sama sebou jasná. Bůh projevil v tvorstvu svou dobrotu, musí ji tedy tvorstvo zjevovati, tvorstvo nerozumné svou velikostí, malostí, rozmanitostí, umělostí, pořádkem, účelností a pod., tvorstvo rozumné také svými činy: poznáváním a uznáváním dobroty Boží, láskou k dobru, odporem ke zlu, spravedlností a ctnostmi. Člověk si musí říci: je Bůh, bytost nekonečná, on mě stvořil a dal mi něco ze své bytosti a svých vlastností (ze své dobroty), musím to uznávat, musím býti obrazem jeho moci, dobrotivosti, svatosti, spravedlnosti, lásky. Nerozumné tvorstvo hlásá slávu Boží fysicky, neboť jinak nemůže, já ji musím hlásat svobodnými lidskými činy, já musím Boha poznávat, jemu se klaněti, jej chváliti, jeho zákony plniti, jej milovati, já musím býti obrazem jeho svatosti, spravedlnosti a lásky. Krásný obraz, socha, chrám, palác hlásají slávu t. j. umělost, píli svých tvůrců; kdyby měly ústa a mohly mluvit, činily by tak i ústy, já mám rozum a vůli, ty ze mne činí člo-

věka, ty mě Bohu nejvíce podobným činí, musím zvěstovati jeho slávu také rozumem a vůlí, ano jimi především. Krátce: stvořené věci musí býti k zevní slávě Boží. Prve jsme řekli, co je sláva Boží vnitřní. Věci ji musí ukazovati, a tak se vnitřní sláva Boží stává slávou Boží zevní, ovšem jen v nepatrném jejím obraze. Tvorstvo zjevujíc slávu Boží vnitřní je slávou Boží zevní. Nerozumné tvorstvo o tom neví, člověk ano. Člověk Boha poznává, chválí, je mu svobodnými, dobrými skutky ke cti. To je vlastní Boží sláva zevní. Chvála, kterou vzdává umělci obraz, socha, budova, není jaksi úplná, neboť ji nemohou vědomě a činně projevovati, také mohou zůstat nepochopeny, nepovšimnuty, zneuznány. Pravou a celou chválu by umělci vzdávaly, kdyby ji vědomě a činně projevovaly. Svět je jako obraz, socha, budova. Člověk může vnitřní slávu Boží poznati, uznati, ji chváliti, on to také má činiti, neboť to patří k jeho bytosti. To je chvála vědomá a činná. To jest také největší přednost člověka. Této slávě Boží se říká sláva formální, vlastní.

Na otázku, jaký účel má tvorstvo, můžeš tedy říci: má zjevovati dobrotu (souhrn vlastností) Boží, nebo má býti zevní slávou Boží, nebo — máš-li na zřeteli člověka — má Boha poznávat, ctít, chválit, plnit jeho vůli svobodnými činy, a ~~to~~ je sláva Boží vlastní, formální.

Nyní rozumíme dokonale vatikánskému sněmu, když říká, že je svět stvořen k slávě Boží. Můžeme také říci, že Bůh stvořil svět k své slávě, ale první věta je lepší. Bůh neměl účelu, aby svou slávu rozmnožil, neboť to by byla účelná příčina, ale Bůh nemůže míti účelnou příčinu mimo sebe, neboť to by byl na ní závislý. Druhá věta mohla by vésti k chybnému pojetí. Také k němu vedla. Bylo namítnuto, že Bůh, jenž stvořil svět k své slávě, je žádostivý cti. Ten, kdo ji vyslovil, nerozuměl věci a úsloví ho svedlo. První věta, svět stvořen je k slávě Boží zevní, je lepší, jelikož nedává k chybnému pojetí příležitost.

Otázka: rozmnožuje se sláva Boží, když svět hlásá dobrotu Boží a když lidstvo ji uznává, chválí a plní? Odpověď je jasná. Vnitřní sláva Boží se nerozmnožuje, neboť dokonalost božské bytosti nemůže býti větší. Sláva Boží vnitřní je věčně stejná, nic ji nerozmnožuje, nic neumenšuje. A zevní sláva Boží? Ta vznikla stvořením, stvořením se udržuje, svobodnými skutky lidskými rozmnožuje. Má z toho něco Bůh? Stává se tím dokonalejší, slavnější, šťastnější? Ne, neboť to není možné. Zevní sláva Boží je u tvorů, tu je menší nebo větší. Obraz zemřelého malíře se stane slavným. Má z toho něco malíř? Ne, jeho sláva je u obdivovatelů, u národa, z něhož vyšel, v místě, kde obraz je. Tážeš se: A tak Bohu na zevní slávě nezáleží? Záleží, musí záležeti, neboť musí chtít, aby se jeho bytost ve stvořených věcech projevovала. U fysické přírody je projevena tak, jak chtěl

jak ji učinil. Jde hlavně o rozumné tvory, které mohou jednati svobodně. Bůh musí chtít, aby projevovaly jeho bytost (dobrotu, slávu vnitřní) tak, jak má být projevována, t. j. skutky dobrými. Čím více se to děje, tím mu to musí být milejší. To žádá zvláště jeho svatost a spravedlnost. Proto musí trestati, když se to neděje.

Poslední neboli hlavní účel světa je tedy: u Boha, že chtěl projevit na venek svou dokonalost (účel činitele), u tvorstva, že tuto dobrotu Boží mají zjevovati (účel díla), nerozumné bytosti fysicky (účel věčný), rozumné bytosti také mravně neboli svobodnými činy (účel formální, vlastní). Dobrota Boží je sláva Boží vnitřní, jež je nekonečná, nezměnitelná, nezávislá na tvorstvu; dobrota Boží projevená v tvorstvu je sláva Boží zevní.

Ze zjevení víme, že byl člověk milostí povýšen do stavu nadpřirozeného. To znamená, že má v božské dobrotě ještě jinou, neskonalé vyšší účast, nežli má přirozeně tělem a duší. Bůh mu dává v milosti ze své bytosti něco, co nepatří k přirozenosti lidské, nýbrž je mimořádným darem. Milostí máme něco v duši, co je nad všelikou dokonalost stvořenou, co je tedy z oblasti nestvořené. Nestvořen je toliko Bůh. Milostí máme tedy v duši něco božského, co přímo zjevuje Boha jako bytost svatou, co je odleskem jeho vlastní svatosti. Proto praví Písmo, že jsme znovuzrozeni z Ducha sv., že máme na duši znak synovství Božího, že jsme účastni božské přirozenosti. Z toho jde, že se v nás skrze milost projevuje dobrota Boží zvláštním způsobem, že jsme k zvláštní slávě Boží, že tuto slávu musíme projevovati podobně jako slávu přirozenou. Musíme tedy pečovati, abychom si tuto dokonalost získali a zachovali, neboť není spojena, jsouc nadpřirozená, s naší bytostí, nýbrž nabývá se svátostmi od Krista k tomu účelu ustanovenými, musíme pečovati, abychom právě tuto slávu Boží projevovali vším, čím se milost rozmnožuje a naše podobnost s Bohem zvětšuje.

3. Co jsme tuto vyložili, naznačuje Písmo a hlásá podání. Korunovaný pěvec pje: Bůh můj jsi ty, nemám dobra mimo tebe (Žal. 15, 2). Latinský překlad (Vulgata) má: neboť mých statků nepotřebuješ. Podle tohoto latinského překladu projevuje David pravdu, že Bůh ze světa nic nemá, že stvořil člověka ne pro své blaho, nýbrž pro blaho tvorů, aby zjevující dobrotu Boží, měly účast v blaženosti Boží. Podle prvního, snad lepšího překladu dí, že Bůh je jeho nejvyšší a jediné dobro. Vše, co má, je projev, obraz bytosti Boží, proto dosáhnouti Boha, jest dosíci pramene, z něhož lidské dobro plyne, a David ho chce dosáhnouti, neboť Boha uznává a poznává, miluje a jeho vůli plní. David líčí často a nadšeně, jak se v přírodě zjevuje božská moc, velebnost a krása (Žal. 96; Žal. 98 a j.) — V knize Moudrosti čteme: Byliť blázni všichni lidé, v nichžto nebylo známosti Boha, kteří z viditelných dokonalostí nemohli poznati

Boha, který jest, aniž pozorující díla, našli umělce, a e (Moudr. 13 n). . uctívali věci stvořené. Sv. Pavel píše podobně: Vědomost o Bohu jest v nich (pohanech) zjevna, Bůh jim ji totiž zjevil, vždyť neviditelné vlastnosti jeho od stvoření světa se spatřují, jsouce poznány z věcí stvořených, a to i jeho věčná moc i božství, takže nemají omluvy. Neboť, ač poznali Boha, neoslavovali ho jako Boha, ani mu nepoděkovali, nýbrž zmarnili v svých myšlenkách . . (Řím 1, 19 n). Apoštol praví, že se dobrota Boží (sláva Boží vnitřní) zjevuje v tvorstvu (sláva Boží zevní), že ji pohané měli poznati a ctíti, ale že toho nečinili; tak přišel jako následek trest, upadli do potupného modlářství. Kniha Moudrosti a sv. Pavel obracejí pravdu o účelu prakticky na život. — Sv. Jan klade starcům v nebeském Jerusalemě do úst slova: Hoden jsi, Pane a Bože náš, přijmouti slávu a čest i moc; neboť ty jsi stvořil všechny věci a z vůle tvé byly a stvořeny jsou (Zjev. 4, 11). Tu je obsažena myšlenka, že člověk musí projevovati dobrotu Boží úctou a chválou toho, jehož je obrazem. Jinde píše sv. Jan: Já jsem Alfa a Omega (počátek a konec), praví Pán Bůh (Zjev. 1, 8; srov. 22, 13). Počátek znamená tvůrce, konec značí poslední účel. Od Boha jsme, jeho dobrotu zjevujeme vírou, úctou, láskou, poslušností, tím dojdeme k Bohu. — Totéž vyjadřuje pěkně sv. Pavel slovy: Z něho a skrze něho a k němu jsou všechny věci, jemu sláva na věky, amen (Řím. 11, 36). Ve Vulgátě (latin. překladě) je místo „k němu“ „v něm“. Smysl je: Od Boha má všechno počátek, on vše udržuje, v něm má všechno svůj účel. Podle Vulgaty lze také říci: Všecko je z Otce skrze Syna v Duchu sv. a má v nejsv. Trojici svůj účel. — Prorok Isaiáš klade Bohu do úst slova: Pro sebe, pro sebe učiním, abych se nezensvěcoval; cti své jinému nedám (Is. 48, 11), t. j. zachráním polepšený národ, aby Babyloňané neřekli, že jsem Bůh malomocný a mně se neposmívali. Z toho můžeme souditi: Bůh chce, abychom ctnostně žili a dobrotu Boží tak zjevovali, abychom byli takovým způsobem k jeho cti. Je tu vyjádřen účel činitele a účel díla. — Sirach dí: Položil oko své do jejich srdce, aby jim ukázal velikost svých skutků, aby jméno svaté chválili a hlásali velikost skutků jeho (Sir. 17, 7 n). Oko je rozum, di Hejčl. Hospodin dal jim rozum (účel činitele), aby jej poznávali z jeho děl a ctili (účel díla formální, vlastní). — Všecko tvorstvo má Boha chváliti, nejvíce člověk (Žal. 148 a další chvalébné žalmy), hlásají žalmy ustavičně.

Sv. Otcové uvažovali o posledním účelu (cíli) a poznali jej, neboť jim Písmo naznačovalo cestu. Origenes píše: „Když na počátku stvořil to, co stvořiti chtěl, neměl jiné příčiny k stvoření nežli sebe, t. j. svou dobrotu.“ — Athanagoras dí: „Jest jasné, že byl Bůh veden k tomu, aby stvořil člověka, sebou, svou dobrotou a moudrostí, svítící ze všech jeho skutků.“ Při slově „veden“ nesmíme mysliti na účelnou příčinu, jež láká, nýbrž

jen na důvod. — Tertullian píše: „Bůh vše rozumem uspořádal, slovem stvořil, z ničeho vyvolal k ozdobě své velebnosti“. — Sv. Augustin: „Křesťanu stačí, že má za příčinu všech stvořených věcí jediné dobrotu tvůrcovu.“

Ještě poznámka k slově „sláva“: V Písmě přichází stále úsloví „sláva Boží“. Má zpravidla dvojí význam: Bůh ukazuje svou velebnost, moc, moudrost (sláva Boží vnitřní a zevní), tvorstvo Boha poznává, ctí, jemu slouží (sláva Boží věčná a formální). Slovo sláva značí v hebrejském jazyce světlo, veliké, oslňující světlo, které při zjeveních Božích ukazovalo, že Bůh je přítomen. Židé spojovali zjevení Hospodinovo s bleskem, bouří a pod. Bůh jest jim Bůh ohně (2. Mojž. 19, 19 n), hrom a blesk jsou jeho hlas, oblak je jeho šat (Žal. 17, 10 n), krupobití a hrom jsou jeho trestající ruce (2. Mojž. 9, 23 n; Žal. 17, 13). V ohni se zjevuje Abrahamovi (1. Mojž. 15, 17; Skut. 7, 2). Tyto a podobné zjevy, jimiž jsou knihy Mojžíšovy a žalmy plny, zovou se slávou Boží. Pouští provázel Hospodin Israelity oblakem, jenž byl v noci ohnivý. Tehdy se ukázala několikrát sláva Boží, aby utišila repot lidu. Na stánku, nebo vlastně na arše sídlila sláva Hospodinova, ona naplnila chrám Šalamounův (1. Král 4, 2 a j.; Žal. 98, 1 a j.); dělo se to oblakem. Odtud úsloví: chrám je tvá sláva, sláva chrámu. To jest první význam rčení „sláva Boží“. — Druhý jeho význam je: slávou Boží je všechno, co je ke cti Hospodinově, na př. lid, stánek, chrám, oběti, věrné plnění zákona a pod.

Uvedené úsloví jsou názorné obrazy, vzaté z přírody. Chyboval by, kdo by je měl za hrubý antropomorfismus, t. j. zlidšťování Boha. V básnické řeči mluvíme tak i my. Jsou hmotnější, poněvadž jsou vzaty z hmotných zjevů. Po zajetí babylonském nabývá rčení „sláva Boží“ významu duchovnějšího. Pozbývá tím názornosti a přirozené poetičnosti, ale je hlubší a přílehavější. Hospodin už není oheň a pod., nýbrž Moudrost, Slovo, Duch, Sláva, Jas., činí se rozdíl mezi velebností Boží a světlem, které ji provází. V Novém zákoně přičítá se sláva Boží hlavně Kristu. Už jsme poukázali na výrok sv. Pavla (Žid. 1, 3, Řím 1, 4) a j. Dodáváme, že se na Táboře zjevila sláva Kristova (2. Pet. 1, 17; Mat. 17, 15), že zázraky jsou sláva Boží (Jan 11, 40), apoštolové viděli slávu Kristovu (Jan 1, 14), t. j. slova a skutky jeho, Kristus je vzkříšen slávou Boží, evangelium je evangelium slávy (2. Kor. 4, 4), služba evangelia též (2. Kor. 3, 8), ve zjevení se ukazuje sláva Boží (Luk. 2, 9 n), sláva Boží povalila sv. Pavla na cestě do Damašku (Skut. 9, 3 n; 22, 11), v slávě přijde Kristus soudit (Mat. 26, 27). Smysl těchto úsloví je týž jako v Starém zákoně: zjevování vnitřní slávy Boží na venek (zevní sláva Boží), uznávaní ji a ctíci (sláva věčná, zvláště formální, totiž od lidí).

4. Účel světa a člověka vedlejší. Dosud jsme jed-

nali o účelu hlavním. S ním souvisí účel vedlejší. Vedlejší účel plyne z hlavního účelu jako účín z příčiny. Účín následuje nezbytně, když jsou všechny podmínky, jichž je třeba, splněny. Zrno nezbytně klíčí, jsou-li všechny podmínky splněny. Účín lze také zameziti. Dáš zrno na skálu místo do prsti, i nevypučí. Totéž má platnost o účelu vedlejším. Mezi Božím účelem hlavním a vedlejším je rozdíl, že hlavní účel je nezbytný a musí se vyplnit, účel vedlejší však podmíněčný, t. j. vyplní se, člověk ho dosáhne, vyplní-li podmínky, plynoucí z účelu hlavního. Uvažme o tom podrobněji.

Důvod, proč Bůh stvořil svět, jest, že chtěl projevit svou dobrotu, (svou bytost, souhru svých vlastností) na venek neboli mimo sebe, mimo bytost svou. Když tedy tvořil, musil si vzíti svou bytost za vzor, napodobiti ji; musil své dokonalosti vtisknouti do tvorstva. Co jsou tyto dokonalosti Boží v tvorech? To jest jejich bytost se svými vlastnostmi. Jsou to samá dobra. U člověka je to tělo, duše s jejich schopnostmi; k tomu přidal Bůh člověku dobra nadpřirozená, hlavně posvěcující milost. Nemohl tedy Bůh jinak stvořiti, nežli že chtěl dobro tvorů. Bůh nemohl na př. stvořiti ďábla. To poznávali trochu také pohané, když původcem hmoty, již si představovali jako zlou, měli ne Boha, nýbrž ďábla. Když je tedy stvořen svět k slávě Boží, je stvořen také k dobru tvorů. Dobré je slunci, že svítí, dobré je zemi, že plodí, že jsou k slávě Boží. Dobré je člověku, že má lidskou bytost, zvláště je mu dobré, že má milost. Jen třeba, aby to uznával, Boha ctil, vůli jeho plnil, jak to žádá mravní zákon, obraz Boží svatosti, do lidské bytosti vtištěný, a kladný zákon, od Boha mu skrze Krista daný. Býti vpravdě k slávě Boží, jest největší dobro člověka. Proto dí Písmo, že Bůh stvořil všecko z lásky a že všecko, co stvořil, miluje. Kdo jinému koná dobré, o tom říkáme, že ho miluje. To platí hlavně o rozumných bytostech, neboť jim dal nejvíce a dary nejvzácnější, ony jediné to mohou poznati. Ale Bůh nemiloval tvorstva, „že“ bylo dobré, neboť dokud ho nestvořil, nebylo a žádného dobra nemělo; bylo jen možné. Bůh je miloval, „aby“ bylo dobré, neboť mu chtěl dáti stvořením dokonalosti, v kterých bude jeho stvořená dobrota záležití. Také my tak milujeme. „Proč mě napomínáš a trestáš, matičko,“ řekla dívka k matce, „ty mne nemáš ráda.“ „Mám tě ráda,“ řekla matka, „ale chci, abys byla dobrá a já tě pak mohla milovati ještě více.“ Miluje tedy Bůh tvorstvo, „aby“ bylo dobré. Proto řekl, vida stvořené světlo, že je dobré (1. Mojž. 1, 3). Podobně o ostatních věcech, jež stvořil. To znamená, že mají dobrotu, kterou jim chtěl dáti. Snad chtěl bohoduchý spisovatel, podotýká Hejčl, také čeliti bludnému názoru, jako by byli vyšli z ruky Boží také nějakí tvorové podstatou zlí. To je nemožné, řekli jsme, protože by nebyli obrazem bytosti Boží. Když tvorové jsou, miluje v nich

Bůh dobré, jež mají, neboť tak a jen tak jsou obrazem jeho bytosti, a miluje je stále, neboť chce, aby byli dobří, ano aby stále víc a více zjevovali jeho slávu (lidem a lidé).

To vše hlavně platí o člověku, neboť svět je pro něho, jemu má zjevovat slávu Boží, on jediné ji poznává, on a jen on je schopen mravních skutků, uznávat slávu Boží, ctít ji, chváliti Boha, pro něho je svět, aby jej živil, on jediný může a má osvědčovat dobra nadpřirozená skutky nadpřirozené lásky.

Právem tedy říkáme, že Bůh miluje tvorstvo, vlastně člověka, neboť vše ostatní je pro lidstvo. Písmo dí: Miluješ všecko, cokoli jest, a nic nemáš v nenávisti z těch věcí, které jsi učinil, neboť kdybys byl něco nenáviděl, nebyl bys to učinil. A jak by bylo co zůstalo, kdybys ty byl nechtěl, aneb co by od tebe nebylo vyvoláno, kterak by bylo zachováno? Ale ty šetříš všech věcí, protože jsou tvé, Pane, milovníče života (Moudr. 11, 25 n). O člověku dí žalmista: Co je člověk, že si ho všímáš, anebo smrtelník, že o něj pečuješ? Učinils ho rovna bezmála andělu, slávou a ctí jsi ho korunoval, ustanovil ho nad díly rukou svých, všecko jsi podřídil jeho nohám.... (Žal. 8, 5 n). Sv. Pavel píše: Všecko jest vaše, vy pak jste Kristovi a Kristus Boží (1. Kor. 3, 22 n).

Dobro tvorů je vedlejší neboli druhotný účel tvorstva. Když Bůh dal rozumným tvorům dobra, chtěl, aby byly šťastny. Dobro činí šťastným. Ale to není hlavní, prvotní účel, nýbrž to z hlavního účelu plyne. Hlavní účel je, aby tvorové zjevovali dobrotu Boží, lidé také tím, aby ji uznávali a ctili. Když to rozumní tvorové budou činiti, bude jim jejich dobro k blaženosti. Tato blaženost bude odměnou, že bytost Boží správně zjevují, že jejich svobodné skutky jsou obrazem Boží svatosti a spravedlnosti. Ze zjevení víme, že nám Bůh určil za cíl patření na svou bytost a účast ve své blaženosti. To bude odměna, že jsme jej i po nadpřirozené stránce dobře zobrazovali, byli k jeho slávě, připodobňovali se mu. Dobro tvorů je tedy účel druhotný, plyne z účelu prvního, jest jeho účinem. Příčina a účín jsou dvě věci, příčina je první, účín druhá.

5. Vyložme si věc ještě jiným způsobem. Nežli stvořené věci byly, byly v bytosti Boží jako věci možné. Byla to sama bytost Boží, nekonečně napodobitelná, takže si z ní může Bůh čerpati vzory do nekonečna. Některé tyto vzory uskutečnil, t. j. stvořil věci, jež jsou, některé napodobují Boha víc, některé méně, podle toho, kolik dobra jim Bůh dal a jaká. Jak miluje Bůh svou bytost? Nutně a od věčnosti do věčnosti. Bytost Boží je vlastní formální předmět lásky Boží. Tak nemůže Bůh nic jiného milovati. Proč miluje Bůh stvořené věci? Protože mají něco z jeho dobroty. Ty, které z ní mají víc, miluje více, které méně, miluje méně. Člověk v milosti má nadpřirozené dobro, něco božského, proto miluje jej nejvíce, jako

syna, a čím více si této nadpřirozené dobroty zjednává, tím jej miluje více. Víme, že si můžeme zasloužiti rozmnožení milosti Boží. Stvořené věci jsou tedy také předmětem lásky Boží, ale předmětem druhotným. Cokoli někdo miluje jako druhotný předmět, miluje to pro první předmět své lásky. Miluješ otce, otec je vzdálen, ty máš jeho podobenku. Proč je ti jeho podobenka milá, proč ji chováš v lásce? Protože miluješ otce. Miluješ tedy podobenku (druhý předmět lásky) pro otce (první předmět lásky). První předmět lásky Boží jest bytost Boží, druhý jsou věci, pokud mají účast v bytosti Boží, ji zjevují a představují. Proto říkáme, že Bůh miluje stvořené věci pro sebe. Jinak jich milovati nemůže. Aby mohl některou věc více milovati, musí ji dáti více dobra. Aby mohl nás milovati jako syny, dal nám milost, něco božského. Aby mohl milovati P. Marii víc nežli ostatní tvory, dal jí více milosti.

Dobro tvorů je tedy druhotný účel stvoření. Uvedli jsme výroky Pisma, které ukazují, že Písmo mluví o lásce Boží k tvorům. Tak mluví zpravidla. Ale někdy vytyčuje také první účel jejich. Prorok Isaiáš píše: Tak jsi vedl lid svůj, aby sis zjednal slavné jméno (Is. 63, 14). — Sv. Pavel dí: Požehnal nás v Kristu . . . aby se velebila sláva milosti jeho . . . abychom byli k slávě velebnosti jeho (Ef. 1, 3 n). Požehnal nás, značí, že nás obdařil hojně svými dary, hlavně vírou, milostí, synovstvím Božím, dědictvím věčné blaženosti. — Spasitel se modlil: Já jsem tě oslavil na zemi, dokonav dílo, které jsi mi dal, abych je učinil. A nyní oslav mě ty, Otče . . . (Jan 17, 4). První účel Kristův byl, aby oslavil Otce, aby rozmnožil jeho zevní slávu, t. j. jeho známost, posvětil lidi a učinil je hodnými obrazy svatosti Boží, aby je uvedl do nebe. Za své dílo ke cti Boží dostane jako odměnu nebeskou slávu. Andělé zpívali: Sláva na výsostech Bohu a na zemi pokoj lidem zalíbeným. (Luk. 2, 14). První, co oslavují, je Bůh, jenž projevil narozením Syna Božího nesmírnou dobrotivost své bytosti. Z ní má vyplynouti štěstí lidí, a vyplyne, když slávu Boží poznají, uznají a podle ní budou žíti. — Sv. Pavel odpovídá na otázku, proč Bůh člověka stvořil tak, jak ho učinil: Aby ukázal bohatství své slávy na nádobách milosrdenství, které připravil k slávě (Řím. 9, 23). Sláva Boží je předmět první, dobro tvorů předmět druhý. Dobro, bláho tvorů je tedy druhotný účel stvoření.

6. Někdy slyšíme námitku, že Bůh, mající lásku k tvorům proto, že jsou k jeho slávě, miluje vlastně sebe, ne je. Kdo tuto námitku činí, zapomíná, že tato láska Boží je právě dobro a jediné dobro tvorů. Podobná námitka se činí proti lásce svatých. Vyčítá se jim, že milují bližního jedině pro Boha, k vůli Bohu a konec konců proto, aby Bůh za to odměnil je. To prý není láska k bližnímu, ano často je to prý jen láska k sobě. Odpovězme na výčitku, odpovíme tím zároveň na ná-

mitku prvou. Pravda je, že svatí milovali bližn o pro Boha. než zdali proto bližního nemilovali? Milovali, a milovali ho jediné správně. Mnozí z nich obětovali pro bližního vše, mnozí zemřeli při ošetřování nemocných, mnozí za ně šli do otroctví, Konali jim tedy dobré na těle i na duši. Jak může tedy někdo říci, že jich nemilovali? Pak by nebylo vůbec lásky. Jestliže svatí zachránili duši bližního pro nebe, není ani to láska? Činili tak ovšem pro Boha. Viděli v bližním obraz Boží, v duši jeho vykupitelskou krev Páně, sloužili v bližním dítku Božímu, bratru Ježíšovu. To nekazilo jejich lásky, nýbrž očisťovalo ji, povznášelo, sílilo až k rekovným činům. Nic za to neměli a nechtěli na zemi, nýbrž chtěli se líbiti Bohu, to především, a pak očekávali odplatu, budou-li jí hodni, v nebi. To je přece láska. Také láska, kterou má Bůh k tvorům, je pravá láska, a je to láska přejná. Nic od nich nemůže mít, co by rozmnožilo jeho vnitřní slávu a blaženost, ale sám jim dává vše, co mají. Sv. Tomáš Akv. dí: „Když chce svou slávu (zevní), nechce ji pro sebe, nýbrž pro nás.“ Ano, chce ji, musí ji chtít, ale abychom my skrze ni byli šťastni. Či je to láska, když někdo někoho miluje proto, že bližní hoví jeho pohodlí, smyslnosti, nezřízenosti, když jej za to odměňuje? To je sebeláska. Ale když otec dává dítku dobré rady, aby bylo dobré, jemu, otci, se podobalo v ctnosti, bylo šťastno, nazve to každý láskou, ano láskou rozumnou, čistou, ušlechtilou. Tak Bůh miluje tvory. Dává jim své dary, aby je mohl milovati a oni jeho láskou byli blaženi, na zemi nedokonale, na věčnosti dokonale. Když lásky té neuznají, dary pohrdnou, proti Bohu se zatvrdí, nemůže za to tvůrce. Sv. Irenej píše: „Bůh stvořil Adama, ne jakoby člověka potřeboval, nýbrž aby mohl na něj složití svá dobrodiní... Kteří jsou ve světle, neosvěcují světlo, nýbrž jsou osvěcováni od něho, nic mu nedávají, ale přijímají dobrodiní od světla. Tak ani služba Boží nic Bohu nepřináší, aniž on potřebuje služeb lidských, ale on těm, kteří ho následují a jemu slouží, dává život a neporušenost a věčnou slávu, dává jim dobrodiní... ale žádného od nich nepřijímá.“ To jest zajisté láska přejná.

Bůh určil člověku jako poslední cíl blažené patření. Je to věc tak veliká, že přesahuje všečen pomysl lidský. To je druhý účel, k němuž Bůh člověka stvořil.

7. Prvního účelu dosahuje Bůh vždy. Slávu jeho ukazuje nebe i země, svatí v nebeské blaženosti i zavrženci v pekle, do konce světa všichni, kteří Boha poznávají, ctí a jeho vůli plní, zvláště křesťané. Církev katolická je především slávou Boží. Po soudě bude jen nebe a peklo (a místo nekřtěných dítek). Nebešťané žili účelu, který měli, a došli tam, kam ten účel podle vůle Boží vede. Jsou věčnou slávou Boží (zevní) svou oslavou a blažeností. Zavrženci nežili účelu od Boha jim danému, odpírali mu zatvrzele až do smrti. Zjevují slávu Boží

trestem, t. j. jeho spravedlnost. Prvotní účel Boží se vyplnil na nebešfanech i zavržencích. Druhotný, věčné blaho tvorů, se vyplnil jen na blažencích. Byl podmíněčný, blaženci podmínky splnili, i jsou věčně blaženi. Zavrženci odepřeli, ani v smrti se neobrátili, i nedošli druhotného účelu a nikdy ho již nedojdou.

Bůh tvůj cíl. Co vede k němu, bol i radost, dobré jest, co tam nevede, je špatné, skutky, hanba, žal i čest. — Špatný nůž, jenž špatně řeže, byť měl zlaté ourysy; znáš svůj cíl? Jdeš vpravdě k němu? Ne-li, běda! špatný Jsi. — Na věčnosti lze jen přijít do nebe neb do pekla; co je celý svět ti platný, marně Moudrost neřekla. — Dobrotivý, svatý Bože! dej mi v lásce setrvat, abych mohl věčně věkův s Kristem v slávě kralovat.

Dědictví sv. Jana Nep. v Praze, založené
jest ústav k vydávání dobrých knih českých pro lid.

Údem Dědictví se stává, kdo složí jednou pro vždy
80 Kč (z toho připadá 60 Kč na vklad, 5 Kč na diplom a
15 Kč na zásilku starších knih darem dávaných). Rod, škola,
obec, spolek nebo knihovna stávají se údy, složí-li jednou pro
vždy **170 Kč** (z toho připadá 150 Kč na vklad, 5 Kč na diplom
a 15 Kč na zásilku starších knih darem dávaných).

Každý člen povinen jest každého roku při vybírání podílu
v příslušném knihkupectví zapraviti 2 Kč ve prospěch „Dědi-
ctví“ a knihkupci za vydání podílu 50 h, celkem tedy 2 Kč
50 h; jinak by mu podíl nemohl býti vydán. Kdo by žádal
aby mu knihkupec podíl poštou zaslal, připojí ovšem ještě pří-
slušný obnos na poštovné.

Každý člen povinen jest o podíl svůj každoročně
se hlásiti u toho **knihkupectví**, jež na přední straně jeho
odběrného lístku jest vyznačeno, a **níkoli** u Ředitelství, jak
omylem se stává.

Kdo si nevyzvedne podíl **během dvou let** po jeho vy-
jití, pozbývá naň práva; podíl ten propadá. Povolení k doda-
tečnému vybrání propadlých podílů **v žádném případě** se
nedává.

Za vydání nového členského lístku za lístek již vypoře-
bovaný nebo ztracený nutno předem zaslati 20 Kč.

Přihlášky nových údů přijímá Ředitelství Svatojanského
dědictví v Praze IV., Hradčany, Vikářská ulice u kostela sv.
Víta, č. 35. Nově přistoupivší člen dostane mimo podíl toho
roku, kdy se přihlásil, ještě darem některé starší knihy, podle
ustanovení ředitele „Dědictví“.

**Přistupujte hojně k našemu „Dědictví“ a jiné
k tomu povzbuzujte!**

Žádejte ceník knih „Dědictvím vydaných“!

Ředitelem „Dědictví Svatojanského“ jest Dr. **Antonín
Podlaha**, světící biskup Pražský, v Praze-IV., Vikářská ulice,
u kostela sv. Víta.