

P. DR SILV. M. BRAITO O.P.

CÍRKEV

P. Dr SILV. M. BRAITO O. P. / CIRKEV

P. Dr SILV. M. BRAITO O. P.
profesor bohosloví

C Í R K E V

Studie apologeticko-dogmatická

DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL, OLMOUC

1946

PŘEDMLUVA

*Sainte Eglise se plaint
et ce n est pas merveille
ses fils sont endormis
pour elle nul ne veille.*

Trouvère Ruteboef.

Nemilují tě, Pane, protože tě neznají. Nemilují tě, Církví, protože tě neznají. Ještě méně tě znají než Krista. Setkáte se s přemnohými, kteří prohlásí, že Krista chtějí, ale nikdy ne Církev, hlavně ne Církev, která se nazývá římskokatolická. Za dva tisíce let se nashromáždilo všelijakých provinění skutečných nebo jen v očích lidí nějak zaujatých, a mnoho lidí vidí Církev jen prachem zvrženým neodpovědnou literaturou historicko literární nebo populárně historickou.

Vidí Církev jen jako společnost náboženskou, jako spolek spíše, jehož cílem jest, aby vedoucí tohoto spolku, duchovní, jako v jiných spolicích předsedové a jednatele, nabyli co nejvíce moci a zisku. Nadto pak ještě obviňují duchovenstvo, že oné moci hrubě zneužívá k zotročování lidské duchovní svobody. Jedni vytýkají kněžím, že zkrřivili, pozměnili Kristovu pravdu, jiní zase vytýkají, že se nechce a nemůže ani nijak ona církev učící změnit, že jest zkamenělinou, která se nehodí do této doby.

Málokterý, i věřící katolík, milující i svou Církev jako svůj duchovní domov, se dívá na Církev jako na tajemství víry, jako na tajemství Kristovo, málokterý vidí v ní živé spojení, stále trvající živé spojení s Ježíšem Kristem, přebývajícím dále v Církví, dále v ní působícím. Málokdo se na ní dívá jako na tajemné tělo Kristovo. Anebo se mnohý rozteskní, že má být tajemným tělem Kristovým, a přece že je v ní tolik vnějšího, úředního, formálního, až formalistního by chtěli říci.

To vše ukazuje zřejmě na to, že naši věřící i naši nepřátelé ne-

znají Círky v jejím původu, v Kristově myšlence, že ji neznají v její podstatě a v jejím zřízení, v jejích tajemstvích. Proto ji nemilují, proto ji tak snadno opouštějí a přijímají proti ní všechny urážky pro rozličné lidské chyby jejích údu. Proto je také tak málo těch, kteří by byli ochotni pro ní a s ní spolupracovat a ukázati ji spolubratřím jako hlubinu bezpečnosti, jako ovčinec, jako svatební hostinu bohatě přístrojenou, jako království, jako rodinu dětí Božích. Přednášel jsem dlouhá léta v základní bohovědě traktát o Církvi. Viděl jsem pomalu nedostatky běžných traktátů o Církvi, nedostatky v našich hlavně českých okolnostech a těžkostech. V nesčetných debatách o Církvi s jinověrci i protivníky nesmířitelnými, v hovorech o Církvi s katolíky naprosto nevědomělými jak jen si možno představit, při pohledu na tolik lhosejnosti pro nedostatek duchovní domoviny pro tolik lidí bezprizorných u těch, kteří by měli nejenom hořeti, nýbrž shořeti apoštolskou horlivostí v přivádění do matčina náručí Círky, jsem se odhodlal napsati knihu o Církvi. Jistěže není první. Také nechci tvrditi, že by byla jediná, nejdokonalejší, ba bez falešné pokory tvrdím, že není ani zdaleka dokonalá. Ale pracoval jsem o ní poctivě. Úmyslně jsem nepolemísoval s vyznáními u nás existujícími. Pokládal jsem kladně vylíčení Círky za účinnější. Přitom jsem se nevyhýbal žádným námitkám. Ty naše domácí nejsou původní. Ani jedna u kterékoliv naší náboženské společnosti. Protestantismus pravověrný i svobodomyšlný, modernismus a racionalismus. Přihlašování se k staré české tradici patnáctého a šestnáctého století je řečnické, nepřesné, neoprávněné. Proto když se vypořádáme s cizími omyly o Církvi, odpověděli jsme i na naše hesla domácí.

Nezapomínejme, že nikdy nevyřešíme naprosto dokonale otázky Círky, protože Církev jest článkem víry, a proto hluboké tajemství. Z toho důvodu je třeba přistupovati k tajemství Círky, k řešení záhad

a těžkostí učení o Církvi s posvátnou úctou a bázní. Věřím v církev katolickou. Věřím, že je stvořena Kristem, že v ní dále žije, že je s ní spojen životem, jehož účast vlévá svými zásadami, které v Církvi jsou složeny, věřím, že v Církvi dále působí život podobný, jakým žil a dosud žije On, jednorozený Syn Boží. Věřím, že působí v Církvi dále svou přítomností, svým Duchem svatým, uchovávajícím veškerou pravdu oním zřízením, které jí jednou dal a o němž věřím, že z vůle Páně trvá.

Církev žije, Církev se projevuje, Církev mluví o sobě. Otcové, theologové anebo církevní právníci se pokoušeli už staletí ukázat, co je Církev. Proto se musíme nejprve Církve samé ptáti, jak ona se dívá na sebe, co ona sama o sobě soudí. Snažil jsem se proto odposlouchati na srdci Církve její hlas i nejjemnější šepot mystiků a lyricky zanícených jejích trubadúrů.

Lidé dnes touží po společenství, po nějakém velkém společenství, které by je uchopilo, strávilo, obohatilo, upotřebilo k velkým cílům. Když poznáme dobře Církev, velké společenství života dětí Božích v Ježíši Kristu, poznáme velké, krásné životné společenství, které dovede nasytit, zaujmout, uchvátit a poslat s velkými úkoly do širého světa. Společenství povoláných za děti Boží dovede naplniti práci, dílny, intelektuální činnost nejvyšším posláním k nejvyšším cílům.

Když odstraní tato kniha nezávažnější předsudky o Církvi, když aspoň několika lidem ukáže velikost, životnost a božskost Církve, jsem prozatím spokojen. Když se o knize bude mluvit a psát, polemizovat, opravovat, doplňovat, zdokonalovat, když z této knihy vyroste další, lepší kniha, která bude míti větší a trvalejší duchovní účinek, budu ještě spokojenější.

Do této knihy jsem vložil všechnu svou lásku k Církvi, pro kterou jsem si vždy přál mít básnického posvěcení. Lituji, že můj sloh léty profesorského působení, diskusemi, polemikami zdrsněl.

Ale pravda sama její je krásná, a kdo se podívá na tuto nevěstu Kristovu okem čistým a klidným, pozná její krásu sám. A zamiluje si Kristovu snoubenku, zamiluje si tajemné tělo Kristovo. Bude vděčný za dar příslušnosti k ní a bude se snažiti i jiné k ní přivést, k ní, studánce živé vody. Vyšla totiž krásná z otevřeného boku Kristova, vyrostla z jeho probodeného Srdce, a proto je plna lásky a sama lásky hodna.

Poznejme ji proto a zamilujme si ji a žijme nejenom v ní, nýbrž z ní a pro ni!

10. července ve svátek sv. Jana Gorkumského, mučedníka za jednotu Církve.

P. S. M. Braitto,

profesor nauky o Církvi.

I.

CÍRKEV JE VIDITELNÉ KRÁLOVSTVÍ
BOZI

ÚVOD

Ježíš Kristus přišel zvěstovati království Boží. Království, v kterém vládne Bůh jako Pán všeho. Králem je tehdy, když se posvěcuje jeho jméno a naplňuje jeho vůle.

Pánem a králem chtěl býti Bůh již v ráji. Člověk se postavil proti Boží vůli, a tak zmařil v sobě království Boží. Tak povstal první hřích vzpoury, odboje proti vůli Boží. A to je svět a jeho království: království, v kterém není uznáván Bůh a jeho vůle, nýbrž vůle vlastní, vůle lidí, kterým stačí tento svět, kterým je tento svět a tělo a jejich osoba středem všeho. To je svět, království těch, kteří nechtějí, aby jim vládl Bůh a jeho vůle.

Kristus přišel znovu vybudovat království Boží, království Boha, který je Otcem s otcovskou láskou, proto království dětí Božích, které žijí z Otce a pro Otce a podle jeho svaté vůle. Toto je vlastní cíl Kristova příchodu a vykoupení, přiblížení k Bohu ty, kteří byli daleko. Shromáždití lidí v království Boží, v království Boha-Otce, který kraluje láskou a kterému sloužíme v lásce. To je význam křesťanského slova svatost. Základní a jediný smysl Kristova příchodu, Kristova díla, Kristova království je posvětit lidi, naplnit je životem Božích dětí. »Já jsem přišel, aby život měli a aby jej v hojnosti měli.« (Jan 10; 10.)

»Já jsem život, cesta, pravda, já jsem světlo, já jsem brána, pastýř. — Pojdte ke mně... — Zízní-li kdo, pojd' ke mně a pij!« Kristus volá k sobě, jako zdroj vábí žíznavce, pastýř hledající hladovějící ovci, dobrotivá láska všechny unavené a obtížené. To je smysl království Božího.

»Ve vás je království Boží.« Posvětit přišel Kristus lidi. Ne

lidstvo. Za konkrétní lidi, za tebe a mne a nás všechny přišel umřít. Proto nejprve v tobě je království Boží. Království Boha, uznávaného ve tvém srdci a životě za pána. A protože vedle tebe je ještě mnoho a mnoho bratří a sester, kteří se mají stati dětmi Božími a také patřit k rodině nebeského Otce, proto je jeho království vedle tebe i v milionech bratří. Přes tebe také ve druhých. Přes druhé také v tobě.

Království Boží je nejprve v duši jednotlivcově, v duši, která se obrátila k Bohu, která poslouchá jeho vůle a miluje Boha opravdu nade všechno. V tomto smyslu předpověděl již Jan Křtitel příchod království Božího (Mat. 3, 3.). Království Boží se zjeví jako poslušnost k Bohu. Poslušnost k Bohu je hlavní ovoce nového života. Kristus sám nepřišel plnit vůli svou, nýbrž vůli svého Otce.

A nestačí velebit Boha, nýbrž je třeba plnit jeho vůli. Kdo ji plní, přivádí do svého nitra Boha jako do svého příbytku. Tak se uskutečňuje království Boží v nás.

Prvou neposlušností bylo zmařeno království Boží vůle v nás. Syn člověka obětí své poslušnosti až k smrti znovu vytvořil toto království. Proto je nutným předpokladem Božího království uznat Ježíše za syna Božího, který zaplatil nekonečně za naši neposlušnost a poslušností svou dává nám sílu k podobné poslušnosti. Tato poslušnost působí, že Bůh kraluje v duši, buduje jeho království v duši člověka, v jeho životě.

Druhá část základního přikázání lásky dává kralovati Bohu a jeho vůli v našem životě společném, v našem styku s bližními. To je účel vnitřního království Božího v duších. Abychom jím byli všichni tak proniknuti, že i mezi sebou utvoříme rodinu dětí Božích, že i ve vzájemném obcování budeme plnit vůli nebeského Otce, který chce, abychom my, jeho děti, chovali se k sobě navzájem jako bratří a aby jeho vůle a jeho prvenství byly základem nového uspořádání světa. Nové uspořádání světa je přetváření a přetvoření světa v dokonalé Boží království. Toto království připravujeme tím, že se staráme o to, aby stále rostl

počet dětí Božích, v kterých je uskutečněno království Boží. Až bude naplněn počet vyvolených Božích dětí, budou shromážděny tyto děti Boží, budou navždy odloučeny od těch, nad kterými vládla pýcha a odpor proti Bohu, totiž svět. Tak bude naplněno království Boží, dokonáno, očištěno a uzavřeno . . .

Po tomto království vzdycháme, aby se nejprve v nás uskutečnilo, aby se uskutečnilo v počtu bratří co možné největším, ale především, aby se uskutečnilo co nejdříve, aby již přišlo království Boží.

Království Boží, ano! Ale, jak jste mohli zúžiti toto duchovní, velkorysé a velkodušné království Boží, království, v kterém vládne láska Otce k nám a lidí — dětí Božích, k Otci, jak jste je mohli zúžiti v církvech? Není vám stále ještě jasné, že Kristus chtěl království Boží, které není z tohoto světa, ale nikdy a nikdy Církvech?

Podle liberálních protestantů Kristus Církvech nezaložil. Církvech nebyla založena, Církvech povstala, Církvech se vyvinula jako tragický omyl, jako zhmotnění duchovní myšlenky Kristovy. V takovém duchu se nesou výtky, které později podrobně uvedeme. Království duchovní. Ze čtrnácti textů prvních kapitol Lukášových mají skoro všechna místa ten smysl, že království Boží je vláda Boží vůle v duši. V hl. 16—18 jasně opět na osmi místech. Totéž platí o prvních třech místech Marka 1,14,15,4,11, a o všech šesti místech v hlavě 10—12. Matouš: v prvních dvanácti hlavách třináct výroků o království Božím, jedna výjimka 8,11 znamená milostivou dobu spasení.

Toto je království v těchto místech: doba vlády vůle Boží. Tak je království Boží: nejprve vláda Boží v srdcích, slovech, činech. Je to dar, ale zároveň úloha plniti vůli Boží, úloha podobající se jhu a břemeni, které Kristus zpřijemňuje a nadnáší.

Znásilňovali bychom evangelium o království, které už tu je, kdybychom jím chtěli rozuměti jen stav posledních dnů tohoto světa. Království Boží roste zvolna jako zrno hořčičné a kvas. Ale zároveň tato vláda Boží shromažďuje všechny tyto děti Boží

ve viditelné království. Jsou v něm i zlí jako koukol mezi pšenicí, neužitečné ryby mezi dobrými.

Toto království Boží vlády hlásali proroci. Zvěstovali toto vnitřní království:

jako nový lid Boží — nový Izrael, i eschatol. dokonání tohoto království posledních dnů světa.

To vše už neznali Židé, kteří se vrátili ze zajetí. Ti měli již jediný sen: království tohoto světa, oslavení ne Hospodina, nýbrž Izraele, království ne už jeho vůle, nýbrž vůle židovského národa. Vybrali si jen hmotné zaslíbení, důsledek si vzali za cíl a očekávali království své! Literatura rabínská je tak bohaprázdná a zároveň i duchaprázdná, nudná a bez duchovního zánícení.

Jiné je království Kristovo. Je to ono království, pro které si Hospodin vyvolil svůj lid, aby se v něm uskutečnilo království jeho vlády. Slíbenou časnou odměnu zaměnili si pak Židé za cíl tohoto vyvolení.

Apoštolově mají hlásati toto království... To znamená příslib: učiním vás rybaři lidí, neboť podobno je království Boží síti... Mt. 4, 18, Mk. 1, 16, Lk. 5, 10; síť vržená do moře. Mt. 13, 47.

Židé myslili v době Kristově pouze na to, jak svrhnouti římské jho. Vzpomínali si na proroctví, kterými prorokové slibovali slávu domu izraelského.

Slibovali Židům první místo mezi národy. Cizí národy se budou tísnit v branách jerusalemských, a králové země budou zemi lízati před Izraelem. I apoštolově očekávali dlouho, ještě po zmrtvýchvstání Páně, toto pozemské království: Pane, kdy obnovíš království Izraelské? Sk. ap. 1,6. Učedníci, jdoucí do Emmauz, jsou zdrceni smrtí Kristovou, že se rozplynuly jejich mesiášské sny: (A my jsme očekávali, že by vykoupil Izraele! Lk. 24,21.) Apoštolově očekávali království Boží jako pozemské království, v kterém se budou rozdělovati první místa, úřady, a proto si pospíšila matka synů Zebedeových, aby prosila Pána

o výsadní místa pro své syny v tomto království (Mt. 20, 20). Spasitel stále vychovával apoštoly, že jeho království není pozemskou mocí, nýbrž Boží mocí, Boží vládou v lidech, a tak na jejich, asi časté podobné hádky o prvá místa, o čestné a výnosné úřady v království Božím, praví: Králové národů vládnou jim... ale vy ne tak: nýbrž, kdo je větší mezi vámi, budiž jako menší a kdo jako vládnuocí, ten buď jako sloužící! Lk. 22,24.

POSELSTVÍ KRÁLOVSTVÍ BOŽIHO

Hlásání království Božího je základem Kristova poselství. Ovšem, toto království mělo být tak obecné, jak mělo být obecným vykupitelské poslání Kristovo. Kristus přišel obnovit prvotní důvěrný styk Boha s člověkem v ráji. Adam měl založit rodinu dětí Božích. V této rodině byl by Bůh mezi svými. Byli by jeho, Boží rodinou. Adam však ztratil toto synovství Boží. Lidé se rozdělili v různé, větší či menší národnostní celky, které zapoměly na původní jednotu v rodině dětí Božích.

Nový Adam přišel vrátit toto synovství Boží. Protože se zatím rozrostla na národy prvotní rodina Adamova, bylo posláním Kristovým vrátit ono synovství Boží. A protože to byli lidé, lidská společnost, měl Spasitel také shromáždit tyto děti, vrácené, znovuzrozené děti Boží do oné rodiny, do které Božím určením patří. Této nové rodině říká Kristus království Boží. Jejím základem je ovšem dvojí: Nejprve znamená Boží království abstraktně vládu Boží v duších. To je hlavní, aby vůle Boží byla plněna, ale přitom jasně prosvítá myšlenka, že toto království je zároveň spojením lidí, kteří budou hledat toto plnění vůle Boží. Za druhé: Hospodin si vyvolil jeden národ, s kterým učinil zvláštní smlouvu, že bude jeho lidem, že budou zvláštním způsobem mu sloužit plněním jeho zákona. Izrael měl být podle toho živým základem tohoto království Božího. Ze nemělo být toto království čistě duchovní, je vidět z pevné theokratické, ale přece jen vnější vládní formy izraelského zřízení. Izrael měl

býti základem království Božího. Odměnou za věrnost a poslušnost k vůli Boží mělo být toto Boží království korunováno odměnou pozemského, slavného království, v kterém by se Izraeli dostalo prvního místa. Moc a sláva a hojnost měly i pozemským požehnáním doplnit požehnání duchovní.

Kristus nemluvil první o království Božím. Ani Jan Křtitel.

Jejich poselství neříká: Toto a takové je a bude království Boží, nýbrž: přiblížilo se k vám království Boží.

Slovo βασιλεία, království, znamená v řečtině Septuaginty nejprve království ve smyslu abstraktním, totiž vládu, a teprve potom také konkrétní říši, v které se uskutečňuje vláda Boží. Ve St. Zákoně se často vyskytuje řeč o království Jahve: V žalmech: 22,29, 193,19, 145,13, Abdiáš 21, Daniel 3,54, Tobiáš 13, Moudrost 6,4,10,16. Království svatých u Daniele je pojímáno jako říše, protože vystřídá předchozí dvě, skutečné a známé říše.

Z vypravování St. Zákona poznáváme od prvních stránek o stvoření a o poměru Boha k prvním lidem, že takový chtěl mít Bůh vztah lidí k sobě: chtěl vládnouti svým tvorům. Proto byli také svrženi vzbouření andělé, protože nechtěli sloužiti Bohu. Satan chtěl rozšířiti své království, svou vládu, kterou staví proti Bohu. Tak svedl první lidi, aby se vzepřeli vůli Boží. Jejich potomci pak čím dále více se vymykali vládě Boží. Ale již v ráji slibuje Bůh přemožení satanovy vlády a vykoupení z jeho království. Již v ráji naznačil Bůh své vítězství, vítězství dobra nad zlem.

Dílo vykoupení začíná pádem. Hned po něm, po zničení Božího království v lidském životě, jeví se zřetelně plán Boží moci i dobroty. Vykoupí lid z říše odboje a vzpoury. Bude tím oslaven, ale i lidem tím bude pomoheno, protože nemůže být lidem dobře bez Boha. Chystá, slibuje Vykupitele, který obnoví vládu Boží a protože rozdrtil hlavu hada, hlavu, která se zvedá zákeřně a nebezpečně proti Bohu. Má přijít Vykupitel, který uskuteční opět vládu Boží v duších a na zemi. To je vlastní úkol zaslíbeného Vykupitele.

Bůh ovšem vše koná podle svých svatých plánů, a proto vyjde Vykupitel z lidu, v kterém bude jednak naznačena vláda Boží nad světem, kterou má Vykupitel obnoviti, jednak bude připravována. Hospodin si vyvolil lid, který by aspoň jaksi uskutečňoval poslušnost a oddanost k němu, k jeho vůli. Proto si vyvolil Bůh jeden, svůj národ. V něm se mělo prozatím uskutečniti království Boží, aby jednou bylo naplněno skrze Vykupitele v národě rozšířeném a v jeho poslušnosti zdokonalé a naplněné.

Hospodin učinil smlouvu se svým lidem, s patriarchy a s jejich potomky. Písmo svaté postupně vylučuje z prvých lidí a otců lidských pokolení Izmaela, Lota, Ezaua, až zůstává Abraham, Izák a Jakub. S nimi uzavírá smlouvu, Gen. 17,24, 28,13—15, kterou pak naplňuje skrze Mojžíše na hoře Sinai. Hospodin se stal zvláštním způsobem pánem, vladařem Izraelovým. Mnohokrát zdůrazňuje Pán své vladařství nad celým světem, ale zvláštním způsobem je uplatňoval nad Izraelem. Bděl nad svým lidem, vyvedl ho ze země Egyptské a dal mu zaslíbenou zem. Královské právo Boží je tak pevné, že Gedeon odmítá královský titul. Soude. 8,23. Ani zřízení židovského království nic nezměnilo na vztahu národa k Jahvovi. Král je pouze zástupcem Božím, vyvoleným, aby vedl války Hospodinovy, aby zastupoval Boha, vlastního krále, navenek u lidu a u cizinců.

Tak začalo již království Boží. Podobně jako později řekl Ježíš: Království Boží je mezi vámi. Lk. 17, 21.

Tak rozumíme žalmu 109,1—4. Ale i ostatní národy mají jedinou přijmouti království, vládu Boží, jak ohlašuje žalm 71,3—8. To je království budoucí, protože teprve v budoucnosti bude uskutečněno v celé nádheře nad Židy i nad pohany. Proroci vidí v dálce tento slavný den, kdy bude vládnouti Hospodin nad národy, kdy se knížata národů spojí s lidem Boha Abrahamova: žalm 71,9—10.

Obecné bude toto království: Rahab a Babylon, Filišťané, Tyrus a Ethiopie budou slouti syny Siónu: žalm 86,4. Bůh zjevuje také vyvrcholení této své vlády ve věčnosti. Vzkříšení spraved-

livých je právě dílo vlády, 2 Mak. 7, 9. V nebi bude Pán vládnouti nad spravedlivými, Moudr. 3,8. Spravedliví pak budou mít účast v Boží vládě, Moudr. 5,16.

Tedy pouze v tomto smyslu můžeme mluvit o eschatologickém rázu království Božího. Vyvrcholení v království slávy a naprosté vlády Boží. Nikde však nečteme ve St. Zákoně, že by mělo toto království Boží přijíti po nějaké kosmické katastrofě, že by mělo býti Boží království vybudováno na troskách dosavadního hříšného světa.¹

Ani království Boží příslibované prorokem Danielem není královstvím jakoby s nebes sestouplým. Království Boží proroka Daniela (2,44) nastoupí v řízení světa po čtyřech dosavadních vedoucích říších. Ale národy těchto říší nezmizují v pohromě. Budou dále žiti. Přijde jen nová říše, v které se uskuteční Boží vláda. Boží vláda nebude něco nového, co se přijme jako blesk, nýbrž sahá kořeny do minulosti. Jejím základem jsou práva Hospodina jako Stvořitele. Jest uznání, uskutečnění a vyjádření těchto práv. Protože je toto království Boží uznání vlády Boží, podrobení se této Boží vládě, má ráz království mravního. Tak hlásali království Boží všichni proroci. Hlavní dar Božího království je pokoj, spása a spravedlnost. Iz. 45,8. Všechny národy seběhnou se k této spáse jako k hostině, 25, 6. Tato spása znamená odpuštění hříchů a očištění. Jer. 31,31. »Služebník Jahvův« uskuteční toto odpuštění, když za nás převezme naše hříchy a tresty. Jeho utrpení nás očistí a jeho rány nám dají zdraví — spasení. Izaiáš 53, 5.

Ovoce spasení se projeví spravedlností, která se sejde s pokojem. Tyto dva zdánlivé rozpory se obejmou. Zalm 85,11, Mich. 5,9—13, Jer. 23,5, Ezech. 36,25, Sofoniáš 3,13.

Mesiášský král, zástupce krále Hospodina, který uskuteční jeho království, bude řídit lid v této Boží spravedlnosti a bude pečovati zvláště o chudé, nešťastné a utlačované. . .

i J. Lagrange, Revue biblique, 1908, str. 60

Proto začíná Kristus svou veřejnou činnost uvedením slov proroka Izaiáše . . . poslal mě kázat chudým evangelium . . . , proto prohlašuje později: chudým se zvěstuje evangelium... a: Blahoslavení chudí, lkající, trpící, pronásledovaní. . . Proto volá k sobě unavené a obtížené. . . Proto nabízí své občerstvení živým, a uzdravuje, křísí, sytí, těší. . . Kniha Moudrosti jest jakousi předzvěstí učení evangelia. Nehlásá sice ještě vládu otcovské lásky v duších dětí Božích, ale království Boží knihy Moudrosti je přece královstvím Božím v duši skutky spravedlnosti.²

Třeba ovšem přiznati, že proroci popisují království Boží jako velkou národní obnovu s hmotným blahobytem a velkou slávou. Ale to není hlavní. Také to není smyslem a obsahem království Božího. To bude odměna a ne cíl království slibovaného. Právě u proroků převládá silně duchovní ráz Božího království. Sláva a velikost Izraele v konečném království Božím je závislá na obnově izraelského lidu.

Židé však stále více zhmotňovali své náboženství. Na první místo se staví židovský národ. Plnění zákona se stává samočinným prostředkem k přivolání slíbeného slavného království. Místo království Božího očekávají Židé stále více království své.

Proto musí Kristus zřetelně prohlásiti proti těmto pozemským a časným očekáváním, že jeho království není s tohoto světa.

Židé prožívali v době před Kristem bolestnou krizi. Byli ohrožováni Seleukovci. Na krátký čas si dobyli svobody, ale brzo zase klesli pod jeho římské. Mnoho Židů se tehdy odvrátilo od poslušnosti k Bohu. Proto zraky zbožných i vlasteneckých Židů vzhlížely ke království mesiášskému, v kterém bude dokonale uskutečněna vláda Boží, a proto také oslavení židovského národa.

Tyto židovské naděje se rozbíhaly dvěma proudy.³

Apokalyptický, eschatologického rázu, předvídal konec dosavadního řádu. Království Boží se snese s nebes jako

2 Srov. J. Lagrange, Revue biblique, 1907, str. 102.

s J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs. Paris, 1909.

Volz: Judische Eschatologie, Tübingen 1903.

blesk. Bůh zničí svět. Ponechá jen Židy, kteří budou vládnout novému světu; ten bude docela znovu uspořádán. Tento směr neměl valného vlivu na masy židovského lidu.⁴

Vlastními vůdci národa byli rabíni, učitelé Zákona, kteří připomínali lidu zaslíbení Hospodinova a předpovědi proroků o velkém národním, politickém, Božím, to jest, židovském království. To byl druhý směr, převládající v době Kristově. Směr politicko-národní obnovy království izraelského, kterému se dostane nejenom svobody, nýbrž také vlády nad celým světem. I tam, kde místo pohané a Židé jako poddaní a vládnoucí jsou postaveni proti sobě spravedliví a nespravedliví, je zřejmé, že ti spravedliví jsou Židé, nespravedliví pak jsou pohané.

Boží království se objeví podle rabínů příchodem Mesiáše, velkého bojovníka, který osvobodí Izraele z poroby, podmaní svému žezlu všechny národy a dá Židům vládu nad celým světem. Rozptýlení Židé se vrátí do Palestiny a Jerusalema se stane slavnou metropolí nového království. Někdy se naznačuje, že i pohané budou účastni tohoto království, když přijmou židovství, ale většinou slibují rabíni pohanům porobení.

2

SMYSL KRÁLOVSTVÍ BOŽIHO

Rabínsko-talmudistické království

Největším nepřítelem Kristova duchovního království a duchovního obsahu Božího království byl rabinismus, jenž se rozvinul hlavně po návratu ze zajetí. V době Kristově dosáhl vrcholu. Později byl sepsán v synagogální a talmudistické literatuře. Třebaže byla sepsána tato theologie až v křesfan-

* Frey, *Diet. de la Bible*, V. col. 1240.

ské éře, přece zachycuje věrně jak dobu Kristovu, tak dobu před ní.⁵

Nejdůležitější tyto spisy: Talmud, Mišna a Midrašim vyjadřují zřetelně očekávání židovského mesianismu z doby Kristovy.

Rabínská theologie se nejprve nedovedla udržeti ve výši duchovního obsahu mesiášských očekávání proroků.⁶ Rabíni chtěli utvrditi své věřící proti vlivům pro tikají čího pohanství tím, že na škodu duchovního obsahu Zákona a hlavně proroků, kteří volali po obnově srdcí a smýšlení, zdůrazňovali Zákona a jeho vnější plnění. Dokonalé, puntičkářské plnění Zákona ve všech 613 příkazech Thory. Celou zbožnost zúžili rabíni v lásku jenom k Zákona. Ani oběť ani modlitba se nedá srovnávat s touto láskou k Zákona. Šabbat 10a, Jebamoth 105a. Ctění Thory učinili středem celého bohoslužebného shromáždění. Thora obsahuje vše, co Bůh vůbec zjeviti mohl: Debbari rabba hl. 8. Dent. 30,12, - Talmud 9a.

Sám Bůh je přísně vázán Zákona, který ostatně byl již před stvořením světa. V nebi je také synedrium. Jahve sedí uprostřed rabínů a studuje v disputacích s nimi paragrafy Zákona: Baba mezia 85b, 86a, Berešit rabba c. 49. »Tři hodiny denně se zabývá Thorou« (Targum jerus. k 5. Mojž. 32,4.) Přes naléhavé zaměstnání zachovává sabat, jde do nebeské synagogy; obleče tallith, připne si řemínky modlící... Berešith rabba hl. 7, Roš haššana 17b, Becharoth 7 a, 6 a.

Židovský národ byl podle rabínů spasen na Sinai při úmluvě, Sir rabba 1 a 2; když pak se tolikrát odvrátil národ od Zákona Božího, bylo třeba jen nahraditi to, co zanedbal. Rabíni si to představovali jako zcela hmotné zaplacení: skutek za skutek. Při tom se neohlíželi na vnitřní smýšlení, lítost, kajicnost, zkroušenost srdce. Nemyslili na vnitřní změnu a obrácení života.

s Schiirer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II., 3. Aufl., Leipzig 1898, p. 112.

8 Felder: Jesus von Nazareth, I. Aufl. 1939.

Netoužili po spasení. Pečlivě materiální plnění Zákona samo spasí. Proto také neočekávali Mesiáše jako spasitele. Protože neočekávali duchovního království Božího, neočekávali ani duchovní úlohy mesiášské. (Felder, l.c. 197.)

Od Mesiáše očekávali jen osvobození od nepřátel, vítězství nad nimi a uskutečnění židovské světovlády. Semoth rabba, hl. 25., Mechilta 59b. Obnovené království zastíní slávou i staré království izraelské. Ostatní národy budou mít jediný úkol: sloužiti Židům v Palestině, která se promění v ráj plný štěstí, požitků, bohatství. Zeny budou denně bez bolesti roditi. (Šabbath, 30b.) Žádný vinný hrozen nedá méně než třicet sudů vína (Baba bathra 75 a).

V tomto království se ovšem rozvine i náboženský život. Vláda Thory se rozšíří po celém světě. Ani jinak vznešené Žalmy Šalomounovy se nepovznesly po této stránce příliš nad politicko-nacionalistické očekávání pozemského království. Líčí Mesiáše jako moudrého duchem Božím naplněného a vedeného vůdce Izraele, který shromáždí všechny národy pod žezlem Hospodinovým a zdrtí nepřítel Izraele, jež dokonale zahrne blažeností. Žalm 17,23—46.

Právě tak uvažovali židovští apokalyptikové, kteří psali před Kristem, v knize Henoch, Jubilejí a Nanebevzetí Mojžíšově. Jen v tom se lišili od připomenutých již směrů, že neočekávali příchod slavného království Božího zde na zemi, v tomto čase, nýbrž věřili, že musí nejprve přijít světová pohroma a po ní že bude vytvořeno nové, nadzemské království Boží. Ale obsah jejich víry je opět politické pozemské království židovského národa. Mesiáš v obou případech neposvěcuje lid, nejde o království Boží vlády v srdcích, nýbrž výhradně anebo především a napřed o oslavení židovského národa. Mesiáš vysvobozuje z otroctví, ne ze hříchu. Na tohoto Mesiáše se ovšem nehodí prorocký obraz Mesiáše-trpitele za lid, služebníka Hospodinova, muže bolesti. Texty Izaiášovy o trpícím Mesiáši oslabuje na př. Jonathanův Targum tak, že z nich zůstává pouze tato skutečnost:

Mesiáš se bude vydávat v osvobozovacím boji ve mnohá nebezpečí. Izaiáš 11,1.

Zvolna se ztotožnila myšlenka Božího království se židovským královstvím, se židovskou světovládou. Nacionálně politické pozemské sny udusily duchovní myšlenky o vládě Boží v duších, v životě, o království především spravedlnosti a pokoje.

S tímto skreslením myšlenky království Božího musil bojovat Kristus ve svém nejbližším okolí. Protože hlásal duchovní království, byl nepochopen lidem, nenáviděn rabíny a kněžími, proto měl tak těžkou práci se svými učedníky, z nichž jeden ho také po zklamání těchto nadějí prodal. Jidáš je prototyp těch, kteří byli zklamáni ve svých pozemských nadějích, ačkoliv Kristus zřetelně prohlašoval a prohlašuje, že ten, kdo by chtěl na zemi něco hmotného skrze něho získati, velmi se mýlí v očekávání. Prototyp zklamaných duchovním poselstvím, z kterého stále doufali něco hmotného dobytí, a pak se zradou a poputným podceňováním pomstí za zklamání.

Ale přece se neztratil úplně tradiční pojem království Božího, jakožto vlády Boží v duši a životě lidí. Bůh již králuje věrnými Židy: Ody Sal. 5,18—19; 17,1—46. Záleží pouze na lidech, zda se rozšíří království Boží, když je lidé přijmou. Jubil. 12, 19.: Recitovat Šema je totéž jako vzít na sebe jho království nebeského. Berachoth 14,61b učí, že zdržovat se věci zakázaných proto, že Bůh je zakázal, je tolik, jako uzнат království Boží. Kdo neodfíkává Sema, vyvléká se ze jha království Božího: Mišna 2, 5. Sobota je nad jiné dny svatého království: Jubil. 4,9. Když se zachovává, je tím Bůh uznáván za krále. Z toho plyne, že království Boží již tu jest a že se může stále rozrůstati.

Mesiášské království bude jen rozšíření této vlády Boží. Proto je nesprávný názor Loisyho:⁷ »Le royaume de Dieu. .. est proprement le règne ou la royauté de Dieu, l'ère méssianique«. To

→ Les évangiles synoptiques, Svaz. I. str. 229.

je definice odvozená z připravovaného a vypracovaného systému. Z uvedených výňatků a z dalšího pojednání ještě uvidíme, že království Boží je také královstvím mesiášským, ale již je tu. Jest ve vládě Boží nad dušemi.

Tohoto ducha duchovního chápání království Božího, třebaže nad skutečným národem a na skutečném území, či nad územním královstvím, vyjadřují slova Zachariáše, Marie Panny a starce Simeona, v obecně známých chvalozpěvech: Benedictus, Magnificat a Nunc dimittis. Maria Panna velebí Boha za to, že přišel pozvednout ubohé, že přišel se ujmout poníženého Izraele tak, jak to kdysi slíbil Abrahamovi. Maria jest poučena o duchovním poselství svého Syna, když i Josefovi je zvěstováno, že její Syn » vykoupí lid svůj od jeho hříchů* Mt. 1,21. Zachariáš rovněž velebí Boha za dar Mesiáše, který vykoupí Izraele z ponížení. Z ponížení jeho nepřítele, ale také z ponížení hříchů! Lk. 1,77. A toto království jeho odpuštění, vlády jeho světla se rozšíří na všechny, i na ty, kteří dosud úpějí v temnotách. Lk. 1,79. Podobně očekává duchovní království Simeon, který jásá nad příchodem Mesiáše, jenž bude světlem k osvětlení pohanů a k slávě lidu izraelského. Lk. 2,32.

3

KRÁLOVSTVÍ BOŽÍ V NOVÉM ZÁKONE

Království Boží se vyskytuje v Novém Zákoně třiašedesátkrát, a království nebeské dvaatřicetkrát pouze u sv. Matouše. Ale mnohem častěji se mluví o království Božím, aniž je jmenováno. To je hlavní obsah Kristova kázání, protože to bylo také jeho vlastní poslání. Chtěl znovu vytvořiti Boží království na zemi v lidských duších.

Židé znali všechny tyto tři výrazy: království nebeské, království Boží, království Boha. Jakého výrazu užíval Kristus?

Sv. Matouš (s výjimkou pěti míst) užívá slova království nebeské. Zachoval sv. Matouš pravý výraz, kterého užíval Kristus, anebo psal tak z ohledu na Židy své doby, kteří pod vlivem rabínské malichernosti neradi vyslovovali slovo Bůh a odvozeniny tohoto slova, a místo toho užívali slova souznačného, totiž nebes? Kristus kárá toto povrchní ctění jména Božího, když odsuzuje židovský zlozvyk přísahání v maličkostech a ukazuje, že zaměnití při přísaze Boha za nebe—jeho sídlo, a domnívat se, že to již není znesvěcení jména Božího, ač tím Bůh byl míněn, je pokrytecké.

Kristus se neřídil úzkostlivou, slovní pečlivostí rabínskou. Vždyť slovo Bůh slyšíme od něho dosti často. Ve skutečnosti je to stejné. Když někdy užíval výrazu království nebeské, každý rozuměl, že je tím míněno království Boží.⁸

Jaký je věčný smysl tohoto slova Boží království?

Ve St. Zákoně znamenal většinou abstraktně vládu Boží. Proto i v Novém Zákoně vyjadřuje především také tuto vládu Boží, ale zvolna se již vztahuje toto slovo vláda Boží na společnost, ve které vládne Bůh, na království viditelné, na království územně i společensky uskutečněné. Výraz »království Boží« má totiž u Krista více významů. Protože je více období Božího království na zemi v poselství Páně.

V tom právě vidíme také božskost Ježíše Krista, že nepodléhá ve svém poselství výstřelku zjednodušujícímu skutečnost, která je o sobě bohatá. Jeho odpůrci zúžili bohatou myšlenku Božího království na království své, království nebeské ve království pozemské, království poslušnosti, kterou vládne Bůh v duších svého lidu až do končin země, v království přicházející jako blesk náhle a nenadále, shůry a zevně ... Proti tomu je Kristovo království Boží a nebeské královstvím především duchovním, které však spojuje lidi, takto duchovně poddané kralujícímu Bohu, v království, které jednou bude naplněno.

Kdo nepochopí tuto jednotící myšlenku, nepochopí ani krá-

lovství Boží o sobě, ani poselství Kristovo o něm. Názory o království Božím se rozcházejí podle toho, za koho kdo považuje Krista. Kristus klade dodnes svou otázku pronikavou a naléhavou: Vos, quem me esse dicitis? Zač vy mě máte?

Jedni jej mají za náboženského blouznivce, jiní za náboženského proroka a snilka, a opět jiní za národnostně náboženského hrdinu. Podle toho také chápou jeho hlásání království Božího a vylučují možnost totožnosti království Božího a Církve. Vylučují i možnost pouhého setkání se těchto dvou myšlenek v poselství Ježíšově.

a) Království čiře duchovní⁹

Ritschl, Wendt, Weiss, Harnack a většina liberálních theologů tvrdí souhlasně, že Kristus chtěl založit pouze duchovní, mravní, mravní království v duších a že celá jeho úloha byla úlohou morálního kazatele a náboženského reformátora. Odlišně v metodě, ale shodně v cíli líčí toto Kristovo království Schmidt v protestantském slovníku k Novému Zákonu.¹⁰

Království Boží má podle Schmidta jako obsah poslušnost a víru. Dostane se nám království Božího, když všechno opustíme a svou poslušnost k Bohu tak přivedeme až k lidsky neuvěřitelnému stupni. Za toto království je třeba všechno dát jako za vzácnou perlu, Mt. 13, 44. I ruku si utnout, i rodiče nenávidět, když nás to odvádí od království nebeského. Mt. 5, 29.

Toto království záleží v plnění vůle Boží; tak má totiž Bůh kralovat v lidských srdcích a v našich životech. Věřící je přijímá jako dítě. Mk. 10, 15.

⁹ Ritschl: *Christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung*, Bonn, 1895.

Wendt: *Die Lehre Jesu*, Göttingen, 1901.

B. Weiss: *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.* Stuttgart, 1903.

Harnack: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1933.

¹⁰ Schmidt: heslo *fiadileict* v Kittel: *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, Stuttgart, 1933.

Ačkoliv je třeba ke království Božímu naší pohotovosti, naší dobré vůle, je království Boží darem, který přijde od Boha, s nebes! Bůh povolává do svého království. 1 Thess. 2, 12. Bůh nás přesazuje do království syna své lásky. Kol. 1,13. Věřící pak se stávají hodni tohoto obdarování. 2 Thess. 1, 5. Bůh není jako farizeové, kteří uzavírají nebeské království před lidem. Mt. 23,13.

Po tomto všem ale Schmidt zároveň napíše, že si nesmíme představovati království Kristovo v Ježíšově myšlence jako duchovní, třebaže je jeho obsahem poslušnost a víra, jak sám uznává.

Království Boží podle Schmidta prostě přichází s nebes. Bůh je dává. Proto nelze si dobře mysliti v tomto království nějaké vedení duší, mystiku, jako přípravu k němu. Království Boží je dar, bleskem s nebes zázračně sestupující. Toto království Boží není nic než zázračný dar. To je prý to nejpositivnější z Kristova učení.¹¹

Nesmíme prý vkládat do Kristova poselství o království Božím zjemnělou humanitu řecké kultury.

Kristus prý očekával příchod království Božího v oblacích nebeských, jak sliboval prorok Daniel (7, 13).

Od tehdejší židovské eschatologické apokalyptiky se liší jeho učení tím, že se nezabývá pečlivě posledními věcmi světa a lidstva. Farizeové byli stále pronásledováni myšlenkou na konec světa. A saduceové se pokusili jednou i Krista zesměšnití těmito všetečnými starostmi farizeů o podrobnostech posmrtného života.

b) Království Boží ve smyslu eschatologickém

Již u Schmidta jsme viděli jiný směr podkládající Kristu visionářské očekávání náboženského blouznivce. V době Kristově očekávali mnozí židé brzy konec světa zkaženého a nenapravitelného, konec světa jako trest za modlářství a utiskování židů. Zároveň uskuteční tento náhlý příchod Páně, jenž smete tento

ii Schmidt: Theol. Wörterbuch zum N. T., Stuttgart, 1933.

svět, slibované slavné království izraelské. Říkáme tomu obecně eschatologické království Boží. Někteří autoři podkládají Kristovu poselství o království Boží toto chápání království Božího jen jako posledního soudu. Boží království záleží v tom, že Hospodin rozmetá kosmickou katastrofou dosavadní svět a jeho řád. Přejde soudit pohany ne proto, že nebyli poslušní Hospodina, nýbrž že byli nepřátelští k Židům. Proto prý Kristus vůbec neřešil soudobé otázky. Jeho morálka jest jenom prozatímní. Úkol Kristův dle toho byl pouze připravit lidi na toto zázračné, náhlé sestoupení království v poslední den a jeho soud.¹²

c) Království nacionálně-politické

Třetí nejnepravděpodobnější teorie tvrdila, že Kristus očekával a hlásal totéž, co čekali Židé, totiž obnovení pozemského království izraelského, vyvrcholeného ovládnutím celého světa. Ovšemže toto království mělo mít náboženský ráz, ale jeho účelem bylo oslavením Izraele. Tak učil Reimarus a von Hartman¹³. Považují Krista za politického revolucionáře, který chtěl pouze obnoviti starou izraelskou slávu a rozšířiti ji ve světovládu. Náboženský ráz měl býti jen formou tohoto království. Bylo by to království Boží proto, že by v něm vládli izraelité Bohu oddaní, kteří by podrobili Hospodinu a jeho vládě svou říši, a tak i celý svět.

Všechny tyto teorie se shodují ve dvojím: nevyvažují dostatečně prvek časný a věčný, duchovní a pozemský v Kristově poselství, v němž je obojí v dokonalé rovnováze, jako je vyvá-

¹² Weiss: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1900.

Scheiller Mathews: *The messianic Hope in The N. T.* 1906.

Schweizer: *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906.

Loysi: *L' évangile et l' Eglise*, Paris 1902, tentýž: *Autor d' un petit livre*, Paris, 1903; tentýž: *Les évangiles synoptiques*, Paris 1907.

¹³ Reimarus: *Fragmente eines Ungenantes*, Lessing, 1774.

Von Hartmann: *Das Christentum des N. T.*, 1905.

ženo božské a lidské v Kristu samém. Tři domněnky tak protikladně stavěné ukazují, že ten, kdo se neumí zahledět s obou stran na osobu Kristovu a chápe ji jenom s jednoho hlediska, nemůže jí rozumět a skreslí ji. A tak se shodují všechny uvedené teorie svorně v tom, že v nich není místa pro Církev.

Omyl těchto teorií je v tom, že si vybírají z výroků Kristových o království Božím úryvky, které zdánlivě podpírají výlučně to či ono mínění. Ovšem, když si sami vyberou jen takové texty, že jimi výhradně podepřou stanovenou domněnku! Jednu zásluhu však přece mají tyto teorie, že jsme si uvědomili ústřední důležitost poselství Ježíšova o království Božím. Shrnuli jsme si celé učení Páně o Božím království a poznali jsme, že myšlenka království Božího je tak bohatá a plná, jako je království Boží na světě a v duších lidských samo. Poznali jsme, že Kristus mluvil o jeho obdobích, o jeho rozličných stránkách.

Vidíme, že království Boží je královstvím vnitřním, vládou Boží v lidech, ale také královstvím sociálním, čili společností těchto lidí. Království Boží je již tu, vládne v duších, aspoň některých, ale právě protože jen v některých, vlastní jeho plnost teprve přijde. Zde hledá a shromažďuje všechny lidi. Až bude naplněno, uzavře se jen s dobrými. Sdružuje lidi, aby je naplnilo vládou Boží v duších. Naplnění Církve přijde, až nastane v tomto království Božím:

Dokonalá vláda Boží v duších vyvolených, v dokonalé společnosti těchto vyvolených.

4

ROZLIČNÉ STRÁNKY KRÁLOVSTVÍ BOŽIHO

a) Království Boží v přítomnosti

Království Boží již je tu. Tak je tu, že se již přiblížilo a přišlo. To stavíme proti eschatologickému chápání království Kristova. Království Boží nemá teprve přijít. Už tu je. Přijde

pouze jeho rozvinutí a pak naplnění. Kristus se nazývá »synem člověka«. Synem člověka nazývá se Mesiáš v Danielově pro-roctví o království Božím.

Proto již je tu království, když přišel jeho král. (Dan. 7, 13.) Přišlo již království Boží, když se boží království satanovo, když je vymítán ďábel. To ukazuje, že pominulo jeho království. Lk. 10, 17 - 19.

Od působení Jana Křtitele již je tu království Boží a všichni se proti němu dopouštějí násilí. Lk. 16, 16. Království Boží již je uprostřed nás, nebo jak někteří překládají, již je v nás, v našich nitrech. Lk. 17, 21. Proto netřeba vyhlížet znamení, očekávat apokalyptické zázračné sestoupení s nebes tohoto království.

Toto království je blízko, protože je svou podstatou duchovní vládou Boží tak, že zákoník, který zná příkázání a rozumí jim, není daleko od tohoto království. Mk. 12, 34.

Abychom ho dosáhli, stačí je hledati, protože Otec je dá každému, kdo hledá. Tak nastává slovem Kristovým začátek, příchod království Božího. Již teď totiž do něho vstupují věřící a kající nevěstky a publikáni Mt. 21, 43.

b) Království Boží sahá do minulosti

Toto království Boží nepovstalo naráz, nýbrž tkví svými kořeny v minulosti, v Starém Zákoně. Zvolna poroste a naplní se na onom světě. Ačkoliv již je tu, musí přijít ještě dokonaleji. Protože znamená vládu Boží v duších a nad světem, může stále růsti. Zde není ukončeno, vyvrcholeno, a proto stále ještě může »přicházeti«; hlavně jeho naplnění teprve přijde. Musí přijít tam, kde Bůh ještě nevládne. Proto učí Ježíš modliti se: Přijď království tvé! Mt. 6, 10.

Království Boží je něco živého; roste, vyvíjí se, rozmáhá se. Podobá se hořčičnému semeni, z kterého, nepatrného, vzejde mohutný strom. Mt. 13, 31. Je to zrno, které je zaseto do různých

duší a vydá v nich různé ovoce. Vidíme opět kolektivní stránku tohoto království. Shromažďuje lidi v jednu společnost, lidi, kteří různě přijímají a různě v sobě uskutečňují království Boží, vládu Boží. Ale všichni zároveň tvoří i navenek toto království Boží. Tak se jeví království Boží zároveň jako vláda Boží v duších, i jako nabídka a výzva Boží, shromažďující lidi, které má zvolna posvětit a přetvořit v lidi oddané Bohu a uznávající jeho vládu v svých duších a životech. Proto se podobá království Boží síti, která zahrnuje ryby dobré i špatné, poli, na kterém roste vedle sebe pšenice s koukolem, až do posledního dne, až do naplnění království Božího. Mt. 13, 24.

To je naplnění království Božího, až se promění v očištěné shromáždění vyvolených Páně, v jednu společnost blažených. Proto je společností již i toto království, které shromažďuje prozatím i ty, kteří otevřeli duši vládě Boží, i ty, kteří jsou k ní povoláni, aniž ještě tak učinili.

Tak je království Boží nejprve uvnitř v lidech. Nynější život je první jeho období. Naplňovat se začíná pro jednotlivce smrtí a soudem: Pane, rozpomeň se na mne, až přijdeš do království svého ... Ještě dnes budeš se mnou v ráji! Lk. 23, 42—43. To je království slíbené jako odměna v blahoslavenstvích, kde budou lkající potěšeni, kde milosrdní dojdou milosrdenství, čistí budou Boha viděti, tiší vládnout... Mt. 5, 21. 19, 14, 18, 2—3, 25, 21.

c) Naplnění království Božího

Protože království Boží spojuje lidi, v kterých je uskutečněno království Boží, i jejich spojení, čili společnosti, se dostane naplnění království Božího. Pro lidskou společnost přijde království Boží parusíí, slavným příchodem Boha - krále k soudu. Tehdy budou z království Božího navždy odstraněni hříšníci, skvrny, kozlové, koukol; to všechno bude odloučeno. To znovu důrazně připomíná, že Kristus chtěl nejen aby Bůh vládl v duších, nýbrž aby se toto království projevovalo nějak i shromáždě-

děním lidí jako jedno pole, jedna síť, jedna hostina, jeden svatební průvod. Pole s koukolem a pšenicí, síť s dobrými i nepotřebnými rybami, hostina se slušnými i nepořádnými svatebčany, průvod s pečlivými i nedbalými a lehkomyšlnými družičkami.

Poslední podobenství připomíná jednu okolnost tohoto království: náhlý příchod jeho vyvrcholení. Kristus nás napomínal, abychom bděli, že Pán přichází jako zloděj. Lk. 12, 38.

Dozajista však neočekával okamžitou katastrofu tohoto světa, která by se zkázou přinesla zázračně na zem zároveň skvělou říši Boží, v které by Židé měli první místo. Prohlásil, že ani Syn člověka neví dne a hodiny příchodu Božího království. Těžko si představit jasnější vyvrácení domněnky, jako by Kristus očekával náhlý, brzký a okázalý příchod Božího království. Mt. 24, 31, Mk. 13, 32. Kristus nevyklučuje brzký příchod konce světa, ale neslibuje ho. To patří k podstatě proroctví o konci světa v ústech Kristových, že je tak neurčitý jeho příchod, že stále musíme být přesvědčeni, že může přijít brzo a třeba hned.

Může se dostavit uprostřed noci, za rozbřesku nebo ráno. Mk. 13, 35. Někdy se zdá, že Pán otálí. Pán rozdávající své hřivny (u Lukáše 19, 12) přichází až po delší době. Dává svým služebníkům dosti času, aby nahospodařili majetek. Ze neočekává okamžitého vítězství svého království, je viděti z podobenství o kvasu a zrně hořčičném. Dlouho roste hořčičný strom, zvolna pracuje kvas v těstu.

d) Duchovní obsah království Božího

Dlouho roste království Boží, protože jeho obsahem je vláda Boží v duších. Všechno je duchovní v tomto království Božím: pokání, víra, prostá pokora. Duchovní je cíl tohoto království, totiž vláda Boží v duších, duchovní jsou i jeho prostředky.

Proti farizeům, kteří přečeňovali vnější, hmotnou stránku dobrých skutků, zdůrazňuje vnitřní lásku a čistotu úmyslu.

Bez nich nemají vnější skutky ceny. Mt. 12, 8. Mravnost a cena skutků závisí na čistotě srdce a svatosti úmyslu. Mt. 6, 22. Tak zakládá Kristus své království v duchu a v pravdě. Ke vstoupení do tohoto duchovního království jest tudíž zapotřebí obrácení, změnění života, pokání. Proto volá naléhavě: Obráťte se, proměňte se! Mt. 4, 17, 11, 20, Mk. 1, 6, 12, Lk. 13, 3.

Vlastnosti člověka, kterému vládne Bůh, jsou vlastnosti, kterými napodobuje člověk dokonalost Otcovu. Mt. 5, 48.

Má být čistý, milosrdný, trpělivý a pokojný.

Kristus přišel především vrátit Otcí nebeskému nás — syny — a nám vrátit Otce, opět nás učinit dětmi Božími. Jeho posláním bylo vytvořiti z Otce a z nás velkou rodinu, jeho království Boží.

To je posláním Církve, aby pokračovala v tomto díle Kristově, aby byla lidem životem, to jest dárkyní života dětí Božích.

Kristus totiž hlásá stále spasení, odpuštění hříchů, nový život, snahu o podobnost s dokonalostí Otcovou. Jak může pak někdo ještě vůbec mysliti, že by Kristus v svém poselství království Božího podléhal jen stínu politického, národního království? Kristus ohlásil duchovnost svého poselství na začátku svého působení. V nazaretské synagoze zahajuje své učení čtením prorockých slov Izaiášových o Mesiáši (Iz. 61, 1): Duch Páně nade mnou ..., která přijímá za své poslání. Hřích je jediná překážka ve vstupu do království nebeského a satan jediný jeho protivník. Proti němu a jeho hříchu vychází dobrý pastýř, který dává život za své ovce, který hledá ztracenou ovci; Ježíš volá k sobě všechny obtížené. Dává moc odpouštěti hříchy a sám hříchy odpouští. Syn člověka dává svůj život, aby vykoupil mnohé. Mk. 10, 45. Jeho krev bude vylita na odpuštění hříchů. Mk. 14, 24. Království Boží je pro jednotlivce spasení duše, odpuštění hříchů, dokonalost napodobující Otce a Boží vláda v duši.

Aby se toho odpuštění a spasení všem dostalo, Kristus shromažďuje lidi v jednu rodinu, v počáteční království Boží. Ale

není to království Boží jen v duších, nýbrž také ve spojení a shromáždění lidí, jemuž on sám říká dvakrát Církev. Mt. 16, 18 a 18, 16—17. Církev, jakou bylo přípravné království Boží Starého Zákona. V tomto království Božím žijí lidé dobří i zlí, v něm dává Petrovi moc nad oním hlavním darem království, totiž nad odpuštěním hříchů. Toto království bude stále růsti, bude stále přijímati lidi. V lidech bude působiti a rozmnožovati vnitřní království Boží vlády. Až jednou toto království dozraje, přijde Bůh se svými anděly a svatými, aby je naplnil. Ale i v naplnění bude to království duchovní. Spasení budou v nebesích jako andělé Boží. Nebudou se ženiti ani vdávati: Lk. 20, 36.

Království Boží je dar, který však vyžaduje součinnosti. To uznává nejprve i Schmidt, a přece se pak podivuje tomu, že u Hermesova pastýře závisí vstoupení do království Božího na svatosti (IX., 16.) a na dobrých skutcích (2. epíšt. sv. Klementa VI., 9.). U apologetů prý začíná působiti na pojem království Božího ethisující vliv řecké filosofie, který Schmidt vidí nejsilněji u katechetů alexandrijské školy, hlavně u Klementa z Alexandrie. U nich prý také myšlenka posledního soudu a konec světa ustupuje myšlence ustavičného pokroku. Tento vývoj ostatně i Kristus předvídal, když posílal hlásat evangelium do celého světa a budoval Boží království mezi všemi národy, když pravil o království Božím, že poroste jako zrno, hořčičný strom a že se rozmnoží jako kvas v těstě.

Království Boží je dar, ale dar, který si vyžaduje naší spolupráce. Lk. 12, 32. Je to nový řád, který však lidé musejí přijmouti a uskutečňovati v svém životě. Mt. 18, 17. I poznání tohoto království jest už dar. Bůh je zjevuje, komu chce. Mt. 13, 11, Lk. 10, 21. Bůh zdarma odpouští velký dluh hříšníkovi, a tak zdarma otvírá království, které jedine hřích zavírá. Mt. 18, 23.

Ale tuto milost má člověk přijmouti svobodně. Má ji přijmouti a pracovati spolu s ní, aby nepadla milost království Božího jako zrno do trní, na kámen, na cestu. Lk. 8, 5. Království Boží je tak vzácné, že je třeba všechno pro ně učinit, prodat a pod-

stoupit Mt. 13, 44. Jako kupec všechno prodá, aby koupil perlu anebo pole, kde perlu našel.

To, že člověk dostal království Boží darem, není zdaleka všechno. Ještě je třeba udržeti si království Boží. Člověk musí zbaviti půdu své duše trní a kamení, aby se zrno neudusilo. Lk. 8, 13. A i potom jest bohatství jednoho a téhož zrna různé. Království Boží vydá v duši užitek desateronásobný, šedesá-teronásobný až stonásobný, podle milosti a ochoty duše. Pro království je třeba opustit otce i matku, a zbaviti se třeba i toho, co je tak potřebné jako ruka a oko, působí-li to pohoršení a odvádí-li to od království Božího. Mk. 9, 42. Nakonec člověk ani toho nesmí dbáti, že jeho hledání jen království Božího se bude zdáti třeba i nenávisť k vlastnímu otci a k matce. Neboť první podmínka ke vstoupení do království Božího je přijmouti svůj životní kříž, brát dokonce denně tento kříž a následovati tak Krista. Tak bylo v Kristu toto království Boží, to je vůle Boží, že se stal pro ni a pro nás obětí lásky. Kdo chce mít podíl v tomto království Božím, které Kristus zjednal dokonalou svou obětí, obětí až k smrti, musí podobně takto denně křížovat svou vůli, podrobovat ji vůli Boží a jít za Kristem. Toto království Boží není sice totéž co Církev, ale je to její účel a obsah.¹⁵

Schmidt tvrdí dále, že prý se častěji vyskytuje pojem království Božího u apologetů s řeckou kulturou, kteří vkládají podobně jako pozdější doby duchovní svobodu, poznání a mravnost — řecké to pojmy — do pojmu království Božího, takže zároveň ustupuje do pozadí pojem království jakožto především daru, milosti, naprostého daru z milosti. Srovnajte s tímto tvrzením všechny výzvy Kristovy k tichosti, mravnímu, vnitřnímu životu, jeho výzvy ke zduchovníení náboženství a celého života v kázání horském, v osmeru blahoslavenství! Latinská myšlenka, která prý vyvrcholila ve sv. Augustinovi (col. 595), chápe království Boží jako pozvolné uskutečňování víry na zemi ve

15 Yves de la Brière: Dictionnaire de l' Apologétique, II. col. 1247.

všech oborech, v životě soukromém i veřejném. Jako by Kristus nechtěl, aby jeho království rostlo jako zrno hořčičné, aby svítilo světlo dobrých skutků našich všem lidem, čili, aby se přetvářel podle Boží svatosti i náš život veřejný, život příkladu!

Kristus vyžaduje dobré skutky. Jsou to poklady pro nebe. Mt. 6, 20. Mají svítit lidem, mají vyzařovati krásu Božího království. Mt. 6 16. Dobrými skutky si máme činiti přátele z mamonu, který je jinak naším nepřitelem!

e) Království Boží jako společnost a Církev

Království Boží je opravdu obecné. Podmínky, které Kristus určuje pro vstoupení do království Božího, nevyžadují již původ od Abrahama. Království Boží je všem přístupné. Vždyť je to uznání vlády Boží. Tato obecnost je důsledkem jednobožství. Je-li jeden Bůh, musí být ode všech uznán. Jen židé nepřáli ze sobeckých, nacionálních důvodů pohanům spasení, jak je velmi zřetelné u proroka Jonáše.

Kristus ze začátku hledal ovšem nejprve pouze ztracené ovce domu izraelského. Izrael měl první právo v království Božím. Ale Mistr sám předpovídá, že přijdou mnozí od východu a západu a budou stolovati s Abrahamem. Mt. 8, 11. Vždyť je království Boží tak otevřené jako pole a cesta. Všem přístupné, všechny byliny mohou na něm růsti. Posléze prohlašuje, že vyvolený národ bude vyloučen z království Božího pro svou zatvrzelost. Mk. 12, 9, Mt. 21, 40, Lk. 14, 22. Jerusalemem bude zničen, vinice království Božího a vyvolení Božího bude dána jiným. Mt. 21, 43.

Konečně po zmrtvýchvstání, když je za všechny zapláceno a všem otevřeno Boží království, posílá apoštoly do celého světa a ke všem národům. »Kdyby někdo popíral autentičnost tohoto textu, skutečnost by ho poučila, že apoštolově takto pochopili své poslání Kristem dané, neboť skutečně se rozešli do celého světa.« (Frey: Dictionnaire, col. 1251.)

Obecné má být toto království Boží. Ale také viditelné. Je pravda, že nejčastější význam slova království Boží je vláda Boží v duších. Ale království jako vláda v poddaných nutně předpokládá, když jde o lidi, souhrn takto ovládaných lidí, čili království viditelné, říší jako společnost. Toto chápání království Božího není cizí ani Starému Zákonu. Zná je i mimobiblická židovská literatura. V žalmech Šalomounových je často přirovnávána společnost, spravovaná Mesiášem-králem, stádu řízenému pastýřem. Žalmy Šal. 17, 40. Titul syna člověka, kterého užívá Daniel o Mesiáši a jehož užívá Kristus, je spojen s královstvím Mesiášovým, které je u Daniele označeno jako území viditelné společnosti nastupující po jiných říších. (Dan. 7, 13—27.)

Království Boží má u Krista také ráz společnosti, jak svědčí jeho přirovnání ke žni, kdy bude pšenice složena do stodol. Mt. 13, 30. Toto království tvoří soubor stolovníků, Mt. 7, 11, Lk. 13, 28, průvod panen, síť, pole..., čili shromáždění, celek, společnost těch, kteří jsou povoláni, aby Bůh v nich vládl, anebo v kterých již opravdu vládne.

Království Boží se jeví jako organisovaná společnost, které je svěčeno kázání, posvěcování, napomínání. Jsou v ní přijímající, kázící, udělující milosti a ti, kteří jsou přijímáni a posvěcováni. Jsou v ní i lidé zlí, v nichž tedy není vnitřního království Boží a kteří přece patří k jeho celku.

Toto království Boží je něco viditelného, co roste, ale co je zároveň složeno z lidí: království Boží jako kvas a jako zrno obilné a jako zrno hořčičné.

Ostatně, Kristus sám ztotožňuje na jednom místě společnost — Církev s královstvím Božím v paralele:

Na tobě vzdělám církev svou ... a tobě dám klíče království nebeského .. . Mt. 16, 18.

Jak později ukážeme, je dnes toto místo bezpečně prokázáno jako původní.

Dále dává apoštolům moc odpouštět hříchy. To byl hlavní

úkol Božího království, a nyní ho svěřuje skupině lidí, kteří ji mají jiné skupině prokazovati. Toto ztotožňování království Božího s Církví znají již nejstarší Otcové.¹⁷

Ale tato Církev — království Boží jako společnost povolanych k tomu, aby Bůh v nich kraloval, je nedokonalá jakožto království. Je v ní stále mnoho těch, ve kterých buď Bůh vůbec nekraluje, nebo ne úplně, stále ještě mnoho nepřátel pronásleduje ji a její údy. Ceká na příchod v království dokonalé, až v něm budou jen ti, v kterých Bůh úplně kraluje a kdy toto království slavně zvítězí, jako zvítězí Bůh nad nepřáteli své vlády v li-dech i ve světě.

V toto vítězné království přejde i Církev, která je přechodným útvarem čekajícím na připojení k andělům a svatým. O toto převedení Církve ve vítězné království prosí Didaché, nejstarší mimobiblická literární křesťanská památka. Schmidt proto nerozumně staví v Didaché proti sobě Církev a království Boží. Viděli jsme, že pozemská Církev se neztotožňuje naprosto s pojmem království Božího. Církev není dovršení království Božího, ale přece již je jaksi královstvím Božím, jest jeho začátkem. Proto opět z nepochopení staví vedle Didaché tak zv. II. list sv. Klementa Korinťanům, kde (»již«) ztotožňuje Církev s královstvím Božím. Mějme na mysli rozličné stránky království Božího, a dle toho buď již tu je nebo ještě tu není. Tak je Církev totéž, co království Boží začínající a není ještě plností království dovršeného. Proto se modlíme, aby si Pán převedl svou Církev do svého království naplněného. Je to jako počátek království, které bude naplněno.

Velmi zřetelné pojímání království Božího jako společnosti, které však bude naplněno až kdysi, jest u sv. Jana. Věřící ve Zjevení tvoří již viditelnou společnost. Spojení v Kristu tvoří království Boží, které je v ustavičném boji se satanem a s jeho

W Sv. Kalixt: Philosophoumena, IX, 12, vyd. Cruice, Paris, 1860. p. 144.

Sv. Cyrián: List 54, t. 51, col. 344.

Optatus Milev.: De schismate donatistarum VII, 2, t. XI, col. 1085.

královstvím. 12, 10, 13, 17, 17, 12. Obecné je království Boží, tak jako viditelné. Beránek vykoupil svou krví lidi všech pokolení, všech jazyků a národů. V nebi, v království vyvrcholeném, je nesčíslný zástup ze všech národů. 5, 9.

Sv. Jan takto chápe Krista a jeho království. Ze vyjadřuje jeho myšlenku je viděti právě z podobného různého užívání pojmu království Božího jak pro království Boží nad lidstvem, tak také v jednotlivých lidech.

Láska je pojítkem této společnosti království Božího. Jako společnost kreslí sv. Jan království Boží v podobenství o dobrém pastýři. Stádo tu vystupuje jako celek, jako společnost s hlavou, pastýřem. Není to však neviditelná společnost jen předurčených, protože z podobenství o vinném kmeni se dovídáme, že mnohé ratolesti budou od kmene jednou odděleny.

I u sv. Pavla vidíme království Boží v obojím smyslu: království Kristovo je Církev, jehož hlavou je Kristus svou smrtí a svým vykoupením. Kol. 1, 14. Zároveň však je království Boží vládou Boží v duších, šíří se prací apoštolů a jeho ovoce je láska. Toto království Boží se projevuje skutky a ne slovy. Zde je teprve ve stavu přípravném. Dokonání jeho, naplnění, teprve přijde. Tak se setkáváme opět se všemi třemi údobími království Božího, jak je známe ze synoptiků.

Ještě se vyskytuje zmínka o království Božím v epištole sv. Jakuba (2,5): Bůh vyvolil chudé dle světa, aby je učinil bohatými ve víře a dědici království, které slíbil těm, kdož ho milují. Tu jest království Boží vyvrcholení jeho ve slávě nebeské. Podobně také slova 2. listu sv. Petra 1,10, 11: Vynasnažte se upevniti své povolání a vyvolení..., a tak se vám bohatě poskytne vchod do věčného království Pána našeho a Spasitele, Ježíše Krista.

Království Boží chtěl zříditi Bůh v lidech. Nejenom v jejich duších, ač tam především. Chtěl však a chce býti králem celého světa. Proto musí býti jeho království viditelné. Vyvolil si prozatím jeden národ, který měl uskutečňovat a představovat jeho království.

Vyvolený národ však učinil místo Hospodina středem svého království sebe. Proroci marně připomínají duchovní úlohu izraelskému lidu. Izraelité propadají stále více svému nacionálnímu sobectví. Čekají jen na své království.

Do tohoto očekávání přichází Kristus se svým poselstvím království Božího. Za Adamovu neposlušnost podává oběť své dokonalé poslušnosti. Stává se základem nového království Božího, vlády Boží v duších. Umožňuje druhým čistě a v dokonalé poslušnosti milovati Boha a vydati se jeho vládě. Zasloužil a rozdává odpouštění hříchů. Tím uvádí do svého království, do království poslušnosti a lásky k Bohu. Duchovní je obsah i cíl: prostředky Božího království. Tak se začíná království Boží.

Jako měl být Izrael viditelným královstvím Božím, shromažďujícím jeho lid, jemu zasvěcený, v jejichž srdcích měl vládnouti Hospodin, tak si vytváří Kristus z těch, kteří přijali víru v něho a tak i jeho život, oddanosti k Otci, nové království viditelné, nového Izraele. Tomuto království odevzdává svou pravdu, krev, svatost, prostředky k přijetí vnitřního království v duších jakožto daru. Toto království zvolna roste, má své zřízení, prostředky, bude zápasiti až do dne, který určil Bůh a o němž

kromě něho nikdo neví. V ten den přijde království jeho v celé slávě a čistotě. Bude naplněno, dokonáno. Zlí budou z něho navždy vyvrženi, dobří vejdou na věky do království slavného, nebeského, kde bude Bůh všechno ve všem. Teprve potom všichni vyvolení, v kterých království Boží již je, budou shromážděni ve slávě, teprve pak bude to království dokonalé. Tak nastane ono pravé, slavné a dovršené království. V duších je v začátcích, v Církvi roste ve společnost, v nebeském království dozraje. Jedno a totéž království, ale má různá období. Je zde, ale vyvíjí se a čeká na rozvinutí života věčného. Církev je tu prostřednicí, kterou se dostává duším království Božího jako daru. Církev je jeho jednou stránkou a obdobím, čekajíc sama na své naplnění, až se Církev bojující přes trpící spojí s vítěznou, v které splyne, a pak už na věky bude trvat království budoucích věků.

II.

CÍRKEV JE VIDITELNÉ KRÁLOVSTVÍ BOŽÍ

KRISTUS ZALOŽIL CÍRKEV

Kristus hlásal království Boží. Mělo nejprve pojmouti židovský národ a potom celou lidskou společnost. Lidé nepochopili Krista. Zhmotnili, a proto zorganizovali jeho myšlenku. Tak se změnilo království Boží, duchovní, v království kněžské moci, svazující duchovní život a po duchovním životě i život veřejný, národní a politický. — To je krátký obsah do omrzení opakovaných, všelijak obměňovaných výtek církvi, především katolické.

Po ruském Chomjakovovi, o kterém ještě promluvíme, vešlo v oblibu stavění proti sobě katolické pojetí Církve jakožto ústavu spásy a pojetí původní Církve jako společenství s Kristem, především vírou. Toto společenství samo posvěcuje. Tak nejnověji Weinel.¹

Církev prý povstala sama vnitřní nutností, ale lidským působením. Ti, kteří přijali Kristovu myšlenku, spojili se i navenek. (Weinel 1. c.)

Chtěl Kristus založiti vnější, viditelnou, organisovanou Církev?

V předchozí kapitole jsem ukázal, že není zcela totožný pojem Církve a království Božího. Ale přesto Církev není opakem království Božího, jak to vyjadřuje sentimentální paradox, který vystihl Batiffol: Kristus zvěstoval království Boží, a přišla Církev. Jako by se Církev postavila na místo očekávaného viditelného příchodu království Božího. Kristus zvěstoval jak králov-

1 Weinel: Religion in der Geschichte und Gegenwart III, col. (786).

ství transcendentální, které je v nebi a které přijde teprve pro zem, tak království imanentní, které je v duších. Ale vedle toho je tu ještě Církev, která není ani jen království imanentní, ani transcendentní. Vždyť říká: »Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patři vestro dare vobis regnum (nebojte se, stádečko, protože se zalíbilo Otcí vašemu dáti vám království. Lk. 12, 32), a nikdo se neodvážá tvrditi, že stádečko a království je totéž.«²

Církev je tedy něčím z království, ale není celým královstvím. Je sice pravda, že pojem království je širší než hierarchická společnost na zemi. Ale přesto jsou těsné vztahy mezi Církví a královstvím Božím. Církev hierarchicky uspořádaná je oním královstvím po stránce vnější a společenské. Její úkol je však posvěcovati duše, budovati v nich království Boží vnitřní, to jest vládu Boží v duších. Proto se většina podobenství hodí jak na království duchovní, tak na Církev, na tu, která má uskutečňovati v lidech toto duchovní království.³

Určeme ihned podrobně otázku založení Církev, zda totiž chtěl Kristus založiti Církev v našem, to jest katolickém smyslu jako společnost svatého společenství, viditelné společnosti tohoto neviditelného společenství.

Již na samém začátku této studie o Církvi je důležité stanoviti si tento rozdíl. V dogmatické části naší studie probereme vnitřní podstatu Církev, zda je jenom společenstvím nebo společností, či zda je obojím a v jakém poměru jest obojí prvek v Církvi. To ale již je studie dogmatická. V této apologetické části se neptáme, co je Církev a jaká je, nýbrž zda je vůbec, zda je od Krista, jakou ji Kristus chtěl mít a zdali ji můžeme poznati jako dílo Kristovo. Proto také se tu dotkneme jen zběžně a přehledně cizích názorů o Církvi, protože podrobněji chci o tom pojednati v příslušné studii historické části o vývoji názorů na Církev a theologii Církev.

² Batiffol: *L'enseignement de Jésus, Paris 1905. II. str. 184.*

³ Poulpiquet: *L'Eglise et l'apologétique, Paris 1924, str. 121.*

První popěrači viditelnosti Církve jsou zároveň první popěrači božského založení Církve Ježíšem Kristem. Pojem skutečné Církve je tak připjat na viditelnost a ráz společnosti, že kdo popře sociální ráz Církve, popře také skutečnost Církve vůbec.

Jednostranné duchovní chápání mystického těla Kristova vede nutně k popření Církve jako společnosti i k popření úmyslu Kristova založení Církve. Co zůstává u náboženských myslitelů, chápajících Církve jen jako neviditelné tělo Kristovo, jest mlhavé, neurčité společenství lidí roztroušených po celém světě. Dokladem toho je Husův⁴ názor na Církev, podle něhož je Církve obecností předurčených.⁵

Jak došlo k tomuto nepochopení Církve? Ve středověku lidé žili z Církve, a proto se mnoho nestarali o její pojem. Něco podobného jako v lidském těle. Jakmile si uvědomujeme některé orgány, bývá to znamení choroby. Podobně je chorobné přílišné uvědomování sebe, přílišné přemýšlení o sobě. Středověk mluví o Církvě obyčejně jako o těle Kristově. Dále v definicích nejde. Uvidíme, jak dlouho to trvalo, než byl napsán soustavný theologický traktát o Církvě. Sv. Tomáš také nemá samostatného pojednání o Církvě. Všichni theologové jednali o Církvě jako o pokračování Kristově, a proto jednali o ní buď v samém traktátu o Kristu — zdroji milosti, nebo po traktátu o Kristu a před traktátem o svátostech, kterými Kristus v nás působí.

Brzo však znepokojovala mnohé náboženské myslitele obtíž, jak srovnati s pravdou o Církvě jako tajemném těle Kristově mravní úpadek mnohých údů Církve. Hrozili se ať skutečných nebo domnělých provinění a zločinů lidí v Církvě, zvláště vedoucích. Nedovedli si představit špatné údy svatého těla Kristova. Sv. Tomáš si našel i zde řadu jemných odstínů a rozlišení,

⁴ *Unica est sancta et universalis Ecclesia, quae est praedestinatorum universitas* — (De Ecclesia I. p. 268, cf. také Spáčil, Učení M. J. Husa o Církvě).

⁵ Denzinger: 627—632, 654.

jak kdo patří ke Kristu, jak kdo patří k němu dokonale a nedokonale, vírou, milostí nebo slávou.⁸

Z neporozumění slovům Kristovým o Církvi jako o poliš kolem, hostině s nedbalými hosty, svatebním průvodu s pošetilými pannami, sítí se špatnými rybami, pohoršuje se Viklef nad chybami lidí v Církvi viditelné a obrací se od ní k Církvi neviditelné. Viditelná, to je tehdy římská církev, jest mu »sbornicí satanovou«. (Denz. 617.)

Prvním, třebaže stručným, pojednáním o Církvi, jest bulla papeže Bonifáce VIII. »Unam sanctam«.⁷

Vlastním smyslem této bully bylo vymeziti spíše poměr Církve a státu. Při tom praví stručně několik vět o podstatě Církve a jejích základních vlastnostech. Bonifác zdůrazňuje především jednotu Církve. Kristova Církev je tak jedna, že mimo ni není spásy. Jedna jest, jako jest jeden Kristus a jedna víra (Efes. 4, 5). Církev je tak jedna a tak nutná pro tuto svou jednotu, jako byla jedna a jediná archa Noemova, která spasila své obyvatele, zatím co všichni ostatní mimo ni zahynuli. Je tak jediná, protože nedělitelná, jako nesešitá suknice Páně. Bonifác vyvažuje oba pohledy na Církev: jako na nesmírný dar tajemného těla i jako na zřízení pro spásu. Byl to důležitý náběh ke zvláštní teologii Církve. Ale teprve hodně později bylo toto silnější již vlákno zachyceno theology. Zato se odehrály u nás v Čechách prudké disputace o Církev. Zde jednali o pojmu Církve Vojtěch Raňkův z Ježova, Jan z Jenštejna, Matěj z Janova a posléze Hus a Páleč. Hus se vracel několikrát k Církvi jako k předmětu své theologické spekulace, až vyvrcholila jeho nauka o Církvi v traktátu De Ecclesia.

Od tvrzení Viklef ova, že Kristus nezaložil římskou Církev, k tvrzení posledních liberálních a modernistických nauk, že Kristus vůbec nechtěl žádnou církev založiti, není propasti. V jádře se shoduje

e Sv. Tomáš: III. 8, 3 - Sent. dist. 13, De malo 29, a. 4 a 5.

t Bulla byla vydána 18/XI 1302. Text a rozbor: viz Na hlubinu XIV, 1939. Prof. Dominik Pecka. Hefele: Konziliengeschichte VI, 346.

Viklef a Hus s Harnackem, že Kristus vytvořil jen duchovní společenství. Hus ovšem věřil ve spasení z milosti Ježíše Krista.

Když mluvíme o dnešní protestantské teologii, nesmíme nikdy zapomenouti na rozdíl mezi věřícími protestanty (kterým se také říká konservativní) a mezi protestanty liberálními, kterým na jednom nebo na dvou člancích víry ani příliš nezáleží.

Konservativní protestantští theologové trvají proti liberálům dále na božství Kristově, a proto také na božském původu křesťanství a jakési církve podle rozličných konfesí. Snaží se dokonce i vnější Církev nějak odvoditi od Krista.

Buď od pozemského Krista, který o tom vyjádřil svou vůli, anebo od Krista nebeského, který řídí Církev svým Duchem svatým a jeho dary.

Prof. J. L. Hromádka utekl od této otázky vrátky agnosticizmu. Pro něho nebude prý »nikdy spolehlivě vyřešena otázka, zda chtěl Ježíš založiti Církev«. ⁸ On také myslí, že Církev spíše povstala z kruhu prvých učedníků, než aby byla založena. Povstala hlavně silným prožitím víry ve zmrtvýchvstání Páně.

Konservativní protestantští theologové odvozují původ myšlenky Církve aspoň nějak od Krista. Jedni zdůrazňují spíše to, co bychom nazvali demokratickým rázem, který prý chtěl Kristus vtisknouti Církvi, kdežto druzí chápou Církev charismaticko-duchovně. Mezi první patří Zahn, Dibellius, Schmidt, Solin.⁹ Jejich věty se dají shrnout asi takto: Kristus hlásal přímo pouze království Boží, společenství těch, kteří uvěří Mesiáši, přijmou jeho posvěcení v život poslušnosti dětí Božích k vůli nebeského Otce. Chtěl ale, aby se tito učedníci, kteří přijmou jeho království Otce v lidských duších, shromáždili v jakousi viditelnou jednotu, církev. Ale sám tuto církev nezaložil, nedal

8 J. L. Hromádka: Křesťanství v myšlení a životě, Praha, 1931. Str. 21, 58.

⁹ Zahn: *Das Evangelium des Mathaeus*, 1905.

Solin: *Civitas Deo*, Tiibingen, 1926.

Schmidt: *Die Kirche des Urschientums*, Tiibingen, 1927.

Dibellius: *Das Jahrhundert der Kirche*, 1927.

jí především pevného zřízení, tím méně zřízení hierarchického. To vše se vyvinulo z vnitřní potřeby a z vnějších okolností. První věřící se seskupili a vidouce potřebu dali si také své církevní zřízení. Bylo třeba dáti řád rodící se náboženské společnosti. Bylo nutné uspořádati bohoslužby, zařídití šíření Kristovy myšlenky. Ze začátku nebylo zvláštních pořádajících úřadů. Obec se sama spravovala. Sama se podrobila těm, kteří znali Krista, kteří z jeho úst přijali jeho pravdu a jeho spasení. Po apoštolech a již vedle apoštolů dávali pokyny lidé vedení zvlášť Duchem svatým. První křesťané byli plni posvátného nadšení a pod vlivem svatého nadšení se podrobovali lidem ještě nadšenějším. Také jednotlivé obce byly spolu spojeny poutem lásky.

Takové zřízení, stavějící na svaté jednotě lásky a rovnosti všech v Kristu, mohlo stačiti pro první doby posvátného zánění. Jakmile se však uchytily u prvních křesťanů lidské věci, jako nepořádky a nešvary, jakmile se objevilo nebezpečí nestejnomyšlného rozdělení a rozšiřování slova Božího a Kristových milostí, byli křesťané vedeni k pevnějšímu zřízení. Vytvářela se a uplatňovala lidská zřízení. Již v dobách apoštolských Otců začínají duchovní vůdcové odvozovati tyto formy nutné sice, ale ne božské, velmi přirozené, ale proto nikterak ne nadpřirozené, od samého Krista. Již v době apoštolské jsou kladeny základy hierarchickému křesťanství. Křesťanství stává se katolickým.

K tomuto závěru dochází na př. Kóstlin v protestantském theologickém slovníku.¹⁰

VÝKLAD CHARISMATICKO-PNEUMATICKÝ

Církev je podle něho sama charismatem, darem Ducha svatého, božského Pneuma, které působí v Církví. Tím je ovšem zbytečné dohadovati se o tom, zda má býti Církev hierarchická

¹⁰ Kóstlin: *Realenzyklopedie X, heslo Kirche.*

nebo demokratická. Jenom v nevlastním slova smyslu prý byla Církev uspořádána jako společnost. Jediné uspořádání mělo být uskutečněno zázračnými zásahy a dary Ducha sv. Dary v Kristově společnosti znamenají podle sv. Pavla pouze povinnost, závazek ke službě. Přijímáš službu od pověřených milostí Páně ty i celá obec, máte podobnou povinnost úcty a poslušné vděčnosti k těm, kteří vás obohacují. Tak prý byly spravovány první obce věřících až do konce I. století, kdy mizejí charismata.

VÝKLAD LIBERÁLNÍHO PROTESTANTSTVÍ

Liberální protestantská theologie popírá jakoukoli souvislost mezi Kristem a Církví. Kristus chtěl království Boží, Církev je jeho padělkem. Tak mluví především Harnack.¹¹ Podle něho vše, co přišlo, nepovstalo podle předem určeného plánu, nýbrž vyrostlo samočinně z bratrského společenství lidí, kteří našli Boha skrze Krista, jako děti nacházejí otce. Podobně smýšlí také hlasatel německého ekumenického hnutí Fr. Heiler.¹²

Podle Harnacka se prý vyvíjela Církev takto:

1. Mezi křesťany byla skupina věřících, kteří obzvlášť silně prožili své spojení s Bohem. Jevili se před shromážděním jako vyvolení. Měli kázati s apoštoly jako proroci a učitelé, ovšem ze své vnitřní nutnosti, ne z nějaké vnější povinnosti.

Autorita těchto duchovních vynikajících lidí rostla a přenášela se, jak je přirozené, i na vnější řízení shromáždění křesťanského.

2. Vedle autority Bohem nadšených jedinců rostla autorita starých a zasloužilých členů. Jejich prvenství jest samozřejmě odedávna. Netřeba k němu nějakého právního podkladu. Je přirozené, že staří a zasloužilí, kteří »při tom byli«, když se Církev

¹¹ Harnack: *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910.

¹² Heiler: *Der Katholizismus*, 1923, p. 43.

zakládala, uplatňovali ve sporech své stanovisko, že oni, kteří Církev budovali, uplatňovali i své právo rozhodovat ve vnějších, správních, organizačních a jiných otázkách rostoucí Církev.

3. Když pohaslo charismatické nadšení, když zemřeli nejstarší členové, znající začátky Církev, vyrostla nutně nová autorita, autorita těch, kteří byli obcí pověřeni k jejímu řízení, k předsedání při bohoslužbách, k uskutečňování a rozdělování misijního apoštolátu. Bylo také třeba najít ty, kteří by učili nováčky i staré členy. Tím vším dostávalo se lidem, takto obcí pověřeným, stále silnější autority a moci. Někteří se stali biskupy s mocí vedoucí, jiní zůstali jáhny pouze s mocí výkonnou. Biskupové se potom rozdělili o svůj úřad liturgů a učitelů s presbytery — kněžími.

Vyrostlo monarchické zřízení Církev. Jistě že tu také spolu působila vzpomínka na autoritu apoštolů a na bývalý živý střed nové rodiny Boží — na Krista. Vedoucí Církev byli postaveni na místo bývalých apoštolů. Z toho se vyvinuli jako jejich nástupci. Nebylo nutné příliš dokazovati myšlenku apoštoltské a hierarchické poslušnosti, protože v židovském náboženském životě, v právu římském a v řecké filosofii byla myšlenka poslušnosti živou myšlenkou.

VÝKLAD MODERNISTICKÝ

Modernismus racionalistický přejímá celkem hledisko liberálních protestantů. Tvrdí, že Kristu byla cizí jakákoliv myšlenka vytvořiti Církev. Církev vyrostla sama z vnitřní potřeby a z vnějších okolností, ale také z vnitřní povahy Božího království hlásaného Kristem.

Církev jest jednou etapou vývoje onoho náboženského citu, který byl tak drahý modernistům a z něhož vysvětlovali celý vývoj náboženství. Tento náboženský cit je svou vlastní skutečností a má své zákony, nezávislé na zákonech racionální

logiky, protože tu jde o iracionálno a emocionálno. Proto také může něco být pravdivé jakožto tryskající z tohoto náboženského citu, aniž je to pravdivé vědecky.

Církev s celým hierarchickým zřízením je vnější důsledek onoho náboženského citu vyjádřeného v křesťanství, kterým toto vnější vyjádření slouží snaze uskutečniti Krista kněze, učitele, vůdce. Jiný je Kristus sám tohoto náboženského citu. Z tohoto prožitého Krista vyrostla Církev jako jeho tělo s jeho úřadem hlavy, třebaže historický Kristus neměl nic společného s těmito vnějšími důsledky, kterými povstala vnější organisace Církve.¹³

2

KRISTUS CHTĚL ZALOŽITI VIDITELNOU SPOLEČNOST NÁBOŽENSKOU - CIRKEV

Nemůžeme za to, že protivníci Církve vložili do tohoto slova, posvěceného samým Kristem, všechnu lidskou špatnost, úzkoprsost, malichernost, kolik jí jen mohli najít a kolik si jí jen dovedli vymyslet u lidí v Církvi, hlavně u vedoucích v Církvi, u její hierarchie, že pro ně znamená Církev zradu na Kristově myšlence, a jenom špatnost, kterou pečlivě sebrali po tisíciletích života katolického kněžství, nevidouce světlých stránek a účinků a snah vyvažujících a převažujících ony stíny.

To slovo přesto zůstává nejpřesnějším vyjádřením tužeb a cílů Kristova příchodu a působení. Kristus chtěl obroditi a rozšířiti a dokonale naplniti myšlenku viditelného království Božího, které zúžili a zhmotnili farizeové a zákoníci u Božího království začatého v židovském náboženství.

Kristus nepřišel jenom uskutečniti dokonalé království Boží v dosavadní náboženské obci židovské, nýbrž také rozšířiti toto

i» Srov. Pascendi. ASS 1907, 593. Denz. 2091.

království Boží na celý svět. Pevná byla vnější, organizační forma židovské náboženské obce, takže tvořila dokonalou společnost. Podobnou společností měla být nová rodina náboženská, ne již pouze dětí Izraele, nýbrž dětí samého Boha-Otce po celém světě.

Ne nadarmo ztotožňuje Kristus se svou osobou všechny lidi, takže cokoliv jim, i nejmenším z nich, učiníme dobrého nebo zlého, jemu samému jsme učinili. Tvoříme v něm, prvorozeném Synu Božím, a v nebeském Otci, jednu rodinu. Rodina je něco pevně uzavřeného. Pevně uzavřená a sjednocená je tato Kristova rodina dětí Božích. Kristus chtěl sice rozšířit tuto rodinu na celý svět, ale z toho neplyne, že by proto musil jeho pojem této nové rodiny, tohoto nového království, být nutně mlhavý a neurčitý. Vidím v tom právě také odlesk jeho velikosti božské, že utvořil rodinu, společnost, království, obec hodnou sebe, své božské šíře a moci, a přitom tak skutečně jednu tuto rodinu a obec, jak zde na zemi, z lidí je jednota uskutečnitelná ve své dokonalosti též lidské, totiž jednotě viditelné společnosti.

Kdo upírá Kristu myšlenku založení tak široké a zároveň viditelné náboženské obce, ukazuje, že nestačí pochopit velikost Kristovu. Jeho království nemohlo být jen mlhavě vnitřní a duchovní, nýbrž musilo být přiměřené lidem, tvorům společným, tedy viditelné.

Ukázal jsem již v úvodní kapitole o Kristově království Božím, že nečekal a nestavěl pouze duchovního království. Kristus chtěl opravdu pevně a viditelně, třebaže nábožensky a podstatně duchovně, shromáždit lidi.

O tom svědčí již způsob, kterým slavně ohlašuje vybudování své Církve. Kristus totiž sám užil výslovně o svém království, o své náboženské obci výrazu Církev. Je tu užito slova Ecclesia, u sv. Matouše 16, 18. V Septuagintě odpovídá tomuto slovu Ecclesia synagoga — shromáždění. Věcně je to totéž. Tomuto řeckému slovu odpovídá aramejské kehala (hebrejsky kahala) anebo kništa (hebr. edah).

Tím dostatečně vyjádřil Ježíš úmysl založiti organisovanou, vnější náboženskou společnost, protože to znamená ve Starém Zákoně i v rabínské literatuře Ecclesia-kehala: celou svatou obec izraelskou, shromážděnou pod svým králem Jahvem a před ním. Kristus tak vyjádřil svůj úmysl vybudovati svou náboženskou obec podobnou sice dosavadní židovské náboženské obci, ale přece jen společnost novou. Na témž místě také ukázal, že to má býti jednou z fází jeho království, protože slibuje Petrovi, že na něm vybuduje svou obec, společnost náboženskou, a zároveň mu dá klíče, to jest správcovství, od království nebeského. Tato Církev je zároveň jeho Božím královstvím, které stále hlásá.

Představme si slavnostní chvíli, kdy Kristus slibuje Petrovi, že na něm vybuduje svou Církev. Petr prohlásil, že Kristus je Syn Boží. Synovství Boží je základ, obsah a cíl nového Božího království, které Kristus zvěstuje. Jako by proti všem blouznivcům na věky předem Kristus měl v úmyslu ukázati, že chce proměnit svou společností společnost lidskou. A že chce založiti společnost a takto přetvořiti společnost lidskou, dokazuje tím, že vystavěl i svou společnost na hlavě, autoritě, jež je základem každé skutečné lidské společnosti. Staví své království duchovní na autoritě, hlavě, skále, na tom, na čem stavěl své království svět pohanský i židovský. Kristus také staví své dílo na pevnosti autority, vyjádřené obrazem skály a správcovství (klíče). Království Kristovo má býti společností viditelnou, protože je vybudována na autoritě. Autorita je nutným předpokladem, ale i znamením opravdové společnosti.

Dlouho byl napadán tento text, že prý není hodnověrný a původní, ale již nejstarší rukopisy vesměs jej mají. Dieckmann shrnul všechny dosavadní názory na pravost tohoto místa a dokázal, že vážní exegeté toto místo uznávají za pravé.¹⁴ Z protestantských badatelů nejvážnější zastávce pravosti tohoto místa

¹⁴ Dieckmann: *Neuere Ansichten uber die Echtheit der Primatstelle*, *Biblica* 1923, str. 189—200.

je Kattenbusch,¹⁵ který se jen snaží dokázat, že tu Kristus sli-
buje ne primát, nýbrž pouze zvláštní místo v Církví.

Všichni vědečtí a kritičtí vydavatelé Písma sv. mají toto
místo: Tischendorff, Westcot-Hort, Weiss, Nestle, Von Soden,
Vogels, Merk. Text se totiž nachází ve všech řeckých rukopi-
sech. Chybí sice v Codex Sinaiticus, ale to proto, že schází
celý kus Mt. 16, 15 - 17, 11. Zato je celý v textu ještě starším,
totiž Syrus Cureton.

Proti autorům, kteří hledali vsunutí tohoto textu ve II. sto-
letí, stojí skutečnost, že je obsažen v Tatianově Diatessaronu,
prvé harmonii evangelií ze II. století. Je tu obsažen již i tento
úryvek, a to nezkrácený. Vrátime se ke studiu tohoto místa při
otázce primátu Petrova. Zde stačí si je jen zhruba ověřiti jako
jeden z důkazů. Zatím jsme spokojeni, že je dokázán tento text
pro prvé desetiletí druhého století.

Ježíš Kristus tedy na tomto místě označil jednu tvář a jedno
období svého království Božího. Již zde na zemi bude jaksi
toto království uskutečněno v nové náboženské společnosti, kte-
rá bude společností, a to společností viditelnou, organisovanou,
s hlavou, společností pevnou, společností s úřední mocí Petra -
klíčníka.

3

KRISTUS CHTĚL MITI SVOU SPOLEČNOST VIDITELNĚ ZŘÍZENOU

Nejprve ustanovuje Kristus viditelné vstupování do tohoto
království. Ustanovil křest jako vstupní obřad a bránu ke své-
mu duchovnímu společenství. Viditelný způsob přijímání uka-
zuje zřetelně na úmysl založiti viditelnou společnost, když se
vchází viditelným způsobem do tohoto Božího království. Ale

¹⁵ Kattenbusch: *Der Spruch uber Petrus und Kirche bei Matháus*,
Theol. Studien, 1922, p. 94.

nejenom to, nýbrž tato společnost jest i zevně společensky uspořádána. Již křest udělují určití údové tohoto království. Apoštolům bylo řečeno: křtěte! Tak tu vidíme hned na začátku ustavujícího se království Božího dvě skupiny lidí, totiž vedoucích a vedených. Kdyby chtěl Kristus založiti království jen a jen duchovní, nerozlišoval by tak přesně a důsledně vedoucí od vedených.

Apoštolům řekl: učte je křtíce (Mt. 28, 19), to jest: Vy učte a křtěte druhé. Komu (vy) hříchy odpustíte — odpouštějí se jim (Jan 20, 23). To číňte (vy) na mou památku (Lk. 22, 19), to je vy před druhými, jako já před vámi (1 Kor. 2, 24).

Kdo (druzí) vás slyší, mne slyší... Lk. 10, 16.

Tím je dáno rozvrstvení, které je základem každé společnosti. Kristus shromažďuje lidi a chce, aby se shromažďovali pod vedoucími, pod autoritou, a viditelným vnějším způsobem mají být přijímáni, učeni, vedeni k zachování Kristových slov. Podle Mt. 28, 10 mají být živeni tělem Kristovým. Oni, vedoucí, mají za ně podávat tělo Kristovo a lámat jim jako pokrm života toto tělo nabídnuté a podané v oběť. Když ztratí život dětí Božích, který Spasitel lidem přinesl, mají jim vedoucí podle svého uznání hříchy odpouštěti, vnějším způsobem mají jim být, tedy druhými, hříchy předloženy a jimi, vedoucími, podle uznání buď odpuštěny nebo zadrženy.

Jen pevně společensky, vnějším způsobem stavěná a organizovaná společnost může uskutečňovati všechny tyto vzájemné, tak těsné a časté styky vedoucích a vedených v království Božím.

Kristus ustavil novou náboženskou společnost a zřetelně ji oddělil od staré židovské společnosti — synagogy. Výmluvné je, že svatopisci Nového Zákona překládají starozákonní kahala ne již slovem Septuaginty synagoge, nýbrž novým slovem ecclesia.

I v tom vidím zřetelný protiklad, že bylo ke slovu Ecclesia užito novozákonnímu duchu lépe, protože láskyplněji odpovídajícího kořene, ne ago — sháním do houfu, shromažďuji, nýbrž

kalo, svolávám: ne shromáždění, nýbrž povolání tvoří tuto novou společnost.

Kristus prohlašuje, že přišel naplnit St. Zákon (Mt. 5, 17). Dává novou modlitbu, novou oběť, ale také novou úmluvu. Stará úmluva v obětní krvi poddanosti židovské vytvořila starou náboženskou společnost. Ježíš obětováním své svaté krve podává novou oběť, vytváří novou úmluvu: Mt. 16, 18, Lk. 22, 20, 1 Kor. 2, 25. Stará úmluva vytvořila Boží lid, společnost království Božího izraelského, nová úmluva tvoří novou společnost. Stará úmluva je odvolána, protože jsou odvolány oběti, kněží i Thora. To vše tvořilo základ staré náboženské společnosti. Kristus ale odvolává oběti, když slibuje oběť novou, a ruší Jerusalem jako místo Boží služby a oběti. Jan 4, 23. S tím jsou zároveň odvoláni i kněží. Staví nový základ, nový zákon; Starý Zákon spravedlnosti byl kodexem i základem staré náboženské společnosti. Kristus několikrát opravuje tento Zákon spravedlnosti. Otec se v Kristu slitoval, když Syn vzal na sebe spravedlnost. V tom byla jeho nejvyšší láska. Proto již neplatí zákon strohé spravedlnosti, když i Bůh vyměnil spravedlnost za své milosrdenství. Proto ode dneška platí: odpuštění, shovívavost.

Slyšeli jste, že bylo řečeno starým ...: oko za oko ... Mt. 5,38. To již neplatí, nastává nový zákon.

Při poslední večeři shrnuje Kristus právě tuto lásku chápající, odpouštějící, všechny vidící v náručí Otcově a v osobě Kristově pod pojmem svého zákona. On dává nové přikázání lásky, lásky ke všem, lásky bez omezení, lásky, která nemá již oné nedokonalé míry starozákonní.¹⁶

Toto jest jeho mandátům, zákon, nový zákon, nový základ

16 Starozákonní přikázání lásky se týkalo »nejbližších« — proximi, to jest příbuzných a nanejvýše soukmenovců. Dle Krista jsou nám nejbližší všichni, kteří potřebují naší pomoci, to jest všichni lidé. Proto nachází čeština nové slovo ke křesťanskému přeložení slova »proximus«, totiž »bližní«, které dokonale stírá ono omezení lásky.

nové úmluvy nového společenství lidí s Bohem a mezi sebou. Prikázání nové dávám vám. Jan 13, 34. Spasitel tolik zdůrazňuje jednotící lásku, protože chtěl lidi shromáždit ve skutečnou, pevnou jednu společnost.

CÍRKEV V PODOBENSTVÍCH

Pojem království Božího u Krista není pojem jednoznačný, jak jsme již viděli. Je to pojem složitý, zahrnující více forem a období vlády, kralování Božího.

Některá podobenství se ale týkají výhradně onoho království Božího, které uskuteční vládu Boží nejenom v srdcích lidských, nýbrž také v lidské společnosti. Utvoří se v ní zvláštní shromáždění lidí, kteří se připojí ke Kristu, prvorozenému Synu Božímu, a vytvoří mezi sebou a ze sebe předzvěst obecného království, které teprve přijde. V tomto budoucím království Božím bude Bůh všechno ve všem. Vítězné království Boží začíná již teď. Shromažďuje lidi, kteří budou ochotni k službě vůli Boží v Kristu, oběti vůle Otcovy až k smrti.

O této společnosti lidí, kteří se přihlásili ke království Božímu, pronášá Ježíš mnohá svá podobenství. Království Boží některých podobenství se jeví zřetelně jako království vnější viditelné společnosti. Toto viditelné a sociální království je prostřední období království Božího. Je vytvořeno z lidí, kteří se přihlásili vírou v Krista, prvorozeného Syna Božího, k synovství Božímu, k rodině a ke království synovství Božího a spojili se s ním a mezi sebou vjedno. Království Boží viditelné vyrůstá z království duchovního a pod jiným zorným úhlem do něho také přivádí. Je to útvar přechodný, připravující slavný příchod království dokonalého a naplněného, které bude obsahovat potom již jen děti Boží.

Království Boží přechodné shromažďuje nejenom ty, kteří dětmi Božími jsou, nýbrž také ty, kteří jsou k němu povoláni.

Nerozhoduje, zda je to povolání účinné nebo jen vzdálené. Království Boží je tu jako něco:

- a) nedokonalého,
- b) rostoucího,
- c) viditelného.

To nemůže být ani království lásky Boží, synovství Božího, o kterém Kristus mluví jako o zrně, které různí lidé různě přijímají, Lk. 8, 12, ani království slávy a blaženosti, o kterém praví, že jejích je království Boží, Mt. 5, 10, že v něm někdo bude malý nebo velký, 5, 19, které Otec připravil svým vyvoleným, 15, 34, jehož nebude konce, Lk. 1, 34.

Docela jiný ráz má království těchto některých podobností. Má všechny známky každé lidské společnosti. Proto se dají vysvětliti pouze o tomto údobí království Božího, jakožto zřízení pro spásu, pro přivtělování ke Kristu skrze hlásání jeho poselství, skrze otvírání duší jeho království. Tak je podobno toto království Boží poli s obilím i koukolem, lidmi špatnými i dobrými, Mt. 13, 33, a síti s rybami dobrými i neužitečnými, Mt. 13, 47. Ale v království slávy nebude zlých, nebude neužitečných. Podobně není špatný ten, v jehož srdci je království duchovní Boží vlády. Tak je toto království viditelné, vnější a obsahující různé lidi, jako právě každá jiná společnost složená z lidí. Jako společnost vnější a viditelná se rozrůstá toto království Boží, jako kvas v těstě a jako hořčičné seménko, Mt. 13, 31, 33.

Tato společnost tvoří jeden svolaný celek jako svatební průvod a svatební hostina, opět s různými společníky, dobrými i špatnými, Mt. 25, 10.

Království Boží v této podobě je něco viditelného, jednotného, jako právě společnost. Podobá se totiž stromu, poli, městu, síti, svatební společnosti, svatebnímu průvodu, stádu s pastýřem. Hlavně poslední obraz jednoho stáda s jedním pastýřem (Jan 10, 14) vyjadřuje sociální ráz tohoto království Božího, které Kristus přišel vybudovati na zemi.

Přirovnání stáda a pastýře je totiž známo již ve St. Zákoně. Ve Starém Zákoně užívalo se tohoto krásného obrazu o židovské náboženské společnosti, o židovském národě, jehož pastýřem jest Jahve. Ezechiel 34, 23, Iz. 40, 11.

Ježíš shromažďuje nové stádo, to je nový lid, nový národ, a proto novou společnost. Když se nazývá Kristus dobrým pastýřem, je to naplnění starozákonního obrazu o Hospodinu pastýři svého lidu. Vyjadřuje vtělení Boha — pastýře, ne pouze pro Izraele, nýbrž pro všechny ztracené ovce. Ježíš má totiž i jiné ovce, které ještě nejsou z ovčince Hospodinovy izraelské společnosti. Praví, že i ty musí dovésti, aby byl jeden ovčinec s jedním pastýřem, Jan 11, 16. To bude jiné, nové stádo s novým pastýřem, pastýřem všech, pastýřem milosrdným, pastýřem hledajícím ovce duchovně ztracené, s pastýřem, který nakonec dá i život za své ovce. Tak jsou jeho, tak s ním tvoří jednotu, že přinese i tuto největší oběť.

Hned po smrti Kristově se shromáždili věřící v obec, do které byli křtem přijímáni další, kteří uznali Krista za Syna Božího a Mesiáše. Tato obec se nazývá ve Skutcích apoštolských důsledně ekklesia. Známe toto označení ze šestnácti míst Skutků apoštolských. Tato obec má svou víru, odlišnou od náboženské obce židovské: že Kristus je Syn Boží a Mesiáš, vykupitel z hříchů, jenž nás spasil. Víra v něho nám dává toto spasení. (2, 33, 5, 31, 3, 15, 15, 11, 4, 11.)

Nová obec má své posvěcující prostředky, protože ji tajemně posvěcuje Duch sv. skrze vnější úkony apoštolů. Křest je prvním takovým úkonem, který zprostředkuje odpuštění hříchů, 3, 37—41, 8, 5, 8, 36, 9, 18, 10, 47. K tomu přistupuje skládání rukou, kterým se svolává Duch sv., 8, 17, a pak lámání chleba a společné modlitby, 2, 42.

To vše dělilo novou společnost od židovské náboženské společnosti, třebaže apoštolově ze začátku ještě chodili do synagogy, částečně aby se snažili přesvědčiti lid, částečně proto, že stále ještě doufali v možnost obrácení celého národa.

Prvotní obec se odlišovala od staré židovské práve touto vírou, novým shromážděním kolem nových obřadů, pod novou autoritou v novém působení Božím. Apoštolově odpovídají dosavadní autoritě židovské, zakazující jim hlásati Krista: Sluší více poslouchati Boha nežli lidi. 5, 39. Nevidí již v dosavadní autoritě Boží zástupnictví, které teď mají oni jako nová autorita. Stojí jasně proti hlavě staré společnosti. Novou autoritou je dáno i právní odlišení nové společnosti od staré. Prohlášením tak zvaného prvního sněmu jerusalemského se oddělili první křesťané úplně od židů, od dosavadní jejich náboženské společnosti.

Myslím, že tím vším jsme dostatečně vyvrátili Sabatierův názor,¹⁷ že prý prvá obec byla volným sdružením nábožných židů, kteří neměli zvláštní víry ani pravidel mravního života, nýbrž byli vedeni pouze nadšením, »Duchem svatým«.

Nesprávnost tohoto mínění zřetelně vysvítá z autoritativního způsobu, kterým apoštolově přijímají nové údy do Církve, řídí je i jejich život i celou obec, z toho, jak spojují svou autoritou nově rodící se obce. Stejně se v tomto světle jeví nesprávné tvrzení Harnackovo,¹⁸ že prý první křesťané byli dále židy, jsouce spojeni pouze vírou, že Kristus je Mesiáš živý a že přijde k soudu. Harnack připouští nějaké právní prvky v prvním shromáždění, ale o obci nechce slyšeti. Pevná jednota víry, obřadů, oběti, autority, vládnutí, organisace dostatečně vyvrací Harnackovu domněnku.

Kristus tedy neponechal až svým věřícím a učedníkům, aby shromáždili věřící ve viditelnou vnější náboženskou společnost. Načrtl její hlavní rysy, dal cíl, organisaci a prostředky, které se uskutečňují ve společnosti a které ji také tvoří.

i' Sabatier: *Les religions d' autorité et le religion de l'esprit*, 1.1. ch. II.

¹⁸ Harnack: *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung*, p. 5—30;

týž: *Das Wesen des Christentums*, 9, art. 11. Vorlesung.

Kristu byli nejbližší apoštolově. Byli zvlášť Kristem vychováni, připravováni. Věříme, že na ně sestoupil Duch svatý o letnicích, Duch pravdy, Duch přivolaný na pomoc — Paraklet — rodícímu se království Božímu. A tito apoštolově chápali a uskutečňovali Kristovo poselství o království Božím skrze shromáždění těch, kteří přijali Kristův program království Božího v duších. Semkli se od začátku ve společnost, do které přijímali křtem, Sk. ap. 8, 12, která se scházela na modlitbách a lámání chleba, v které apoštolově uplatňovali svou autoritu, kde převládala především autorita jednoho, vyvoleného k tomu kdysi Kristem, totiž apoštola Petra.

Tito apoštolově shromažďovali lidi v rozličných obcích, kterým dávali opět představené s pokyny, jak oni sami se mají postarat o své nástupce, jak ukazuje volba apoštola Matěje, jáhnů a pokyny sv. Pavla jak pro vedení obce, tak pro jmenování představených a jejich nástupců, jak čteme v epistolách Titovi a k Timotheovi. Sv. Pavel mimo to zasahuje v svých listech i v svém jednání do života prvních křesťanů jako autorita ve společnosti.

Prvá Církev byla tělem Kristovým, ale tělem živým, pevně vybudovaným nejenom všemi dary, nýbrž také všemi úřady a službami, protože úřad znamená podle přání Kristova především službu. »Kdo chce býti větší mezi vámi, buď vaším služebníkem* Mt. 1, 20, 16.

To je jediná velikost v království nové úmluvy, totiž úmluvy lásky, sloužití co nejvíce svým bratřím, a růsti v této lásce.

Sv. Pavel jmenuje totiž mezi mimořádnými dary, charismaty, které měly sloužití Církvi jako společnosti — protože společnému, obecnému a veřejnému, a proto společenskému prospěchu — nejenom dary jazyků, prorocství, nýbrž také církevní úřad, učení, představenství. I to má sloužití Církvi jako společnosti. Charismaty sloužícími jest pro sv. Pavla i každé útěchyplné

napomínání a milosrdná pomoc. Řím. 12, 3—8, 1 Kor. 12, 4—10, Efes 4, 1—16.

Obdaření těmito dary připravilo sice určité věřící k zastávání církevních úřadů, protože jimi vyrostla jejich vážnost a důvěra k nim. 1 Tim. 4, 14. Ale neznamená to, že kdo je měl, musil se stát vedoucím nebo že každý vedoucí je musil míti, takže by vedení Církve bylo úplně takto libovolné, svobodné, neurčité, tak jako by shromáždění prvých věřících také bylo jen tak volné, semknuté pouze Duchem svatým a jeho inspirací.¹⁹ Zeny přece byly také obdařeny charismaty, zázračnými i služebnými, a přece jim sv. Pavlem bylo přímo zamezeno jakékoliv řízení obce a nikde se nesetkáváme v první Církvi ani se stopou nějaké jejich správní moci. 1 Kor. 14, 39. 1 Tim. 2, 13.

Dary Ducha sv. samy neopravňovaly vykonávat úřad vedoucího v Církvi. Čteme o sv. Štěpánu, že byl plný Ducha sv., ale své poslání, svůj úřad lásky přijímá po volbě a skládání rukou své obce. Sk. ap. 6, 6. Podobně i Timotheus byl vybrán »proroky« 1 Tim. 4, 14. I omilostnění podléhali řádnému řízení obce. Apoštolově totiž dávají autoritativní pokyny o užívání a uplatňování těchto darů v obci a prohlašují za rozeznávací znamení mimořádných darů shodnost s apoštolským učením. 1 Kor. 12—14, Řím. 12, 6., 1 Kor. 14, 37., 1 Thes. 5, 19., 2 Thes. 2, 32.

Sv. Pavel dává docela jiný vhled do řízení Církve. Apoštol sám vybírá Tita, Timothea a jiné a stanoví přesné podmínky k tomu, aby někdo mohl být jeho a jejich nástupcem. Úkol takových lidí v Církvi vyvěrá podle epištol sv. Pavla a podle jeho způsobu jednání i podle jednání ostatních apoštolů z autority vedoucí odpovědně své stádece jako společnost s právy hlavy vnější společnosti, způsobem, kterým se společnost vede, jehož potřebuje k dosažení svého cíle, zde k budování království Božího v duších a ve vítězství nad světem.

Sv. Pavel založil mnoho obcí. Nazývá je také shromážděním-

i» Bruder: Die Verfassung der Kirche 69—103.

ecclesia-církev, ale nad tyto místní církve zná obecnou Církev, která je uskutečněna na oněch místech. Církev jest mu něco opravdu nadmístního, protože je mu Církev tělem Kristovým (hlavně v epišt. Efeským 1, Korinským 6, 15, 10, 17, 12, 12).

Církev je dále chrám a dům Boží. To jsou obrazy rozhodně ukazující na vnější společnost a přitom na společnost širší, než je obec místní. (Opět list Efeským 2, 19, Židům 3, 5, 1 Tím. 3, 15, 2 Tím. 2, 20.)

Církev je nevěstou Kristovou, Efes. 5, 23. Jeden ženich Kristus má jedinou nevěstu, tedy obecnou Církev. Tak je Církev jedna, že ji přirovnává k manželce, která má býti podrobena muži. Podobně má býti poddána Církev Kristu: jedna Církev — snoubenka jednoho snoubence — Krista.

Sv. apoštolově řídí již dokonale své shromáždění. Sv. Pavel a jiní apoštolově dávají předpisy pro společný život, přijímají a vylučují lidi jako z opravdové společnosti, trestají, napomínají, určují bohoslužbu, veřejný i soukromý život prvních křesťanů. Ti žijí spolu jako jedno tělo a jedna duše, pevně spojená náboženská společnost. Máme snad právo tvrdit, že oni, kteří s Kristem tak dlouho žili, kteří tak věrně zaznamenali jeho učení, že by je byli skreslili ve skutečnosti, ve své praxi? To by je pak byli skreslili i v svých evangeliích. Kdo jsou oni kritikové, kteří se odváží obviňovat z přetvoření, nebo dokonce znetvoření Kristovy myšlenky království Božího apoštoly, kteří obětovali pro Krista všechno, i svůj život?

NEJSTARSI SVĚDECTVÍ PRVÉ CÍRKVE

Apoštolští Otcové sami byli buď žáky apoštolů nebo žáky jejich přímých učedníků. Pro nás jsou zde nejcennější svědectví do konce II. století. Nejstarší novozákonní mimobiblická památka, o kterou se tu můžeme opřít, jest Didaché či Učení dvanácti apoštolů. Autor Didaché chápe Církev jako vnější spo-

lečnost, když před sv. přijímáním podává modlitbu: »Kéž se shromáždí Církev tvá od končin země v království tvé« (IX 4). A po sv. přijímání: »Rozpomeň se, Pane, na svou Církev, abys ji vysvobodil ze všelikého zla a abys ji zdokonalil v lásce své a shromáždil ji ode čtyř větrů posvěcenou v království své« (X 5).

Odlišuje Církev od království Božího, vidí ji putovat ještě na zemi, není mu nějakým duchovním shromážděním předurčených, ani pouze očekáváním zázračného příchodu ke konci dnů.

Klement, biskup římský, začíná svůj list Korinťanům: »Církev Boží, která putuje v Římě, Církvi Boží putující v Korintě.« Jinde nazývá Církev Boží »jednotným a jediným stádem Kristovým«. (LVU 2.) Také doporučuje podřídit se autoritě duchovní, zdůrazňuje tedy tento důležitý prvek společnosti (XXXVII a na mnoha místech). Tak je mu Církev skutečnou společností.

Ví o autoritě biskupů a jáhnů, které apoštolově sami určili. Zná tudíž i zřízení Církve jako organické rozčleněné společnosti. (XLII 2.)

Sv. Ignác z Antiochie mluví samozřejmě o Církvi hierarchicky spravované, tedy jako o společnosti s autoritou a úřady. A toto zřízení je mu božského původu. Na biskupa proto nutno se dívat jako na Ježíše Krista. (Ad Ephes. VI. 1.) Tak mají býti laici spojeni se svým biskupem jako Církev (nadmistní) s Kristem (Efes. V 1).

Sv. Polykarp (Ad Philippenses). V nadpise odlišuje Církev obecnou, která putuje ve Filippách, od této místní obce. Také doporučuje poddati se autoritě presbyterů a jáhnů jako Bohu a Kristu. I jemu je tedy Církev založena jako společnost s autoritou, hierarchií a organizací.

Sv. Justin srovnává Církev se starou synagogou. Církev mu nastoupila po ní. Uznává tedy, že byla Církev založena právě jako společnost místo staré náboženské společnosti.²⁰ Ve své Apologii zase zdůrazňuje božský původ Církve.²¹

² » Justinus: Dialogus c. 72.

21 Apologia I 61.

Sv. Ireneus chápe Církev jako učitelku, jako zdroj života pro její údy.

Církev má v sobě Ducha sv., a proto je pravda: Kde je Církev, tam je Duch Boží, a kde Duch Boží, tam i Církev a všechna milost. Duch pak je pravda. Kdo tedy není ho účasten, není živěn prsy matky k životu a nepřijímá z těla Kristova přečistý pramen. Vykopávají si zbořená místa, z hliněných příkopů a z louží pijí shnilou vodu, prchajíce před vírou Církve, odhazují Ducha, aby nebyli poučeni.²²

Protestante nemohou ovšem popříti toto jasné svědectví Ireneovo o Církvi jako božském zřízení pro uchování a podávání pravdy, a proto říkají, že tento Ireneův názor je sice katolický, ale ne křesťanský, protože právě v něm Ireneus zahájil vytváření katolického, ale ne křesťanského tradičního chápání Církve. Tak Werner v díle: *Paulinismus bei Irenaeus*.²³

Tertulián²⁴ se dívá na Církev jako na naši matku (*Adv. Marcionem* V 4), jako matku oživující (*De anima*, 43), znázorněnou Evou, novou matku (*Adv. Marc.* 1), nevěstu Kristovu (1. c. IV 11-V 18). Tato Církev je poutnicí na zemi, ale má svou důstojnost, sídlo, naději a rod v nebesích (*Apol.* I).

Tak můžeme tvrdit, že nejstarší spisovatelé, přicházející po apoštolech, znají Církev jako společnost i společenství zřízené samým Kristem. Jest jim společností vnější, viditelnou, organizovanou, a to z vůle Kristovy. Toto zřízení je Boží, Kristovo zřízení.²⁵

Nuže, do II. století stojí už vybudována Církev jako společnost svatého společenství s Kristem. Církev od začátku vylučuje kacíře ze svého středu, a přece u nich nenalzáme odporu proti nějakému domnělému přetvoření Kristovy myšlenky neviditelného společenství ve viditelnou a autoritativní, organizovanou

22 *Adversus haereses* III 24, 1.

²³ Werner: *Paulinismus bei Irenaeus, Texte und Untersuchungen*, VI 2.

²⁴ K. Adam: *Der Kirchenbegriff Tertulians*, p. 90.

²⁵ Schul tes: *De Ecclesia*, Paris, 1926, p. 78.

společnost! Musili by odporovat ti, které tato viditelná Církev jménem Kristovým vylučovala, kdyby jí nějak mohli odporovat, upírat právo vylučovat je.

Bylo by jim to přece snadné (kdyby to bylo pravdivé) pokázat, že Církev nemá právo je označovat za kacíře a vylučovat je ze svého středu, když sama tak převrátila myšlenku Páně o společenství království Božího.

Tato změna by se musila státi za prvních stopadesát let. Není možné, že by si nebyl nikdo povšiml této změny a proměny díla Kristova. Ani jedna námitka proti založení Církve Kristem jako náboženské vnější a viditelné společnosti nevychází z důkazu, nýbrž všechny vycházejí z apriorního stanoviska, že Kristus chtěl jen duchovní království, a proto že nemohl chtít založit Církev. Proto jsem věnoval v těchto dvou prvních kapitolách tolik pozornosti otázce království Boží a Církve, protože ze správného pochopení tohoto vzájemného poměru můžeme přesně vyřešit otázku, o které říkal Hromádka, že se nikdy bezpečně nevyřeší, zda totiž Kristus chtěl založit viditelnou Církev.

ZÁVÉR

Po těchto důkazech můžeme podati také důvody rozumové.

Protože člověk je tvor spolčivý, patří k podstatě náboženství organická společnost lidí spojujících se v této velké myšlence. Každé náboženství obsahuje zároveň sdružovací sílu, protože každá myšlenka spojuje jisté lidi. Společnost není jedinou tvořivou silou náboženství, jak se domnívá Wundt.²⁶ Naopak z náboženství vyrůstá společnost, třeba jen náboženská. Ovšem i společnost utváří, ne sice cele, ale přece nějak náboženství lidí, kteří se v ni sestupují anebo v ní žijí. Obě příčiny jsou souvztažné. Ale nedá se popříti silně sdružovací přirozený popud, který dává náboženství právě jako silná, tvořivá společná myšlenka.

Organická společnost odpovídá tím spíše velké jednotící myšlence Kristově.

Kristus chtěl nás učiniti svým tělem, svou rodinou, svým lidem, Božím královstvím. Je nemožné, že by neshromáždil v pevnou viditelnou jednotu lidí, kteří měli tvořiti tak hlubokou a obecnou jednotu duchovní. Jako se člověk rodí dítětem a je předmětem hněvu Božího jako úd velké lidské společnosti, podobně při vtělení k synovství Božímu se také děje skrze společnost, novou společností dětí Božích. Říkáme jí Církev. Hřích má také své království viditelné, a proto musí býti překonán viditelnou vnější společností svatého života. Kristus chtěl jako nový Adam vytvořiti novou společnost pod novou hlavou, s novou úmluvou a s novým zákonem skrze nové zrození křtem v jeho krvi.

26 Wundt: Elemente der Volkerpsychologie, Leipzig, 1912.

Církev je touto novou společností, musí být viditelná a vnější, jako byla viditelná a vnější náboženská společnost židovská, která měla být základem obrození a nového utvoření nové lidské společnosti ve společnost novou, společnost, v které by vládl Bůh a jeho vůle. Nic jiného není smyslem Církve, které vložil Kristus do základu modlitbu a snahu: Přijď království tvé!

III.

CÍRKEV JE HIERARCHICKÉ
KRÁLOVSTVÍ BOZI

CÍRKEV HIERARCHICKÁ

Ježíš hlásal království Boží. To slovo vnukalo apoštolům, vychovaným časnými sny vrstevníků i jejich otců, představu prvních míst, kterými bude rozdělena a svěřena moc v novém království. Hádali se o ně, a matka Zebedeových synů, vedená odvěkým mateřským citem, přimlouvá se, aby jejím dětem bylo zaručeno vytoužené lepší, první místo v mesiášském království.

Kristus jim odpovídá: Kdo z vás je největší, buď služebníkem vaším. Mt. 20, 26; chce-li kdo být první, buď ze všech poslední a služebníkem všech. Mk. 9, 34. Mnozí samorostlí vykladači Písma i náboženští reformátoři stavějí na těchto slovech rozhodnutí Kristovo osvobodit své království od složitého, na časná práva náročného kněžstva starozákonního. Protestante až na episkopalisty zavrhují myšlenku hierarchického zřízení Církve. Ale tím samým by bylo řečeno, že Kristus nechtěl vůbec založiti viditelnou Církev jako společnost! Nepředstavíš si společnost bez autority a organizace. Nedal-li Kristus své Církvě zřízení, nedal-li jí vedení, nedal jí ani vnější podobu! Proto tak musí postupovati důkaz založení hierarchické Církve Kristem. Určil jí svatý cíl. K jeho dosažení dal svaté prostředky. Proto také svaté vedení lidí k tomuto cíli posvěcujícími prostředky. Theokracie židovská pořádala celý život židovského národa. Pořádala jeho časný a politický život. Posléze se proměnila z theokracie v klerokracii. Kristus nás chtěl osvoboditi i po této stránce. Jeho království není s tohoto světa. Má duchovní obsah,

duchovní cíl. Duchovní jsou i prostředky k tomuto cíli. Tak i zřízení jeho království je duchovní. Je-li cílem jeho království naše duchovní Boží synovství, je i smyslem jeho zřízení a vlády duchovní otcovství v tomto království. Proto se dobře shodují slova Kristova, zavrhuující horečné vyhledávání světsky chápaných čestných a prvních míst, se slovy ustanovujícími svaté zřízení v Církvi. Má býti službou tím oddanější, čím bohatší na milosti.

Ježíš Kristus si vyvolil ze svých učedníků »Dvanáct«, kteří tvoří zvláštní skupinu. Kristus sám je nazývá apoštoly. Někdy je označena tato zvláštní skupina jenom slovem »Dvanáct«. Viz Mt. 26, 14, Mk 11, 11, Jan 20, 24. Evangelisté mluví o nich jako o uzavřené skupině. I nejstarší církevní literatura od Didaché přes apokryfy mluví v tomto smyslu.

Kristus vychovává tento sbor zvláštním způsobem. Poučuje je soustavně o vlastním úkolu svého mesiášského poslání. Odhaluje jim dříve než ostatním potřebu našeho vykoupení svou poslušností až k smrti; připravuje je na svou vykupitelskou smrt. Hlouběji je zasvěcuje do svých tajemství. Vykládá jim duchovní, nadpřirozený smysl svých podobenství o království Božím. Vychovává je k pohotové, ochotné službě, protože se mají stati jeho nástupci. Povznáší jejich ducha k chápání ideálu chudoby a čistoty, aby byli svobodni pro přijetí království Božího. Poskytuje jim poučení o povinnosti sloužící lásky představených v království Božím. Otvírá jim výhledy do budoucnosti království Božího. Připravuje je na pronásledování a útisky, kterých se jim dostane za to, že půjdou za ním a budou sloužiti jeho království. Před nimi se modlí, před nimi přemáhá silou svého slova Starý Zákon ve zpuchřelých výmyslech farizejských. Jsou svědky velkých divů. Vidí jeho činy i modlitby, zázraky a obětavou lásku.

A po této výchově je posílá. Sám je nazval »poslanými«. Šestkrát se toto slovo objevuje v evangeliích a pětadvacetkrát ve Skutcích apoštolských. Sv. Marek uvádí jako důvod jejich

jmenování, aby ho následovali a aby byli posláni kázati. Mají rozšířiti Kristovo poselství. Proto jim odevzdává svou moc. Kdo vás přijímá, mne přijímá. Mt. 10, 40. Jejich poslání je v plánu Božím ztotožněno s posláním Kristovým. Jan 17, 18; 20, 21: Jako mne poslal Otec, tak já posílám vás.

JEŽÍŠ URČIL TOTO POSLÁNÍ JAKO ŘÍZENÍ SVÉHO KRÁLOVSTVÍ

V druhém období své činnosti v Galileji řekl Ježíš svým učedníkům: Cokoli svážete na zemi, bude svázáno i na nebi. Mt. 18, 18. Kristus spojuje tato slova s povinností poslechnouti Církve. Protože přikazuje poslouchati Církev, prohlašuje zároveň, že oni mají tuto svazovací a rozsvazovací, takto zavázanou moc Církve. Že jenom sv. Matouš má tento Kristův výrok? I mnoho jiných výroků má pouze sv. Matouš, jako na př. Mt. 10, 23: »Když vás budou pronásledovati v městě tomto, utecte do jiného!« Dobře poznamenává k tomu Goebel,¹ že sám anticko-židovský obraz svazování a rozsvazování ukazuje na nejstarší původ a znamená autoritativní lidské zasahování do oblasti nadzemské. Kdyby pak to byl text nehodnověrný a vsunutý, nezůstal by tento výrok tak skromně zastrčený a nenápadný; vždyť by šlo o výrok velmi záměrný! Spasitel tu užil známého rabínského obrazu, ale dal mu nový obsah. Ostře odsuzoval malicherné a svévolné rabínské zasahování do náboženského života. To potvrzuje obdobné místo Mt. 16, 18, kde je taková svazovací a rozsvazovací moc svěřena Petrovi. Přislíbení Petrovi učiněné je doprovázeno obrazy skály, klíčnictví, které ještě zřetelněji vyjadřují autoritativní moc a řízení svěřované Kristem Petrovi nad celým královstvím Božím, jež zde není myšleno ani eschatologické, ani jen duchovní. Jen v podobě Církve mohlo tu býti míněno království Boží, protože

i Goebel: Apologetik, Freiburg, 1936, str. 262.

Petr je základem náboženské společnosti, má autoritativní moc klíčnictví i správcovství. Svazovati a rozvazovati znamenalo v rabínské mluvě² zakazovati a dovolovati, a říká se to o rozhodnutích mistrů při vykládání Zákona. Tak škola Hillelova »rozvazovala« vinníka z něčeho, co škola Šamajova »svazovala«. Ale souvislost si žádá ještě širšího výkladu. Petrova rozhodnutí v celém jeho působení ukazují, jak chápal své poslání ve svazování a rozvazování. Jeho rozhodnutí nejsou kasuistické, školské názory a výklady textů, nýbrž skutečná a závazná pravidla a přesné zákony, jsou to nadto rozhodnutí svrchovaná.

Moc apoštolům udělená je tak velká, že sám Bůh se s ní ztotožňuje. Lk. 10, 16: »Kdo vás slyší, mne slyší; kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá, a kdo mnou pohrdá, pohrdá tím, který mě poslal.« V téže moci, kterou byl Kristus poslán, posílá on apoštoly: »Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi. Protož jdouce učte všechny národy.« Mt. 28, 18, 19.

V této výzvě rozlišuje apoštoly, kteří mají učiti druhé. Rada výzev Spasitelových přikazuje apoštolům, aby rozdávali milosti a dary druhým. Tyto výzvy rozlišují mezi vedoucími a vedenými. Obdarovávaní se liší od dávajících.

Jdouce (vy) učte (druhé). Mt. 18, 19.

Křtíce (vy) je (druhé). Tamtéž.

Komu (oni) hříchy odpustíte (vy). Jan 20, 13.

Kdo (oni) vás slyší, mne slyší. Lk. 10, 16.

Cokoliv (vy) svážete (u druhých), bude svázáno. Mt. 18, 18.

To čiňte (vy) na mou památku (pro druhé a před druhými). Lk. 22, 19. Apoštolům slibuje Ducha Utěšitele, který je poučí o veškeré pravdě a připomene jim vše, co Kristus řekl. Jan 15, 26. Slibuje jim také, že s nimi bude až do skonání světa. Mt. 28, 18, Lk. 24, 47. Odevzdává apoštolům moc nad svou pravdou, nad svým Tělem, nad ovocem vykoupění, nad hříchy, nad celou svou mocí. A této moci slibuje své věčné přispění a přispění

2 Loisy: Les évangiles synoptiques II, p. 12.

Ducha svatého. Neboť mají svou moc vykonávat i ne z vlastní osoby, nýbrž ze zplnomocnění Kristova.

Apoštolově tak cítí zvláštní postavení své skupiny vedoucích, že jedním z prvních úkonů rodící se obce křesťanské jest doplnění počtu »Dvanácti« po smrti Jidášově, Skut. ap. 1, 15. Tato společnost řídí od začátku rodící se a pak vzrůstající křesťanskou obec. Apoštolově se při tom vždycky odvolávají pouze na Krista a nikdy ne na obec. Mluví v plném vědomí své vlastní autority. Učí, protože jsou svědkové Kristovi. Výslovně prohlašují, že oni jsou zvlášť vyvoleni jako takoví svědkové, aby kázali, a že toto kázání není něco libovolného a svěřeného všem. »Ne všemu lidu, nýbrž svědkům předurčeným od Boha, nám přikázal kázati a svědčiti lidu.« Sk. ap. 10, 41. Jednají stále jako autorita jménem jediné autority: Ježíše Krista. Sv. Petr volá v své první řeči: »Dej se každý z vás pokřtí ve jménu Ježíše Krista!« Sk. ap. 2, 38. Ve jménu Ježíše, který činil zázraky, Petr káže chromému choditi, Sk. ap. 3, 6, a prohlašuje, že zázrak vykonal jménem, t. j. místo, autoritou samého Ježíše Krista. Apoštolově vědí dobře o své nové zákonodárné i učitelské autoritě, a proti zakazující autoritě levitských kněží staví autoritu svou, opřenou o samého Boha, takže praví výmluvně: »Sluší spíše poslouchati Boha nežli lidí... « Sk. ap. 5, 29. Starozákonní kněží jsou pro ně pouhými lidmi. Učení apoštolů má však autoritu Boží, protože plyne z Božího poslání!

Tak měli apoštolově nejprve věřící učiti pravdě, pak jim měli dávat prostředky, aby mohli podle této pravdy z Krista žiti, a posléze je řídit v tomto životě podle Kristových pravd. Populárně se to shrnuje slovy, že Kristus udělil svým apoštolům úřad učitelský, kněžský a královský, a že těmito úřady vykonávají moc zákonodárnou, soudní a trestní. Všechny tyto druhy výkoné moci jsou nutné k pojmu dokonalé samostatné společnosti. Společnost musí mít moc dávat zákony, soudit neposlušné a trestati je. Není společnosti dokonalé bez autority řídící tak společnost, že vykonává i tuto moc nutnou společnosti. Autorita ří-

dící společnost musí být vybavena touto mocí, která zajišťuje společnost a kterou také projevuje společnost, že chce dosáhnouti svého cíle.

Slova »Cokoli svázete na zemi, bude svázáno i na nebi« byla řečena Petrovi, Mt. 16, 18, a později všem apoštolům, Mt. 18, 18. Těžko si představití moc úplnější: Cokoli v... Apoštolově takto chápali svou zvláštní, vůdčí, zákonodárnou moc. T. zv. první sněm jeruzalémský rozhoduje zákonodárným způsobem, a Petr to, co druzí později ve společném listě spolu rozvazují, rozvazuje jejich i svou vlastní autoritou, když na začátku jednání praví (Sk. ap. 15, 7 n.): »Bratři, vy víte, že již před dávnými časy vyvolil si Bůh mezi vámi, aby pohané skrze má ústa uslyšeli slovo evangelia... Nuže tedy, proč pokoušíte Boha vkládající na šíji učeďníků jeho, jehož ani otcové naši, ani my nemohli jsme snést!« — Sv. Petr tu autoritativně rozvazuje od závazku Starého Zákona. Hned poté zmlklo shromáždění a Pavel s Barnabášem a později sv. Jakub potvrzují rozvazující rozhodnutí Petrovo, svazující několika předpisy nové učeďníky. Jejich list obcím zněl: »Vidělo se Duchu svatému a nám (jedna a táž autorita Ducha sv. a apoštolů) neukládati vám žádných břemen, leč toto nutné... S. ap. 15, 28. Ukládají nutné, jako zákon zavazující.

Sv. Pavel zakazuje předkládati křesťanské pře před pohanské soudy, určuje postup eucharistické oběti i hostiny. Uspořádal projevy charismat, společné pobožnosti a bohoslužby, stanovil závazné pokyny pro ženy, pro jejich přítomnost a účast při bohoslužebných shromážděních, jaké vdovy mají být přijímány do církevní služby, jak je to patrné z jeho epištol, hlavně z obou listů Korintánům. Apoštol znal a hlásal tuto závaznost autoritativních zákonů apoštolských z této zákonodárné moci. Kázal »zachovávatí přikázání apoštolů a starších«, Sk. ap. 15, 41. Vedle apoštolů se tak objevují již i jejich nástupci, »starší«. I oni mají jako apoštolově moc a je třeba jich poslouchati. Zid. 15, 17.: »Poslouchejte svých představených a buďte jim poddáni!« Je pevně přesvědčen o své rozhodující vůdčí autoritě. Rovná se

autoritě samého Boha: »Rozkazuji vám, ne já, nýbrž Bůh.«
1 Kor. 7, 10.

Moc soudní je důsledek moci zákonodárné.

Má-li kdo autoritu k vydávání zákonů, musí mít i dohlédací moc nad plněním těch zákonů. Kdyby neopatřil Kristus apoštoly touto dohlédací a soudní mocí, nevybavil by dokonale ani ve-doucí Církev, ani Církev samu. Je odsouzena k zániku ta spo-lečnost, která by neměla práva vymáhati si poslušnost od svých členů. Nebyla by ona moc dokonale poskytnuta a zajištěna, kdyby řídící autorita nebyla zároveň autoritou soudní nad zachováváním svých příkazů. Autorita, má-li býti autoritou, musí mocí vymáhati poslušnost. Zakolísá každá společnost, ve které mohou členové beztrestně přestupovati zákon, společnost, která by nemohla přiváděti své členy k poslušnosti vůči svým záko-nům a tím i vůči svému cíli, které má uskutečniti. Tato posluš-nost k oněm zákonům je naprosto nutný prostředek k dosažení cíle, obecného totiž blaha celé společnosti. Jestliže je Církev společnost dokonalá, musí mít i tento úřad, má zcela jistě a při-rozeně i toto právo.

Apoštolově vykonávají od samých začátků tuto soudní moc. Sv. Petr soudí manžele Ananiáše a Safíru z pokusu obelstít jeho autoritu. Sv. Pavel hrozí soudy: 1 Kor. 4, 17.

V první Církvě bylo již pravoplatně ustáleno a zavedeno sou-zení, protože sv. Pavel dává 1 Tim. 5, 19 pokyny, aby Timotheus nepřijímal obžaloby proti starším, které nejsou dosvědčeny dvě-ma či třemi svědky. V této době byli kacíři souzeni a odlučováni od společenství Církvě. 1 Tim. 1, 19, 2 Tim. 2, 17, jako Alexan-der a Hymeneus.

Není to moc, kterou by si snad byli osobili. Sám Ježíš Kristus ji odevzdal Církvě, když káže předkládati k posouzení Církvě pře-stupky, které jsme se marně vynasnažili odstraniti soukromým bratrským napomenutím. Mt. 18, 17. Církev vykonává soud-ní právo ve vlastním zájmu svých věřících. Pravdy víry nejsou tak jasné, aby o nich mohl každý samostatně souditi jen svými

schopnostmi. Mimo to je mezi křesťany velký počet těch, kteří ztrácejí smysl, nebo jej vůbec neměli a nemají pro souvislost mezi pravdami. Neznají vzájemnou souvislost křesťanských pravd. Zadívací se na jednu myšlenku nebo na několik myšlenek. Příliš zdůrazní svou vyvolenou a zamilovanou myšlenku a přesouvají těžiště křesťanství podle svých zálib nebo nálezků na libovolně zvolený myšlenkový střed. Tak skreslují křesťanství. Protože ale jsou přesvědčeni o výlučné a spasitelné — až samo-spasitelné — pravdivosti svého objevu, bývají obyčejně nadáni silným duchem proselytství, takže z kacířů osobních se stávají sektáři. Jeví se u nich obyčejně velká horlivost v získávání nových členů. Při tom si počínají velmi pohodlně. Nejdou na rozcestí, nejdou k nevěřícím, nýbrž zjednoduší si svou práci a jdou obyčejně k bratřím z mateřské Církve.

Tu teprve nemůže Církev mlčeti. Církev musí mítí moc, je-li společností ve svém oboru dokonalou, chránití svým členům soulad, vyváženost všech pravd, a tím také pravdu samu. Dělá to způsobem autoritativním, ve vědomí moci, že ona, společnost uchovávací a rozdávací pravdu nadpřirozenou a nadpřirozený život z ní, nemohla by rozlévatí nadpřirozený život, kdyby nemohla zároveň účinně rozdávatí, opatrovatí a vykládatí pravdu. Tuto moc uznávali i kacíři, kteří se obraceli k této církevní moci, k jejím představitelům, aby se obhájili anebo aby dokonce obviňovali své protivníky jako lidi nebezpečné pravdě, a tím celé společnosti pravdy. Tak bylo v případě pelagiánů, ariánů a nestonánu. Neméně nebezpeční jsou lidé, kteří chtějí býti a zůstatí údy Církve, nebo dokonce sloutí jejími prvními členy, a nechtějí podřídití svůj mravní život křesťanskému učení.

Kdyby neměla Církev soudní moc proti těm, kteří přestupují učení a zákony její i Kristovy, špatný příklad, špatný život by se stal pomalu špatným výkladem křesťanského učení, zarostl by a udusil jako býlí pšenku Boží pravdy. Vliv, moc, výmluvnost chybujeících by mohla porušití učení Páně, kdyby tu nebylo úřední soudní moci společnosti Církve, soudící a odsuzující špat-

ný život a špatný příklad těch, kteří chtějí být křesťany. Mimo to bez této soudní moci nebylo by prostředku, který by lidi strhl zpět nad propastí, aby se vzpamatovali a nezvykli si na špatnost a hřích.

MOC TRESTNÍ

Ze soudní moci plyne přirozeně i moc trestní. Kdyby nemohla Církev trestati provinění nauková a špatný život, kdyby neměla moc nutit k odpovídání zvláště ty, kteří chtějí dále šířit nepravé nauky a špatný příklad, pak nevím, nač by vůbec byla. Ať si vezmem jakoukoli teorii nutnosti trestu, je vždycky třeba i církevní soudní moci přiznati právo trestné. Jako náboženská společnost se musí chrániti proti svým nepřátelům a škůdcům. A ať mají tresty odstrašovat, nebo vyvažovat vinu, nebo znemožňovati další ohrožování společnosti vinou, ze všech těchto důvodů — protože tu běží o nejvyšší statky, totiž o nadpřirozenou pravdu a o nadpřirozený život z ní — je nutné přiznati Církvi i tohle právo. Pokud je smutná skutečnost viny, hlouposti proměňující se sveřepou houževnatostí ve zlobu, nemůže se Církev obejiti bez smutné nutnosti a skutečnosti trestu.^{2^}

Nejstarší apoštolská praxe projevuje vědomí první hierarchie své trestní čili sankční moci. Sv. Pavel trestá vyobcováním z obce krvesmilníka, když obec sama z liknavosti nepoužila své moci, 1 Kor. 5, 2.

Prohlašuje svou pevnou vůli třeba i trestati odbojníky v Korintě, 1 Kor. 4, 21: »Chcete, abych přišel s metlou k vám.« A v 2 Kor. 10, 6: »Pohotovi jsouce pomstíti veškerou neposlušnost.* Ale nejenom to; on prohlašuje, že mu Pán přímo a výslovně udělil tuto trestní moc: 2 Kor. 13, 2: »Až přijdu po druhé,

²a Soudní moc bez moci trestní je neúčinná. Byla by pouhým theoretickým, akademickým rozhodnutím. Bez trestu by soudní výrok nebyl účinný; nebylo by zabráněno provinění, nebylo by zadostučiněno spravedlnosti, nebylo by zasaženo provinění.

nebudu šetřiti...« »... proto píšu toto jsa nepřítomen, abych, až budu přítomen, nemusil si počínati příkře podle moci, kterou mi dal Pán, abych vzdělával, a nikoliv abych kazil.« (2 Kor. 13, 10). Vyzývá i samého biskupa Timothea, aby se vystříhal obcování s kacířem Alexandrem, který způsobil mnoho hořkostí sv. Pavlovi. 2 Tim. 4, 15. Sv. Pavel jej odsoudil — »přenechal satanu« — pro jeho zatvrzelé kacířství, podobně jako Hymeneia. 1 Tim. 1, 19. 20. Podobně odsoudil sv. Petr k smrti licoměrníky Ananiáše a Safiru. Sk. ap. 5, 2. Toto právo trestu přešlo na Církev skrze důtky Kristovy. Vyhnal jimi z chrámu, z domu Božího, kupce a penězoměnce, ty, kteří učinili z domu Božího, z domu modlitby peleš lotrovskou. Totéž právo proti znesvěcovačům domu Božího, Církve, má dále Církev, která je dědičkou Kristovy moci. I jeho se ptali po tomto výprasku, v jaké moci toto učinil, jak se ptají dodnes Církve, odkud má své soudní a trestní právo? Když Kristus řekl výslovně, že celou svou pravomoc odevzdává apoštolům, má proto Církev i tuto moc trestati provinilce.

Zdůraznil jsem nejprve tuto moc, abych dokázal, že Kristus chtěl založiti skutečnou společnost, když jí dal skutečnou vládu. Jde tu však o svaté věci, a proto o svatovládu. Jurisdikční mocí neboli mocí pastýřskou, řídící, je Církev nejspíše označena jako společnost. Kard. Billot³ praví: »Nemůže býti společnost, která by neměla účinnou autoritu vésti jednotlivce ke společnému cíli, čili řídit skutky svých členů vzhledem k účelu společnosti. Proto uznávají theologové církevní pravomoc jakožto vnitřně a povahou věci spjatou s pojmem pravé, dokonalé a odlišné společnosti, za jakou máme a jaká je Církev, viditelné Kristovo království.«

Ale obsah a základ této vnější moci řídící jsou poklady vnitřní: pravda a milost Ježíše Krista. Není úkolem Církve zajišťovati pozemský blahobyt, nýbrž uvésti lidi do království Božího,

3 Billot: De Ecclesia, t. I. p. 336, Romae, 1927.

přeroditi je ze synovství pozemského, lidského a časného k věčnému synovství Božímu.

Nemůže zůstatí církevní moc hierarchická pouze při pojmu moci řízení, souzení a trestání. To je vnější důsledek duchovního, nadpřirozeného úkolu Církve, dávatí a rozmnožovatí život Božích dětí. Rozumu vírou a vůlí láskou a ostatními ctnostmi. Církev řídí především pravdou a milostí. Sv. Pavel prohlašuje toto dvojí za svůj úkol apoštolský: »Tak suď každý o nás jako o služebnících Kristových a správcích tajemství Božích.« 1 Kor. 4, 1. To jsou apoštolově ve své moci...

Jejich moc znamená moci býti nástrojem Kristovým, aby se jeho tajemství, to je pravd a milostí, dostalo lidem.

Moc ke hlásání pravdy nazýváme mocí učitelskou a moc rozdávat milosti sluje mocí kněžskou.

MOC UČITELSKÁ

Apoštolskému sboru praví Kristus: »Jděte a učte všechny národy.« Mt. 28, 19, 20; Mk. 16, 15: »Jdouce do veškerého světa, hlásejte evangelium všemu stvoření.« Tato moc patří k moci spravovací čili pastýřské neboli jurisdikční královské a odlišuje se od moci posvěcující.

Billot⁴ praví, že církevní učitelská moc je zároveň mocí zavazující. Ale přece tu vidím zvláštní důvod k rozlišení ne sice moci, nýbrž zvláštního úkolu jurisdikčního, neboť tu jde o výkon jedné, a to hlavní části Kristova poslání. Spasitel přišel především učit a posvětit lidi, a tento výkon je udělen docela vyhraněné skupině, jak říkáme hierarchii. Je to zvláštní povolání, výsada i úkol učiti jménem Kristovým, moci pořádati, organisovati, šířiti toto učení, rozhodovati o tom, co je pravdou, vykládati ji jménem Kristovým. Je to zvláštní úkol jurisdikčního

4 Billot: De Ecclesia, str. 339.

spravování a řízení věřících skrze tuto pravdu a její hlásání. Hierarchie tím, že učí, vykládá, organisuje rozšiřování pravdy, zplnomocňuje její hlasatele, odvolává je, dovoluje či zakazuje učí ti svým jménem, neřídí věřící přímo. Nebo můžeme říci: učitelským úkolem řídí rozum věřících, kdežto pastýřskou mocí řídí jejich vůli. Ale tímto učením ukazuje a provádí velmi účinně nadpřirozenou, od Krista odvozenou moc. Proto mluvíme o moci učitelské. To jest, určití lidé jsou svým místem v Církvi, svým zvláštním poměrem ke Kristu určeni, aby pokračovali ve Spasitelově učitelském díle, jak jsou k tomu ustanovováni, jurisdikčně pověřováni.

Protestantství je částečně důsledné ve své struktuře. Netvoří dokonalou společnost a také neuznává autoritu a moc učitelskou, obecnou a ve všem zavazující, protože podle nich Duch sv. každého přímo poučuje při četbě Písma, jediného učitele a zdroje pravdy Boží. Ale protestante zapomínají na toto: kdo zaručí, když ne Církve autoritativně učící, správný překlad Písma, na kterém má být postavena víra naše i naše spasení z ní? Dále, jak mají věřící zaručeno, že je Duch sv. skutečně osobně a bezprostředně osvěcuje při četbě bible, když jen vedoucí rozmanitých protestantských sekt tak docela protichůdně této bibli rozumějí. To by je všechny Duch sv. uváděl v omyl. To by byl Duch sv. zdrojem všech náboženských zmatků. Posléze, kde je v Písmě sv., jediném zdroji pravdy dle protestantů, obsažena tak základní jejich pravda o jedinství bible jako zdroji pravdy? — Proč neosvítil Bůh takto přímo komorníka etiopské královny, ale proč mu poslal jáhna Filipa, který mu otvíral Písma? Sk. ap. 8, 26. Není výmluvné prohlášení jeho na soucitnou otázku Filipovu: Snad rozumíš tomu, co čteš? »A jak bych mohl, nevyloží-li mi někdo?« (8, 31.)

Ježíš Kristus udělil apoštolům svou moc. Jeho moc záležela v učením, v učením autoritativním a v autoritě učitelské. Sám dav o něm prohlašoval, že učí jakožto moc mající. Nevykládal pouze Starý Zákon, nýbrž doplňoval ho. A tak poslal apoštoly učit.

Jeho moc, kterou odevzdal apoštolům, je skutečná moc, autoritativní a zavazující, 16, 16. Kdo uvěří a bude pokřtěn, spasen bude; ne, kdo uvěří Písmu, nýbrž, kdo uvěří učitelské autoritě apoštolů, poslaných kázati, jako kázal Kristus a co kázal Kristus.

Podle našeho Mistra i podle sv. Pavla je kázání, autoritativní učení, vlastní prostředek víry a spasení. Řím. 10, 14—17: Kterak budou vzývati toho, v koho neuvěřili? Kterak však uvěří v toho, o kom neuslyšeli? A kterak uslyší bez hlasatele? A kterak budou hlásati, nebudou-li posláni? Nuže, víra je z kázání, kázání pak z rozkazu Kristova ... Svou učitelskou autoritu, autoritu závaznou v otázkách víry, a ne pouze autoritu psaného slova — Písma, má na mysli sv. Pavel, když důtklivě připomíná Timotheovi (2 Tim. 1, 13): »Jako vzoru zdravých slov se drž těch, která jsi uslyšel ode mne, (zůstávaje) ve víře a lásce, které jsou v Kristu Ježíši. Krásný statek ten opatruj skrze Ducha svatého, který přebývá v nás.«

Slova a působení apoštolovo mají zde podobnou autoritu jako láska v Kristu Ježíši a ochranné přebývání Ducha sv. v nás. Nekáže mu, aby učil zachovávat jeho epištoly a učil lidi je čisti a v nich hledati zdroj víry, nýbrž Timotheus má si vštípiti, co slyšel od Pavla. Tuto autoritu svého učitelského slova spojuje s Duchem svatým. Činnost Ducha svatého ochraňující a zachovávající (spíše než vykládající, jak by chtěli protestante při četbě Písma) jest spojována právě s tímto autoritativním hlášením slova Božího. Jemu odpovídá se strany slyšících věrné a přesné zachovávání slyšeného slova.

O této autoritě mluví sv. Ireneus⁵: »Čte-li kdo pozorně Písmo, najde v něm řeč Kristovu a obraz nového povolání. Proto je třeba poslouchati těch, kteří jsou starší v Církví, kteří mají nástupnictví po apoštolech, jak jsme ukázali, kteří s biskupským nástupnictvím obdrželi také podle vůle Otcovy bezpečnou milost pravdy...«

⁵ *Adversus haereses*, 1. 4. c. 26.

»Kde jest kdy slyšena milost (charisma) pravdy, tam je třeba učiti se pravdě, u těch, u nichž je apoštolská poslušnost . . .« Protestante zapomínají na to, že pravda Kristova byla dána apoštolům, a že ti ji, mnozí bez jakýchkoliv Písem, odevzdali nástupcům. Mnohé obce uvěřily bez Písem a žily bez Písem, pouze z apoštolského učení. Jakým právem kdo převrací tuto živou autoritu učících apoštolů v autoritu litery?

V tomto smyslu hřmí ve sluch slovo Tertuliánovo⁸: »Cí je Písmo? Od koho, kým a kdy a čím bylo sdělováno učení, kterým se lidé stávají křesťany? Tam, kde se ukáže, že je pravda víry křesťanské a mravů, tam je také pravda Písem a výkladů a všech křesťanských podání.«

MOC KNĚŽSKÁ

Kristus nám zjednal nový život, život dětí Božích. On jej také dále vlévá, vrací a rozmnožuje. K tomu si vyvolil apoštoly a jejich nástupce. Mají především vlévat účast v Božím životě tím, že člověka přivtělí ke Kristu. Tímto přivtělením k Ježíši Kristu, jednorozenému Synu Božímu a zároveň člověku, dostává se nám, lidem, účasti v synovství Božím. Stáváme se dětmi Božími. Byla nám vlita účast v Boží přirozenosti a v Božím životě. Apoštolům a jejich nástupcům byla dána nesmírná moc duchovního otcovství, vyjádřená jednou svatým Pavlem: Ego vos Christo genui, Já jsem vás v Kristu zplodil. 1 Kor. 4, 15. Vlastním účelem Kristova příchodu na svět bylo naše posvěcení. Přišel, abychom život měli a abychom jej v hojnosti měli. Jan 10, 10. Evangelium sv. Jana oplývá prohlášeními a přísliby Kristovými o novém životě, o životě, který přinesl a dá.

Tím Kristus obohatil svět; ale tak, jak on sám obohacoval lidi novým životem, tak také určil, aby i jeho vyvolení tento život

6 De praescriptione c. IX, 21.

dále rozdávali. Kristus vyvolil k tomu viditelná znamení, svěřil jejich vykonávání určitým lidem, aby těmito znameními udíleli vnitřní milost, onen nový život. Všechna období a možnosti tohoto života svěřil vybraným lidem. Málo se začel do Písma, kdo nevidí jasné ustanovení úřadu s posvěcující mocí, úřadu vybraných lidí, spravujících posvěcování duší, tedy hierarchie s kněžskou mocí.

Nejprve svěřuje svým vyvoleným apoštolům, aby křtili ve jménu nejsvětější Trojice. Křtem měli přivtělovati lidi k němu, k jeho Božímu synovství. Křtem mají vlévati onen nadpřirozený duchovní život. Protože kdo uvěří a bude pokřtěn, spasen bude.

Dále jim svěřuje, aby na jeho památku, to je místo něho, na jeho místě, proměňovali jeho tělo a dávali je za pokrm, jeho tělo obětované, z kterého vzejde nový život, aby je podávali jako pokrm nového života dětí Božích, Lk. 22, 19. A když ztratí lidé tento nový život, dává apoštolům moc jej vrátit: Jan 20, 23.

Tuto moc sdělil Kristus apoštolům, ale zároveň slibuje, že s touto mocí bude u nich až do skonání světa. Mt. 28, 18, Lk. 24, 47. Vztahuje se ta pravomoc na všechny národy. Tím jsou zřetelně řečeny tyto pravdy: Spasitel dává apoštolům skutečnou moc, posvátnou moc, s níž je posílá ke druhým, ne aby jim tvrdě vládli svou mocí, nýbrž aby jim svou mocí sloužili. Dává jim moc sociální, nad společnostmi, ve které budou autoritou učící, posvěcující a vedoucí. Tuto moc mají vykonávati jménem Kristovým. Této moci i slibuje Ježíš svou pomocnou přítomnost.

Tato moc se vztahuje na ty, kteří budou pokračovati v jejich učení, posvěcování a vedení lidí k Bohu, protože apoštolově sami nebudou moci jíti ke všem národům, ani setrvati osobně až do skonání světa ve vykonávání tohoto úřadu. Tak odevzdává Mistr svou moc a slibuje svou účinnou přítomnost ne pouze osobám apoštolským, nýbrž úřadu apoštolskému. Kde jsou nositelé a vykonavatelé Kristovy moci učící, posvěcující a vedoucí, tam jest i pomoc Kristova.

Nestavme proti této moci duchovní zákaz nazývati se mistry a otcí. Mt. 23, 8. Z celé souvislosti vysvítá, že Kristus tu odsuzuje farizejskou honbu za tituly a prvními místy, a i apoštolskou chtivost předních míst v pozemsky a politicky chápaném království Božím. Celá moc katolické hierarchie neznamena jen moci vládnouti, nýbrž moci sloužiti, moc velké služby ve smyslu jiného slova, že kdo chce býti větší, ať je větší ve sloužící lásce. První místo v Kristově království není na způsob světských vládařů, nýbrž znamená jen možnost velké, prvé nezištné služby. Mt. 20, 26. — Tak odsuzuje Ježíš pánovité nadýmání a považování se za pána pro úřad, který znamená službu, podobně jako on nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil. Vždyť učedníkům přece všude slibuje, že budou od nynějška lidi loviti. Mt. 4, 19, Mk. 1, 17. A opět, že budou seděti na dvanácti stolcích a souditi všechna pokolení izraelská. Mt. 19, 28, Lk. 22, 30.

Ostatně srovnajme tu opět Ježíše. Stále sloužil, ale zároveň učil největší autoritou, »jako moc mající«. Vyžadoval úplnou poslušnost, do všech podrobností svých příkázání. Řídil dokonale své učedníky ve všem, v celém jejich životě. A byl zároveň kněz posvěcující lidi, který odpouštěl hříchy, zadostiučinil za ně, podal oběť Otcí za nás všechny. Toto všechno mají apoštolově konati dále. To je skutečná moc, i když neznamena světské panování a lidské ovládání. Právě proto mluvíme o posvátné vládě, protože mají vésti duše k pravdě, k životu, ke Kristu, k nebeskému Otcí.

Proto není udržitelné tvrzení, že se hierarchie sloužícího úřadu vyvinula z obce, nebo že jejím původem je důležitost a vliv apoštolů a jiných jejich učedníků.

Ze slov a vystupování apoštolů je zřejmé, že si byli vědomi toho, že svou moc, duchovní moc, přijali od Krista, a také vidíme, že ji s naprostou samozřejmostí odevzdávali svým nástupcům. Heiler¹⁰ doznává: »Dvanáct apoštolů se objevuje všude v ději-

i° Heiler: *Katholizismus*, p. 279.

nách apoštolských jako nositelé božské autority. Kolem nich se seskupuje obec Páně, oni nesou obec a ne naopak.«

Apoštolově tak chápali svůj celek jako autoritativní uzavřené těleso, že se scházejí k volbě dvanáctého, který by měl doplniti uprázdněné místo Jidášovo. Sk. ap. 1, 15.

Ustanovování jáhnů se sice účastní celá obec, ale apoštolově autoritativně rozhodují a uskutečňují rozhodnutí. Sk. Ap. 6, 1–6. I starší jsou ustanovováni od apoštolů u jednotlivých obcí. Sk. ap. 14, 22.

V Jerusalemě již v nejstarší době vystupují tito starší i apoštolově jako autorita, ke které jsou posíláni zástupci, když se sv. Pavel staví proti přání křesťanů ze židovství, aby pohané byli povinni podrobovati se před křtem nejprve obřízce.¹¹

Sv. Pavel a sv. Barnabáš dávali všude pevnou organizaci v obcích, které založili. Všude ustanovovali »starší«. Sk. ap. 14, 22. Starší byli ustanovováni od apoštolů, a jim také zůstali podřízení. Sk. ap. 15, 36. V své řeči v Miletu označuje sv. Pavel »starší« přímo za pastýře lidu. 20, 28: »Mějte pozor na sebe i na všecko stáde, v kterém Duch sv. ustanovil vás dohlížiteli, abyste spravovali církev Boží...«

Chcete výslovnější prohlášení o úřadu a moci řídící Církev a o božském (z Ducha sv.) původu této moci?

Posvátné úřady svaté vlády jsou sv. Pavlu mohutnými životními úkony jednoho těla Kristova. Všechny úřady jsou proto Bohem chtěné a důležité. Uskutečňují vládu Boží na zemi. A to je smysl království Božího. To on, praví sv. Pavel, ustanovil v Církvi nejprve apoštolů, za druhé proroky, za třetí učitele, atd. 1 Kor. 12, 28.

A nejsou všichni apoštolů, ani proroky, ani učitelé, podobně jako nejsou všichni obdařeni stejnými charismaty. Tak stanoví sv. Pavel zásadní různost mezi jednotlivými údy. Dále uvádí

tuto různost jakožto vůli Boží a že to prospívá k dobru celého těla Církve (v. 29. 30).

Efesany učí, že Bůh ustanovil apoštoly, proroky, evangelisty a pastýře ke svatým úkonům služby a k vytvoření těla Kristova. Efes. 4, 11. 12. Cili Církve jako svaté tělo Kristovo nutně potřebuje k svému vytvoření a naplnění oněch úřadů, které nejsou všem dány — které znamenají svatou vládu a řízení na cestě spasení.

Sv. Pavel je sám přesvědčen o své moci a autoritě, že je božského původu i platnosti. Nezávisí na obci. Nikomu z obce není odpovědný. Nikomu nemusí skládat účty, protože nebyl ustanoven lidmi, nýbrž Ježíšem Kristem. Gal. 1,1.

Prohlašuje se za úředního služebníka (1 Kor. 4, 1) a vyslance Kristova (2 Kor. 5, 20). Od Krista obdržel milost apoštolátu, aby ke cti jeho jména podrobil víře všechny národy. Řím. 1, 5. Proto je přesvědčen, že jeho autorita má božskou platnost. Jím mluví Kristus a jeho slovo je Božím slovem. 2 Kor. 5, 20; 13, 3; 1 Thes. 2, 13.

Z tohoto božského základu uplatňuje sv. Pavel svou autoritu vůči obcím. Málokterá myšlenka proniká u sv. Pavla tak zřetelně jako výsostnost jeho postavení apoštola. Kdyby závisel jakkoliv na obci, nemohl by míti tolik posvátného sebevědomí. Jeho autorita je tak výsostná, jeho posvátná vláda nad pravdou Kristovou je tak svrchovaná, že by se nesmělo uvěřiti ani andělu s nebe, kdyby učil jinak než on. Gal. 1, 8. Touto mocí pořádá sv. Pavel směrdatně křesťanské obce. Ve vědomí této moci kárá a trestá ty, kteří se vzpírají jeho autoritě.

Obce se podřizují této autoritě, a když se nepodrobují vždycky s ochotou, podrobují se nutnosti, kterou před ně staví sv. Pavel, vědom si své posvátné vlády. Jeho protivníci nepopírají moc apoštolské svrchovanosti vůbec, nýbrž nepřiznávají ji jemu osobně, upírají mu titul apoštola, který by ho opravňoval k oné moci. Právě tento odpor svědčí pro přesvědčení prvé obce, že apoštolově — a jen apoštolově — mají onu svrchovanou moc.

Proto upírají Pavlovi apoštolské poslání a vyvolení, aby mu mohli upírat i jeho apoštolskou moc.¹²

SV. PAVEL ODEVZDÁVÁ SVOU POSVÁTNOU MOC

Apoštol národů je pevně přesvědčen o své zvláštní apoštolské vladařské moci, která slouží k vybudování království Božího. Chápe svou moc jenom ve službě tohoto budování. Proto ji nebere jen osobně, nýbrž jako úřad, který z vůle Kristovy má dále učiti jeho blahé zvěsti, posvěcovati lidi jeho milostí a vésti je k nebeskému Otci. Proto hned všude ustanovuje duchovní hlavy obcí, pro které žádá touž poslušnost, jaká jemu příslušela, jako Tita a Timothea. Vzpomíná představených v Římě, Korintě, Filippech, Kolossách a v Soluni. Z epištoly židům 13, 17 je patrné, že tyto úřady považuje také za charismata, za úřad posvátné moci. Svou autoritou a se svou autoritou posílá Timothea do Soluně a do Korintu a přeje si, aby ho věřící přijali jako jeho samého. 1 Thes. 3, 2; 1 Kor. 4, 17. Podobně posílá Tita. Ani jeho neposílá jako soukromá osoba soukromou osobu, nýbrž jako autorita autoritu nebo zástupce své autority.

Titus nachází podobnou poslušnost jako Timotheus. Sv. Pavel odvozuje tyto úřady od charismat, to je od darů, které udělují přímo apoštolově, ne obce. Tito jeho vyslanci a zplnomocněnci mají bdíti nad vírou, mravy a nad bohoslužbou celé obce. To vše mají konati ve jménu Kristově. Mají vybírat správné muže pro úřad biskupů — starších — a jáhnů. Jejich úkolem je rovněž svatá vláda, bdící nad učením a celým životem svěřené obce. 1 Tim. 3, 1—6; 5, 17; 2 Tim. 2, 2; Tit. 1, 5—9.

Sv. Jakub se zmiňuje o starších jako nositelích posvěcující moci. 5, 14.

Sv. Petr napomíná starší, aby pásli svěřené stádo v nezištné

¹² Dieckmann: *De Ecclesia*, p. 93.

a příkladné lásce. Tak se jim dostane koruny od nejvyššího pastýře. Srovnává pastýře Ježíše Krista s pastýřským úřadem starších. I zde se jeví pastýřská moc, pravomoc starších, jako moc sloužící. 1 Petr 5, 1. Církev je podle slov sv. Petra stáde Kristovo. Pasou je v Kristově jménu ti, kteří byli Petrem a apoštoly určení za představené obce. Opět se objevuje známý obraz pasení stáda, který vyjadřuje význam a poslání hierarchie s její mocí posvěcující, učící i řídící.

Proti tomu nelze stavět výrok 1. epištoly sv. Petra o »královském kněžství«, jako by tu sv. Petr uznával jakési obecné kněžství hierarchické. Sv. Petr tu vyzývá k tomu, abychom se dali vestavět jako živé kameny do budovy Církve a učinili ze svého života oběť spojenou s obětí Kristovou, protože i my všichni máme mít živou účast v kněžství Kristově, protože on nás vykoupil, abychom mohli přinášeti posvěcenou oběť svého života. Tak jsme, či máme všichni být, kněžími svou obětí a králi vedoucími bratry, svým místem, svým povoláním, kterými se dáme vestavět jako živé kameny do živého organismu Církve. Sv. Petr tu cituje výrok ze Starého Zákona; tam jsou nazýváni židé královským kněžstvem, ale vedle tohoto obecného zasvěcení Bohu se jinde přesně určuje kněžství úřední, levitické, přísně odlišené od obecného lidu a jeho obecného kněžství. Sv. Petr mluví ve verši 5 o svatém kněžství, kterým máme »přinášeti duchovní oběti«. To zřetelně vysvětluje, jakého rázu je, totiž duchovního: spojovat své oběti s obětí Kristovou.

Naproti tomu prohlašuje sv. Petr, že on a jeho druhové, apoštolové, obdrželi zvláštní moc. Tato moc je odlišuje od věřících. K nim jsou posláni jako jejich učitelé: Přikázal nám kázat lidu a svědčiti. Sk. ap. 10, 42.

Toto jejich poslání závisí na zvláštním vyvolení. Nezjevil se totiž Kristus všemu lidu, nýbrž jim, svědkům předurčeným Bohem, jak předesílá v předcházejícím verši 41. Mohou kázat a mohou svědčiti, ale jen oni, protože byli svědky života, smrti i zmrtvýchvstání Páně.

HIERARCHICKÉ ZŘÍZENÍ DOBY POAPOŠTOLSKÉ

Ještě je třeba ukázati, že nejenom hierarchický princip je Kristova původu, nýbrž i jeho trojí členění, vyjádřené dnes slovy biskup, kněz, jáhen. Protestante jsou celkem shodni v uznávání, že biskupsko-hierarchické zřízení Církve je sice známé již ve II. století po Kristu, ne však prý dříve. Proto je třeba dokázati, že hierarchicko-episkopální zřízení Církve, jak se jeví v poapoštolské době, jest apoštolského původu.

O této otázce vznikla řada teorií.

1. Polemisté 18. století tvrdí, že episkopální hierarchie povstala ctižádostivostí představených obce.

2. Mosheim (1739) myslí, že se tento systém vyvinul z nutnosti poměrů.

3. Christ. Baur má za to, že tu spolu působila hlavně myšlenka na jednoho Boha.

4. Sabatier a Hatsch vidí tu vliv především židovských a pohanských vzorů.

5. Loofs podezřívá silné inspirované jedince jako uchvátitele moci pro svůj vliv.

6. Harnackovi je věc neobyčejně složitým problémem, v němž se sbíhá mnoho činitelů.

Proti tomu můžeme uvést, že Skutky apoštolské, starší listy sv. Pavla, list sv. Jakuba i první list sv. Petra mluví o starších obce. Zevrubněji se touto otázkou zabývají t. zv. pastýřské listy sv. Pavla. Za života apoštolů ustupovala do pozadí veškerá jiná autorita. I to můžeme nebo musíme připustiti, že činnost osvičených, charismatických osobností někdy zastiňovala úřední autoritu místní. Pokud apoštolové žili, vykonávali si sami nejvyšší autoritu, třebaže si již ustanovili nástupce ve starších a biskupech. Až teprve po smrti mnohých, asi po roce 67, nastupují biskupové jako samostatní vedoucí Církve. Nastupují po apoštolech a zastupují je v jejich úkolech. Zřetelně je to viděti v Jerusalemě, kde je hlavou sv. Jakub, třebaže neslul »biskupem«.

S vlastním biskupským, monarchickým zřízením se setkáváme velmi zřetelně ve Zjevení sv. Jana, napsaném kolem r. 95; mluví se tam o vyslancích, andělech. Velmi to připomíná obdobné slovo vyslanec-apoštol. Mluví o andělech sedmi církví. Z celého textu je viděti, že to jsou skuteční mužové, kteří byli Kristem určeni. Nejmenuje je apoštol, protože to je vyhrazeno prvním vyslancům Kristovým. Dává jim však jméno podobné: anděl, posel. Byli posláni, aby řídili obec, a proto jsou odpovědni za její náboženský a mravní stav. Jsou vyslanci, zástupci Boží.

Ve 3. listu sv. Jana (psán kolem roku 100) čteme stížnost na nějakého Diotrefesa, že nepřijímá cizí bratry a vylučuje z obce ty, kteří tak činí. V něm vidíme zřetelný typ monarchického správce obce. Sv. Jan ho nekárá za to, že si počíná jako samostatný správce obce, nýbrž že si počíná jako špatný správce obce, protože zneužívá své moci a dopouští se násilí.

NEKANONICKÉ ZPRÁVY O MONARCHICKÉM ZŘÍZENÍ CÍRKVE

Didaché

Didaché jest nejstarší mimobiblická památka starocírkevní. Byla napsána v Sýrii, Palestině nebo v Egyptě. Z ní se dovídáme o biskupech a diákonech. Vedle nich působili cestující kazatelé. Didaché mluví o biskupech, ačkoliv se blíže nevyjadřuje o jejich postavení nebo moci a činnosti. Z toho se ale nedá nic namítati proti monarchické hierarchii. Buďme opatrní ve vyvozování závěrů z tak zv. důkazů z mlčení.^{12a}

^{12a} Tak na př.: list Klementův Korintským mluví jen o presbyterech starších. Avšak z jiného pramene (z Hegesippa) víme, že tehdy již bylo úplné hierarchické zřízení v Korintě.

List sv. Klementa Korinťanům

V Korintě vypukl odboj proti duchovním představeným obce. Roku 96 píše římský biskup Klement list do Korintu. Napomíná Korinťany k poslušné podřízenosti k presbyterům, protože jejich úřad je božského původu. Mluví o presbyterech jako o trvalém božském zřízení.

Je pravda, že se nezmiňuje o biskupském úřadu. Smíme z toho vyvozovati, že ho nejstarší Církev neznala? Sv. Klement chce zabezpečiti v Korintě římské hierarchické zřízení, a v Římě hierarchicko-monarchické zřízení v této době již jistě bylo. On sám byl jeho svědek a zástupce. Klement srovnává novozákonní kněžstvo s kněžstvem starozákonním. Proto také měl jistě na mysli i nejvyššího kněze, jaký byl ve St. Zákoně.

Listy sv. Ignáce z Antiochie

Staříčkový biskup Ignác píše na své strastiplné cestě do Říma, kde má býti předhozen šelmám, sedm listů, jejichž pravost byla najisto prokázána. Listy dokazují svým obsahem, že mezi rokem 107—115 měly křesťanské obce pevné monarchické zřízení s biskupem spravujícím obec. Poznáváme trojdílnou hierarchickou ústavu nejstarší Církvě: biskupové, presbyterium a jáhnové. Pro sv. Ignáce je toto trojdílné rozdělení křesťanské obce a uznání této trojdílnosti něčím podstatným. Kde je odloučení obce od biskupa, presbyteria a jáhnů, nemožno mluvit o Církvi. (Trallským 3, 1.) Proto jsou biskupové postaveni až na hranice země. Symbol jejich jednoty jest Eucharistie: »Jest jen jedno tělo Pána našeho Ježíše Krista a pouze jeden kalich ke spojení s jeho krví, jen jeden oltář, jako pouze jeden biskup ve spojení s presbyteriem a jáhny«. Tak čteme v listě Filadelfským, 4.

Sv. Ignác mluví o monarchickém zřízení a řízení Církvě jako o něčem samozřejmém, co nemusí dokazovati. Sám již toto zřízení v Církvi našel. I označení hierarchických stupňů: biskup,

starší, jáhen, objevují se u něho bez výkladu a úvodu jako věc obecně známá, přijatá a samozřejmá. Ostatně Eusebius o něm potvrzuje, že byl žákem apoštola Jana a jeho přímých učedníků a také druhým biskupem v Antiochii.¹³ Když vytrpěl velký vyznavač Boží sv. Ignác mučednictví v Římě, posílá sv. Polykarp, biskup ze Smyrny, list Filippským, který dokazuje původnost Ignácova listu Filadelfským. I sv. Polykarp mluví o starších a jáhnech, nezmiňuje se však o nějaké monarchické hlavě.

Apologeté

Kolem roku 124 nastupuje literatura apologetická. Obhazuje křesťany proti útokům pohanů a židů. Apologetické spisy, rozumí se, nemluvily o monarchickém a hierarchickém uspořádání Církve. Nebylo radno ukazovati zřízení Církve, protože by tím byl dán přímo pokyn ke slídění a k pronásledování sloupů Církve. Ale přece se aspoň sv. Justin zmiňuje o »předsedovi bratří«. Předseda říká eucharistické modlitby a poučuje obec. Zná také jáhny, kteří rozdávají přítomným »pokrm« a nepřítomným jej donášejí.¹⁴

Hermův »Pastýř«, psaný kolem poloviny druhého století, sleduje praktické potřeby. Proto se pouze poznámkou dotýká, ale přece jen dotýká předsedy a pastýře Církve.¹⁵ Zná biskupy, učitele a jáhny.¹⁶ O biskupech ví, že mají prokazovati stále služby vdovám a potřebným. Také je tu stručná zmínka o monarchickém římském biskupu Klementovi.

Za několik desítek let píše sv. Ireneus na věky památné dílo: *Adversus haereses, Proti kacířstvům*. V díle dokazuje, že nezměněné podání apoštolské je zaručeno nepřetržitou posloup-

¹³ Eusebius: *Historia Ecclesiae* III, 22.

i* Justinus: *Apologia* I, 65, 67. (Český překlad v časopise *Na hlubinu* 1944, str. 1–4.)

¹⁵ *Pastor Hermae: Similitudo* IX, 31. 5.

¹⁶ 1. c. *Visio* III, 5. 1.

ností biskupů, jak máme dokázáno v odstavcích o hierarchickém zřízení Církve. Praví doslova¹⁷: »Můžeme vypočítati od apoštolů ustanovené biskupy jednotlivých církví a jejich nástupce až do dnešních dnů«. Aby byl stručný, zmiňuje se pouze o římské církvi, s níž »pro její vynikající přednosti se musí každá církev shodovati«. Proto vypočítává seznam římských biskupů od Lina až po Eleutheria. O Linovi praví, že jemu odevzdali úřad apoštolově. I u Eleutheria poznamenává, že zastává svůj úřad jako dvanáctý po apoštolech. Jestliže se sv. Polykarp v listu Filippským nezmiňuje o biskupovi při vypočítávání hierarchických stupňů, jeho přímý žák sv. Ireneus nazývá ho biskupem ve Smyrně, ustanoveným od apoštolů.

Svědectví Ireneovo zahrnuje dvojí důležitý důkaz, totiž nejenom skutečnost monarchického zřízení Církve v době Ireneově, nýbrž také přesvědčení této doby o apoštolském původu monarchického zřízení.

Z pozdějších dokladů je nejdůležitější Eusebiův, hlavně pro staré prameny, ze kterých čerpal. On zachoval mnoho výňatků z knih, které jsou dnes úplně ztraceny. Mezi ně patří i svědectví Hegesippovo. Podle Eusebia cestoval uprostřed II. století jakýsi Hegesippos z Východu až do Říma, aby zjistil neomylné podání apoštolského učení. Proto sledoval nejprve nepřetržitou posloupnost biskupů. Napsal pak na základě svých cest a studií »Pamětihodnosti«, které znal ještě Eusebius a ze kterých také čerpal. V nich sděloval Hegesippos, že Simeon byl přímý nástupce sv. apoštola Jakuba jako biskup jerusalemský.

Eusebius zachoval též svědectví Dionysiovo. Dionysios, biskup korintský, psal r. 170 listy rozličným obcím, obsahu duchovního, povzbuzujícího. V těchto listech příležitostně jmenuje zástupce hierarchického zřízení církevního z konce II. století po Kr. Dočítáme se, že Dionysios Areopagita byl prvním biskupem athénským. V době Dionysiově byl biskupem v Athénách

¹⁷ *Adversus haereses III, 3.*

Quadratus. Dionysios mluví o Soterovi jako biskupovi římském, zná také monarchického biskupa na Krétě a v Pontu.¹⁸ Z téhož Eusebia víme, že koncem II. století povstávají boje proti úzkoprsé přísným montanistům a spory o dobu slavení velkonočních svátků, a že biskupové vystupují autoritativně jednotlivě i společně i na sněmech. Eusebius uvádí vedle toho seznamy biskupů v Jerusalemě, Antiochii, Alexandrii a Římě.

Kronika z Arbely¹⁹ je objemem malý, ale obsahem neobyčejně důležitý doklad církevních dějin syrské oblasti. Dává nám totiž nahlédnout do nejstaršího církevního života a jeho organizace v poříčí Eufratu a Tigridu. Kronika vypravuje, že prvním biskupem arbelským byl Pekidhá, kterého vysvětil sám apoštol Addai (Tadeáš). Působil deset let. Když Pekidhá zemřel, sousední biskup Mázrá vysvětil jako jeho nástupce Semsona. Tím získáváme i z této církevní oblasti nový zaručený doklad o existenci monarchického hierarchického zřízení již ve II. století. Rovněž máme touto kronikou potvrzeno, že monarchický biskup patřil ve II. století k podstatě obce.

Všechna tato uvedená svědectví spolehlivě dokazují, že koncem II. století nacházíme hierarchické zřízení Církve již jako vžitě a všude že se setkáváme s monarchickými, obcí uznávanými biskupy.

APOŠTOLSKÝ PŮVOD MONARCHICKÉHO BISKUPSTVÍ

V písemných dokladech se setkáváme s biskupským zřízením obcí od druhého století. Podle pramenů můžeme je sledovati až do posledních desítek století prvního. V této době se proti-

¹⁸ Eusebius: *Hist. Ecel.* IV 30, II 28, IV 31.

¹⁹ Dieckmann: *Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarch. Episkopat. Theologie und Glaube.* 1925, str. 65–73.

nají pak zprávy doby apoštolské a poapoštolské o nástupcích a zástupcích apoštolů v jejich vedoucím úřadě.

Nejstarší literatura kanonická i nekanonická mluví o tomto zřízení jako o skutečnosti vžitě, přijaté, nikým nenapadané. Nejsou tak chudá svědectví dotvrzující apoštolský původ monarchického biskupství.

Nejstarší je svědectví 1. Klementova listu Korinťanům. Dokazuje korintským vzbouřencům proti starším, že Církev je organisována monarchicky a že toto své zřízení má od Krista. »Ježíš Kristus byl poslán od Boha. Tedy Kristus jest od Boha, apoštolově od Krista... Když kázali v zemích a městech, ustanovili jako prvotiny po předchozím zkoumání v Duchu starší a jáhny příštích věřících... a dali jim příkaz, aby až zemřou, jiní vyzkoušení mužové přejali jejich službu.«²⁰

Sv. Ignác vyjadřuje nejzřetelněji apoštolský, ba, co je více, božský původ monarchického biskupství. Biskup je mu vším na osadě: »Nic proti biskupovi, nic bez biskupa«, je alfa a omega jeho listů, přiznává Harnack.²¹ »Musíte biskupa poslouchati jako Ježíš Kristus Otce... Nikdo nekonej ničeho bez biskupa, co se Církve týká... Kde se biskup ukáže, ať je též lid, tak jako tam, kde je Kristus, je také katolická Církev... Kdo biskupa ctí, bude od Boha uctěn, kdo činí něco bez vědomí biskupova, slouží ďáblu.«²²

Biskup je totiž zástupce Kristův. Sv. Ignác to neustále připomíná: »Každého, koho posílá Pán domu ke správě svého domu, musíme přijmouti jako posílajícího samého. Proto jest jasné, že se musíme dívatí na biskupa jako na Pána samého.«²³

Sv. Irenej byl žák apoštolských žáků. Svou zkušeností objal Východ i Západ. Sedával u nohou sv. Polykarpa, biskupa ve Smyrně, a žil v Gallii. Je hlasatelem neporušenosti víry pro

20 Ad Corinthios XLII, 1—4; XLIV, 2.

21 Harnack: Kirchenverfassung, str. 61.

22 Ke Smyrnským VIII, 1.

23 Efeským VI, 16.

trvání apoštolské poslušnosti učitelské i správcovské. Neporušené podání víry skrze apoštolskou poslušnost opírá o apoštolský původ oněch biskupů, kteří stojí v čele obcím a řídí jejich život pravdy a milosti. Vidí totiž v biskupech svědky tradice hlásané apoštoly po celém světě.²⁴

Mluví nejprve obecně o tom, že biskupové jednotlivých obcí byli ustanoveni od apoštolů, že apoštolově svěřili obce biskupům, že jim odevzdali učitelské stolce a zanechali je jako své zástupce a nástupce pokračující v jejich díle. (1. c. III., 3. 1.) Na tomto místě také dovozuje, že v Římě Linus a ve Smyrně Polykarp, jeho svatý učitel, obdrželi z rukou apoštolů svůj úřad. Sv. Irenej chápe biskupský úřad jako úřad vedoucích obec. V jejich rukou se soustřeďuje moc, pravda, řízení obce a celá církev vůbec.

Na začátku třetího století, roku 204, píše Tertulián své útočné apologetické dílo: *De praescriptione adversus haereses*, ve kterém volá ke kacířům, aby udali začátky svých církví, aby rozvinuli řady svých biskupů, které se rozvíjejí postupně od začátku, takže má biskup za ručitele a předchůdce jednoho z apoštolů anebo apoštolského muže, který znal apoštoly a žil s nimi. Tak totiž dokazují apoštolské církve svůj původ.

OZNAČOVÁNÍ HIERARCHIE

Ježíš Kristus svěřil apoštolům svou Církev, aby ji učili, množili, posvěcovali a řídili. Apoštolově sdělovali zase vybraným lidem tuto moc. My dnes nazýváme toto zřízení hierarchií.

Zabíhá to až do směšnosti, když nechtějí všelijací náboženští samoukové a filosofové uznati princip hierarchický, protože nemohou najíti v Písmu celé dnešní hierarchické názvosloví.

Nejsou-li v Písmu všechna označení, jsou tam buď obsahově nebo ve skutečnosti, v úřadech opravdu existujících. Kristus se

24 *Adversus haereses* III, 3.

nezabýval takovými podrobnostmi. Tím ukázal, jak je vznešený, když se o takové drobnosti přímo nestaral.

Přece ale sám vyvolil pro své učedníky slovo apoštol. Těmto »apoštolům«, svým vyslancům a zástupcům, svěřil duchovní moc, jejímuž držitelství a vykonávání říkáme svatá vláda čili hierarchie.

Apoštolově pak sami si měli vybrat své pomocníky, zástupce a nástupce. Proto si také volili názvy a označení pro ně.

V apoštolské době kolísají tato označení. Rozlišujeme aspoň dvě hlavní třídy apoštolských pomocníků: cestující a místní. Cestující pomocníci slují na různých místech: proroci, poslové víry, učitelé. Často také: spoluslužebníci, spolupracovníci, spolubojovníci, bratří. Místní pomocníci apoštolští se jmenují pastýři, starší, episkopové (dohližitelé), jáhnové. Také: vůdce, předsedající, představený.

Slovo episkopos neoznačuje jednoznačně a důsledně ony monarchické hlavy obcí. Oním slovem bývají označováni ti, kteří jsou obdařeni kněžskou mocí. Jméno samo kolísalo ve svém bližším významu. Ještě v poapoštolských dobách se jeví tato nepřesnost v názvosloví, jako v Didaché a u sv. Klementa. Soustavně užívá slova episkopos pro monarchického vedoucího obce sv. Ignác. On má již jako běžné názvosloví biskup,-starší, jáhen. U Irenea a ve 2. listě sv. Klementa znamená starší lidu každého představeného obce. Ale skutečnost hierarchie, monarchického vedení Církve, jest zřejmá, rovněž tak vědomí božského a apoštolského původu hierarchie i jejího vrcholu. Od prvních dob, jak jsme ukázali, předsedá obci monarchická hlava, představený, velmi brzo obecně biskupem zvaný. Monarchická hlava dělí se o svou moc řídící, učící a posvěcující s pomocníky zvanými různě: presbytery nebo episkopy a jáhny. Existuje tudíž od apoštolských dob rozlišení duchovních a laiků v Církvi. Duchovní řídí obec dle stupně své moci, různě jsou označováni, ale vyjadřují onu duchovní moc a úřad spravující tuto moc, pocházející od samého Krista. Toto zřízení patří tedy k podstatě Církve. Církev Kristova je království Boží, viditelné a hierarchické.

IV.

PASTÝŘ KRÁLOVSTVÍ BOŽÍHO

SKÁLA PETROVA

Církev byla vybudována jako společnost, kterou řídí apoštolově. Měli hlásati svěřenou pravdu a udělovat jednotlivcům svátostmi milosti zasloužené Kristem všeobecně. Ale mezi apoštolů vyniká zvláště sv. Petr. Kristus ho zvláště vyznamenává, zvláštní příslibení mu dává a Petr vystupuje se zvláštní, svrchovanou autoritou. Tuto autoritu a ono prvé místo mezi biskupy v celém světě zastává dnes biskup římský. Říkáme tomu primát neboli prvenství.

Boje protestantů i odštěpených východních křesťanů se soustřeďují na upření tohoto prvenství římskému biskupu. Protože vyvozuje římský biskup své prvenství z prvenství Petrova, upírají dnes protivníci jakékoliv prvenství i Petrovi.

POJEM PRVENSTVÍ

Prvenství všeobecně vzato znamená přednost jedné osoby před druhou, nebo vůdčí místo vzhledem k ostatním. Prvenství může znamenati pouze prvé čestné místo, to je tak zvaný primatus honoris, podle něhož je někdo pouze primus inter pares, první mezi sobě rovnými. Prvé místo podle stáří, společenského zařazení, podle zásluh nebo hodnosti. Docela něco jiného, podstatně jiného, je prvenství skutečné, primatus potestatis. Znamená prvé místo autoritou, mocí spravující, řídící, vládnoucí.

Toto prvenství je opět různého druhu. Může se týkati pouze dohledu a řízení podle již určených pravidel. Nositel takového prvenství má svým řízením zaručovati správný běh záležitostí nějaké společnosti (president, prokurista). Jiné je prvenství zplomocňující. Dává nejenom moc řídit společnost z jejího pověření, nýbrž také plnou moc vést společnost jako samostatná autorita, dávat svrchované zákony i zajišťovat jejich provádění. To je primát svrchované, jurisdikční moci. Toto prvenství samostatné moci, má-li být opravdu plné a svrchované, musí míti tyto tři vlastnosti:

a) Je třeba, aby to byla moc samostatná a ne svěřená ani společností, ani jinou lidskou autoritou;

b) Je třeba, aby to byla moc nejvyšší a samostatná, převyšující každou moc ve společnosti;

c) aby to byla autorita odpovědná jen Bohu a sobě.

Podle toho se ptáme: Bylo Petrovi uděleno vůbec nějaké prvenství? A když ano, nebylo to prvenství pouze jakéhosi vyznamenání, kterým Kristus Petra obdařil? Jestliže však mu bylo dáno více, měl opravdu nejenom řídit ti, nýbrž také vládnouti v Církvi? Měl pak nástupce v této moci? Byla jeho nástupci dána ona plná a samostatná moc? Anebo má pouze spravovati Církev z pověření jejích ostatních místních vedoucích? Tolik otázek je třeba vyřešiti. A také se musí zároveň dokázati, že takové zřízení Církve je skutečně od Krista zamýšlené.

Dokážeme nejprve: prvenství apoštola Petra.

a) Petr měl nejvyšší a neomezenou moc nad celou Církví.

b) Tuto moc mu odevzdal Kristus.

Boj proti hierarchii platí především papežství. V něm má hierarchie svůj monarchický krystalisační střed. Ale i s naší strany pokládáme otázku prvenství Petrova za podstatně důležitou. Jestliže chtěl Ježíš Kristus založiti jednu společnost rodiny dětí Božích, potřebovala tato společnost ústřední hlavy, měla-li být i navenek pevná a odolná.

Ostré útoky proti Petrovu primátu vedli »bratřiči« spirituál-

ského hnutí, spojení s mocnými Colonna. Valdští považují církev za sbornici satanovu a neuznávají ani hierarchie, ani jiné vyšší moci. Jim je Církev jen a jen vnitřním a duchovním společenstvím. Nepotřebuje vnější hlavy ani vlády. Není rozdílu mezi věřícími, protože není hierarchie.

Prvním ideovým odpůrcem prvenství je Marsilius z Padovy. On první upírá Petrovi prvenství. Přiznává mu »podle Písma« pouze primatus honoris, čestné první místo; Petr však prý nikdy ani nezdůrazňoval, ani neuplatňoval toto prvenství před svými spolubratry.¹

Hus² vycházejí ze svého pojmu Církve jakožto společenství předurčených, tedy neviditelného, upírá již sv. Petrovi prvenství plné a nejvyšší moci: »Předpokládáme-li, co bylo řečeno výše v 1., 2., 3., 4. hlavě, že jediná jest svatá Církev obecná, jíž jsou všichni předzřízeni ke spáse a že jediné Kristus je hlava oné Církve, jako On jest jediná nejdůstojnější osoba v oné Církvi, udílející jí a jejím údům pohyb a smysl k životu milosti, tu jest zřejmo, že Petr nebyl ani není hlava svaté Církve katolické. I jest správný výrok sv. Dionysia, že Petr byl vůdcem mezi apoštoly a že byl základem církví... a rovněž správný je výrok Augustinův, že Petr byl první mezi apoštoly podle jakéhosi nadprávi. Správný jest i výrok Marcelův, že Petr byl hlavou celé Církve, kterou řídil naukou i příkladem.«

Při tom ale nechce dopustit, že by Petr byl hlavou Církve. »Pročež sebestopší věřící nemá pochybnosti o tom, že Petr by se neodvážil tvrdit, že jest hlava svaté Církve, protože ani celou ji neřídil, ani celou nepředčil důstojností, ani nebyl ženichem této katolické Církve.«

V 9. hl. totiž Hus vztahuje slova Kristova o skále, na které bude vybudována Církev, ne na Petra, nýbrž na Krista: »Těchto slov (Mt 16,18: Ty jsi Petr, to je skála) nejvíce využívají pa-

¹ Glez: *La primauté du pape.* (Diet. de la théol. cath. 1936, t. XII. col. 310.)

² De Ecclesia, hl. 10, sr. Spáčil: Učení M. J. Husi. — Hlídka 1930—31.

pežové ve svých výrocích. Chtějí dokázati, že oni jsou skála nebo základ, na němž stojí Církev jako na Petrovi...; je třeba poznamenati, že základu Církev, na němž je založena, týkají se slova: Ty jsi Kristus, ten Syn Boha živého. Základ, od něhož jakožto od prvního a na němž jakožto na prvním jest založena svatá Církev katolická, jest Ježíš Kristus .. .; je tedy Kristus základ Církev.«

Když prý byla Petrovi svěřena moc klíčů, bylo to proto, že Petr »tehdy (při vyznání božství Kristova) z n a m e n a l veškerou Církev... neboť nemá jméno skála od Petra, nýbrž Petr od skály...«

»Proto zajisté dí Pán: A na též skále vzdělám církev svou, protože Petr pravil: Ty jsi Kristus. A na té, vece, skále, kterou jsi vyznal, vzdělám Církev svou. Neboť skála byl Kristus.«

Hus nemohl nevědět, že Petros je mužský tvar slova *πέτρος*, skála, a proto že je nemožno jednou v téže větě rozumět skálou Petra a po druhé Krista, ale používá zde alegorického výkladu Augustinova.

Podobně vykládá slova Kristova o svěřeni Petrovi klíčů nebeského království. »Když praví Kristus Petrovi: Tobě dám klíče ... t. j. moc svazovati a rozvazovati hříchy, řekl to v osobě Petrově celé Církví bojující, ne aby kterákoliv bez rozdílu osob z oné Církev měla ony klíče, ale aby ona Církev celá měla ony klíče dle jednotlivých svých částí k tomu schopných« (hl. 10).

Hus popírá, že by toto prvenství bylo dále obsaženo ve svěřeni ovci a beránků. Těmi slovy bylo prý jen ustanoveno, »aby ovce pásl příkladem života a slovem učení.«³

Hus se opírá ve svém výkladu slov »Ty jsi Petr« o Augustina, který také vykládá, že základovou skálou Církev je Kristus. Ale Augustin má vedle tohoto výkladu symbolického také výklad ve smyslu vlastním, jak ukáži později.

Proti Stanislavovi ze Znojma praví Hus: Ani Petrova moc nebyla vyšší než moc jiných apoštolů a zvláště nebyla nějaké nejobecnější moci Petrově podřízena moc významného apoštola a biskupa Pavla.⁴

Učí (tamtéž), že všichni apoštolové si byli rovni a že mezi nimi nebylo nižšího a vyššího. V 7. hl. dovozuje: »Kristus právě Petrovi: Pasiž ovce mé, svěřil mu jen ony ovce, které podle vůle Boží mohly k jeho pastvě přijít. Z takového pasení nebyl vyloučen žádný apoštol, poněvadž všechny ovce byly svěřeny všem apoštolům«.

»Ze apoštolé měli všichni stejnou moc, svědčí také okolnost, že pracující v odlehlých provinciích nepotazovali se s Petrem, jako by od něho papežská moc nutně vyplývala (hl. 4).

Celá přednost Petrova záležela v tom, že »nad jiné apoštoly vynikal některými přednostmi, jako naopak Jan Křtitel a apoštol a Pavel nad něho vynikali jinými přednostmi.«⁵

Závěr dávají Husova slova: »Nelze však říci, že Kristus na osobě Petrově mínil založení Církev, ani že on byl a jest hlava svaté Církvě katolické ...«

Hus byl ve svém novém pojetí Církvě bystrý a prozíravý. Nepřipouští ani Petrovo prvenství, protože se právem obával, že by pak těžko mohl zavrhovati papežství. Byl také důsledný, jak vidíme ve vypracování nauky o vlastní Církvě jakožto neviditelném, duchovním společenství předurčených ke spasení.

Hus nepřiznává hlavu Církvě, hlavu svrchovanou a samostatnou ani v začátcích Církvě, protože jedině Kristus je střed a základ a skála Církvě. Hus vypěstoval kristocentrismus tak jednostranně, že neviděl potřeby lidské přirozenosti opřít se o něco hmatatelného i ve věcech nejduchovnějších.

Podobně smýšlí o Petrovi Chelčický.⁶ »Petr je rybář duchovní a síť jeho jest zákon Kristův, anebo víra Kristova na něm

⁴ Hus: *Contra Stanislaum* c. 7., c. 12.

⁵ Hus: *Contra Páleč*, II- 218.

⁶ Chelčický: *Siet' viery pravé* (Ed. Smetánka).

založená a na zákonu jeho svázána nebo spletené uzlíky rozličné pravdy, aby celá síť jsoucí a dostatečná i mohla uloviti hříšné a vytáhnouti je z hlubokosti mořské hříchů a světa tohoto.* (p. 18). »To držíme z víry o svatém Petru a jiných apoštolech, že jsou rybáři ustanoveni takového lovu od Pána Ježíše a že on jim dal takovou síť víry v slozech svých.«

Dvacátá šestá věta zavržených Lutherových proposicí vykládala podobným způsobem slova Kristova k Petrovi, která jsou nám důvodem k prvenství.

»Slova Kristova k Petrovi — cokoliv rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi — vztahují se pouze na to, co sám Petr svázal.«⁷

PRVENSTVÍ PETROVO PODLE VÝCHODNÍCH KŘESŤANU

Ještě v 9. století uznávala byzantská církev primát apoštola Petra nad ostatními apoštoly a nad celou Církví. Na začátku tohoto století nazývá Theodor Studita (t 826) sv. Petra koryfejem, vůdcem sboru — ostatních apoštolů. Ale nejenom vůdcem, nýbrž též knížetem.⁸

Předchůdce sv. Ignáce na stolci cařihradském, sv. Metoděj (843—847), v officiu ke smíření odpadlíků s Církví, které sám složil a které bylo vloženo do řeckého euchologia, praví: »Vládce, Pane Bože náš, jenž jsi svěřil klíče svého království a vybudoval na něm (Petrovi) svou Církev .. .«⁹

Sv. Metoděj, apoštol Slovanů, uznával autoritu římského biskupa právě pro jeho následnictví po sv. Petru. Uznával jeho prvenství Kristem mu svěřené. Proto uznával i prvenství jeho nástupců.

1 Denzinger, 766.

8 PG. t. XCIX, col. 1444, list 139.

9 PG. t. C, col. 1309.

V Nomokanonu čteme jeho slova: »Neboť pro stupeň víry si zasloužil sv. Petr, kníže apoštolů, slyšeti ze samých úst Pána našeho Ježíše Krista: Petře, pasiž ovce mé. Proto obdržel čelné místo a první stolec mezi představenými«.

Sv. Ignác, patriarcha cařihradský, píše v 9. století sv. Mikuláši I.: »V údech pak Krista Božího a Spasitele, hlavy všech a snoubence katolické a apoštolské Církve, ustanovil jediným a obecným lékařem, tvou totiž bratrskou a otcovskou svatost, když řekl nejsvětějšímu a apoštolů vrcholku: Ty jsi Petr . . .«¹⁰

Fotios sám uznává až do vyostření svého odboje prvenství Petrovo. Často jej nazývá koryfejem apoštolů.¹¹ Práví, že proto Bůh dopustil pád na Petra, aby, maje přijmouti řízení celého světa, pohnut svým příkladem, jednal milosrdně a lidsky s hříšníky. (PG. t. 101. col. 608.)

Slova: Ty jsi Petr, nevztahuje ještě na všechny apoštoly, nýbrž pouze na Petra. (PG. t. 102, col. 92.) Později ovšem změnil své stanovisko. Ve spise »Těm, kteří praví, že Řím je první stolec* (psáno asi po 864) praví: Jestliže Řím hledá prvé místo pro koryfeje, pak pro Ondřeje, staršího bratra a nejprve povoláného, první místo má Byzanc. Držel mnoho let byzantský stolec dřívě, než se stal jeho bratr biskupem římským.¹² Zde také pojednou vykládá, že skála znamená jeho víru, kterou vyznal. Nebyli ovšem všichni odštěpení theologové tak prozíraví, aby viděli, že se s uznáním Petrova prvenství činí značný krok na cestě k uznání prvenství jeho nástupce, římského biskupa. Dovedli si naivně oddělití obojí.

Od 11.—15. století rostla řada odloučených theologů, kteří připouštěli prvenství Petrovo, zamítající zároveň prvenství římského biskupa. Tak Theofylaktos, bulharský arcibiskup a velký exegeta. Ve 12. století žil podobný exegeta Euthymios Zigabe-

Hardouin: Concilia t. V. col. 1038.

" Epist. I. k Nicephorovi pap. P.G. t. 102, col. 686.

Hardouin: t. VI. col. 321.

12 Hardouin: t. V. co. 868, Jugie: Theologia orientalis, t. I, p. 123.

nes, který vykládá texty s Petrovým prvenstvím tak, jak jim rozumějí Theofylaktos a Chrysostomos. Na otázku Kristovu: Miluješ mě více . . . vykládá: Jen tohoto se táže jako hlavy a úst učedníků. . . Učedníky nazývá svými beránky, jako pastýře jejich, jež také ovcemi nazývá. Tak svěřuje Petrovi péči a pasení okrsku zemského . . .¹³

Ve výkladu evangelia Matoušova naznačuje zřetelně převahu Petrovu nad ostatními učedníky. »Učedníci z toho, co viděli, jasně srozuměli, že Petr jim je dán za představeného.«¹⁴

Theofanes Kerameos vyznává Petrovo prvenství v svých homiliích. Nazývá Petra koryfejem, představeným, základem apoštolů. Slova: Ty jsi Petr, vykládá: »Ty, jenž jsi Petr, budeš petra víry v Slovo a základ Církve, která má býti zbudována, a začátek duchovní budovy«.¹⁵

Podobně vynáší Petrovu výsadu v témž století Arsenios Zigabenes, jenž byl dvakrát cařihradským patriarchou. Nazývá ho koryfejem a představeným, třebaže polemizuje s latiníky.¹⁶

Maxim Planudes ve svém dlouhém chvalozpěvu na sv. apoštolu Petra a Pavla praví, že Petr byl od Krista ustanoven představeným apoštolů, že byl u nich na místě Kristově a že je převyšoval mocí a vznešeností. Navrhoval doplnění apoštolského sboru, jež Kristus sám sestavil.¹⁷ Praví, že Petr přijal vedení ovcí, což žádný jiný, a tím že jeho důstojnost převyšuje důstojnost králů a všech ostatních. (1. c. col. 1097.)

Liturgie podává obyčejně tradici mnohem starší než je sama a setrvává, i když liturgií vyjádřená nauka třeba již ustupuje do pozadí nebo úplně mizí.

V liturgii východní je zřetelně vyjádřen primát na nejednom

13 Výklad k Janovi, PG. t. 134, col. 1496.

i* 1. c. col. 497.

15 PG. t. 134, col. 964, homilie 55.

18 Archeion tes ekklesiasitikés historias, t. I. fasc. 2., 1911, Constantino-polis, p. 331.

17 Enkomium, PG. t. 147, col. 1072.

místě. Tropar na jitřní hodinky svátku sv. Petra praví: »Ty právem sluješ Petra, na níž utvrdil Pán neotřesenou víru Církve, jenž tě ustanovil pastýřem rozumných ovcí, abys otevřel všem přistupujícím s láskou.«

V liturgických východních knihách je sv. Petr (a jen on) nazýván »nebeským klíčníkem, věrným rozdavatelem nebo správcem království, skálou víry, vedoucím Církve, koryfejem, exarchou«.¹⁸

Ve vypravování Jana z Thessaloniky o zesnutí P. Marie je zachována krásná legenda asi z konce VI. století, ve které sv. apoštol Jan prohlašuje: »Je mezi námi někdo, kdo jest větší než já, jenž nad námi byl ustanoven.« Jan pak říká Petrovi: »Tys otec a biskup náš.« Sv. Petr je tu také prohlašován za biskupa římského: »První biskup Říma, města největšího.«

Poslední slova byla vynechána v novém benátském vydání, aby se ho snad nemohli latiníci dovolávat.¹⁹

Aby zeslabili odloučení theologové závažnost těchto a jiných textů, tvrdí, jako Lebeděv: Slova liturgie se nesmějí brati do slova vážně. Podobnými (!) názvy jsou prý označováni i jiní apoštolově. — Ano, některé tituly jsou příkládány i jiným apoštolům, ale hlavní a nejdůležitější z nich jsou vyhrazeny pouze sv. Petrovi, který je jimi zahrnut, kdežto druhým apoštolům jsou tu a tam přisouzeny.

A přece stálá modlitba vyjadřuje stálou víru Církve.

ODPŮRCI PETROVA PRVENSTVÍ

Východní křesťané

Od 12. století se množí upírání Petrovi jeho prvenství. Někteří byzantští theologové mu stále ještě přiznávají prvenství svrchované moci, jiní však už jenom první čestné místo.

¹⁸ Jugie, t. I. p. 334—335.

i» I. c. p. 336.

V době disputací mezi latinskými a východními bohovědci, v době pokusů o spojení, živě se projednávala otázka Petrova prvenství.

Je to zřejmé: jestliže se dokáže prvenství Petrovo, dá se dokázat i z jeho nástupnictví podobné prvenství pro římského biskupa, nebo aspoň se může římský biskup účinně domáhati podobného prvenství, jaké měl Petr, jeho předchůdce.

Anselm z Havelbergu disputuje s Niketou, arcibiskupem nikomedským. Niketas odporuje Petrovu prvenství a tvrdí, že všichni apoštolové jsou mu rovni. Anselm mu ukazuje, že v ohni dispute zapomněl na Písmo. Cituje mu slova Kristova a vyvozuje z nich: Petr měl přece vynikající, prvé místo mezi apoštolů. Niketas na to odpovídá ledabyle: Potest esse quod dicis, a přechází obratně k jiné otázce.²⁰

Na začátku 13. století dobyli křižáci Cařihradu. Jejich řádění zvýšilo nenávisť Řeků proti latiníkům tak, že se až dosud nikdy nikomu nepodařilo ji otupiti, neřku-li zlomiti. Aby uzavřeli latiníkům jakoukoliv možnost dovozovat římské prvenství od Petra, popírají řečtí polemisté jeho podklad, Petrovo prvenství.

Cařihradský patriarcha Jan X. píše Inocenci III.: Ze slov Kristových .Nenazývejte se mistry'... ,kdo jest z vás větší, buď jako služebník váš' (Mt. 23, 8.), »proto ani my, následující slov evangelia, nepovažujeme římskou církev za ovládající jiné církve, ani za jejich matku nebo učitelku.«²¹ Na římské důvody ze slov evangelia, vyjadřujících Petrovo prvenství, odpovídá: »Jestliže proto tvrdíš, že římská církev je vůdkyní, matkou a učitelkou ostatních církví Božích, nechápu, z jakých nepřekonatelných soudů vyvádíš tento důsledek. My totiž totéž chápeme i o ostatních apoštolích« (1. c. fol. 272).

Ještě po smrti patriarchy Jana X. bylo více rozmluv mezi latiníky a byzantinci stran spojení Církve. Na jedné z takových schůzek, kterou vedl první východní latinský patriarcha Moro-

20 PL. t. 188, co. 1221. Dialogorum liber. III.

21 Codex Paris. 1307, fol. 271.

sini, jáhen Mesarites, pozdější patriarcha efeský, rozhodně popřel Petrův primát. Užíval k tomu vydatně Fotiových obmyslů.

»Jestliže hledá Řím pro Petra primát, pro Ondřeje, staršího bratra, chce primát první stolec byzantský, protože Byzanc byla o 500 let vybudována dříve než Řím, protože tam dlouho dlel sv. Ondřej, dříve než jeho bratr přišel do Říma. Jestliže mi vyslovíš: ‚Ty jsi Petr‘, věz, že toto nebylo řečeno pro církev, která je v Římě. To je židovské a špinavé omezovati božské věci na nějaké kraje a místa. Bylo to řečeno o skále vyznaného božství Kristova, a tím o obecné Církvi.«²²

Ovšem tím stále se nevyvrátí skutečnost, že Petr osobně vyznal tuto víru a osobně byl mimořádně veleben a že Kristus přesně odlišuje Petra, který vyznal víru v božství Kristovo, a proto Církev této víry bude na něm vystavěna.²³

Řeční polemisté se zaplétali čím dále tím beznadějněji do svých sofismat, aby popřeli Petrovo prvenství a tím naději prvenství římského. Od 13. století u nich již zevšeobecnělo popírání Petrova primátu.

V 16. století píšou odštěpení theologové nejenom pod vlivem starých předsudků byzantských, nýbrž staré předsudky byly ještě utvrzeny lavinou předsudků protestantských.

Od století pak 16. východní obecně popírají jurisdikční prvenství Petrovo. Z novějších odštěpenců se sotva který najde, kdo by vyznával toto Petrovo prvenství. Ovšem, tito spisovatelé již nehledají nové důvody. Přehřívají pouze staré důkazy. Z jejich výroků zřetelně mluví záměrnost; nepřipouštějí Petrovo prvenství, aby nemusili připustit prvenství římské. Protože však jejich námitky proti Petrovu prvenství jsou velmi slabé, až proti zdravému úsudku, jsou stejně chabé i jejich důvody proti prvenství římskému.

²² Jugie, 1. c. i. p. 130.

²³ Viz: Heisenberg: *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, 1923, II. Teil, p. 24., *Échos d' Orient*, 1904, t. VII. p. 219—226.

Výklad míst o Petrově prvenství

A) A na té skále. Mt. 16, 18.

Slavná a klasická slova: Ty jsi Skála a na té skále vzdělám Církev, která pronesl Kristus po Petrově vyznání jeho božství, vykládají východní tak, že tu Petr nemluvil jménem svým, nýbrž jménem apoštolského sboru. Proto příslibení, které Kristus pronesl o skále a o Církvi na ní vybudované, patří celému apoštolskému sboru. Odštěpeným je pochopitelně tento text nepohodlný. Proto jej tak nepřirozeně vykládají, že Ty, Petře, znamená vy, všichni apoštolově.

Slova Kristova: A na té skále vzdělám Církev svou (Mt. 16, 18) jsou vysvětlována několikerým způsobem: Někteří připouštějí, že je tu míněn Petr, ale hned dodávají: To však nebylo řečeno Petrovi tak, aby to neplatilo zároveň také celému apoštolskému sboru. Odvolávají se na výrok sv. Pavla Efeským (2, 20): jsouce vzděláni na základě apoštolů, a ze Zjevení sv. Jana 21, 14: A hradba města měla dvanáct základů a na nich dvanáct jmen dvanácti apoštolů. Zde je prý jmenován pouze Petr, protože mluvil jménem apoštolů. Tak nám vytýká Drozdov: Zapomínáte, že Církev vybudovaná na Petrovi nebude Petrova, nýbrž Kristova. Vy, západníci, považujete Církev za Petrovu, a ještě se snažíte opřít ji na Petra jedině o Řím. Jak byla vybudována Církev na Petrovi? ... Byla vybudována kázáním a křtěním všech ostatních apoštolů. Proto je nespravedlivé pokládat ji za Církev pouze a převážně Petrovu.²⁴

Theolog Martinovskij, pod pseudonymem Arděj Vostokov²⁵ dovozuje: »Na tom místě není řeči o nejvyšší hlavě a vůdci, nýbrž jen o vedlejším základě, jímž ale není Petr sám, nýbrž

24 Drozdov: Slova a rječi, Moskva II, 1874, řeč 28.

25 O vztazích římské Církve k ostatním křest, církvím. Petrohrad 1857, 2 sv. - v italském překladu: La chiesa romana nei suoi rapporti con le altre chiese cristiane, p. 57.

také každý jiný apoštol. Jinak by prý Kristus nemluvil o základu, nýbrž o vrcholku .. .«^{25a}

Jiní — jako Meletios Pigas — praví, že skálou je Ježíš sám. Pro některé východňany je onou skálou víra Petrova v božství Kristovo, které Petr vyznal. Lebedějev takto otáčí tímto textem: Ty jsi Petr touto svou vírou ve mne a na této skále tvé víry .. .^{2c}

Ke slovům: Tobě dám klíče někteří praví (Nektarios a Meletios Pigas), že ona slova patří vlastně všem apoštolům.

Po zmrtvýchvstání prý Kristus zcela jistě odevzdal všem tuto moc, když všem řekl: Přijměte Ducha svatého.

B) Aby nepřestala víra tvá, a ty někdy obrátě, utvrzuj bratry své! Lukáš 22, 32.

Přemnozí tvrdí, že se tu Kristus nedomodlil jen za Petra, nýbrž za všechny apoštoly. Stále totéž sofisma: Ježíš mluví k Petrovi, za něho se zvláště modlí, staví ho ostatním bratřím jako jejich oporu, ale papeženci by z toho mohli mnoho vyvoditi; proto slovo k Petrovi není k Petrovi. Jako by Kristus přesně nerozlišoval, když mluví ke všem!

Nektarios cítí osobní ráz této Kristovy výzvy k apoštolu Petrovi. Nepopírá, že podle přání Kristova má Petr zvláštní úkol utvrzovat bratry, ale tito bratří nejsou podle něho apoštolově, nýbrž věřící (1. c. p. 138). Gabriel Severus našel si ještě podivuhodnější výklad: Sv. Petr má utvrditi víru svých bratří, apoštolů, kterou zviklal svým zapřením (1. c. p. 356). V osobě Petrově odevzdává Kristus pastýřský úřad všem apoštolům, (p. 168.)

Nic lepšího si nenašli východní patriarchové v svém listu k Antiošským r. 1772, a opakovali to čtyři hlavní východní patriarchové v svém listu »Ke všem pravoslavným« jako odpověď na výzvu Pia IX. ke sjednocení.

Ježíš ustanovil sv. Petra pastýřem ovcí a beránků, jak líčí sv. Jan 21, 18. Východní odštěpenci vysvětlují nejprve, že Krista **Mimochodem řečeno, co je důležitější u stavby: základ nebo vrcholak čili střecha?**

2« 1. c. p. 151.

tus chtěl, aby Petr odčinil trojí bolestí při trojím opakování otázky své trojí zapření. Čtyři východní patriarchové v encyklice z roku 1848²⁷ míní dále, že Petr svým trojím zapřením ztratil svůj apoštolát. Proto neznamená slovo Kristovo povýšení Petrovo nad všechny apoštolů a celou Církev, nýbrž jenom nové ustanovení prostého apoštolátu. Svým trojím zapřením ho ztratil. Proto se ho třikrát Pán táže a po jeho trojí odpovědi je třikrát znovu uveden do svého apoštolátu, pastýřského úřadu.

Suškov²⁸ nechce uznati v udělení pastýřského úřadu Petrovi prvenství. Bylo přítomno jen šest apoštolů. Kdyby chtěl Kristus svěřiti Petrovi celou Církev a dát mu autoritu nad všemi apoštolů, musil by tak učiniti v přítomnosti všech apoštolů (1. c. p. 47).

Odštěpení theologové vyčetli z Písma mnoho vět proti Petrovu prvenství. Hlavně ovšem uvádějí slova Spasitelova o pokoře, o nevyhledávání prvních míst, proti touze po přednosti a vládě: Matouš 20; 20, Lukáš 22, 24; 23, 8.

Při volbě apoštola Matěje vidíme prý Petra sice mluvit, ale kdykoli Petr mluvil, jednali s ním zároveň všichni ostatní apoštolové. Tak dokazují východní patriarchové v listu k lidu antiošskému.²⁹

Ve Skutcích apoštolských čteme, že sbor apoštolský poslal Petra a Jana k Samařským. Nemůže prý poddaný posílati představeného. Na to lze odpověděti, že v prvě Církvi ovládala celý sbor láska a zájem o království Boží. Petrovo prvenství neznamenalo stálé a ustavičné diktování. Autorita Petrova se projevovala hlavně v nejdůležitějších věcech a ne v denních záležitostech. I vykonávání této autority se vyvíjelo.

Apoštolově prý nic nevědí o Petrově prvenství. Sv. Pavel prý naopak mluví na mnoha místech proti němu. V epištole Galatským zdůrazňuje, že je samostatný. Ve 2, 11—18 připomíná, že

27 Mansi-Petit: 1. c. p. 41.

28 Suškov: 1. c. p. 41.

29 Mansi-Petit, t. 37, col. 144—145.

se postavil proti Petrovi, Petrův apoštolát staví proti svému apoštolátu a odsuzuje ty, kteří se stranicky opírají o Petrovo jméno. To jsou důvody Filaretovy, Truskovského, Lebeděvy, Suškovovy.³⁰

Vedle citátu z Písma se opírají i o církevní Otce. V záplavě spisů svatých Otců najdou se ovšem výroky, které skutečně nebo domněle nejsou příznivé prvenství sv. Petra. Nejvíce se ovšem odvolávají na sv. Cypriána a na jeho výklad slov: Ty jsi Petr.^{30a} Osobnost sv. Cypriána je však tak zvláštní ve způsobu jednání v této otázce, že není možno čisti ostatní svaté Otce ve světle názorů sv. Cypriána.

Odštěpení theologové vyhledávají úryvky mluvící proti Petrovu prvenství. Jsou to místa, na kterých svatí Otcové mluví obrazně. Odpůrci vysvětlují však výslovné a přesné výroky Otců o Petrově prvenství jako náhodné věty, které je třeba obrazně vyložit. Nebezpečná místa přejdou většinou mlčením. Tak zůstává opřeno jejich odpírání Petrovu prvenství o násilné vykládání vět, malicherně překroucených podle zaujatosti předem určené.

Petrovo prvenství podle protestantů

Luther rozuměl onou skálou, na které Kristus vybuduje svou Církev, Krista samého.³¹ V poslední době si znovu připomněli liberální protestante průkaznou sílu Petrova prvenství pro primát římského biskupa. Tvrdý boj byl veden hlavně proti pravosti základního místa o Petrovi jako skále Církve. Kaftan³²

30 Filaret Gumilevski: Věrouka, II. str. 263,

Truskovskij: Theologie polemická, str. 39—43.

Lebeděv, I. c. 247—253.

Suškov, Theol. polemická, str. 43—66.

30a Ve zvláštní studii prostudujeme poměr sv. Cypriána k Petrovi i k římskému primátu.

31 Luther: Werke, Weim. Ausg. VII, 809.

32 Neutestamentliche Theologie, 1927, p. 41.

uznává katolický výklad místa, že tu čteme o Petrovi jakožto základu Církve. Ale právě proto je tohle místo beze vši pochyby katolíky podvrženo. Je prý příliš katolické a málo křesťanské. Kristus prý nic na zemi lidského a časného ani neustanovil, ani neuspořádal.

Podobně píše Pfleiderer: »Nedá se pochybovati o tom, že toto místo obsahuje slavnostní prohlášení Petrova prvenství. Jest prohlášen za základ Církve, za majitele klíčů, tudíž za správce nebeského království a nejvyššího zákonodárce ... Tím je jistější pro každého, kdo umí historicky usuzovati, že tato slova jsou daleka toho, aby se opírala o starou tradici anebo aby pocházela z úst Kristových. Místo toho je to evangelistou samým vytvořený výraz jeho církevního přesvědčení.«³³

Literární pravost první popřeli Resch a Grill.³⁴ Prohlásili celé místo za vsuvku z konce II. století po Kristu.

Resch rozhodně odmítá naše čtení tohoto místa. Neodpovídá prý především duchu Kristovu. Proto nemohlo býti v prvotném znění evangelia. — Ale je to pouhá libovůle, která si své přání určuje jako jedinou možnost a skutečnost!

Resch praví, že původní forma tohoto příslibení moci klíčů byla v množném čísle. Jako důkaz ovšem může uvést jediný kodex: Colbertinus, který řečený verš přenáší na všechny apoštoly. Jediný kodex, a přitom snadno vysvětlitelná záměna citování v čísle množném místo jednotného při větě tak často opávaně!

Reschem dotčená Pseudoklementina³⁵ jsou psána velmi obratně.

33 Pfleiderer: *Das Urschristentum I*, 583.

3* Resch: *Ausserkanonische Paralleltexte zu der Evangelium. Texten und Unternehmungen zur Geschichte der alttestamentl. Literatur*, X 2. Leipzig, 1904.

Grill: *Der Primát des Petrus*, Tübingen, 1904.

35 Jsou to sv. Klementovi připisované judaisující gnostické spisy z II. století, pojednávající o sv. Petru a Klementu Římském. Bardenhewer: *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Freiburg, 1902.

Skvělým stylem, patheticky. Obsahují mnoho podrobných zjevení o známých světcích a o podivuhodném rozšíření Církve. Vše je psáno sladce a zbožně, aby se odvrátilo podezření a aby byli lidé tím obratněji nalákáni na bludy. Vynášení autority Petrovy je velmi důmyslně promyšleno. Petr je tu vynášen, aby byli pro bludy získáni ti, pro které Petrova autorita hodně znamenala. Kniha je velmi neobratný a hrubý padělek. Autoru této knihy se nejednalo a nemohlo jednat o přesnost. Proto také nemožno nic vyvozovati z toho, že dílo, které tak vynáší autoritu sv. Petra, ničeho neví o tomto místě s největším povýšením sv. Petra. Cíl Pseudoklementin totiž není oslavení sv. Petra, nýbrž rozšíření kacířstva na účet autority sv. Petra. K tomu stačilo jakékoliv zdůraznění této autority.³⁶

Naopak to, že se odvolávají Pseudoklementina na sv. Petra, je důkazem velké jeho autority, uznávané a přijímané i na Východě.

Nejzajímavější je, že když Resch načal tuto otázku, netušil ani, že sám touto polemikou vyvolává podrobnější studium Pseudoklementin. To pak ukázalo, že Pseudoklementina obsahují velmi zřetelnou narážku právě na uvedené místo. Na začátku homilií začíná list Klementův Jakubovi:³⁷ »Budiž ti známo, pane můj, že Šimon, který byl pro svou pravou víru a pevný podklad svého učení ustanoven základem Církve...«

Resch se snaží uniknouti z kličky tohoto objevu a tvrdí, že tato slova nejsou narážkou na Mt. 16, 18, nýbrž na Lukáše 6, 48. Zapomíná, že věc rozhodla pevně tato slova: »Byl přezván od samého Ježíše, úst neomylných, Petrem . . . jako prvotiny našeho Pána, první z apoštolů, jemuž prvému zjevil Otec a jež Kristus právem nazývá blaženým...« To je skoro jakoby doslova přepsáno to místo z Matouše 16,18.

Na tento text naráží jiná pseudoklementinská homilie k Jakubovi II. (PG. II; 36), kde Petr praví: »Odporučuji vaši lásce to-

»« D' Herbigny: *De Ecclesia*, I. p. 276.

³⁷ PG. II, 33.

hoto biskupa Klementa, protože své slovo považují za kathedru ... k čemuž mu odevzdávám moc svazovati a rozvazovati; aby cokoliv nařídí na zemi, bylo nařízeno i na nebi.« I tento úryvek zřetelně upomíná na text sv. Matouše 16, 18.

Resch se odvolává na jinou sv. Cypriánu připisovanou, podvrženou knihu této doby: »De aleatoribus«. I z této velmi staré knihy a jejího mlčení o tomto textu dovozuje Resch, že jej neznala nejstarší doba. Ale i zde najdeme při pozornějším čtení zřetelné narážky na popírané místo. Jsou zde totiž citována slova o moci svazovati, rozvazovati a léčiti hříchy. Resch tvrdí, že dílo napsal římský biskup Viktor I., aby podepřel nároky římské obce proti sv. Cypriánovi. Toto podezření se ukázalo lichým, když bylo dokázáno, že kniha byla napsána až v době po sv. Cypriánu. Kniha je podle svého obsahu původu novaciánského nebo donatistického. Proto má toto svědectví tím větší cenu, když se v něm uvádějí slova o zvláštní moci Petrově.

Resch je neúnavný ve svém dokazování podvrženosti Petrova výsadního místa. Tvrdí, že toto místo povstalo asi ve 4. století. Tak, jak je uvádějí Eusebius a Epifanius ve svých citacích, ukazuje prý, že toto místo právě povstalo, že ještě není hotovo, že není pevně utvořeno. Ale celý variant Eusebiův záleží v tom, že tam, kde se mluví o věčnosti Církve (a brány pekelné ji nepřemohou) vynechává slovo »τρωπις«, když předtím o Petrovi nemluví. Epifanius se pak liší ne ve výslovných citacích, nýbrž v narážkách, kterým musíme připustiti volnost. Eusebius mluví na onom místě výslovně o věčnosti Církve. Proto se nezmiňuje o Petrovi. Když pak mluví výslovně o Petrovi, cituje celý tento známý text.³⁸ Epifanius v díle³⁹ »Proti kacířstvím« praví o Petrovi, že se stal skálou naší pravdy. A pak v knize »Ancoratus« IX (PG. XLIII; 33): »Učinil prvního z apoštolů skálou ...«, na níž je vystavěna Církev Boží, které nepřemohou pekelné brány. Tedy Eusebius i Epifanius znají celý úryvek,

38 Demonstratio evangelica III; 5, 58, PG. 22; 216.

39 PG. XLI; 1029.

ale citují volně, protože z paměti anebo částečně podle místní nebo okamžité potřeby.

Otcové IV. století, kteří psali před Eusebiem a Epifaniem, v bojích proti Ariovi citují často celé to místo, ale uplatňují je o Kristu a ne o Petrovi. Hodila se jim tato aplikace. O Kristu zní jako doklad jeho božství, které chtěli Otcové obhájit proti Ariovi. Ariánští kacíři, kteří byli potíráni římskými biskupy, nikdy neuváděli v pochybnost tento text, v jehož jménu proti nim bojovali římsští biskupové.

Dřívější století neuvádějí tohoto místa, když ho nepotřebují, a potřebují-li ho, citují je volně, protože nepředvídali, že budou z toho kdy skládati úcty Reschovi. A přece od roku 200—250 je tento úryvek často citován Cypriánem, Tertuliánem a Origenem. Výslovně anebo včetně. Zajímavé přitom je, že všichni měli spor s římským biskupem. Bylo by se jim velmi hodilo, kdyby mohli popřít nebo zamlčet toto místo.

Harnack chce omezit původní text pouze na verš 18 b.

Pozdější protestantští theologové zanechávají marné práce dokázati interpolaci slavného místa. Raději po příkladu Pfeidererově tvrdí, že ona slova napsal sice evangelista, ale neřekl je Kristus. Nemáme před sebou tudíž vsuvku literární, nýbrž historickou. Celá myšlenka tu byla evangelistou vložena Kristu do úst.⁴⁰

Drews chtěl dokonce i celou osobnost Petrovu dokázati jako mythus. To bylo v době, kdy se celé křesťanství vyvozovalo z mythů a eposů řeckých a babylonských.⁴¹

Heiler se dívá na uvedený text jakožto na protipavlovský výtvor petřínské strany v prvotním křesťanství. Ona slova prý nemohou pocházeti od Ježíše, jsou cizí jeho duchu.⁴²

40 Köhler: Die Schlüssel des Petrus. Archiv für Religionswissenschaft, 1905, p. 214.

Bell: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1914, p. 17.

41 Drews: Die Petruslegende, Frankfurt, 1910.

42 Heiler: Der Katholizismus, p. 41.

Bultmann⁴³ považuje toto místo za ovoce theologie jerusalemské obce.

Konservativní protestantská theologie hájí s námi pravost onoho místa. Snaží se ovšem vyložit je jinak než katolíci a zajistiti tento výklad, aby prý nemohli katolíci zneužívatí tohoto úryvku.

Kattenbusch⁴⁴ tvrdí, že Ježíš nesliboval Petrovi vůdčí místo v právním smyslu. Prý tu vyslovil jenom naději, že Petr, který tak mimořádně pochopil posláni Kristovo, osvědčí se i později jako opora, pevná jako skála pro království Boží, které vyrosté z Kristových slov.

Ti protestante, kteří nemají vlohu neviděti věci do očí bijících a přiznávají Petrovo prvenství vyjádřené těmito slovy, aspoň je omezují pouze na Petra. Tak říká K. L. Schmidt:⁴⁵ Kristus dal oněmi slovy Petrovi prvé a vedoucí místo uvnitř Církve, ale pouze jemu. Podobně tvrdí také K. Heim.⁴⁶

Zajímavý je v této věci vývoj názorů Hamáčkových. Roku 1883 se domníval, že úprava tohoto místa nebyla skončena ještě ani v době napsání Tatianova Diatessaronu, které prý znalo pouze znění (které Harnack nazýval Mt. 16, 18b): »A brány pekelné tě nepřemohou«. ⁴⁷ Roku 1885 tvrdil, že původ tohoto textu je třeba položit do II. století. Jediným jeho důkazem bylo konstatování, že se teprve ve II. století užívá slova církev.⁴⁸ Roku

43 Bultmann: Die Frage nach dem mess. Bewusstsein Jesu und das Petrusbekenntnis. Zeitschrift für neutest. Wissensch. 1929, str. 165.

44 Kattenbusch: Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Mathaus, (Theol. Studie, 1922, p. 94.)

Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem. (Festgabe für K. Müller), Tübingen, 1922, p. 322.

Der Quellort der Kirchenidee (Festgabe für A. v. Harnack), Tübingen, 1921, p. 143.

45 K. L. Schmidt: Der Ursprung des Urchristentums (Festgabe für P. Deissmann), Tübingen, 1927, p. 300.

46 K. Heim: Das Wesen des evang. Christentums, Tübingen, 1925.

47 Harnack: Die Acta Archaelai und das Diatessaron Tatians, p. 149.

48 Harnack: Die Herrenworte, Mt. XVI; 18 und XVIII; 17.

1894 nemluví již o II. století, nýbrž říká, že tento verš nepatří prvé redakci. Patří prý pouze »pozdější době«. Po tomto opatrném výroku se vyhýbá Harnack delší dobu této otázce a mluví jen o rozličných redakcích evangelií vůbec. Roku 1910 přiznává, že se slova církev (odpovídající hebrejskému kahal) užívalo mezi prvními křesťany a že dokonce i Kristus ho mohl užiti, i užil. Roku 1918 připouští, že Kristus slíbil Petrovi jakousi přednost, osobní nesmrtelnost. A aby se prý Kristus nejevil jako omylný, bylo prý třeba upravit tento text v nesmrtelnost jeho úřadu-školy.

Jiné námitky proti hodnověrnosti tohoto místa

1. Není prý ani stopy této události v evangeliích sv. Marka a Lukáše.

2. Kristus učil apoštoly pokoře a skromnosti. Proto celé toto místo, a hlavně jeho římský výklad, nejsou shodné s Kristovým duchem. Jsou úplně cizí Ježíšovi. Nemohou tedy pocházeti ani od apoštolů.

3. Směšnost si nevybírání, a proto i to bylo namítáno, že naopak řekl Kristus Petrovi, když mu vylouval utrpení: »Jdi mi s očí, satane« (Mt. 16,13, Mk. 8, 33).

4. Petr nemohl míti takovou autoritu prvního místa, když se proti němu postavil sv. Pavel s tak silnou rozhodností v Antiochii, kde se choval sv. Petr příliš ústupně v otázce židovských obyčejů. Kdyby prý bylo sv. Petrovi dáno takové vynikající místo, nemohl by se sv. Pavel odvážiti tak ostrého vystoupení proti hlavě Církve.

5. Kdyby prý Kristus sliboval vybudovati novou náboženskou společnost s Petrem v čele, znamenalo by to, že Ježíš zoufal nad možností získati celý národ. Znamenalo by to, že Kristus chtěl vystoupiti z dosavadní židovské společnosti a vybudovati obec novou. (Jako by to Kristus od začátku nebyl stále připravoval!)

6. Slovo Církev není prý z Kristova slovníku, nýbrž z Pav-

lova, a k tomu ještě ani sv. Pavel nemluví o Církvi Kristově, nýbrž Boží.

7. Nejenom prý v Písmu, nýbrž také u nejstarších křesťanských spisovatelů jsou různá čtení tohoto místa. Když tedy není toto místo naprosto přesné a spolehlivé, nelze z něho vyvozovati tak vážné důsledky.

UDĚLENÍ PRIMÁTU PETROVI JE HISTORICKOU UDÁLOSTÍ

Historičnost slov Kristových

Židovský národ byl zaslepen politickými nadějemi a očekával pouze pozemského Mesiáše. Lid ve svém celku neuvěřil v božské a duchovní mesiášské Ježíšovo poslání. Proto se věnuje Kristus především výchově vybraného kroužku apoštolského. Po smrti Janově se s nimi rád uchyluje na odlehlá místa, kde nikým nerušen může se jim věnovati a kde jeho slova nezanikají v hlozozu davu a časných jeho zájmů. Tak přišel k Caesareji Filipově. Ježíš chtěl dáti apoštolům možnost projeviti, do jaké míry jsou již vzděláni a poučení, jak pokročila jejich víra v něho. Zač mají lidé Syna člověka? Učedníci znají řadu názorů na Krista. Nejvznešenější z nich je ještě domněnka, že se v něm, horlители o čest Hospodinovu, vrátil Eliáš, který podobně horlil pro Hospodina zástupů. Kristus přetíná jejich výklad naléhavou a rozhodnou otázkou: A zač vy mě máte? Petr je naplněn milostí víry, která mu dá prohlásiti ostře řezaná a rozhodná slova: Ty jsi Kristus, Syn Boha živého!

Prohlašuje tím Krista za Mesiáše, božského původu a poslání. Na to mu odpovídá Kristus podobně slavným prohlášením, sli- bujícím také nesmírnou důstojnost, která by odpovídala důstojnosti Boží, u Krista Petrem vyznané.

»A já pravím tobě, že ty jsi kefas (Petros=Skála) a na té

skále vzdělám Církev svou a brány pekelné ji nepřemohou. A tobě dám klíče království nebeského, a cokoli svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi; a cokoli rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi.«

Toto znění je tak jisté, že všechna kritická vydání Nového Zákona je obsahují (Tischendorf, Wescott-Hort, Weiss, Nestle, Von Soden, Vogels, Merk atd.).

Tento text najdeme ve všech řeckých rukopisech. Schází-li v kodexu Sinaiském, je to proto, že se ztratil list od Mt. 16, 15 - 17, 11. Proto chybí i toto místo, začínající u 18. verše 16. hlavy. Ale zato je obsažen v rukopise ještě starším (Syrus Cureton).

Jedinou výjimku činí koptický kodex Askavianus z 5. až 6. století gnostické knihy: Věrná moudrost. Podle čtvrté části této knihy, psané řecky v polovici 3. století, zjevil prý se Kristus učedníkům dvanáct let po svém zmrtvýchvstání a řekl jim: Vzpomínáte, že jsem vám řekl. ..., že vám dám klíče království nebeského? Nyní opět pravím, že vám je dám.⁴⁸

Důležitý důkaz pro původnost tohoto úryvku jest, že je obsažen v nejstarší evangelijní harmonii, v tak zvaném Tatiánově Diatessaronu. Sickenberger dokázal přesvědčivě, že toto Diatessaron mělo, a to nezkráceně, celý uvedený text. Harnack chtěl (1. c.) právě z tohoto Diatessaronu dokázati, že toto místo snad znělo takto: A já ti pravím, že ty jsi skála a že tě nepřemohou pekelné brány.⁴⁹

Tatián žil ve druhém století, kolem roku 170. Jeho Diatessaron se ztratilo, ale známe citáty z něho u Otců, kteří čerpali z Tatiána jako z pohodlné příručky. Nejvíce z něho čerpal sv. Efrém. Harnack tvrdil, že Tatián znal a užíval z Matouše 16, 19 jen verš: Blahoslavený jsi, Simone, brány pekelné tě nepřemohou.⁵⁰

⁴⁸ Vyd. Swartz, Petermann, Berlin 1851, str. 232.

⁴⁹ *Sitzungsbericht des K. Preuss. Akademie der Wissenschaft 1918, Seite 637—654: Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche.*
so Musingerovo vyd. 1876, p. 153.

Ale sv. Efrém znal a citoval z Tatiána jinde i úplné znění: »Na této skále vzdělám církev a veřejně pekelné ji nezmohou.«⁵¹

I tak zvané evangelium nazarenů, aramejsky psané a rozšířené evangelium Matoušovo, které pochází z první poloviny II. století nebo snad docela z konce I. století, musilo obsahovati také tento text. Řecké rukopisy mají jen tu odchylku od hebrejského evangelia, že ve verši 17 uvádějí »synu Janův« místo »synu Jonášův«.

Toto místo zaručují tři velmi staří církevní spisovatelé, kteří všichni měli konflikt s římským biskupem, a přece citují tento text, ačkoliv by jej mohli popřít, a bylo by to pro ně výhodné, kdyby měli sebeslabší pochybnost o něm. Ale tito spisovatelé nejenomže nepopírají anebo nezamlčují tohoto místa, nýbrž je přesně uvádějí. Origines podnikl daleké cesty a konal pečlivě studie, aby zjistil všechny dosažitelné rukopisy a odchylné jejich čtení. Ve svém 25tisvazkovém komentáři k sv. Matoušovi vykládá také hl. 16, verš. 13—20. Cituje tento úryvek přesně v dnešním znění a vykládá je místo za místem. Sám zjistil velmi málo odchylek. Tak máme svědectví z roku 185—251!⁵²

Sv. Cyprián uvádí doslova celý text Mt. 16, 18. Narážky pak na ně má velmi často⁵³ ve spise *De habitu virginum*: »Petr, je muž Bůh svěřuje své ovce k pasení a chránění, nad nímž postavil a vystavěl Církev.« List 43, 5. »Bůh je jeden a Kristus je jeden a jedna Církev a jeden stolec postavený na Petrovi slovem Páně.« List 59, 7. »Petr, na němž byla týmž Bohem vybudována Církev.« »Jeden křest a jeden Duch sv. a jedna Církev zbudovaná Kristem, Pánem naším na Petrovi...« List 71, 3: »Petr, jehož Pán prvního vyvolil a na němž vybuďoval svou Církev.«

Tertulián ještě jako katolík naráží na toto místo slovy: »Bylo neznámo něco Petrovi, zvanému Skálou Církev, která měla být

si Efrém: k Izaiáši 62; PG. II, 186.

52 PG. XIII, 996.

⁵³ Koch: *Cyprian und der romische Primát, Leipzig 1910.*

vybudována, jenž obdržel moc nad klíči království nebeského a moc rozvazovati a svazovati na zemi i na nebi?«⁵⁴ To je psáno kolem roku 200.

Jako montanista se tu vytáčí, ale připouští tento text. Ve spise: *De monogamia*, VIII praví: *Petrûm... monogamum prae-sumo per Ecclesiam quae super illum aedificata.*

Tertulián dokonce soustřeďuje a zhušťuje primaciální texty o sv. Petrovi. Cituje je jedním dechem ve zkratkách jako věci jednoho rázu, patřící k sobě: »Si, quia dixerit Petro Dominus: Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; tibi dedi claves regni coelestis, vel: Quaecunq; alligaveris.«⁵⁵

»Jestliže, protože řekl Pán Petrovi: Na této skále postavím Církev svou: tobě jsem dal klíče království nebeského, nebo, cokoliv svážeš .. ., ty z toho vyvozuješ . . .«

Ovšem, teď je již ve sporu s papežem Kalištěm a vytýká mu, že toto místo neomezuje pouze na Petra, nýbrž je vztahuje na sebe a na Církev. Tím je ale Tertulián nepřímým svědkem také toho, že římský biskup již v době Tertuliánově vztahoval na sebe jakožto Petrova nástupce, co bylo řečeno Petrovi.

Druhé století nepotřebovalo citovati tento verš. Nepsaly se ještě komentáře, nebylo ještě schismat, a proto nebylo třeba zdůrazňovati ústřední autoritu. Bojovalo se jenom proti judaismu a gnosticismu. Ale přece velebí sv. Ireneus (kolem r. 180) často nejvyšší autoritu římské církve, a to jako něco známého a uznaného, co není třeba teprve dokazovati. Naráží na tento verš, jak ukázal Battifol⁵⁶, když praví, že kacíři se proto odloučili od pravdy, protože »non sunt fundati super unam petram, sed super arenam habentem in seipsa lapides multos.«⁵⁷ »Nebyli postaveni na jednu skálu nýbrž na písku s mnohými oblázky.«

Sv. Justin (160) má také narážku na toto místo Písma, když

54 *De praescr.* XXII. PL. t. II, 34.

55 *De pudicitia* XXI; PL. VIII, col. 1025.

56 Battifol: *L'église naissante*, p. 255.

57 *Adversus haereses* III, 24.

praví: *Unum ex discipulis suis, qui eum revelante ipsius Patre Filium Dei Christum esse agnoverat, Petrum appellat, cum prius Simon vocaretur.* »Jednoho ze svých učedníků, který ho ze zjevení Otcova uznal že je Kristem, Synem jeho, Petrem nazval, jenž předtím slul Simonem.« Ale právě jenom v tomto textu je řeč o tom, že bylo Simonovi změněno jméno na Petr po jeho vyznání božství Kristova.⁵⁸

Harnack tvrdí, že Kristus těmito slovy sliboval Petrovi nesmrtelnost, a že po smrti Petrově bylo ovšem nutno opravit tato slova. Proti tomuto tvrzení stojí však skutečnost, že evangelia počítala se smrtí Petrovou. U sv. Jana 21, 18 výslovně je Petrova smrt předpověděna. Nikde nenalézáme v Písmu sv. rozpaky nad smrtí prvního z apoštolů. Přirozenost vypravování Písma sv. Nového Zákona je velmi nápadná. Vylučuje rozpaky, které by poukazovaly na umělou konstrukci. Zaručuje proto také naprostou hodnověrnost.

Harnack se pro toto své tvrzení odvolává na svědectví jizlivého pohanského posměváčka Makaria z Magnesie z konce III. století. Vysmívá se, že pekelné brány přes slib Kristův přemohly křížem Petra.⁵⁹ Ovšem tento posměšek zase jen dokazuje, že sv. Petr měl aspoň mimořádnou důležitost, když mu věnuje satirik mimořádnou pozornost. Když pohanští satirikové psali o křesťanství, zesměšňovali to, co slyšeli jen jako pověsti, dohady, pomluvy. Nečerpali své zprávy z prvé ruky, z původních pramenů.

Důvody z vnitřní literární kritiky

Filologicky je naprosto nutné, aby tato perikopa pocházela od spisovatele židokřesťanského, a to před začátkem prvního století poapoštolského.

Styl, slova i obrazy ukazují zřetelně stopy aramejského pů-

58 *Rozhovor s Tryphonem, PG. t. VI. col. 709.*

59 *Apueritica IV—V. (Zjistil d'Herbigny.)*

vodu. Proto je nemohl napsati, tím méně vynaléztí, Rek ani pozdější křesťan ze židovství.

Slovní hříčka Petr-Skála je plnozvučna pouze v aramejštině, v které může býti skála i vlastním jménem osobním i věcným. V řečtině je petra rodu ženského a již se nekryje s osobním Petros.

Slova Barjona, fráze tělo a krev, je čistě aramejského ražení. Označení společnosti domem, budovou bylo známé židům, neznámé však Rekům. Tento hebraismus byl častý u Židů Kristovy doby, a to ve smyslu duchovním a společenském. Sv. Pavel v 1 Kor. 3, 9 praví: »Božím chrámem jste.« Již ve Starém Zákoně se tolikrát mluvilo o národě židovském jako o domu, budově posvátné. Tak žalm 126, prorok Jeremiáš 31, 12. K Efeským praví sv. Pavel, že »jsou vzděláni na základě apoštolů a proroků ... V něm veškerá stavba se spojuje a roste v chrám svatý v Pánu, v němž se spolu vzděláváte v příbytek Boží v duchu.«⁶⁰ Židovská je také antithesa: nebe a země, a celý členovy paralelismus, tak charakteristický pro hebrejskou poesii.

Brány pekelné, podsvětné jsou sice známy řecké mythologii, ale v ní jsou tím míněny pouze neproniknutelné brány smrti, nikoliv však čistě hebrejský obraz pekla nebo dokonce ďábelstva jako bojující síly. V řečtině brána je obrazem jenom vstoupení, kdežto ve východní mluvě znamená moc soudní, vladařskou, která se kdysi vykonávala v městských branách. Ty samy znamenaly moc a sílu, protože jistotu města. To naznačují slova žalmu 126, 5: Nebude zahanben, když povede v branách spor se svými nepřáteli... Přísloví 31, 23: Vznešený jest v branách muž její. Debora zpívá: Brány nepřátelské Pán sám rozvrátil. Soude. 5, 8.

Bojující pekelné moci jsou pro žida ďábelské moci bojující proti Bohu hříchem a násilím i smrtí, které je ovocem hříchu. Proto je Kristus přemáhá: sv. Lukáš mluví o moci temnot,

60 Efes. 2, 20. 21.

22, 53. A sv. Pavel: Otec vytrhl nás z moci temnot a přenesl do království milovaného Syna svého, Kol. 1, 13.

Jenom žid chápal tento výraz o pekelné moci, bojující proti Bohu.

Obraz klíčů obsahuje dvojí hebraismus. Kdo má klíče, má moc nad domem nebo městem. U židů se tento pojem klíče, dávajícího moc nad domem, rozšiřuje na moc nad duchovním zřízením a nad národem.

Prorok Izaiáš praví 22, 22: Položím klíč domu Davidova na jeho rámě. Otevře-li, nikdo nebude moci zavřítí.

Uvedený úryvek ale nejeví pouze ráz aramejského původu, nýbrž s jistotou lze ho určit jako perikopu ryze matoušovského rázu. Jenom sv. Matouš užívá totiž zde jako jinde výrazů: Otec v nebesích, království nebeské, svazovati a rozvazovati... Nepoznáváme však pouze Matoušova slova, nýbrž také Matoušův věčný obsah. Úryvek je téhož ducha, kterým je naplněno jeho Evangelium. Sv. Matouš vykreslil Krista stojícího svou duchovní, životnou, nadzemskou pravdou proti přízemní, licoměrné a hmotařské tendenci farizejské.

Sv. Matouš chce ukázati Ježíše jako jediného učitele a oprávněného zákonodárce, jenž otvírá nejhlubší smysl St. Zákona proti rabínsko-farizejské povrchnosti. Tím si také na smrt znepřátelil farizeje. Mimo to celé evangelium sv. Matouše ukazuje, jak Spasitel vychovával k chápání svého mesiášského poslání. Slibuje autoritu apoštolům, a tím připravuje novou společnost, vybudování nebeského království.

V tomto duchu slibuje Kristus vybudovati novou svou společnost, když pro odpor farizeů a kněží nemožno přebudovati starou náboženskou společnost a nutno utvořiti novou společnost - kahal, novou Církev. Petr bude skálou, na které bude vystavěna tato nová společnost — společnost nebeského království.

Petr uchopil milostí Boží to království Boží v jeho základu — Kristu — Bohočlověku. Proto si zasloužil stati se skálou tohoto království Božího, které bude vybudováno na Bohočlověku, na jeho synovství Božím a naší účasti v tomto synovství.

Matouš stále dává Kristu hlásati království Boží. Proto je přirozené, že toto hlásání království Božího vyvrcholuje příslibem nové společnosti nového království. Bude zcela nová společnost, Kristova (svou Církev), bude to skutečná společnost, obdobná náboženské společnosti židovské, protože bude míti duchovní moc a autoritu pro tuto moc. Petr bude skálou, pevným bodem této nové společnosti. Na něm bude Kristem vybudována nová, jeho, jakožto jeho, společnost.

Sv. Marek a Lukáš nepodávají sice toto příslibení a prohlášení, ale nepotřebovali toho pro zvláštní účel svých evangelií. Sv. Matouš toho však nutně potřeboval, když jeho evangelium je evangeliem království Božího. Musil posléze dovršit Kristovo připravování království Božího zřetelným a podrobným vyjádřením, jaké bude toto království.

VĚCNÝ ROZBOR OBRAZŮ

a) Stavba na skále

Spasitel přirovnává častěji království Boží k stavbě, která si vyžaduje pevných základů. Moudrý stavitel se stará nejprve o pevný základ stavby.

Také stavba jeho Církvě bude míti pevný základ. Petr bude tím pevným základem nové Církvě. Petr se stává více než základem. Je skálou, do níž jsou vytesány vlastní základy. Když říká sv. Pavel, že jsme vybudováni jako chrám Boží na základě apoštolů a proroků (Efes. 2, 20), neodporuje to tomuto slibu. Petr bude více než základem. Je skálou, která i základy nese.

Jako se nezachvěje dům postavený na skále a snese přívaly a vichry, podobně pevně bude státi království Boží, vybudované na Petrovi jako na skále.

Lidská společnost nabývá pevnosti autoritou. Petr bude skálou Církvě právě svou autoritou. Autorita dává jednomyslnost,

a tím nejpevnější jednotu každé společnosti. Tuto autoritu bude mít Petr nad celou Církví pro slib Kristův. Tím slibuje Mistr Petrovi jurisdikční primát nad celou Církví.

Protestante se velmi lopotí a hmoždí s tímto textem. Starší (i Luther) vykládají toto místo o víře nebo vyznání Petrově. Ale takový výklad je gramaticky neudržitelný a neukazuje na něj přímý slovní smysl. Našemu výkladu nijak neodporuje slovo I. epištoly sv. Pavla Korintským 3, 11: »Základ nemůže nikdo položit kromě toho, jenž je položen, Ježíš Kristus ...« Na tomto místě se nejedná o Církvi a jejich základech, je tu řeč o duchovním životě Korintanů. Kristus zůstává základem tohoto duchovního života a i Církve, protože vlastním základem je Kristus, Petr je jeho viditelným zástupcem. Tak říká o sobě Kristus (Jan 8, 12 a Matouš 5, 14), že je světlo, a jinde připomíná apoštolům, že i oni mají býti světlem.

Strack-Billerbeck⁶¹ se také snažili dokázati, že touto skálou je Kristus. Podle původního aramejského znění vypadalo prý toto místo takto: »A já pravím tobě, tobě, Petrovi: Na této skále, to jest, na této skutečnosti mé mesiášské důstojnosti a mém Božím synovství, vybuduji svou obec«.

Řecký překladatel prý přehlédl, že ve větě »lach at Petros« ono »at« ve spojení s »lach« jen zesiluje ono lach a značí »tobě, ano, tobě!« Považoval ono ,a' za podmět nové věty a vyjádřil to: Ty jsi! Tím se stal gramatickou nutností vztah petrus k petra.

Ale tato duchaplná konstrukce zapomíná na dvojí věc, že totiž v aramejském textu nestojí lach at petros, nýbrž: lach at kefas. Tak byla dána v aramejském znění slovní hříčka: ty jsi kefas (slovně), ale já na skutečné kefas, na tvé osobě, postavím Církev. Za druhé: Ve všech řeckých rukopisech čteme: *Καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρῃ* ... a na té skále. Proto musil překladatel i v aramejštině najít tuto spojku. To ukazuje, že souvětí i v aramejštině tvořilo uzavřený větní celek a že v něm musilo něco býti řečeno o skále.

61 Strack-Billerbeck: 1. I, p. 530.

Protestantský theolog Zahn⁶² myslí, že Kristus mínil sice Petra, ale že ho nenazýval skálou, celou skálou, která by byla základem Církve jako pevný základ ke stavbě, jehož pevnost zaručuje pevnost celého domu, nýbrž jako kus skály, který měl sloužiti jako první stavební kámen. To je ovšem zúžení jasné Kristovy myšlenky. Petr bude nejenom jedním z kamenů, nýbrž takovým základem, že stavbou na něm nic neotřese, ani pekelné brány.

Církev bude nerozborná, protože Petr je jejím pevným podkladem. Na celém Petrovi stojí celá budova Církve. Petr a Církev se kryjí plošně. Skoro cítíme tuto totožnost. Petr má býti skálou, na které bude vybudována Církev. Petr není kamenem, jedním z kamenů. Ty budou postaveny na něm. Stavba Církve se neskládá z Petra. Petr je více. Stavba Církve na Petrovi stojí. Protože stojí na Petrovi, proto je pevná a nepřemožitelná podsvětím smrti a zloby.

b) Klíče nebeského království

Obraz klíčů nebeského království, svěřených Petrovi, navazuje na obraz o budově Církve, vybudované na skále Petrově. Petr nejen ponese budovu, nýbrž bude míti pro ni ještě větší význam. Jak je jejím základem, tak je také jejím správcem. Jsou mu svěřeny její klíče. Království nebeské má podobně klíče jako království Davidovo. Jako se mluví v Písmě sv. o klíčích Davidových, mluví se o klíčích Petrových. Nositel klíčů byl zároveň nositelem moci nad hospodářstvím, statkem, domem a královstvím.

Kristus je podobný král jako onen, který odchází do daleké země, aby přijal království. Je mu upíráno, ale zpřetrhá pletichy a vrací se vítězně jako král domů. Než odešel, svěřil své království, svůj majetek služebníkům. Mají hospodařiti se svěře-

«² Zahn: Das Evangelium des Matháus, p. 539.

nými hřivnami. Jednomu z nich dal dokonce klíče. Má být správcem s plnou mocí, jakou mívali a mívají správci, kterým jsou svěřeny klíče.

Kristus rozumí klíči onu moc, které-zneužívali kněží a zákoníci,⁶² a aby uzavírali před lidmi nebeské království. Bude jim odňato království Boží, duchovní, učící moc.

Jak jsme již řekli, odevzdat klíče od města, hradu, domu znamená postoupit svrchovaná práva, odevzdat správu a řízení.⁶³

Ježíš Kristus slibuje Petrovi řízení celé Církve. Tomuto řízení jsou všichni podrobeni. Petr je závislý pouze na Pánu.

Obraz klíčů vyjadřuje stejnou myšlenku jako obraz skály — základu: prvenství. Ale přidává k myšlence prvenství jeho vykonávání, moc jurisdikční, plnou moc, zastupující plnou moc.

Nelze omeziti tento úkol Petra-klíčníka jenom na to, že měl otevřítí pohanům bránu spasení. Obraz klíčů, jak plyne z dalšího obrazu svazování a rozvazování, znamená zřetelně plnou a trvalou moc, ne pouze k jedinému otevření, nýbrž moci klíčů, moci nad celým domem, nad celou budovou Církve, a to až do konce věků.

Obraz se kupí na obraz. Protivníci se jen násilně vyvlékají z pevné spojitosti těchto navršených obrazů. Kdyby byl Kristus užil jen jednoho, mohli by se snad vytočiti z tíhy jeho průkaznosti, ale zde jeden obraz doplňuje předcházející. Doplňuje, vysvětluje a utvrzuje. Kristus již vidí v duchu sv. Petra v jeho úkolu klíčníka — správce budovy jeho Církve. Petr bude míti opravdu plnou moc za nepřítomného Pána. Správce nemá moci vlastní, nýbrž pouze plné moci k zastupování vlastního pána, hlavně v jeho nepřítomnosti.

c) Svazování a rozvazování

Obraz svazování a rozvazování můžeme rozuměti vzhledem ke sv. Petrovi, jen když postavíme vysvětlení tohoto obrazu

62a Ustanovování také symbolickým odevzdáváním klíčů.

«3 V tomto smyslu mluví Cicero ve svých Filippikách 12, 28.

vedle obrazu skály a klíčů. Petrova moc svazovací je tak důležitá, obecná a duchovní, jako jsou klíče znamením správcovství nad duchovními statky. Je to moc obecná, jako je celá Církev postavena na celém Petrovi.

Obraz svazování a rozvazování byl obvyklý v rabínské mluvě a znamenal vykládati zákon v jeho závazcích, zda v daném případě zákon zavazuje (svazovati) nebo nezavazuje (rozvazovati). Rovněž znamenalo svazování a rozvazování ukládat nová břemena anebo zmirňovat stará.

V tomto spojení se skálou, kterou má býti Petr pro Církev, a s klíči, kterými má vládnouti nebeskému království, lehko rozumíme třetímu obrazu. Ukazuje, jak má Petr vládnouti jako správce nebeského království, které je na něm vybudováno. Má věsti a řídit příkazy a zákazy toto království. Je tedy Petr vším pro království nebeské. Je jeho základem, má jeho správu a plnou moc řídit je. Protože nebe uzná, co Petr sváže a rozváže na zemi, je svatý Petr mluvčím, zástupcem, mostem oné duchovní moci nebeské. Mimo to je tím naznačena duchovní stránka této moci. Je to duchovní království; nebe samo přijímá za své Petrovo rozhodnutí.

Trojí moc základu, klíčů a řízení bylo Kristem slíbeno výslovně a osobně Petrovi. Nemůže obstáti výklad, že tu byla v Petrovi míněna celá Církev. Především je zde Petrovi, pro ono přislíbení a úřad základní skály, měněno osobní jméno. Dále Petr osobně mluví a osobně se k němu obrací Kristus, třebaže nejprve mluvil ke všem, když všech se ptal, za koho jej lidé mají.

Ani neplatí vytáčka, že to sv. Petr mluvil jménem všech apoštolů, a proto že zase přislíbení Kristovo dané Petrovi patří také všem.

Celé vypravování ukazuje, jak spontánně promluvil Petr, že mluvil z obdržené plnosti a za sebe. Ježíš to sám naznačuje, když se zmiňuje o původu tohoto Petrova vyznání. Praví, že to byla milost Boží, která Petra osvětila a jemu zjevila tuto pravdu, že tato víra Petrova je darem Božím. Když jednou po zmrtevých-

vstání byla udělena svazovací a rozsvazovací moc všem apoštolům, byla jim dána tak, jak i oni měli býti základem Církve, totiž vedle apoštola Petra, vedle jeho osobního určení za skálu a zástupce moci nebeské, a proto také ve spojení s touto jeho osobní autoritou.

d) Pastýř ovcí

Protějšek k příslibení Petrova prvenství je scéna u jezera Tiberiadského, jak nám ji zaznamenal sv. Jan v 21. hl., v. 15—17. Je po zmrtvýchvstání Páně. Apoštolově se vracejí s prázdnou z lovu, který trval celou noc. Ježíš se jim opět zjevuje, vybízí k novému pokusu o lov a žehná tomuto počínu. Potom obnovuje svůj příslib daný na začátku svého veřejného působení: Od nynějška lidi budeš loviti.

Nyní naplňuje Ježíš své příslibení. Odevzdává Petrovi své věrné. Jen ten obraz mění, zdokonaluje. Nebude rybářem, nýbrž pastýřem lidí. Ježíš opět neužívá právnické mluvy, nýbrž obrazu ze života. Ať si vykládáme jak chceme ovce a beránky, jisté je, že tím Spasitel myslel údy a členy mesiášského království.

Pastí znamená celou pastýřskou činnost: pasti ovce, voditi je na pastvu, chrániti je. Když přeneseme obraz na rozumné bytosti, pasti lidi má význam: řídit je a spravovati. V tomto smyslu užívali obrazu pasení a pastýře i řeční spisovatelé. Homér na př. mluví o vladařích jako o »pastýřích lidu«.

Ještě více ho užívají posvátné knihy. Jahve, David i jiní vůdcové bývají označováni slovem: »pastýř«. Druhá kniha královská 5, 2, 7, 7, žalm 22, 7, Izaiáš 23, 1—4, Ezechiel 34.

Tímto obrazem bývá především označován velký potomek Davidův, Mesiáš.

Tak čteme u proroka Izaiáše 40, 41, Jeremiáše 23, 1, Ezechiela 34, 11, Micheáše 5, 2. Ostatně Kristus označuje a nazývá sebe: Já jsem pastýř dobrý: Jan 10, 1. Spasitel srovnává sebe, jenž dává život za ovce, s námezdnickým chováním farizeů.

On je dobrý pastýř. Ustanovuje Petra, aby ho zastupoval v tomto úkolu dobrého pastýře. Kristu bylo líto lidí, že bloudili jako ovce bez pastýře-vůdce. Proto se jím sám stal. Pastýř-vůdce, živitel a ochránce lidí. To je nyní svěřeno Petrovi. Ještě více než základ, klíčnick-správce a plnomocník. Něžněji je vyjádřena jeho moc, ale také plněji: pastýřem má být.

Království nebeské má Krista králem, Petr jako klíčnick je správcem tohoto království, jeho plnomocníkem. Království Boží je stádečko-pusillus grex. Ježíš je jeho dobrým pastýřem. Petra má jako zástupce.

Jestliže je nemožno už o slovech příslibujících Petrovo prvenství tvrditi, že nepatří Petrovi, nýbrž celému sboru, pak při udělení tohoto prvenství jest ona nemožnost ještě zřetelnější. Nemohl mysliti Ježíš onen úkol pastýřský pro všechny apoštoly, protože zřetelně vyjímá Petra z apoštolského sboru a táže se ho: Miluješ mě více nežli tito? A takto vybranému a oslovenému praví: Pasiž! Je naivností tvrditi,⁶⁴ že těmito slovy měl býti sv. Petr rehabilitován a znovu přijat do sboru apoštolů po svém trojím zapření Krista. Vždyť sv. Petr zůstal i po zapření v apoštolském sboru. Kristus posílá hned po zmrtvýchvstání vzkaz Petrovi po Maří Magdaleně. Kristus odevzdává Petrovi řízení obyčejných ovcí i vůdců stád, totiž beránků. Celou církev, celé stádo, s ovce i s podřízenými vůdci-beránky. Tak tomu rozuměla tradice.

Origenes dí:⁶⁵ Od Petra, když mu byla svěřena nejvyšší péče o pasení ovcí a když na něm byla vybudována církev, nebylo žádáno prohlášení žádné jiné ctnosti nežli lásky.

Sv. Epifanius ve svém díle »Ancoratus« vykládá všechna tato místa o Petrově prvenství.

Sv. Jan Zlatoústý se táže, proč Mistr jiné opomíjí a jmenuje toliko Petra: »Byl vyvolen z apoštolů za ústa učedníků a

64 Hase, Polemik, p. 147.

65 K epištole k Řím. 1, 5. PG. XIV, col. 1053.

hlavu onoho sboru ... Proto i Pavel, když po stupních vypočítává, dává mu přednost před bratřími Páně.⁶⁶

V homiliích »Proti Zidům« říká: »Petr tak obmyl zapření, že se stal prvním z apoštolů a vedoucím obecného stáda.« V knize O kněžství uvádí sv. Jan slavná slova: »Nechtěl tehdy ukázat!, jak mnoho ho Petr miluje, nýbrž jak velice On miluje svou Církev... Proč vylil svou krev? Aby získal tyto ovce, které odevzdal Petrovi a jeho nástupcům«.⁶⁷

Sv. Ambrož ve výkladu k sv. Lukáš⁸⁸: Pán se táže, ne aby se poučil, nýbrž aby poučil toho, jehož, maje být vynesena na nebesa, zanechal nám zde jakoby zástupce své lásky ... Petr, který samo jediný ze všech vyznává, je stavěn nade všechny.. . Je mu přikázáno, aby pásł ovečky jako beránek. . .

Sv. Cyprián vykládá v tomto smyslu dotčené místo v díle: O jednotě Církev, 4: »Nad ním jediným staví svou Církev a jemu přikazuje pasti ovce své.«

Sv. Cyprián si již dávno před protestanty položil otázku, zda obrazy Páně o skále a pastýři patří jenom sv. Petrovi. Odpovídá si: »Ačkoli po svém zmrtvýchvstání uděluje všem apoštolům stejnou moc ..., přece, aby získal jednotu, jediný stolec zřídil a základ této jednoty od jednoho počínající podepřel svou autoritou.«

Byli ovšem i ostatní apoštolové to, co byl Petr, nadaní stejnou počtou a mocí. Začátek však všeho pochází od jednoty a prvenství je dáno Petrovi, aby byla prokázána jedna Církev Kristova a jedna stolice.

»A pastýři jsou všichni, ale stádo se jeví jako jedno, které od všech apoštolů jednomyslně má být spravováno, aby se ukázala jedna Církev«.⁶⁹

Sv. Augustin: »V katolické Církv^í velmi oprávněně trvá

66 K sv. Janu, homilie 88. PG. t. DLIX 478.

67 O kněžství: PG. XLVIII, col. 632.

68 in Lucam 1. X. 174., PL. XV. col. 1848.

69 o jednotě Církev, hl. 4. Domin, edice Krystal, 1940.

kněžská posloupnost od samého stolce apoštola Petra, jemuž svěřil Pán k pasení ovce své.⁷⁰ Sv. Augustin odvozuje právě kněžství od spojení s Petrem, který se měl i o ně starati.«

Sv. papež Lev Veliký: »Petrovi je nad ostatní po klíčních království svěřena péče o ovčinec Páně.«⁷¹

Ze syrských Otců uvádíme svědectví sv. Efréma: »Blahoslavím tě, Simone Petře, jenž třímáš klíče, jež Duch sv. ukul. . . Blažené stádece, svěřené tvé péči! Jak vyrostlo! Ovce totiž zplodily v Lásce svaté a panny.«⁷²

Eliáš, biskup Ambarský z r. 920, praví: »Simon budiž uznáván jako ustavičný zástupce Kristův. Nejmenuje se ani Ježíš ani Kristus, neboť i jiní tak sluli, nýbrž Petr, protože samojediný přijal toto jméno.«⁷³

e) Utvrzování bratří

Ještě jedno místo Písma sv. vyjadřuje zvláštní postavení Petrovo mezi apoštoly. Spasitel mluví o zkouškách, které čekají jeho stádečko. Připomíná odvěký boj satanův proti království Božímu. Na začátku království rodiny dětí Božích stojí satan se svým pokusem odtrhnouti nedůvěrou děti Boží od jejich otce. Na začátku nového království Božího, které přichází Kristus obnoviti, se opět satan pokouší znemožniti příchod království Božího. Slibuje hory doly tomu, v němž tuší novou, čistou lásku k Otcí. Opět Bůh jako otec. Proto hoří proti němu strašná nenávisť satanova. Proto také připravuje pokušení, zkoušky a tříbení rodící se Církve. Kristus vidí v duchu úmysly zloduchovy. Ví, že Bůh od začátku dopouští tyto satanovy pokusy, ale že nakonec ztroskotají strašnou satanovou porážkou a slavným Božím vítězstvím. Ale protože je satan schopný, mocný a

70 in epist. Manichaei, IV.

71 Sermo 73. PL. t. LIV, 375.

72 Assemai: Bibliotheca Orientalis, I, p. 94.

73 PG. LX, 33: III. hom. ke Sk. ap., 1.

zchytralý, dává Bůh pomoc těm, které chce ďábel odtrhnouti od něho a na nichž chce ukázati svou moc proti Bohu. Ježíš vidí satanovy pokusy prosívati apoštoly. V těchto zkouškách bude oporou zvláštní úřad Petrův. Má býti pastýřem, jdoucím před stádem. V takových pohromách se má zastavit, obrátit, jako pastýř činívá ke stádu, a ukazovati cestu, posilňovati své bratry. Za něho se totiž zvláště modlil Ježíš, aby jeho, Petrova, pastýřova víra nezhylnula.

Když postavíme vedle sebe všechny tyto úkoly Petrovy: má býti skálou nepřemožitelnou podsvětnými silami, má býti klíčkem-správcem, plnomocníkem nebes ve svazování a rozsvazování, pastýřem nad celým stádem a ukazovatelem, oporou ostatním bratřím pro zkoušky a chvíle satanských útoků, vidíme, jak je jistá a jednolitá myšlenka prvenství Petrova.

Přečtěme si celý úryvek u sv. Lukáše 22, 31. 32: »Šimone, Šimone, hle, satan vyžádal si vás, aby vás tříbil jako pšenici, ale já jsem prosil za tebe, aby nepřestala víra tvá, a ty někdy cbrátě utvrzuj bratry své.« Podle těchto slov má býti péče Krista o Petra zvláštní, a proto Petrova milost a z ní pevnost bude zárukou pevnosti víry pro bratry v jejich chvílích pokušení. Protože je Petr základem Církve, nastává jeho chvíle základu, aby se projevil jako základ a utvrzoval bratry.

Svatí Otcové vykládají tato slova o jurisdikčním prvenství nad celou Církví. Nesčetný je počet míst u latinských svatých Otců, která vykládají v tomto smyslu uvedená slova Kristova.

Z východních tu uvedeme několik.

Sv. Jan Zlatoústý praví: »První měl plnou autoritu jako ten, jemuž byli všichni svěření. K němu totiž pravil Kristus: A ty někdy obrátě utvrzuj .. .«⁷⁴

Sv. Cyril z Alexandrie: Stal ses základem, učitelem těch, kteří mají vírou přijít ke mně.⁷⁵

Theodor Studita uplatňuje o Petrovu nástupci, papeži

⁷⁴ PG. LX; 33.: III. hom. k Sk. ap., 1.

⁷⁵ K sv. Lukáši XXII, 31., PG. LXXII, 916.

Paschalovi, tato slova: »Tobě řekl Kristus, Pán náš: A ty někdy obrátě utvrzuj ...! Hle, čas, hle, místo. Přispěj nám, neboť jsi k tomu od Boha ustanoven... Rozdrt', prosíme, kacířské šelmy třtinou božského slova svého.«⁷⁶

Tak je zjevné, že tato místa znamenají udělení prvenství skutečného, výkonného, a ne pouze čestného.

f) Texty Písma sv. potvrzující toto prvenství Petrovo

Projdeme-li pozorně Písmem, zjistíme, že sv. apoštol Petr má docela zvláštní, mimořádné místo v Písmě svatém. Kristus s ním jedná docela mimořádným způsobem. V evangeliích je uváděn stočtrnáctkrát, v Skutcích apoštolských sedmapadesátkrát. O žádném jiném apoštolu se neděje tak často zmínka v Písmu sv. Svatý Jan, který je po sv. Petrovi nejčastěji uváděn, je jmenován v evang. osma třicetkrát a v Skutcích apošt. osmkrát. První upozornil na tuto zajímavou skutečnost Solovjev. Byla mu ukazatelem ke katolické Církvi jakožto Církvi Kristově, protože Petrově.⁷⁷

Svatý Petr má v Písmu sv. při nejmenším jakési čestné prvenství, prvenství prvního místa. Kristus Pán několikrát mimořádně vyzvedá sv. Petra. Nejprve mu dává nové jméno: Kefas-Petros, Skála. (Lk. 6, 13.)

Již při prvním setkání slibuje Spasitel Petrovi, že mu dá nové jméno: »Ty jsi Šimon, syn Jonášův. Ty budeš slouiti Kefas, což znamená skála« (Jan 1, 42).

Důležitost této změny zesiluje okolnost, že na Východě znamená nomen omen. Nové jméno znamená změnu celého člověka, nový úkol. Jméno Skála znamená nové životní poslání, nový úkol býti skálou. Jméno Šimonovo bylo změněno ve jmé-

76 PG. XCIX, 1153.

"7 La Russie et l' église universelle, p. 154.

no Skály, ve jméno základu budovy Církve. Petr měl býti podobným základem nového lidu jako kdysi Abraham a Jakob byli přejmenováni, protože se měli stati základem nového lidu izraelského.⁷⁸

Petr je dále vždycky jmenován první mezi apoštoly, Kristus jeho bere vždycky tam, kam s ním smějí jít jen vybraní apoštolové: ke vzkříšení dcery Jairovy, k proměnění na hoře, do zahrady Olivové.

Kristus zdomácněl v Petrově domě i na jeho lodičce.

Za něho jediného platí Pán chrámovou daň. Spasitel se stará zvlášť o Petra. Zvláště ho vychovává, poučuje, napomíná i mimořádně přísně kárá. Posílá ho s Janem přichystati poslední večeři. Uzdravuje jeho tchyni, a když nalézá učedníky spící za své úzkosti v Olivové zahradě, obrací se pouze k Petrovi s bolestnou vyčítavou otázkou: Šimone, spíš? Jeho vzkazuje jediného pozdravovat zbožnými ženami po svém zmrtvýchvstání. Jemu se také první ukazuje po nich.⁷⁹ Jenom jemu předpovídá mučednickou smrt.

Petr mluví za ostatní apoštoly: Hle, my jsme všechno opustili a šli jsme za tebou ... Mt. 19, 27. Petr se táže, kolikrát má odpustit svému bratrovi. Mt. 18, 21. Na hoře Proměnění volá za všechny: Dobře je nám tu! (Mt. 17, 4.) Pane, ke komu půjdeme? Jan 6; 69. Pane, vylož nám to podobenství: Mt. 15,15.

Když se ptá Spasitel, za koho jej lidé mají, Petr jménem všech vyznává jeho božství. Mt. 16, 18. Petr ho také zrazuje od utrpení. Mt. 16, 22. Kdyby se všichni pohoršili, já se nikdy nepohorším (Mt. 26, 33), ujišťuje apoštol Petr.

Co znamenalo toto vyznamenání sv. Petra? Byla to jen jakási osobní záliba Páně ve sv. Petrovi? Jenom nějaké osobní vyznamenání, prvé místo v srdci Mistrově? Všichni evangelisté dávají sv. Petrovi soustavně a souhlasně první místo. I ve Skutcích apoštolských. Nacházíme čtyři vyjmenování, chcete-li,

⁷⁸ Gen. 32, 28.

⁷⁹ Lk. 24, 34; 1 Kor. 15, 5.

seznamy apoštolské, a všechny stavějí Petra na první místo: Matouš 10, 2, Marek 3, 16, Lukáš 6, 14, Skutky apoštolské 1,13. Lukášovo evangelium a Skutky apoštolské udávají ostatní apoštoly v jiném pořadí, ale sv. Petr je kladen i od nich na počátku seznamu. A přece všichni apoštolově se přeli o prvá místa. Proto není bez významu, že toto, tak žádané první místo, je důsledně přidělováno Petrovi. Ve výpočtu apoštolů je tato otázka, která tolik apoštoly zajímala a zabývala, vyřešena via facti a trvale. U sv. Matouše, apoštola, který se jako apoštol účastnil těchto hádek, čteme dokonce: První Šimon, nazvaný Petr. Mt. 10, 2. Nejedná se tu přece o prvenství ani věkovém, ani podle příchodu. První přišli sv. apoštolově Ondřej a Jan.

První místo tak patří Petrovi a tak je uznáváno jeho vůdčí prvenství, že apoštolově jsou někdy nazýváni jeho skupinou, jsou označeni podle něho jako hlavy a vedoucího: »Petr a ti, kteří s ním byli«. Lukáš 8, 45, 9, 32, Marek 1, 36. Tak se v Písmě mluví obdobně o předsedovi: Velekněz a všichni s ním. Sk. ap. 5, 17. Podobný je výrok Skutků apoštolských: Petr s jedenácti. Skut. ap. 2, 14. Andělé sami takto označují Petra: Řeknete učedníkům jeho a Petrovi. Marek 16, 7. V této hodnosti je označen při svém vystoupení před židovskou veleradou: Odovídaje pak Petr a apoštolově, řekli. Sk. ap. 5, 29.

Sv. Pavel několikrát naráží na toto prvenství Petrovo, na jeho mimořádné postavení. Když odůvodňuje své právo, prohlašuje, že je má tak jako ostatní apoštolově, bratří Páně a — Petr. Zřejmá gradace. Nejvyšší stupeň klade na konec. 1 Kor. 9, 5.

Když píše Galatům, uvádí sice na prvním místě sv. Jakuba, avšak proto, že se ho judaisující křesťané dovolávali, ale hned vedle uvádí také Petra jako dotvrzení ještě vyšší autority. Gal. 2, 7.

V prvním listě Korinťanům jmenuje sv. Petra na prvním místě mezi apoštoly, kterým se Pán zjevil. 1 Kor. 15, 5. Když vytýká Korinťanům jejich skupinařství a vypočítává osoby,

kolem kterých se skupinky tvoří, klade sv. Petra hned před Kristem: Pavel, Apollo, Petr, Kristus.

Jako zvláštní důvod pro sebe uvádí, že po svém obrácení šel do Jerusalema a mluvil s Petrem a Jakubem, jako se sloupy Církve. Gal. 1, 17. V 2, 2 uvádí, že po 14ti letech své apoštolské práce předložil své evangelium Petrovi, Janovi a Jakubovi. Proto s tohoto hlediska je třeba chápati odhodlaný odpor, kterým se postavil sv. Pavel v Antiochii, jak o tom zpravuje v téže epištole, když sv. Petr příliš měl ohled na judaisující křesťany a zdržoval se pro ně Židům zakázaných jídel. Sv. Pavel se mu postavil ostře na odpor ne že by neuznával jeho autoritu, nýbrž právě proto, že jeho velká autorita mohla míti pro toto Petrovo jednání neblahé důsledky, že by se mohli o ni příliš opírat křesťané ze židovství, kteří se ještě stále nechtěli rozloučiti se židovstvím a s jeho duchem a příkázáními.

Maří Magdalská oznamuje zmrtvýchvstání Petrovi a Janovi. Jan předbíhá Petra, ale pak jej nechává vstoupiti prvního do hrobu.

Sv. Petr má nejenom prvé čestné místo, nýbrž také od začátku Církve jedná jako první, to jest, jako vedoucí.

Stále zaostřujeme toto prvenství Petrovo. Je první v jednání Kristově s apoštoly, první v ústech Páně, první na rtech evangelistů. Ale je také první v jednání apoštolského sboru.

Petr první mluví jménem apoštolů a učedníků Páně. Prvý hlásá jeho jméno židovskému lidu. První zvěstuje světu jako první apoštol, první hlasatel jeho evangelia. Odsuzuje zločin a zaslepenost židovského národa. Zvěstuje úmysly Boží s utrpením Kristovým, jeho výkupný smysl a výkupnou cenu i možnost, jak dosáhnout odpuštění. První vybízí k učednictví Kristovu, první vybízí: Dejte se pokřtí v jeho jménu, staňte se jeho učedníky!

Sv. Petr se ujímá vedení apoštolského sboru i prvního hloučku věřících, který vzrostl na 120 lidí. Zahazuje všechna jednání obce. Navrhuje doplnit sbor po hanebné smrti zrádce Jidáše a vykládá autoritativně proroctví o něm.

Apoštolové potom společně rozhodují, ale návrh přichází od něho. A autoritativně. Apoštolové jenom uskutečňují, co sv. Petr navrhl. Navrhuje jmenování pomocníků — jáhnů.

Celý další život prvotní obce křesťanské staví Petra do popředí. Má nejenom prvé čestné místo, nýbrž bez udávání důvodu, omlouvání a domlouvání jedná jakožto první a vedoucí bratří i sboru. Koná před davem prvý zázrak, dokonce i jeho stín uzdravuje. Tak vyniká i nad svého Mistra, jenž uzdravoval lemem svého roucha. Petr se ujímá pastýřského úkolu svého Mistra, když první zase po něm mluví v podloubí chrámovém. Sk. ap. 3, 12. Proto také první odpovídá před veleradou za všechny obžalované křesťany.

Jeho autorita je taková, že jemu selhati znamená selhati Duchu svatému. Trestá také lež božskou mocí, jako zástupce Boží a přímý zástupce Ducha sv., trestem Boží moci, trestem nejvyšším, totiž smrtí. Sk. ap. 5, 1.

Prvý apoštoluje Samařsko. Přemáhá Šimona kouzelníka a v něm znovu se přibližující pokušení Krista na poušti, zaměňování prvku duchovního, Božího, za hmotný a pozemský. Jemu se dostává vidění poučujícího Církev o tom, že pohané mají býti bez váhání přijímáni do Církev. Tím je znovu potvrzena Petrova svrchovaná učitelská autorita. V plnosti této autority učitelské i vůdčí přijímá první pohany: setníka Kornelia a jeho dům do Církev. A když o tom vypravuje, celé shromáždění zmlklo a chválilo Boha. Sk. ap. 11, 18.

Když jsou na tak zvaném I. jerusalemském sněmu rozdělena mínění stran nových údů Církev, vstává a svrchovanou autoritou rozhoduje otázku. Jako důvod udává, že si jej Bůh vyvolil, aby zvěstoval pohanům evangelium. O tuto autoritu se opírá, o autoritu svého zvláštního omilostnění a zjevení a poslání jemu osobně učiněného.

Sv. Jakub mluví po Petrovi a schvaluje s Pavlem a Barnabášem Petrovo stanovisko.

Shromáždění opět uznává jeho pravoplatnou autoritu v této

otázce a tento způsob jeho jednání. »Zmlklo veškeré shromáždění*. Sk. ap. 15, 12.

I Herodes takto vyznamenal sv. Petra, když ho chtěl dáti popravit, jeho jako vynikajícího člena nové Církve. Celá obec se pak horlivě modlila za Petra u vědomí, co v něm má a co by v něm ztratila. Hospodin také zvláštním způsobem pečuje o sv. Petra. Nenechává jej ještě zajíti rukou Herodovou, nýbrž zasahuje zázračně a vyvádí jej svým andělem z vězení. Sk. ap. 12, 3.

ZÁVĚR

Spolehlivě jsou dokázána jako pravá slova Kristova, slibující Petrovi, že bude skálou, klíčником a plnomocníkem, slova velící, aby potvrzoval své bratry v síle zvláštní prosby Kristovy za něho, a ustanovující ho pastýřem celého stáda.

Sv. Petr byl k tomu zvlášť vyvolen, zvlášť vychováván. Jak Mistr, tak jeho spoluapoštolové ho kladli na první místo. Petr toto prvé místo zaujímal ještě za života Kristova. Vede slovo, mluví za apoštoly. Hned po smrti Páně jedná ve smyslu příslibení a ustanovení Páně. Je základem, skálou, když sám jedná, první předstupuje před svět blaženým poselstvím Páně a první přijímá Židy i pohany do Církve. Tak je de facto na něm vybudována, to jest, rozmnožována prvá, a tak i celá Církev.

Svazuje a rozvazuje s druhými, ale jako první a rozhodující, tak, jak mu tento úkol byl dán nejenom s druhými, nýbrž také samotnému, jako nejvyšší autoritě mezi bratřími. Jako pastýř řídí první prvou obec v Jerusalemě, jak vidíme z případu Ananiáše a Safíry. Jako pastýř celého stáda rozhoduje o novém apoštolu, o ustanovení pomocníků-jáhnů, o židovských předpisech, přijímání pohanů. Jeho autorita je učitelská, soudní i pastýřská. Nejvyšší autorita vedle autority ostatních apoštolů.

Je tedy docela přirozené, že tato autorita byla sdělena dále při předání apoštolátu, protože v případě Petrově to byl apoštolát kvalifikovaný. Ostatní apoštolově předávali svůj apoštolát. I Petr odevzdává svému nástupci apoštolát svůj. Podtrhuji: svůj, to jest, kvalifikovaný apoštolát vůdce apoštolů, apoštolá-Skály, klíčníka, plnomocníka, pastýře a opory bratří!

V.

TRVÁNI PETROVA PASTÝŘSKÉHO
PRVENSTVÍ

A.

RIMSKÉ PRVENSTVÍ A VÝCHOD

Proč jsme tak důkladně dokazovali prvenství sv. Petra a jeho význam? Proto, že jeho prvenství nebylo výsadou jenom osobní. Tvrdíme a dokážeme, že to byla výsada svěřená jako úkol nejenom Petrovi, nýbrž i jeho nástupcům v apoštoláte.

Učení o římském prvenství patří k základním kamenům katolické nauky. Na něm stojí římská katolická a apoštolská Církev. Popírání učení, že římský biskup je nástupcem a dědicem svrchované duchovní moci apoštola Petra nad celým stádem Páně, nad celou jeho Církví, způsobilo veškeré rozkoly v Církvi. Kdo zavrhl tuto nauku, porušil a ohrozil jednotu Církve, a tím i její obecnost. Zároveň podvrátil učení o apoštolské Církvi, protože sáhl na jednotu apoštolského sboru, která byla samým Kristem položena do spojení se sv. Petrem. Když již nebylo pevné ruky jediné učící autority, poztrácelo se mnoho i z posvěcujících prostředků Církve. Odštěpení byli tak ochuzeni o mnohý prostředek svatosti Církve.

Probereme nejprve všechny ty, kdož neuznávají nároky římského biskupa na jeho nástupnictví v biskupství i v prvenství Petrově.

Nebudu hned vyvracetí jejich názory, nýbrž odůvodníme svůj názor.

Potom ukážeme, že římsští biskupové od prvopočátku takto chápali svůj úřad římských biskupů. Byli přesvědčeni, že jsou přímými nástupci sv. Petra v jeho apoštoláte i v jeho úřadě

vrchního pastýře, skály, klíčníka a plnomocníka i opory bratří. Poté objasníme, že mají historické právo domnívat se, že jsou Petrovými nástupci. Provedeme důkaz, že sv. Petr byl opravdu v Římě a že tam byl biskupem. Posléze zjistíme, že se nejstarší Otcové a spisovatelé církevní takto dívali na římského biskupa.

VYCHOŤ POPÍRÁ ŘÍMSKÉ PRVENSTVÍ

Je více příčin, které spolu působily na roztržce Církvě. Ne přímo to zavinila snaha římských císařů, kteří přenesli své sídlo do Byzance a chtěli, aby se nové město ve všem vyrovnalo jejich bývalému císařskému sídlu. Chtěli přenést lesk i práva Říma starého na Rím nový. Noví hodnostáři nového Říma se dívali žárlivě na to, že si po duchovní, křesťanské stránce ponechává dále prvenství starý Rím. Byzantští císařové se snažili stále usilovněji opatřit Byzanci i tuto vznešenost. Patolízalství dvorních cařihradských prelátů se tu účastnilo velmi vydatně. Východní hodnostáři se uchylovali stále častěji k císařskému dvoru, aby si tam zjednali nové výsady a hodnosti. Východní patriarchové toužili stále více vyrovnati se patriarchům římským.

Dlouho se připravovalo toto odštěpení. Jeho podkladem je právě názor upírající římskému biskupu prvenství nejvyšší duchovní svrchovanosti. Nejzřetelněji byl vyjádřen blud odštěpení na sněmu chalcedonském, v jeho 28. kánonu. Tento kánon prohlašuje zásadu dyarchie, rozdělení duchovní vlády na dva patriarcháty: západní a východní. Nový Rím že má požívatí stejné důstojnosti jako Rím starý.

Ale tomuto kánonu a pozdějšímu rozkolu Fotiovu předcházelo mnoho pokusů o rozkol. Císařové se snaží zasahovati, římskt biskupové brání vytrvale svou duchovní svrchovanost.

Od čtvrtého století začínají pokusy kacířsko-rozkolnické, proti kterým Rím musí hájiti svou svrchovanost. Tak bojuje proti

donatismu, arianismu, pelagianismu, nestorianismu a monofysitismu.

Donatismus byl prvním velkým teritoriálním rozkolem. Donatus (4. století) byl jmenován stoupenci své strany, odmítající zvolení biskupa Ceciliána. Když římský biskup rozhoduje proti Donatovi, odsuzuje Donatus všechny římské biskupy jako přívržence křesťanů odpadlých za pronásledování. Donatus se takto zmocnil biskupského stolce v Kartagu. Kartago bylo duchovní hlavou latinské Afriky, a tak se rozkol rozšířil po celé Africe.

Donatisté se s tím nespokojují a šíří schisma v samém Římě. Ale současně již zavrhnou Otcové schisma Donatovo. Sv. Augustin odsuzuje donatistický rozkol ostře a rozhodně v listu 53, 2.¹ Optat Milevský vytýká Donatovi, že se odtrhli od stolce Petrova, a proto že nejsou v právu:² *Nec Caecilianus recessit a cathedra Petri vel Cypriani, sed Majorinus ...* (1. c.) Neodstoupil Cecilián (pravoplatně zvolený biskup z Kartaga) od stolce Petrova, nýbrž Majorinus (na čas před Donatem určený biskup)..

Od dob císaře Konstantina Velikého až do »Světla orthodoxy« Fotia, to je do roku 843, tedy 267 let z 506, byl Východ vlivem byzantských císařů odtržen od jednoty Církve.

Můžeme si sestavit v tabulku bludařské rozkoly.

1. Schisma ariánské udržované císařem Konstancem a Valentem. 343—379.

2. Schisma v záležitosti sv. Jana Zlat. za Arkadia a Theodosia ml., 404—415.

3. Schisma akaciánské za Zenoma a Anastase I., kteří se veřejně přiznali k monofysitismu. 484—519.

4. Schisma monotheletské za Herakleita až Konstantina VI., 640—681.

5. První schisma obrazoborecké za Lva Isaurického a Konstantina Kopronyma. 726—787.

6. Schisma moechiánské za Nikefora. 806—811.

¹ PL. t. 33, col. 196.

² De schismate Donatistarum, PL. t. 11, col. 947.

7. Druhé schisma obrazoborecké za Michaela I. až Theofila. 815—843.

Východ se tedy neodtrhl naráz od Říma. Dlouho se udržuje jasné vědomí mnoha východních biskupů a spisovatelů církevních, že Řím je střed a opora pravověrnosti. Řím zasahoval do věroučných i jiných církevních sporů s vědomím svrchované autority, pocházející od Krista a apoštola Petra, a východní biskupové se často obraceli do Říma pro nejvyšší rozhodnutí ve sporných otázkách naukových i osobních. Ovšem, Otcové se dovolávali Říma jen v nejtěžších případech. V nejstarší době církevní měli diecéšní biskupové i patriarchové a metropolitové velmi širokou samostatnost. Do Říma se mnozí utíkali jakoby s ostychem. Jakési rozpaky pozorujeme občas i v těchto žádostech o římské rozhodnutí nebo zakročení. Východ stále tíže nese římskou duchovní svrchovanost a stále více si uvědomuje nejenom svou autonomii, nýbrž i jakousi svou skoro nezávislost na Římu.

Z toho ducha rostlo pomalu odcizení, až k odštěpení od jednoty s římským stolcem.

Podkladem odloučení od Říma je blud věroučný. Východ těžce nese římskou duchovní svrchovanost. Byzanc vystřídala přece Řím! Stala se císařským sídlem a středem římské říše! Závídí Římu jeho postavení v duchovním řízení světa. V starém pohanském náboženství císařové byli středem. Ta vzpomínka působí. Pokřtění císařové si osobují právo řídit nové náboženství, a proto podléhají dvorní a dvorští preláti byzantští pokušení chápat náboženství příliš jako záležitost státní, jako věc především státního zájmu.

Křesťanství stojí před novým nebezpečím, nebezpečnějším, protože záluďnějším, před nebezpečím stati se náboženstvím státním se služebností, závislostí a podřaděností toho nejvyššího pozemskému, časnému zájmu.

Západní vývoj papežské moci, boj o její nezávislost na moci císařské, o to, aby vyrostla samostatně nad ni, vycházel z nitra

podstaty Církve, která nemůže být služebnicí státu. Na Východě se příliš ztotožnili dvorští až dvořanští duchovní hodnostáři se státní svrchovaností ve smyslu staré totožnosti císařské moci s božskou. Proto jim byla myšlenka církevní samostatnosti nemístná. Věřili, že s císařským sídlem byl přenesen i duchovní střed Církve se Západu na Východ, do nového Říma, do Byzance.

Spasitelovo slovo, že jeho království není s tohoto světa, že jeho moc je mocí duchovní, a proto samostatnou, bylo opuštěno za výnosnou vyhlídku, ztotožnění duchovní moci s mocí státní. Setření rozdílů mezi duchovní a světskou svrchovaností odstraňuje nejvyšší duchovní nezávislou autoritu, která se nemění, nestřídá nebo dokonce nestěhuje se státní mocí.

Tak je základem popření římského prvenství popření prvenství duchovního, duchovní nezávislosti.

Nejjasněji to bylo vysloveno v 28. kánonu sněmu chalcedonského. Nebylo by správné říkat, že v tomto kánonu je vyjádřena jen zásada dyarchie čili dvou hlav křesťanství. Kánon 28 tím, že připouští dvě hlavy a odvozuje dvě hlavy od dvou sídel římského císaře, prohlašuje státní svrchovanost nad duchovní mocí, a tím popírá duchovní svrchovanost vůbec. Když popírá její jednotu, popírá její základ jedné víry, jednoho cíle v jednom Bohu skrze jednoho Krista a jedny jeho svátosti.

Není úplné a domyšlené mluvit pouze o odštěpení a vyhýbati se slovu blud a kacířství. Rozkol staví na kacířství neuznávaným jednotu duchovně svrchované Církve. S popřením jednoty duchovní svrchovanosti padá ochrana jednoty věroučné a s ní jednotu věroučná sama.

28. kánon chalcedonského sněmu dovozuje, že jako starý Řím měl pro císařské sídlo prvé místo, stejné důstojnosti vedle něho musí se dostat novému Římu, Byzanci, která teď vyrůstá vedle něho. Právem prý udělili Otcové stolci starého Říma výsady, protože to město bylo hlavou říše. »Touž úvahou vedeno, udělilo 150 Bohu nejmilejších biskupů totéž právo přesvatému

stolci Nového Říma, správně soudíce, že město vyznamenané císařstvím a senátem a požívající týchž výsad se starší římskou královnou, také ve věcech církevních má býti vyneseno a má se mu dostati po ní místa.«³ A to je druhý blud, že římské prvenství je lidského, třebaže církevního, konciliárního původu, ne však původu božského, z Kristova ustanovení. S těmito dvěma bludy je těžké dorozumění. Rozkol faktický je důsledkem řečených bludů.

Co tím zamýšleli Otcové chalcedonští?

Zástupci římského biskupa protestovali na místě proti tomuto rozhodnutí. Ze studia celého t. zv. 28. kánonu vidíme, že právem. Nebyl to kánon jen tak nevinný. Nechtěli jím Otcové vysloviti pouze zásadu, že Byzanci náleží druhé místo, protože si je přisvojovaly stolce alexandrijský a antiošský.

Třetí kánon, který schválilo 150 Otců, přiznává cařihradskému biskupu jen ony výsady, které měl římský biskup, protože Byzanc je novým Římem. Ale mýlili bychom se, kdybychom se domnívali, že se s tím spokojili přívrženci Byzance. Závěr 28. kánonu přisuzuje totiž cařihradskému biskupovi duchovní svrchovanost nad Pontem, Asií, Thracií atd. Ještě důležitější je kánon 9 a 17. Přisuzuje byzantskému biskupovi právo přijímati odvolání z celého Východu.⁴ Chtěli tedy Otcové, aby cařihradský biskup patřil mezi nejvyšší preláty a aby měl mezi nimi druhé místo.

Ještě závažnější je, že spojují pravomoc a stupeň pravomoci, ba i svrchovanost pravomoci, s politickým významem určitého stolce. Vynořuje se tu neblahá myšlenka o souběžnosti, skoro pozemské, mezi mocí světskou a duchovní. Zář světské moci zvedá moc duchovní.

Chalcedonské kánony neznají římského prvenství. Znají jen

3 Mansi: *Aplissima collectio conciliorum*, t. VII, p. 369.

4 Mansi, I. c. col. 370, 362, 366.

výsady, ale určují jejich lidský, politický původ. Při změně politické situace žádají obdobně podobné výsady pro stolec v novém vládním středu a sídle.

To již nebylo řečeno v dobrém úmyslu. Východ již věděl jasně o prvenství římského biskupa. Poučné je vyznání cyrského biskupa Theodoreta, který píše papeži Lvu I.: »Jestliže Pavel, hlasatel pravdy a polnice Ducha sv., odebral se k velkému Petrovi, aby od něho obdržel vysvětlení pro ty, kteří vyžadovali zachování Zákona, tím spíše my ubozí a maličci se utíkáme k apoštolskému Vašemu stolci, abychom od Vás dostali lék pro rány svých církví. Neboť tobě ve všem přísluší prvenství ... Petr a Pavel učinili váš stolec převznešený; zde je vrchol vašich statků.«⁵

Kánon 28 se nazývá neprávem kánonem chalcedonského sněmu. Ze 650 biskupů nanejvýše 200 přítomných jej podepsalo. Když totiž byly vyřízeny nejdůležitější věci, dovolili obratní pořadatelé biskupům, aby se vrátili domů. Tak nepodepsalo kánon 28 mnoho biskupů nejvýznačnějších stolců: alexandrijského, antiošského, efeského.

Papežští zástupcové přečetli po návrhu kánonu své pokyny, aby neustupovali a nepřiznali práva některým biskupským stolcům »pro lesk některých měst.«⁶

V tom jest již obsažen dogmatický protest proti hodnocení církevní duchovní pravomoci podle pozemských ohledů a politického oceňování. Císař Marcián se dal přesvědčiti papežem Lvem a neschválil 28. kánon chalcedonský. Východní Církev dlouho neznala uvedený kánon. V nejstarších sbírkách církevního práva řeckých, syrských a arabských jest jenom 27 kánonů chalcedonského sněmu. Velmi záhy prohlašují nejstarší církevní dějepisci, jichž materiál zachoval Eusebius, Sozomenos a Socrates: »Není přípustno bez rozhodnutí a úradku římského

5 Inter epist. St. Leonis M., PL. t. VI, col. 971.

" Mansi, 1. c. VII, col. 443.

biskupa konati obecné sněmy anebo řídit ustanoveními všechny církve .. .«⁷

Ale přes to prese všechno uvedla východní církve do užívání tento kánon za pomoci císaře, hlavně Justiniána, jenž ve své Novelle 131 zřejmě přiznává biskupu cařihradskému druhé místo v hierarchii po římském biskupu.⁸

Biskupové cařihradští si ostatně přisvojovali tato práva již před chalcedonským sněmem. Již tehdy rozšířili *via facti* svou pravomoc nad Thrákií, Pontem a Asií.

Již před rokem 381 bylo zavedeno odvolací právo východních církví k stolci cařihradskému. Původ je prostý. Východní biskupové posílali odvolání k císařskému dvoru do Byzance. Ten je odevzdával jako duchovní záležitosti k vyřízení byzantskému biskupovi, čímž vyrostl význam cařihradského stolce.

Ale nebyl to duch obecný, celého Východu. Když byl na sněmu přečten list papeže Lva proti Flaviánovi, zvolali všichni jedněmi ústy: »Toto je apoštolská víra . . . Petr promluvil ústy Lvových!«⁹

Ještě několikrát projevují Otcové při jednání víru, že Petr a Lev jedno jsou, že jsou jedinou autoritou, Petr z určení Páně a Lev jako jeho nástupce. Když se jednalo o odsouzení Dioskorově, schválili Otcové návrh římského biskupa, protože Lev mluví zároveň ... »s přeblaženým a veškeré chvály hodným apoštolem Petrem, jenž je skála a opora Církve a základ pravé víry.. .«¹⁰

Otcové nazývají dále Lva »náš Otec« (col. 1051). Ve IV. jednání (t. VII, col. 8) sluje papež Lev »biskup veškeré Církve«. V jednání 16 čteme: Především je třeba zachovati prvenství a zvláštní čest arcibiskupu starého Říma.¹¹

⁷ *Historia Eccles.* II, 8; 17, III; 10.

⁸ *Corpus iuris civilis*, ed. Beck, Leipzig, 1837, t. II, p. 2, p. 271.

⁹ Mansi, I. c. VI, col. 971.

¹⁰ I. c. col. 1047.

¹¹ t. VII, col. 452.

Po sněmu poslali Otcové papeži Lvovi dlouhý list, v kterém žádali o schválení. »Tys zachoval podle rozkazu Zákonodárcova víru došlou až k nám, jenž jsi byl ustanoven všem za vykladače hlasu Petrova. Předsedal jsi nám jako hlava údům . . . Tvé Svastosti bylo Spasitelem svěřeno střežení vinice.«¹²

Zesílení odboje synodou v Trullo

Roku 691 se konala synoda východních biskupů v komnatě císařského paláce v Cařihradě, zvané Trullo. Synoda se sama nazvala obecným sněmem. Vyhlásila kromě jiných věcí 36. kánonem výsadní postavení cařihradského biskupa.

»Rozhodujeme, aby stolec cařihradský měl tytéž výsady jako stolec Starého Říma a ve věcech církevních aby měl druhé místo.«¹³

Proč se spokojují s druhým místem? Zvláště když synoda prohlásila, že změna sídelních míst přináší změnu také církevního zřízení? Příliš totiž bylo vžito vědomí římského prvenství a k tomu ještě že nezávisí toto prvenství ve všem na císařské vůli, protože je vyššího původu.

Ctižádostivost cařihradských biskupů si našla prostředek v politickém chápání biskupského stolce. Chtěli se vyrovnati římským biskupům. Rozšiřovali svou pravomoc a přijímali od císařů odevzdávaná odvolání. Chovali se poníženě k císaři a císařové odměňovali stále rostoucím leskem poddajné biskupy. Povstává myšlenka dyarchie, vlády dvou hlavních biskupů nad Západem a nad Východem. Proto si také později vymyslili pentarchické zřízení Církve, že Církev je z božské vůle řízena biskupy pěti nejstarších stolců. Již v *Novelle Justiniána I.* najdeme názor, že tato pentarchie je božského původu.¹⁴

Roku 585 svolal cařihradský patriarcha Jan IV. sněm k roz-

¹² PL. t. 54. col. 951.

¹³ Mansi t. XI, col. 959.

i* Akta IV. sněmu cařihradského, Mansi t. XVI; col. 140.

souzení pře antiošského patriarchy Řehoře. Na sněm nepozval římského biskupa a snažil se, aby ho sněm prohlásil ekumenickým patriarchou.¹⁵

Jsou ještě jiné příčiny rozkolu. Rekové a Římané se již dávno nenáviděli z důvodů národních. Dále tu působily odcizení také rozdíly liturgické. Východ tíhl k formulím dogmatisujícím i obřadním. Příliš zdůrazňoval závaznost vnějších liturgických forem, svých liturgických forem. Žehral na latiníky, že mají jiné obřady i modlitby. Latiníci užívali jiného chleba k Eucharistii, slavili jinak velikonoce, užívali jiné křestní formule i jiného křestního způsobu, když vedle křtu ponořením užívali též křtu poléváním vodou.

To vše spolu působilo ke vzájemnému odcizení, až k odštěpení.

Dovršení rozkolu Fotiem

Fotios (patriarchou 858—886) dovršil tento vývoj, kterým se Východ odděloval od Západu. Jeho rozkol byl připravován rozkoly předcházejícími, ješitností cařihradských patriarchů, zestátněním církevní myšlenky. Fotios nenáviděl Řím obzvláště za to, že neuznal jeho jmenování na stolec cařihradský. Řím se totiž zastal neprávem sesazeného patriarchy Ignáce. Fotiovo schisma dokonala jiný ctižádostivý prelát, Michael Caerularius (1043—1059).

Fotios sestavil proti římské církvi katalog přestupků a hříchů. Rozdíly liturgické, často nepatrné a podřadné, nazval bludy. Zajímavé je, že před svým sesazením z patriarchátu nevěděl vůbec o těchto špatnostech Říma. Uznával nejenom prvenství sv. Petra, nýbrž i prvenství římského stolce. Je deset těchto výtek dogmatických, liturgických a disciplinárních. Po prvé poznáváme tento katalog z listu papeže Mikuláše I. Hinkma-

is Epist. Gregorii Magni, PL. t. 77, col. 771.

rovi, arcibiskupu remešskému, a v odpovědích Ratrama, mnicha z Corbie. Mikuláš složil výtky z listu císařů Michaela a Basila bulharskému králi Borisovi, psaného r. 867, jakož i z listu, který přinesli papežští legáti z bulharského dvora do Říma.

P. Jugie¹⁶ shrnuje východní výtky:

Římané:

1. Postí se v sobotu.
2. Říkají: Filioque.
3. Pohrdají manželstvím, neboť přikazují kněžím celibát.
4. Zakazují prostým kněžím biřmovat ihned po křtu.
5. Vyrábějí křížmo z vody.
6. Nepřestávají osm neděl před velikonoceci jisti maso a sedm neděl sýr a vejce.
7. Obětují a světí jako židé beránka zároveň s Tělem Páně.
8. Kněží si holí vousy.

9. Jáhen je svěcen na biskupa, aniž byl vysvěcen na kněze.

Ve spisech Fotiových se dočteme pouze šesti výtek: primát, půst, zdrženlivost, celibát, vyhrazení biřmování biskupům. Ostatní jsou obsaženy v pověstném listu arcibiskupským trůnům na Východě, který napsal Fotios roku 867.

Nehoráznosti o falšování křížma, obětování beránka na oltáři a ostatní jsou obsaženy jen v listu Bulharům. Tak směšné obvinění se neodvážili nikomu jinému podati nežli těmto barbarům.

To vše ovšem bylo pouze záminkou. Nebyly to příčiny. Fotios sám ještě píše papeži Mikuláši po sněmíku konaném roku 861, že různosti v obřadech, zvycích a kanonických pravidlech neškodí jednotě Církve. Jednota Církve je dostatečně zachována, když je zachována jednota víry. Tehdy právě uvádí mezi těmito nelišnými zvyky: sobotní půst, celibát, svěcení jáhnů na biskupy bez kněžství, kněžské holení vousů.

První útok proti římské svrchovanosti, či jak Fotios s výcho-

¹⁶ Jugie: *Theologia orientalis* I, p. 105.

ďany říká, proti římským výsadám, známe z odpovědi papeže Mikuláše z roku 865 na list císaře Michaela, psaný vlastně Fotiem.

V listě, velmi urážlivém, napadá císař Michael božský původ prvenství římského biskupa. Z milosti římského císaře se dostalo římskému stolci prvenství jako stolci císařského sídelního místa. Císařské sídlo bylo přemístěno a s ním i důstojnosti římského biskupa. Fotios domyslíl 28. kánon chalcedonského sněmu.

Když bulharský král Michael vypudil řecké mnichy po příchodu římských misionářů, zaútočil Fotios znovu proti Římu. Řím se odvážil překročit hranice své pravomoci a zasahoval na Východ. Fotios se ještě více rozběsil, když římsští kněží opakovali biřmování udělené řeckými kněžími podle byzantského zvyku hned po křtu. Svolal roku 867 cařihradský sněm. Na něm zatratil římské zvyky, exkomunikoval a sesadil římského biskupa Mikuláše.

Nejvíce řekl ve spisku »Proti těm, kteří tvrdí, že Řím je prvý stolec.« Spis byl napsán roku 864. Sofisticky se snaží vyvrátit římské důvody pro prvenství, pak vykládá zcela světsky a politicky prvenství v Církvi. Posléze potírá prvenství Starého Říma a dokazuje prvenství Říma Nového. Prvenství římského stolce odvozuje od císaře Aureliána. Císař Aurelián, pozdější pronásledovatel Církve, dal přednost římskému stolci a dal italským biskupům s římským biskupem v čele Pavla ze Samosaty, kacíře. Tak chce hodně potupit původ římského prvenství. Každá lež sebeprostoduší, je mu dobrá.

Fotios ani nyní nepopírá, že sv. Petr byl biskupem v Římě, nýbrž nepřipouští, že by z toho plynulo trvalé prvenství římského biskupa. Sv. Petr prý byl právě tak také biskupem v Antiochii. Proto spíše by měla Antiochie právo na prvenství. Anebo by se mohl domáhati prvenství Jerusalem, protože tam Ježíš Kristus naplnil naše vykoupení.

Latiníci se dovolávají sardického sněmu. Na něm bylo prohlášeno právo římského biskupa přijímati odvolání všech církví. Fotios proto napadá nejprudčeji tento sněm. Tvrdí, že nebyl

obecný, nýbrž místní. Jeho dekrety prý byly odvolány II. eku-
menickým sněmem, který svěčil odvolání spíše biskupu caři-
hradskému nežli římskému.

Tvrdí, že druhý sněm prohlásil sice prvenství římského bis-
kupa, ale ne pro koryfejství Petra a Pavla v Římě, nýbrž pro
císařské sídlo, z císařovy vůle. Proto má mítí podobnou důstoj-
nost stolec města nového císařského sídla.

Čtvrtý obecný sněm prý schválil toto přenesení.

Když prý přišel římský biskup Jan do Cařihradu, nedomáhal
se prvenství, nýbrž spokojil se s místem po levici cařihradského
patriarchy. To ovšem není pravda. Je naopak zachováno svědec-
tví, s jakou okázalostí byl přijat papež Jan. Seděl na pravé
straně ve chrámě a latinsky celebroul.¹⁷ Omylem je také tvrze-
ní, že již před Janem přišel jeho předchůdce Agapitos do Caři-
hradu a tam zemřel. Agapitos přišel do Cařihradu až po Janovi,
roku 536. Právě tento Agapitos ukázal svůj primát, když sesadil
cařihradského patriarchu Antlina, nakaženého monofysitismem.
Agapitos zavítal do Cařihradu na pozvání gótského krále Theodata.
Nadto přišel na toto pozvání jednat o politických záležitostech.
Podobné pravdivosti, a proto ceny, jsou ostatní důvody Fotiovy.

Fotios nebyl vždycky odpůrcem římského prvenství. Nejprve,
až na jeden spis, uznával Fotios stále prvenství Petrovo. Často
ho jmenuje vedoucím sboru, koryfejem.¹⁸ Nazývá jej prvním
z učedníků.¹⁹ Vykládá, proč Bůh dopustil na Petra pád. Protože
mělo mu být svěřeno řízení celého světa, byl na něho dopuštěn
pád, aby byl pamětliv svého pádu a jednal milosrdně s hříš-
níky.²⁰ Když byl r. 864 sesazen, změnil své stanovisko, a ve spi-
se: Proti těm, kteří tvrdí, že Řím je prvý stolec, se dožaduje

¹⁷ Duchesne: *La réaction chalcedone sous l' empereur Justine. Mélan-
ges d' archeologie*, t. XXII, p. 360.

¹⁸ List k papeži Nikeforovi, PG. t. 102, col. 686, Hardouinova sbírka
koncilií: t. VI, col. 321.

i» PG. t. 102, col. 764.

²⁰ PG. t. 101, col. 608.

prvního místa pro Byzanc, kde sídlil Petrův bratr Ondřej po mnoho let dříve, než se stal Petr biskupem římským, jak jsem již uvedl v minulé kapitole.²¹

Vedle Petrova primátu uznával Fotios dlouho i římský primát. Často nazývá římský stolec apoštolským stolcem. Na sněmiku ve sv. Sofii v Cařihradě odpovídá papežskému legátu pozdravujícímu přítomné: Navštívil nás sv. Petr. Kristus, Bůh náš, skrze našeho apoštolského koryfeá, ježž připomněla láska vaše, smiluj se nad námi všemi!²²

Po tom shromáždění píše ještě papeži Mikulášovi I.: »Ukazuje, že posloucháme vaší otcovské lásky ...; co je ustanoveno, je třeba zachovávat a je spravedlivé a zbožné, aby synové poslouchali otce.«²³

Když byl po svém prvním vyhnání znovu nastolen, píše papeži Janu VIII. list, plný úlisného pochlebnictví. Píše a dává svým známým psáti oddaně papeži tak dlouho, pokud doufal, že se mu dostane uznání a potvrzení římského biskupa.

Když svolal Fotios svůj sněmík do velehrámu sv. Sofie, snažil se ze všech sil, i přes císaře, aby obdržel od papeže schválení celého jednání. Na shromáždění svolaném do sv. Sofie císařem Basiliem na přání samého Fotia, ozývaly se smíšené hlasy katolické soudržnosti i východního rozkolnictví. Bylo tu prohlášeno právo cařihradského patriarchy přijímatí odvolání východních církví. Mlčky je tím popřeno apelační právo, a tím i prvenství biskupa římského. Tak byla prolomena hráz římského prvenství, třebaže bylo vše omezeno na Východ. Až dosud totiž Řím přijímal i východní apelace. Z toho plyne, že cařihradský sněmík popírá aspoň ve skutečnosti obecné právo římského biskupa nad celou Církví. Omezuje se jeho právo na Západ. Stává se patriarchou latinským, vedle rovného patriarchy cařihradského pro celý Východ.

21 Hardouin, t. V, col. 868.

22 Hardouin, VI, 217.

23 Hardouin, VI, 609.

Fotios se nestal rozkolníkem z přesvědčení, nýbrž z pýchy. Jako on nepopíral římské prvenství z obecné víry východní Církve, tak ani ostatní je nepopírali důsledně a z vnitřních důvodů.

Nejednou připustili právě ještě v devátém století východané římský primát. Hlavně vyznávali víru v prvenství sv. Petra. Ještě na začátku 9. století nazývá Theodor Studita (+826) sv. Petra koryfejem ostatních apoštolů a jejich prvním knížetem.²⁴

Sv. Metoděj, předchůdce biskupa Ignáce na cařihradském stolci (843—847), složil hodinky k slavnosti smíření odpadlíků. Byly vloženy do řeckého Euchologia. Modlí se takto: »Vládce, Pane Bože náš, jenž jsi svěřil Petrovi klíče svého království a vystavěl na něm svou Církev .. .«²⁵

Sv. Metoděj, apoštol Slovanů, ač řeckého původu, svým jednáním, svou poslušností vůči Římu naprosto uznával římské prvenství.

Několik měsíců před svou smrtí přeložil sv. Metoděj kanonickou sbírku Nomokanon. Učený kanonista ruský Pavlov našel velké zlomky tohoto překladu v rozličných rukopisech 12.—16. století. Pavlov našel originál tohoto překladu v rukopise v knihovně Lorenza Medici. V této sbírce je pověstný 28. kánon chalcedonského sněmu. Autor komentáře vyvozuje z tohoto kánonu, že jako patřilo první místo v Církvi stolci Starého Říma, protože byl sídelním městem, tak že patří toto první místo nyní Novému Římu. Sv. Metoděj přeložil text, ale přidává k tomu vyvrácení, které mu vniklo jeho katolické přesvědčení.²⁶

»Není pravda, že svatí Otcové svěřili prvenství Starému Římu jako hlavě říše, nýbrž shůry, z Boží milosti povstalo toto

2* List 139. PG. t. 99, col. 1444.

²⁵ PG. t. 100, col. 1309.

²⁶ Pavlov otiskl tuto studii v *Bizantskij Vremennik*, t. IV, 1897, p. 150—152.

prvenství. Pro stupeň víry své zasloužil si Petr, kníže apoštolů, slyšeti ze samých úst Pána našeho Ježíše Krista: Petře, pasiž ovce mé! Proto dostal čelné místo a první stolec mezi představenými . . .«

Sv. Ignác, patriarcha cařihradský, píše Mikuláši I.: »V údech pak Krista Božího a Spasitele, hlavy a snoubence katolické apoštolské Církve, ustanovil jediným a obecným lékařem Tvou totiž bratrskou a otcovskou Svatost, když řekl nejsvětějšímu vrcholku apoštolů: »Ty jsi Petr...« Tato blažená slova totiž nepřipsal a neurčil soukromě pouze knížeti apoštolskému, nýbrž skrze něho sdělil všem velekněžím římského stolce, kteří mají nastoupiti po něm.«²⁷

Vidíme, že i východní Otcové uznávají v nástupnictví po Petrovi, hlavě a základu Církve, důvod prvenství římského stolce. Zřetelně to prohlásili na 7. obecném sněmu, když podepsali prohlášení: »Protože nemůže býti nedbáno výroku Pána našeho, řkoucího: Ty jsi Petr, atd., to, co bylo řečeno, skutečnostmi se potvrdilo, protože na apoštolském stolci vždy neporušené bylo zachováno učení«.²⁸

Tarasios, patriarcha cařihradský (784—806), píše papeži Hadriánovi I., že drží Petrův stolec a že z Boží vůle platně řídí stav kněžský.²⁹

Nikefor, nástupce Tarasiův, vydává římskému prvenství slavné svědectví.³⁰ Prohlašuje, že nicejský sněm byl pravoplatný, protože »předsedala nemalá část vrcholků starého Říma, bez nichž (Římanů) nikdy nebude žádná dogma ani schváleno, ani zavedeno, protože dostali správu kněžství a nabyli jí od dvou koryfeů apoštolských.«

Sv. Theodor Studita vyznává všechny výsady římských biskupů, jak my je dnes zastáváme. Římský velekněz je Petro-

27 Hardouin: *Concilia V*, 1038.

28 Mansi: *Collectio*, t. XVI, col. 27.

29 Pitra: *Juris Eccl. graecorum monumenta*, t. II. p. 305.

30 *Apologia*, PG. t. 100, col. 597.

vým nástupcem v prvenství a zastupuje v Církvi jeho místo.³¹ Obdržel od Krista skrze Petra klíče království nebeského.³² Je také nejvyšším pastýřem celé Církve, která je pod nebem, božská hlava všech hlav, koryfej všech patriarchů.³³ Proto nemůže být podle starého zvyku pravověrného sněmu bez vědomí římského biskupa.³⁴ Neboť římský biskup je zdroj a strážce pravověrnosti.³⁵

Fotiův světitel a přítel Řehoř Asbestos Syrakuský se odvolal z rozhodnutí Ignácova do Říma k papeži Lvu IV. (847—855), jak víme z listu sv. papeže Mikuláše. Sv. Ignác se sám dvakrát odvolal do Říma a vyznal jako cañhradský patriarcha římské prvenství. Od cañhradského patriarchy má toto vyznání tím větší cenu a význam. Po prvé na sněmíku svolaném Fotiem žádal papežovo rozhodnutí. Když to spiklenci odmítli, přece posílá do Říma své odvolání. Po druhé píše, když byl po Fotiově zapuzení do vyhnanství znovu dosazen na svůj stolec. Píše ve stejném smyslu. Po druhém zapuzení Fotiově se snažili byzanští opět navázati styky s Římem. Tak psal Stylianos z Nové Caesareje, přívrženec Ignácův, papeži Štěpánovi V.: »Protože víme, že máme býti vedeni a řízení tvým apoštolským stolicem .. .«³⁸

Schisma Fotiovo bylo zesíleno za Caerularia. Autorita Říma utrpěla nesmírně smutným stavem papežství v X. století. Na 27 papežů se vystřídalo, dosazování, sesazování, odpravování římskými stranami. Spojení bylo přerušováno občasnými rozkoly. Stále však nebylo ještě přerváno úplně. Petr z Antiochie uvádí, že ještě četl jméno papežovo v tryptichu sv. Sofie.³⁷

31 K papeži Lvu: PG. t. 99, col. 1017.

32 PG. I. c. col. 1152.

33 I. c. col. 1292.

34 I. c. col. 1020.

35 I. c. col. 1156.

3« Hardouin, col. 1128.

37 PG. t. 120, col. 800: List k Michaelu Caerulariovi.

I Caerularius uznával občas aspoň theoreticky římské prvenství.³⁸

Otázka římského prvenství od 12. století

V polovici 12. století se konaly disputace mezi některými theology latinskými a řeckými. Bylo to v době pokusů o spojení. Víme o disputaci Anselma z Habelsbergu ve III. knize Dialogů. Anselm vynáší prvenství římského biskupa. Navazuje na text prvenství Petra v evangeliu sv. Matouše. Jeho odpůrce Niketas popírá i Petrovo prvenství. Klade sv. Petra na roven ostatním apoštolům.³⁹ Když ukázal Anselm na jasná místa o Petrově prvenství, odušil: »Může být, co pravíš«, a přešel k jiné otázce.

Od začátku 13. století, po dobytí Cařihradu křižáky, vzrostla nenávisť východňanů k latiníkům na nejvyšší míru. Teď odmítali řečtí polemisté jakoukoli přednost jak Petrovu, tak římského biskupa.

Jan X., patriarcha cařihradský, píše Inocenci III. Mluví o pentarchii. Zavrhuje již i Petrovo prvenství, protože v něm správně vidí základ římských nároků. Odvolává se proto na výzvu Spasitelovu u Matouše 23, 8: Kdo je větší mezi vámi, budiž jako služebník váš. Z těchto slov vyvozuje závěr: »Proto ani my, následující slov evangelia, nepovažujeme římskou Cír-

38 Jugie: *Primaute d' après les Byzantins, Dictionnaire de la Theologie*, col. 368.

Objevuje se stále jasněji a přesvědčivěji, že východní schisma se vyvinulo vlivem okolností, poměrů a skutečností, které s sebou přinesl život církevní na Východě a na Západě a vzájemný vztah obou částí Římské říše. Dr Dvorník v revue *Byzantion*, vol. VIII, tr. 425—474, pak *La vie intellectuelle*, 1945, str. 16—28, dále ještě *Byzantion XI*, dokazuje zároveň s Grumelem v *Revue des sciences phil. et théol.* 1939, že neexistovalo druhé schisma Fotiovo, že se Fotios docela upřímně smířil s papežem Janem VIII. a že už nebyl po druhé exkomunikován.

³⁹ PL. t. 188, col. 1221.

kev za ovládající jiné církve, ani za jejich matku nebo učitelku.⁴⁰ Dotýká se úryvků, z kterých latiníci vyvozují prvenství Petrovo i své, a praví: »Jestliže tedy proto tvrdíš, že římská Církev je vůdkyní, matkou a učitelkou ostatních církví Božích, nechápu, z jakých nepřekonatelných soudů vyvádíš tento důsledek. My totiž totéž chápeme i o ostatních apoštolech.« (1. c.)

Roku 1206, 30. srpna, konala se diskuse mezi Reky a latiníky v přítomnosti prvního latinského patriarchy Morosiniho. Disputoval s ním jáhen Mesarites, pozdější patriarcha efeský. Mesarites popíral urputně římské prvenství a opakoval k tomu větu za větou z dřívějších tvrzení Fotiových, z jeho dílka: »Proti těm, kteří tvrdí, že římský stolec je první.« Přiznal sv. Petrovi pouhé čestné místo, jaké patří v rodině nejstaršímu synu.⁴¹ »Jestliže hledá Řím prvenství kvůli Petrovi, pro Ondřeje, staršího bratra, chce prvenství první stolec byzantský, protože Byzanc byla vybudována 500 let dříve nežli Řím, protože tam dlouho dlel sv. Ondřej, dříve než jeho bratr přišel do Říma. Jestliže mi řekneš: Ty jsi Petr... věz, že to nebylo řečeno pro církve, která je v Římě. To je židovské a špinavé omezovati božské věci na nějaké kraje a místo. Bylo to řečeno o skále vyznaného božství Kristova, a tím i o obecné Církvi.«

V téže době píše jakýsi anonym, zajatý křižáky: »Jak nás přepadl latiník«. Vyvrací texty, kterých se dovolávají latiníci pro prvenství. Tento Rek odpovídá Morosinimu, jehož řeč uvádí (nevím, jak přesně). Rozebírá jednotlivé důvody latiníků.

Kristus slíbil Petrovi klíče. Ale to prý i druzí apoštolově dostali. Kristus nenazval Petra osobně skálou, nýbrž jeho vyznání, jeho víru v božství Kristovo. Chtěl prý, aby jeho učedníci byli jedno, a proto nemohl mluvit o prvenství. Výrok Páně: »Potvrzuj bratry své!« znamená jenom to, že budou apoštolově

40 Codex Paris. 1302, fol. 271 etc.

41 Jugie: Theologia I, p. 130. Heisenberg: Neue Quellen zur Geschichte des lat. Kaisertums und der Kirchenunion II, 1923, — Echos d' Orient, t. VII, 1904, p. 219.

utvrzení, když budou viděti, že i Petrovi bylo odpuštěno po jeho zapření. (Spisek vyšel řecky a rusky v Moskvě ještě r. 1892 ve vydání Arseniově.)

Od té doby se stalo popírání římského prvenství obecným.

Začátkem XV. století, v předvečer sněmu florentského, napsal Makarios z Ankyry velký »Traktát proti latiníkům«. Celých sedm dlouhých kapitol věnoval Makarios opakování starých útoků na římské prvenství.

Poučen byv zkušeností neuznává již ani Petrovo prvenství, protože cítí příčinnou spojitost mezi prvenstvím Petrovým a prvenstvím římským. Sv. Petra staví pouze na prvé místo v řadě sobě rovných apoštolů. Popírá, že by sv. Petr nějak řídil své spoluapoštoly. Naopak sám byl poslušen svých druhů, když ho vyslali s Janem do Samařská. Všichni apoštolově byli zástupci Kristovými a jednali ve vědomí tohoto zástupnictví. Přislíbení dané Petrovi platí všem apoštolům, a skálou není Petr, nýbrž Kristus anebo je to pevná víra Petrova v božství Kristovo. Na této jeho pevné víře byla vybudována Církev. I Zjevení sv. Jana nazývá kameny ostatní apoštoly. Tak je skálou Kristus, Petr i ostatní apoštolově. I výzva Petrovi: Pasiž ovce mé! platí prý všem. »Pase« znamená učit a křtít, a to bylo všem přikázáno. Od 16. století popírají výchoďané obecně prvenství Petrovy pravomoci nad ostatními apoštoly. Stěží se najde někdo z novějších odloučených theologů, který by vyznával svrchovanou Petrovu pravomoc. Nanejvýše přiznávají Petrovi prvenství čestného místa. Místo důvodů přehřívají staré fotiánské výtky.

Kromě několika theologů východních, o kterých bude řeč v kapitole dokazující uznání římského prvenství i Východem, většinou od století 12. neuznávají ostatní kanonický původ prvenství. Opírají se o 3. kánon sněmu cařihradského z roku 381, a hlavně o 28. kánon sněmu chalcedonského. Církev udělila toto prvenství nejvznešenějšímu stolci. Po opuštění Starého Říma stal se jím Řím Nový — Cařihrad. Nebo zastávají theorii pentarchie. Církev je řízena pěti patriarchy. Západní měl prven-

ství. Odpadl, a proto je ztratil. I toto hledisko se několikrát objevuje. Daleko častější je názor vyjádřený Petrem z Antiochie v jeho listu k patriarchovi akvilejskému Dominikovi. Petr nesouhlasí s rozkoem, ale dle něho je Církev rozdělena na pět patriarchátů. Všem přiznává naprostou rovnost. Protože zvyky latinského patriarchátu znamenají jenom jeden hlas, je povinna západní Církev zanechatí svých zvláštností, proti kterým stojí zvyky většiny čtyř ostatních patriarchátů.⁴²

Když viděli východní, že Rím neustoupí, opouštějí od století XVI. zvolna myšlenku pentarchie a přiklánějí se k tetrachii. Jen čtyři východní patriarchové představují pravověrnou církev Kristovu a její řízení.

Ve vyznání víry, složeném odpůrci jednoty pro husitu Konstantina Plastris, nepřirovnávají východní (ne již celou) církev pěti mystickým smyslům těla Kristova, nýbrž budově se čtyřmi sloupy.

Od 19. století se hrouť budova tetrachická a nastává autokefalismus, duchovní samospráva každého státního celku. Od státu přejali východní křesťané prvenství cařihradské, a tatáž státní myšlenka je rozdrobila úplně. Bulhaři, kdysi ještě nesamostatní, prohlašují, že i každý národ má právo na svou církevní samostatnost. Je to nazýváno potupně fyletismem, (od řec. fýlé - vesnice), ale Bulhaři neustupují. Odštěpení Slovane uznávají bulharské osamostatnění a nepřijímají řeckou klatbu nad bulharským pravoslavím.

Od 16. století do nejnovejších dob východní odštěpení theologové popírají jak prvenství Petrovo, tak římské. Apoštolové si byli rovni. Všichni byli obecnými učiteli a pastýři. A jako ekumeničtí biskupové nebyli spojeni se žádným stolcem. Tak Lebeděv v díle: O glavenstvie papy, vydané v Petrohradě 1903. Nerozebíráme již novější spisovatele, protože nepřinášejí nic nového. Nás v této studii zajímal především původ východního

popírání římského prvenství. Chtěli jsme ukázati, že není apoštolského původu, že nevyjadřuje nejstarší a obecnou víru ani celého křesťanství, ani východního.

B.

ODPŮRCI PRVENSTVÍ ŘÍMSKÉHO NA ZÁPADĚ

V době fotianského rozkolu vyjadřuje Ratram z Corbie roku 867 víru Západu: »Prohlašujeme, že autorita římského biskupa ční nad všechny církve Kristovy, aby jej všichni biskupové měli za hlavu a aby záleželo na jeho soudu vše, cokoliv se zařizuje v církevních záležitostech.*¹

Primát římského biskupa se nesetkává na Západě s naukovými námitkami. Prakticky musí několikrát římský biskup obhajovati své duchovní prvenství vůči panovníkům, ale dlouho není na Západě vážnějších theoretických odpůrců.

Bulla Bonifáce VIII. (ze 14/11 1302) Unam sanctam věští prudké bouře. Nevázaní »bratřiči«, vyšlí z františkánského hnutí, útočí na samu autoritu papežskou.

Tito bratřiči, fraticelli, zvaní také spirituales, duchovní bratří, na rozdíl od zesvětštělých duchovních, spojují se s mocným rodem Colonnů a upírají papeži jeho svrchovanou moc. Valdští se dívají na Církev jako na sbornici satanovu. Neuznávají žádné autority. Ani duchovní.

Jan XXII. má proti sobě Ludvíka Bavora, s nímž se spojili fraticelli. Zavrhnou jakoukoliv moc Církev. Do tohoto koncertu zasahují chraplavé hlasy prvých západních kacířů o římském prvenství: Jana z Jandunu, Marsilia z Padovy a Viléma Occama. Odporem proti papežství se ohlašuje začátek 14. století.

Occam svým stykem s »duchovními bratry« byl přiveden

i Contra Graecorum opposita, PL. t. 121, col. 336.

k boji proti Janovi XXII. a jeho nástupcům. Píše první polemiky s papežstvím: *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali*. Nepopírá ještě božský původ papežského prvenství, ale omezuje jeho moc i v duchovní oblasti. Pro něho je římský biskup jen nástupcem sv. Petra, ale ne zástupcem Kristovým. Prohlašuje za přehmat, když si papež osobuje plnou moc. Radikálnější je Marsilius z Padovy, jehož pilným spolupracovníkem byl právě Jan z Jandunu. Upírá jakékoliv prvenství Petrovi. »Podle Písma« mu přiznává jenom jakési čestné prvenství. Petr se však nikdy tímto prvenstvím nevynášel před svými bratřími. Ostatně římský biskup vůbec není nástupcem Petrovým. Snad ani Petr nikdy v Římě nebyl. Papežství vybuodovalo svou moc na světském postavení města Říma. Biskupové si zvykli tázati se nejlesklejšího stolce na radu. Římský biskup si z toho vytvořil právo na prvenství. Konstantin dovršil tento vývoj, když přenechal papeži vládu nad Západem. To jsou v krátkosti shrnuté názory Marsiliovy v díle *Defensor pacis*.²

Jan XII. slavnostně odsuzuje oba kacíře bullou »*Licet juxta doctrinam*« (1327). V ní jsou shrnuty bludy obou proti prvenství ve věty: »že blažený Petr, apoštol, neměl větší autoritu než ostatní apoštolové a že nebyl hlavou ostatních apoštolů. Rovněž že Kristus nezanechal Církvi žádnou hlavu a nikoho že ustanovil svým zástupcem. Ze císaři přísluší papeže karati, dosazovati i sesazovati a trestati. Ze všichni kněží, ať je to papež nebo arcibiskup či prostý kněz, mají podle Kristova ustanovení stejnou autoritu i pravomoc.«³

Proti fraticellům prohlásil v konstituci »*Gloriosam Ecclesiam*« (23/1 1318): »První blud, který vychází z jejich temné dílny, představuje si dvě církve, jednu tělesnou, zatíženou bohatstvím, oplývající poklady, poskvrněnou zločiny, o které tvrdí, že její hlavou je římský biskup a nižší představení, druhou pak du-

ší Glez: *La primauté, Dictionnaire de la Theologie catholique, t. XIII, col. 390.*

3 Denzinger, nro 496—493.

chovní, skromnou, ozdobenou ctnostmi, přioděnou chudobou, v níž jsou oni a jejich straníci.«⁴

Od tohoto útoku, zahájeného rektorem pařížské university Marsiliem z Padovy, neustává boj proti prvenství římského biskupa ani na Západě. Z Anglie se ozývá po Evropě hlas Vikleřův. Valdští se neobyčejně rozmáhají. Připravili půdu vikleřismu. Vikleř prohlašuje po smrti Urbana VI., že Církev nepotřebuje papeže. Když se bez něho obejdou křesťané na Východě, i západní mohou být bez něho. Bude-li však přesto zachován papež, je třeba důkladně omeziti jeho moc. — Duch odporu proti papežské moci vane již Evropou. Fraticelli, valdští připravili znamenitě půdu zároveň se zlořády a hříchy lidí v Církvi. K radikálnímu stanovisku Marsiliovu a Vikleřovu se blíží v Cechách více méně vědomě z českých reformátorů částečně Matěj z Janova. (IV. traktát III. knihy jeho Regulí.) Docela vědomě přejímá Jan Hus celé stanovisko Vikleřovo. Vojtěch Raňkův rozlišuje dvojí církev. Vyšší, duchovní, její hlavou je Kristus. Papež nemůže býti hlavou této Církve, která je snoubenkou Kristovou a shromažďuje lidi v milosti. Ti nemohou hřešiti. Tuto Církev nemůže spravovati papež, podrobený hříchu a bludu. Papež řídí jenom toliko onu druhou církev, bojující. Tato církev je pouze částečně potřebná. — Raňkův názor je donatistický. Jeho církev se skládá z lidí aktuálně svatých, kdežto u Husa (Viklefa) je predestianistický — církev se skládá z lidí předurčených.

Matěj z Janova mluví o Církvi jako o mystickém těle Kristově, jejímiž členy jsou jen svatí, ale pak zná církev smíšenou s celým vnějším církevním zřízením viditelné společnosti, kterou mimo to také občas nazývá z roztržitosti mystickým tělem. (Regulae: 1. IV. art. 3. c. I. p. 31). Matěj z Janova tedy podobně tápal v temnotě obecné středověké definice Církve jakožto mystického Kristova těla.

i Denzinger: 485.

Jenštejn svým spisem: *De potestate clavium* je prvý obhájce čistého pojmu Církve. V Církví jeho pojmu jsou dobří i zlí, předzvědění i předurčení, proto je mu Církev viditelnou společností s vnějším zřízením a autoritou.

Hus přiznává papeži, že je hlavou Církve, jen »quodam pio sensu«. V *Sermo de Ecclesia* praví: »Papež je hlavou tak velké Církve, jakou řídí a jaká je mu zavázána k věrné a rozumné poslušnosti.« Tedy podle něho papež je hlavou Církve pouze v širším smyslu. Popírá neomylnost, proti níž mu mluví případ domnělé papežky Johanky, kacířstva a odpady papežů.⁵

Hus vyšel z predestinaciánského pojmu Církve. Církev je mu společenství předurčených s Kristem. Kristus je vlastní hlava této Církve. (I. hlava *De Ecclesia*.)

Ve čtvrté hlavě traktátu o Církví prohlašuje jedině Krista za hlavu Církve.

V 7. hlavě podkládá všem theologům neobratnou větu Stanislava ze Znojma, že by římská Církev byli papežové s kardinály.

Římské Církví připouští jakési prvenství pouze pro řadu římských mučedníků. Neuznává prvenství pro duchovní svrchovanost římského biskupa, které dává za původ: pýchu, libovůli vládce, vynášení papežovo... Končí: »Proto ani papež není hlava, ... obecné svaté Církve katolické. Neboť jen Kristus je hlavou té Církve a jeho předzřížení jsou jejím tělem.«

Ukázal jsem již, že Hus bystře vystihl základ římského prvenství v prvenství Petrově. Popírá je také pro svůj predestinaciánský názor na Církev. Jenom Kristus podle něho může být její hlavou. Petr jistě ne, a dokonce ne již římský biskup. To je obsah deváté hlavy jeho díla *De Ecclesia*. Ve 13. hlavě popírá prvenství římského biskupa. Pro Husa znamená papež biskupa, který zastupuje nejvýše a nejpodobněji Krista... Nazývá-li se však papežem kterákoliv osoba, kterou západní Cír-

kev přijala k rozhodování církevních pří a k přikazování věrným. .., je to zneužívání onoho názvu, neboť podle toho by se musilo připustiti, že by nej prostší laik a ženština neb kacír a antikrist byl papežem.«

Potom postupně vyvrací šest tvrzení o papežství a hierarchii v Církví, jak je našel u Pálce.

1. Papež je hlavou svaté římské Církvě.
2. Sbor kardinálů je tělo (?) svaté římské Církvě.
3. Papež je zjevný a pravý nástupce knížete apoštolů Petra.
4. Kardinálové jsou zjevní a praví nástupcové sboru ostatních Kristových apoštolů.

5. K řízení Církvě na celém světě musí povždy trvati takovito zjevný a pravý nástupcové v takovém úřadě knížete apoštolů Petra a ostatních apoštolů Kristových.

6. Nemožno naléztí nebo dáti na zemi jiné takové nástupce než papeže, jenž jest hlava, a sbor kardinálů, který je tělo této Církvě římské.

K prvnímu bodu praví: Žádný papež není nejdůstojnější osoba Církvě katolické vedle Krista, a tedy žádný papež není hlavou oné Církvě katolické vedle Krista...; nikdo bez zjevení netvrdil by důvodně o sobě neb o jiném, že jest hlava částečné Církvě svaté... Dále se nemá věřiti, že tento kterýkoliv římský biskup jest hlava kterékoliv částečné Církvě svaté, leč že by ho Bůh předzřídil.

Ve 14. hlavě popírá větu o kardinálech jako tělu Církvě, ale hlavně se vrací k papežské otázce. Popírá, že by římský biskup byl zjevný a pravý nástupce knížete apoštolů Petra. Nástupce či zástupce Krista nebo Petra může býti, jen kdo jich následuje v životě.

V 15. hlavě prohlašuje, že Kristus je naprosto postačitelná hlava Církvě.

Husovi je papežství světského původu. Ustanovil je podle Dekretálu, dist. 98, římský císař.

V 18. hlavě nazývá apoštolským toho, kdo zachovává apoštol-

skou cestu, a proto sluje natolik každý papež apoštolským, nako-lik učí učení apoštolskému a skutkem je provádí.

Hus nepřiznává ani Petrovi, ani římskému biskupovi zvláštní duchovní pravomoc, neřku-li prvenství. Obviňuje římského biskupa, že se snažil, aby z moci císařovy byla jeho církev nazvána první církví.

Upírá papeži neomylnost jako nejvyššímu učiteli. V Betlémském kázání II, 3 praví: Nynější papežové uchvacují plnost moci, která přísluší jedině Kristu.

Hus byl theologickým reakcionářem. Kdyby bylo na něm, nebyl by možný vývoj ani v theologii, ani v jiné vědě nebo v životě jednotlivců či společnosti. Neuznává princip života v Církví, a proto ani živý vývoj. Chtěl by mítí celý život a vývoj života s každou svou podrobností obsažen v Písmu. Co přinesl život, bylo Husovi kacířskou novotou. —

V samém lůně římského pravověří vyrůstá nový omyl zásady nejvyšší svrchovanosti obecného sněmu, jenž převyšuje i samo prvenství římského biskupa. Vkrádá se tak do církevního zřízení duch jakéhosi parlamentarismu.

Již začátkem 14. století buduje Vilém Durandus Mladší (t 1320) tuto nauku. Uznává božský původ jedině pro prvenství Petrovo. Onu svrchovanou moc dal papeži obecný sněm. Papežská moc povstala církevním zřízením a císařskou blahovůlí. Proto se také musí řídití zákony císařskými a církevními. Durandus by rád omezil moc papežskou. Zdůrazňuje proto proti ní moc biskupskou. Ve spise *De modo generalis Concilii celebrandi* (Lyon 1584) III, 1 praví: Ani papež nemůže něčeho změnití proti ustanovením obecného sněmu.

Jan Pařížský (t 1306) se odvážil ještě dále. Podle něho nemá papež nic nového nařizovati ani zařizovati, »leč s velkou obezřetností a po obecném sněmu a až vzdělaní lidé to všude prodiskutují*.⁶

» *De potestate regia et papali* (Goldast: *Monarchia II*, p. 143).

Církevní zmatky v době západního rozkolu zesilují volání po rozhodující moci koncilu. Koncil je pro mnohé jediným lékem proti zmatkům a nejistotě.

Petr D'Ailly a Jan Gerson se inspirovali konciliární teorií. Je jim nejlepším prostředkem k vyléčení Církve v hlavě i v údech.

Petr D'Ailly (z Alliacu) (f 1420) učí, že Církev je podřízena papeži jen náhodně. Pravomoc biskupů a kněží pochází prý od Krista a ne od papeže. Římský biskup je sice hlava Církve, ale jenom jako hlavní služebník Církve.⁷ Ostatně prvenství přešlo do Říma s Petrem z Antiochie. Proto není vázáno na stolec. Vždy je správné a dovolené odvolání k obecnému sněmu, když jde o obecné dobro, protože koncil je nad papežem. Ve zkratce zní tato zásada: Concilium supra papám. Obecný sněm, protože je výše než papež, může papeže soudit, odsoudit, a je-li třeba, i sesadit. Podle Petra je Církev řízena ne principem monarchickým, nýbrž aristokratickým.

Gerson, doctor christianissimus, není tak smělý jako jeho vrstevník Petr. Uznává, že římský biskup má skutečné prvenství, že jeho prvenství je monarchické, ustanovené samým Kristem. Ale svrchovaná moc papežská je pouze subjektivní a výkonná. Papež vykonává svou moc pod kontrolou celé Církve, prakticky pod kontrolou obecného sněmu. Obecný sněm může být svolán každým křesťanem. To jsou zadní vrátka pro oprávněnost svolávání sněmů císaři. Sněmu se mohou zúčastnit nejenom biskupové, nýbrž i prostí kněží a laikové.⁸

Pokud trval rozkol, stále rostl vliv světské vlády na papežství. Prvenství stále klesalo theoreticky i prakticky.

Sněm v Pise odstranil sice dva papeže, ale — vyvstal třetí. Lék se ukázal horším nežli nemoc. Ještě pohoršlivěji a trapněji

⁷ ... sicut principalis inter ministros ... ministerialiter exercens, ad ministerialiter dispensans. »De Ecclesiae conc. gen. et summi pontificis auctoritate.« — Opera Gerson, t. II, col. 928, 931, 958.

⁸ Opera, t. II. De infallibilitate papae, col. 201, 249, 529.

se to projevilo na sněmu kostnickém. Koncil kostnický chtěl reformovati církev, ale vycházel sám z omylu. Chtěl odstraniti bludy týkající se církve a papežství, a sám vězel v bludu svrchovanosti sněmu nad papežem. Ve čtvrtém a pátém sezení byla dokonce tato svrchovanost prohlášena. Papež Martin V., aby nejitřil myslí a neztěžoval uklidnění církve, zavrhl pouze velmi zdaleka podobné bludné věty. Teprve když Evžen IV. schvaloval kostnický sněm, přidal dovětek: »absque tamen praejudicio juris, dignitatis et praeeminentiae Sedis apostolicae«.⁹

Zástupci konciliarismu stále naléhali na svolání obecného sněmu. Tak byl vystřídán sněm kostnický sněmem v Pise a Sieně. Martin V. rozpouští sněm, když chtěl příliš uplatňovati svou svrchovanost nad církví, která již měla jednoho, zákonitého papeže. Následoval sněm basilejský. Ač byl papežem rozpuštěn, Otcové přece v koncilu pokračují a prohlašují znovu dekrety o svrchovanosti sněmu nad papežem. Na sněmu bylo přítomno mnoho nižšího duchovenstva nepřátelského papežství, které chtěli odstraniti. Třicátětřetí sezení prohlašuje dokonce papežský názor o svrchovanosti papežské nad sněmem za ka-círský.

Zatím se konal obecný sněm ve Ferrare, přenesený později do Florencie, když vedoucí sněmu basilejského, kardinál Cesarini a Aeneas Sylvius Piccolomini, opustili sněm i vzdoropapeže Felixe V. Na ferrarském sněmu byl prohlášen dekret o prvenství papežském vůči Rekům: Prohlašuje, že apoštolský stolec a římský biskup mají prvenství nad celým světem a že biskup (římský) je nástupce sv. Petra, knížete apoštolů a pravým zástupcem Kristovým, hlavou celé církve a otcem všech křesťanů

⁹ Jedna z konciliárních proposic byla: »Koncil kostnický, zákonitě shromážděný v Duchu sv., tvoří obecný sněm a představuje církev bojující. Má svou moc přímo od Boha; a všichni, i papež jsou povinni ho poslechnouti v tom, co se týká víry, vykořenění rozkolu a reformy církve v hlavě a v údech.«

a učitelem jejich a že byla odevzdána blaženému Petrovi plná moc k pasení, řízení a vládnutí nad celou Církví.¹⁰

Rekové podepsali tento dekret neradi a jen pod nátlakem politické situace; potřebovali totiž západní pomoc proti Turkům.

Tendence proti papežskému prvenství již neustávají. Roku 1511 se sešel v tomto duchu sněmík v Pise. Dominikán, kardinál Kajetán de Vio, píše proti němu traktát »Auctoritas papae et concilii comparata.« Dokazuje v něm, že sněm nepředčí papeže, že nemá své moci přímo od Boha a že nemůže představovati celou Církev, není-li ve spojení s papežem.

Za rok po vydání Kajetánova traktátu roku 1517 zapaluje těžká rána Lutherova soudek prachu nashromážděvané revolvy protiřímské. Luther vedl těžký a nesmiřitelný boj nejenom proti prvenství římského biskupa, nýbrž i proti jeho oprávněnosti, vůbec proti existenci římského prvenství. Žádný klep, žádný nápad, žádné zkroucení Písma a skutečnosti nebyly Lutherovi dosti špinavé, aby tím vším nepotíral nenáviděné papežství, v němž se mu soustředilo veškeré zotročování křesťanského člověka, svobodného podle evangelia. Papež je Antikrist. Církev římská je onou babylonskou nevěstkou. Skálou, na které je Církev postavena, je víra Petrova, ne Petr sám. Kristus je tou skálou. Petr nikdy nevykonával prvenství. Nedostal od Krista jinou moc nežli ostatní apoštolově.

Římští biskupové dosáhli své váhy pouze shodou okolností, hlavně pro svou ctižádostivost. Pomáhali jim v tom panovníci a biskupové osobující si sami moc, která jim nepatřila.

Papež Lev X. shrnuje v bulle Exsurge Domine, vydané 15. června 1520, Lutherovy bludy. Římského prvenství se týkají věty 25—28: »Římský biskup, Petrův nástupce, není zástupcem Kristovým nade všemi církvemi celého světa, ustanoveným samým Kristem v blaženém Petrovi.«

¹⁰ Denzinger, 694.

»Slovo Kristovo k Petrovi: Cokoliv rozvážeš na zemi — vzta-
huje se jedině na to, co Petr sám svázal.«

»Jest jisté, že není v moci Církve nebo papeže stanovit články
víry, ba ani zákony mravní či dobrých skutků.«

Čtvrtá věta (odsouzená 28) připomíná ještě svrchovanost sně-
mu nad papežem:

»Jestliže papež s velkou částí Církve tak nebo tak soudí,
i když se nemýlí, není ještě hříchem neb kacířstvím smýšleti
opak, především ve věci ne nutné k spasení, pokud nebylo jedno
mínění schváleno nebo druhé zavrženo obecným sněmem. «¹⁰a
Luther nedospěl k těmto názorům pod vlivem předchůdců re-
formace. Nedopracoval se také k těmto svým názorům na
autoritu papeže a jeho prvenství historickým nebo theologic-
kým studiem. Jeho názory o Církvi vyrostly ze základní úz-
kosti, z otázky o ospravedlnění.

V 27 člancích Šmalkaldského shromáždění, které bylo přípra-
vou na Pavlem III. svolávaný sněm do Mantovy, zavrhuje Lu-
ther znovu papežství a jeho prvenství.

Melanchton chtěl ještě smířlivě připustiti římskému biskupu
jakési prvenství, ovšem čistě lidského původu. Ale svorně se
všichni tehdy rozhodli neúčastniti se sněmu mantovského a če-
kati na opravdu svobodný sněm na německé půdě. Na rozlou-
čenou volá Luther k shromáždění: »Kéž vás Bůh naplní nená-
vistí k papeži!«

Luther zavrhuje jakékoliv prostřednictví mezi Bohem a člo-
věkem. Tím spíše ovšem ústřední úřad prostřednický, papež-
ství. Lutherovi bylo proto středem veškeré ohavnosti, protože
podle něho Bůh působí přímo všechno sám v duši jednotliv-
cově. »Na těchto a podobných místech jak Evangelia, tak celého
Písma, kterým jsme napomínáni, abychom nevěřili falešným
učitelům, čemu jinému jsme učeni, než aby každý starající se
o svou vlastní spásu byl jist, čemu má věřiti a čeho následovati

a byl naprosto svobodným soudcem všeho, jsa uvnitř poučován samým Bohem.«¹¹ Tuto odpověď dal Cechům, kteří se v české důslednosti tázali, zdali pak svobodná duchovní Církev vůbec potřebuje služebníků Církev. Když si Bůh sám vnitřně vede své vyvolené a bezprostředně je poučuje (jako vehikulem) Písmem, není třeba autority učící. Jestliže pouhá víra každého spasí, není třeba posvěcování. Tedy ani ne svěcení. Luther se chopil tolikrát opakované myšlenky o obecném duchovním kněžství. Ze široka píše o tom Českým bratřím v dotčeném traktátu. Nevybíravými slovy zatracuje všechny svěcené kněze. Doporučuje odmítnouti všechny, kteří od toho »dobytká« (papeže) byli zřízení na kněze. (1. c.)

Lutherův názor na papežství a jeho primát je určen jeho celkovým názorem na Církev. Církev je mu především neviditelným shromážděním věřících. Je to pokračování Vtělení Kristova v mystickém jeho těle. Kristus si stále rozmnožuje své tělo Slovem Božím a svátostmi. Lidé, přijímající toto Slovo a svátosti, jsou údy Kristovy. Kristus chtěl, aby se tito lidé, shromáždění v něm, shromáždili také navenek.

Neviditelná Církev se stává viditelnou těmi, kteří přijmou hlásání neporušeného evangelia a přisluhování pravými svátostmi.

Později Luther již tolik nezdůrazňuje jako v prvních letech potřebu, aby se údové mystického těla Kristova shromáždili také ve viditelné společnosti. Luther se bál uvolniti úplně vnější stránku Církev, aby nebyla jeho reforma rozdrobena sektářstvím. Proto svěřuje péči o viditelnou stránku Církev knížatům a králům a přijímá vnější územní útvar Církev, a knížatům svěřuje řízení Církev jako »vynikajícím údům Církev« (praecipuum membrum ecclesiae).¹²

Kalvínovi je rovněž pravá Církev společenstvím lidí opravil *De institutione ministr, ecclesiae, Opuse. II. fol. 584.*

¹² Religion in Geschichte und Gegenwart, heslo Luther, zpracoval Blanke, col. 1769.

dové obce Kristovy. Jen Bůh zná skutečné údy Kristovy obce. Kalvínovi je Církev především Církví neviditelnou, duchovní. Věřící se však mají shromáždi ti v pevné organizaci církevní, které předsedají pastýři, učitelé, starší a jáhni. Tato obec se sice nekryje s lidem Božím, ale hodně se mu přibližuje. Proto rovněž není v této obci místa pro papežství, tím méně pro prvenství. To je obsaženo v II. vydání, rozšířeném na 17 kapitol, jeho díla »Institutio«.

Zwingli neuznává Lutherovu potřebu, aby se vlastní a pravá, to jest neviditelná Církev, projevila navenek hlásáním evangelia a přísluhováním svátostmi. Doufal, že evangelium dobře pochopené samo způsobí shromáždění věřících v obce. Když se ztroskotala jeho očekávání, rozeznával trojí tvář Církve: nejprve společenství jen Bohu známého počtu předurčených. Od tohoto společenství odlišoval lid Kristův, který se hlásí ke Kristu. V něm jsou smíšení dobří se zlími. Třetí tváří jsou tito věřící, shromáždění v jednotlivých obcích věřících. Ani tento pojem Církve nepřipouštěl papežství a jeho místa v Církvi Kristově.¹³

OBECNÉ SNĚMY VE STRUKTUŘE CÍRKVE

Zde projednáme hned otázku obecných sněmů ve struktuře Církve.

Od IV. století shromažďují se církevní otcové, biskupové, hlavně východní, ke zdolávání naléhavých nejasností věroučných, kacířstev, sporů o pravoplatnost některých biskupských voleb a podobně. Zajímavé je, že se první obecné sněmy shromažďují na Východě. Ale není divu, protože se první bludy rozrostly především na Východě. Na Východě se také daly první nejintenzivnější snahy o theologickou formulaci křesťanského učení.

13 Tamtéž, článek Zwingli, W. Koehler.

Některé sněmy svolával císař, který stále žil ještě ve staré tradici císaře, který byl zároveň Pontifex maximus v pohanském státním císařském zřízení. Toto svolávání je ovšem rázu čistě administrativního, protože vlastním svolavatelem byla Církev a především římský biskup, který od začátku uplatňuje svou svrchovanost nejvyššího pastýře, rozhodčího i učitele. Zájem císařův byl dán skutečností, že se křesťanství stalo státním náboženstvím, a proto tedy byla ryzost víry a jednota víry zároveň životní otázkou jednoty říše.

Nejstarší církevní sněmy byly obeslány především většinou východních biskupů. Římský biskup se spokojoval na mnohých sněmech jen vysláním svých zástupců, pro které vyžadoval papež předsednictví a vyhrazoval si svrchované schvalování neb zamítání sněmovních usnesení. Toto předsednické právo bylo uskutečněno na všech sněmech, vyjmajíc sněm II. a V., jež nebyly ekumenické ve svém průběhu, čili jak se říká, *celebratione*.

Nejlepším theologem konciliární otázky byl první theolog této otázky, kardinál Kajetán De Vio, jenž napsal dva traktáty: *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii* jako odpověď na dílo kancléře Gersona: *De potestate Papae*, a druhý jeho spis *De auferibilitate Papae*, a pak *Apologii* jako odpověď na útočný traktát Jac. Alamina: *Auctoritas Ecclesiae seu Conciliorum ad auctoritatem Papae comparata*. Kajetán byl prvním a statečným bojovníkem za svrchovanost papežovu nad obecným sněmem proti tak zvaným konciliaristům, kteří v oněch smutných a pohnutých dobách viděli ve svrchovanosti koncilu nad papežem jediný lék proti vícepapežství, proti schismatům a přehmatům papežské moci oné doby. Kajetán popírá důvody, o které se opírá tato theorie a ukazuje, že nemají ani věroučné, ani praktické oprávnění, protože ony smutné úkazy se dají ještě jinak řešiti nežli zaváděním jakési lidovlády do Církve, která je přece zřetelně řízena monarchicky z vůle Kristovy.

Později probírá tuto otázku velký kardinál sv. Robert Bellar-

mino: De Conciliis. Z moderních autorů ukazují především na kardinála Billota De Ecclesia, Romae, 1927, p. I. str. 718, a Franzellina: De Ecclesia.

Protože v našich náboženských dějinách hraje otázka církevních sněmů a jejich poměru k papeži důležitou úlohu (pro sněm kostnický a basilejský), je třeba ozřejmiti si i tuto otázku, co se týká sněmu samého i jeho poměru k papeži a naopak.

Vlastním svolavatelem může být jen římský biskup, protože obecný sněm představuje celou Církev. Není ale Církev celá bez zástupce hlavy-Krista, bez římského biskupa. Sněm nabývá své obecnosti právě tím, že představuje celou Církev, a tou je Církev teprve ve spojení se svou hlavou. Tato obecnost však je podle učení theologů různého stupně. Někdy nebyl sněm obecný svým svoláním, když jej svolával někdo jiný, buď skupina biskupů nebo světská moc, ale římský biskup to přijímal a schvaloval svolání tím, že tam posílal své zástupce, takže pak byl sněm obecný ve svém trvání, ve svých jednáních. Někdy ani to nebylo a římský biskup schvaloval aspoň ve větší nebo menší nebo v úplné míře všechna usnesení sněmu. Podle theologické terminologie, jak ji klasifikuje Billot, je sněm obecný *convocatione*, *celebratione* a *confirmatione*. Někdy může některá z těchto stránek chybět, ale nesmí scházet aspoň třetí, to je potvrzení římským biskupem. Tak máme tři typy církevních sněmů: Dokonalý, když totiž římský biskup sněm svolal, jemu předsedal výkonným způsobem a také ho potvrdil v jeho usneseních. Druhý typ sněmu představují sněmy, které papež svolal, ale kde nepředsedal a jen slavnostně potvrdil usnesení, a pak typ třetí, které ani nesvolal římský biskup, ani mu nepředsedal, ale potvrdil. Můžeme sestavit tabulku obecných sněmů: I. Nicejský sněm se konal roku 325. Předsedal mu biskup Hosius jménem papeže Silvestra I. Druhý a pátý papež ani nesvolal, ani jim nepředsedal. III. sněm v Efesu roku 431. Předsedal mu papež Celestin skrze svého zástupce Cyrila Alex., jemuž dal tento pokyn: Nařizujeme, aby bylo dbáno authority

římského biskupa ... Když dojde k diskusím, máte soudit vy o míněních, a ne abyste vy byli obhájci.. . IV. sněm chalcedonský 451. Předsedá mu papež Lev skrze Paschala a Lučentia. VI. sněm cařihradský (je to třetí sněm konaný v Cařihradě) roku 680. Předsedá papež Agathon svými legáty Petrem a Řehořem. VII. sněm nicejský 787. Předsedali legáti papeže Hadriána I., arcikněz Petr a opat Petr od sv. Sáby. VIII. sněm cařihradský (IV. v Cařihradě) za Hadriána II. skrze biskupy Donáta a Štěpána a Maxima jáhna. O ostatních sněmech konaných na Západě není pochybností.

Biskupové a papež netvoří dvě hlavy. Je to jedna autorita, která ale nemůže rozhodovat bez hlavy, protože k oné autoritě nutně patří spojení s hlavou. Vlastním úkolem sněmu není diskuse, nýbrž autoritativní rozhodování, ale toto rozhodování se týká jen jediné učitelské moci, a ta je dána v Církvi spojením se svrchovaným pastýřem a klíčником nebeského království Petrem a jeho nástupci v úřadu skály, která má na věky být jistotou a základem Církve a utvrzovatelem bratří, jež má pastí zároveň s ovečkami.

Jen Petrovi bylo dáno prvenství skály, základu, klíčníka, nejvyššího pastýře a utvrzovatele bratří. Kristus slíbil své Církvi, že s ní bude až do skonání světa, slíbil jí Ducha sv. přivolaného na pomoc, jenž připomene vše, co Kristus učil a vyučil apoštoly veškeré pravdě. Ale tento slib je spojen se svrchovaností moci, na které Kristus postavil jako základ svou Církev.

Církev proto není úplná bez své hlavy, jež zastupuje Krista, hlavu mystického těla. Proto nemůže stati obecná Církev a sněm ji zastupující nad touto hlavou, nad římským biskupem. Sněm by mohl rozhodovat o římském biskupu jen tehdy, kdyby nebylo žádné jistoty ani o osobě pravoplatného římského biskupa, ani o jeho volitelích. Pak může tento sněm určití voliče, ale jak praví kardinál Kajetán, tito voličové neodevzdávají papeži moc a tím také nestojí nad ním, nýbrž jen prohlašují spojení oné moci, která přísluší římskému biskupu, s určitou osobou, která

jest označena jimi jakožto nejbližším prostředkem v této nouzi ke jmenování papeže. Ale jakmile je jednou ustanoven římský biskup, dostává se mu ihned přímo od Boha, od Krista oněch plných mocí, které udělil Kristus Petrovi a jeho nástupcům. Ostatně ani kostnický sněm nejednal o své újmě, když sesadil po souhlasu voličů všech tří obediencí či stran dosavadní papeže a zvolil si Martina V. Neučinil tak z vlastní moci, nýbrž z pověření odstupujícího Řehoře XII., který pověřil koncil před svým odstoupením vyřešením nejtěžších otázek. Svolal ho dodatečně a přijal předem jako ekumenické jeho zasedání. Tak Franzellin, *De Ecclesia*, th. 13.

Kajetán připouští ještě případ, kdyby papež upadl do zjevného a tvrdošijného kacířství, že může sněm rovněž zasáhnout, protože papež takový pozbyl spojení s Církví a s Kristem, a tím také spojení své osoby s biskupským úřadem, takže pak jest jeho místo uprázdněno, protože je to smrt podobná smrti fyzické, to je smrt jurisdikční. Nechápu ale, proč neponechává v tomto akademickém případě rozhodnutí volbě řádných voličů a proč toto připouští. Kajetán jinak nepřipouští koncilům žádné svrchovanosti nad římským biskupem, a proto se divím, že přijímá tento případ a ospravedlňuje jej nákladnou theologickou ekvilibristickou.

Kajetán dokazuje, že Kristus soustředil celou moc a správu nad svou Církví do rukou vyvoleného apoštola Petra. Krásně ukazuje, ve III. hl., že si sice byli všichni apoštolově rovni v horlivosti, v apoštoláte, ale vůči Petrovi že přece jen byli ovečkami, jež on měl pasti.

Kajetán buduje svou nauku dále na jasném učení svatého Tomáše, že Kristus dal všem *regimen ecclesiae*, ale ne *auctoritatem regiminis ecclesiae*. (Ve výkladu k I. Ep. ke kor. hl. XII.)

Kajetán dovozuje svrchovanost papežovu nad celou Církví i nad sněmy právě z tradice, jak se odráží v církevním právu. Konciliaristé se totiž hodně odvolávali na církevní právo, na jakékoliv třeba i pokoutní kanonistické autority. Kajetán našel

po Pálčovi již schůdnost této cesty z ustáleného zvyku církevního práva, které trvale zdůrazňuje svrchovanost papežovu, takže je celkem lehké poradí ti si s některými výstředními názory kanonistů čtvrtého stupně nebo některými výroky Otců, vytržených ze souvislosti. Kajetán mistrně ukazuje správný způsob theologické dedukce z tradičních a patristických textů, jakož i z textů Písma svatého, a staví se ostře proti libovolnému otáčení textů Písma a Otců podle předem stanovených názorů.

Na námitku, že Kristus svěřil přece svou moc a příslibení Ducha svatého celé Církvi, tedy že ona je nejvyšším rozhodčím, a tedy i nad papežem, odpovídá Kajetán, že Církev má opravdu přímo od Krista moc, ale že ji Kristus vlévá tak, jak jest, a Církev je z vůle Kristovy s Petrem jako hlavou v čele, že Kristus vlévá Církvi svou moc, ale jako tělu s údy a s hlavou, která zastupuje jeho, hlavu neviditelnou.

V 7. hl. dokazuje z Písma známými výroky, že Kristus postavil Petra nad celým stádem, nad celým ovčincem, protože jemu kázal pasti celé stádo místo sebe, dobrého pastýře. Proto nemůže býti tento celek ovčince nad pastýřem. I když se vezme celek. A dále praví velmi případně, že tento celek není celkem bez papeže, ale ne tak, že by byl zahrnut spolu v tomto celku jako jeho rovnocenná část, nýbrž je v něm jako jeho hlava. A jen s touto hlavou a touto hlavou je teprve tato Církev celou Církví, obecnou Církví. Kajetán dovozuje, že když každému biskupu se přiznává svrchovaná moc v jeho obci a nepřipouští se moc obce nad biskupem, proč se jinak měří nejvyššímu biskupu vzhledem k obecnosti všech obcí? Tak již svatý Tomáš v traktátu »Contra impugnantes« praví že svatí Otcové shromáždění na sněmech nemohou nic stanovití leč se souhlasem římského biskupa, bez něhož se sněm ani nemůže sejiti. (Cap. 4. 1. c.) Totéž dokazuje sv. Tomáš ještě v traktátu De errore Graecorum. Tam, jakož i v Quodlibetu 9, art. 16, dokazuje, že obecná Církev je neomylná, především už ve své hlavě. Cf. 2. II. q. 11, a. 2, ad 3.

Kajetán odmítá také sofistickou námitku, že papež je přece obsažen v Církvi jako její část a že tedy jí podléhá, neboť celek jest větší než jeho část. V 9. hl. praví Kajetán: Papež je část Církve svou osobou, svými zásluhami, ale jurisdikcí, která nepovstává složením všech církví a jeho osoby, nýbrž celou mocí papežovou, je teprve církevní moc celá. Mocí různých obcí jest sice více mocí, ale ne moci.

Papežství možno docela jinak odvoditi z Písma než obecné sněmy a moc obecné Církve jako celku. Z božského práva, ze zjevení, na základě uvedených již výroků uznáváme papežskou moc jakožto moc Petrovu, moc skály, správce, toho, jenž pase ovce a beránky a utvrzuje bratry. Proto jen božským zjevením a božským právem by opět mohla být nějak tato moc omezena anebo podrobena moci obecné Církve. Ale nic takového se nedá z Písma dokázati. To, že v první obci vládl duch bratrský a Petr byl poslán obcí s Janem do Samařská a že se mu postavil svatý Pavel, nevyvrátí dotčenou již řadu skutečných svrchovaných zásahů Petrových v dějinách prvé obce. Nesmíme zapomínati, že římský biskup je zástupcem Krista, hlavy, jemuž musí býti poddáno celé tělo Církve; tedy i zástupci této hlavy, totiž Petrovi, jemuž svěruje Kristus pasení svých ovcí, svého celého stáda, své celé Církve a všech bratří... Společnost celé Církve však nikde neobdržela nejmenšího náznaku nějakého práva nad Petrem, protože by tím musila obdržet právo i nad Kristem, jehož Petr a jeho nástupce zastupují.

Kajetán vítězně odrazil nebezpečný útok na božské zřízení Církve, jež je zřízením království Božího, zřízením monarchickým. Církev není ve své právní struktuře zřízením demokratické, protože to, co ona dává, nedává ze své moci, nedávají to lidé ze své moci, nýbrž dávají to jménem Krista krále, Krista hlavy, Krista Bohočlověka, jenž má absolutní moc nad tím nadpřirozeným pokladem, který přinesl, a proto také absolutní moc nad dušemi, které tím obohacuje. Tuto svrchovanost sdílí s ním také moc jej zastupující. Kristova pravda jest jedna jediná,

jeden cíl, jasný a zřetelný, jedny prostředky rovněž jasně označené k jasně vytčenému cíli. Duch svatý osvěcuje tuto moc učící, vykládající, posvěcující a řídící. Proto nepotřebuje lidové vlády, jak je tomu u lidských společností, které potřebují se raditi, jednati, domlouvati se o tom, co je potřebné. Tam, kde je takové domlouvání dobré a i potřebné, neuzavírá se Církev této složce lidové vlády, jak je tomu v poradních sborech kongregačních, v komisích, ale v nejvyšších cílech, v prostředcích Kristem určených a daných není třeba domlouvání, radění. Tam nastupuje moc svrchovaná, jediná, a proto jednotící moc Krista přebývajícího a učícího a řídícího dále Církev mocí Ducha svatého.

Gallikanismus

Demokratické názory na Církev, projevené na sněmu kostnickém a basilejském, již nevytizely. Ve Francii jich užívá gallikanismus k vyvažování papežské svrchovanosti státním absolutismem i v otázkách duchovních. Richelieu, třebaže dal odsouditi knihu Edmonda Richera, ostře gallikánsky mluvící, dal také spáliti katem dílo jesuity Santarelliho *De potestate summi pontificis*. Francouzský dvůr stále více přál gallikanismu, snažícímu se odporovati duchovní svrchovanosti římského biskupa.

Roku 1681 svolal Ludvík XIV. shromáždění prelátů a pánů, které prohlásilo čtyři pověstné články o duchovní moci papežské. První článek jaksi uznává duchovní svrchovanost papežovu. Druhý ale prohlašuje platnost kostnických dekretů o tom, že koncil stojí nad papežem. Třetí chce papežovu moc říditi kánony kostnického sněmu. Čtvrtý se snaží oslabiti rozsah papežské neomylnosti.¹⁴

Královský dekret z 23. března prohlásil tyto čtyři články zákonem a za závazné pro celý stát.

¹⁴ **Martin: Le gallicanisme politique et le clergé de France. 1927.**

Hlavním theologem gallikánským je Hon. Tournély (f 1729), který přiznává římským biskupům pouze prvenství omezené koncily a církevními kánony.

Ke gallikanismu se pojí hnutí febroniánské a josefinistické. Febronianismus vyvolal žák nejtvrďšího gallikánského odpůrce papežské svrchovanosti, Bernarda van Espen, Jan Mikuláš Hontheim, jenž psal pod jménem Febronius.

Febronius vydal roku 1763 dílo *De státu Ecclesiae deque legitima potestate Romani Pontificis*. Dílo vzbudilo bouři i velký zájem s obou stran. Přiznává papeži jenom čestné prvenství duchovní svrchovanosti. Dílo vybízelo křesťanské vladaře, aby zachránili Církev před římskou opovážlivostí. Vladaři mají zabránit římskému biskupovi v jeho rozpínavosti.

Josefinismus si osvojil přizpůsobené myšlenky Febroniovy. Potlačoval *via facti* římskou svrchovanost. Josefinismus chtěl triumfovati dekrety shromáždění v Emms. Shromáždění vydalo punktaci o 23 člancích, popírajících theoreticky i prakticky svrchovanost římského biskupa.

Dozvuky febronianismu a josefinismu byly na sněmíku v Pistoji, ale ani většina toskánských biskupů, ani lid nepřijali opovážlivé zasahování do římské svrchovanosti se strany arcivévodů a jeho oddaného preláta Ricciho.

Febronianismus a josefinismus vystřídal liberalismus, který rovněž neuznává jedné, naprosté, duchovní svrchovanosti. Proti liberalismu jakož i proti snaze některých vladařů prakticky znemožniti vykonávání prvenství římského biskupa, vydává Pius IX. svůj Syllabus a encykliku *Quanta eura*. Souhrnně prohlásil učení o duchovní, hlavně učitelské svrchovanosti římského biskupa sněm vatikánský, který zpracoval nauku o Církvi. Závěry IV. sedění byly hned vydány v apoštolské konstituci: *Pastor aeternus*. Tři první hlavy jednají o prvenství římského biskupa, čtvrtá o jeho neomylném učitelském úřadě.

První hlava prohlašuje duchovní svrchovanost sv. Petra. Druhá definuje trvání svrchovaného prvenství Petrova v jeho

nástupcích, římských biskupech. Třetí hlava učí, že tento římský biskup má nejvyšší a bezprostřední moc nad celým křesťanstvem.

Tato pravda je slavnostně definována slovy: Kdyby někdo řekl, že není z Kristova ustanovení čili z Božího práva, že blažený Petr má v prvenství nad celou Církví trvalé nástupce, anebo že římský biskup není nástupcem blaženého Petra v tomto prvenství, anathema sít!¹⁵

Tím se dostáváme k další části studie o římském prvenství. Probrali jsme si námitky proti římskému prvenství na Východě i na Západě. Zopakovali jsme si stručně i útoky na tuto duchovní svrchovanost. Proti útokům na římské prvenství máme ještě dokázati, že bylo třeba tohoto pokračování prvenství a že bylo Kristem zamýšleno při ustanovení prvenství Petrova.

Potom přijdou důkazy, že sv. Petr byl biskupem římským a že římští biskupové od začátku jednali jako nástupci nejen Petra, nýbrž také jeho prvenství a že byli uznáváni na Západě i na Východě za takové nástupce Petrovy s jeho svrchovaným prvenstvím.

C.

ODŮVODNĚNÍ ŘÍMSKÉHO PRVENSTVÍ

Ježíš Kristus si Petra zvlášť vyvolil, zvlášť vychovával a obdařil zvláštní mocí jako zástupce v pasení ovcí. Měl býti skálou, klíčnickem čili správcem Božího království. Za Petra se Spasitel obzvláště modlil, aby jeho víra byla tak pevná, že bude moci jednou slavnostně utvrzovati ve víře své bratry.

Katolická Církev se dovolává tohoto Petrova prvenství pro římského biskupa. Je přesvědčena, že římský biskup je nástupcem Petrovým v tomto jeho úřadě.

¹⁵ Denzinger, 1824—1825.

Nežli ukážeme, že římský biskup je skutečným nástupcem Petrova římského biskupství, odůvodním oprávněnost tohoto ořesvědčení, že to není ani opovážlivé osobování si nepatřičné důstojnosti, ani že to není zrazení Kristovy myšlenky.

Jak jsme viděli, pocházejí námitky proti římskému prvenství buď z politického chápání biskupského prvenství, jako námitky východních odštěpenců, nebo z pojmání Církvě jako duchovního, neviditelného společenství. Od spirituálů přes Viklefa-Husa k protestantům je tento názor na Církev příčinou zavrhování veškerého vnějšího zřízení Církvě. A tím spíše, že tito myslitelé zúžili všechno náboženské poznání jenom na Písmo.

Omezili působnost Ducha sv. jedině na Písmo sv. Spasitel ale slibuje, že sám bude s Církví svou až do skonání světa a slibuje Ducha pravdy, který vyučí učedníky veškeré pravdě a připomene jim všechno, co Kristus řekl. Nikde nestojí v Písmě, že Písmo obsahuje všechny podrobnosti a způsoby, jak by měla Církev Páně žiti. Církev je postavena do měnícího se světa, je uskutečněna v lidech s rozmanitými a měnícími se potřebami. Proto nemohlo býti o tom všem řeči v Písmu. To nebylo smyslem Písma. Také nepsali všichni, kteří budovali Církev. Psali někteří, a to ze zvláštních důvodů, pro zvláštní okolnosti.

Jinak však všichni budovali Církev. Církev je uskutečněna v lidech. Lidé mají mnoho potřeb důležitých, stále nově se objevujících a jiných méně důležitých, ale přece oprávněných. Bylo by nerozumem žádat, aby toto vše bylo vyjádřeno v Písmu. Mnoho věcí bylo apoštoly zavedeno. Mnoho věcí uvedli apoštolově přímo do života. Církev sama podle svých nutností, jak se v jejím životě projevovaly, z moci jí zřetelně Kristem udělené, zařizovala, co uznala za nutné nebo vhodné. Chtí vtěsnati celý život do litery Písma znamená princip neživotnosti, duchovního odumírání a ztrnulosti.

V tomto duchu můžeme odpovědět na naléhavou otázku: Jak dokážete z Písma, že Spasitel chtěl, aby římský biskup nastoupil po sv. Petru ve svrchovanosti jeho prvenství? Stačí, když máme

v Písmu sv. základ Petrova prvenství a jeho nástupnictví, stačí, že v něm máme zásady, které nutně volají po tomto zřízení, stačí, když z Písma víme, co Kristus chtěl. Pak víme, že tato jeho vůle nutně žádala, aby dílo, které chtěl mít trvalé, bylo opatřeno vším potřebným k trvalému uskutečňování v lidech a na zemi.

Ale, my máme v Písmu sv. více než jenom tyto obecné zásady a náznaky, z kterých bychom mohli složitější spekulací vyvoditi vůli Kristovu, aby Petr nejenom spravoval Církev, nýbrž aby své správcovství odevzdal svému nástupci.

Nejprve můžeme přímo z Písma dokázat, že svatí apoštolové odevzdávali svou moc, kterou jim Spasitel svěřil. Ustanovovali si nástupce a dávali jim pokyny, jak i oni si mají voliti zástupce a nástupce. Sv. Pavel svěřil svou moc Titovi a Timothejovi, kteří byli obdařeni zvláštní milostí na skládání rukou presbyteria. Ale svou moc mají sdělití dále. Sv. Pavel dává pokyny pro ustanovování presbyterů a jáhnů. Ve druhé epistoletě připomíná Timothejovi, že byl ustanoven nejenom skládáním rukou presbyteria, nýbrž také samého sv. Pavla. (2 Tim. 1, 6.)

Jestliže Timothejovi dává pokyny, jaké vlastnosti má mít presbyter či episkopos, Titovi nařizuje, aby sám ustanovoval presbytery — episkopy v jednotlivých městech. Jako Timothejovi i Titovi připomíná vlastnosti dobrého biskupa, jenž je mu především správcem Božím. (Tit. 1, 7.)

Apoštol odevzdal své »správcovství Boží«, které označuje jako řízení, poučování věřících, zástupcům a nástupcům s příkazem, aby je sami dávali dále. Nedostalo se jim tohoto úřadu správcovství pouze pro ně.

Obdobně musíme soudit i o moci Petrově. Jestliže apoštolové v Písmě odevzdávají svou moc jako úřad, který má dále předáváním trvati, i Petr měl svůj úřad odevzdati. I jeho úřad musí trvati dále. Jinak by ani úřad druhých apoštolů neměl mítí dalšího trvání.¹

i Goebel: Apologetik, str. 312

Jestliže apoštolově v Písmě prohlašují fakticky svou moc sdělovat) svůj úřad nástupcům, proč činiti výjimku u sv. Petra?

Apoštolská moc nesloužila jedině založení Církve a její prvé době. Proto nesmíme ani moc Petrovu omezovati na první dobu, ani jenom na osobu Petrovu. Kristus nechtěl, aby jeho Církev byla pouze založena, nýbrž aby dále plnila své poslání. Má-li se Církev udržeti tím, čím ji Kristus chtěl míti, musí se udržeti tím, čím ji založil. Kristus postavil, jak jsme viděli, lidskou stránku Církve na Petrovi a na jeho viditelném zprostředkování a zastupování Krista. Proto se Církev musí také tímto zprostředkováním a zastupováním Krista udržovati.

To naznačují slova Kristova o Petrovi jako skále, jako klíč-níku, správci rozvazovací a svazovací moci, pastýři a utvrzo-vateli bratří. Tyto úřady musí dále trvati. Církev se vlastně má teprve rozrůsti ve stádo, v jeden ovčinec. Proto i nadále a pře-devším později, až vzroste, bude potřebovati pastýře. Petr je ustanoven klíč-níkem království Božího. Království Boží se po-dobá zrnu hořčičnému a kvasu. Roste z nepatrných začátků. Stále bude potřebovati klíč-níka. Kdyby ho nemělo potřebovati později, nepotřebovalo by ho ani v začátcích.

Brány pekelné nepřemohou Církev. Tuto Církev postaví Kris-tus na Petrovi jako na skále. Nikdy, v celé budoucnosti, nez-dolá peklo Církev, proto dále bude trvati skála, záruka této nepřemožitelnosti. Úřad skály je vyjádřen několika jinými při-slíbeními, která poukazují na trvání Církve, a proto i úřadu, nebo, odvažme se toho slova: úřadu, a proto — Církve.

Petrova skála, jako základ Církve, musí trvati tak dlouho, pokud má trvati Církev. Klíč-ník a správce musí tak dlouho pů-sobiti, pokud bude trvati nebeské království. Pokud budou lidé jedním stádcem a ovčincem Páně, budou potřebovati jako viditelné stádo a ovčinec zde na zemi uskutečněný jednoho vi-ditelného pastýře.

Brány podsvětí, to je smrti, satanstva a lži, tedy opět smrti,-totiž duchovní, nepřemohou nebeské království. Tudíž ani jeho

základ, skálu Petrovu. Kdyby úřad skály měl býti jenom osobní Petrovou výsadou, omezenou na dobu Petrova života, zvítězily by brány podsvětí nad Církví, protože by zvítězily nad jejím základem, nad skálou Petrovou.

Býti skálou znamená být základem, pevností. Proto dále musí trvati ve věčné Církvi tento základ pevnosti. Protože však tento základ a pevnost byly vetknuty do Petra jako do osoby, má-li dále v Církvi trvati tato pevnost, musí ji dále nésti nějaká osoba jako Petr.

Jestliže apoštolově měli prodloužiti Církev odevzdáním své obdržené moci křtíti, kázati, svazovati a rozvazovati, pak i Petrova moc, která měla býti ještě více, totiž ne pouhým rozšířením Církve, nýbrž jejím zajištěním skrze základ, soustředění moci duchovní — musí dále trvati v Církvi.

Jestliže se moc a autorita ostatních apoštolů dědila osobním nástupnictvím, i Petrova svrchovaná autorita se musí děditi jediné osobním nástupnictvím.

Církev stojí na této autoritě. Proto musí tato autorita trvati tak dlouho, pokud bude Církev sama trvati. Církvi bylo slíbeno stále trvání ve spojení s osobní, nebo lépe řečeno se zosobněnou autoritou. Proto musí trvati nejenom nejvyšší autorita Církve, nýbrž musí trvati tak, jak byla míněna v příslibení, jako pevný základ bezpečného trvání Církve, musí trvati jako autorita osobní. Tak byla slíbena, na ni byla vybudována Církev a pro ni bylo Církvi slíbeno, že ji nepřemohou brány podsvětí.

K. Heim² namítá: »Jest jenom jedna vrstva základních kamenů: Jejich úkol je pouze jednou dán, při stavbě. Nemůže se opakovati. Vylučuje jakékoliv nástupnictví.«

Nezdůrazňujeme příliš obraz. Hmotná stavba je něco jiného než stavba duchovní. U hmotné stavby je to základ, který hmotně stále stojí. U duchovní stavby právě z důvodu Heimem uváděného musíme říci, že se základ nemůže opakovati. Nemůže

2 Das Wesen des evang. Christentums, Tiibingen, 1925, p. 27.

jím býti jednou Petr, osoba, a po něm buď nic, nebo vzpomínka na něho, nebo jiné nahrazení autority. Takové nástupnictví je ovšem vyloučeno. Ale, má-li dále existovati Petrova autorita jako skála, musí existovati osobně, tedy, při smrtelnosti Petrově, skrze nástupnictví.

Církev trvá dále přivtělováním nových údů, nových osob. I její základ trvá dále přidružováním nových osob k této ústřední autoritě, kterou Církev dále trvá. Netrvá-li Církev dále osobní autoritou, nastupující po Petrovi v autoritě, netrvá ani přijímáním nových osob, stavěných dále na skále této osobní autority. Jenom na skále osobní autority Petrovy, trvajíc v jeho nástupcích, můžeme i my, údy Církve, vybudované na Petrově skále, míti své nástupce v těch, kteří jsou také osobně, po nás, přivtělování, a to jednotlivě, skrze křest, k tělu Církve, k budoucí Církve, vystavěné na Petrovi.

Třetím důkazem je jasně vyslovená vůle Spasitelova shromáždit lidi do velké svatě jednoty dětí Božích. Stále mluví o jednom stádu a jednom pastýři, a pak Petrovi svěřuje tento pastýřský úkol. Ježíš se modlí, aby ti, kteří jsou jeho, byli jedno. Výzvy Spasitelovy k lásce bratrské i k ostatním bližním vycházejí z myšlenky, že jsme spojeni vjedno v něm a mezi sebou.

Tato dokonalá jednota měla se uskutečňovati nejen v době Kristově a v první době Církve, nýbrž i v budoucnosti. Jako za svého života byl Kristus tímto středem nového lidu, nové rodiny, tak i po jeho smrti a nanebevstoupení měla míti jeho Církev takovou hlavu, zaručující jednotu. Spasitel odporučil Petrovi, aby byl skálou, klíčником, pastýřem na jeho místě, čili ustanovil Petra svým zástupcem. Svazuje a rozvazuje, ale v zastoupení Krista, protože na nebi bude uznáno, co Petr sváže a rozváže. Kristus je králem a soudcem v království, Petr však je klíčником čili správcem a zastupujícím hospodářem tohoto království. Kristovo stádo i království má býti trvalé. Kristus svěřuje svou moc zástupci a nástupci takovou, jak ji potřebuje budoucnost stáda a království. Má-li býti až do konce

světa Kristovo království a jeho stádce, stejně dlouho musí s ním trvati i klíčnictví a pastýřství. Proto je ve své podstatě přímo trvalé a musí býti dále sdělováno nástupcům.

Evangelista sv. Jan vypravuje o jmenování sv. Petra pastýřem nad celým stádem. Píše aspoň 30 let po smrti Petrově. A ještě píše o stádě a o Petrovi jako jeho pastýři. Píše o tomto vyznamenání jako o něčem, co stále ještě zajímá. Kdyby to bylo jen čistě osobní vyznamenání, nevím, jak by to mohlo zajímati maloasijské křesťanské čtenáře. Ve spojení s tímto ustanovením za pastýře vypravuje evangelista, že Spasitel přislíbil Petrovi, nástupci svého pastýřského úřadu, že bude ve všem následovati jeho, dobrého pastýře, který dává život za své ovce. I Petr, pastýř svého stáda, položí život za své stádo. A přece dále mluví evangelista o stádcí, ačkoliv všichni čtenáři Janovi věděli, že pastýř stáda byl ukřížován v Římě.

V téže době byl napsán list biskupa římského, sv. Klementa, kterým uplatňuje římský biskup toto své svrchované pastýřské právo, když zasahuje do sporu sobě jinak cizí obce korintské.

Řím se nikdy na nic jiného neodvolával, když prohlašoval anebo uplatňoval své prvenství, než na své následovnictví v biskupském úřadě Petrově, jenž byl nejenom římským biskupem, nýbrž také pastýřem zastupujícím dobrého Pastýře Ježíše Krista, skálou, klíčником, spravujícím nebeské království, zástupcem nebes, utvrzovatelem bratří. —

Teď je třeba dokázati, že Petr byl opravdu římským biskupem a že se jeho nástupci od začátku nejenom jeho moci dovolávali, nýbrž byli v ní Východem i Západem od začátku uznáváni.

a) Sv. Petr byl v Římě

Jakým způsobem bylo odevzdáno duchovní prvenství Petrovu nástupci? Především proč římskému biskupovi? Odpověděl jsem již tím, že sv. Petr také odevzdal jako druzí apoštolově svůj

apoštolát, kvalifikovaný apoštolát, apoštolát vedoucího místa, apoštolát spojený s úřadem skály, klíčníka, pastýře a utvrzovatele bratří. Jako jiní nástupcové zdědili po apoštolech úseky, na kterých oni pracovali, takže se pak nástupci apoštolů v oněch místech stali biskupy oněch míst, také nástupce římského biskupství Petrova se stal nástupcem celé moci Petrovy, která byla sloučena s jeho místním apoštolátem. U sv. Petra se nedají odloučiti obě pravomoci, protože byl apoštolem a zároveň hlavou apoštolů; a proto, tak jako nástupci jiných apoštolů přejali po nich to, čemu dnes říkáme diecése, ujal se nástupce Petrův také celého jeho dědictví, totiž diecése i prvenství. Petrova diecése je spojena s Petrovým apoštolátem. Apoštolát Petrův je spojen s řízením celého stáda a království Božího. Proto je i s diecézí Petrovou spojeno toto svrchované prvenství.

Do Marsilia z Padovy, který napsal dílo *Defensor pacis*, nikdo nepochyboval o přítomnosti a apoštolování sv. Petra v Římě, ani východní theologové od 7. století, kteří se snažili popíratí prvenství římské i Petrovo. Ale také již nenastalo po Marsiliově uklidnění v této otázce. Vždy se objevovali lidé, kteří popírali tuto skutečnost. Ovšem, ani u protestantů se nepodařilo až do vystoupení Chr. Baura (f 1860) přesvědčiti vědecky lidi vlastního vyznání o neskutečnosti tohoto obecně uznávaného názoru.

Za nějaký čas se i tato vlna rozšířená Baurem zastavila a opět ustoupila konservativnějšímu názoru. Harnack³ nazývá snahu popíratí tuto skutečnost pokusem »pocházejícím z tendenčně protestantských a tendenčně kritických předsudků«.

Kolem roku 1900 odpovídali i protestantští kritikové většinou, byť s výhradami, kladně na otázku přítomnosti sv. Petra a Pavla v Římě.

Přítomnost sv. Petra v Římě potvrdilo v poslední době nejdůležitěji dílo Lietzmannovo: *Petrus und Paulus in Rom*. Lietzmann zpracoval své dílo na základě historického materiálu. Vý-

s Harnack: *Chronologie der altchristl. Literatur*. I. vyd. 1897, p, 244.

sledek bádání o této otázce shrnul ve zjištění, že se sice nedá pevně dokázat přítomnost a mučednictví sv. Petra a Pavla v Římě, ale že je k tomu dána veškerá pravděpodobnost.⁴

Před ním zaujal k této otázce stanovisko záporné francouzský protestant Guignebert.⁵ S katolického hlediska mu odpovídal Monceaux v *Revue d'histoire et littérature religieuse*⁶ a Flamion v *Revue d'histoire ecclésiastique* téhož roku. Na německé straně odpovídal vývodům Lietzmannovým velmi opatrně a uvážlivě vídeňský filolog A. Bauer.⁷

Lietzmann se zabýval těmito vývodů v jiné své knize: *Die Legendē von dem Martyrium des Petrus und Paulus in Rom*, a pak ve druhém vydání své první knihy, ke kterému došlo až roku 1927. Lietzmann nezměnil nic ani po všech těch kritikách. Výtky vyvrátil a najisto obhájl své nestranné hledisko.

Bauerovo negativní stanovisko zastávali ještě jiní vědci: americký filolog Merrill, profesor v Tübingen Dannenbauer.⁸ Dannenbauerovi se opřel Kruger⁹, Haller¹⁰, novozákonní exegeta Barnikol¹¹ a především Heussi ve svém velmi závažném díle: *War Petrus in Rom?*, vydaném roku 1936.

Na kritiku Dannenbauerovu, Hallerovu a Heussiho se ujal staříčkový učenec Lietzmann ještě jednou otázky a vydal malý, ale velmi závažný spisek: *Petrus römischer Märtyrer*. Spisek má 21 stran, vyšel 1936 u Waltera de Gruyter v Bonnu.

S katolického hlediska studovali tuto otázku Jaquin, který však nezpracoval poslední odbornou literaturu, ve svém díle *L'his-*

4 Lietzmann: *Petrus und Paulus in Rom*, 1915, str. 177.

5 Guignebert: *La primauté de Pierre et la venue de Pierre á Rome* 1909

6 1910, str. 216/40.

7 Wiener Studien 1916, p. 270, 307: *Die Legendē von dem Martyrium des Petrus und Paulus in Rom*.

8 Hist. Zeitschrift, 1932, str. 146, 236—262.

» Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1932, str. 301.

10 Haller: *Das Papstum*, 1934, I. 8—20, 443—451.

11 *Spanienreise und Romerbrief*, 1934.

toire de l'Église, I, 61—67, O' Harc,¹² Barnes: The martyrdom of St. Peter and St. Paul (Oxford 1933). Epigraficky zpracoval pro historiky tuto látku dlouholetý profesor křest, archeologie v Římě Orazio Marucchi v díle: Pietro e Paolo a Roma, které vyšlo již v pátém vydání v Turíně.

Marucchi¹³ dovozuje epigrafy římských katakomb, že třeba připustiti delší pobyt sv. Petra v Římě za pronásledování Nero-nova. To potvrzuje i evangelium sv. Marka, napsané v Římě jako Petrovy římské katechese.

Texty, týkající se naší otázky, můžeme takto seřaditi:

1 Petr 5, 13;

List sv. Klementa Korinským. Další svědectví poskytují první velký spor mezi papežem Anicetem a mučedníkem sv. Polykarpem, Justin mučedník, Dionysios Korinský, Hegesippos a Pseudoklementinské listy. Pozdější pak svědectví ze 3. století: Ireneus, Tertulián, Klement z Alexandrie, Origenes a Gajus v Eusebiovi o hrobě sv. Petra.

Sv. Ignác, list Římanům 4,3; domnělé svědectví v Pflagonově kronice (u Origena: Contra Celsum); Papias u Eusebia: H. E. III 39,15.

Sv. Petr sám praví, že je v Římě, když mluví v jinotaji o Římě-Babylonu. »Pozdravuje vás spoluvyvolená obec, která jest v Babylóně, a Marek, můj syn.«¹⁴

Tímto Babylonem je míněn, jak můžeme s naprostou jistotou tvrditi, pouze pohanský císařský Řím. List je naplněn apokalyptickou myšlenkou, a proto se docela hodí toto apokalyptické označení Říma. Ostatně i sv. Jan označuje Řím tímto apokalyptickým jménem.¹⁵

I v tehdejší židovské apokalyptice je Řím stejně označován. Pravý Babylon na Eufratu byl tehdy již jenom bezvýznamnou vesničkou a nebyl v oné době pravděpodobně ještě evangeli-

12 O' Harc: Irish eccles. Rekord IV, 1931, str. 337—357.

13 Marucchi: Le catacombe e il protestantesimo. Roma, p. 98—101.

i* I. Petr V, 13.

15 Apoc. XIV, 8, XVI, 19.

sován. Také tam nezůstala ani nejmenší stopa apoštolské přítomnosti.

Sv. Klement: Druhé svědectví o přítomnosti sv. Petra v Římě je list římského biskupa Klementa. Sv. Klement píše Korintánům, kteří neustávají býti — jako v době svého založení — svízelí svých apoštolů. Vzbouřili se proti duchovním. Sv. Klement je napomíná a kárá velmi důtklivě. Dovolává se sv. apoštolů Petra a Pavla jako nejvýznačnějších příkladů své doby. »K těmto mužům, kteří vedli svatý život, přidružil se velký počet vyvolených ..., kteří se mezi námi stali nejzářivějšími vzory.«¹⁸ Ony vzory žily mezi nimi v Římě a přidružily se tam k sv. apoštolům Petrovi a Pavlovi. Sv. Klement tak počítá apoštoly mezi křesťany umučené v Římě za Nerona.¹⁷

Heussi (I. c.) vyzovuje, že autor listu sv. Klementa docela nic neví o Petrově mučednictví v Římě. Píše: *Není možné, aby taková autorita jako byl Klement Římský, píšící kolem roku 95, v záležitosti potřebující autority, nic nesdělil o pobytu Petrově v Římě.* — Heussi vychází z prvního verše 6. hl., která mluví o pronásledování křesťanů v době Neronově. Pro něho se nedá vyvodití umučení apoštolů v Římě ze zmínky o utrpení apoštolů v předcházející hlavě. Odmítá, že by zmínka 6, 1 o sv. Petrovi a Pavlovi — že byli přičlenění k mučedníkům neronské doby — mohla býti základem tvrzení o jejich římském mučednictví nebo

16 Clem. Ad Cor. V, 1.

»Ale, abychom zanechali starých příkladů přejdeme k nejbližším bojovníkům. Předložíme vznešené příklady naší doby. Pro žárlivost a závist ti, kteří byli největší a nejoprávněnější sloupy, byli pronásledováni a až k smrti bojovali. Postavme si před oči dobré apoštoly. Petr, jenž pro zločinnou žárlivost vytrpěl ne jedno neb druhé, nýbrž mnoho protivenství, a tak, když vzdal svědectví, odešel na patřičné místo oslavení. Pro žárlivost a nešváry si Pavel vysloužil odměnu trpělivosti..., a tak odešel se světa a odešel na svaté místo... K těmto mužům, kteří vedli svatý život, byl připojen velký počet vyvolených, kteří pro žárlivost vytrpěvše mnoho muk a utrpení, byli mezi námi nejlepším příkladem...* Hned poté se zmiňuje o římských mučednících Danaidě a Dirke. PG. t. I, col. 217. — Ad Cor. I. V. 1.

17

Briil: Das Zeugnis des Klementsbriefes uber den Tod des Apostels Petrus in Rom. Th. Quartalschrift 1887 (p. 659—665) a Lietzmann I. c.

dokonce smrti v Římě. Onen prvý verš neříká, že římsí mučedníci byli přivtěleni k římskému mučednictví Petrovu a Pavlovu, nýbrž že k nim byli přidruženi na svatém místě, to jest, v nebi. Další důkazy vidí Heussi v tom, že Klement ze široka mluví o Pavlovi, o Petrovi však že může naplniti jen pár ubohých řádek, že trpěl. Z toho však prý se nedá vyčisti, tím méně dokázati, že sv. Petr byl umučen v Římě. Heussi totiž překládá slovo *emarteresa* — jenom: trpěl, místo: byl umučen. Až dosud bylo tedy toto místo i tento výraz chápán v odborné literatuře martyrologicky.¹⁸

Lietzmann dobře praví, že Heussi bude těžko sháněti doklady pro svůj výklad řečeného slova. Heussi užil velmi nešťastného dokladu, totiž Hegesippovy zprávy o mučednictví sv. Jakuba, že totiž valchář jej udeřil sochorem a že sv. Jakub »*emarteresa*«. Ve věcné souvislosti to může znamenati jen »vytrpěti mučednickou smrt«.

Ze sv. Klement považuje sv. Petra za mučedníka, můžeme vyčisti ještě z těchto podrobností. Autor hledá již ve St. Zákoně doklady pro strašné následky různic a nešvarů. Ve všech uvedených případech jsou to bojovníci, kteří těžce trpěli, až zemřeli. Sv. Klement užívá o nich slov »zápasník«, což se zde i v předcházejících verších vztahuje jen na mučedníky.

Klement toto říká více o sv. Pavlovi, protože píše Korintským, jejichž obec sv. Pavel založil a mezi nimiž více pracoval než sv. Petr. Nezmiňuje se výslovně o Petrově příchodu a smrti v Římě, protože to bylo pro Římana samozřejmé.

Heussi pokládá za dokázané, že nesmíme ztotožňovati místo velkého zástupu mučedníků a místo mučednictví sv. Petra. Ale nedokázal to ani svým výkladem slůvka *synetroichen*. Protože je v 5, 4—7 a v 7 řeč o mučednicích, v 5, 4 ohlášené vypočítávání má v 6, 1 své pokračování, nemůžeme ono tradiční shromáždění překládati jinak zde a jinak tam, tam o spojení na mučednickém místě a zde, kde se to Heussimu hodí, o shromáždění v nebeské vlasti, zvláště když vidíme, že obojí tvoří jeden myšlenkový a věcný celek.

Když píše Klement, že pro záští a žárlivost bojovaly největší a nejoprávněnější sloupy až k smrti, myslí tím, jak praví Lietzmann, onu řadu mučedníků, kterou začal Štěpán a která pokračovala přes Jakuba až k Petrovi a Pavlovi. Proč tu však jmenuje jenom Petra a Pavla? Protože mu jako Římanu tito římsí mučedníci byli nejbliže. Na otázku Heussiho, proč se Klement nezmiňuje na tomto místě o Římu jako

¹⁸ Delehay: *Analecta Bollandina*, 1921.

Campanhauser: *Die Idee des Martyriums in der lat. Kirche*, 1936, str. 54.

o místu mučednictví, odpovídáme prostě, že to nemusil říkati, protože to bylo známé jak Římanům, tak Korint'anům.

Jak je viděti, jsou důkazy Heussiho velmi vratké. Ale je to dobré poučení i nám, abychom nechtěli z těchto a ostatních míst dokazovati příliš mnoho. Tento text Klementův nejenomže neoslabuje ostatní texty s jejich zmínkami a náznaky, nýbrž stojí jim všem jaksí v čele.

Sv. Ignác píše Římanům: Nerozkazují vám jako Petr a Pavel.¹⁹ Při nejmenším je tato věta pozoruhodná a naznačuje zvláštní vztah apoštolů Petra a Pavla k Římu. Podobně píše Trallským a Efeským. Zde se již nezmiňuje o Petrovi. V listu Efeským se zase dovolává sv. Pavla; efeská obec totiž zná Pavla, který v ní působil a měl s ní styky. Heussi tvrdí, že z této poznámky se dá najisto souditi na pobyt Pavlův v Efesu. Tedy stejným právem také z poznámky Ignácovy k Římanům na pobyt sv. Petra v Římě. Heussi má zásluhu, že shromáždil náznaky sv. Ignáce o Petrově pobytu v Římě, náznaky, kterých bychom si my sami ani snad nebyli všimli. On sebral dvanáct míst z dopisů, kde mluví sv. Ignác o apoštolech. Nazývá je veličinami; a proto jak vysvětliti, proč Efesanům a Římanům připomíná pojednou určité apoštoly, Petra a Pavla?

Pak máme zprávu Dionysia, biskupa korintského v druhé polovici II. století. Zachoval ji Eusebius ve svých Dějinách II, 28. Dionysios píše: »Svým důtklivým připomenutím pevně jste spojili Petrem a Pavlem v Římě a Korintě zasazené štípení. Neboť oba rozseli také v Korintě sémě evangelia a nás společně vyučili, tak jako ve stejnou dobu a na stejném místě podstoupili mučednictví v Itálii.« Biskup Dionysios děkuje římskému biskupu Soterovi za list a milodary. Připomíná, že obě obce jsou těsně spojeny již odedávna tím, že v obou působili zakladatelé obou obcí. List pochází z doby kolem roku 150—170. A. Bauer (1. c.) ovšem k tomu dodává: »Vidíme z toho, že již r. 170 existovala v Římě legenda Petrova v hlavních rysech a

19 K Římanům IV, 3.

že již byla také známa v Korintě. Heussi dovozuje, že legendu a list Dionysiův je třeba položit do roku 150. Heussi totiž klade do roku 150 spor Polykarpův s papežem Anicetem o slavení velikonoc. Heussi praví, že z tohoto sporu vůbec nevysvítá, že by byl někdo v Římě přesvědčen o pobytu sv. Petra v Římě. Proto je třeba tuto legendu odsunouti do pozdější doby. Proti tomu bych řekl, že právě úzkostlivé dohadování Polykarpa s Anicetem ukazuje na to, že Polykarp vidí v římském biskupu velkou, převažující autoritu. Proč a v čem vidí tuto autoritu? Ne-li v tom, že to je římský biskup, biskup Petrova stolce!

Heussi uvádí zajímavý dohad o původu Petrovy legendy. Jejím autorem je podle něho Hegesippos, jenž byl v Korintě. Znal list Klementův a vytvořil si z něho domněnku, že sv. Petr a Pavel vybudovali římskou obec. Později rozšířil Hegesippos tuto legendu i v Římě a v Korintě. Ostatek dokonal Dionysios, biskup v Korintě, jenž sebral Klementovy listy a učinil je známými světu. Tedy celá Petrova legenda povstala prý pouze špatným čtením 5. hl. a 1. verše Klementova listu.

Proti zcela libovolným názorům Heussiho stojí svědectví sv. Irenea, který se kolem r. 177 zdržoval v Římě a sestavil listinu římských biskupů s Petrem v čele. V knize *Adv. haereses* III, 3 mluví o »nejstarší a největší a nejznámější církvi, která byla založena a zbudována oběma slavnými apoštoly Petrem a Pavlem.«

Heussi tvrdí bez důkazu, že Hegesippos sám sestavil první listinu římských biskupů a hlavně větu o »nositelích čisté nauky*. Ale celá souvislost Hegesippova textu se dá vysvětliti jedi- ně tím, že taková autorita biskupská v Římě již byla, že se pokládá za všeobecně známý základ této autority, totiž biskupství Petrovo v Římě. Jen tak se dá též vysvětliti autorita Anicetova.

Lietzmann se ujal ještě jednou pera proti Heussimu, Dannenbauerovi a Hallerovi. Píše své resumé, krátké, ale velmi závažné. Říká příznačná slova: »Kdyby to nebyla these, která má tak

dalekosáhlé věroučné důsledky, nikdo by jí již nehýbal. Byla by dávno rozřešena pro všechny věky.«

V tomto posledním souhrnu svých důvodů se vrací Lietzmann ještě jednou ke Klementovu listu Korintským. Dokazuje s jistotou, že dotčené místo zůstává přesvědčujícím dokladem římského pobytu, biskupství a mučednictví apoštola sv. Petra. Do této souvislosti uvádí proroctví Spasitelovo učiněné Petrovi o jeho smrti (Jan 13, 36, 21, 18.)²⁰ Znovu hájí, že Babylon, uvedený v epištole sv. Petra, může býti jediné Řím. Ukazuje proti Dannenbauerovi, že celý list je proniknut apokalyptickou myšlenkou a tendencí a že je proto docela v duchu této apokalyptické tendence nazývati Řím Babylonem, jak to činí také sv. Jan ve svém Zjevení, jak jsme se už o tom všem zmínili.

Lietzmann posléze dokládá, že Římané byli od nejstarších dob přesvědčeni, že apoštolově Petr a Pavel byli v Římě pochováni. Přišel k tomuto přesvědčení také částečně studiem nápisů římských katakomb, což je důkaz svého druhu.

Další svědectví je svědectví Gajovo. Římský presbyter Gajus psal za papeže Zefyrina (199—217) proti montanistovi Proklovi: »Já však mohu ukázati na trofeje apoštolů! Jen si zajdi na Vatikán nebo na cestu k Ostii a najdeš trofeje těch, kteří zbudovali tuto církev!«²¹ Gajus rozumí zde vítěznými trofejemi hroby apoštolů. Plyne to z protikladu jeho důkazu vůči Proklovi, který se dovolává hrobu jáhna Filipa a jeho dcery v Hierapolis.²²

Archeologické bádání v nejnovejší době mimořádně ověřuje Gajovo svědectví.

V této době vyjadřuje Tertulián africkou tradici. Zpravuje, že sv. Petr pokřtil v Tibeře Klementa a ustanovil jej knězem pro římskou obec.²³ Tertulián velebí římskou obec jako

20 Lietzmann: *Petrus romischer Märtyrer*. 1936.

21 Eusebius: *H. E. II*, 28.

22 *I. c. III*, 32.

23 *De praescr. XXXII*.

šťastnou, neboť do ní »dali apoštolově skanouti plnosti učení se svatou krví, kde se Petr připodobnil Pánu v utrpení« (1. c. 36). Ve Štírech se vrací Tertulián k této myšlence a sděluje, že Petr byl v Římě ukřižován.²⁴

Podobné je svědectví Origenovo v jeho výkladu ke Genesi 6,20.

Sv. Cyprián mluví velmi často o stolci Petrově v Římě jako o něčem dávno a všeobecně známém.²⁵

Stolec Petrův znamená v tehdejší mluvě, že sv. Petr v Římě delší dobu byl a kázal.

Sv. Hypolit (+253) vypravuje, že kouzelník Šimon našel v Římě velkého nepřitele pro svá kouzla v Petrovi.²⁶

Apokryfní literatura II. a III. století potvrzuje přítomnost Petrovu v Římě, jako t. zv. Acta Petri, která nepovstala v Římě, nýbrž pravděpodobně v Asii.

Vedle písemných zpráv rozličných spisovatelů máme dobré doklady o Petrově pobytu v Římě v římských katakombách.²⁷

Podle římské tradice slavil sv. Petr v chrámech sv. Prisky a sv. Pudenciány svatá tajemství. Archeologická bádání ukázala, že tato tradice má nejlepší podklad. Chrám sv. Prisky na Aventině totiž s největší pravděpodobností stojí na místě patricijské vily rodiny Acilli. Byla obsazena propuštěnci rodiny Acilli. Ti přijali jméno Acilliů.

24 Scorpiones XV.

25 List 55, 8, 59,14.

26 Philos. VI, 20.

27 De Waal: Die Apostelgruft ad catacombas, Rom 1894.

Grisar: Geschichte Roms und der Papste, I. 1901, Freiburg.

Marucchi: Le memorie degli apostoli Pietro e Paolo in Roma, Roma 1903.

Lietzmann: Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915.

Styger: Scavi a S. Sebastiano, Róm. Quartalschrift, 1915 73—110 149—205.

De Wall: Die jüngsten Ausgrabungen in der Basilika des hl. Sebastian zu Rom. (Katholik, 1915.)

Kirsch: Die neuentdeckte »Memoria apostolorum« an der Via Appia. Gorres-Gesellschaft-Abhandlungen, Köln 1921, p. 27-40.

Tento dům byl středem křesťanské obce sdružené kolem tohoto domu. Ještě v 8. století nese tento kostel titul Aquillae et Priscae. Sv. Pudenciána je vybudována na základech domu senátora Pudenta. Pudens byl spřízněn s Acillii a byl proto jako Aquilla a Prisca pochován se svými dcerami Pudenciánou a Praxedou v t. zv. Priscilinových katakombách na via Salaria. Rodina Acilliů, jak se dá z náhrobků dokázat, byla z nejstarších římských rodin. Jejich pohřebiště bylo přístupno i jiným křesťanům, a tak je nasnadě, že se sv. Petr hodně stýkal s rodinou Pudentovou a že jejich dům sloužil bohoslužbám. Když se tedy ukázala pravdivou tradice o starobytnosti chrámu Prisky a Aquilly, je rovněž pravdivou tradice o přítomnosti sv. Petra, konajícího na těchto místech svatá tajemství. A právě v těchto katakombách, jež jsou svým původem spolehlivě zaručeny do 1. století, setkáváme se aspoň patnáctkrát se jménem Petr, jménem jinak v Římě naprosto neobvyklým. Je proto nutno uznati, že se tu toto jméno objevuje ze zvláštní úcty ke sv. Petrovi, která na tomto místě je nějak zvláště odůvodněna, a že je pravdivá další tradice, že sv. Petr na tomto místě křtil.²⁸

Sv. Petr a Pavel jsou velmi často vyobrazováni v katakombách. I to naznačuje, že oba byli velmi blízcí římské obci. Není událostí ze života sv. Petra, vypravované v Písmu sv., která by nebyla v katakombách od 1.—2. století vyobrazena.

Nejvýznamnějším dokladem jest ovšem hrob sv. apoštolů u San Sebastiano. Našlo se třetí pohřební místo vedle Vatikánu a na Via Ostiensis. Našlo se tam na 200 latinských a řeckých nápisů, dokazujících velkou úctu a důvěru římských křesťanů k sv. apoštolům, hlavně k sv. Petrovi, v době mezi 250—350 po Kristu. Vedoucí vykopávek P. Styger (1. c. a pak v Zeitschrift für kath. Theologie 1921, str. 549) je toho názoru, že svatá těla byla tam hned přenesena po mučednictví, a zůstala tam až do doby, kdy byla přenesena po druhé, blízko

28 Marucchi: Le catacombe, p. 112.

jejich umučení. Lietzmann (l. c.) naproti tomu tvrdí, že r. 358 byly ostatky apoštolů tam přeneseny z Vatikánu a Via Ostiensis pro větší jistotu. Ať je tomu jakkoliv, ony nápisy jsou soustředěny v jedné místnosti, jsou to projevy přemnohých lidí, rozmanitých původů, a všechny se týkají sv. apoštolů jako zde přítomných a zde působících, a pocházejí, jak je archeologicky zjištěno, od polovice III. století. Pius XII. v své řeči z 13. května, kterou za války jsem mohl najít jen v našem úředním řádovém věstníku, jenž náhodou zase došel k nám (*Analecta Ordinis Praedicatorum* 1942), promluvil o vykopávkách pod velechrámem sv. Petra. Výsledek vykopávek opět potvrdil staré přesvědčení, že sv. Petr byl v Římě a že tam byl umučen a pochován. Vykopávky se konají pod celou hlavní lodí velechrámovou a blíží se k hrobce sv. Petra, tak zvané konfesi. Bylo objeveno pod zemí prastaré pohanské pohřebiště. Tím se potvrzuje stará římská tradice, která kladla první hrob sv. Petra do středu pohanského pohřebiště. Pokračující práce odhalily dále základy první konstantinovské basiliky nad hrobem apoštolo-vým. Ukázala se neobyčejná okolnost. Chrám byl postaven docela proti terénu. Měl tedy stavitel nebo stavebník zájem, aby byl chrám umístěn na místě architektonicky tak nevýhodném. Jen ideový důvod mohl tu rozhodovat. Musili k tomu ještě překlenouti staré pohanské pohřebiště, drahé jistě ještě tehdejší době, nedosti vzdálené od oněch nebožtíků. I to ukazuje na původ prvních století, kdy takové ohledy byly řízeny živou ještě památkou a přece zároveň nezabránilo na tomto místě postavit chrám. Musilo tu tedy býti něco vzácnějšího, a to byl jen hrob svatého Petra.

Tak bylo již snadné najít i konfesi svatého Petra z doby sv. Řehoře Vel. (VII. stol.), na níž zanechali poutníci z oné doby své vzpomínky v podobě vyrytých nebo zasazených svých poutnických křížků.

Od září minulého roku byly tu nalezeny mince všech národů — mezi nimi i mince české — jako obětiny poutníků z celého světa.

Ve střední části podzemí stojí v různých vrstvách na místě konfese přesně skoro na sobě tři oltáře různých dob. Nejvzácnější ale objev byl učiněn v nejnižší poloze, kde byla nalezena stavba z doby předkonstantinovské. Našlo se místo dávno a velmi uctívané. Uprostřed této stavby — pohřební kobky — byly objeveny nápisy vzývající sv. Petra, zaplňující celou jednu stěnu. Nápisy jsou téhož rázu jako nejstarší nápisy na hrobech mučedníků v katakombách.

Tyto nálezy ukazují, že badatelé přišli na zbytky onoho Trophaea, slavné památky, hrobu apoštolského, o kterém mluví kněz Gajus již ve II. století, jak jsme se zmínili, jehož svědectví zachoval historik Eusebius (H. E. II. c. 25, PG. t. XX, col. 210). Eusebius doplňuje tuto zprávu: »Památky nesoucí jména apoštolů Petra a Pavla je možno ještě dnes spatřiti v pohřebištích města Říma.« To bylo potvrzeno nalezením apoštolské hrobky uprostřed římského pohřebiště.

Tyto památky jsou doplněny ještě mnohými jinými vzpomínkami legendárními, ale prastarými, které ukazují na obecnou a živou víru, že sv. Petr byl v Římě, že tam dlel delší dobu a i posvětil Řím svou mučednickou smrtí.

Přidejte k tomu okolnost, že 12 století nikdo neměl odvahu popíratí toto přesvědčení. Také se neodvážilo žádné jiné město přivlastňovati si sv. Petra, jeho mučednictví a hrob.

b) Petr byl biskupem římským

Mnozí sice připustí, že tedy sv. Petr byl opravdu v Římě, že tam i vytrpěl mučednickou smrt, ale stále nepřiznávají římské Církvi právo, aby z toho vyvozovala prvenství římských biskupů. Popírají základ toho, totiž římský episkopát Petrův.

Leč od 4. století je zřetelně vyjádřeno a uchovááno přesvědčení, že sv. Petr byl římským biskupem, i když čas od času přerušoval svůj pobyt v Římě. Víme z příkladu sv. Jakuba a sv. Tadeáše, že apoštolově nebyli pouze cestujícími hlasateli evangelia,

nýbrž že se také někteří z nich usadili ve středu své apoštolátní, misionářské oblasti.

V tom svém středu vykonávali to, čemu dnes říkáme biskupskou moc. Nazývá se to různě, ale zřetelně to vyjadřuje onu monarchickou vládu, které říkáme v církevní řeči biskupská moc. To je smysl zprávy Eusebiovy²⁹ Kroniky, že sv. Petr stál 25 let v čele římské obce. Jinými slovy je tím vyjádřena jeho svrchovanost. Eusebius mimo to dodává, že Linus nastoupil svůj úřad teprve po smrti Petrově. Tento Linův úřad označuje Eusebius jako úřad biskupský, t. j. úřad vedoucího římskou obec.

Církevní spisovatelé uvádějí o římských biskupech, kolikátými jsou římskými biskupy. Sv. Petra uvádějí vždy jako prvního. Tak sv. Epifanius (+ 403), sv. Jan Zlatoústý (+ 407), sv. Jeroným (+ 420), Theodoret (+ 457).

V římských biskupských seznamech bývá sv. Petr uváděn výslovně anebo zahrnuté na prvním místě. Tak začíná Carmen adv. Marcionem (3.—4. století) řadu římských biskupů Linem, ale praví o něm, že nastoupil po Petrovi. Někteří autoři se totiž neodvažují posta viti sv. Petra do jedné řady s ostatními biskupy.³⁰

Někteří Otcové se ještě zmiňují o tom, že sv. Petr měl k římské obci ten vztah, který měl dříve k obci antiošské.³¹

Ale i dávno před IV. stoletím máme jednotlivé doklady o tom, že se v Církvi uznával zvláštní poměr římské obce k sv. Petrovi, že byl římský biskupský stolec pokládán za stolec Petřův. Tyto zprávy jsou roztroušené a jednotlivé, ale vzaty vcelku dokazují dostatečně naši myšlenku. Tato svědectví jsou dále zajímavá tím, že nikdy nevidíme rozdíl mezi nástupnictvím Petrovým v biskupském úřadě a mezi nástupnictvím v jeho prvenství.

Tak máme svědectví kronikáře z r. 354 s jeho katalogem

29 Vyd. Schone, 150, 153, 156, 211.

30 Duchesne: *Liber pontificalis* I, 13—14.

31 Jan Zlatoústý: *In inscript. actuum* II, 6, Eusebius, *Hist. Eccl.* III, 37, Hieronymus: *In epist. ad Gal.* I, 2.

papežů, který je pravděpodobně převzat z knihy sv. Hippolyta (+ 225) »Liber generationis« (mundi). Svědectví Eusebiovo je závislé na starším svědectví Julia Afrického (|320). Můžeme klidně pronést tvrzení, že zprávy o Petrově biskupství a prvenství římském sahají hlouběji než za IV. století.

To potvrzují i přímá svědectví starší.

Sv. Cyprián mluví často o cathedra Petri. Tím nevyjadřuje pouze římský pobyt sv. Petra, nýbrž také římský episkopát Petrův. Předpokládá tento Petrův episkopát, když píše ve své 74. epištole, že Cerdon, Marcionův učitel, přišel do Říma v tomto počtu.

Sv. Cyprián také zachoval list biskupa Firmiliána z Caesareje v Kapadokii, jenž stál na Cypriánově straně v jeho boji o platnost, resp. neplatnost, křtů udílených kacíři. Firmilián se v tomto listě rozhořčuje nad jednáním římského biskupa Štěpána, který se v hájení svého názoru o platnosti těchto křtů odvolává i na to, že má »následnictví a stolec Petrův«. Nepopírá toto tvrzení, nýbrž jen se bouří proto, že sv. Štěpán poskvňuje toto nástupnictví takovou ohavností, jakou je v jeho očích uznávání platnosti křtů udílených kacíři. Mimo jiné je toto rozhořčení Firmiliána dokladem pro vědomí římského biskupa, kterým byl přesvědčen o svém nástupnictví v biskupství i prvenství Petrově, když jménem nástupnictví Petrova biskupství provádí také ono prvenství, které vykonával římský biskup sv. Petr.

Tertulián (+ 200) potvrzuje, že se Řím počítá mezi apoštolské církve, v kterých prý stojí dokonce ještě i stolce apoštolů na svých místech.³²

Biskupové v apoštolských církvích mohou prý podati seznam biskupů. Podle tohoto seznamu možno dojiti pozpátku až k některému z apoštolů nebo apoštolských mužů. Pak vypravuje o Římu, že i římská obec může ukázati podobný seznam, protože římské obci vysvětil sv. Petr biskupa — Klementa (XXXII).

•2 De praescr. XXXVI.

Tedy považuje sv. Petra za prvního biskupa římského a za zdroj římského biskupství.

Sv. Ireneus mluví nejprve obecně o tom, že apoštolové světili své obce biskupům, že jim odevzdali své učitelské stolce a že je zůstavili po sobě jako nástupce. Práví, že by bylo příliš dlouhé vypočítávat seznam biskupů všech církví. Proto podává seznam církve nejstarší a nejznámější, římské, založené slavnými apoštoly Petrem a Pavlem. Když založili římskou obec, odevzdali její řízení, episkopát, Línovi. Po něm následoval Anaklet. Třetí po apoštolech přijal episkopát Klement, jenž viděl apoštoly a stýkal se s nimi. Po Klementovi nastoupil Evaristos, pak Alexander, Sixtus, Telesfor, Hygin, Pius, Anicet, Soter. Posléze nyní drží římský stolec Eleuther, a je dvanáctý nástupce apoštolů.⁸³

Potom mluví o obci ve Smyrně, kde znal ve svém mládí sv. Polykarpa, jenž byl vyučen sv. apoštoly a stýkal se s přírodními svědky Páně. Ireneus uchoval zprávu, že sv. Polykarp prohlašoval, že má učení od apoštolů.

Ve spojitosti s napsáním evangelia sv. Matouše praví Ireneus, že bylo napsáno hebrejsky v době, kdy Petr a Pavel zakládali církev v Římě.³⁴

Proč ale začíná sv. Ireneus svůj výpočet biskupů Linem a ne Petrem? Nezapomeňme, že sv. Ireneus mluví o nástupcích apoštolů. A pak je to přirozené, že se neodvažovali první křesťané, naplnění ještě nesmírnou úctou k apoštolům, stavět je do stejné řady s jejich nástupci.

Ani to není vážná námitka, že sv. Ireneus a s ním někteří jiní uvádějí za budovatele římské obce Petra i Pavla. Toto spojování neznamená, že by oba byli pokládáni za římské biskupy, nýbrž jen, že ji zakládali. Ostatně většina uvedených svědectví uvádí nejenom Petra a Pavla, nýbrž také sv. Petra samotného. A na-

33 *Adv. haer.* III, 3, 1.

34 *o. c.* III, 1, 1.

proti tomu nikdy neuvádějí sv. Pavla ve spojitosti s římským biskupstvím nebo s nástupnictvím na římském biskupství.

Tertulián na př. klade na vrchol křesťanského učení Petra, Pavla i Jana, ale biskupskou moc odvozuje jenom od sv. Petra.³⁵

Papež Štěpán se odvolává proti Cypriánovi jedině na sv. Petra jako na zdroj své moci.³⁶

Vzhledem k učení se odvolává na oba apoštoly.³⁷

Eusebius naznačuje svými výrazy, že pro něho znamená totéž »nástupce sv. apoštolů Petra a Pavla« jako nástupce pouze sv. Petra.³⁸

Chronograf z r. 354 počíná svůj seznam římských biskupů jenom sv. Petrem, ale v seznamu konsulů praví, že Petr a Pavel přišli do Říma vykonává ti biskupský úřad (agere episcopatum).

Ostatně toto spojování sv. apoštolů Petra a Pavla se udrželo dále, až podnes, když se ve slavnostních formulích církevních ještě dnes říká: »Auctoritate beatorum apostolorum Petri et Pauli...«.

Proč jsou oba apoštolově takto vedle sebe uváděni římskými spisovateli a proč jsou oba vedle sebe vyobrazováni v římských památkách? Nejprve sv. Petr je častěji vyobrazován sám než spolu se sv. Pavlem. Sv. Pavel je uváděn, protože se tím ještě více zdůrazňuje vážnost římské obce, když mohla uvést, že také tento velký apoštol působil v Římě. Sv. Pavel platil již tehdy jako nejschopnější apoštol a nejnadanější theolog. Protože působil v Římě, považují římsští křesťané i jeho za svého praotce.

Proto je pouhou optativní konstrukcí Harnackova domněnka,³⁹ že nejprve jsou oba apoštolově uváděni jako budovatelé římské obce, pak že je zvolna Petr více vynášen, ke středu II. století je sv. Pavel stále více vylučován, až ve IV. století tu stojí sv. Petr jako jediný a první biskup římský.

35 De praescr. XXXVI a XXXII.

36 Epist. 75 ; 17.

37 ib. 75, 17.

38 H. E. III, 2 - IV, 1.

39 Dogmengeschichte I, 488.

Proti této domněnce Hamáčkové mluví ovšem ještě řada jiných starších svědectví...

Ono spojování obou jmen je tak staré jak odvozování římského biskupství jenom od samotného sv. Petra.

První epištola Klementova (V, 4) spojuje obě jména apoštolská. Podobně list sv. Ignáce Římanům (IV, 3), psaný kolem roku 170, a epištola Dionysia Korinského (210; Eusebius, H. E. II, 25, 8). Roku 210 píše ještě v tomto smyslu antimontanistický spisovatel Gajus, citovaný opět Eusebiem (ib. 7). Toto spojování se datuje od společného mučednictví obou apoštolů. Obojím mučednictvím byla obec neobyčejnou měrou oslavena. Byla si toho také vědoma a všude se tím dokládala. Ale biskupský stolec svůj odvozovala jedině od sv. Petra.

Proto jsou oba apoštolově vzýváni a oslavováni sgrafity v trikliniu u sv. Šebestiána, o němž jsme se již zmínili. Nápis jsou starší než edikt milánský. Jsou z polovice III. století. Svátky obou apoštolů jsou prastaré a znají je nejstarší kalendáře. Ale, jak jsem řekl, ani osoba sv. Petra, ani římský stolec není vázán v památkách na sv. Pavla. Jako jsou často v památkách výtvarných a sgrafitových připomínání oba apoštolově, je ze stejné doby řada vzpomínek a vyobrazení pouze sv. Petra. Sv. Pavel je buď připomínán se sv. Petrem, nebo vůbec ne. Není snad událostí ze života sv. Petra, která by nebyla znázorněna nějakou památkou. Velmi často se setkáváme se symbolickým vyobrazením sv. Petra s klíči, s vladařskou berlou v ruce. Vidíme na obrazech sv. Petra přijímajícího knihu Zákona, Petra sedícího na kameni a čtoucího někomu, Petra dobývacího holí (vůdcovskou) vodu ze skály.⁴⁰

Hojnost a způsob provedení těchto obrazů z celého života sv. Petra, od jeho povolání až ke smrti, neukazují jenom na prvenství Petrovo, nýbrž také na blízký poměr apoštola Petra k římské obci.

40 Marucchi: 1. c. p. 120—132.

Připojíme k tomu ještě další stará svědectví o tomto výlučném postavení sv. Petra v římské církvi. Je to nejprve svědectví sv. Ignáce. Sv. Ignác velebí a vynáší ve své epištole Římanům jejich obec pro oba apoštoly, ale zároveň zdůrazňuje zásadu monarchického episkopátu. Připomíná věřícím, aby se semkli kolem biskupa. A biskup v tak apoštolské obci, jako byla obec římská, byl osobním nástupcem apoštola osobně vedoucího místní obec. Proto jednoho z nich, Petra nebo Pavla, pokládá za římského biskupa. Nejmenuje právě Petra, ale tuto podrobnost uvádějí zato jiní.

c) Římští biskupové jsou nositeli tohoto prvenství Petrova

Nyní je třeba dokázat, že římské biskupství jsou pravoplatní nástupci Petrova římského biskupství i jeho prvenství. Tyto důkazy sdělují svědectví nejstarších církevních spisovatelů, prohlášených zřetelně aspoň přednostní postavení římské obce, a živé přesvědčení římských biskupů o svém zvláštním postavení v Církvi jako autoritativních nástupců Petra — základu Církve, jehož úřad základu Církve trvá.

Již zásah římského biskupa Klementa je nejstarším dokladem tohoto vědomí zvláštní moci a autority římského biskupa. Biskup Klement odsuzuje vzpouru korintských věřících proti duchovním. Korinťané se neozvali proti tomuto zákroku. Naopak, ještě dlouho se četl tento Klementův list v korintské obci zároveň se svatými texty.

Římské prvenství se projevilo velmi silně ve sporu o dobu slavení velikonoce. Velikonoční svátky se slavily v Asii 14. nisanu, ať připadl na kterýkoliv den. V Římě a na ostatních místech světili velikonoce v neděli po 14. nisanu. Pro Asiaty byly velikonoce svátkem smrti Kristovy, pro Římany svátkem jeho zmrtvýchvstání. Sv. Polykarp, biskup ve Smyrně, přišel do Říma za biskupem Anicetem, aby se s ním v dobrotě dohodl o sla-

vení velikonočních svátků. Otázka nebyla vyřešena, ale pokoj také nebyl porušen.

Spor propukl teprve roku 167. Tohoto roku se také silně projevilo vědomí římské duchovní svrchovanosti a prvenství.

Biskupové Apollinaris z Hierapole a Meliton ze Sard zakázali užívat 14. nisanu. Roku 191 to zakazuje i římský biskup Viktor. Viktor vystupuje autoritativně, když listem k biskupu efeskému žádá, aby svolal asijské biskupy, kteří by vyřešili velikonoční záležitost. Efeský biskup Polykrates odpovídá tak, že se dovídáme, na co se odvolával biskup Viktor v tomto zákroku. Dokládá se apoštolskou tradicí, hrobem apoštolů Petra a Pavla v Římě, presbytery jako biskup Klement. Efes⁴¹ odpovídá, že i oni mají slavnou a autoritativní tradici. Poukazuje na světla asijských církví: Filipa, Jana a Polykarpa, na velký počet mučedníků, kteří slavili velikonoce 14. nisanu, a na dobré zdání biskupů, které svolal na přání Říma. Polykrates uznává autoritu Říma, aspoň správní (uposlechl jeho směrnic), ale staví také vedle této správní autority autoritu tradic starých církevních obcí. — Viktor přešel k energickému zákroku. Z Polykratova prohlášení vytušíme, že Viktor hrozil církevními tresty.

Posléze nařídil slavit velikonoce v neděli po 14. nisanu. Eusebius našel listy, v nichž biskupové stanoví světit svátky na tu neděli. Zaznamenává také v Církevních dějinách listy tohoto znění z Pontu, Edessy, Gallie, Korintu, Palestiny, Caesareje, Tyru. Viktor byl posílen svým vítězstvím a hrozí již velmi vážně odloučením asijským obcím.

Mnozí biskupové protestovali proti přísnému postupu Viktorovu. Nepopírali právo Viktorovo, nýbrž kárali pouze jeho příliš strohé jednání. V tomto smyslu se také pokoušel zakročiti sv. Ireneus. Píše papeži Viktorovi, že doba slavení velikonoc není věc tak závažná, aby pro ni směl vylučovati věřící ze spo-

lečenství. Tak že tomu rozuměli římstí biskupové před Viktor-
rem, kteří pro tuto otázku nechávali Asiaty v pokoji.⁴²

Vedle tohoto svědectví Ireneova, kterým uznává římského biskupa, je známý a nesčíslněkrát citovaný výrok sv. Irenea o prvenství římské obce. Je však třeba předeslati tomuto svědectví zásah Ireneův ve při Viktorově, abychom rozuměli tomu, jak se dívá Ireneus nejenom na římskou obec, nýbrž také na jejího biskupa.⁴³ »S touto (římskou) církví musejí souhlasiti pro vynikající prvenství všichni věřící, v níž všemi vždycky bylo zachováno apoštolské podání.«

Sv. Ireneus vidí v římské Církvi záruku správnosti nauky. Každá církev má aktivně srovnávati s římskou obcí své učení, aby si zajistila souhlasnost svého učení s apoštolským podáním. Učení Církve je podáváno a zaručováno biskupy podle sv. Irene⁴⁴: »Poznání pak pravé jest učení apoštolů a starodávný stav Církve na celém světě a ráz těla Kristova podle posloupnosti biskupů, kterým oni (apoštolově) světili církev, která jest na jednotlivých místech.« Proto ona záruka ve shodě s učením římské obce znamená v této souvislosti a v Ireneově učení shodu s učením římských biskupů. Shoda s nimi je vyznačující a zaručující známka pravosti učení.

Zajímavé je svědectví Aberkiovo. Aberkios, biskup z Hieropole ve Frygii Šťastné, putuje do Říma, aby tam jako jinde hledal doklady o pravosti víry. Píše o římském lidu, že »má skvělou pečeť, skvělé znamení« (*λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρῶν σφραγείδων ἔχοντα*).⁴⁵ Pečeť označuje pravost, tedy přisuzuje římské obci zvláštní moc označovati rozeznávacím znamením, co je pravé.

Tertulián se mění ve svých výpovědích. Starší svědectví a závažnější je z doby před jeho rozchodem s Církví. Na příklad

« I. c.

⁴³ *Adversus haereses III, 2.*

⁴⁴ I. c. IV, 33.

⁴⁵ *Srov. Bilczewski-Tumpach, Archeologie křesťanská. Praha 1898.*

v »Štírech« uznává, že přešla moc Petrova prvenství na církev, kdežto v knize »0 cudnosti« to popírá. Tvrdí naopak, že toto prvenství bylo čistě osobní Petrovou výsadou.

Ale i toto popírající tvrzení má svou cenu aspoň jako svědectví. Svědectví, že Petr byl římským biskupem a že druzí takto chápali přechod Petrova prvenství na jeho nástupce.

Tertulián vydává své dílo *De pudicitia* — O cudnosti — kolem roku 217—222 již jako montanista. Píše knihu jako tvrdý a přísný zákoník proti rozhodnutí římského biskupa Kalista, který prohlašuje v duchu Kristova milosrdenství, že odpustí i hřích smilstva a cizoložstva křesťanům, kteří budou činiti pokání.

Text Tertuliánův ukazuje tuto jistotu římského biskupa o Petrově římském biskupství, který z ní vyvozuje právo svého samostatného autoritativního rozhodování.

»Protože Pán řekl Petrovi: Na této skále vzdělám Církev svou. Dal jsem ti klíče království nebeského. Co svážeš nebo rozvážeš na zemi, bude svázáno nebo rozvázáno na nebi, proto se ty domníváš, že na tebe přešla moc svazovati a rozvazovati, to jest, na celou církev blízkou Petrovi? Kdo jsi ty, že převracíš a měníš zřejmý úmysl Páně, jenž svěřil Petrovi osobně tuto moc? Na tobě vzdělám svou církev a také: tobě dám klíče, — tobě, ne Církvi. Co ty svážeš nebo rozvážeš, ne, co oni svážou.«⁴⁶

Ze Tertulián myslí jen na římského biskupa Kalista, je viděti ze způsobu, kterým ho ironisuje jako: *episcopus episcoporum, pontifex maximus, apostolicus*.

Podle Tertuliána tedy odvozoval Kalist svou svrchovanou moc, které se oněmi tituly Tertulián tak vysmíval, od toho, že moc Petrova přechází na onu církev (obec), které stál Petr v čele. Tím je zřetelně vyjádřeno jak římské biskupství Petrovo, tak také víra ve sdělování tohoto biskupství, a to biskupství vedoucího.

46 Tertulián: *De pudicitia* XXI.

Traktát či pamflet »De pudicitia« je celý namířen proti papeži Kalistovi. Byl napsán mezi rokem 217—222. Dokazuje při nejmenším silné vědomí římského biskupa o své duchovní svrchovanosti. Ironie v knize stihá ironii. Těžko rozlišujeme hyperboly Tertuliánovy jizlivosti až cynické, demagogicky dynamické, a Kalistova slova a činy, které Tertulián zesměšňuje pro jejich opovážlivost v dokládání se mocí Petrovou, mocí svrchovanou a rozhodující. »Dovídám se, že byl vydán výnos, a to ‚peremptorní‘. Velekněz, jinak zvaný biskup biskupů, pronáší: Já odpouštím hříchy cizoložství a smilstva těm, kteří činí pokání. Kam přibíti tuto štědrost? Na brány kloak?«⁴⁷ Nemylme se! Tertulián tu nepopírá, že by Kalist nebyl nástupcem Petrovým. Nevysmívá se osobování si duchovní moci pro nic jiného, než že Kalist si tuto moc přivlastňuje pro pouhé hmotné nástupnictví po Petrovi! Tertulián píše dílko již jako montanista-agnostik, věřící v tajné a přímé zjevení a sdělování moci Ducha sv. apoštolům a duchovním lidem. Apoštolově měli tuto moc jako lidé vedeni Duchem sv. Po nich i po Petrovi ji mají jen duchovní lidé, ne pouzí nástupci Petrovi. To zřejmě ukazují Tertuliánova slova: Církev odpouští hřích, ale Církev duchovní, skrze duchovního člověka, ne Církev jako součet biskupů.⁴⁸

Tím jsme již zároveň v proudu důkazu, že římský biskup se pokládal za dědice a pokračovatele tohoto Petrova římského biskupství a také prvenství spojeného s tímto biskupstvím.

Výmluvným dokladem živého přesvědčení římského biskupa, že je nejenom nástupcem Petrovým na jeho biskupském římském stolci, nýbrž také v jeho prvenství, je spor papeže Štěpána s Firmiliánem, biskupem Caesareje Kapadocké, a se sv. Cypriánem, biskupem v Kartagu v Africe.

Již jsme se o tom zmínili v předcházejícím úseku.⁴⁹ Firmilián vytýká Štěpánovi, že se dovolává nejenom apoštolské tradice

" De pud. i, 6.

*8 De pud. XVI.

49 cf mezi listy sv. Cypriána zvláště jeho list 75, 17.

sv. Petra a Pavla, nýbrž také apoštolské autority sv. Petra. Tak je Firmiliánovo rozhořčení svědectvím aspoň toho, že Štěpán byl pevně přesvědčen o tom, že je nástupcem sv. Petra, jak v jeho úřadu, tak v jeho autoritě. Firmilián píše: »Mám právo pohoršovati se nad pošetilostí Štěpána, který se tolik chlubí svým biskupstvím a tolik tvrdí, že drží nástupnictví po Petrovi, na němž byly postaveny základy Církve... Štěpán, který prohlašuje, že má nástupnictvím učitelský stolec Petrův ...«

Firmilián ví, komu píše. Cyprián projevuje podobné přesvědčení, že Štěpán neprávem opírá své hledisko na křty kacířů o autoritu sv. Petra, jehož je nástupcem. V listu, který píše Cyprián po sněmu v Kartagu biskupu Quintovi, rozhořčuje se, že někteří biskupové ještě hájí platnost křtů udělených kacíři, a na toho, »qui in hoc illis patrocium de sua auctoritate praestat, kdo jim v tom poskytuje oporu svou autoritou ...« Tím zřetelně míří na Štěpána, protože pak dále odmítá obecnou platnost Petrova prvenství. Srovnává sv. Petra v jeho sporu se sv. Pavlem v Antiochii, kde se sv. Petr také nedovolává primátu proti sv. Pavlovi.⁵⁰

Celé prvenství Petrovo záleželo dle tohoto textu sv. Cypriána v tom, že byl povolán první za apoštola. Otázka poměru sv. Cypriána k římskému biskupu byla znovu rozvířena Kochovou studií o primátu římského biskupa.⁵¹ I Koch tvrdil, že Petrovo prvenství podle Cypriána záleželo v tom, že Spasitel udělil sv. Petrovi nejprve svazovací a rozvazovací moc, kterou po zmrtvýchvstání rozšířil na ostatní. Je tu použito hlavně Cypriánova spisu: *De unitate Ecclesiae*. Tento spis je nám zachován ve dvou redakcích. Řekněme: A a B. Variant A totiž více zdůrazňuje prvenství sv. Petra, a tím nepřímou i prvenství římského biskupa. Protože byly známy výroky Cypriánovy pohoršující se nad vědomím prvenstvím římského biskupa Štěpána,

50 Epist. 71, 3.

51 Koch: Cyprián und der römische Primát, Leipzig, 1920.

byl tento variant pokládán za interpolovaný. Za původní text byl uznáván pouze ten, který dnes nazýváme variantem B.

Benediktin Chapmann⁵² spolehlivě dokázal, že jsou to dvě redakce jednoho díla téhož spisovatele. Batiffol i Harnack přijali tyto vývody Chapmannovy.⁵³ Podle Chapmanna je redakce přizpůsobena potřebám římské obce, kterou, jakož i jejího biskupa, tehdy Cyprián potřeboval v boji proti novaciánské opozici podrývající mu půdu v jeho diecési. Redakce B je psána spíše pro Kartago samo. Batiffol je toho mínění, že znění A je původní, psané proti římským novaciánům, kdežto redakce B je zpracování pro obecnější potřeby. Sepsání obou redakcí je třeba položit do roku 251. Příležitost k tomuto spisu dalo novaciánské hnutí, které jakousi ironií vy vrcholu je působením odpadlíků od víry, proti jejichž přijetí právě novaciáni jako přísnější se stavěli zamítavě. Novacián, první vzdoropapež, je zvolen s pomocí frakce odpadlíků (»lapsů«), kteří dychtili po snadném opětém přijetí do Církve, s obejitím zákonité biskupské autority. — Sv. Cyprián toto své dílo *De unitate Ecclesiae* buď napsal nejprve pro Řím, ale proti straně, která vyšla z Kartaga a ohrožovala pokoj a jednotu nejenom římské nýbrž i jeho obce. Anebo psal je nejprve pro svou obec, a pro obec římskou je upravil zdůrazňováním autority, prvenství a svrchovanosti římského biskupa.

V obou redakcích Cyprián kolísá mezi uznáním zvláštního postavení římské církve a římského biskupa, a mezi zdůrazňováním, že základem Církve jsou biskupové jednotlivých obcí, tedy myšlenka episkopátu, jediného zákonitého episkopátu. Ale přece jen prokmitává občas nepotlačena myšlenka Petrova prvenství; tak i když v redakci B praví, že po zmrtvýchvstání byla moc, daná Petrovi, svěřena i ostatním apoštolům, přece ve 4. hlavě ukazuje, že Petr má zvláštní postavení.

52 Chapmann: *Les interpolations dans le traité de St. Cyprien sur l'unité de l'Église*, *Revue Benedictine*, p. 246, p. 357.

53 Batiffol: *Cathedra Petri*, 1938, Harnack: *Theol. Literaturzeitung*, 1903, p. 262.

Je jedna Církev, protože je jediný episkopát, ale také proto, že na jediném Petrovi je Církev vybudována. (Red. A.)

Petr je Cypriánovi trvalým nositelem nejvyšší autority. Cyprián mluví o katedře, stolci, rozuměj: učitelském stolci Petrově. Praví, že tento stolec učitelský a vedoucí je původ a důvod (origo atque ratio) jednoty. Srovnává tuto katedru se sluncem, stromem, pramenem, z něhož paprsky, větve a potůčky mají svůj jednotný ráz.

V svých listech nazývá sv. Cyprián římskou obec »ecclesiae catholicae matrix et radix«,⁵⁴ nebo »Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est — první církev, ze které vzešla jednota kněžství —«. O této Církvi dí, že k ní nemůže přistoupiti šalba (1. a). Označuje trvání ve společenství s římským biskupem jako »trvání v jednotě katolické Církve« (1. c).

Proto také doporučuje v redakci A, určené Římu, Petrovo prvenství. »Opustit stolec biskupský je všude bezbožností, ale ještě více v Římě.. .« Nepřisvojoval si proto ani Kornelius ani později Štěpán právo nepřislušné.

Když se proti Cypriánovi vzbouřil Felicissimus a napadl v Římě platnost Cypriánovy volby za biskupa, přijal papež Kornelius tuto záležitost. Cyprián souhlasí s tím, že Kornelius vykonává nad ním svrchovanost, jenom se brání tomu, že Kornelius ukazuje svou svrchovanost v tomto případě a takovým způsobem, že se vůbec vážně zabývá ničemnou záludností Felicissimovou.

Cyprián se rozhořčuje, že se jeho odpůrci opovažují jiti do Říma se svými pletichami: »Navigare audent ad Petri cathedram et ad Ecclesiam principalem«.

Sv. Cyprián žárlivě střežil svou biskupskou autoritu a nerad viděl odvolání do Říma. Ale to bylo v jeho době již všeobecně uznáváno. Tak se odvolali dva španělstí sesazení biskupové Basilides a Marciál do Říma, i když afričtí biskupové potvrdili

54 Epist. 48, 3; epist. 59, 14.

jejich sesazení. Řím vyhovuje jejich žádosti. I papež Kornelius i španělsí biskupové uznávají rozhodčí svrchovanost římského biskupa.

Brzo po této aféře píše Cypriánovi Faustinus, biskup lyonský. Žaluje, že Marcián, biskup z Arles, se nechce podřídití společnému rozhodnutí biskupů stran přijímání odpadlíků do Církve. — Cyprián se musil dožítí velkého zklamání ve své theorii o episkopátu jako principu a základu jednoty. Měl by sám nebo druzí příslušní biskupové dopsati lidu, aby se odloučil od kacírského biskupa. Místo toho píše do Říma papeži Štěpánovi, aby zakročil proti Marciánovi. Píše mu: Musíš napsat co nejvíce listů našim spolubiskupům...; a až je pošleš do provincie a k lidu v Arles, aby byl odstraněn Marcián a jiný postaven na jeho místo ...

»Sděl nám, kdo bude postaven na Marciánovo místo, abychom věděli, ke komu máme posílati své bratry a komu máme psáti.«

Proč nezakročuje Cyprián sám, když se na něho obraceli spolubiskupové? Z této skutečnosti, jakož i z odvolání Basilida a Marciála vidíme, že i ve Francii i ve Španělsku, podobně jako v Africe, je uznávána svrchovaná, rozhodující a rozhodčí autorita římského biskupa, který to přijímá s naprostou samozřejmostí, protože je také přesvědčen o této zvláštní moci plynoucí z jeho nástupnictví po sv. Petru.

Ještě jednou se objevuje sv. Cyprián v církevních dějinách o otázce římského prvenství. Jakýsi laik Magnus se táže Cypriána, zda ti, kteří byli kacíři pokřtěni, mají býti křtěni znovu při přijetí do Církve obecné. Cyprián odpovídá kladně. Kacířské křty jsou mu obyčejným koupáním. Africké sněmy i sněmy v Malé Asii rozhodly podobně pro neplatnost těchto křtů. Řím, Alexandrie a Palestina hájily platnost. Sv. Cyprián odpověděl na otázku celým traktátem *De baptisate*. Neuznává kacířských křtů, protože kacíři jsou odtrženi od jednoty Církve, vybudované na Petrovi. Protože je pouze jeden křest a jedna Církev,

kdo je odtržen od této jednoty, od možnosti křtu je odloučen.⁵⁵

Byl svolán roku 255 sněm do Kartaga, který rozhodl proti platnosti kacířských křtů. Někteří afričtí biskupové stávají proti rozhodnutí sněmu dosavadní zvyk. Sv. Cyprián svolává nový sněm do Kartaga r. 256, na němž 72 biskupů z Afriky a Numidie potvrdilo rozhodnutí sněmu předchozího.

Sv. Cyprián píše o rozhodnutí obou sněmů papeži Štěpánovi. To je další důvod uznávání římské svrchovanosti duchovní. Poslal list papeži s tímto rozhodnutím. Uznává jeho zvláštní vynikající postavení. Řím je si dobře vědom tohoto svého postavení a také podle toho přijímá Cypriánovy posly skoro jako kacíře. Štěpán je nechtěl ani přijmouti. Odmítá jim společenství i pohostinství.

Papež Štěpán jedná tak přísně, protože již o té věci rozhodl. Ve vědomí závaznosti tohoto rozhodnutí nehodlá vyjednávat. Ze sv. Cypriána se dovídáme o tomto rozhodnutí.⁵⁶

Papež Štěpán rozhoduje autoritativně, vědom si své duchovní svrchovanosti. Nesmlouvá, nevyjednává. Biskupovi, který se dovolává, že má také autoritu, mluví autoritou absolutní. V 74. listu sv. Cypriána je zachována Štěpánova odpověď, ze které mluví autorita, opřena o svou svrchovanost a své prvenství: »Přijde-li k vám kdokoliv z kacířství, nebudiž zavedeno nic nového vedle toho, co je dochováno, aby k pokání byly na ně ruce skládány«. »Když ani kacíři nekřtí ty, kteří k nim přicházejí ...«

Znovu se dovolává sv. Štěpán i v této záležitosti sv. apoštolů, po kterých nastupuje, sv. Petra a Pavla. Odvolává se na autoritu svého stolce, že je dědicem stolce po sv. Petrovi. Víme o tom z listu Firmiliánova, dochovaného mezi listy sv. Cypriána⁵⁷: »Právem se tu rozhořčují nad tak zřejmou a zjevnou pošetilostí Štěpánovou, který se tak holedbá místem svého biskup-

55 Epist. 70, 2.

56 Epist. 73, 16.

57 Epist. 75, 17.

ství a tvrdí o sobě, že je nástupcem Petra, na němž jsou položeny základy Církve. Štěpán, jenž prohlašuje, že má nástupnictvím stolec Petrův!«

Sv. Cyprián svolává nový sněm a protestuje proti tomuto dožadování se autority. Dává odhlasovati prohlášení proti Štěpánovi, aniž je Štěpán jmenován⁵⁸: »Nechť se též nikdo z nás nečiní biskupem biskupů.«

Sv. Štěpán se odvolává v těchto sporech na oba apoštoly, Petra i Pavla, když jde o neporušenost nauky, ale jenom na sv. Petra, když vyžaduje podrobení své svrchované duchovní autoritě.

d) Jak bylo uznáváno římské prvenství na Východě do Fotiova rozkolu

Nezbývá než ještě ukázati, jak i Východ prakticky uznával, ba používal prvenství římského biskupa. Batiffol potírá v díle *Cathedra Petri*, vydaném po jeho smrti 1936, tvrzení, že římské prvenství vyrostlo z císařské přízně. Právě opak je pravda. Císařský dvůr podporoval stále vzrůstající moc a odboj Východu proti římskému prvenství. Syn Konstantinův Konstanc II. utiskoval dokonce římskou obec, pokořoval a ponižoval ji. Je třeba teprve sněmu efeského a chalcedonského, aby se dostalo Církvi římské příslušejícího místa⁵⁹ ve státním uznání.

Batiffol uvádí (1. c.) ještě jiný doklad o neudržitelnosti legendy, dle níž povstal primát římské Církve pro politický primát města Říma. Již před sněmem nicejským (325) bylo na Východě ukončeno seskupování obcí v celky provinciální podle civilní správy. Řím ale zachovával svůj starý a původní celek. Tak se stali na Východě patriarchy biskupové z Alexandrie, Antiochie, Jerusalema a Cařihradu. Na Západě však nikoho ani

58 *Sententiae episcop. inter opera Cypr. Ed Hartel I, p. 435.*

59 *Cathedra Petri, 1936, Paris, str. 189.*

nenapadlo činiti z biskupů v Miláně nebo Kartagu patriarchy. Východ prohlásil římského biskupa patriarchou.

Prozatím si římský biskup nevěděl s tímto titulem rady. To byl Východ, který prohlásil a stále prohlašoval, že Řím má v církevním zřízení místo jako staré císařské sídlo a Cařihradu že přísluší místo druhé jako sídlu novému. Římští biskupové nekladli váhu na nějaké vyjadřování a označování svého prvenství. Slovo prvenství ze začátku ani nerozhodovalo. Největší důstojností a důvodem zvláštní autority byla skutečnost, že jsou držitelé Petrova stolce. Později se smířili s titulem patriarchy a protestovali pouze proti tomu, aby se cařihradský biskup nenazýval ekumenickým patriarchou.

Styky Východu se Západem byly velmi křehké. Někdy byly i na nějaký čas skoro úplně přerušeny, jako od 343—787, mezi koncilem sardickým až do konce obrazoborecké doby. Říkám »skoro úplně přerušeny«, protože se i v této době udržovalo aspoň jakés takés spojení. Jakmile nastoupil římský biskup, poslal synodální listy čtyřem východním patriarchům. Naproti tomu, když nastoupil nový cařihradský patriarcha, čekali v Římě s jeho uznáním, až přijde jeho synodální list. Ostatní biskupové měli zaručenou jednotu s římským biskupem skrze nové čtyři patriarchy.

Římský biskup měl svého vyslance, »apokrisiaria«, který zastupoval papeže u cařihradského dvora (ne u patriarchy).

Papežovi apokrisiariové sídlili v Cařihradě až do roztržky. Od 6. století jsou papežové zváni do Cařihradu. Jsou císařem a lidem přijati tak slavně, jak nikdy nebyl přijat žádný patriarcha.

Je sice pravda, že prvních sedm sněmů bylo slaveno na Východě, však se ale také jednalo o bludech, které na Východě povstaly a na Východě se hlavně šířily: arianismus, nestorianismus, monofysitismus atd.

Bylo ještě více sněmů, ale za obecné byly uznávány jen ty, na které byl Řím pozván nebo ke kterým dal souhlas, třeba

dodatečně. Jedna zásada ovládá obecné sněmy: žádné rozhodnutí v otázkách víry nesmí být učiněno bez Říma. To uznávali i theologisující císařové. Bréhier píše o tom v své studii o poměru Říma a státu⁶⁰ »Theologisující císařové, jako Justinián, Heraklius, Lev Isaurický, snažili se získati papeže pro své názory a prohlásili se proti nim teprve, když poznali, že jsou neoblomní.* Kdyby Rekové neuznávali aspoň jaksi dogmatickou autoritu římskou, nestáli by tolik o její mínění, ani by se potom proti ní tolik nerozhořčovali.

Jiný doklad uznávání této autority a duchovní svrchovanosti máme ve skutečnosti, že se Východ obrací do Říma jako k poslednímu útočišti pro nápravu některých rozhodnutí učiněných biskupy a místními sněmy. Toto odvolávání do Říma trvalo až do 11. století.

Bréhier praví v uvedené studii, že východní katolíci měli do schismatu dvojí poměr k Římu. Jedni, jako studité, se dívali na římskou autoritu jako na nepostradatelnou ochranu proti přehmatům caesaropapismu, kdežto druzí viděli v Římu poslední odvolací instanci. Byl to jakýsi »modus vivendi« východních obcí s římskou autoritou.

Justinián nepotřeboval lichotit římskému biskupu z politických důvodů. Svíral ho pevně v hrsti. A přece: nevzpírá se, když se cařihradští mnichové, obvinění z bludů, odvolávají do Říma. Prohlašuje dále, že východní biskupové přijímají čtyři obecné sněmy »jak Vaše apoštolská Svatost učí a káže.« Praví, že cařihradský biskup »spěchá ve všem následovati apoštolského stolce Vaší Blaženosti« a že tak činí všichni biskupové »následující učení Vašeho apoštolského stolce. Tak věří a vyznávají a hlásají.«⁶¹ A když později zakročuje proti papeži Vigiliovi, který mu nechce vyhovět a odsouditi tak zv. Tři kapitoly

⁶⁰ Bréhier: *Normál relations between Rome and the Churches of the East before the Schisma of the elevent century (Constructive Quaterly, 1926, p. 645—672.)*

⁶¹ Batiffol: 1. c. p. 212.

Theodora Mopsuesta, Theodoreta a Ibase, prohlašuje, že se tím nijak nechce odloučiti od jednoty s římskou církví.

Apelace do Říma jsou dalším projevem uznání římského prvenství na Východě. Prvá taková apelace je v případě sv. Athanáše, jenž má stále těžkosti s kacíři meleciánskými a ariánskými. Nechce je snadno přijímati do Církve. Císař Konstanc mu hrozí, dopouští jeho sesazení eusebiovcí. Eusebiovcí i Athanáš se odvolávají do Říma a papež volá obě strany na sněm do Říma. Sv. Athanáš jde sám do Říma. Eusebiovcí prohlašují svou velkou úctu k římské církvi, protože je příbytkem apoštolů a protože byla od začátku »metropolí náboženství«, ale přesto tvrdí, že jí nejsou podřízeni, protože se církev neměří podle velikosti měst.⁶² Je to stále vracející se myšlenka cařihradská: Řím si osobuje duchovní prvenství pro slávu města Říma.

Papež Julius se neohlížel na nepřítomnost vých. zástupců a konal ohlášený sněm. Athanáš se zúčastnil zasedání. Tím jakož i svou apelací prohlásil, že uznává kompetenci Říma v rozhodování otázek týkajících se celé Církve. S Athanášem ale přišli do Říma i jiní biskupové, oběti Eusebiových intrik. I oni uznávali římskou duchovní svrchovanost. Julius píše mírně, ale rozhodně. Rozhodně římsky. »Ohlásil jsem sněm v Římě, a proto neměli jste předcházeti sněm.« Tím prohlašuje svou moc a vědomí své moci svolávat sněm i pro záležitosti východních obcí. Kárá je za to, že nepsali napřed jemu v záležitosti sesazení Athanášova: »Což nevíte, že je zvykem psáti nejprve nám...? Ti, kteří nás neupozornili, kteří dělali, co chtěli, přáli by si nyní, abychom schválili soudy, jež neznáme... Co jsme přijali od blaženého Petra, to vám také nyní projevujeme .. .«⁶³

Julius žádá svolání nového sněmu na Východě. Je svolán do Sardik. Obě strany jsou přítomny. Julius prohlašuje, že Řím má právo přijímati odvolání biskupa odsouzeného svými kra-

62 *Historia Ecclesiae* III, 8.

⁶³ i. c. III, 25, 30, 36.

jany. Římský biskup rozhodne, zda je třeba obnovy sporu . . . Sněm v Sardikách prohlašuje toto právo za obecné.⁶⁴ Hosius, předsedající biskup, uvádí toto rozhodnutí slovy: Líbí-li se vám, uctěme památku svatého apoštola Petra.⁶⁵

Velmi významné po této stránce je jednání sv. Basila se Západem. Je to rok 366, kdy prosí sv. Basil, aby se Řím ujal antiošského biskupa Meletia, a tak aby antiošská obec byla opět spojena společenstvím s Římem a Církví.

Papež Damasus, jemuž posílá Basil žádost, tuze nespěchá. Neměl důvěru k Basilovým chráněncům. Teprve roku 377 posílá východňanům vyznání víry. Jeho přijetí jest podmínkou jejich přijetí do obnoveného společenství. Tady už tedy to není jen pouhé odvolání. Řím se tu jeví v plném vědomí své obecné duchovní autority, jako soudce neporušenosti víry.

Jiný případ odvolání na základě usnesení sněmu v Sardikách se udál předtím roku 366, kdy se odvolává do Říma sesazený biskup Eusthates ze Sebasty. Patřil k ariánské pravici a k přívržencům Basilovým. Byl sesazen a poslán do vyhnanství. Když byl rehabilitován, posílá do Říma tři delegáty, aby navázali spojení s Římem. Eusthates vede poselství. Papež Liberius se chová sice opatrně, ale, když složili nicejské vyznání víry, přijímá je opět do společenství.

Sv. Basil píše při této příležitosti znovu do Říma jménem východňanů vůbec. Basil i Eusthates a s nimi více východňanů opět uznávají duchovní autoritu obecnou, autoritu Říma. Basil kromě toho píše ještě jednou do Říma v tomto smyslu, aby byli odsouzeni apolinarističtí biskupové, z nichž Vitalis ostatně také sám spěchá do Říma, aby byl přijat do společenství.

Roku 373 se odvolává do Říma sesazený biskup alexandrijský Petr. Prchá z vězení do Říma, z něhož se Vrací po uklidnění poměrů s uznávacím listem papeže Damasa.

6* Batiffol: 1. c. p. 227.

65 Batiffol: La paix Constantinienne, p. 449.

Roku 381 energicky žádá papež Damasus, aby mu byl předložen spor mezi pravoplatně jmenovaným biskupem Paulínem a vetřelcem Flaviánem. Řím svolává koncil. Biskupové antiošské oblasti odmítají. Přichází ale Paulinus, podporovaný sv. Epifaniem. Sněm papežem svolaný potvrzuje Paulina a zavrhuje Flaviána. Ani toto není vlastně odvolání do Říma, nýbrž uznání autority římské ...

Roku 393 je papež žádán z Východu o rozhodnutí v záležitosti pochybného svěcení jakéhosi Izaiáše, východního kněze.

Roku 394 bylo jednáno na sněmu cařihradském, kterého se zúčastnili skoro všichni řečtí biskupové, o sporu mezi Bagadiem a Agapiem. Bagadios byl sesazen jenom dvěma biskupy. Na jeho místo dosazen Agapios. Oba se odvolávají do Říma. Předkládají osobně svou záležitost papeži Siriciovi.⁶⁵ Je to opět použití rozhodnutí sněmu v Sardikách. Papež rozhoduje, že spor potřebuje obnovy a svěřuje záležitost alexandrijskému biskupu Theofilovi. Pro nás je zpráva zajímavá, že se jedná o dvou arabských biskupech, kandidátech stolce v Bostře.

Známe ještě několik odvolání východních do Říma, jak je uvádí Msgre Duchesne,⁶⁶ na př. případ dvou kněží cařihradského patriarchátu Jana Chalcedonského a Athanáše Isaurického, kteří byli patriarchovým soudem odsouzeni jako kacíři a obdrželi od Říma rozhrěšení. Kdyby se prostudovaly vatikánské a cařihradské archivy, našlo by se ještě více těchto východních odvolání do Říma.

Roku 404 píše do Říma sv. Jan Zlatoústý. Stěžuje si na své odsouzení a prosí o zastání. Papež Inocenc, ačkoliv Jan psal i do Milána a Akvileje, zařizuje, aby se konal sněm pro Východ i Západ. Inocenc nepřijímá nástupce Janovy, kteří také uznávají Řím, svým rekursem, a svolává sněm do Soluně, který se však nesešel a Jan umírá bez zadostiučinění. Dále: Řím svo-

65 a Tato věc byla objevena roku 1885 ve zlomku aktů cařihradského sněmu.

66 Duchesne: *Les églises séparées*, p. 203. *Siège apostolique*, p. 283.

lává sice sněm, ale necítí se jím vázán. Rozhoduje bez něho a před ním ve prospěch sv. Jana.

Papež Inocenc si byl vědom své autority. Vycitujeme to z přísného tónu, kterým píše biskupu jerusalemskému stran tvrdého jednání v Betlémě se sv. Jeronýmem. Papež naznačuje, že může věsti i soud proti jerusalemskému biskupovi. Ještě zřetelněji to píše sv. Jeronýmovi: »Jsouce pohnuti divadlem takových pohrom, ihned jsme zdůraznili autoritu apoštolské stolice, abychom zdeptali tento útok...« Když podáš žalobu, ustanovím příslušné soudce.⁶⁷

I v případě Nestoriově přijal Řím oficiálně a autoritativně žaloby a takto je též vyšetřoval. Tak bylo do Říma hlášeno po-
hoř šlivé kázání Nestoriovo. Žalobu poslal do Říma sám alexandrijský biskup Cyril. Přiložil i všechny doklady. Cyril žádá, aby papež rozhodl, zda se má udržovati s Nestoriem společenství. Papež Celestin koná r. 430 sněm a prohlašuje, že když Nestorius neodvolá do 10 dnů, bude vyloučen ze společenství církevního (exkomunikován). Nestorius je odsouzen na sněmu efeském, který Celestin ještě opravuje, že nevylučuje ze společenství všechny odsouzené.⁶⁸

Cytil z vítězství, ale i proti němu jsou r. 433 poslány opět do Říma žaloby dvou biskupů Eutheria z Thyany a Helladia z Tarsu. Žalují na přísnost Cyrilovu a prosí papeže, aby je chránil proti novému faraónovi: Oba biskupové prohlašují, že Řím má právo vyšetřovati na Východě a že má právo rehabilitovat, koho uzná: »Nejraději bychom se rozběhli do Říma a s námi tolik kolegů rozličných provincií!« (1. c.)

Roku 437 se odvolávají do Říma protivníci Idduy ze Smyrny. Xystus III. informuje Prokla, biskupa cañhradského, že uznává za pravoplatný jeho rozsudek.⁶⁹

I Eutyches vchází ve styk s uznávanou římskou autoritou.

«7 Inter Epist. Sti. Hieronymi. Epist. 136.

68 Batiffol: 1. c. p. 239—241.

6» Jaffe: Siège apostolique, p. 407.

Píše papeži Lvovi roku 448. Ten odpovídá, že zakročí, až bude přesněji poučen o záležitosti. Eutyches píše druhý list po svém odsouzení v Cařihradě. Eutyches psal sice na všechny strany, ale Římu píše jako svrchované autoritě ...

Sv. Lev píše biskupu cařihradskému Anatolovi roku 451, že přišli do Říma dva kněží, Basil a Jan, aby zjistili v Římě, co je pravým učením.

Taková byla tedy duchovní autorita Říma, že jeho názor byl prubířským kamenem správného nebo bludného učení. Nebylo to odvolání. Nebyli z ničeho obviněni. Přišli jen ze soukromé horlivosti. Nelitovali daleké cesty, aby se ve středu duchovní jistoty přesvědčili o ryzosti své víry.

Když přišel papež Jan roku 526 do Cařihradu, vyšel mu vstříc patnáct mil před město nesmírný zástup. Císař Justin vítá papeže jako apoštola Petra.⁷⁰ Jeho nástupce Justinian se horlivě snaží, aby všechny biskupy podřídil jeho poslušenství. Uznání Říma jako nejvyšší duchovní autority byl základní cíl celé Justinianovy západní politiky. Tento duch vrcholí na sněmu cařihradském, na kterém prohlašuje roku 536 patriarcha Menas: »A jak víte, následujeme a posloucháme stolce apoštolského; jeho společenství je naším společenstvím, a zavrhuje, co on zavrhl.«⁷¹

e) Prvenství římského biskupa na Západě

Můžeme bezpečně zjistiti, že římstí biskupové vykonávali hodně podrobný vliv na náboženské obce Itálie, Afriky, Gallie, Illyrie. Z Afriky máme svědectví, jak jsem již uvedl, Tertulianovo a Cypriánovo. Ve Španělsku byli sesazeni dva biskupové, kteří se hned odvolávají k papeži Štěpánovi. Bojovnost Cypriánova zachovala nám podobný případ z Gallie. Týká se

70 Duchesne: ed. *Liber pontificalis*, p. 275.

71 Hardouin: p. 1260.

Marciána, biskupa z Arles v době novatiánského schismatu. Cyprián, který tak zdůrazňuje svou autoritu a nezávislost na římském biskupu, píše papeži Korneliovi, aby zakročil proti Marciánovi a tak obnovil jednotu biskupů v Gallii.

V roce 314 svolává císař Konstantin sněm do Arles. Římský biskup není přítomen, ale koncil ho žádá, aby oznamoval ročně všem biskupům, kdy se mají slaviti velikonoce. Řím má v očích sněmu velkou důležitost, »protože v něm zasedají apoštolově a krev jejich bez ustání hlásá slávu Boží«. ⁷²

Ukázal jsem již, že dávno před císaři znamenal římský biskup svrchovanou duchovní autoritu nad celým křesťanstvím.

Až do Justiána vidíme spíše zjev, že císařové deptají tuto římskou duchovní moc. Ale tato moc tu je a je uznávána.

Když se koná roku 381 západní sněm v Akvileji a římský biskup není přítomen, zapřísahá sněm císaře Graciána, aby bděl nad neklidem, který rozsévá v Římě Ursinus, jenž toužil po římském biskupství proti Damasovi. Sv. Ambrož měl zvláště tento klid římské obce na zřeteli. Prohlašuje, že zneklidnit římskou obec znamená zneklidnit celý svět, pokoj celé Církve, protože římská církev jest »hlavou celého římského světa«. Z ní se rozlévá na všechny právo posvátného společenství. (List: Provisum.)

Západní biskupové se dožadují rady římského biskupa stran zákonů, které se mají zachovávat, a jeho odpovědi jsou dekretály ve vlastním slova smyslu.

Babul⁷³ našel nejstarší dekretál, kterým odpovídá papež Damasus galským biskupům. Práví, že tím, když se obrátili na autoritu apoštolského stolce, neučinili nic nového. To podtrhuji, že papež Damasus zdůrazňuje, že již dříve se takto obraceli jiní biskupové na biskupa římského.

Biskup Himerius z Taragony si stěžuje na nepořádky církve

72 Batiffol: Cathedra, p. 58.

73 Babul: La plus ancienne décrétale, 1904.

ve Španělsku. Nástupce Damasův Siricius odpovídá: Neseme tíhu všech, kteří jsou přetiženi, anebo spíše blažený Petr ji nese v nás, kteří jsme ve všem dědici jeho správy.⁷⁴

K římskému biskupu se odvolávají odsouzení biskupové také ze Západu. Všechny vážnější záležitosti, *causae majores*, jsou posílány do Říma. Řím rozhoduje i v otázkách věroučných, na př. když Inocenc dává odpověď sněmu milevskému a kartažskému.

I sv. Augustin, jak je nadšený Afričan, volá po rozhodnutí Lvově: *causa finita est*.

Římský biskup si byl vědom své váhy i toho, že tato autorita je skutečnou mocí. Papež Bonifác píše roku 422 biskupům v Thessalii: »Proto má apoštolský stolec vládu, aby přijímal stížnosti všech«. ⁷⁵ Tuto moc přijal římský biskup od sv. Petra, jemuž byla udělena. (I. c.)

Papež Gelasius prohlašuje velmi zřetelně roku 495 v boji proti rozkolu Akáciovu: »Apoštolský stolec, jenž má z pověření Krista Pána vládu nad celou Církví!«

Roku 386 vzpomíná papež Siricius na sněmu konaném u hrobu apoštolů: »Shromáždili jsme se, bratří, u ostatků sv. apoštola Petra, od něhož počátek má i apoštolát i episkopát.«

Zmínil jsem se již o listu papeže Inocence koncilu milevskému, na němž byl odsouzen Pelagius. Inocenc praví, že by mu vždycky měla býti podána zpráva, kdykoliv se jedná o učení, jemu, totiž Petrovi, jemuž vděčí za jméno a důstojnost biskupskou. Znovu připomíná, že od Petra pochází veškerý episkopát a všechna autorita. V prvních letech V. století se vrací velmi často tato myšlenka.

Ale máme ještě jeden starší doklad. Roku 306 konal se na Západě sněm v Elviře. Kánon 58 nařizuje, aby křesťané, přicházející jako cizinci, vykazovali se průvodními listy, hlavně

74 Batiffol: 1. c. 57.

75 Jaffe: p. 364.

však na tom místě, na němž byl zřízen první biskupský stolec. Optat Milevský podobně zřetelně praví: Nemůžeš popřít, že víš, že v Římě byl nejprve postaven biskupský stolec, na němž seděla hlava všech apoštolů, Petr. Optat dále praví, že Pán dal Petrovi jeden stolec, aby byla zachována jednota Církve jednotou s tímto jediným stolcem. Zaznamenává také řadu biskupů od Petra až po Siricia a praví, že celý svět je ve spojení s katolickou Afrikou v osobě Siriciově výměnou jeho listů.⁷⁶

Tato výměna — znamení společenství — se děje na celém světě a soustřeďuje se v Římě. Sněm elvírský naznačuje, že tento druh spojení celé Církve zavedl právě Řím ve shodě s celým katolickým světem.

ve Batiffol: p. 113.

ZAVÉR

Mezi jasnými projevy vědomí římského prvenství a jeho uznání na Východě i na Západě a mezi skrovnými, ale zřetelnými náznaky jádra této moci a základního vědomí této moci je rozdíl ne druhový, nýbrž stupňový. Nepředstavujeme si jistě prvotní Církev centralisticky organisovanou. Ze začátku na mnohé stačila láska. Zkraje zápasila každá obec s pronásledováním, výchovou vlastních údů a hájením své existence. Nebylo času na prestižní otázky. Nepotřebovaly obce tolik dozoru a nápravy.

S rostoucím počtem věřících, se vzdalující se přítomností prvotní samozřejmosti, bylo nutno uplatňovati stále více ústřední autoritu, která byla na začátku, ale nejevila se od začátku stejně silně.

Proto je nemoudré mluvit o tom, že se římská obec proměnila ze sesterské obce v obec mateřskou a z římského biskupa — bratra že se stal otec a vládce.⁷⁷

Z toho, co jsem uvedl, vysvítá dostatečně, že ona moc vladařská, svrchovaná a autoritativní byla někdy pohřžena do hlubin pokojné pokory — a objevovala se a projevovala se, jakmile byla někde ohrožena víra nebo jednota Církve. Jako později středověk žil s Církví, a proto dlouho necítil potřebu o ní disputovati a ji definovati, podobně propuká vědomí římského prvenství právě ve chvílích potřeby!

77 To byla konstrukce, líbivá v oné době, ale jenom konstrukce Rénanova v jeho knize Marc Aurel.

V novější době ji znovu podává Sohm v díle Wesen und Ursprung des Katholizismus, 1904.

I Harnack uznává ve svém díle (*Kirchenverfassung und Kirchenrecht*), že římská obec byla již v II. století považována za první a nejdůležitější. Ale uvedl jsem doklady, že toto místo měla církev římská již od I. století. Měla je proto, že byla církví Petrovou. I to je dnes spolehlivě zjištěno. Je nepřetržitá souvislost mezi prohlášením Páně Petra za základ Církve a mezi slavným prohlášením papeže Lva na sněmu chalcedonském o prvenství římského biskupa.

Tím jsme dokončili vnější základ Církve. Můžeme nyní jíti dále a jednat o podstatě této Církve, vybudované na Petrovi, stojící dále na Petrovi v jeho nástupcích, protože Kristus založil svou Církev jako dokonalou společnost, mající na začátku i v dalším trvání jednu hlavu.

VI.
PODSTATA CÍRKVE

O PODSTATU CÍRKVE

Kde hledati definici a podstatu Církve? P. Koster¹ vytýká dosavadní, hlavně novější eklesiologii, že je na scestí, že zůstala stati v přípravném stadiu a že je třeba pokusiti se o definici Církve, třebaže Církev zůstane tajemstvím víry. Při tom odmítá definování Církve jako tajemného těla Kristova a navrhuje, aby se vyšlo z toho, jak Církev sama sebe označuje v církevním právu a v liturgii. Ale proč jít až tak daleko? Proč nejiti přímo k zakladateli Církve? Jakou on chtěl míti svou Církev? To pokládám za velké nedopatření části dosavadní eklesiologie. A přece diskuse o smysl Kristova království Božího — že není pouze duchovní, nýbrž že mělo býti také a především společností s cílem vnitřním a duchovním — měla ukázati theologům, jak třeba základně chápati Církev.

Genetický postup při popisu původu Církve nás vede k chápání Církve jako království Božího, nového království místo starého království izraelského. Království izraelské tvořilo viditelnou společnost s duchovním obsahem. Takové je také nové království Boží, které Spasitel, Mt. 16, 18, ztotožňuje s Církví, a to, se svou Církví. Genetický postup navazuje na apoštoly, kteří byli Kristem vyvoleni a vychováváni, aby uskutečnili jeho království a rozšířili jeho hranice na celý svět, na všechny národy a na všechny věky. Jak se dívali tito apoštolově na

i Koster: Ekklesiologie, p. 145.

království Boží a Církev? Z jejich slov a činů musíme hledati pochopení Církev. Viděli jsme z dosavadních kapitol, že si představovali království Boží jako skutečné shromáždění lidí ve společnost, ale ne již obyčejných lidí, nýbrž těch, kteří se stali dětmi Božími, účastenstvím na Božím synovství Ježíše Krista. Apoštolově rozuměli poslání svému a poslání Církev v tom smyslu, že mají vytvořiti duchovní království víry a lásky v nitru a v životě těch, kteří do ní viditelně vstoupili skrze Ježíše Krista.

Tak náleží k podstatě Církev

a) Viditelné shromáždění ve společnost.

b) Duchovní obsah: nadpřirozený život synů Božích, s prostředky udělujícími a rozmnožujícími tento život.

c) Spojení s Kristem, který je až do konce se svou Církví, svou dále trvající obětí a jejím ovocem. Svou pomocí je vbratřích, k němu jsou všichni křtem přivtělováni, jeho mají křesťané obláci. Apoštolově a jejich nástupci zastupují Krista. Duch sv. oživující Církev pravdou a milostí je Duchem Ježíše Krista.

Chybují všichni, kdo jakýmkoli způsobem odstraňují některý z těchto tří prvků. Rovněž je nesprávné převažovati některý z nich. Církev není ani jenom duchovní společenství, ale není také jenom vnější náboženskou organizací. Vlastním středem celé Církev, dárcem života, vnitřního obsahu zůstává dále Kristus. K němu je třeba především křesťany vésti. Bez Krista v Církví je nemožné správně chápati Církev. Tak by nejstručnější vyjádření Církev znělo: Společnost společenství Kristova. Jedině toto vyjádření se nevzdaluje od Ježíšova označení Církev jako království Božího. Jedině ono zahrnuje viditelnou i neviditelnou stránku Církev i věčné trvání vtělení Syna Božího ve spojení s námi, a cíl Církev, ke kterému směřuje, totiž království Boží vyvrcholené ve slávě, až Kristus spasí posledního předurčeného syna Božího skrze svou Církev. Tak také správně pochopíme tradiční označování Církev jako mystické tělo Kris-

tovo. Pokusme se správně vyvážit oba prvky Církve, abychom mohli dojít k bezpečnému pokusu o vyjádření Církve. Ptáme se: Je Církev, protože mystické, proto také neviditelné tělo Kristovo? Opravňuje myšlenka Církve jako těla Kristova k podceňování vnější stránky Církve, jako by byla především vnitřním společenstvím s Kristem a s jeho životem mezi námi navzájem? Je ale Církev zase tak vnější náboženskou společností, že by její vnitřní obsah, vnitřní cíl a střed byl něčím případkovým? Tak se dobereme podstaty Církve, poznáme její základní vlastnosti i vnější známky jejího původu od Krista a apoštolů. Z toho posléze vyplyne i postavení Církve ve světě, ve světské společnosti. Než věnujeme pozornost moderní t. zv. problematice Církve, proběhněme krátce středověkou problematiku Církve, abychom porozuměli jejímu vžitému označení Církve jako mystického těla Kristova. Pochopíme zároveň, jak středověké bludy o Církvě povstaly právě z nejasnosti středověkých theologických definicí či spíše opisů Církve. Jde tu především o nauku sv. Pavla o Církvě jako těle Kristově. Protože však jak některé dnešní nauky, zdůrazňující svůj návrat k této myšlence sv. Pavla, tak středověké omyly o podstatě Církve vyrůstají z nepochopení nebo převážení nauky Otců a theologů, je třeba nejprve prostudovati tuto nauku Otců, theologů i kacířů, abychom se mohli vrátiti k vlastní myšlence sv. Pavla, a získali v evangeliích potvrzení pro správné a vyvážené pojetí jeho myšlenky, a tak abychom připravili pokud možno úplnou a přesnou definici Církve. Je to práce svízelná, ale nakonec velmi vděčná.

Harnack² praví, že theorie o Církvě se vždy opožďovaly o jeden stupeň za církevní praxí. Nauka o Církvě prý nepatřila do celku učení o vykoupení. Celé toto učení bylo podle Harnacka vyjádřeno jedině těmito skutečnostmi: Bůh, lidstvo, Kristus, mystéria. — Ale proti tomu postavme již Klementa Alex., který

² Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II. Bd. p. 111.

na dvou místech vedle těchto pravd o Bohu, Otcí všech, Logu, který všechny zalévá a Duchu, který všechno vede, zmiňuje se o jedné Panně-Matce Církvi.³

Stejně mluví sv. Epifanius, opíraje se asi o Klementa. Ale výrok Harnackův nevyvrací skutečnost, že Církev se vždy tak na sebe dívala, tak se chápala, protože tak vždy jednala jako zdroj pravdy a kořen všeho nadpřirozeného života. A to od začátku.

Ze začátku bojovala proti bludům kristologickým. Nemluvila o sobě, neříkala, co je, ale ukazovala, jaká je. Bojovala jako autorita, oprávněná zasahovati vnějším způsobem proti kacířům, jako společnost viditelná používající viditelných prostředků, sněmu, odsouzení, vyloučení ze svého středu.⁴

Teprve později prohlašuje Církev o sobě, co je, že je viditelnou společností, když se vkrádá mezi křesťany individualismus gnostického osvícení. Církev zdůrazňuje v této době svou jedinečnost, protože je dědičkou ovoce Kristova vykoupení, protože v ní přebývá Logos jako hlava v svém těle. Proto je Církev jediná po celém světě. Není tedy dovoleno citovati jenom úryvky z Otců o Církvi jako těle Kristově ve smyslu jen a jen vnitřním, nýbrž je nutno rozuměti těmto zdůrazňováním jako slavnému prohlášení Církve zároveň: Jen já, která mluvím a dávám život Kristův, tedy viditelná, jen já jsem tímto tělem Kristovým.⁵

Klement, Tertulián, Origenes, Ireneus i Ignác se odvolávají ve svých výrocích na organickou spojitost mezi Kristem a Církví. Vyniká tu myšlenka Kristova ustanovení, myšlenka spojení Církve s Kristem, protože jest podle sv. Pavla jeho tělem, jest jeho, Kristova. Z toho proto plyne i její vnější, viditelná stránka, i naše závaznost vůči ní. Protože je Kristova,

s Paedag. 1. I, c. VI, 42, Corpus Berol. I, 115, p. 26.

⁴ Ranit: Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogm. System Kirsch, Aschaffenburg, 1927, p. 28.

⁵ Origenes: In Exodům, hom. IX, 3. PG. t. XII, col. 363.

jsme povinni podříditi se jí jako Kristu a přijmouti její učení. Na těchto dvou pilířích stojí jednota Církve. Může, musí být jedna, jediná a jednotná, protože je Kristova, který je pouze jeden a jen jedno má tělo, jednu Církev.

List sv. Klementa Korinským ukazuje, že se Církev dovolává tohoto dvojího svého práva a této dvojí naší povinnosti k ní. A to hodně výslovně. Zřetelně. Bylo zde tudíž toto uvědomění si sebe, jak je žádá Harnack, a ozývalo se jasně i v učení, zároveň s praxí. Prvou Církev ovládá silná myšlenka obecnosti a jednoty víry skrze Krista a podřízení se jí jako Kristu. Ignác to podtrhuje: *Ubi Christus est, ibi et catholica Ecclesia*: Kde jest Kristus, tam je i katolická Církev.

To je obsah všech jeho listů. *Catholica*, obecná pro všechny lidi a na celém tomto světě. Východ věnuje více pozornosti, jak jsem řekl, otázce kristologické, ale zároveň je Církev Klementu Alex. jediným pravidlem této Kristovy víry a jedinou prostřednicí jeho spasení. I jemu je Tělo Kristovo společností svatého společenství s Kristem. Tehdy budeme dokonalí, nebudeme-li »dbáti měnivého větru heresí«, které učí jinak než Otcové — autorita Církve učící — kázali. Když jsme přijati Kristem, stáváme se jeho Církví, to jest údy této Církve. Církev je vybudována na nástupnictví biskupů, starších a jáhnů, kteří svou hierarchií odrážejí lesk slávy a řádu andělů.⁶

Na Západě týkaly se diskuse spíše hierarchie a svátostí, čiliT spíše kněžské moci, vnější autority nad svatým obsahem, nad darem Kristova života. Ale ve spojitosti s viditelnou vnější posloupností v sdělování a držení této vnitřní a duchovní moci. Zároveň vede hierarchie lidi ke Kristu jako k svému původci. Nastoupení její po Kristu a po apoštolech zaručuje neporušenost a původnost jejího, totiž Kristova učení. Naplňuje nás to jistotou v přesvědčení Církve samé o sobě jakožto viditelné společnosti a o své autoritě, že takto autoritativně žije a jedná v otázkách

6 Paedag. I, 4; X, 2, PG. t. VIII, 260.

Kristovy pravdy a jeho vykoupení, právě, že tolik neuvažuje o své moci, o svém oprávnění vůči Kristu a nám. Tak je jí stále ještě blízké odevzdání moci Kristem, že jí ani nenapadá, aby přezkoumávala oprávněnost svého svatého držení.

Sv. Cyprián je výmluvným svědkem této dvoupólové podstaty Církve. Nesmí však nás zmásti jeho stálé jakoby ztotožňování jednoty Církve s jednotou biskupského sboru, když křest znamená přivtělení i ke společenství s biskupy, a proto ho nesmí — podle něho — udělovati žádný kacíř. To nejsou nové věci. Cyprián je pouze jasně vyslovuje proti kacířům a schismaticům, kteří vystupovali proti jeho biskupské autoritě. Novaciánský odboj je mu příležitostí, aby mohl ukázati na hierarchickou, viditelnou a vnější podobu Církve. Cyprián viděl ze zkušenosti, že rozklad v jeho obci je působen právě tím, že se někteří lidé vymykali jeho biskupskému, autoritativnímu řízení. Cyprián vyžaduje uznání hierarchie pro její zákonitost, jednotu této hierarchie, a proto její nutnost k spasení. Ale to zdůrazňovali před ním již Hermas a Justin i Ireneus.

První zprávy o tom, jak Církev uplatňovala svou moc od-pouštění hříchů, vyslovují zároveň přesvědčení, že není smíření s Bohem bez Církve.⁷ Její vnější úkony dávají, vracejí vnitřní účast v těle Kristově, v jeho životě.

UCENI SV. AUGUSTINA O CÍRKVI

Sv. Augustin zpracovává theologicky myšlenku sv. Pavla o Církvi jako těle Kristově. Ale protože ji zpracovává, rozšiřuje ji. Koster⁸ se ptá, zda tu sv. Augustin mluví ještě jako svědek církevního učení nebo jako pouhý theolog. Koster vytýká sv. Augustinovi (p. 39), že dal myšlence sv. Pavla nový a ne-

i Michel: Pénitence: Diet. de la Théol. cath.

8 Koster: Ekklesiologie im Werden, 1940, p. 38.

zvyklý smysl, že pozměnil rozšířením myšlenku sv. Pavla o těle Kristově.

Sv. Pavel chce ukázat povinnost jednotlivých křesťanů k celku Církve, právě protože jsou údy jednoho těla, a zároveň jejich poměr ke Kristu, (p. 39.) Rozlišuje velmi přesně celé lidské pokolení a jeho spojení s Kristem na jedné straně, a nový lid Boží, kahel Jahve, pravý Izrael, tělo Kristovo a Kristus na straně druhé. Srovnáme třeba:

Rím. 5, 12—21; 1 Kor. 15, 20—27 a 45—49; Kol. 1, 18; Efes. 2, 22; Kol. 2, 19. U sv. Augustina však nemá tělo Kristovo jenom onen užší význam sv. Pavla, nýbrž znamená celý svět jako celek ve vztahu ke Kristu, a v tom rozvádí, rozšiřuje sv. Pavla. Rozšiřuje myšlenku těla Kristova jako celku lidu Božího směrem myšlenky pozdějších theologů, vyjadřovanou jako *gratia capitis*, že totiž Kristus objektivně za všechny lidi zemřel a subjektivně tyto lidi účinně přitahuje. Sv. Augustin stírá tu jaksi rozdíl mezi eklesiologií a kristologií. Kristus je středem Církve, ale Církev není neurčitá »osobnost« z Krista a všech, kteří jakýmkoliv způsobem žijí z Krista.

U sv. Augustina převládá v polemikách myšlenka osobního, individuálního spasení. Bojoval proti donatistům a pelagiánům, kteří rušili onu obecnost a jednotu všech vykoupených i všech prostředků sdělujících toto vykoupení. Tak je mu Církev tělem Kristovým, složeným z těch, kteří si jdou k ní pro spasení, ne aby vytvořili království Boží, rodinu povoláných za děti Boží, lid Boží. Z toho se ale vyvíjí pravý opak toho, co hledají přívrženci duchovní Církve u sv. Augustina. Tím se stává Církev z království Božího ústavem spásy. Sv. Augustin musil proti pelagiánům zdůrazňovati více jednotu spasení a spasených v Kristu a Církvi.

Tím si také vysvětlíme učení sv. Augustina, který často opakuje, že Církev je svatá, protože je souhrnem jednotlivců předurčených; ne však v tom smyslu, že jen předurčení jsou v Církvi, nýbrž že všechna svatost je v Církvi a z Církve. Vnitř-

ní ráz Církve v některých úryvcích sv. Augustina je ještě zesilován jeho platónským biologismem, podle kterého tvoří Kristus s lidstvem skoro osobní celek. Celek Kristova těla zahrnuje podle sv. Augustina obecnost všech, kteří jsou po vtělení Kristově s ním nějak spojeni milostí a předurčením. Avšak sv. Augustin nevypracoval toto své učení v důsledky, jaké je pak toto vnější a vnitřní sepětí lidí spojených s Kristem, mezi sebou. Prakticky však je mu viditelné tělo Církve zdrojem i zárukou této vnitřní jednoty. V tom ho následovali theologové rané scholastiky i kacíři, kteří se ho dovolávali. Tak, jak zdůrazňují spojení s Kristem, tak jsou mlčenliví o svazku těchto lidí, spojených s Kristem, mezi sebou. Zřízení Církve však, v kterých a z kterých pracoval a žil sv. Augustin, byla jemu i pozdějším theologům rámcem, v kterém žije ono mystické spojení věřících s Kristem.

Sv. Pavel vyvažuje geniálně oba prvky Církve, viditelné spojení těch, kteří jsou účastni neviditelného života Kristova. Proč sv. Augustin zdůrazňuje více tajuplné duchovní společenství, proč si z nauky sv. Pavla bere právě ono vnitřní spojení? Z prostého důvodu, že vnější stránka Církve jako společnosti byla již přijata, vžita, že se z ní žilo, ale omyly jeho doby se týkaly napořád onoho vnitřního spojení s Kristem milostí.

Podle sv. Pavla je člověk k tomuto tělu přivtělen křtem. 1 Kor. 12,13. Kristova společnost jako tělo je ještě těsněji spojena eucharistií. 10, 17.

Je to společnost, která má žiti v pokoji, pořádku a součinnosti všech údů, jako lidské tělo vykonává své funkce skrze své údy. Řím. 12, 4; 1 Kor. 12, 12. Je společnost toto tělo Kristovo, protože vedle lidu má své představené. Je to společnost, v které Kristus uděluje svého ducha. 1 Kor. 6, 17. Tato společnost jako společnost má svou hlavu v Kristu. Kol. 1, 18; Efes. 1, 22. Tak je toto tělo Kristovo tělesem, společností, lidem Božím, královstvím.

Toto je rozdíl mezi Církví tělesem u sv. Pavla a mezi souhr-

nem všech povolanych ke spasení od začátku světa, jak hlásá sv. Augustin. On nevypracoval obojí přivtělení ke Kristu: skrze milost, což plyne z učení o Kristově milosti jako hlavě lidstva, a přivtělení ke Kristu - knězi skrze svátostný charakter, kterým jsme přivtělováni ke Kristu - hlavě Církvě, skrze kterou teprve se nám dostává milosti. Methoda sv. Augustina v pojmání Církvě byla určena jeho theologickými polemikami.

S touto neúplností zápasili theologové až do tridentského sněmu. Proto tak kolísal jejich pojem Církvě od nejširšího spojení všech, kteří jakkoli žili z Krista, až k přesnému určení Církvě bojující. Až teprve sv. Tomáš staví údobství lidí v Církvě na základ svátostných charakterů. Milost je mu základem osobního spasení. Charakter přivtělením ke Kristu a skrze Krista k Církvě.⁹

Sv. Augustin klade důraz na souhrn lidí subjektivně vykoupených. To především nazývá tělem Kristovým. Tak vykládá podobenství o vinném kmeni.¹⁰ Kacíři nepochopili, že on se tu dívá na Církev s jednoho hlediska, a považují tělo Kristovo jako Církev za tuto obecnost lidí Kristem vykoupených a k němu nějak, hlavně ovšem milostí, patřících.

Z učení sv. Pavla vysvítá, že takové tělo Kristovo jest již theologická spekulace, protože tělo Kristovo je u něho celkem vytvořeným z lidských jednotlivců, kteří spolu působí všemi dary a schopnostmi na spasení svých bratří, tedy celku, jehož údy spolu pracují především s ostatními, a tím udržují celek.

Sv. Augustin byl veden platonismem, pro který platí spíše a více prvek neviditelný. Proto je sv. Augustinovi tělo Kristovo především společností v milosti a lásce pro neviditelné Kristovo vtělení. Protože však tělo Kristovo je Církev, přesunulo se těžisko Církvě-těla Kristova v myšlence Augustinově na duchovno, neviditelné. Středověcí náboženští myslitelé z toho vyvodili,

» Koster: 1. c. p. 51—54.

10 In Joannem tract. 80, 1. - Sermo 71, 19.

že Církev je pouze toto neviditelné duchovní tělo, společenství lidí v Kristově milosti. Proto je Církev tak svatá, že ji tvoří jen vyvolení, předurčení, aktuálně svatí. Proto najisto jí není viditelná Církev, římská Církev s tolika lidmi zřetelně nesvatými, a proto — ježto se chtějí sami spasiti a nevěří v samospasitelnost Církve — nevyvolenými a nepředurčenými.

Církev jako Kristovo tělo je na světě od dob Ábelových. Skládá se ze všech, kteří žili a žijí z milosti. Kristus je pořadajícím prvkem v tomto těle - Církvi. Protože milost je od Krista, všichni žijící z milosti náležejí ke Kristu. To bylo později vyjádřeno rozlišením mezi tělem a duší Církve. Ale viditelná Církev je připojena ke Kristu jak neviditelnou milostí, tak vnějším přivtělením svátostným ke Kristu. Toto se nedá oddělovati od sebe, ledaže bychom brali jak tělo Kristovo, tak Církev jenom v nevlastním, odvozeném smyslu. Z uvedených důvodů mluví sv. Augustin o Církvi jako společenství těch, kteří žijí v lásce. Sv. Petr je podle něho představitelem tohoto lidu Božího.¹¹ Tento lid Boží ztotožňuje Augustin¹² s »tělem« dobrych, které rozděluje na dobré utvrzené v nebi, a na zápasící ještě na zemi. Toto společenství lásky stojí vedle vnějšího přivtělení ke Kristu, kterému říká sv. Augustin consecratio, obdobně se signatio militaris, vyjádřené později theologicky jako charakter, nezrušitelné znamení.

Když buduje sv. Augustin vnitřní ráz Církve na milosti a lásce, je přirozené, že v společenství vyniká více ráz osobní, kristologický, a ne eklesiologický. Odtud tápání reformátorů mezi neviditelným společenstvím a Kristem a jakýmsi vnějším shromážděním těchto lidí, kteří žijí z Krista. Ale toto vnější shromáždění lidí žijících milostí z Krista je spíše až důsledek lidské nutnosti než Boží předchozí vůle.

Základ nauky o Církvi je sv. Augustinovi nauka o Bohu a

" Sermo 76, 1.

12 In Ioannem, tr. IV, 12.

Kristu Vykupiteli. Prvním tvůrčím principem Církve je láska, která předchází všechna církevní ustanovení. Přitom ale opět ztrácí tuto lásku ten, kdo se odtrhuje od Církve, protože se tím odlučuje od Boha a Krista. Takový člověk ztroskotal ve víře a nemůže počítati se spasením. Církev je totiž služebníci, mající rozdávat milosti. Pro nás je dostala od Krista. Augustin potírá kacířstva na základě církevní ústavy. Hierarchie je mu nutná pro moc klíčů, primát a proto, že ona je pojátkem jednoty Církve. Tyto úřady musejí býti Kristem zřízeny a jejich nositelé musí přijmouti svou moc svěcením.

Tak mluví sv. Augustin o Církví v trojím smyslu: Zná viditelnou Církev, s hierarchií a mocí udělující milost, s dobrými i zlými údy.¹³ Od toho však odlišuje Církev těch, kteří nosí v srdci lásku a jsou oživeni Duchem svatým. Jsou spojeni s Bohem posvěcující milostí. Posléze zná Církev vyvolených, kteří předurčením budou na věky spojeni s Kristem. Nemůžeme proto tvrditi, že sv. Augustin chápe Církev jen duchovně. Zná tři stránky Církve, její viditelnou společnost, její duchovní obsah a posléze duchovní naplnění v dosažení cíle.

Ale tyto tři pohledy sv. Augustina na Církev nejsou uspořádány a vyváženy. Sv. Augustin mluví totiž trojím způsobem: jako homiletický exegeta, theologický polemik a jako hierarchický biskup. Jako exegetický kazatel a polemista rozvádí v bohaté spekulaci krásnou myšlenku sv. Pavla o Církví jako tělu a jako tělu Kristovu. Jako biskup shromažďuje věřící svou autoritou, svátostmi a vnější jednotou v celek, který má být posvěcen onou vnitřní jednotou. Je třeba vrátiti výrazu: »Církev je tělo Kristovo« pravý a přímý smysl, jaký mu dává učení sv. Pavla, abychom předešli nové omyly v chápání Církve. Jinak by mohl dosavadní vývoj dospět zpět k fraticellskému, hu-

¹³ Viz na př. jeho text *De fide ad Petrûm*: »Firmissime crede et nulatenus dubites, archám Dei esse Ecclesiam et in ea usque in finem saeculi frumento permixtas paleas contineri et in omni professione, sive clericorum sive monachorum, bonos esse simul et malos...»

sitskému a luteránskému nazírání na Církev, třebaže zdánlivě opřenému o učení sv. Augustina. To právě učinila encyklika Pia XII. O Církví. Magister Sententiarum neměl zvláštního traktátu o Církví. Církevním otázkám věnoval distinkci 24 IV. knihy tam, kde mluví o svátosti kněžství. Výstižně postavil hierarchii jako podstatný prvek církevní společnosti. Vykladači Lombardovi zavádějí brzo traktát: De Christo, čapíte Ecclesiae. Ale není to pojednání eklesiologické, nýbrž kristologické o vnitřním obsahu Církve, to jest o milosti, a proto ve spojitosti s pojednáním o Kristu, dárci milostí.

SV. TOMÁŠ O CÍRKVI

Grabmann¹⁴ tvrdí, že sv. Tomáš nemá traktátu o Církví, ale že mu byla myšlenka Církve architektonickým zákonem, který ovládal celou stavbu jeho bohovědy. Theologové mluví o Církví ve spojení s traktátem o Kristu a o jeho kněžství. Když pojednávají o Církví ve spojení s Kristem, mluví ve smyslu sv. Augustina o Církví v nej širším slova smyslu právě pro onu obecnost Kristova vykoupení a pro obecnost jeho milosti. Kde mluví o Církví ve spojení s kněžstvím Kristovým a kněžstvím hierarchickým, rozumějí Církev v užším a ve vlastním slova smyslu.

Znovu zdůrazňuji tento velký rozdíl. Kdo na to nedá dobře pozor, ztratí rozhled v lavině textů svatých Otců a theologů. Tak si může vybrat z této záplavy úryvky mluvící o těle vnitřního společenství, a bude pak dokazovati třeba na základě přívalu textů, že svatí Otcové a středověcí theologové měli velmi široký pojem Církve.

O vlastní Církví mluví theologové právě tam, kde jednájí o prvcích tvořících Církev jako viditelnou společnost, tedy o kněžství, o moci papežské, o svátostech, o svátostném charak-

¹⁴ Grabmann: *Die Kirche nach der Lehre des hl. Thomas*, 1896, p. 107.

téru. Především pak mluvilo o této vnější stránce Církve kano-
nické právo. Theologie zůstávala na vrcholcích kristologické
spekulace v otázkách Církve. Církví jako společností se zabý-
valo především církevní právo. Theologové jednají zevrubně
o všech těch vnějších předpokladech a prvcích viditelné Círke-
společnosti. Pokud nemusili vyvracet omyly kacířů, byla jim
viditelná Církev něčím docela samozřejmým. Proto sv. Tomáš
nemá vyslovené nauky o Církví, ale pojednává o všech slož-
kách a vlastnostech Církve. V dané době stačilo theologům
pouze shledati a v systém uvést tyto prvky. Jeden z nejvěr-
nějších thomistů Joannes a Turrecremata (Torquemada) čerpal
jenom ze sv. Tomáše a z církevního práva; to mu stačilo na
slavný, po Palcově spisu *De Ecclesia* první světově známý sou-
vislý traktát o Církví od dob Cypriánových: *Summa de Eccle-*
sia, vydaný v Římě roku 1489.

Odporujeme názoru, který se chtěl stati běžný, že traktát
o Kristu — Hlavě je vlastním traktátem o Církví. Ale opět není
pravda v tom smyslu, jako by se tato otázka Církve vůbec ne-
dotýkala. Týká se Církve docela životně, týká se totiž jejího
života, jak ukazuje dále Andělský učitel. Spojení s Kristem tvoří
Církev. Toto spojení s Kristem je obsahem, dílem a cílem Cír-
kve. Ale tento vnitřní obsah dává viditelná Církev viditelnými
znameními této neviditelné milosti, která je principaliter *Novae*
legis ... Tak vyžaduje Tomáš stále jak přivtělení ke Kristu, tak
k Církví, podobně jako sv. Pavel a Bonifác VIII.

Kristus je hlava celého lidstva vtělením, vykoupením a stá-
lým posvěcováním. Proto i Církev je jeho tělem, právě tím, že
se v ní uskutečňuje ústředně a vlastně nejbohatěji posvěcující
Kristův vliv. Sv. Tomáš tu opravuje velmi šetrně myšlenku
sv. Augustina. Církev je tělem Kristovým, protože jsou v ní
spojeni lidé, kteří patří ke Kristu. Tedy není Církev jenom ono
obecné, neviditelné, neurčité přivtělení ke Kristu, nýbrž proto
sluje také jeho tělem, že je spojena s ním milostí a životem
nadpřirozeným.

Kristus je podle sv. Tomáše principem Církve, podobně jako je Církví podstatné býti Církví Kristovou.¹⁵ On ji utvořil a zůstane její hlavou. Jest závislá na něm v svém původu, bytí i v svém působení. Ale toto vnitřní působení se děje vnějším způsobem: svátostmi ve společnosti hierarchicky udělovanými.¹⁶ Vnější stránka Církve se připíná na traktát o svěcení kněžském, o primátu.

Sv. učitel také jasně vykládá, proč nazývá celou Církev mystickým tělem, proč užívá slova »mystické«¹⁷ tělo. Chce tím naznačiti, že mluví o těle v přeneseném smyslu.¹⁷

V celé osmé otázce pojednává o Kristu a ne o Církví. Mluví o vlivu Kristově. Kde je vliv, je spojení s ním; tak je Kristus hlavou. Tak je hlavou i blažených, třebaže Církev je shromáždění věřících.¹⁸

Tato Církev totiž bude jednou přetvořena v Církev vítěznou, která bude Církví oslavenců nazírajících na Boha. Mezi těmi, kdož patří na Boha, má Kristus první místo — tedy je hlavou i jim. Stále se na tomto místě zabývá sv. Tomáš Kristovým působením milosti. Nejedná zde o Církví samé, nýbrž o Církví, v které působí Kristus svou milost. Tímto vnitřním vlivem je a zůstane Kristus jedinou hlavou Církve. Protože však je to Církev složená z lidí, na které je možno a nutno vykonávati vnější vliv, existuje vedle onoho vnitřního vlivu (*influxus intrinsecus*) také vnější řízení (*gubernatio exterior*), v kterém se podílejí biskupové v určitých dobách a na určitých místech,

15 III. 37, 1, Suppl. 38, 1. C. G. IV. c. 76, a. 4, c. 78. Nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur.

16 De latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est, sanguis et aqua, quibus est Ecclesia constituta. I. 92, 2. De Ver. q. 29, a. 4, dtto.

17 Tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis quod secundum diversa membra habet diversos actus, ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. III. 8, 1.

¹⁸ III. 8, 4.

papež pak na všech místech, ale také jen po určitou dobu. (1. c.) Tímto rozlišením znovu zřetelně ukázal Tomáš, že obraz mystického těla Kristova není mu celou podstatou Církve, nýbrž že vyjadřuje jen poměr údů Církve ke Kristu v jejich účasti v nadpřirozeném životě, který mají jediné od Krista, vlastní příčiny posvěcení a milosti.

Udělování tohoto života je však dáno společnou vírou a svátostmi.¹⁹

Mluví o vymezení článků víry a účinnosti svátostí, čímž se právě vyjadřuje Nový Zákon. Tím je zřetelně vyslovena vnější stránka Církve působící jako její podstata.

Z tohoto pojmu Církve jako učitelky víry a rozdatelky milosti ve svátostech plyne pro sv. Tomáše nutnost vnějšího úkonu Církve. Jako sv. Pavel staví nutnost vnějšího rázu Církve na dogmatický základ. Protože je Církev tělo, potřebuje rozličné úřady a úkony: »Ministri Ecclesiae sunt quodammo instrumenta illius effluxus, qui fit a capite in membra. (Suppl. 63, 3 ad 2.)

Tedy není sv. Tomášovi Církev neurčitým, jen duchovním tajemným spojením s Kristem, nýbrž společnost mající dávat ono vnitřní společenství s Kristem.

Ze takto je třeba chápati označení Církve jako »mystické« tělo Kristovo, vidíme z učení Tomášova učitele sv. Alberta Velikého, který praví:²⁰ Constat enim, quod Ecclesia mystice vel metaphorice corpus Christi dicitur. Omnis autem translatio mystica habet fieri per appropriationem ad aliud, quod vero eodem nomine dicitur nomine et ratione.

V tomto smyslu, ve smyslu nutného spojení Krista posvěcujícího Církev s těmi, které posvěcuje, musíme chápat onu jednotu Krista s Církví, kterou nazývá sv. Tomáš mystickou oso-

¹⁹ Quodl. IV. 13: Lex amoris, quae est lex libertatis, est contenta praeceptis moralibus naturalibus et articulis iidei et sacramentis gratiae, lex fidei et lex gratiae propter determinationem articulorum et eificaciam sacramentorum.

²⁰ De sacrificio missae d. III, t. 1, c. 5, nro. 2.

bou.²¹ Avšak ono spojení jest spojení nejenom vnitřní, nýbrž i vnější, spojení vnější jednoty, která jest ovocem eucharistie.²² Středověcí theologové při tomto metaforickém chápání slova Církev jako tělo Kristovo jemně setřeli jeden, a to základní smysl myšlenky sv. Pavla o Církvi jako těle, a těle Kristově. V myšlence sv. Pavla šlo i o vnější spojení údů Církvě s Kristem, a tedy o tělo — těleso i o vnitřní spojení údů s Kristem a jeho životem, což ovšem tvoří tělo metaforické, mystické. Tím převážili výraz Církev-tělo poněkud na stranu vnitřní. Až encyklika sv. Otce Pia XII. šťastně vrací základní smysl vnějšího spojení s Kristem a mezi námi vespolek, kterým se nám dostává a kterým se uskutečňuje vnitřní spojení nás s Kristem a mezi námi vespolek v Kristu.

Shrnuji: Sv. Tomáš užívá slova Církev v rozmanitém smyslu. V nejširším smyslu mluví o Církvi jakožto celku všech, na které se vztahuje vliv Kristův. Tak III. 8, 3, kde se táže, zda je Kristus hlava všech lidí. Zde bere slovo *corpus Ecclesiae* v nejširším smyslu jako celku všech, ke kterým má Kristus nějaký vztah. Tento vztah stupňovitě sestavuje: K tomuto »tělu« patří: 1. Svátí spojení s Kristem ve slávě. 2. věřící na zemi milostí. 3. věřící v hříších spojení s Kristem jen vírou. 4. ti, kteří ještě nejsou s ním spojení, ale budou. 5. ti, kteří nikdy s ním spojení nebudou. Je hlavou všech těchto lidí, protože všechny vykoupil. To je nejširší chápání Církvě.

Ale tento výraz Církev a tělo Kristovo a mystické tělo Kristovo je spíše jednota těch, na které se vztahuje vliv vtělení a vykoupění Kristova a jeho moc. Vlastní Církev je vybudována na Kristu, na jeho člověčenství, na jeho svátostech a na víře

21 *Sicut naturale corpus est unum ex membrorum, ita tota Ecclesia computatur quasi una persona cum suo capite quod est Christus (III. 49, 1). Christus et membra ejus sunt una persona mystica (De Ver. q. 27, art. 7, ad 11).*

22 *Res autem hujus sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus (III. 73, 3).*

v tohoto Krista, udělování těchto svátostí, a na těch, kteří zastupují Krista v tomto posvěcování skrze hlásání slova Božího a udělování jeho milostí přísluhováním svátostmi.

Pravdu má Koster,²³ že Tomášův traktát o Kristu - hlavě v VIII. ot. III. části Summy není vlastním traktátem o Církvi. Je to pojednání o Kristu a jeho vlivu na lidi a o spojení těch, kteří mají tento vztah ke Kristu. Byl to omyl Geisselmannův, Káppeliho a Merschův,²⁴ kteří chtěli ukázati, že již svatý Tomáš učil nejenom juridickému, vnějšímu, nýbrž také (a hlavně) vnitřnímu, duchovnímu pojmání Církve jako tajemného těla Kristova. Augustinova myšlenka pracovala v myslích theologů dále. Přehnali ji fraticellové, Viklef a Hus ve ztotožnění Kristovy Církve s mystickým, to je neviditelným tělem Kristovým. Albert a Tomáš šťastně označili ono mystické jako metaforické, aby ho mohli užiti o oné velmi široké jednotě mezi Kristem a všemi, které vykoupil, nazývajíce ji také, ovšemže v širším až nejširším smyslu, Církví. Povrchní theologové však postupovali opačným směrem a nazývali onu viditelnou Církev, pro kterou žádali Tomáš s Albertem vnější učitelský a kněžský a pastýřský úřad, mystickým tělem, při čemž slovo tělo oním přívlastkem »mystické« zcela a absolutně zduchovníli. Převertili analogii. Místo obecné jednoty zvané tělem ve smyslu přeneseném, místo Církve nazvané obrazně tělem jakožto organická společnost, je jim Církve pouze tímto tajemným, neviditelným tělem. Církve není tělem Kristovým proto, že Kristus na ni působí svým vlivem, nýbrž je pouze tělem tohoto spojení života a duší žijících jím.

Valdští i fraticelli popírali viditelnou a hierarchickou stránku Církve a především objektivnost této hierarchické stránky.

²³ O. c. p. 43.

²⁴ Geisselmann: *Christus und die Kirche nach Thomas v. Aquino* Theol. Quartalschrift, Jhrg. 1926, p. 192—222, 1927, p. 233—255.

Káppeli: *Zur Lehre des hl. Thomas von Aq. vom Corpus Christi mysticum*, Paderborn, 1931.

Mersch: *Le corps mystique du Christ*, Louvain, 1933, 2. sv.

Církev jim byla jenom duchovní sdružení těch, kteří dokonale žijí z Krista. Místo theologických důvodů platilo u nich zjištění nešvarů a hříchů u údů i vůdců viditelné Církve. Jistě tu spolu působilo obecné zaměňování Církve viditelné s oním nejširším pojmem těla Kristova jakožto spojení všech, na které Kristus rozlévá své působení.

Theologové si byli dobře vědomi analogické platnosti spojení obou výrazů Církve a (mystické) tělo Kristovo; avšak valdští i fraticelli ztotožňovali obojí, až jim z toho vyplynula nemožnost označovat viditelnou, římskou, hierarchickou církev pojmem těla Kristova. Nerozlišovali trojí stránku tohoto těla a Církve. Církev jim byla jen tělo Kristovo. Jen Kristus a jeho milost a lidé žijící z této milosti a na věky již při vtělení ke Kristu.

Církev čekající na své eschatologické naplnění zaměnili s Církví, kterou Kristus založil, aby připravovala toto naplnění.

Viklef a Hus staví tento omyl na domněle theologický základ. Obojma bylo osudné ono široké pojetí jak Církve, tak těla Kristova.

Bylo snad třeba tohoto omylu, aby se theologie věnovala posléze již řešení otázky vlastní Církve. Dotud jako by Církev nepotřebovala uvažovati sama o sobě. Církev žila sebe. Ovládala celý život, určovala celé myšlení. Byla svým údům i sama sobě něčím samozřejmým, o čem se nedisputuje. Na útoky proti hierarchii, autoritě a své svrchovanosti odpovídala zdůrazňováním potřeby Kristova ustanovení hierarchie a její autority. Nešla dále. Až když se kacíři dostali na její podstatu, začíná její theologická práce o sobě samé.

HUSŮV POKUS O URČENÍ PODSTATY CÍRKVE

Když se mluví a píše o Husovi, nebývá postaveno učení Husovo geneticky do myšlenkové a theologické souvislosti s celým dosavadním způsobem myšlení o Církvi. Když byla Církev chápána tak široce jako tělo Kristovo, bylo Husovi, horlители o ob-

rodu Církvě a visionáři zároveň, snadné vyvoditi důsledků z dosavadní eklesiologické neurčitosti. Z myšlenky o Církvě jako jen těle Kristově plynul mu tento naprosto nutný důsledek.

Je-li Církev tělo Kristovo, nemůže obsahovati hříšníky, nemůže býti řízena lidmi, nepotřebuje viditelných úkonů. V tom vidím trvalé nebezpečí při zaměňování eklesiologie a kristologie. Kristus musí zůstatí středem a hlavou Církvě, ale není celá podstata Církvě pouze v tomto subjektivním poměru lidí jen ke Kristově milosti. Ke Kristu je třeba být přivtělen svátostně. Je tedy třeba tyto svátosti udělovat. Je třeba Krista hlásat. Je nutné pro křesťany, lidi spolčivé, viditelně sejiti se ve společnost společenství Kristova, je nutná společnost, která by toto společenství řídila, nad ním bděla a jeho údy řídila. To vše Hus již neuvážil. Jeho osobitý výklad Písma vyvrací základní jeho nauku o postačitelnosti Písma. Vytýká římské Církvě skreslení a znesváření a rozšíření Písma, ale právě jeho vlastní výklad je osobně libovolný. Hus hlásal své názory na Církev na kázáních²⁵ a hlavně ve svém spise *De Ecclesia*; rovněž už v svém výkladu k *Sentencím*. Ve výkladové části závisí Hus trvale na Viklefovi. Traktát o Církvě povstal v době Husova sporu o odpuštění, proti kterým vystoupil. Proti Husovi stála theologická fakulta a duchovenstvo. Král svolal kněžskou synodu v Praze a schůzku na Zebráče. Hus stížený klatbou, jedná se svými prostředníky. Páleč a Stanislav ze Znojma vyložili svými traktáty o Církvě své stanovisko. V této době vzniká také r. 1413 Husův traktát *O Církvě*. Hus neměl ve svém vyhnanství k rukám knihovnu. Měl jen Písmo sv., církevní kánony, spisy Viklefovy a spisy svých odpůrců.

Klidný začátek traktátu byl napsán asi v březnu, bojovný zbytek v dubnu nebo květnu po rozbití jednání. V Betlémské kapli byl traktát opisovačům dodiktován. Vlastní rukopis vzal Hus s sebou do Kostnice, kde byl zároveň s Husem spálen.

Podstatou Církve je mu v tomto traktátu »obecnost, veškerenství všech předurčených«. I místní či částečná církev není nic jiného než souhrn předurčených na tom místě.²⁶ »Avšak svatá církev katolická jest veškerost všech předzřízených, to jest, všichni předzřízení v přítomnosti, minulosti i budoucnosti.«

Cituje sv. Augustina z jeho výkladu na sv. Jana ve Výkladu 32 otázek, IV. hl. »Recurrat«. »Z výroku jeho je patrno, že jediná jest všeobecná, svatá církev, jež jest veškerost předzřízených ... a uzavírá v sobě všechny, kdož mají dojiti spásy.. .«

Ale Augustin²⁷ na tomto místě jen ukazuje, že Církev dala všechny svaté, ne že je pouze společenstvím předzřízených. Hus vychází z pojmu Církve jako těla Kristova. Cituje sv. Řehoře, podle kterého tvoří údové Církve s Kristem dokonce i jednu osobu.²⁸

Cituje výroky sv. Pavla a sv. Augustina. Ze všech mu vychází stále, že Církev je svou podstatou především a jen: tělem Kristovým; tělem Kristovým až k dokonalé totožnosti. Toto tělo tak jedno s Kristem nemůže ovšem obsahovat hříšníky, nepotřebuje nějaké hlavy, ba ani ji nestrpí. Hus je důsledný a jde ve svém ztotožňování Církve s Kristem až k úplnému popření viditelné Církve, Církve jako společnosti mající v sobě hříšníky, mající pro ně nějaké posvěcující prostředky.

Druhá kapitola znovu potvrzuje Husův názor na Církev. »Bojující Církev je počet předzřízených, dokud zde na zemi putují k vlasti, Církev trpící je počet předzřízených trpících v očištění.« Podle něho jest »Svatá Církev obecná jediná nevěsta Kristova, panna nej čistší, s kterou Syn Boží vešel v manželství pro věčnou lásku a kvůli pojetí za vlastní.«

2« De Ecclesia hl. 1.

27 Kybal: Mistr Jan Hus I, 245. - Citát zní: »Církev, která zrodila Ábela, Henocha, Noema a Abrahama, ta porodila i Mojžíše a proroky pozdější časem, před příchodem Pána; a která tyto zrodila, ta i apoštoly, mučedníky naše a všechny dobré křesťany ...«

28 Neboť Kristus a Církev jsou tatáž hlava a tělo a jedna osoba. I. c. 35, 9.

Znovu praví ke konci II. hlavy: »Jednota církve katolické záleží v jednotě předzřízení. Neboť jednotliví její synové jsou v blaženosti konečně sjednoceni. V přítomnosti pak záleží její jednota i v jednotě víry a ctností a v jednotě lásky.« Stále jen a jen vnitřní jednota, jednota vnitřní svatosti a předurčení.

Středověkou nauku o Kristu jako hlavě celého lidstva, označující v nejširším slova smyslu slovem Církev všechny, na které se rozlévá Kristův vliv, uplatňuje výhradně o tomto neviditelném společenství.²⁹

Hus řeší otázku zlých lidí v Církvi rozlišením na první pohled duchaplným, že totiž někdo je v Církvi, ale není z Církve, což platí o předzvěděných a špatných. Jako je více věcí v lidském těle, které jsou v něm, ale nepatří k tělu a budou z něho vyloučeny.

Středověkou distinkci u sv. Tomáše, jak kdo patří k mystickému Tělu Kristovu, to jest, k onomu nejširšímu chápání Církve, Hus aplikuje na Církev v užším slova smyslu. Tak mu nejsou vůbec údy Církve ti, kteří nejsou předurčení, kdežto předurčení jimi jsou, i kdyby navenek k ní nepatřili. Údem této Církve se stávají lidé jedině předurčením.

Hus nepřipouští hříšníky v Církvi. Docela logicky. Církev je mu Kristovým tělem jako jedna osoba. Proto vykládá podobenství o kookoli mezi pšenící, o špatných rybách mezi dobrými v tom smyslu, že již teď jsou vyvrženi,³⁰ kdežto v podobenstvích je udán až konec časů pro vyvržení. Hus naproti tomu proti jasnému smyslu Kristova podobenství praví: »Jako pleva zůstane vždycky plevou, tak také předzvěděný zůstane vždycky předzvěděným a byl-li by někdy v milosti dle přítomné spravedlnosti, přece není nikdy částí svaté Církve ...«

Sv. Tomáš, který také připíná Církev na Krista jako na ústřední postavu, má trojí rozlišení, kterak kdo patří ke Kristu,

29 De Ecclesia, c. III.

30 i. . c. V.

a tedy k Církvi. *Per gloriam, gratiam et fidem*. Poslední, kteří nejsou aktuálně spojeni s Kristem, leč mrtvou vírou, přece patří ke Kristu *per potentiam*... Touto distinkcí podržuje i Matěj z Janova (I. c.) skutečnost viditelné Církve jako společnosti věřících s živou i mrtvou vírou. I pro hříšníky zjednal a má ovoce svého vykoupení. Proto touto možností patří k Církvi, chápané třeba i jako tělo Kristovo, protože i na ně se vztahuje vliv Kristův.

Hus dobře vidí skulinu do jednostranného chápání Církve jako jen neviditelného těla Kristova, kterou sv. Tomáš koriguje augustinovské homiletické antidonatistické líčení Církve jako duchovního těla Kristova. Proto polemizuje v VI. hl. s tím rozlišením sv. Tomáše.

Ona obecná Církev není pro Husa Církví hierarchickou. Římskou je pro velký počet mučedníků, pro jakési prvenství Petra, římského biskupa. Ale nikdy nepřipouští, že by Petr byl hlavou Církve, tím méně jeho nástupce, římský biskup. Jedinou hlavou může být jedině Kristus. Jinak by byla Církev něčím obludným, majíc dvě hlavy. Papežem je mu pouze ten, kdo stojí duchovně nejvýše, jsa nejbližší Kristu. V 14. hlavě praví: »Nikdo nezastupuje vpravdě Krista nebo Petra, leč, následuje-li ho v mravech, poněvadž žádné jiné následování není příslušnější, ani jinak nepřijímá od Boha správcovskou moc«.

Důsledně, ve smyslu duchovně chápané Církve jako spojení lidí žijících z Krista, odmítá vnější organizaci, hierarchii a autoritu, protože se nedá ona vnitřní svatost zjistit. Tehdejší skutečné nebo domnělé hříchy papežů, kardinálů a biskupů jsou mu dokladem, že na tomto nelze budovat Církev-svatou-Kristovo tělo. Kristus je totiž nejpoستاčitelnější hlava, praví v kapitole XIV.

Hus si představoval toto údobství těla Kristova jako víru, oživenou láskou. Tak v Menším kázání betlémském učí, že se křesťan stává vírou synem Božím. Víra tak ospravedlňuje člověka, že již nehřeší, nýbrž vtěluje se do Krista a v Kristu zů-

stává. Tím je údem Církve, protože Kristus, v kterém zůstává, je hlavou Církve. Pak ovšem nepatří hříšníci k Církvi, protože Církev je soubor všech svatých v milosti Ježíše Krista.³¹

»Kristus je otec a církev jako sbor všech svatých jest matka... Tento Otec... a tato matka mají v duchovním porození děti... jsou ti všichni věrní křesťané, kteří plní přikázání otce svého...«³²

»Křesťan musí býti pilen, aby nižádného hříšku neučinil a zvláště smrtelného, neb tak jsa živ bez něho, jest v obci svaté před Bohem... A kdožkolivěk jest v hříše smrtelném, ten jest vyobcován v ten čas z obce svaté.³³

Mimo to znal Hus ještě nejširší pojem Církve tak, jak ho užívali scholastikové doby předcházející i tehdejší, jakožto shromáždění všech, nad nimiž kraluje nebeský Otec. Dr Spáčil vidí v tom nesouhlas s naukou o Církvi složené pouze z předurčených, a polemizuje s Kybálovým výkladem této neshody. Myslím, že tu není rozporu. Správně ovšem Spáčil odmítá Kybálův výklad tohoto nesouladu, jako by Hus chápal církví předurčených církev v budoucnosti, kdežto církví vírou a láskou je Církev přítomnosti. Naopak, obojí tvoří jedno: vlastní církev jsou předurčení, u kterých se jeví jejich předurčení vírou a životem z víry. Ostatní jsou v Církvi, ale ne z Církve. Hus totiž stále i v přítomnosti, jak se to jeví v otázce hierarchie, chápe Církev jako shromáždění předurčených. Ale i učení, podle kterého jsou údy těla Kristova pouze ospravedlnění a svatí skrze predestinaci, je bludné a rozvrací pojem Církve, která má teprve hledat a posvěcovat hříšníky. Církev je svatá pro Krista a pro posvěcující sílu jeho milosti, a ne pouze pro svaté, už posvěcené údy.

Hus nelogicky převrací smysl podobenství o špatných rybách (De Ecclesia V), kterými rozumí ty, kteří jsou aktuálně hříšníky, ale jsou přítom předurčení. Proto jsou v síti, v Církvi,

si **In epist. canon. I, 214.**

³² **Výklad víry.**

³³ **Výklad desatera I, 255.**

třebaže jsou ještě špatní. Husův předchůdce byl Vojtěch Raňkův, jenž svým spisem *De schismate* připravuje cestu Husovi. Jan z Jenštejna mu odpovídá traktátem: *Tractatulus de potestate clavium*. (Otiskl Dr Zítek v CKD 1904.) Tím zachoval také hlavní věty Raňkovy. I Raňkovi je dvojí církev; bojující, jejíž hlavou je jaksi papež a jež je jen poněkud potřebná. Avšak pravá Církev Kristova má Krista za hlavu i dále a obejde se bez papeže, nemůže hřešiti, je v pravém slova smyslu shromážděním všech věřících, kteří jsou ve stavu milosti. Petr neobdržel od Krista veškerou moc. Je-li papež ve hříchu, není ani podružnou hlavou Církve bojující, jak apoštolově ve hříchu nebyli údy pravé Církve Kristovy. — Hus pokročil dále, když místo svatých údů osobně klade do pravé Církve Kristovy svaté objektivně, totiž předurčením.

Hus sice neučí, že by předurčení byli zároveň omilostnění, ale tvrdí,³⁴ že to předurčení zvlášť chrání předurčené, aby — i když klesnou do hříchu — nesetrali v něm. Podržují si totiž jakousi kořenou milost. Tím předurčení, i když jsou právě ve hříchu, zůstávají v Církvi.

Tak se jeví více méně neucelený Husův názor na Církev. Má mnoho nesouvislostí a nejasností, ale základní jeho osnova je toto: Kristus je hlava celého lidstva. Předurčení jsou k němu přivtělení trvale. Ostatní jen náhodně a na čas. Předurčení jsou buď vůbec a stále dobří, nebo podržice základní milost z předurčení, nejsou sice z Církve, ale jsou v ní. Tak jsou v ní, ale ne z ní, a navždy předzvěděni k zavržení. Předurčení se projevuje svatostí nebo vede k ní. Kristus je hlavou tohoto těla, které musí být svaté jako on sám. Proto všichni jiní než předurčení patří buď k Církvi nejobecněji chápané, nebo k tak zvané Církvi smíšené, která ale není pravou Církví Kristovou. Tou je jen Církev předurčených. Tak vyhranil své učení v posledních letech, jak to vyjádřil v svém traktátu *De Ecclesia*. V něm

34 In Epist. can.

je Církev jen sborem předurčených. Ostatní jsou tak v Církvi, ale ne z Církve, jako jsou chrchle a lejna sice v těle, ale nejsou tělem.

Z toho ovšem plynul nutný závěr, že církev smíšená, církev mající hříšníky, církev hierarchická, církev římskokatolická není církví Kristovou.

Tak je Církev podle Husa jen neviditelným společenstvím. Jenom tímto rozlišením společenství a společnosti můžeme vyjádřiti zásadní rozdíl mezi Husovým čistě vnitřním chápáním Církve a mezi chápáním naším. Husovi je Církev neviditelná obecnost, společenství předurčených. Je to pouto naprosto nepostižitelné, nezorganizovatelné.

Kybal praví, že Hus neupíral Církvi všechny reálné podmínky existence, že se mu nemohla jeviti jako pomyslný sbor. Ale když postavil údobství, příslušnost, autoritu jenom na ono vnitřní předurčení, když všechny t. zv. známky Církve připisuje pouze Církvi předurčených, rozleptává ony reálné podmínky existence, a Církev již popřením objektivní autority musí posléze tu stati jen jako neviditelná, duchovní obecnost. Odmítal hierarchii jako objektivní prvek jednoty. Jednota, základní podmínka společnosti, jest mu pouze vnitřní, duchovní, Kristus a příslušnost k němu předurčením a svatostí. Neuznával ani vnější jednoty víry, protože popřel neomylný, postižitelný učitelský úřad, vnější známku vnější jednoty. Celou jistotu jednoty položil do Písma, které si ale sám vykládal docela libovolně.

V Husově zmatenéologii, klopýtající přes jemná, ale nutná a nalezitelná rozlišení, vyvrcholil zmatek, který vneslo do nauky o Církvi směšování eklesiologie s kristologií, které postavilo Krista do středu nauky o Církvi, ale tak, že převážilo kristologický význam v eklesiologii, že eklesiologie se stala kristologií, a tím byla otevřena brána učení o neviditelné Církvi, když byla celá jednostranně soustředěna na neviditelného Krista.

Páleč, protivník Husův, byl šťastnější v theologické speku-

laci. Hledal nauku o vnější Církvi tam, kde ve středověku byla celá obsažena, totiž v církevním právu. Jeho kolegové kanonisté, hlavně Jan z Boru, mu pomohli vytáhnouti z církevního práva celou nauku o Církvi, kterou složil do traktátu *De Ecclesia* (Hlídka 1912–1913.) Páleč jasně rozeznal příčinu všech omylů o Církvi, že totiž se neuzívá slova Církev jednoznačně. Je tělem Kristovým, ale ne pouze ve smyslu přivtělení ke Kristu předurčením nebo milostí, nýbrž i vírou. To před ním již stanovil také Matěj z Janova (*Regulae*, kn. IV. art. 3, c. 1; vyd. Kybal, str. 31 sq.) i když onu vnější Církev z věřících svatých i hříšných příliš vysoko necení.

Páleč vyvodil z toho, jak se Církev na sebe dívala, jak se spravovala, jak druhé řídila, celou nauku o Církvi - společnosti. Uvádí již všechny podstatné vlastnosti Církve, jak je dnes teologie uvádí po vatikánském koncilu. Páleč jasně poukázal na příčinu Husova omylu, na kristologické převážení pojmu Církve v Kristovo tělo, které zhmotněním obrazu těla dochází k opaku odhmotnění, odspolečenštění Církve. Hus tu byl veden též svým extrémním platonisujícím realismem filosofickým, jenž zhmotňuje ideje mimo věci, ideami vyjádřené. Proto mu vyhovovala idea neviditelného těla Kristova jakožto víra existující Církve a jediné existujícího těla - Církve. Pro tento svůj realismus přijal Hus s nadšením Viklefovo řešení církve skutečně a jediné skutečně existující jako neviditelné tělo Kristovo.

Případ Viklefa a Husa je poučný, jak je nebezpečné přepínati obrazy a symboly v teologii. Hus pro svůj platonický realismus nedovedl rozeznati analogii od doslovnosti, obraz od zpodobněného. Kde Tomáš varovně říká *corpus Christi mysticum*, to jest, *metaphoricum*, chápe Hus Církev skoro jako osobní jednotu s Kristem, zhmotniv obraz sv. Pavla líčícího Církev jako Tělo Kristovo. Theologové rozuměli tělo Kristovo v nej širším slova smyslu pro obecnost všech, na které Kristus vykonává svůj vliv. Oni nazývali sice tuto obecnost jak tělem Kristovým, tak Církví, ale byli si vědomi analogického, odstupňovaného významu

tohoto slova.³⁵ Věděli, že něco jiného jest ona obecnost všech a něco jiného rodina dětí Božích, přivtělených ke Kristu, posvěcovaných milostí ve svátostech a řízených těmi, které Kristus odlišil od řízených a odevzdal jim duchovní moc nad celým svým tělem, které chápe sv. Pavel, jak uvidíme, jako těleso, organisovanou společnost.

Hus propadl v svém theologickém diletantismu a filosofickém realismu obrazům, nepochopil analogii a zhmotnil symboly. Zaměnil obraz za skutečnost a tím již stál mimo skutečnost. Proto jest jeho pojem Církve mlhavý, neživotný, neudržitelný a neuskutečnitelný v životě. Hus tím mnoho přispěl k vývoji tak zvaného svobodného, až nevázaného křesťanství. Nejnovější křesťanské volné skupiny mají v Husovi svého předchůdce i se svou jistotou spasení z pouhé víry v předurčení a příslušnosti k tomuto přesvědčení.

Podobně je i Chelčickému Církev »sbor vyvolených Božích k věčnému spasení«. Rokycana sice také tak definuje Církev ve své Postille: »Jest rozlitá po celém světě (ne v Římě), kdežkoliv jsou křesťánkové věrní po celém světě, toť jest církev svatá«, ale ve skutečnosti budoval hodně viditelně kališnickou církev a hodně zdůrazňoval svou biskupskou autoritu. Synthesou Viklefa, Husa, valdských, táboritů, kališníků a Chelčického jest hnutí Českých bratří. Jejich theolog bratr Lukáš píše ve svých traktátech: O původu cerkve svaté, že je dvojí církev římská, zkažená, ďábelská, od níž se musí odtrhnouti, pak církev svatých, to jest jejich. Reformní snaha Husova končí tu u Českých bratří naprostým donatismem: církev je svatá, římská svatá není. Odtrhli se od ní. Tím jsou již svatí, a proto pravou církví. Hořké nepsat ironicky: ani církev Českých bratří nebyla svatá. Kdyby ničím jiným, tedy oním pustým spíláním katolíkům a katolické Církvi, zevšeobecňováním chyb i hříchů a neviděním ani svatých osobností, ani svaté síly, která

35 Viz Pálec: *De aequivocatione nominis Ecclesiae*, Hlídka 1912.

kolikrát přemohla v Církvi přílišněji kvasící jed. Byly-li hříchy a nepravosti Jednoty menší, to proto, že byla zrníčkem proti velké stavbě Církve.

PROTESTANTSKÉ CHÁPÁNÍ CÍRKVE

U Luthera vyvrcholuje záměna kristologie s eklesiologií. Nepochopíme dobře Lutherovy nauky o Církvi, nepochopíme-li Lutherovu úzkost z lidské bídy, základní, obecné a úplné. Člověk je úplně zkažen. Ničeho dobrého nedovede. I po vykoupení zůstal člověk zásadně špatný. Jediné, čeho je člověk schopný, je víra v Krista, v jeho ospravedlnění. Víra v Kristovo působení, ale také zároveň naši úplnou nicotu. Vírou se spojujeme s Kristem. Vírou jsme k němu přivtělováni. Učení o Kristu, naší hlavě, která vlévá nám, údům, milosti, bylo Lutherem strženo do propasti subjektivního amoralismu. Kristus se stává naší hlavou tak, že my úplně mizíme. Pavlovo »Zije ve mně Kristus« chápe Luther tak, že Kristus koná ve mně všechno, co konám. Mně, člověku, nemožno nic z toho přisuzovat. Hrůzné odosobnění, vyvlastnění, až popření člověka. Ale takový trpný nástroj, či lépe řečeno pouhá nádoba víry, nesoucí v sobě Kristovo ospravedlnění, nemůže ani Bohu, ani Kristu být k nějaké zvláštní cti. Když v přirozeném řádu Bůh ve všem mě udržuje a vede, a proto jsem tvořený k obrazu Božímu, v tom nejvyšším, v synovství Božím, bych byl jen nádobou? Na sněmu augsburském³⁶ bylo řečeno: »Což není jisté, že život spravedlivého není jeho, nýbrž Krista, jenž žije v něm?«

Přitom však praví Luther,³⁷ že můžeme ony věci nazývatí svými, jako můžeme nazývatí svými věci, které jsme přijali. A ještě silnější jsou jeho slova ve výkladu epištoly sv. Pavla

³⁶ *Acta Augustiana*, t. II, p. 12.

³⁷ *De libero arbitrio*, t. XVIII, p. 696.

ke Galatským:³⁸ »Křesťan nežije, nejedná, nýbrž Kristus v něm. Všechny jeho skutky jsou Krista v něm. .. Kdo věří v Krista, je zbaven sebe samého, přestává konati své skutky, aby Kristus žil a působil v něm«.

Lutherovo zoufání nad člověkem hraničí s popřením osobnosti křesťanské. Na uvedeném místě praví: »Takto mluví křesťanská spravedlnost. Když chci rozmlouvati o křesťanské spravedlnosti, musíme nejprve odstranit osobnost. Jestliže ji podržíme, budeme konat skutky (zákona, hříšné),« protože osoba je podrobena zákonu.³⁹

Luther stále zdůrazňuje, že my nejsme nic, nic nevykonáme, že všechno v nás činí Kristus.⁴⁰

I my mluvíme podobně, ale pouze podobně. I my říkáme, že my nejsme nic a Kristus všechno, že Kristus v nás musí žiti, ale přitom chápeme své vykoupení právě tak, že nám je opravdu odevzdal. Je to nyní náš život vycházející z nás, třebaže působen Kristem. Jím působen a námi žít.

Z toho plyne také nauka o Církví. Co má křesťan svatého, má Kristus v něm. Proto se nedá dobře my sliti vnější nějaká společnost. V čem by se scházeli tito zkažení a špatní lidé? Co mají, mají z vnitřního tajemného spojení s Kristem. Proto je Církev společenství, mystické tělo Kristovy svatosti, jeho pravdy a svátostí uskutečňujících tuto svatost. VII. článek Augsburské konfese, schválené Lutherem a čtené před císařem Karlem V.: »Est autem Ecclesia congregatio sanctorum in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum«.⁴¹ Toto hlásání evangelia a

38 in Epist. ad Gal. t. XL, p. 282.

³⁹ (1. c.)

⁴⁰ »Bez něho nic nemůžeme, nic nevykonáme: To on vše učiní; nejprve se staňme jeho, aby on se stal náš«. »Dejme mu svou smrt, aby on nám dal svůj život.« (Reč z 28/IX 1523, t. XI, p. 197.)

41 Corpus reformátorům, t. XXVI, col. 272.

vysluhování pravými svátostmi je jedinou mocí v Církvi podle 27. článku této konfese.⁴² Přiznává jim ještě právo zavrhovat učení různící se od evangelia a bez světské ovšem moci pouhým slovem vylučovati ze společenství ty, kteří se protiví.

Zřetelně označuje Církev za pouhé vnitřní společenství ve Větším katechismu, který sám vypracoval. »Svatou Církev dává víra obcováním svatých . . . « Věřím, že je na zemi jakési shromáždění a obcování složené ze svatých lidí pod jednou hlavou Kristem, svolané Duchem svatým v jedné víře, v jednom smyslu a smýšlení, jen v lásce jednomyslné a svorné. Já pak jsem s tímto tělem spojen tím, že slyším slovo Boží. . . což je základ vstoupení do tohoto společenství.⁴³

I Luther vychází z obecné myšlenky, že Církev je mystické tělo Kristovo. Ale ani on nerozlišuje, proč je Církev zvána mystickým tělem, že je také mystickým tělem, ale ne pouze. Ani Luther nevidí smysl tohoto obrazu, nevidí, že ho theologové užívali, protože ho používali o všech, na které vykonává Kristus svůj vliv, a proto že především platí tedy o Církvi, ve které je vliv Kristův nejsilnější, ale že není celá podstata Církve a celý život Církve ani všechny její vlastnosti maximem tohoto vlivu. Je sice Luther poněkud dále než Hus, tane mu na mysli jakési mlhavé shromáždění, ale v čistě duchovních skutečnostech. Ve výkladu žalmů z roku 1512 rozvíjí Luther svou základní myšlenku, že Církev je mystické tělo Kristovo. Ale vylučuje jakýkoli vnější autoritativní princip zákroku: Svátosti neutvářejí tohoto těla, nýbrž pouze evangelium a víra v ně. Církev je shromáždění těch, kteří jsou naplněni slovem Božím. Neboť při hlášení slova Božího je přítomen ve shromáždění Kristus sám. On

⁴² *Sic autem sentiant potestatem clavium in potestate esse sec. mandátum Dei praedicandi Evangelii, remittendi retinendi peccata et administrandi sacramenta... porro secundum evangelium, ut loquuntur, de jure divino, nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis. (1. c).*

⁴³ Müller: *Die symbolischen Bücher der evang. Luth. Kirche*, 11. vyd. Guterslohe 1922, p. 456.

je hlava věřících a posvěcuje sám své údy tím, že je přivádí k cíli soudem a útěchou svého slova, skrze utrpení a kříž.⁴⁴

Ještě ve svých výkladech k žalmům: *Enarrationes in Psalmos* a *Dictata super Psalterium* chápe Luther katolicky mystické tělo Kristovo. Spojuje s pojmem mystického těla Kristova pojem církve hierarchicky zřízené. Ještě jeho útoky na biskupy a kněze vyjadřují jeho oceňování hierarchie pro tělo Kristovo. Ale ohlašuje se tu již příští vývoj. Hierarchičtí představení Církve mají za úkol hlavně hlásati pravdy. Velkou změnu lze pozorovati od roku 1518. Ve spise o odpustcích rozvádí Luther své duchovní pojmání mystického těla Kristova jako duchovní společenství všech dober na základě společenství svatých. Eucharistická kázání z roku 1519 ztotožňují Církev, mystické tělo Kristovo a společenství svatých. Ve smyslu Husově praví v díle: *Von dem Papstum zu Rom* (1520), že jenom Kristus může býti hlavou mystického těla Kristova, protože jenom Kristus vlévá milost, což se o papeži nemůže říci. Zde následuje Luther tragický omyl Husův, jenž zaměňuje nejobecnější výraz Církve-mystického těla, jakožto souhrnu všech, na které vykonává Kristus svůj vliv, s Církví ve vlastním slova smyslu. Opět je třeba přiznati, že Luther je jako Hus obětí theologické neurčitosti tehdejší terminologie. I pro Luthera je pojem Církve jako mystického těla Kristova kamenem úrazu. Také jemu je příležitostí k zavržení hierarchického zřízení, a proto i vnější Církve a přijetí pouze obecného kněžství. Svátosti nepůsobí proto také objektivně, nýbrž vírou v ustanovovací slova. Tím byl dokončen vývoj od hierarchického mystického těla k evangelickému mystickému tělu.⁴⁵

Církev Kristova není tedy »ústav spásy«, nýbrž osobní spo-

⁴⁴ *Ideo enim ecclesia regnum Dei dicitur quod solus Deus in illa regnat, imperat, loquatur, operatur, glorificatur: Výmarské vydání VIII, p. 656.*

⁴⁵ *Wagner: Die Kirche als Corpus Christi beim jungen Luther (Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1937, p. 29–99).*

lečenství. Jest neviditelná a nedá se postihnouti, leda ve víře. Proto zpívá Luther o Církvi: »Ecclesia soli mein Burg, mein Schloss, mein Kammer sein.« (W. A. XLIV, p. 713.)

A jak jsme my, údy spojené s ním, spjati mezi sebou? Jsme spojeni vzájemnou přímluvou a požehnáním, které z Církve pramení modlitbou a láskou. Tím se také Církev stále obnovuje.⁴⁶

Luther se domníval ze začátku, že se ona duchovní církev může budovati uprostřed Církve katolické. Ale stále jasněji prořážděla u něho myšlenka o Kristu Vykupiteli per imputationem, přiřčením zásluh Kristových a ne novým stvořením. Stále jasněji se proto jevilo Lutherovi, že spojení těchto vykoupených lidí je pouze vnitřní a duchovní, jako je vnitřní víra a Boží ospravedlnění přisouzením Kristových zásluh. Proto stále více mizí Lutherovi potřeba a posléze i možnost viditelného těla těchto lidí, které Pán vidí v Kristových zásluhách.

Protože však Lutherova církev měla růsti hlásáním Evangelia a přísluhováním svátostmi a protože se evangelium musí někde hlásati a slyšeti, musila se vytvořiti a vytvořila se společnost posluchačů evangelia. Tak nastal přechod od neviditelné církve k viditelné společnosti na zemi. Tato společnost není Církev, ale Církev z ní stále vyrůstá. O této společnosti, která obsahuje také hříšníky, mluví někdy Luther jako o Církvi, a někdy dodává: »Církev na zemi«. Tato společnost se obyčejně kryje s místní obcí, pod níž a s níž je třeba vždy si představití neviditelnou Církev. Luther připouští velkomyslně, že i v katolické Církvi mohou býti praví členové Církve.

Luther vyvrcholil a radikálně zdůraznil rozpor mezi neviditelnou a viditelnou stránkou Církve. Měl na něho zcela jistě vliv Husův traktát De Ecclesia, který měl v rukou 3. října 1520. Oba se shodují v tom, že odmítají hierarchii v Církvi a prohlašují Církev za něco neviditelného. Ale liší se oba od sebe v tom, že

⁴⁶ *Quia Ecclesia semper nascitur et semper mutatur in successione fidelium, alia et alia est et tamen semper eadem.* W. A. V. p. 169.

pro Husa znamená Církev shromáždění předurčených, kdežto Lutherovi shromáždění těch, kteří věří důvěřivě ve vykoupění Kristem, kterým nám on přisuzuje své zásluhy. Tím se stává Církev něčím podstatně neviditelným a vnitřním, nýbrž něčím úplně vnějším, bez vnitřní vzájemnosti. Ke Kristu náležíme jenom zevním přisouzením jeho spravedlnosti, a tak i mezi námi je toto pouto podobně jen zdánlivé, fiktivní.

KALVÍN

Pro Luthera je Kristus vším. On koná naši svatost a naše vykoupění. Spojení vírou v Kristovu sílu spojuje s Kristem v jeden jeho život. Tak rozuměl Luther obrazu mystického těla, kterého se ve středověku užívalo celkem bez přesného určení. Vidíme stále zřetelněji, že nejasné chápání tohoto obrazu způsobilo všechny omyly o Církvi. Není-li přesně označeno předem, co je mystické tělo Kristovo, bude ustavičně svádět mlhavý a neurčitý obraz — nutně mlhavý a neurčitý, protože obraz — k výhradně duchovnímu a vnitřnímu pojmání Církve, bude stále zarážeti otázka, jak mohou býti zlí údy svatého Kristova těla. To se ukázalo u Husa a Luthera. Potvrdilo se to i u Kalvína. Kalvínovo chápání mystického těla Kristova a Církve se zakládá na předurčení, predestinaci. Lutherova cesta spasení je jakýsi panchristismus, Kristus je všechno. Pro Kalvína platí spíše: Bůh koná všechno. Vyvolil si od věků určité lidi, které chce pro Kristovy zásluhy vykoupit. Vykupuje je skrze Krista, ty, kteří jsou spojeni s Kristem. Jen v Kristu jsme vyvoleni a vykoupěni, předurčení a spaseni. »Kristus činí nás účastníky sebe, abychom my, kteří jsme o sobě hříšníky, byli jeho spravedlností považováni za spravedlivé před trůnem Božím. Tak jsouce zbaveni vlastní spravedlností jsme oblečeni spravedlností Kristovou, a jsouce nespravedliví svými skutky, jsme ospravedlněni vírou v Krista. Neboť my jsme ospravedlněni vírou

v Krista, ne že bychom přijali do sebe nějakou spravedlnost, nýbrž proto, že spravedlnost Kristova je nám přisouzena, jako by byla naše, a naše nepravost nám není více přisuzována.«⁴⁷

Tímto připojením ke Kristu tvoříme podle Kalvína jakési společenství, ono mystické tělo Kristovo: »Všichni vyvolení jsou tak spojeni s Kristem, že tak, jak závisí na jedné hlavě, tak rostou v jednom těle a jsou spolu tak spojeni jako údy jednoho těla, jsouce učiněni jedno v téže víře, naději a lásce, žijí týmž duchem Božím, jsouce povoláni k témuž dědictví života věčného.«⁴⁸

Kalvín jako Luther se stále vracel k tomu, že ani vykoupením nejsme proměněni. Proto, v čem bychom se mohli scházeti, čím bychom mohli tvořiti viditelnou církev? Pokud ponechali něco vnějšího, tedy jen to, čeho je třeba, aby mohl člověk poznati Krista a vírou se k němu přivínořit.

Církev je tedy shromážděním těchto předurčených. Proto neviditelná. Tato neviditelná církev se zjevuje církvi viditelnou, v níž uznává Kalvín posvátný úřad, mající býti vykonáván pastýři, staršími a jáhny. Tito služebníci jsou však nehierarchicky voleni a bez obřadů prohlášení některým služebním. Služebníci jsou si všichni rovni a nemají zvláštní autoritu. Ta přísluší jedině Písmu. Služebníci udělují svátosti, kážou a řídí obec. Církev je společenství lidí skrze vnitřní povolání Ducha svatého, nezávisle na svátostech a slově Božím. Z tohoto společenství teprve plyne pro církev povinnost vzájemné služby údům. Z toho se vyvíjí církev viditelná. Kalvín chtěl takto spojití církev rostoucí z vyznání, z víry, s církvi zřízenou. Došel jen jinou cestou, a to ještě nedokonale, k pojímání církve jakožto zřízení.⁴⁹

Podobně dvojitě církev zastával Zwingli. Neviditelná církev je Zwinglimu společenstvím všech vyvolených. Viditelná církev

47 Instructions. C. R. L. p. 49.

48 I. c. p. 57.

49 Institutio rel. christ. IV.

se skládá z jednotlivých obcí, k níž patří všichni povolání, kteří se hlásí vírou ke Kristu a přijímají svátosti.

NOVĚJŠÍ POKUSY O URČENÍ PODSTATY CÍRKVE

Ukázal jsem na omylech Husových, Lutherových, Kalvínových nebezpečí považovat obraz za definici. Do téhož nebezpečí upadají moderní theologové, kteří cítí nedostatečnost chápání Církve jako náboženského spolku. Ale mnohé pokusy o vyvážení, jak říkali, vnějšího a vnitřního prvku v Církví, zdůrazňovaly jednostranně vnitřní stránku Církve. Vypadalo to mnohdy, jako by chtěli teprve Církev theologicky objeviti, jako by až dosud Církev byla neznáma ve své podstatě, jako by až dosud byl vědomě či nevědomě zastírán pravý a podstatný ráz Církve. Styděli se za vnější stránku Církve. Říkali o ní, že také musí býti, ale že nesmí býti jednostranně zdůrazňována. Došlo to tak dalece, že jsme četli a slyšeli taková řešení podstaty Církve: Vnitřní stránka Církve, spojení s Kristem, je podstatou Církve, vnější je pouze jejím případkem.

Případkem, se kterým se nesmí tropiti tolik povyku, jehož význam nutno stále vědomě stlačovat. Styděli se za to, co nám Chomjakov vyčítal jakožto stín západnického církevnictví, totiž juridickou, to jest, právní, organizační stránku Církve. To, že se chce Církev pokládat za prostředek spasení, či, jak nám protestante jizlivě předhazují, »ústav spásy«. Liturgické hnutí, hnutí, která připomínala lidem krásné svazky rozličných duchovních společností, neprošla bez vlivu na chápání Církve i u katolíků. Poznali, že společenství v katolicismu, víry, obcování svatých, spojení s Kristem, jsou ještě silnější a životnější než společenství ostatní, která zrála a strhovala mladé i staré před našima očima. Potom tím spíše odsunovali — až odmítali — vnější, organizační, viditelnou a hierarchickou stránku Církve. Ukázal jsem v dosavadních kapitolách, že k podstatě Církve náleží to,

jakou ji chtěl míti její zakladatel. Kristus ale chtěl míti ze své Církve království Boží, skrze své svaté, nám sdělené synovství Boží, chtěl, aby tito lidé povolání k jeho synovství se shromáždili, aby byli k tomuto synovství přijati určitými vyvolenými lidmi, kteří mají vésti. Vésti, tedy společnost, zvláště, když má míti toto království vnější hlavu, která bude skálou, pastýřem, klíčníkem, správcem a ukazovatelem tohoto království. Je to tudíž dokonalá společnost. Toto je podstata Církve: Shromáždění lidí v novém životě skrze vedoucí a hlavu ve stálém spojení s Ježíšem Kristem.

Něco správného bylo v onom tušení, které se rozpačitě vyjadřovalo rozlišením mezi společenstvím a společností. Něco nesprávného pak je v knihách Deimelově a Kosterově, jež málo zdůrazňují spojení s Kristem, které patří nutně k podstatě Církve. Pokusím se zhodnotiti oba prvky Církve a stanoviti její podstatu, ale právě ve spojení s Ježíšem Kristem jako trvalým středem Církve.

JEN VNITRNÍ STRÁNKA CÍRKVE NENÍ JEJÍ PODSTATOU

Zvýšená pozornost vnitřní stránce Církve, tomu, čemu se říká v této souvislosti tajemné tělo Kristovo, vychází po burcující studii Maxe Schelera v Hochlandu: *Sociologische Neuorientierung und die Aufgaben der deutschen Katholiken nach dem Kriege*.⁵⁰ Max Scheler vynáší v článku duchovní společenství v katolicismu proti »ztrnulé formě vnější«. Od té doby se stala myšlenka vnitřní stránky Církve, čili Církve jako mystického těla, znamením odporu proti Církvi kulturního boje, proti Církvi politisující, proti *Ecclesia militans*, proti jejímu právnímu útvaru.

Tato krise dostoupila vrcholu Pelzovou knihou, danou na In-

50 Hochland, 1915—1916.

dex v listopadu 1940: *Der Christ als Christus*. V ní se vypjal nejvýše luteránský vliv, který vystupňoval již Ad. Deissmann na tehdejší neobežřetné katolíky. Deissmann vytváří svou teologii luterskou: vše v nás je Kristus, podobně jako je stejně luterský směr Barthovy dialektické teologie, budující na protikladu Bůh vše — člověk nic, což je druhá these Lutherova. Je to teologie nejtěsnějšího společenství s Kristem, tak osobního a blízkého, že člověk zcela mizí. Není divu, že tu pak není třeba Církve a že se tu volá po spojení všech, kdož věří v Krista, po ekumenickém, nadkatolickém katolictví.⁵¹

Zároveň se obraceli tito theologové k Východu. Proti západní zbožnosti zdůrazňovali východní, prý bezvýhradné pohřížení do tajemství vtělení. Začíná se hlavně zásluhou Tyciakovou mluvit o východní zbožnosti, o Kristu jako hlavě jeho pneumatického těla. Toto hnutí vydalo také Wittiga, podle něhož člověk má z Krista bezprostředně celou svou osobnost.⁵²

Guardini i Karl Adam mluvili obežřetněji, ale přece mnohé výroky Guardiniho jsou sice originální, ale ne přesné. Proto tím nebezpečnější, čím duchaplnější.

V celku je Guardini dlouho nesen myšlenkou, že podstata křesťanství a katolictví a Církve je vnitřní. Bojí se dokonce, že by to vnější mohlo v Církvi ohrozit prvek vnitřní. Opírá se o teorii Erika Petersona,⁵³ že Církev, protože je vybudována na St. Zákoně a vyšla ze židovství, je vystavena nebezpečí židovského ducha bouřícího se proti svobodě a lásce Páně. Guardinimu⁵⁴ je Kristus podstatou křesťanství, Kristus jako vláda osobní skutečnosti inexistencí Krista v křesťanech a křesťanů v Kristu.

si Deissmann: *Die neutest. Formel: In Christo Jesu*.

Deissmann: *Paulus*, 1916.

52 Wittig: *Leben Jesu in Palästinen, Schlesien und anderswo*: München, 1925: »Každý život ve mně je Kristus. A všechny životy jsou osobně v Kristu, protože Kristus je prostě — Život. (I, 505.)«

53 Kirche aus Juden und Heiden, Salzburg, 1933.

54 Guardini: *Der Herr*, Würzburg, 1937.

Karl Adam hlásal ve své nástupní řeči v Tübingen, že kolektiv — naše společenství v Kristu — je vlastní formou víry a Církve. Proto vyjadřoval Adam v díle: *Das Wesen des Katholizismus* Církev jako vtělení Krista ve věřících. V knize: *Jesus Christus a v přednášce: Jesus Christus und der Geist unserer Zeit* chápe Církev jako společenství života. (1933—1935.) Ale zároveň připomíná hlavně v posledních kapitolách svého díla o Kristu pro křesťana nutnost zápasit o osobní uskutečňování následování Krista, jeho heroického života a utrpení.

Guardini zahájil tak svým připomenutím nutnosti dogmat a svátostí s Adamovým doporučováním osobního úsilí o osobní svatost podle Krista druhý způsob pokusů o určení podstaty Církve. Máme před sebou snahy o vzájemné vyvážení prvku vnějšího a vnitřního. Hlavní tón tomuto směru udal Arnold Rademacher ve svém známém díle: *Kirche als Gesellschaft und Gemeinschaft*. Jenomže Rademacher přece více podtrhává vnitřní prvek, který vyjadřuje slovem společenství. Nebezpečně je tu nadhozena myšlenka, kterou si Rademacher ani neuvědomil, že vnější Církev je přirozený důsledek vnitřního života společenství. Sem spadá také vliv knihy Groschovy: *Die pilgernde Kirche*, 1938. Vidí podstatu Církve v jejím středním stavu mezi církví v duších a mezi královstvím Božím, které přijde ke konci věků.

Církev je mu útvarem vycházejícím ze slyšení a uskutečňování slova Božího. Tedy ne již zřízení, ústav ke spáse, nýbrž mystické tělo Kristovo, žijící Kristovým životem, a tím že je Církví.

Tím se otevřela široká cesta nesčíslné řadě traktátů a spisů, které se vyrojily v posledních dvaceti letech nezvyklou úrodou. Tyto spisy stále zdůrazňovaly vnitřní, duchovní stránku, svaté společenství s Kristem a bratřími, proti katolicismu *organismujícímu«, »západnímu«, »útočnému«, »aktivnímu ...«

Ani tak zvaná moderní systematická theologie není mnohem šťastnější v hledání a určení podstaty Církve. I ona vidí především a nejprve v Církvi tajemné tělo Kristovo, chápané jako vnitřní tvář Církve, a z ní se pak vyvíjí jako nutný důsledek

vnější stránka Církve. Tak jsme stále v začarovaném kruhu protestantského chápání Církve svou podstatou neviditelné, která, protože se skládá z lidí, musí se nějak vyjádřiti navenek. Tak Luther, Kalvín i Zwingli.

Tak načrtl Jurgensmeier v díle *Der mystische Leib Christi* (Paderborn 1938) mystické tělo Kristovo jako tvořivý prvek celého náboženského života.

Avšak toto vnitřní je dáváno vnější hierarchií, skrze vnější viditelné znamení! Nedá se tu tak odloučiti obojí prvek. V Církvi je jedno spojeno s druhým. Obojím je zároveň tvořena Církve. Obojí ustanovil Kristus jako složky, které život jeho dávají a kterými se jeho život projevuje. Jurgensmeier sice zdůrazňuje nutnost *sentire cum Ecclesia*, ale také více podtrhuje vnitřní organický růst proti »jen předpisům«. Nepokusil se o vlastní zhodnocení a využití autoritativního a hierarchického principu v Církvi.

Feckes⁵⁵ se poctivě snaží o vyrovnání obou složek, mystického těla Kristova a viditelné církevní autority, ale i u něho je toto fatální luterské rozdělení mezi mystickým tělem Kristovým a vnější stránkou Církve. Ani Feckes nedovedl ukázati, že mystické tělo Kristovo je Církve právě i se svými vnějšími znaky, se svou hierarchickou autoritou, s vnější přísluškou slova a viditelných znamení. I Feckes chápe mystické tělo Kristovo jako vnitřní společenství; to je pro něho podstata Církve, proti vnější jakoby případkové stránce.

JAK JE CÍRKEV KRISTOVÝM TĚLEM?

Koster a Deimel⁵⁸ reagují energicky proti zluterisování nauky o podstatě Církve, jež vidí podstatu Církve v mystickém těle Kristově, chápaném vnitřně a neviditelně. Deimel se poněkud

55 Feckes: *Das Mystérium der hl. Kirche*, Paderborn, 1934.

56 Deimel: *Leib Christi*, Freiburg 1941.

Koster: *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940.

naivně táže (hl. 4), co to znamená mystické tělo Kristovo, když tu přece nejde o experimentální prožití božského prvku. Na to Koster správně odpovídá, že je tím míněn právě obrazný, metaforický ráz oné naší jednoty. Tomáš užívá slova mystický o Církvi, aby ukázal, že to není jednota fyzická v onom spojení nás s Kristem v Církvi. Proto se-nemůže obejiti theologie bez této šťastné distinkce, i když jí nebylo rozuměno a byly na jejím špatném chápání vytvořeny kompletní herese o Církvi.⁵⁷

Označení Církve jako těla a těla Kristova je v Písmě svatém výhradně u sv. Pavla, ale nezapomínejme na zástupnickou myšlenku Kristovu: Co jste učinili nejmenšímu z mých, mně jste učinili.⁵⁸

Tatáž myšlenka překvapila sv. Pavla před branami Damašku, když ho Kristus srazil slovy: Proč mne pronásleduješ, Pavle? U damažské brány zasvitla Pavlovi tato jednota věřících, Církve s Kristem, pro kterou našel již hotový klasický obraz těla jako spořádané společnosti. Nemůžeme připustiti, aby se tento obraz, tak bohatě rozvedený u sv. Pavla a pro který máme paralelu u synoptiků v zástupnické myšlence a usv. Jana v myšlence jednoty života Krista a nás, aby se zúžil jen na vnitřní spojení, ale právě tak nemůže znamenati jen spojení vnější ve společnosti. Marně vytýká Koster theoretikům Církve, že zaměňují kristologii za eklesiologii. Kristus není bez Církve. Církev je jeho vyvrcholením. Stává se hlavou právě tím, že vlévá milosti. Tyto milosti vlévá v Církvi a skrze Církev. Tak nemožno oddělit eklesiologii od kristologie, a právem prohlašuji, že traktát o Církvi patří v theologii geneticky za traktát o Kristu. Připomínám tu, že něco obdobného vidíme v Kristově poselství o království Božím. Církev je království Boží, ale ne všechno. Podobně jako království Boží v celém rozsahu není onou Církvi zde na zemi putující, jak o ní obyčejně mluvíme. Podobně mluví

«7 De Ver. q. 27, a. 7, ad 11; III, XIX, 4; XLVIII, 2 ad 1; XLIX, 1; In ad. Cor. I, lectio 1.

⁵⁸ Mt. 25, 40.

celý středověk o Církví jako o tajemném těle Kristově, a míní tím jeden z pohledů na Církev, totiž její vnitřní život a spojení s Kristem. Při tom je si Církev dobře vědoma, že toto není celá Církev, že toto není ani podstata Církve; ale — a to je třeba podtrhnouti a připomenouti proti Deimelovi i Kosterovi, kteří nedosti hodnotí i tuto stránku Církve — toto patří nutně k podstatě Církve, ono ustavičné spojení s Kristem, oživovatelem jejím na věky!

CÍRKEV JAKO TĚLO KRISTOVO U SV. PAVLA

Sv. Pavel mluví o Církví jako o těle Kristově, o spojení Krista s námi všemi ve čtyřech epištolách. V 1. Korintským, Efeským, Kolosským a Římanům:

V listu Korintským máme čtyři úryvky, v epištole Efeským pět, Kolosským čtyři a jeden text v epištole k Římanům.

V listě ke Korintským (1 Kor. 6, 15-17) nemluví sv. Pavel o Církví, nýbrž o spojení křesťanů s Kristem. Křesťané jsou údy Kristova těla. Patří ke Kristu, proto nesmějí se spojovati s hříchem. Eucharistií máme účast na těle Kristově. Účast na těle eucharistickém dává jednotu s Kristem a všemi, kdož tělo Kristovo požívají. To, co později nazývá sv. Tomáš, že eucharistie působí jednotu Církve.

1 Kor. 12, 12—13. Křtem byli jsme přivtělení ke Kristu jako k jednomu tělu. Toto tělo jest jedno, i když má mnoho údů.

1 Kor. 12, 27—28. Ještě jednou se vrací sv. Pavel k této jednotě. Vy jste tělo Kristovo a údy jeho. Vypočítává úřady, které mají tito různí údové v tomto těle.

Efes. 1, 22-23: Kristus je hlava Církve. Protože všechno podřídil Pán jeho nohám. Církev je Kristovým tělem a plností jeho.

Efes. 4, 3—4: Tvoříme vzájemně tělo (neříká Kristovo). Proto máme zachovat jednotu a být jedním tělem a jedním duchem.

Efes. 4, 11—16. Jsme údy těla Kristova pro různé úkoly.

Máme žiti svatě skrze Krista, jenž oživuje nás a celé tělo tím, že každému údu dává sílu a milost jeho úkolu.

Efes. 4, 25. Jsme údy jednoho těla (opět neříká Kristova). Proto se máme k sobě podle toho pravdivě chovat.

Efes. 5, 23—32. Přirovnává spojení a poměr muže se ženou s poměrem a spojením Ježíše a jeho Církve. Kristus je hlava Církve, Církev jest jeho tělo, které miluje, a my jsme údy jeho těla.

Kolos. 1, 18: Kristus je hlava Církve svým prvním místem.

Kolos. 1, 24: Církev je tělo Kristovo. Proto může sv. Pavel připojiti své utrpení za Církev k utrpení Kristovu.

Kol. 2, 18—19: Mluví jen o těle vůbec, jež celé vyrůstá z hlavy jako ze svého principu.

Kol. 3, 15: Byli jsme povoláni v jedno tělo. — V obou úryvcích jen přirovnává nás všechny k tělu. Jsme spojeni v jedno tělo. Neříká, v jaké.

Rím. 12, 4—8. Skrze Krista tvoříme jedno tělo. Každý z nás je v tomto těle údem s nějakým úkolem. Každý dar znamená úkol spolu vytvářeti toto tělo.

Deimel podrobil až příliš ostré kritice všechny tyto úryvky, v kterých sv. Pavel přirovnává Církev k tělu Kristovu, anebo, jak jsme viděli, k tělu vůbec. Kladný výsledek jeho i Kosterova bádání je toto: Základ přirovnání sv. Pavla je antický známý obraz (viz Mecenátovu bajku o vzpouře údů v lidském těle) těla pro společnost. Tertium comparationis je tu jednota z různých úkolů sloužících jednomu celku. Ale jednota tohoto těla je jednota společnosti. Proto je neodpuštělné z tohoto obrazu tak hmotného a tak zřetelně naznačujícího jednotu společnosti, jednotu součinnosti jednotlivých údů pro viditelný celek, vyvozovati domněnku o neviditelné podstatě Církve, o Církvě jako mystickém, to je duchovním těle. Znovu připomínám: středověcí theologové chtěli právě ukázati, že to je jenom obraz, když se mluví o těle, že je tu řeč o společnosti vyjádřené metaforicky, mysticky, ve smyslu přeneseném, lidským tělem.

Když svatý Pavel pak tomuto tělu říká tělo Kristovo, nechce zdůrazňovati tolik jednotu osoby nás s Kristem, nýbrž připomíná, že Kristus nás všechny oživuje, spojuje, že z jeho života a síly mohou rozličné údy posvěcovat a oživovat údy ostatní, že Kristus je vedoucím zdrojem a pořadatelem celé té společnosti dětí Božích. Proto sluje hlavou. Jsme jeho tělem, protože nás sytí svým tělem svátostným. Jsme jeho possessive, protože mu patříme. Kristus je hlavou tohoto těla, protože podle antické anatomie hlava drží pohromadě údy, které jsou na hlavu zavěšeny svaly a žilami, ovládá je, má prvé místo a zahrnuje všechny ostatní údy. Kristus je tak hlavou, tak drží pohromadě Církev, že působí navenek její jednotu svaly a žilami, to jest nositeli rozličných úřadů a úkolů. Jest hlavou jako vládce, jehož musí všichni poslouchati. Má přední místo jako nejvznešenější z údů a zahrnuje všechny údy, protože má plnost všech darů a rozlévá je na celou Církev.

Tak je Církev tělem Kristovým jako celek křesťanů spojených s Kristem a navzájem mezi sebou při vtělení ke Kristu — nejvznešenějšímu údu tohoto celku, k hlavě, z níž se dostává jednotlivcům charismat k úkolům služby tomuto celku.

Sv. Pavel tu nemohl myslit na oběh krve a nervy, rozdílení životních šťáv, obecné biologické životnosti, což stále zdůrazňují zbožní popularisátoři myšlenky Církvě jako těla Kristova.

Jednota Církvě jako Kristova těla jest nejenom jednotou postavy, která kryje vnitřní obsah, nýbrž ho také výmluvně vyjadřuje. Je to jednota nadpřirozeného působení Kristova na základě přirozené jednoty každé lidské společnosti. Aktivně záleží tato jednota ve spolupůsobení jednotlivých údů na spáse bližních skrze charismata mající svou sílu z Krista-hlavy. Můžeme takto spolu působiti s Kristem, protože Kristus je hlavou, hýbající všemi údy skrze svaly a žíly, naznačující tato sloužící charismata. Tak je posléze tato jednota s Kristem jednotou jedné osoby.

. Neobejdeme se v podstatě Církvě bez Krista. Obraz těla a těla Kristova je více než pouhý obraz, jak by chtěl Deimel a Koster.

Ale docela správně vystihli, jak Deimel tak Koster, že myšlenka těla (mystického) Kristova není definicí. Nemůže být definicí. Neobsahuje totiž všechny ony prvky, které chtěl mít Kristus ve své Církvi. Hlavně ne tak, jak byl onen obraz sv. Pavla jednostranně zduchovněn, ačkoliv jím apoštol národů rozuměl právě organisovaný celek. Neobsahuje totiž ani viditelné přivtělení ke Kristu, ani zmínku o království Božím, o řízení tohoto království, ani o jeho cíli. Jestli je brán jen duchovně tento obraz, dává možnosti všem omylům o Církvi a všem výkladům a pokusům o výklad a je to pak obraz něčeho, co není vůbec ve shodě s lidskou druživou přirozeností a se způsobem, kterým Bůh obyčejně jedná s lidmi, že k nim mluví v lidské společnosti a skrze lidskou společnost. I ti, ke kterým mluví Bůh zvláštním způsobem, jsou posláni k lidské společnosti.

Trojí směr se snaží mluvit o podstatě Církve. Jeden z nich, eklesiologický agnosticismus, tvrdí, že Církev je tajemství víry a jako tajemství se vůbec nedá určit v své podstatě. Vede tu Commer,⁵⁹ kterého citují Feckes i Ternus.⁶⁰ Ternus⁶¹ tvrdí, že Církev nelze proto definovat, že nelze najít nic obdobného pro theologické vystižení Církve. Vždyť, kdyby nebylo pro Církev obdoby v řádu přirozeném, nemohl by Bůh od nás žádat ani víru v Církev. Ternus na témž místě tvrdí dále, že nemůžeme definovat Církev, protože je božská a nekonečná. Ale, vždyť se přece skládá z lidí! To platí jen o Bohu a Kristu. Podobně tvrdí i Commer (l. c. p. 9).

Ale titíž theologové, kteří odmítají definovat Církev pro nedostatek obdobností v přirozeném řádu, pojednou se zastavují u obdob. Přijímají je ovšem jaksi rozpačitě. Zapomínají, že bez obdobností se vůbec nemůžeme přiblížit k tajemství.

A tak vysvětlují celé poznání Církve objasňováním tří obrazů apoštolského učení, Církve jako domu Božího, nevěsty Kristovy a jako těla. Nebo tvrdí, že se můžeme jen pokoušet o definici

⁵⁹ Commer: *Die Kirche in ihrem Wesen und Leben*, Wien, 1904: »V dějinách theologie nenajdeme ani jedinou takovou definici, která by vyhověla požadavkům logiky vůči podstatné definici. Všechny pokusy jsou více méně popisné definice, které mohou mít cenu pro apologetiku nebo církevní právo, nikdy však nedosáhnou podstatné definice*. P. p. 173.

⁶⁰ Feckes: *Das Mystérium der hl. Kirche*, Paderborn, 1934.

⁶¹ Ternus: *Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche*, Scholastik 1935-1-30. 61 l. c. p. 10.

Církve, která bude stále kolísati mezi určením Církve jako vnějším ústavem spásy a vnitřním tělem Kristovým. Ale tento dialektický názor nedal také dosud nikdy dohromady definici Církve. Druhý směr hledá náhradu za definici. Našel náhradu v propracování traktátu o mystickém těle Kristově. Za třetí došli theologové k tomu, že myšlenku tajemného těla Kristova vzali jako vlastní a postačující definici Církve. Tu vede Franzellin,⁶² který přes protest biskupů⁶³ na vatikánském sněmu, kteří ve své většině zavrhlí schéma o Církví jako mystickém těle Kristově, píše: »Toto vyjádření je tak obvyklé křesťanskému lidu, že jeho přednost před ostatními je tolik samozřejmá, že je můžeme nazvati takřka křesťanskou definicí Církve.«⁶⁴

Učení o Církví jako svou podstatou mystickém, chápáno: neviditelném těle Kristově vyhovuje duchovnímu romantismu, užívá se ho jako protikladu proti »právníckému« a vnějšímu rázu Církve jakožto ústavu spásy. Jiným se dobře hodí jako klíč k ekumenickému hnutí. Ale bez určitého výkladu neobsahuje výraz mystického těla všechno, co Kristus sám určil jako podstatu své Církve.

Koster navrhuje jako východisko k hledání definice Církve výraz *populus Dei* — lid Boží, protože prý liturgie nejčastěji užívá tohoto obrazu o Církví,⁶⁴ a protože Církev má nastoupiti po lidu Božím Starého Zákona. Všechny ostatní obrazy prý směřjí jen vysvětlovati toto základní označení.

62 Franzellin: *Thesis de Ecclesia*, Roma, 1876, p. 508.

63 Biskupové namítali, že Církev a myst. tělo Kristovo nejsou totožné, že ztotožňováním se přibližujeme k protestantskému jen duchovnímu chápání Církve, což z ní činí neviditelné společenství ze svatých jen údů. Kanonistovi Philippovi bylo uloženo, aby vypracoval definici Církve na tomto základě: lid Boží, jenž je řízen římským biskupem jako zástupcem Božím.

64 Koster: *Die Kirche unseres Glaubens*, Freiburg, 1937.

Dieckmann: *De Ecclesia*, Freiburg, 1925, 2. sv.

64a Koster: 1. c. p. 148.

Ale proti tomu namítáme: Liturgie užívá obrazů nejjobsažnějších. Liturgie má na mysli shromážděný, modlící se lid, kultické shromáždění. Avšak proti takovému chápání Církve se Koster právem stavěl velmi odmítavě.

Podobně však často je v liturgii označována Církev jako »familia Dei«, rodina Boží. Připomínám, co jsem řekl na začátku, že toto přišel Kristus znovu vytvořiti: rodinný, důvěrný poměr člověka k Bohu. Církev měla nahraditi první ztracenou rodinu dětí Božích, nahraditi i nepochopenou úlohu vyvoleného národa, který měl být lidem dětí Božích. Ale vedle toho proč opomíjet ona dvě základní označení, kterými vyjadřuje Církev Kristus a pak sv. Pavel, který nejvíce pro ni pracoval?

Kristus nazývá svou rodinu, svůj lid a svou Církev — královstvím Božím. Království Boží rozlišené ve svých třech údobích má zde na zemi ráz společnosti těch, kteří jsou vykoupeni a při vtělení k Trojici skrze Krista a kteří přijímají od apoštolů pravdy a ovoce utrpení Páně, nový život.

Sv. Pavel nazývá toto království Boží, tento lid, tuto rodinu tělem, my bychom řekli tělesem. Toto znamená Církev jako tělo Kristovo: společnost, v které všechny dary a úkoly mají své místo k vytvoření celého těla. O nějakém společenství života a o nějaké biologické jednotě není řeči v obraze těla Kristova. Církev netvoří tak jedno společenství života s Kristem jako na příklad naše duše a tělo. Není hypostaticky spojena s Kristem. A přece je mezi Církví a Kristem společenství, totiž činnosti. Církev je poslušný nástroj činnosti Kristovy. Kristus posvěcuje Církev. Vlívá jejím údům skrze ni své synovství Boží.

Nedá se Kristus oddělit od Církve. Jest jejím středem jako její zakladatel, jako ten, kdo její údy (ale skrze ni) přijímá a posvěcuje.

Církev je společnost lidí shromážděných, ale pro společenství života s Kristem. Leč tohoto společenství se lidem, údům Církve, dostává od Církve. Kristus prohlašuje, že on je v bratřích a bližní že jsou v něm. Tak je u synoptiků vyjádřeno spojení nás

mezi sebou a s Kristem. Cokoliv kdo učiní jednomu z nejmenších Kristových, jemu učiní.⁶⁵ Sv. Jan připomíná životní spojení našeho ustavičného čerpání z Krista, že od něho máme všechno, že z něho všichni žijeme jako větve z kmene,⁶⁶ třebaže tu není ani narážky na Církev. Je to tu míněno čistě kristologicky, v duchu slova Páně: Beze mne nemůžete nic!

Proto nelze oddělit Církev od Krista. Patří k ní podstatně, a proto musí být obsažen i ve výměru Církve. Jest její zakladatel. Dal jí pravdu a milosti a svátosti. On Církev dále oživuje. K němu jsou všichni údové přivtělováni. Svátostným znamením jsou přivtělováni k jeho kněžství. Církev je Kristova, náleží mu, protože si ji zjednal svou obětí na kříži. Církev sděluje účast v jeho Božím synovství. Proto sluje jeho tělem. Jest jeho, protože jest od něho, patří mu a žije stále jenom skrze něho a z něho.

Je to více než pouhý obraz to stálé zdůrazňování onoho spojení Církve s Kristem u sv. Pavla. Církev jako království Boží, rodina Boží a lid Boží, nemůže býti bez Krista. Kristus Vykupitel rovněž nemůže býti bez svého lidu. Je to ovšem jednota víc než morální, obrazná, a proto užívá sv. Tomáš o naší jednotě s Kristem slova: mystický. Mystické jest spojení Církve s Kristem, je to mystická jednota, tedy mystické tělo, ale nás, viditelných údů. Všechno ostatní by vedlo nebezpečně k jednotě hypostatické.

Církev je společnost se svou vlastní svébytností a Kristus nemůže vejiti s námi v nějaké spojení svébytnosti své s kolektivní osobností Církve. Ale Církev nemůže býti bez toho, který jí dává ustavičně její milosti, účast na životě Božím pro její údy a možnost této účasti. V tomto smyslu tvoříme jedno s Kristem. Tak se opět vracíme ke kristologické myšlence o Kristu, hlavě všech, které omilostňuje.

⁶⁵ Mt. 18, 5; 5, 40.

⁶⁶ Jan 16, 1–5.

Jak je Kristus hlavou těla Církve? Jak je třeba rozuměti této jednotě těla Kristova, jehož on je hlavou a my údy?⁶⁷ Kristus žije a působí v křesťanech sdělováním své plnosti. Tak je Církev plností Kristovou, ne že by jí teprve měl Kristus celou plnost, nýbrž že svou celou plnost v ní rozlil. Touto účastí se stáváme mezi sebou a s Kristem jedno tělo a on je naší hlavou. Tak rozuměli středověcí theologové této myšlence o Kristu - hlavě. Je hlavou tím, že má nejvíce milosti a že nám ji dává a nás řídí v životě této milosti. Na základě tohoto spojení vnitřního s Kristem a pro toto spojení tvoříme však tělo viditelné. V něm má každý úd své místo a svůj úkol, svůj vnější úkol, aby vším, všemi dary a všemi schopnostmi i všemi milostmi vybudoval ono viditelné tělo společnosti Církve. Kristus zůstává vnitřním principem Církve, protože jsme k němu přivtělováni, abychom z něho načerpali život, a celá Církev, celé její zřízení i všechny naše schopnosti a dary osobní nemají v Církvi — těle jiného smyslu, nežli aby daly Církvi posvěcení, tedy opět těsnější přivtělení ke Kristu — hlavě — zdroji. Tedy je myšlenka Církve jako těla Kristova více než obraz, je to analogie, či spíše dvě analogie: organisovaného těla — společnosti a potom jednoty působící posvěcení.

Je-li toto podstatným posláním Církve, aby posvěcovala, aby učila pravdám Kristovým a rozdělovala účast v Božím životě, musí býti Kristus hlavou Církve, protože jako Bohočlověk, který nám zjednal tento nový život, stále je naším Prostředníkem. A tak, jako nám ho jednou získal, tak také jen on nám ho může dále udílet. Církev pak je jeho nástrojem a zástupkyní.

Do Církve jsme přijímáni svátostným nezrušitelným znamením, kterým jsme přivtělováni ke Kristu, ale také zároveň poslání k bratřím, protože svátostný charakter — nezrušitelné znamení — je duchovní moc k vybudování Církve. To platí o všech třech svátostných znameních. Jsme jimi přivtělováni

6' Kreider: Unsere Vereinigung mit Christus, Freiburg 1941.

ke Kristu-kněži i ke službě celé křesťanské obecnosti. Tvoříme tělo — společnost Kristovu, to je tu společnost, kterou Kristus založil svou sloužící a obětující láskou. Proto také vším, všemi dary a úkoly máme povinnost podobně jako Kristus učiniti vše pro posvěcení svých bližních. Charismata totiž nejsou jen dary zázraků a prorocství, nýbrž i dary a schopnosti poučování, útěchy, úřadu. To vše je dáno pro vybudování těla Kristova, Církve — společenství. Všech darů a úkolů je třeba, aby byla dobře vybudována, vybavena tato Kristova společnost.

Eucharistie — tělo Kristovo, obětované jednou, abychom se mohli stati dětmi Božími, abychom mohli znovu tvořiti lid Boží a rodinu povolanych za děti Boží, jest pokrm živící nás k této jednotě, živící nás v této lásce, jež se dovede podobně obětovati.

To je úkol Církve: přiváděti ke Kristu, přivtělovati k němu, naplňovati lidi Kristovou svatostí, účastí v jeho životě Božího synovství. I toto patří k podstatě Církve: povinnost naplňovati lidi synovstvím Božím skrze zvěstování tohoto tajemství a skrze přivtělení ke Kristu, udílení jeho milostí ve svátostech. To je pouto cíle, úkolu a povinnosti Církve. Ti, kteří z tohoto bohatství Církve, z Kristova života, z jeho synovství žijí z plnosti Církve, jsou plně žijícími jejími údy. Ale nemůžeme říci, že by jen tento plný duchovní život byl podstatou Církve. Církev musí shromažďovati i hříšníky, musí jim vraceti, rozmnožovati tento život. Podstata Církve není pouze v tomto duchovním prvku, nýbrž v tom viditelném spojení neviditelného, duchovního s viditelným, tak totiž, že viditelné dává ono neviditelné a viditelně spojuje v neviditelném.

Nemohu souhlasit s opatem benediktinským v Buckfastu v Anglii Ansgarem Vonierem, jenž v přednáškách Akad. týdnů v Solnohrade (Ansgar Vonier: *Das Mystérium der Kirche*. Pustět, Salzburg 1935) dokazoval, že tajemství Církve záleží v tom, že jest oslavou Kristovou, že jest naplněním Kristovým, že jest jeho pleroma. Tím vším jest Církev, ale proč sestoupil Kristus s nebe? Proč se vtělil? Aby nás vykoupil, aby nás učinil opět

Božími dětmi, aby nás učinil účastné Božího života. Svátý Tomáš v otázce o příčině vtělení ukazuje tuto příčinu. Protože úradky Boží můžeme zbádati jedině ze zjevení; zjevení však ukazuje na to, že pro naše hříchy a pro naše spasení sestoupil Ježíš s nebe. To byl bezprostřední cíl jeho vtělení. Proto když je Církev tajemným tělem Kristovým, pokračováním jeho díla na zemi, když má být oslavou Boha na zemi, tato oslava a pokračování díla Kristova musí mít stejný smysl jako vtělení, totiž lidské spasení. A v tom je tedy tajemství Církvě; ne především, jak je Církví Kristus oslaven, nýbrž jak pokračuje tajuplně jeho dílo v lidech skrze lidi, když se lidé stávají nástroji vykoupení, nástroji sdílení onoho nového života, když se lidé stávají účastni synovství Božího. Církev je tajemstvím jakožto pokračování díla vykoupení, které působí Kristus dále v Církvě, ale skrze Církev, skrze její služebníky a skrze posvátná viditelná znamení, kterými se uděluje neviditelná milost jednou Kristem zjednaná a dále se v Církvě uskutečňující.

Jistěže posledním cílem jak vtělení, tak založení a trvání Církvě jest oslava Boha, ale tato sláva Boží se ukázala nejprve projevem jeho dobroty a i nadále je tím Církev tajemstvím, že se v ní stále zjevuje ona nepochopitelná dobrota Boží, která uchovává dále Kristovo dílo tím, že je přijímá stále znovu, když stále stojí jako přijaté před tváří nejsvětější Trojice.

Tajemství Církvě jest v skutečnosti, že Církev z lidí složená je spojena s Ježíšem Kristem svou hlavou, se svým zdrojem ustavičného znovuposvěcování, že působí skrze lidi a stvořená viditelná znamení. V tom je tajemství Církvě, že se Kristova oběť stále znovu a znovu zpřítomňuje a její ovoce stále rozlévá skrze lidi a viditelná znamení lidmi působená, že jsme stále znovu ke Kristu přivtělováni, že s ním tímto přivtělením a udílením účasti v jeho životě tvoříme tajuplnou jednotu, které říkáme mystické tělo Kristovo, a že spojením s ním my všichni, kteří jsme nějak aspoň spjati s ním nadpřirozeně — třeba jen mrtvou vírou — tvoříme tajemný kruh, tajemnou jednotu i mezi

sebou, takovou jednotu, že se ovoce onoho jednoho života účasti na životě synovství Božího Kristem působeného rozlévá na všechny účastníky onoho života v Kristu.

V tom je tajemství Církve, že ona viditelná společnost z lidí složená jest zároveň neviditelným tělem Kristovým, takže celá cna viditelná společnost jest celá oním neviditelným pozvedána, posvěcována a proměňována, že všechno vnější v této viditelné Církvi posvěcuje, když je přijato v duchu oné víry v jedno tělo nás všech životem účasti na Kristu spojených.

O tom všem můžeme a musíme se snažiti nějak mluvit, nějak to uspořádat, ukázat možnost oněch tajemných pravd, ale ony pravdy zůstanou tajemstvím. Zůstane tajemstvím, jak jest možné, abychom my lidé byli takto s Kristem Bohočlověkem spojováni, takto jím skrze lidi a viditelnými znameními byli přivítováni k němu, k jeho životu, abychom s ním a mezi sebou my ubozí hříšní a viditelní lidé tvořili svatou jednotu.

Proto se modlíme ve vyznání víry, že věříme v jednu svatou a katolickou apoštolskou Církev. Věříme, že je svatá, ač vidíme mnoho nesvatého u lidí v ní, věříme, že jest jedna, ačkoliv se jich tisíce hlásí o tuto velebnost být Církví Kristovou, věříme, že je pro všechny, ačkoliv se lidé tak rádi přisávají k svému sobectví individuálnímu nebo kolektivnímu. Věříme, že je apoštolská, ačkoliv apoštolově zemřeli, a že trvá jejich pravomoc i posláním.

Encyklika *Mystici corporis quod est Ecclesia* zřetelně ukazuje na toto svaté spojení obojího prvku v Církvi, v jejím zřízení. Ta tři slova označují obsah podstaty Církve: Mystické tělo Kristovo jest onou posvátnou dvojsměrností Církve, viditelné je a neviditelné, je tělem a mystickým, totiž je božské, Kristem posvěcované, nás lidi obsahující a ke Kristu přivádějící, nás jím posvěčující. Církev je tělem, a proto viditelným, je tělem Kristovým, žije z něho, a proto jest jeho tělem mystickým.

Encyklika *Corporis Mystici quod est Ecclesia* rozlišuje hra-

nice theologické spekulace o Církví. Není ani jen společenstvím, ani jen společností.

Nejprve ukazuje, že Církev je skutečnou společností, když je tělem. Svatý Pavel mluví o těle Kristově jakožto Církví v epístole ke Korintským, k Efeským a k Římanům.

Tak můžeme analyzovati encykliku v traktátu o Církví jakožto tělu čili společnosti, pak o jejím spojení s Kristem jakožto těle Kristově, a pak o jejím vnitřním životě z tohoto Krista, čili o mystickém těle Kristově. Všechna tři slova jsou neobyčejně důležitá, totiž corpus, Christi, mysticum. Církev je corpus čili společností, je corpus Christi čili Kristus jest její hlavou, je těsně spojena s Kristem, je mystické spojení s Kristem skrze jeho krev, tělo, Ducha svatého, milosti a synovství Boží, které nám vplynulo z oběti jednorozeného Syna Božího na kříži.

Je tělem, totiž společností, jež má údy viditelně svátostí křtu při vtělené, je tělem s mnohými údy, jež mají své místo a své úkoly v tomto těle. Hierarchie pak je utvářejícím prvkem tohoto těla, jež dává údům tohoto těla prostředky k čerpání nového života z Krista. Protože jsou to lidé, je tato společnost z lidí složená, lidmi řízená, viditelnými prostředky sycena a oživována. Proto patří k Církví jen ti, kteří jsou k ní křtem přivtělení, vyznávají pravou víru a sami se od ní dobrovolně neodloučili neb od ní nebyli odloučeni. Tak padá ona rozpačitá distinkce o duši a tělu Církev, která se nelíbila ani Otcům na koncilu vatikánském, kteří ji zavrhli dát do schématu o Církví.

Druhý díl encykliky ukazuje, že jsme tělem Kristovým, protože on založil Církev, protože on ji stále oživuje, protože všichni z něho žijeme, jím se stáváme dětmi Božími a z něho jen mají všechny svátosti duchovní smysl a cenu, jen z něho nám dávají, rozmnožují nebo vracejí život Božích dětí.

Kristus je hlavou této Církev, protože všechen život v ní jen z něho dále tryská, tak jako jednou na kříži vytryskl. Kristus dále řídí svou Církev neviditelně svou milostí a viditelně svým zástupcem. Jest její hlavou jako nejdokonalejší její úd a jakožto

ustavičný zdroj, který stále posvěcuje Církev, protože pro ni obdržel přece gratiam capitis ...

Církev je tělem Kristovým dále tím, že jest jakoby druhou osobou Kristovou. Kristus se dále v Církvi modlí, obětuje a trpí. Tím je odsouzena jizlivost Kosterova i Deimelova, kteří právě tuto věc popírali, domnívajíce se, že by skreslili viditelnost Církve . . . Duch svatý pak je duší Církve, protože jí udílí svatost, chrání ji před bludy.

Posléze je Církev mystickým tělem Kristovým. Svatý Otec staví v encyklice rozdíl mezi spojením fyzickým, morálním a mystickým. Netvoří s Kristem a mezi sebou fyzické spojení, protože všichni si podržujeme svou osobní svébytnost. Ale nejsme také spojeni jen morálně, protože morální těleso je spojeno jen společným cílem. Tady ale máme více, totiž společný život, to jest společnou účast v jednom životě, protože tak jako je Ježíš jednorozený Syn Boží, tak máme v něm přes Církev účast na tomto jeho synovství skrze své synovství adoptivní. Proto v nedostatku jiného pojmu užíváme slova tělo Kristovo mystické. Znamená to, že tvoříme společnost, která je spojena nejenom vzájemnými zájmovými pouty. Tvoříme tělo, které má ještě jiný princip než zájem. Je to vnitřní princip, který jak fyzické tělo Kristovo utvořil, tak naplnil jej jako člověka základní milostí capitis, totiž Duch svatý. Tak není spojena Církev jen právními normativními svazky, nýbrž jednotícím principem nového života. Ale zároveň zdůrazňuje svatý Otec, že tyto svazky duchovní musejí býti vyjádřeny vnějším způsobem, viditelnou mocí, viditelným právním řádem, neboť i Kristus, hlava Církve, není jen neviditelný Bůh, nýbrž měl také viditelné člověčenství. Kristus totiž chtěl, aby jeho společnost byla vybavena všemi sociálními znaky a prostředky.

Naše spojení s Kristem se děje vírou, láskou, přebýváním Ducha svatého v nás, a hlavně velebnou svátostí, kterou se do nás přelévá a rozmnožuje život Kristův. Jsme tak spojeni s Kristem, že jsme jaksi jeho pleroma, že tvoříme s ním jakoby

novou jeho osobu na zemi. Tím je zásadně obhájeno, co autoři, obnovitelé nového, také vnitřního chápání Církve, s takovou radostí přinesli. Jen je to podepřeno rozhodným zdůrazněním, že i vnější stránka patří k podstatě Církve, že totiž Církev je svou podstatou společnost. Ale to ještě není celá podstata, jak jsme viděli. Je to společnost Kristova, a to společnost, která jest Kristova spojením s ním v Duchu svatém, v pravdě jeho, v posvěcení jeho. Teď bych mohl zhustiti plným právem ve zkratku definici Církve: Církev je společnost společenství Kristova, což je jen jiné vyjádření: mystické tělo Kristovo.

Jsme vděčni, že je Církev společností viditelnou, že je něčím viditelným, něčím zač se můžeme všichni zachytit, všichni i hříšníci, kterým unikla plnost účasti na životě Kristově, že se můžeme opřít o viditelnou jistotu postižitelného slova její viditelné autority, jejích viditelných znamení oněch neviditelných milostí, její uchopitelné ruky v duchovních zápasech a duchovních temnotách.

Podstatou Církve je taková příslušnost ke Kristu, jaká odpovídá nám, lidem s duší a s tělem, spojujícím se viditelně v každé společné myšlence. Proto je naše vnitřní spojení s Kristem zdrojem našeho nadpřirozeného života, naší účasti v jeho božském synovství, vyjádřené vnější příslušností k viditelnému jeho tělu. Proto je toto neviditelné přivtělení ke Kristu uskutečňováno viditelnými znameními skrze viditelné kněze, služebníky neviditelného velekněze Ježíše Krista.

A protože je to jeden život hlásaný jedním učením a dávaný jedním zastupitelským kněžstvem jediného velekněze Krista, proto je ono vnitřní spojení nutně vyjádřeno spojením vnějším v jedné společnosti, a proto pod jednou svrchovanou autoritou, jakou musí být opatřena každá lidská společnost a jak ji chtěli mít opatřenu také Kristus, jak jsme ukázali v kapitolách o Církvi jakožto království Božím, království hierarchickém a monarchickém, čili řízeným jednou svrchovanou autoritou.

Tak je podstatou Církve její ráz viditelné vnější společnosti

s duchovním nadpřirozeným Božím cílem, s Božím obsahem a duchovní působností.

Odvažme se konečně pokusu o vyjádření toho, co je Církev. Církev je společnost lidí přivtělených ke Kristu, vedená z Kristovy moci a Kristova pověření svrchovanou hierarchickou autoritou, jedním učením a svátostnými milostmi ke spasení.

Spasení znamená dojiti k Bohu ve věčném životě. Návrat dítěte domů, naplnění království Božího v člověku, jemuž je Bůh již opravdu vším, spojení člověka s ostatními, kterým byl a je Bůh vším, takže Bůh v nich dokonale kraluje. Tak bude naplněno království Boží, které Kristus zvěstoval, které Církev jeho učením hlásala, jeho milostí uskutečňovala.

Tedy, až přivede Kristus posledního člověka, který měl být jeho zásluhami spasen skrze jeho Církev, do náručí Otcova, zvítězí Církev bojující, bude osvobozena Církev trpící a království Božímu v Církvi vítězné nebude konce.

Přesně scholasticky mohli bychom si takto utvořiti analytický pojem Církve: Její hmotnou příčinou, látkou, neboli věčným obsahem jsou věřící křtem ke Kristu při vtělení. Příčinou účelovou, neboli cílem Církve, je naše spasení. Co je toto spasení, ukazuje se nejzřetelněji a nejjasněji v příčině exemplární, neboli v ideálu, podle kterého je Církev tvořena a ke kterému sama směřuje a i nás má vésti. Tímto ideálem je synovství Boží, totiž naše účast v synovství samého Ježíše Krista. Tak má Církev vytvořiti jednu rodinu povolanych za děti Boží. Tyto Boží děti stávají se jimi svým při vtělení a obnovovaným přivtělováním ke Kristu skrze jeho viditelnou zastupující autoritu viditelnými znameními udělujícími onu neviditelnou milost Božího synovství. Tak mluvíme o příčině působivé neboli účinné. A vlastní neboli formální příčina, to, proč a v čem a čím se shromažďujeme v Církvi svaté, je spojení nás všech, spjatých s Ježíšem Kristem a skrze něho i nás mezi sebou v jednu společnost jeho svatého společenství.

VIL

PODSTATNÉ VLASTNOSTI CIRKVE

PODSTATNÉ VLASTNOSTI CÍRKVE

Vlastnost plyne z podstaty věci. Tím ji určuje a objasňuje. Vyjádřili jsme Církev jako společnost lidí přivtělených ke Kristu, která z jeho pověření a síly vede hierarchicky lidi jeho učením a jeho svátostnými milostmi ke spasení. Z toho vyvedme vlastnosti Církve.

Schéma definice Církve na vatikánském koncilu připravovalo toto určení vlastností Církve, které ukazují správnost naší definice:¹

Nadpřirozenost
viditelnost
nutnost
neporušitelnost
neomylnost
zplnomocněnost

Viditelná, protože společnost, nadpřirozená pro zakladatele, nadpřirozené přivtělení, cíl, spasení a prostředky, učení a svátosti; nutná, protože má všechny prostředky ke spasení. Co je nutnějšího nežli spasení a společnost, která má k němu výhradní prostředky? Je neomylná, protože má učením vésti ke spasení, v čemž není možno vydati člověka omylu.

Právě proto, že má všem lidem dát věc nejdůležitější, pravdu a spasení; proto je také neporušitelná, věčná. A toto vše dává

¹ Coll. Lac. VII. col. 568—570.

z výhradního a výslovného pověření Kristova. Proto má Kristovu zplnomocněnost.

NADPŘIROZENOST CÍRKVE

Dotčené schéma pravilo: Církev je duchovní společnost a zcela nadpřirozeného řádu, protože jsou v ní lidé naplňováni těmito bohatstvími skrze Ducha sv. a pouty téhož Ducha sv. se spojují v jednotě.²

Církev je nadpřirozená a božská svým zakladatelem. Jako totiž Spasitel jednou božsky založil Církev, tak ji dále udržuje. To on jí vlévá svou milost a život nadpřirozený. Církev má rozdávat ovoce Kristova vykoupení. Jejím úkolem je dávat účast v synovství Božím skrze jednorozené Kristovo synovství Boží. Církev je tak spojena s Kristem, svou hlavou, že on ji naplňuje, oživuje, posvěcuje. Církev podává nadpřirozené Kristovy pravdy a dává svátostmi nadpřirozené milosti, aby mohli lidé žiti podle těchto pravd, aby mohli žiti ze svého synovství Božího.

Žije jen ze spojení s Kristem, protože Kristus dále posvěcuje ty, kteří Církvi byli k němu svátostným charakterem přivtělení a z rukou Církve přijímají jejími viditelnými znameními, svátostmi, jeho milosti. Všechny milosti plynou z oběti Ježíše Krista na kříži, která na věky je přijata nebeským Otcem a stále se zpřítomňuje na našich oltářích. Svým svátostným tělem Kristus posvěcuje údy Církve, rozmnožuje v nich onen život nadpřirozený účastí v životě samého Boha a zároveň zesiluje pouto jednoty viditelné v Církvi, když nás vede k tomu, abychom sloužili oddaněji a plněji viditelnému tělu Církve, a tak pomáhali žiti a utvrzovati onu jednotu viditelné společnosti jednoho Krista a jednoho jeho života.

Právě tato skutečnost, že i viditelná stránka Církve se jednak

2 1. c. col. 568.

uskutečňuje nadpřirozeným svátostným znamením, přivtělením ke Kristu a zasvěcením nejsvětější Trojici, jednak že roste a zesiluje požíváním nadpřirozeného tajemství těla Bohočlověka, ukazuje, že Církev je svou podstatou celá nadpřirozená.

Tak, jako se kdysi modlil Kristus za své učedníky, ne aby byli vzati se světa, nýbrž jen aby nebyli ze světa, podobně je sice jeho Církev na světě, je viditelná, ale není s tohoto světa; tento svět a jeho hodnoty nejsou cílem království Božího, jak prohlásil Spasitel před Pilátem: Mé království není z toho světa.³

Má vyšší nadpřirozený cíl. Tímto cílem je to, co prohlásil Ježíš jako cíl svého příchodu, že přišel, aby nikdo, kdo v něho věří, nezhynul, nýbrž měl život věčný⁴ a Já jsem přišel, aby měli život a měli hojnost.⁵ Ale tím není člověk cílem království Božího a Církev místo Boha. Církev má vybudovati na zemi království Boží, společnost lidí s Bohem, společnost lidí, kteří jsou přivtělení k nejsvětější Trojici, a tím berou na sebe závazek, že se budou snažiti žít jako děti Boží rodiny, jako údové království Božího, že budou toto království, v kterém vládne Boží vůle, ve svém životě i ve světě šířiti, a takto dosáhnou spasení a udrží si onen Kristův život. To je třeba stále míti na zřeteli, že když označujeme spasení lidí za cíl Církev, že tím nevylučujeme prvenství věci Boží, Boží slávy, že tím nečiníme člověka místo Boha středem. Bůh a jeho sláva je a zůstává prvním nadpřirozeným cílem; tím se pak naplňuje cíl obsažený v tom prvním, totiž naše spasení, protože spasen a blažen je ten, kdo postaví celý svůj život do Boha. Vykoupení totiž se uskutečnilo dokonalým naplněním vůle Otcovy skrze Ježíše Krista. Církev má dále dávatí ovoce tohoto vykoupení. Proto je jejím prvním nadpřirozeným cílem vésti lidi k této poslušnosti a oddanosti k vůli Otcově, a tak je spasiti. Proto učíme, že jejím cílem je spasení lidí.

3 Luk. 18, 36.

4 Jan 3, 16.

5 Jan 10, 10.

Vatikánský sněm⁶ praví: »Věčný pastýř a vůdce duší našich ustanovil založiti svatou Církev, aby učinil trvalým dílo vykoupení.« Lev XIII. v encyklice »Immortale Dei«⁷ praví podobně: »Proto přišel Ježíš Kristus na zem, aby lidé život měli a aby jej v hojnosti měli, a tentýž úkol má Církev jako cíl, totiž věčnou spásu duší.« Spása pak je v plnění vůle Boží.

Tak jsou nadpřirozené i prostředky, kterými Církev roste a působí v duších. Nejprve Církev roste novými údy nadpřirozeným viditelným znamením křtu a jeho svátostným charakterem.

Protože je Církev nadpřirozenou společností, i její autorita, kterou se Církev udržuje pohromadě a účinně vykonává své poslání, je nadpřirozená. Je to hierarchická autorita božsky svěřená apoštolům, nadpřirozeně sdělovaná apoštoly nástupcům, a svátostnými znameními a svátostným charakterem, přivtělujícím ke službě obecnosti, udílí se tato hierarchická autorita dále. Je to nadpřirozená autorita, protože má nadpřirozený obsah nadpřirozené poslání. Nadpřirozený je obsah hierarchické autority. Má totiž učiti božským pravdám, má rozdávati nadpřirozené milosti a má lidi vésti k Bohu, aby žili z těchto milostí podle Božích pravd. Nadpřirozené jsou tyto milosti. Znamenají účast v Božím životě. Udělení jí anebo rozmnožení. Pak také pomoc, aby člověk mohl žiti tímto životem účasti. Nadpřirozené jsou ctnosti, kterými člověk uskutečňuje svou účast v Božím životě. Nadpřirozené jsou dary Ducha sv. Dary Ducha sv. působí v nás Bůh vrcholky duchovního nadpřirozeného života.

VIDITELNOST CÍRKVE

Ukázal jsem již na začátku, že Kristus chtěl založiti viditelné království Boží, které by působilo neviditelné království Boží v duších. Ale podstata Církve je viditelná skutečnost. Je to spo-

6 Denzinger 1821.

7 ASS XVIII, 1885, p. 164.

lečnost lidí přivtělených viditelným znamením skrze viditelné služebníky do viditelného tělesa. Kristus sice mluví o království Božím, i o království duchovním a vnitřním, ale aby přišlo toto vnitřní království Boží do duší, o to se má starati království Boží viditelné, království Boží jako společnost, která je ztotožněna s královstvím Božím. Spasitel totiž užívá jako synonyma slov Církev a království Boží u Matouše 16, 18—19. Pronesl slovo ecclesia-kahal, které znamenalo náboženskou společnost židovskou, pevně i viditelně organisovanou. Vedle podobenství o království Božím, které přichází do duší a roste v duši, ukázal Ježíš svou Církev jako viditelnou v mnohých jiných podobenstvích:

Podobenství o síti;
o poli s pšenicí a koukolem;
o hostině s rozličnými hosty;
o svatebním průvodu s různými družičkami;
o kvasu;
o hořčičném zrně.

Podobenství o kvasu a hořčičném zrně předpovídají větší růst království Božího, tedy společnosti. Církev bude viditelnou společností, ne pouze společenstvím svatých anebo vyvolených či předurčených po celém světě, protože bude v sobě zahrnovati zlé i dobré, jako síť zahrnuje ryby dobré i nepotřebné, svatba panny moudré i neprozíravé, svatebčany slušné i bezohledné, pole zrno i býlí. Ostatně proto přišel Kristus, aby spasil hříšníky. Hříšní budou stále v Církvi a Církev je má zachraňovat, má jim odpouštět hříchy. Tedy viditelná autorita má viditelným způsobem jíti k viditelným svým hřešícím údům. Církev má učiti, věsti, svátostmi přijímati, živiti a obživovati své údy. Má míti své představené, kterým Kristus svěřuje viditelnou moc, tedy nad viditelnou společností. Vedle těchto představených, nad těmito představenými, dává Kristus své Církvi, svému viditelnému království, viditelnou hlavu v podobě klíčníka, správce, pastýře a utvrzovatele bratří.

Tedy nadpřirozená je Církev svým obsahem, cílem i mocí, ale viditelně má být shromážděna v lidech, kterým mají být rozděleny ony dary a kteří mají být vedeni k nadpřirozenému cíli. Znovu připomínám: v tom je třeba hledati podstatu Církve: čím Kristus, zakladatel Církve, ji sám označil.

I ta stránka duchovní, nadpřirozená má za úkol buď přivtělit lidem k viditelné Církvi, jako křest, nebo zase utvrditi a rozmnožiti toto spojení, jako je u svátosti pokání a hlavně eucharistie, jejímž zvláštním ovocem je posílení v jednotící vůli, která chce pracovati o jednotě a v jednotě všech. Svátostné znamení (charakter) činí křesťana schopným vykonávati duchovní moc pro onu společnost. Charismata zázraků i služeb a schopností mají vybudovati celé tělo Církve, v němž každý úd má své schopnosti, a tím i posláni spolu pracovati pro dobro celku.

Tak pochopili Kristovu myšlenku o Církvi apoštolově a nejstarší křesťané. Kdo by měl spíše rozuměti Kristu a postihnouti jeho smýšlení, a tak znáti lépe podstatu Církve, nežli apoštolově, kteří žili s Kristem a kterým Kristus přislíbil Ducha sv., že jim připomene všechno, cokoliv Kristus učil, a vyučí je veškeré pravdě? A tito apoštolově Kristem vychovaní, kteří přijali učení z Kristových úst, takto opatřeni silou jeho Ducha svatého, takto pochopili myšlenku Páně o jeho království. Pochopili, že mají soustředit lidi v království Boží viditelné, aby jimi kraloval Bůh duchovně a neviditelně v nitru. Shromáždili hned první věřící v obec, ve společnost, která se semkla i viditelně, měla své modlitby, přijímala viditelným znamením křtu nové údy. Dokonce i majetkové věci měli společné, takže si nelze představit již dokonaleji viditelné společnosti. První společnost pečovala i hmotně o své chudé údy. Apoštolově ustanovují jáhny k viditelné hmotné pomoci této společnosti. Apoštolově jsou si s věřícími vědomi viditelnosti a společenského rázu Církve, když jednají o závazcích vnějšího života a náboženských, mravních a obřadních předpisů, což jsou všechno skutečnosti provázející společnost a její život.

Petr je dokonce uznáván za nejvyšší autoritu, která předsedá, která rozhoduje o přijímání pohanů i židů, která mluví a trpí za celou obec, a když má být odstraněn, celá Církev se bez ustání za něho modlí. Tato poznámka se vyskytuje jen při zatčení Petrově, ne však Jakobově, ačkoliv i tehdy se jistě celá Církev modlila za apoštola Páně. Anděl Páně Petra vysvobozuje, protože má na něm Církev býti vybudována a Petr může odejít teprve tehdy, až je vnější práce zhruba ukončena a viditelná Církev jako společnost dostatečně utvrzena. Apoštol Petr uplatňoval svou viditelnou moc, když smrtí trestá Ananiáše a Safíru, když trestá slepotou kouzelníka Šimona.

Apoštolově sdružovali věřící podle místních obcí, konali s nimi shromáždění a bohoslužby a udržovali s těmito obcemi širší spolitost v jednotné obecné Církvi.

Nejstarší Otcové se dívají na Církev jako na viditelnou společnost. V Didaché vidíme, že se první křesťané shromažďovali ve viditelnou společnost s viditelnou společnou bohoslužbou, představenými, svátostmi hierarchicky udělovanými. Klement, biskup římský, píše cizí obci, korintské, a připomíná potřebu podrobit se viditelné autoritě starších. Sv. Ignác vyžaduje skoro přísně takřka ve všech epistolách potřebu podřídit se představeným, hlavně monarchické hlavě Církve, biskupovi, bez něhož nemají věřící ničeho podnikati. Tedy opět vnější prvek Církve jakožto společnosti, která se neobejde bez viditelné hlavy a bez vnější poslušnosti údů k této hlavě.

Sv. Ireneus a Tertulián uvádějí jako pravou známku Církve poslušnost biskupů, tedy viditelný autoritativní prvek označující dokonalou viditelnou společnost. Příslušné texty jsme již uvedli v zásadní kapitole o hierarchickém zřízení Církve z vůle Kristovy. Zde je pouze shrnujeme v jednotný, přehledný obraz.

Klement Římský, Cyprián i Ignác ostře zavrhuji rozkoly, zdůrazňují nutnost viditelné jednoty viditelné společnosti. Svatí Otcové také vylučovali z viditelného obcování hříšníky, kacíře

a rozkolníky, aby nekazili svých spolubližních spojených s nimi viditelným poutem viditelného obcování, které umožňovalo právě ono pohoršení.

Protože má shromažďovati Církev lidi, je nejprve a především společností, a to viditelnou, jako jsou viditelní lidé. Docela nic na tom nemění, že má tato společnost dávat duchovní dobra a vésti je k nadpřirozenému cíli. Všechny milosti přijal Ježíš na viditelná znamení. Ke všemu duchovnímu docházíme viditelnou smysly postižitelnou cestou. Protože jsme spojeni s viditelnými formami pro své tělo, protože jsou do Církve uloženy viditelné formy počítající nejprve s naší viditelností, abychom se jí dostali k neviditelným skutečnostem, usuzujeme, že je tím dána viditelná podstata onoho zřízení, která takto vede nás, lidi odkázané na bezprostřední zprostředkování prvku neviditelného věcí viditelnou (smysly postižitelnou).

I kacíři, hlásající naprostou duchovnost a neviditelnost Církve, ihned organisují své neviditelné společenství, prohlašující tím ovšem sami, že nejsou od Krista, když jemu připisují jen duchovní Církev, kdežto oni uspořádávají hodně pevně a lidsky svou sektu.

NUTNOST CÍRKVE

Sem můžeme ihned zásadití otázku, kdo patří k Církvi. Odpověď je velmi jednoduchá. Protože je Církev svou podstatou společností viditelnou a hierarchickou, náleží k ní jenom ti, kdo skrze hierarchické působení jsou k ní přivtěleni a setrvávají v jejím poslušenství a v její viditelné jednotě víry a bohopocty. Vyjadřujeme to slovy, která jsou nám velmi zazlívána: *Extra Ecclesiam non est salus*: Mimo Církev není spásy. Není nikdo spasen, kdo nepatří k Církvi. Vždyť do ní složil Kristus své spasitelné prostředky. Protože však Kristus přijal, ale nepřipoutal své milosti na svátosti, spasí svou milostí i ty, kteří bez viny ne-

patří k Církvi. Theologové pro to našli rozlišení v nauce o tělu a duši Církve. Tělem rozuměli viditelnou Církev. A velmi nebezpečně se blížilo populárně-theologické chápání duše Církve duchovní, vnitřní Církvi. To nezamýšlel sv. Robert Bellarmino, De Ecclesia 1. IV. c. 3, a třeba podati jeho nauku tak, jak on chápal tuto otázku. Pro něho je duší Církve vnitřní oživující princip této Církve. Tedy ne vnitřní stránka Církve.

Sám sv. Tomáš nazývá Ducha sv.⁸ srdcem Církve. Sv. Bonaventura nazývá Ducha sv. účinným principem duchovního spojení a posvěcování.⁹

Dejme dobře pozor, abychom nekonkretisovali opět tento obraz. Duch sv. je spojen s Církví ne formálně, nýbrž působivě. A ještě je třeba si uvědomit, že je to nutné chápati per appropriationem, protože dílo posvěcení je dílem Božím navenek, a proto se přičítá celé nejsvětější Trojici, a všechny tyto milosti zasloužil Ježíš Kristus.

Pro vatikánský koncil bylo připraveno schéma právě v tomto smyslu: Církev je Duchem svatým vnitřně oživována milostí a dary Ducha svatého.

Tedy tělo Církve je Církev sama a duše Církve je zdroj jejího posvěcení a posvěcování. Tak znamená duše Církve onen vnitřní život této viditelné Církve, jehož se ovšem může dostat i bez svátostí, protože, jak jsme řekli, Kristus nepřipoutal své milosti na svátosti. Tak jsou tyto lidé spojeni s Kristem, hlavou všech lidí a všech, na které rozlévá své milosti, což se ve středověku označovalo také slovem Církev nebo myst. tělo Kristovo, ale v nejširším slova smyslu, jakožto těleso všech, na které se vztahuje vliv Ježíše Krista Vykupitele. Tedy ne, že náleželi k vnitřní

⁸ III. 8, 1 ad 3: *Cordi (Ecclesiae) comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit.*

⁹ *Si igitur gratia capitis et unionis nominat principium effectivum illius conjunctionis et nostrae sanctificationis spiritualis, sic idem nominant et idem sunt quatenus ad principale significatum sc. ipse Deus vel Spiritus Sanctus. III. Sent. dist. 13, art. 2, q. 2.*

stránce Církve, dokonce snad k vnitřní Církvi, nýbrž že patří ke Kristu, k Duchu svatému jakožto posvětiteli Církve.

Tím je zřetelně formulována třetí podstatná vlastnost Církve, totiž její nutnost. Je naprosto nutná ke spasení, čili, jak jsem řekl, Kristus ustanovil svou církev, aby ona, a jen ona, zprostředkovávala ovoce jeho vykoupení, spasení. Jenom ona má všechny prostředky spasení.

Již v VI. století (roku 585) prohlašuje papež Pelagius II. schismatickým biskupům z Istrie, že ani zabítí pro víru mimo církev nemohou být spaseni.¹⁰

Inocenc III.¹¹ žádá roku 1208 od valdských, vracejících se do Církve, vyznání, že nemožno dosáhnouti spasení mimo církev římskokatolickou. Definováno to bylo na IV. sněmu lateránském (Denzinger 430).

Bonifác VIII. to zdůrazňoval v bulle »Unam sanctam« (Denz. 468—469). V poslední době to opakuje po Piu IV., Řehoři XIII., Benediktu XIV., Řehoři XVI. Pius IX. a Pius XII. v encyklice o Církvi.

Ve schématu vatikánského sněmu byla připravena definice, že příslušnost ke katolické Církvi je nutným prostředkem k dosažení spasení.¹² Spasitel odevzdal své Církvi celé ovoce svého vykoupení, všechny prostředky k získání tohoto vykoupení a celou moc nad tímto vykoupením a jeho prostředky. Jejím představeným dal plnou svou moc i své poslání. Kdo chce být spasen, musí být pokřtěn, to jest, musí vstoupiti viditelným způsobem do viditelné Církve (Jan 3, 5). Ježíš zavazuje všechny lidi poslouchat autoritu Církve. Kdo neuvěří, jest již zatracen (Marek 16, 15).

Apoštolově také prohlašují křest, vstoupení do Církve, za nutný prostředek k spasení. Na otázku zástupů v den letnic, co mají činiti, odpovídá Petr: ».. dej se pokřtiti jeden každý z vás

10 Denzinger 247.

11 Denzinger 423.

12 Coll. Lac. VII. col. 569.

ve jménu Ježíše Krista« (Sk. ap. 2, 38). Sv. Pavel a Jan prohlašují nutnost spojení s Církví proti bludařům a rozkolníkům.¹³

Otcové apoštolští pokračují v tomto učení apoštolském. Sv. Ignác píše Filadelfským¹⁴: »kdož Boží jsou a Ježíše Krista, ti s biskupem jsou, a kdo se kajícně vracejí k jednotě Církve, i ti Boží budou.. .; nemylte se, bratří moji: následuje-li kdo z vás rozkolníka, nebude dědicem království Božího!«

Sv. Irenej prohlašuje o kacířích své doby, že nemohou býti účastni působení Ducha sv.: »Postavil v Církvi Bůh apoštoly, proroky, učitele a celé ostatní působení Ducha svatého, jehož nejsou účastni ti, kteří nejdou k Církvi, nýbrž sebe samé olupují o život zlým myšlením a špatným jednáním. Kde totiž je Církev, tam je i Duch svatý, a kde je Duch svatý, tam je i Církev a veškerá milost.«¹⁵

U Origena se setkáváme již s větou: »Mimo Církve není spásy« v těchto výrazech: »Ať si nikdo nenamlouvá a nikdo se neklame: mimo tento dům, to jest mimo Církev, nikdo není spasen; neboť kdo vyjde ven, sám je vinen svou smrtí.«¹⁶

Jsou známy výroky sv. Cypriána o nutnosti patři ti k jedné Církvi proti rozkolníkům: »Kdo se odlučuje od Církve, přiklání se k cizoložnici, je oddělen od příslibů Církve, nedojde Kristových odměn. Kdo opustil Církev Kristovu, je cizincem a nepřitelem. Nemůže míti Boha za Otce, kdo nemá Církev za matku.«¹⁷

Pro Laktance je Církev »chrámem, do něhož kdo nevstoupí, nebo z něho vystoupí, ztrácí naději na život a na spásu.«¹⁸

Učení dalších Otců, kteří oplývají místy o nutnosti Církve,

¹³ 1 Tim. 1, 3; 4, 1; 6, 3. 2 Tim. 2, 16; 3, 1; 4, 3; 1 Jan 2, 18; 4, 1. 2 Jan 10, 7–11.

¹⁴ Ad Philad. III, 3.

¹⁵ Adv. haer. 1. III, c. 24, 1.

¹⁶ in Jesu nave, hom. III, 5.

¹⁷ De unitate Ecclesiae, c. VI.

¹⁸ Divinae instit. 1. IV, c. 30, 11.

shrnuje sv. Tomáš: »Nikdo nemá podceňovati nebo sněsti, aby byl z Církve vyvržen či vyloučen, protože je pouze jedna Církve, v níž lidé docházejí spasení, jako nemohl nikdo být zachráněn mimo Noemovu archu.«¹⁹

Spása jinověrců

Církve je zřízena ke sdělování prostředků spásy. Tím je vlastním zřízením Kristovým ke spáse. Ona má dávat, udržovat, vracet a rozmnožovat život dětí Božích. Ale jak budou spaseni ti, kteří bez vlastní viny nepoznali Církve anebo nepoznali ji jako nutný prostředek spasení? Melchior Cano tvrdil, že ona povinnost patřiti k Církvě se nerozumí k Církvě viditelné, nýbrž k Církvě v širším slova smyslu, totiž k Církvě všech věků (De locis theol. 1. IV, c. II). Bellarmin zavrhl toto řešení, protože po příchodu Kristově není jiné Církve nežli křesťanské. Místo toho tvrdil, že stačí patřiti aut in re aut in voto, čímž myslil katechumeny. De ecclesia. 1. III, c. III. Toto mínění reprodukuje Du Perron a Sylvius, Billuart.

Tournely sem uvedl distinkci mezi tělem a duší Církve a tvrdí, že ti, kteří invincibiliter nepoznali Církve, to je ti, jichž neznalost Církve byla neodstranitelná, jsou spaseni tím, že patří ve skutečnosti k duši Církve a touhou pak k tělu Církve. I dnes někteří theologové tvrdí, že stačí k spasení patřiti touhou k duši Církve (Pesch, Mazella, Hugon) a že patřiti k tělu Církve, k Církvě viditelné je nutné jen pro příkaz, ne z věci samé, a že proto nevědomost, i překonatelná, tu jaksi omlouvá.

Novější výroky řádného učitelského církevního úřadu prohlašují možnost spásy pro ty, kteří neznají Církve bez vlastní viny. Ale zároveň jsou tyto církevní oficiální projevy proti příliš rozsáhlé velkodušnosti Tournelyho a následovníků. Pius IV. ve své formuli víry z 13. listop. 1564 prohlašuje výslovně, že

i» Expositio in Symb. apost. Opuse. VI.

mimo katolickou víru nikdo nemůže býti spasen. Denz. 1473. Pius IX. se několikrát ostře vyslovil proti náboženskému indiferentismu. Přesto bývá často citován jako doklad, že i mimo Církev katolickou možno dosáhnouti spasení. Je tu třeba odstraniti nedorozumění. Pius IX. několikrát vyslovuje docela zřetelně, že není víra jako víra, takže by mohlo být nám jedno, zda někdo jest anebo není v katolické Církvi a víře. Aby však ukázal, že přitom není toto učení kruté vůči těm, kteří opravdu katolickou Církev nepoznali, protože nemohli poznati, říká, že tato nevědomost nemůže býti příčinou věčných trestů, ale že přísluší Bohu stanovití kdy a v jakých poměrech a okolnostech je tato nevědomost skutečně nepřekonatelná. Tak praví Pius IX. ve své alokuci z 9. prosince 1854: »Je třeba míti za jisté, že kdo neznají pravé víry, je-li to nevědomost nezaviněná, nemají vinu za to před tváří Boží.«²⁰ A v listu k italským biskupům: »Quanto conficiamur moerore« praví, že ti, kteří jsou bez viny mimo Církev a správně žijí, že mohou působením a silou Božího světla a milosti dosáhnouti věčného života, protože nemůže Bůh dopustit ve své dobrotě a mírnosti, aby byl trestán věčnými mukami, kdo nemá viny hříchu.«²¹

Až do poslední doby stavívali theologové²² a hlavně kazatelé k vyřešení této otázky rozlišení mezi duší Církve a mezi tělem Církve. Tuto distinkci uplatňoval sv. Robert Bellarmino, ale ve smyslu docela jiném. De Ecclesia. I. III, c. III. Tělem Církve je podle svatého Augustina viditelná společnost těch, kteří vyznávají jednu víru, užívají jedněch od Krista ustanovených svátostí a jsou podřízeni jedné viditelné hlavě, zastupující hlavu neviditelnou. Tato neviditelná hlava je Ježíš Kristus, se svými milostmi, s dary Ducha svatého a nadpřirozeným vůbec životem. Tedy nesmíme přisuzovat sv. Bellarminovi, jako by rozlišoval vnitřní a vnější Církev, nebo ani ne vnější a vnitřní strán-

20 Denzinger 1677.

21 Schultes: De Ecclesia, p. 97.

22 Denzinger 1677.

ku Církve. Můžeme rozlišiti podle sv. Roberta pouze vnější společnost a vnitřní její oživující princip. Ale naprosto nevpravuje sv. Robert do duše Církve všechny ty, kteří žijí z Krista, nýbrž jen katechumeny, kteří touží být pokřtěni, a exkomunikované, jsou-li ještě ve víře a v lásce.

Ani v Otcích, ani v církevních dokladech nenajdeme možnost zásadití nevěřící bona fide do Církve, ani ne k duši Církve. K této Církvi jako k poznané a milované připojuje duchovně touha po křtu a po příslušnosti k Církvi jenom u katechumenů, kterým je nemožné přijmouti křest, a pak u exkomunikovaných, kteří zůstali ve stavu posvěcující milosti.

Ve IV. století prohlašuje sv. Ambrož, že kacíři jsou odloučeni od Církve i od království nebeského. In Luc. 1. VII, nro 95. Vedle těchto implicitních narážek je řada výslovných výroků. Tak sv. Cyprián, De unit. ecclesiae. Kdo opouští církev katolickou, nemůže dojití odměny . . . nec perveniet ad praemia Christi qui relinquit ecclesiam Christi. V Listu bisk. Pomponovi. Neque enim vivere foris possunt cum domus Dei una sít et nemíní salus esse nisi in ecclesia possit. Ep. LXII, nro. 4. Origenes: Nemo ergo sibi persuadeat, nemo seipsum decipiat: extra hanc domum id est extra ecclesiam nemo salvatur. . . Hom. III nro 5; PG. t. XII, col. 841.

Ve IV. století Hilár. Ke svaté hoře, na které je naše spočinutí věčné, je jen jedna cesta, totiž Církev. Hinc enim proficiscentibus eo iter est et non nisi per hanc habitationem iter ullum est. In ps. XV, nro 5.

Ti, kteří jsou vyvrženi z Církve, to je z těla Kristova, tamquam peregrini et alieni a Deo corpore dominatui diabolo traduntur. In ps. 117, lit. XV. Nemohou mítí účasti v nebeském Jerusalemě: Dissidentes autem a coetu sanctorum se ab Ecclesiae corpore peccatis praecipitantibus separantes participationem sanctae istius domus non habent. . . In ps. 121, nro 5. Sv. Jeroným píše papeži Damasovi, že kromě podrobení se jeho autoritě není spasení. Super illam petram aedificatam ecclesiam scio.

Quicumque extra hanc domum aquam comederit, profanus est. Si quis in Noe area non fuerit peribit regnante diluvio . . . Epist. XV, nro 2.

Sv. Augustin proti donastistům pravi o setníku Korneliovi, že jen per vinculum christianae societatis et pacis incorporaretur ecclesiae. De bapt. contra donatistas. Kdo se modlí mimo svatou horu Církeve, nemůže se nadití vyslyšení. In ps. 42. O těch, kteří umírají pro křesťanství mimo Církev, praví, že jsou sice zabiti, ale nejsou mučedníky, nejsou korunováni. . . Epist. 108; právě tak jako dříve to prohlásil Cyprián: Mimo tělo Kristovo, jímž je Církev, Duch svatý nikoho neoživuje. Není účasten Boží lásky, kdo je nepřitelem jednoty. Kdo jsou mimo Církev, nemají Ducha svatého. Ep. 185.

Přítom ale uznává ingnorantiam invincibilem, která od tohoto všeho omlouvá. . . Epist. 43, nro 1.

Modlitba z V. století, připisovaná sv. Athanášovi, výslovně praví: haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. . . Stejně přísná je formule papeže Hormisdy, kterou předkládá vých. duchovním 517, že víra stolce apoštolského, to je katolické Církeve, zaručuje spasení.

Sv. Fulgenc, De fide, praví, že ti, kteří jsou pokřtěni mimo Církev, nevstoupí-li do ní, nemohou býti spaseni, že všichni kacífi a schismatici, umírající mimo Církev, půjdou do pekel. Hl. 30 této knihy.

Papež Pelagius píše biskupům, které chce přivést k poslušnosti: Considerate quia quicumque in pace et unitate Ecclesiae non fuerit, Dominum habere non poterit. Denz. nro 246.

První definice v této věci je na IV. sněmu later. Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. Denz. 430.

Bonifác VIII. ve své bulle praví o Církví: Unam sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliter

confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum. Denz. 468.

Eugen v dekretu proti jakobitům: Nullos intra catholicam ecclesiam existententes . . . aeternae vitae participes fieri, sed in ignem aeternum ituros, nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati. . . tantumque valere corporis ecclesiastici unitatem, ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant. . . Denz. 714.

Tak má také vyznání víry uložené vracejícím se valdenským: Corde credimus et ore profiteamur unam ecclesiam non haereticorum sed sanctam romanam catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus . . . Denz. 423.

Michaelovi Paleologovi, 1267: Credimus sanctam catholicam apost. unam esse veram ecclesiam, in qua unum datur sanctum baptisma et vera omnium remissio peccatorum. Nro 461.

Sv. Tomáš ve svém Výkladu k Dekretálu prvnímu k arci jáhnovi tridentskému: Una est fidelium universitas Ecclesia, extra quam nullus salvatur omnino . . . protože unitas autem ecclesiae est praecipue propter fidei unitatem. Nam ecclesia nihil aliud est quam aggregatio fidelium et quia sine fide impossibile est placere Deo, ideo extra Ecclesiam nulli patet locus salutis... Opuse. XXII. Tytéž důvody udává pak kardinál Turrecremata proti heretikům své doby v Summa de Ecclesia, Roma 1489.

V polemikách s protestanty vypracoval tuto nauku sv. Robert Belarmin; vypočítává tři podmínky k tomu, aby někdo patřil viditelně k Církvi. (Controversiae cap. De Ecclesia.) Vyznávání pravé víry, účast na svátostech Církve a podrobení cirk. nejv. autoritě; sv. Robert chtěl spíše vyjádřit podmínky k účastenství v Církvi, označiti, kteří k ní patří, podmínky k její příslušnosti (De Eccl. 1. III, c. IV), nežli podati dogmatickou její definici.

Duše Církve je některým theologům a kazatelům společenství s Kristem a s jeho milostí. Podle populárních pak theologů je prý vlastní prostředek ke spasení. Patřiti viditelně k Církvi je nutné pro rozkaz Páně. Theologové se tu opírají o známou scho-

lastickou větu, že Bůh sice přijal, ale nepřipoutal svých milostí na svátosti.²³ Ale nemožno tak děli ti na duši a tělo jakoby na Církev viditelnou a neviditelnou, protože, jak jsme ukázali, podstata Církvě je nedělitelná, je jedna. Církev je svou podstatou tělem, a toto viditelné tělo se skládá z viditelných lidí viditelně spojených viditelnými prostředky ve viditelnou Církev. Onen vnitřní život je v těchto viditelných lidech a viditelnými lidmi viditelnými prostředky sdělován. Nedá se proto odloučiti život Církvě od jejího tělesa. Proto také byla opuštěna tato distinkce ve schématu o Církvě na vatikánském sněmu.

Nemožno tudíž takto řešiti onu obtíž, jak mohou býti spaseni Církvě ti, kteří k ní nepřináleží. Tvrdili tito theologové stále pod vlivem nesprávně chápané nauky o mystickém těle Kristově, že jinověrci mohou patřiti k duši Církvě, k onomu viditelnému nadpřirozenému životu v Církvě. Ale — zdůrazňujeme opět — Církev uskutečňuje toto vnitřní duchovní spojení viditelným způsobem a tvoří s ním jednu podstatu viditelné společnosti nadpřirozeného společenství. Proto si všimněme, komu je určen tento výrok: Mimo Církev není spásy. Je od začátku připomínán těm, kteří hledají, kteří se tážou, kteří mohou poznati, kam složil Kristus své milosti. Tak není spasení mimo Církev pro ty, pro které Kristus složil své vykoupění do Církvě, to jest kteří ji mohli a měli poznati. Kristus ovšem může vykonávat a vykonává svůj vykupitelský vliv i sám, přímo. Tak rozuměli středověcí theologové učení o Kristu-hlavě všech, na které si zasloužil míti vliv, na které ho může vykonávat a vykonává. Protože pak Kristus je nerozlučně spojen s Církví, můžeme říci, že jaksí patří nepřímou, skrze Krista k jeho Církvě. To také mělo asi býti původním smyslem onoho vyjádření o duši Církvě. Všechno »běda« Kristovo platí těm, kteří mohli slyšeti, a neslyšeli. »Kterak však uvěří v toho, o kom neslyšeli? A kterak uslyší bez hlasatele?«, praví výslovně Písmo (Rím 10, 14).

23 Hugon: Hors de l'Église pas de salut, Paris, 1912, p. 13.

Tak správně tvrdí Bainvel a Capéran,²⁴ že se ona nutnost týká jenom těch, kteří mohou Církev poznati. Ovšem nepřijímám oné formalistní distinkce Bainvelovy, že tito lidé patří k Církví in voto, když totiž chtějí učiniti vše, co Bůh od nich žádá. To je velmi nepřímé a nevlastní příslušenství k Církví. Daleko prostší je skutečnost, že veškerá spása je skrze Krista, hlavu Církvě, který svou Církev svými milostmi shromažďuje k budoucímu naplnění. Oni lidé spaseni Kristem, hlavou Církvě, patří určením k Církví vítězné, ke které jednou budou přivtěleni, majíce již její zárodek, protože gratia est germen gloriae, milost je zárodkem slávy.

Povinnost pak příslušnosti k viditelné Církví se může týkati, jak jedině je rozumné, těch, kterým byla dána možnost tuto Církev poznati. To ukazují slova Pia IX. i schéma připravované vatikánským sněmem o této věci, jež upírá spasení pouze těm, kdo vlastní vinou jsou mimo jednotu Církvě.^{24a}

NEPORUŠITELNOST CÍRKVE

Protože je Církev jediným zřízením obsahujícím prostředky Kristova spasení, jest nejenom nutná, nýbrž také nezměnitelná, neporušitelná. Je taková, že se ani nemůže odchýlit od cíle a prostředků stanovených a daných Kristem, a je taková, že se ve své podstatě také opravdu nezměnila.

²⁴ Bainvel: *Hors de l'Église pas de salut*, Paris, 1913, p. 32.

Capéran: *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse, 1934, p. 542.

^{24a} Porro dogma fidei est, extra Ecclesiam neminem salvari posse. Neque tamen, qui circa Christum eiusque Ecclesiam invincibili ignorantia laborant, propter hanc ignorantiam poenis aeternis damnandi sunt, cum nulla obstringantur huiusce rei culpa ante oculos Domini, qui vult omnes homines salvos fieri... quisque facienti quod in se est non denegat gratiam ut justificationem et vitam aeternam consequi possit: sed hanc nullus consequitur, qui a fidei unitate vel Ecclesiae communione culpabiliter seiunctus ex hac vita discedit. Si quis in hac area non fuerit, peribit regnante diluvio (Coll. Lac. VII, col. 567).

Je to podstatná vlastnost milostí Církví daná, vyplývající z jejího určení. Je neporušitelná v své podstatě, v svém cíli a v svých prostředcích. Jest a musí na věky zůstatí taková a tak jednati, jak Kristus určil při jejím založení. Církev Kristova je neporušitelná, protože má

- a) trvati stále,
- b) nemůže být porušena v prostředcích, to jest v pravdách a svátostech;
- c) má v sobě princip této neporušitelnosti.²⁵

Jestli Kristus odevzdal své Církví všechny své pravdy, celé ovoce svého vykoupení, a tak připjal osud jednoho každého k této své dědičce a zprostředkovatelce, pokud trvá cíl Kristem Církví daný, potud trvá závaznost hledat a nalézat cíl všech jen v této Církví; proto musí býti tato Církev neporušitelná. Musí míti v sobě božskou sílu, která by ji chránila před bludem, která by nedopustila, aby se odchýlila od cíle nebo neviděla své poslání, či zradila prostředky a úkoly sobě svěřené.

Církev se může a musí měniti ve svých vnějších formách, v podružných prostředcích, ve způsobu, kterým podává své pravdy a svátosti; vždyť je živou společností, která je postavena do živé doby a musí odpovídati životnosti své úlohy, která má zachytiti lidi všech povah, potřeb a ustrojení. Ale nemůže se měniti v pravdách samých. Může některé občas zvláště zdůrazňovati, když to žádá doba a její potřeby, může z hlubokých pravd rozvinouti jejich skrytý sice, ale skutečný obsah, může je přesněji než dosud vyjádřiti, ale nemůže objeviti nové pravdy, cizí dosavadním. Nemůže zamítnouti, co bylo až dosud pravdou, a nahraditi to pravdami novými, nemá moc postaviti pravdy odporující tomu, co až dosud bylo jako pravda podáváno.

Kristus chtěl míti svou Církev viditelnou, hierarchicky a monarchicky zřízenou. Proto musí jeho Církev vždycky býti taková a nesmíme čekati Církev jinou, duchovní, nebo hořecko-

25 Schultes: De Ecclesia, p. 277.

vati, že dnešní Církev se odklonila od myšlenky Kristovy a že je třeba vrátiti zase Církev Kristovu zřízení. Nezměnila se a nemůže se změnit. Je dnes jako v prvých dobách postavena do světa, poslána k lidem, naplněna Kristem a Duchem svatým, aby lidi, s tělem i duší, vedla v duši viditelnými znameními k nadpřirozenému cíli, kde bude naplněno království Boží — Církev budoucích věků.

Církev je království Boží, které připravuje v duších a ve světě příští věčného království Božího. Věčné má být ono království Boží podle proroků. Proto musí dovésti Církev — prozatímní a přechodné království Boží — až k věčnému jeho naplnění. Proto musí trvati Církev na věky, až do příchodu slavného království Božího Církve vítězné. Prorok Izaiáš prorokoval s Danielem věčné království Mesiášovo;²⁶ a archanděl Gabriel Marii ohlásil podobně věčné království: »Tento bude velký a Synem Nejvyššího slouti bude a dá mu Pán Bůh stolec Davida, otce jeho a bude vládnouti v domě Jakubově na věky a království jeho nebude konce.« (Luk. 1, 32.)

O tomto království, které Spasitel sám nazval Církví, prohlásil, že brány podsvětí, smrti, rozkolu ji nepřemohou. (Mat. 16,18.) Církev bude nejen věčně trvati, nýbrž bude věčná její nezměnitelnost v pravdě. Kristus sám bude se svou Církví až do skonání světa. (Mat. 28, 20.) Jeho vítězství je zárukou vítězství i pro jeho stádečko: Nebojte se, já jsem přemohl svět. Protože je Církev podstatně spojena s Kristem, je nesmrtelná a nepřemožitelná jako on.

I život a působnost Církve jsou zaručeny neporušitelností. Spasitel slibuje a uděluje své Církví Ducha sv., který bude

²« Iz. 9, 7: *Et super regnum ejus sedebit ut confirmet illud et corroboret judicio et justitia amodo et usque in sempiternum.*

Dan. 2, 44: *In diebus autem regnorum illorum suscitabit Deus coeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur...*

Dan. 7, 13: *Potestas ejus, potestas aeterna quae non auferetur et regnum ejus quod non corrumpetur.*

síliti svou Církev v dobách zkoušky, aby vytrvala a nekolísala, protože bude Duchem útěchy a poslaným na pomoc, a bude strážcem pravdy, protože Duchem pravdy, který připomene veškerou Kristovu pravdu. (Jan 14, 16.)

Svatý Pavel mluví o Kristu a jeho Církvi, že věčné království nastane teprve tehdy, až Kristus odevzdá časné království (Církev) Otci. »Musí totiž kralovati, dokud nepoloží všechny nepřátele pod nohy své.« (1 Kor. 15, 25.)

Církev tu bude a bude konati oběť Kristovu tak dlouho, dokud on nepřijde k naplnění svého království: Kolikrátkoliv budete jisti tento chléb a piti tento kalich, budete hlásati smrt Páně, dokavad nepřijde«. (1 Kor. 11, 26.)

Cíli Církev tu bude věčně, Kristem je věčná, věčná a nezměnitelná v Kristově pravdě pro Ducha svatého, věčná v oběti Páně. Věčná ve křtu, který na věky je branou do království Božího. Věčná a neporušitelná je Církev pro Boží věčnost své hlavy — Božího Syna, věčného a nesmrtelného.

Církev je neporušitelná a trvalá právě i jako přechodné období věčného království. Tak dlouho tu musí být, pokud nepřejde v Boží království. Taková je Církev podle podobenství o poli s koukolem a pšenicí, které obojí nese až do posledních dnů. Právě proto je Církev neporušitelná a nezměnitelná, protože má hledat hříšníky a ztracené ovce. Pokud poslední ztracená ovce do naplnění království nebeského nebude spasena, pokud nebude úroda pšenice vyvolených z Církve svezena do stodol věčného království, bude tu stati pole Církve dozrávající, Církve putující, hledající ztracené ovce.

A tak se vracíme k otázce podstaty Církve. Těsné spojení s Kristem náleží nutně k podstatě Církve, protože jinak by nebyla vnitřně, podstatně neporušitelná. Lidská přirozenost je porušená a vše, co je svěřeno nebo složeno do porušené přirozenosti, propadá této porušenosti. V dějinách Církve vidíme ustavičně tento zápas mezi lidskou porušeností a věčnou neporušitelností Církve. Přes všechny lidské slabosti, kterým mnohé

pravdy nevyhovují, drží se Církve nesmlouvavě neporušené pravdy. Přes všechny hříchy a špatnost lidí v Církví Církve nehyne. Ze všeho ponížení vstává vždy znovu. Neviditelné milosti působí viditelně a posvěcují a v životě vždy udržují viditelnou Církve jako společnost, která jediná nehyne slabostí, špatností a ubohostí svých členů. Žije z Krista, čerpá z něho jeho věčný, neporušitelný život, a proto je sama neporušitelná. Duch sv. bdí nad jejím učením, a proto je možné zjistit, že učení viditelné Církve je neporušené a neporušitelné. Z téhož důvodu, právě z této podstaty Církve jako společnosti Kristovy, plyne další podstatná vlastnost Církve, totiž její neporušitelnost a neporušenost v pravdě a v učení, totiž neomylnost.

Svatí Otcové podobně vyvozují neporušitelnost Církve z jejího podstatného spojení s Kristem a z její vlastnosti přechodného stavu království Božího, které přes viditelnou a putující Církve dojde do království Božího Církve vítězné, naplněné ve věčnosti.

Tak se modlila nejstarší církevní liturgie, zachovaná v *Didaché*:²⁷ »Rozpomeň se, Pane, na Církve svou, abys ji osvobodil ode všeho zlého a abys ji shromáždil v království své, které jsi jí připravil«.

Sv. Ignác vyvozuje neporušitelnost Církve ze skutečnosti, že jí byla Kristem vdechnuta.²⁸

Svatému Ireneu je rovněž Duch sv., přebývajícím v Církví, zárukou neporušitelnosti a jisté charisma pravdy, svěšené Církví.

Později tesá tuto pravdu sv. Augustina ostře do kamene svých silných slov proti donatistům: »Nikdo neshladí ze země Církve Boží; On přislíbil celý svět, ona jej celý naplnila.«³⁰

Sv. Augustin uvádí za důvod právě ono spojení s Kristem a zasnoubení Krista s Církví, které je nerozlučitelné.

27 *Didaché* X; 5.

28 *Ad Ephes.* XVII, 1.

29 *Adv. haer.* III, 24, 1.

3« *Epist.* 43, c. 17.

Než Kristus odešel k Otci, uzavřel své dílo. Uzavřel a zabezpečil. Ani stínem nenaznačil, že by někdy mohlo Církev nahraditi nebo vystřídati jiné zřízení. Kristus spravuje nyní neviditelně svou Církev, a musí trvati na věky jeho zřízení stran Božího království v Církvi. Dále Kristus složil do této Církeve všechny své prostředky k dosažení spásy. Proto musí na věky trvati Církev v celém tomto svém zřízení zprostředkujícím spasení. Věčný, neporušitelný a nutný je cíl Církeve, totiž naplnění království Božího a naše spasení. Žádný jiný prostředek nebyl Kristem ani slíben, ani povolen, ani ustanoven. Proto musí na věky, neporušená a neporušitelná, trvati jeho Církev.

Církev se sama na sebe dívá jako na jednu a svatou a obecnou, a pro všechny tyto vlastnosti musí býti neporušitelná. Církevní dějiny jsou velkým důvodem věřitelnosti tohoto článku víry, že Církev je Božího původu a že je neporušitelná. Žádné otřesy, zkoušky, pronásledování, ani pohoršení, zbabělost a malodušnost Udí v Církvi, i vynikajících jejích členů, ji dosud nezničily, ani ji podstatně nezměnily. Dovede se přizpůsobit potřebám, aniž změní svou podstatu.

NEOMYLNOST CÍRKVE

Je-li Církev neporušená, je i neomylná. Musí býti tak vybavena, aby nemohla býti porušena v tom, co je jejím hlavním bohatstvím, a proto i úkolem, totiž v držení a sdělování pravdy. Spasitel přislíbil své spasení pouze tomu, kdo uvěří, kdo uvěří učení apoštolů, a tedy i jejich nástupců. Jestli ale je naše víra učitelské autoritě tak závazná a my sami od sebe jsme ubozí lidé podrobení omylu, bylo nutno tak opatřit učící autoritu, abychom mohli a musili se jí neodvolatelně svěřiti. Požadavek bezpodmínečné víry učící autoritě předpokládá bezpodmínečnou spolehlivost a jistotu této autority, čili neomylnost.

Protože Kristus vybudoval svou Církev viditelnou a hierar-

chickou a monarchickou, protože svěřil svou autoritu, božskou a tedy neomylnou, této autoritě zastupující, hierarchické a monarchické, má církevní autorita učící Kristovu božskou jistotu, čili neomylnost.

Odlišujeme neomylnost (*infallibilitas*) od bezbludnosti (*inerrantia*), totiž že byla vždycky Církev až do přítomnosti bez bludu a že ani blouditi nemůže.

Neomylnost Církve je charisma čili božský dar Ducha svatého, daný těm, kterým přísluší autoritativně učit. Je to dar ne pro osobní vznešenost a důstojnost, nýbrž pro celek, pro těleso věřících. Vyplývá z podstaty Církve jako společnosti lidí s Kristem spojených k vybudování království Božího a dosažení spasení. Kristus bdí nad Církví, oživuje ji a dává věčně trvající poslání učiti pravdě a životu podle této pravdy, který jedině může zaručiti spojení s Kristem, a tedy i s jeho vykoupením a spasením.

Je to dar pro obecnost věřících, aby sami mohli býti účastni neomylnosti, když věrně a přesně přijímají Kristovo učení z úst autority, které bylo učení Kristovo svěřeno a které byla přislíbena pomoc Kristova, pomoc Ducha svatého. Nepředstavuj si tuto pomoc jako nové zjevení nebo vnuknutí. Nejjednodušeji je si to možno představití thomistickým učením o *praemotio physica* o Božím vedení.

Církevní autorita koná své, pronáší svá slova, způsobem a slohem, který je vlastní jednotlivým údům učící autority, a přitom to koná za příspěvní, pomoci, osvícení Ducha svatého, které jednak chrání před omylem učící autoritu, jednak ji řídí, by správně postihla obsah učení, vhodně je vyjádřila a příslušně je podala.³¹

Spasitel chtěl vybudovati Církev, která by zůstala takovou,

Si Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacere, sed ut eo assistente... fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. •

Conc. Vat. ses. IV, c. 4. Denz. 1836.

jakou ji založil, která by nebyla překonána branami pekla, to je mocnostmi zla, rozkladu a lži. Církev bude vystavena na nepohnutelné skále, kterou neotřese nepřátelská moc. Duchovní je cíl Kristova vtělení a i jeho Církvě: vydati svědectví pravdě, a proto také je i duchovní nepřátelství proti ní, ale rozrazí se o pevnost a neochvějnost této skály. Tak slibuje Kristus své Církvě stálost v jejím duchovním poslání, tedy neomylnost, když se to týká pravdy.

Kristova duchovní přítomnost v Církvě, kterou slibuje, je zárukou vítězství nad mocí zániku a lži. Slibuje: Aj, já s vámi jsem až do skonání světa (Mt. 28, 20). Spasitel slibuje tuto přítomnost vzhledem k velkým nebezpečím a požadavkům, tedy přítomnost pomoci a ochrany. Tento smysl je obvyklý ve Starém i Novém Zákoně.³²

Božský ráz, pomocný ráz božské, vše překonávající pomoci, je tu dán božskostí osoby slibujícího Spasitele. Kristus nebude přítomen, nýbrž jest prostě se svými věřícími jako Bůh, pro něhož není budoucnosti, nýbrž ustavičná přítomnost. Ze jde o tuto božskou mravní, pomocnou přítomnost, ukazuje, že tuto přítomnost slibuje nejenom apoštolům, nýbrž všem věkům, až do skonání světa. Ze má na mysli tuto přítomnost pomoci učitelskému úřadu Církvě, vidět z těsné souvislosti s jejich posláním učiti všechny národy. Nemusejí se báti tohoto úkolu učitelského jít ke všem národům a jít do celého světa. V tomto poslání je provází on svou božskou přítomností. Božská přítomnost věčné Pravdy musí zaručiti pravdu a její hlásání. Nedokonale, neúčelně byl by Kristus přítomen s učící Církví, kdyby jí nezajistil, nechránil pravdu. Vždyť odevzdává učedníkům svou moc, a kdo je slyší, jeho slyší, jeho, věčnou Pravdu. Tedy, neomylně. Neomylná je proto i jejich autorita.

Ze běží o tuto pomoc neomylnosti, vysvítá z další souvislosti.

32 Gen. 21, 22; 26, 3, Exod. 3, 17; Josue 1, 5; Jer. 1, 8; Lk. 1, 28; Jan 3, 2, atd.

Proto bude s nimi, protože mají lidi učiti zachovávatí všechno, cokoliv Kristus přikázal. Je s nimi v této úloze zachovati všechno. Proto budou učiti všemu, tedy přesně a bez bludu a omylu, protože on je v tom s nimi.

Svatý Jan doplňuje i po této stránce synoptiky, když poukazuje na další příslibení pomoci v této úloze učitele pravdy.³³ Při poslední večeři praví učedníkům: Budu prošiti Otce a sešle vám jiného pomocníka, aby zůstal s vámi na věky, Ducha pravdy, jež svět nemůže přijmouti. Vy však jej znáte, protože ve vás zůstane a ve vás bude . . .

Tak slibuje Ježíš ustavičně přispívání nejenom apoštolům, nýbrž celému jejich úřadu.

Tato ustavičná přítomnost Ducha svatého bude právě ustavičná pomocnou přítomností jejich učení. Tím se vysvětluje slíbená přítomnost Kristova právě jako přítomnost duchovní pomoci jejich učitelskému úkolu. Duch svatý totiž bude na věky učiti apoštoly všemu a všechno připomene, cokoliv kdy Kristus řekl. Pomoc jejich učitelskému úřadu.

Stále všechno bude připomínat a učit učitele pravdy.

A znovu (16, 13) se zdůrazňuje, že tento Duch pravdy vyučí apoštoly celé pravdě . . . Bude je stále, až do skonání světa, učiti celé pravdě . . . Tedy bez omylu. Pomocná přítomnost Krista i Ducha svatého vylučuje jakýkoliv omyl i možnost omylu. Theologicky říkáme tomuto přispění pomocné přítomnosti Spasitele i Ducha svatého neomylnost. Chtít popírat skutečnost neomylnosti učící Církve z vůle Kristovy, protože Ježíš nikde nemluví o neomylnosti, znamená hrát si se slovy.

Apoštolově si byli vědomi toho, že mluví z Ducha svatého, z neomylného ducha pravdy. Tak sv. Petr ve své I. epistoletě 1, 12: »Kterýmžto zjeveno bylo, že ne sobě, ale vám tím přisluhovali, což jest vám nyní zvěstováno skrze ty, kteří vám kázali evangelium v Duchu svatém seslaném s nebe. ..«

33 Jan 14, 16—17, 26, 16, 13.

V autorativním prohlášení apoštolů na t. zv. prvním sněmu jeruzalemském srovnávají apoštolově svou autoritu s autoritou Ducha svatého. Kladou ji vedle sebe, o ni opírají autoritu svou: Vidělo se Duchu svatému a nám.

Když kárá sv. Petr Ananiáše a Satiru za licoměrnou lež, proklaňuje jejich lež za hřích proti Duchu svatému, když se odvážili obelhávat nejvyšší autoritu. Ukazuje, že Duch svatý je strážcem celé pravdy v celé Církvi.

Sv. Pavel staví svá slova ne na lidské vloze, nýbrž na síle Boží. Víra věřících nemá a není budována na lidské moudrosti, nýbrž na Boží síle.³⁴ Tento poklad víry si chrání křesťan Duchem svatým přebývajícím v nás.³⁵ Sv. Pavel je přesvědčen, že Kristova pravda je prostě v něm.³⁶

V listu Efeským popisuje úkol církevních učitelů s hlediska kladného i záporného. Mají dáti jistotu víry ve zmatcích a chrániti před zmatky.

Bez daru neomylnosti nemohli by vykonávati tuto úlohu.⁵⁷

Timothejovi připomíná sv. Pavel, že si musí býti toho vědom, co je Církev a co on v ní znamená, jaké tudíž má k ní povinnosti jakožto představený. »Toto ti píšu, doufaje, že k tobě brzo přijdu. Kdybych se ale omeškal, abys věděl, jak si máš počínati v domě Božím, kterým je Církev, sloup a opora pravdy* (1 Tim. 3, 14). Protože je Církev neomylná jako sloup pravdy, proto musí Timothej jednati jako její představený. Proto ho poučuje

³⁴ 1 Koř. 2, 4.

³⁵ Krásný ten statek opatruj skrze Ducha svatého, jenž přebývá v nás. 2 Tim. 1, 14.

³⁶ 2 Kor. 11, 10.

³⁷ On také dal jedny za apoštoly, jiné za proroky, jiné za evangelisty, jiné za pastýře a učitele, aby za účelem zdokonalení věřících konali službu, aby vzdělávali tělo Kristovo, až bychom se sešli všichni v jednotu víry a poznání Syna Božího, v dospělé mužnosti, v míře plnosti věku Kristova, abychom již nebyli nedospělci zmítanými a točícími se po každém větru učení skrze podvod lidský a chytrost (směřující) k provedení bludu (Efes. 4, 11–14).

Pavel o této pravdě, kterou má v Církvi Timothej podávati, vykládati a opatrovati.

Církev sama je od nejstarších dob živě o sobě přesvědčena, že je v síle Ducha sv. držitelkou, a to jedinou, celé a neporušené pravdy.

Sv. Klement praví, že se apoštolově rozešli kázati jsouce plni Ducha sv., a on sám že veden Duchem svatým píše odbojným Korinťanům. Je si vědom, on, třetí nástupce sv. Petra, příslibení Ducha sv., daného apoštolům a jejich nástupcům.³⁸

Sv. Ignác z Antiochie vidí známku neomylnosti pro jednotlivce ve věrném spojení s biskupy místními i s biskupy po celém světě. Neboť »proto obdržel Pán pomazání na hlavě své, aby vdechl své Církvi neporušenost. Proto nenechávejte se pomazávati zápachem učení knížete tohoto světa.«³⁹ »Od tohoto kacířského jedu zůstaneme uchráněni, když se neodloučíme od Boha Ježíše Krista, od biskupa a od předpisů apoštolů.«⁴⁰

Tito biskupové, totiž roztroušeni po okrsku zemském, vyjadřují myšlení Kristovo, podobně jako Kristus vyjadřuje myšlení Otce.⁴¹

A tak všichni ti, kdož jsou Boží a Kristovi, jsou s biskupem . . .⁴²

Sv. Ignác zaručuje neomylnost všem, kdo se drží svého biskupa. On mu sdělí přesně, co Ježíš od Otce sdělil nám. Tak klade vedle sebe jako jednu, neomylnou, zaručující autoritu: Krista, apoštolů, biskupů.

Nástupce sv. Ignáce (2. pol. II. stol.) Theofil z Antiochie přirovnává Církev opevněnému a příhodnému přístavu, opatřenému plodnému ostrovu uprostřed rozbouřeného moře. Zach-

38 Ad Cor. XLII, 3.

39 Ad Ephes. III, 16.

40 Ad Trall. VII, 1.

41 Ad Ephes. IV, 2.

42 Ad Philad. III, 2.

vává učení pravdy jako v jistém přístavu, do kterého se utíkají ti, kdo chtějí dosáhnouti spásy a hledají pravdu.«⁴³

Proti protestantskému tvrzení, že jen neviditelná, duchovní Církev nepodléhá bludům, ukazují Otcové od apoštolských dob, že ona neomylnost je složena do Církve učící, do autority pověřené učením. Jen touto aktivní neomylností učících je zaručena pasivní neomylnost věřících. A stále zřetelně je tu také vyjadřováno, že ona neomylnost je uskutečněna v obecnosti Církve učící. Ne jednotlivý biskup, nýbrž jejich obecnost představuje obecnost Církve, a tím má také její neomylnost.

V této obecnosti Církve, a to v obecnosti Církve učící, je záruka neomylnosti pro věřící dle sv. Irenea. U něho se toto učení o neomylnosti projevuje již zřetelnou formulací: »Bůh ustanovil v Církvi apoštoly, proroky, učitele a všechno ostatní působením Ducha svatého, jehož nejsou účastni ti, kdož nespěchají k Církvi, ale sami se olupují o život. Kde totiž je Církev, tam je i Duch Boží, a kde je Duch Boží, je i Církev a veškerá milost. Duch pak je pravda. Kdo nepřijímají od prsů mateřských živící stravu ani zřídla jasné vody tekoucí z těla Kristova, vyhrabávají si rozpukané cisterny z dolíků a pijí z příkopů shnilou vodu.«⁴⁴

Nositelem této záruky pravdy jsou v Církvi zákonití nástupci apoštolů. Oni přijali pravdu nejenom jako předmět k hlásání, nýbrž jako milostný dar zaručující neomylnost věřícím: »Proto je třeba poslouchati starších, kteří nastoupili po apoštolech a kteří s nástupnictvím v biskupství přijali zázračný a jistý dar pravdy.. «⁴⁵

« Ad Autolic. II, 14.

** Adv. haer. III, 24, 1.

« His qui in Ecclesia sunt presbyteri obedire oportet, his qui successionem habent ab Apostolis... qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt. (Adv. haer. IV, 26, 2.)

Origenes rovněž naznačuje onu linii jistoty pravdy v Církví: Kristus - apoštolové - jejich nástupci a poslouchající věřící. Srovnává Krista se sluncem a Církev s měsícem. Dostává světlo od Krista, a proto všem svítí, kteří krácejí v noci nevědomosti.⁴⁶

Je třeba trvati pevně při kázání Církev. Ono postupuje uzavřeným nástupnictvím v úřadu k apoštolskému předávání. Je třeba věřiti pouze oné pravdě, která ve všem souhlasí s církevním, to jest, apoštolským podáním.⁴⁷

Je známý sarkasmus Tertuliánův, kterým častuje kacíře, domnívající se, že by celá Církev mohla blouditi a jako by teprve oni našli pravdu: »Sám rozhodni, zda Duch svatý poslaný k tomu Kristem, vyprošený k tomu na Otci, aby byl vůdcem pravdy, správcem Božím, zástupcem Kristovým, zda zanedbal svůj úřad a nechal Církev jinak rozuměti a jinak věřiti, než kázal Kristus svými učedníky, zda by tolik lidí upadlo do jednoho a téhož bludu? Odvází se někdo tvrditi, že bloudili ti, kteří nám předali víru?«⁴⁸

Výslovnou neporušenost a neporušitelnost čili neomylnost učení vyslovuje sv. Cyprián: »V Církví tekoucí čistá, spásná a svatá voda (pravdy) nemůže býti zkažena a porušena, tak jako i Církev je neporušená a čistá«,⁴⁹ neboť »nevěsta Kristova nemůže býti zneuctěna. Je neporušená a čistá. Zná jen jeden dům, jen jednu komnatu, svatost uchovává v čisté cudnosti.«⁵⁰

Od začátku Církev vyžadovali biskupové naprostou poslušnost svému učitelenskému úřadu. Vyžadovali toto úplné podrobení ode všech, kdo chtěli příslušet k Církví. Neposlušným hrozilo nejen vyobcování, nýbrž byli také ohroženi ve své víře. Byli

46 Hom. In Gen. I, 5—7.

47 De princ. I, 2.

48 De praescript. XXVIII.

49 Epist. 73, 8.

so De unit. Eccl. VI, 11.

pevně přesvědčení, že je Církev opatřena zvláštním přispěním, které chrání před omylem. Opřítí se učení a víře Církeve bylo pokládáno za znamení bludu. Výrazně praví sv. Athanáš v boji proti arianismu: Stačí prohlásiti nepřátelům: »Toto není učení katolické Církeve.«

Když uvážíme, že Bůh svěřil lidem chybujícím, podrobeným omylu, svou pravdu, na které závisí věčná spása, a když přikazuje pod ztrátou této věčné spásy uvěřiti těmto lidem omylným svou přirozeností, jestli připíná neomylné dosažení spasení na naprosté přijetí oněch pravd, je to znamení, že těmto lidem, jinak omylným, propůjčil absolutnost své jistoty čili svou neomylnost. Jinak by nemohl od nás žádati tak naprostou víru v hlásání učící Církeve, protože ona víra přísluší jen božské, a proto neomylné jistotě. Tak projevil, že svěřil učící autoritě tuto svou božskou, a proto neomylnou jistotu.

Spasitel totiž prohlašuje, že bude zatracen každý, kdo neuvěří. Víra pak je ze slyšení. Proto když je tak věčné spasení a zatracení spojeno s přijetím hlásané víry, musí býti toto hlásání tak božsky zajištěno, aby bylo možno požadovati vůči němu božskou víru.

Cím je důležitější nějaká pravda pro můj život, tím jistější musí býti její podáváníí. Naprosto tedy jisté musí býti učení věčným, božským pravdám, bez kterých nemůžeme býti spaseni.

NOSITELÉ NEOMYLNOSTI

Církev jako celek je neomylná. Nemůže jako celek propadnouti bludům. Ona pasivní neomylnost, že nemůže celá Církev blouditi, vyplývá z aktivní neomylnosti. Církev je neomylná ve věření, protože je taková ve své učící autoritě. Obojí tvoří jednu jedinou Církev. Církev není úplná bez své autority a autorita je tu pro své těleso věřících. Neomylnost je svěřena celé Církvi; ale slyšícím v Církvi je zaručena jen tehdy, když věří jsouce

spojení s těmi, kterým bylo Kristem svěřeno neomylné vedení věřících. Jako je neomylná obecnost věřící Církve, je třeba hledati neomylnost učící autority také v její obecnosti. Tak je obecnost pastýřů spojených s hlavou, základem, klíčníkem a utvrzovatelem této autority, nositelem neomylnosti Církve.

Proto jsou nositeli církevní neomylnosti všichni biskupové v pospolitosti křesťanského obecenství žijící a učící ve spojení s hlavou Církve, a tedy i s hlavou učící autority a její neomylnosti. Jsou neomylní, ať již vykonávají jednoznačně po celém světě učitelský úřad, anebo vydávají na řádném sněmu církevním své obecné a slavné naukové rozhodnutí. Stejně je neomylný římský biskup jako hlava učící Církve, když učí ať řádným či mimořádným způsobem jako nejvyšší anebo rozhodující autorita.

Nemůžeme omeziti neomylnost biskupů jenom na mimořádné případy. Znamenalo by to omezovati naprostý závazek naší víry k učitelské autoritě, kterou Kristus vidí právě v běžném, všedním životě. Kristus totiž poslal učedníky do celého světa. Mají stále, ne pouze ve slavnostních příležitostech, učiti s plnou závažností, které se všichni musí podrobiti.

Všechny doklady nej staršího přesvědčení učitelské neomylnosti neznají ještě sněmů a mimořádných zásahů této autority. Ale přisuzují plnou autoritu obvyklému učitelskému úřadu a předpokládají povinnost podřiditi se této učící moci. Mnohá kacířstva, jako na př. pelagianismus, byla zavržena právě touto cestou. Svátý Augustín rázně odmítl odsouzené pelagiány, kteří se odvolávali k obecnému sněmu.

Vždyť ustavičně musí býti celá Církev neomylná. A pasivní neomylnost si vyžaduje nepřetržitě aktivní neomylnosti, stále v působnosti a uplatňování. Pořád musejí býti věřící učeni správné nauce Kristově, neustále musejí míti jistotu ve své víře, že když se svěří učitelskému církevnímu úřadu, netápou v blu-

dech. Vždyť to náleží k podstatě Církve, aby lidi vedla čistým a neporušeným učením ke spasení.

Význam obecných sněmů tkví právě v podpoře tohoto řádného učení, aby řádný učitelský způsob měl mimořádnou jistotu v těžkých a nejasných otázkách. Na sněmech se klade velký důraz na obecné a jednomyslné učení biskupů, které vyjadřuje obecné církevní podání.

Rádný výkon učitelského úřadu biskupské obecnosti je tehdy dán, jestli učí celek, to jest většina biskupů, některé pravdě. Tomuto učícímu celku byla totiž přislíbena neomylnost.

A tento učící celek není úplný bez své hlavy, protože Kristova společnost jest společností hierarchickou, monarchicky uspořádanou. Proto další zárukou této obecné učitelské neomylnosti je nejenom spojení s celkem, nýbrž také spojení v jednotě a učení s hlavou celku. Z téhož důvodu a pro zvláštní přislíbení a ustanovení, jak hned uvidíme, je i tato hlava sama neomylná jak v řádném vykonávání svého nejvyššího učitelského úřadu, tak v mimořádných případech zvláštního rozhodování.

Ona obecnost řádného učitelského úřadu se projevuje souhlasem učení po celém světě v pastýřských listech, katechismech, synodách, místních sněmech, modlitebních knihách, bohovědných dílech, schvalováním nebo zavrhováním knih. Spojení s hlavou učitelské autority jest především spojení poslušnosti a společenství s Apoštolskou stolicí. Dále shodností s jejím učením a učením tradičním. Hlava Církve, římský biskup, buď mlčky schvaluje toto obecné učení, když ničeho nenamítá proti obecnému učení, nebo i výslovně, když schvaluje některé místní sněmy. Ovšem, aby jejich učení mělo známku neomylnosti, je nutné, aby učily v oné autoritě, které je přislíbena neomylnost, aby učily jakožto článkům víry s vůlí zavázati věřící k přijetí.

Tedy nestačí pouhé podávání učení nebo zákaz nějaké knihy. Leckterá kniha může býti zakázána ne pro bludy, nýbrž z důvodů opatrnosti, pro nevhodnost, nebezpečný sloh dávající možnost špatného rozumění, a pod.

Posléze se týká tato neomylnost pouze toho učení, které je obsahem království nebeského, čili, jak se ve zkratce říká: věci víry a mravů. Jsou neomylní prostě v pravdách o Bohu a o naší cestě k němu. Nemáme jiného vodítka než svých duchovních učitelů, nemáme kromě nich přímých učitelů pravdy o Bohu a o našem poměru k Bohu.

A k tomu ještě je dána tato neomylnost jenom vyučování zjeveným pravdám. Stále je viděti, že se učitelský úřad považuje za úřad zastupující ty, kterým Bůh dal zjevení pro celé lidstvo, za pokračování a rozvíjení oné péče, kterou Bůh jednou prokázal lidem při prvním bezprostředním zjevení. Kdyby chtěl Bůh každého přímo poučovati, nedal by prvého neomylného zjevení. Když však dal neomylné zjevení, které musí zůstat neomylné, musil se postarat o podobnou neomylnost, jakou měli první, kteří zjevení přijali. Lidé totiž nemohou býti sami zárukou neporušenosti pravdy. Má-li býti víra ze slyšení, musí pevnosti víry odpovídat neomylnost hlásání slova Božího.

Ovšem, tato neomylnost se týká všech pravd, tak jak jsou podávány celkem, obecností učitelského úřadu. Není tedy neomylný biskup jednotlivý v učení svého soukromého názoru, nýbrž v celku pravd všemi ostatními učených.

Spasitel totiž přislíbil neomylnost apoštolskému sboru. Omylnost jednotlivých učitelů předpokládá sv. Pavel, když píše maloasijským biskupům:⁵² »A u vás samých povstanou muži, kteříž budou mluvíti převrácené věci, aby obrátili učedníky k sobě«.

Stará Církev jednomyslně zdůrazňuje souhlas biskupského celku jako podmínku a záruku neomylnosti. Každý biskup je učitelem své obci. Pokud trvá ve společenství Církve a v obecném učení a pokud není usvědčen a odsouzen jako bludař a rozkolník, je pro svou obec zárukou bezpečnosti a neomylnosti víry.

⁵² Sk. ap. 20, 30.

MIMOŘÁDNÁ NEOMYLNÁ UČITELSKÁ ČINNOST BISKUPŮ

Tato obecnost učení bývá někdy slavnostně zjištěna a prohlášena před tváří celé Církve na tak zvaných obecných sněmech.

V dějinách Církve přicházejí chvíle, kdy potřebuje jistota víry mimořádného objasnění a přesného vyjádření. Bývá to v dobách věroučných nebo mravoučných nejasností, většinou následkem útoků, popírání nebo mylného výkladu některých zjevených pravd. Neběží o nové pravdy, nýbrž o nové vyjádření, o novou přesnost ve výrazu, o zřetelné a nové, protože právě potřebné odražení omylů a bludných výkladů.

Na obecných sněmech představují biskupové viditelnou jednotu viditelné Církve. Je to jen slavnostní a mimořádné vykonávání oné denní, na první pohled nepostižitelné a neviditelné neomylnosti učitelského úřadu.

Od prvního sněmu v Niceji si bylo křesťanstvo vědomo, že zde mluví neomylně a závazně pro všechny celá Církev. Koncil nicejský byl o sobě přesvědčen, že v něm odsuzuje Aria celá katolická Církev. Proto je jeho rozhodnutí neomylné. Toto přesvědčení provází všechny sněmy od nicejského přes efeský až k vatikánskému. Všechny koncily ovládá přesvědčení vyjádřené na prvním valném shromáždění nejstarší Církve v Jerusalemě: Vidělo se Duchu svatému a nám.

Nejen Otcové, nýbrž i celá Církev byla přesvědčena o neomylnosti obecného sněmu. Všichni kacíři se dokonce dovolávali obecného sněmu. Nemožno namítati proti této obecné víře výrok sv. Augustina,⁵⁴ že »předchozí církevní sněmy byly často zlepšovány následujícími.* Sv. Augustin tu zřejmě myslil jen sněmy místní, protože o sněmu nicejském⁵⁵ praví, že na něm byla autoritativně rozhodnuta pravda soupodstatnosti božských osob.

5* De baptismo II, 3.

55 Contra Max. II, 14. 3.

Koncil cařihradský, který jedině by býval mohl mysli ti sv. Augustin, jen potvrdil rozhodnutí prvního sněmu nicejského a doplnil je definicí o Duchu sv.

Podle běžných a všude uváděných vět jsou tedy biskupové neomylní na obecných sněmech: Jestliže je to opravdu obecný sněm, to jest, je-li tolik biskupů shromážděno, že představují dostatečně většinu Církve učící. A rozhoduje většina, jak je tomu u všech takových lidských kolektivů. Ona rozhodování musejí být rozhodnutí autoritativní a ve věcech, kterých se týká tato autorita, totiž zjeveného učení ve věcech víry a mravů, jak praví ustálená a přijatá formulka. Obecnost biskupů pak není úplná a směrodatná bez ústředního svorníku jakékoliv církevní autority, totiž bez římského biskupa.

Biskupové nejsou na sněmu pouze svědky obecné víry, nýbrž autoritativní učitelé. Proto již na nejstarších sněmech podpisovali biskupové: *definiens subscripsi* - definuje podepsal jsem.⁵⁶

NEOMYLNOST ŘÍMSKÉHO BISKUPA

Zvláštního rázu je neomylnost římského biskupa jako Petrova nástupce. Ukázali jsme, že Petr měl býti hlavou celé Církve i svých spoluapoštolů. Mají-li tudíž apoštolově a jejich nástupci biskupové moc neomylně učit, je Petr hlavou i této neomylné moci.

Proto texty, vyjadřující Petrovo prvenství, znamenají také jeho prvenství i v učitelské moci, prvenství neomylnosti. Je neomylný v učení podle zjevení jako ostatní apoštolově, ale je neomylný ještě sám a neomylný pro účastníky oné neomylnosti, je základ, klíčník, správce a utvrzovatel neomylného učení Církve, organisované hierarchicky a monarchicky.

Petr je neomylný nejenom jako apoštol, nejenom jako druzí

56 Hefele: Konziliengeschichte I, 20.

učitelé pravdy. Je neomylný také jako skála, kterou nic nemůže otřásti, kterým teprve a jedině je Církev tak neochvějná. Spasitel přinesl pravdu, cestu a život. Proto se týká církevní neomylnost především pravdy, cesty této pravdy a života z této pravdy a pro tuto pravdu. Neochvějná musí býti tato skála především v tom, čím žije Církev na ní vybudovaná, totiž v pravdě. Petrovi je svěřeno jako správci a klíčnickovi nebeské království. Hlavní obsah nebeského království je pravda a život podle ní a z ní. Proto je Petr nejvyšším správcem a klíčnickem především této pravdy a života, čili, jak se říká, ve věcech víry a mravů království Božího.

Petr má nejvyšší svazovací a rozsvazovací moc. Podle symboliky doby Kristovy to znamená, že jeho učící autorita je závazná jako autorita samého nebe, čili, že je neomylný. Tato moc byla později svěřena i ostatním apoštolům, ale Petrovi byla dána (Mt. 16, 18) ve spojení s jeho úkolem skály a klíčnicka. Jako toto dvojí znamená nejvyšší moc, podobně je i tato moc svazovací moc nejvyšší, a proto odlišná od oné obecné, udělené později všem apoštolům.

Petr je nejvyšší pastýř, zástupce dobrého pastýře a Hospodina-pastýře lidu. Dobrý pastýř vyhledává podle Spasitele pastvu pro ovce. Pastvu životadárnou a zdravou. Má pasti k životu ovce; duchovní ovce má pasti duchovní pastýř duchovní stravou, to je pravdou.

Slova u Lukáše (22, 31) připomínají znovu Petrovi jeho výjimečné postavení vůči stádu, vůči celé Církvi, vůči bratřím-apoštolům. Satan si žádá, aby směl tříbiti Církev Páně. Bůh to dopustí, ale v onom tříbení vždycky obstojí Petrova víra. Tak obstojí, že se bude dokonce moci Petr obracet k svým bratřím a utvrzovati je, tříbené, navštěvované pokušením a zkouškami. Ono *ἐπιτιμῶ* znamená aktivně 'obráte se' nebo adverbialně 'obrácení'; naproti tomu *εὐθιῶ* ve smyslu: bratři budou tříbeni ve své víře, ty pak je budeš utvrzovati. Má je tak utvrzovati, jako když se pastýř obrací, opravdu, fyzicky, doslova

k rozprášenému stádu a uklidňuje je svým pohledem upřeným na ně. Tedy neomylná bude víra Petrova. Tříbení se ho nedotkne. Naopak, jeho pevnost, neochvějnost, tedy ve víře neomylnost, bude oporou a jistotou bratřím napadeným zkouškami a pokušením. Jako měl býti Petr na věky skálou Církvi, měl na věky být jejím klíčníkem - správcem, pastýřem celého stáda a utvrzovatelem bratří. Jako měl dále trvati úřad apoštolů, měl dále trvati i úřad apoštola-skály. Ale jen zvolna skutečnou potřebou a zásahy Petrových nástupců si ujasňuje a formuluje Církev skutečnost dalšího trvání svrchovaného neomylného úřadu Petrova nástupce.

Nejstarší Otcové sice neužívají o Petrově učitelství a o učitelství jeho nástupců slova neomylnost, ale přisuzují Petrovi a jeho nástupcům prvenství ve všem, i v učitelství a v jeho způsobu. I způsob jeho učící autority je docela mimořádný. Ve vyjadřování nezměnitelných křesťanských pravd je vývoj v křesťanství. Je vývoj v terminologii. Ale Otcové líčí Petrovu učitelenskou svrchovanost tak, že pouze jinými slovy vyjadřují jeho neomylnost.

Docela zvláštní poměr k římské obci měl sv. Ignác, mučedník, biskup z Antiochie. Když píše Římanům, píše jim s obzvláštní úctou jako »obci předsedající ve shromáždění lásky«.⁵⁷

Slova láska *χαρις* užívá k označení Církve.⁵⁸ Pro sv. Petra a Pavla vyhrazuje římské obci zvláštní místo. S touto římskou obcí »musí každý, to je věřící odkudkoli, souhlasiti pro její zvláštní přednost, neboť v ní jest zachována apoštolská tradice od těch, kteří se všech stran přicházejí«. Tak dovozuje sv. Ireneus.⁵⁹ Když chce najiti nejkratší cestou apoštolskou tradici, »která je v Církvi zachována následnictvím presbyterů« (I. c), místo aby vypočítával apoštolskou posloupnost všech biskupů,

57 Ad Rom., předml.

58 Ad Trallenses III, 2; XIII, 1.

Ad Philad. XI; 2.

59 Adv. haer. III, 2, 2.

spokojuje se s tím, že se snaží dokázatí řádné biskupské následnictví »nej větší a nej starší a všeobecně známé Církve, která byla založena v Římě oběma slavnými apoštoly Petrem a Pavlem*.

Ireneovo svědectví bylo příliš nepříjemné protestantům, kteří se snažili tím místem pohnou ti a oslabiti je.⁶⁰ Výsledek pečlivého rozboru je tento: Ona přednost jest bezpečnost předností ne lokální nebo politickou, nýbrž přednost římské obce záleží jedině ve svrchované a první moci duchovní. Ona přednost je tak svrchovaná, že zavazuje všechny obce zaříditi podle ní svou víru. Je tedy římská obec, a to pro apoštoly Petra a Pavla, neomylným měřítkem čistoty víry.

Důležitý je závěr Ireneův, že Petrovo svrchované biskupství (jmenuje i Pavla, jakožto nejzasloužilejšího apoštola) jest zárukou neomylnosti skrze nepřetržitou poslušnost apoštolských nástupců, čili, že zaručující učitelská autoritativní neomylnost přechází na apoštolské nástupce. (1. c. III, 3.)⁶¹

Tertulián vyvozuje Petrovo dokonalé zasvěcení do svatých pravd ne pouze z důvěrného jeho poměru k Ježíši jako u jiných apoštolů, nýbrž z toho, že je ustanoven hlavou Církve. Později se snaží jako montanista dokazovati, že Petrovo vynikající místo bylo jen osobní výsadou, ironisuje papeže, že vystupuje jako velekněz a nejvyšší biskup a dává definitivní rozhodnutí (edictum peremptorium),⁶² ale i touto ironií je svědkem, že si římský

6° Výsledek studie této otázky shrnul výborně Dieckmann: *De Ecclesia II, 107—110*. Viz také Esser: *Das Irenauszeugnis für den Primát der rom. Kirche. Týž: Nochmals das Irenauszeugnis für den Primát der römischen Kirche. (Theologie und Glaube 1922, S. 334—362.)* Je to vítězná polemika s Kochem: *Irenäus über den Vorzug der römischen Kirche. Theolog. Studien 1921, S. 93*.

si 1. c. III, 3, 3: »V tomto řádě a poslušnosti přišla církevní apoštolská poslušnost až na nás a je to rozhodující důkaz, že je to táž životodárná víra, kterou přichází Církev od apoštolů, že jej až dosud uchovává a vpravdě nám podává.

62 *De pudicitia XXI.*

biskup byl aspoň vědom této duchovní učitelské a neomylné (edictum peremptorium) svrchovanosti, jak jsme viděli v kapitole o trvání Petrova prvenství v jeho nástupcích.

Před tím však říká o římské obci: Jak je šťastna tato Církev, do níž dali apoštolově s plností učení skanouti své krvi.⁶³

V témž díle »De praescriptione« pravil o gnostikovi Valentovi, který odpadl od Církve v Římě, že se odtrhl od Církve původní pravdy.⁶⁴

Svatému Cypriánovi je římský Petrův učitelský stolec věčným základem církevní jednoty.⁶⁵ Proto musí mu býti tento učitelský stolec nadán neomylností, má-li býti jako učitelský stolec základem jednoty v učení. Na jiném místě prohlašuje tuto neomylnost římského učitelského stolce. Mluví o opovázlivosti kacířů, kteří si chtějí přivlastniti i římský stolec, »k němuž nemá přístup žádné porušení víry«.⁶⁶

Sv. Cyprián ovšem neměl ještě dosti vyjasněnou otázku poměru autority římského biskupa a ostatních biskupů. Když právě římského biskupa nepotřeboval, hájil jednostranně důležitost biskupského sboru a dovedl se ostře sváříti s papežem Štěpánem.

Podle sv. Ambrože římská Církev opakuje a neporušeně chrání apoštolské vyznání víry.⁶⁷ Pro něho platí tolikrát citované: »Ubi Petrus, ibi Ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna«.⁶⁸

A na jiném ještě místě vykládá tuto jistotu v Petrovi:⁶⁹ »Víra je základ Církve, neboť ne o tělu Petrově, nýbrž o víře Petrově bylo řečeno, že nad ní nezvítězí pekelné brány, neboť vyznání vítězí nad peklem.«

Sv. Augustin bývá často nepřesně citován pro rčení: Roma

«» De praescript. XXXVI.

64 Ab ecclesia authenticae regulae abrupti. 1. c.

65 De unitate Ecclesiae.

«« Epist. 59, 14.

67 Epist. 42, 5.

68 In Ps. XL, 30.

69 De incarn. V.

locuta, causa finita. Sv. Augustin praví toto: V této záležitosti (pelagiánské) byly odeslány k apoštolskému stolci již dva sněmy. Přišly také od něho odpovědi. Tím je věc ukončena.⁷⁰ A opět jinde: Bůh položil učení pravdy na stolec jednoty.⁷¹ Proto je držitel tohoto stolce otec křesťanského lidu.⁷²

Není slabší tradice na Východě. Svědectví sv. Efréma Syrského je výrazné i lyrické zároveň. »Šimone, učedníku můj, ustanovil jsem tě základem Církve svaté a nazval jsem tě před tím skálou, protože poneseš celou mou stavbu; tys dohlížitelem nade všemi, kteří mi budují Církev na zemi. Kdyby chtěli něco špatného stavětí, ty, základe, naprav je! Tys hlava zdroje, z něhož se čerpá mé učení. Tys hlava mých učedníků. Tebou budu napájeti všechny národy.«⁷³

Sv. Cyril Alex. takto vykládá místo sv. Lukáše 22, 32: »Buď oporou a učitelem těch, kteří vírou přistupují ke mně.« Sv. Epifanius mluví na slova ustanovující Petra skálou nepřemožitelnou pekelnými branami: »Oněmi branami se rozumějí kacířstva a zakladatelé kacířstev. V něm (Petrovi) všemi způsoby je upevněna víra, protože přijal nebeské klíče. Na zemi rozvazuje a v nebi svazuje.«⁷⁴ Theodor Studita píše papeži Paschalovi: »Slyš, hlavo apoštolská, postavený v čelo jako pastýř ovcí... Tys Petrem, zdobě a řídě Petrův stolec . . . Tobě řekl náš Kristus Pán: A ty někdy obrátě potvrzuj bratry své! Hle, teď je čas a teď je místo. Rozdrť, prosíme, kacířské šelmy prutem božského slova svého !«⁷⁵

Uzavřeme východní svědectví slovy sv. Maxima Vyznavače: »Všechny končiny země a všichni, kdo po celém světě vyznávají

7" Jam de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est. Sermo 131, 6.

71 Epist. 105, 16.

72 Epist. 43, 5.

73 Sermo IV; u Lamy I, p. 74.

74 Ancorat. IX.

75 PG. t. XXIX, col. 1151.

Pána vpravdě a správnou vírou, vyhlízejí upřeným zrakem jako ke slunci ustavičného světla k přesvaté římské Církvi a k jejímu vyznání. . . Od začátku totiž, co k nám sestoupilo Slovo učiněné tělem, měly za pevný základ všechny církve světa nej větší církev, kterou dle slov Spasitelových nikdy nepřemohou pekelné brány, jež má klíče pravé víry a vyznání. . . ,⁷⁸

Římští biskupové byli od začátku přesvědčeni o své neomylnosti jako dědicové Petrovy svrchovanosti. Čím více těžkostí se objevovalo a čím méně stačila místní autorita jen historickou cestou stanovití ryzost učení a vyvrátiti bludy nebo zaraziti přípravu kacířstev, jež byla ještě namnoze skryta očím druhých, tím častěji a závažněji zasahovali římští biskupové v plném vědomí své neomylné učitelské autority.

Tak zvané fragmentům Muratorianum — kodifikace svatých knih Písma sv., povstala na římské půdě, jež byla přijata celou Církví, je také dokladem velmi výmluvným.

Tento argument objevený v 18. století, je jedním z důkazů, že tato autorita byla živá, i když nemáme o ní tolik historických dokladů, kolik bychom si přáli. Mnohé ony texty mluví o římské obci jako základu a záruce. Mohl by z toho snad někdo vyzovovati, že se týká ona autorita obce a ne jejího pastýře. Ale list sv. Klementa I. korintské církvi ukazuje, že obec římská a její hlava znamenalo totéž. Klement píše jménem Obce: »Církve Boží, která žije v Římě ...«

Tedy touž autoritu má na mysli sv. Ireneus, autoritu obce vyjádřenou jejím biskupem, když se odvolává na tento přípis a velebí římskou obec jako základ a záruku. Vždyť Klement psal Korintské obci právě stran hierarchické otázky. Klement je si vědom, že co píše, píše z Ducha svatého.⁷⁷

Podobné vědomí neomylnosti se projevuje v otázce slavení velikonoc, jak jsme viděli při projednávání římského prvenství.

⁷⁸ PG. t. 91, col. 138.

⁷⁷ Ad Cor. V, 63, 2. »Kdo je neposlušný toho, co skrze něho praví Ježíš Kristus, jest v hříchu a propadá velkému nebezpečí.« 59, 1.

Římští biskupové vedou dlouhý spor o to, že je třeba jejich rozhodnutí uposlechnout, ať jsou jakékoli zvyky jiných obcí a církevních oblastí. Stejně v otázce odpouštění těžkých hříchů za Kalista. Papež autoritativně prohlašuje na základě své svrchované moci pravdu a oprávnění svého milosrdenství. Je to otázka věroučná, a Kalist ji řeší autoritativně, jak vidíme z jizlivých poznámek Tertuliánových o veleknězi a biskupu biskupů ... Vidíme, že Kalist rozhoduje tuto při na základě své učitelské neomylné svrchovanosti.

Ve sporu o platnosti křtů udělených kacíři zavrhuje papež Štěpán (+257) rozhodnutí mnoha synod, poslaná mu z africké církevní provincie. Hrozí vyobcováním. Cyprián a Firmilián odporují sice Štěpánovi, ale Církev následuje Štěpána a ne jich.

Z nejbližších dějin vidíme, že římsští biskupové zavrhují ve vědomí své autority kacířstva. Damasus odsuzuje macedoniány a apollinaristy, Inocenc I. a Zosimus pelagiány, Celestin I. Nestoria, Lev Vel. Eutycheta a monothelety.

I vůči koncilům uplatňují své autoritativní místo. Předsedají sněmům svými legáty a vyhrazují si potvrzovat usnesení sněmů a činí závislou jejich platnost na tomto potvrzení. Někdy žádají i od koncilů přijetí svých rozhodnutí bez sněmovních úvah. Tak Lev I. vůči koncilu chalcedonskému.

Papežové vystupují jako rozhodčí pravověrnosti v rozličných osobních sporech, když se ujímají práva jako ochránci a rozhodčí pravověrnosti. Athanáš, Cyril Alex., Jan Zlatoústý, patriarcha sv. Ignác hledají v Římě ochranu své osoby pro pravověrnost, pro kterou má římský biskup neomylné porozumění, a proto i možnost ochrany. Synoda v Sardikách 343 přiznává římskému biskupovi právo přijímatí takové rozhodčí záležitosti z celého světa. I kacíři uznávají tento neomylný rozhodčí úkol, když se také ucházejí o schválení svých názorů u římských biskupů. Ve II. století již jdou do Říma Cerdon, Valentin, Marcion.⁷⁸

Ve III. století hledají rozhodnutí v Římě Nestorius, Eutyches, Sergius, Pelagius a Celestin.

Papežové předpisují jako nejvyšší a neomylní učitelé formule vyznání víry, formule, které mají ujasnit pravověrnost obviněných. I v tom vystupují jako nejvyšší rozhodčí pravověrnosti, když stanoví rozhodující a pravověrnost rozeznávající formule. Máme slavnou takovou formuli (Hormisdy, 528) podepsanou 250 východními biskupy vtaženými do rozkolu Akaciova. V ní čteme: »Na apoštolském (Petrově) stolci bylo vždy zachováno náboženství bez poskrvny.«⁷⁹ Tak můžeme shrnout: To není nové dogma. Vatikánský sněm prohlásil slavně jen to, co Kristus svěřil Petrovi, čím žila církev římská. Římští biskupové si byli od nepaměti vědomi, že Petrovi bylo svěřeno neomylné autoritativní učení celé Církve a oni že jsou jeho pravoplatnými nástupci i v této neomylné učitelé svrchovanosti. Pozdější učení a theologie jen jasněji a systematicky vyslovují víru předchozích staletí. Tak máme historicky zjištěnu souvislost mezi slovy Kristovými ustanovujícími Petra skálou, klíčником, pastýřem a utvrzovatelem celé Církve, a mezi koncilem vatikánským, který prohlašuje trvání tohoto úřadu a jeho svrchovanosti v osobě nástupce Petrova, římského biskupa.

Sv. Tomáš shrnuje učení Otců a theologie, celé tradice před sebou. Podle něho má římský biskup za úkol »stanovití vyznání víry a definitivně určit, co patří k víře a co ode všech musí být přijato.« (2. II. 1, 10.) Vyvozuje to světec ze slov: Obrátě, potvrzuj bratry své! Prohlašuje (De pot. q. X, art. 4, ad 13), že papež má právo vykládati vyznání víry svou vlastní autoritou, třeba beze sněmu, jež, jak praví moudře, není možno vždycky svolávat.

Neomylnost pasivní celé Církve (že věří neomylně) je podle Andělského učitele založena na neomylnosti aktivní nej vyššího římského učitele: »Obecná Církev nemůže blouditi, protože ten,

79 Denz. 171.

jenž byl ve všem vyslyšen pro svou uctivost, řekl Petrovi, na jehož vyznání byla založena Církev: »Já jsem za tebe prosil. . .« Podobně 2. II. 2, 6 k 3: Obecná Církev nemůže blouditi, protože řekl Pán (Lukáš 22): Já jsem za tebe prosil. — Ve svém výkladu k Mt. 16, 18 dí: Především se nerozboží Petřův dům, který je vystavěn na skále. Mohou ho dobývat, ale nebude dobyt. (Impugnari potest. . . expugnari non potest!) V Cařihradě byli kacíři a zmařena tam byla snaha apoštolů; jedině Petrova církev zůstala neposkvřněná. Proto Lk. 22, 32: Já jsem prosil za tebe, aby nezhylnula víra tvá. A to se týká nejen Církve Petrovy, nýbrž i víry Petrovy.

Právní podklad učitelské neomylnosti římského biskupa je jeho nástupnictví po sv. Petrovi. Proto nikdo, ani římské kongregace, nemohou míti podíl na této neomylnosti. Jen kdyby papež slavnostně prohlásil, že ten či onen výrok přijímá za svůj a prohlásil ho za obecně závazný, mohl by to býti výrok neomylný. Protože ona neomylnost byla dána Petrovi jakožto hlavě učitelské církevní moci, není neomylný také každý úkon jeho učitelského úřadu. Aby to byl úkon neomylný, je třeba, aby to byl úkon úřední, opírající se o nejvyšší učitelskou jeho autoritu, jako závazný pro všechny, a to bezpodmínečným souhlasem; musí být slavnostně prohlášený a definitivně řešit nejasnou otázku. Posléze musí se to týkati zjevených pravd víry a mravů z této víry. O tom nyní.

PREDMÉT PAPEŽSKÉ NEOMYLNOSTI

Pravdy zjevené jsou velikým Božím darem, ale jsou svěřeny lidem slabým, nechápavým, vrtkavým. Nadpřirozené zjevené pravdy, týkající se posvátných tajemství, přesahují naši chápavost. Kolik možností omylů a nesprávných výkladů, přehánění i nedocenění má tu lidská zvědavost a všetečnost. Proto by nám mnoho neprospělo zjevení jen posvátné pravdy, kdyby s bož-

ským zjevením dále tu trvajícím nezůstávala zřejmě s námi postižitelná Boží moudrost a pravdomluvnost bdící božsky a neomylně nad dalším trváním této pravdy. Proto když je svěřeno učení pravdy božské Božským Spasitelem určitým lidem, musí v nich působiti dále ten, který jednou jejich předchůdcům zjevil ony pravdy. Tomuto působení říkáme neomylnost. To slovo bylo propagandou protestantskou a laciným atheismem kompromitováno, jako by to byla neomylnost lidí. Zdůrazňuji, že to Bůh je neomylný, Duch svatý, strážce neporušenosti a celistvosti Kristova učení, Kristus sám, jenž je se svými apoštoly až do skonání světa. Je s nimi on a Duch svatý právě v jejich apoštoláte, a to je učení pravdě, výklad pravdy a odrážení bludů. Lidé jsou jen viditelnými nástroji této neomylnosti. Vždyť vidíme smutnou zkušenost s domněnkou o přímém osvěcování každého člověka čtoucího Písmo. (Jen Písmo!) Tato zásada vnesla rozklad do protestanství, které se působením tohoto principu stále dále štěpí, až se scvrkává v pouhé přirozené náboženství.

A přece mluví Kristus o své zvláštní přítomnosti a o přítomnosti Ducha sv. vyučujícího a připomínajícího! Spasitel dal toto příslibení svým apoštolům, to je svým učitelským nástupcům a zplnomocněným zástupcům. Proto, když slíbil tuto pomoc až do skonání světa, trvá logicky v nástupcích těch, kterým tuto moc slíbil, zvláště když si apoštolově sami takové nástupce dávají a jim sdělují tuto zvláštní pomoc Mistra a Ducha svatého.

Tuto zvláštní moc dává na příklad sv. Pavel Timothejovi, který má zachovati svěřený poklad Duchem svatým přebývajícím v něm. 2 Tim. 1, 14. Timothej je žák a nástupce Pavlův. Jemu odevzdává apoštolát se svými úkoly: Má ustanovovati další pracovníky a pomocníky apoštolů a má bdíti nad Církví a má zachovati neporušený poklad učení Kristova. K tomu ke všemu je dána pomoc Ducha svatého.

Učitelský úřad Církve je služba věřícím, podávající jménem Kristovým pravdy, které Bůh zjevil celým zjevením od patri-

archů až ke Kristu, v němž zjevení bylo naplněno a posledním apoštolem uzavřeno.

Proto je v těchto pravdách neomylná Církev tam, kde jejími autoritativními učiteli mluví sama nejvyšší Autorita. Církev je neomylná ve zjevených pravdách a v tom, co je tak spojeno s nimi, že by učení oněm pravdám nemohlo být neomylné, kdyby nezabírala ochrana Boží neomylnosti i tyto pravdy a skutečnosti, které jsou s oněmi pravdami v nutné spojitosti, jak hned vysvětlíme.

Ona neomylnost je slíbena úkolu uchovávat i vykládati zjevené pravdy. Tak to vyjadřuje vatikánský sněm, když definuje dvojí: Církev je neomylná ve zjevené pravdě. Má ji věrně a neomylně zachovávat i vykládati.⁸⁰

Ve slovech Páně: Učte je zachovávat vše, cokoliv řekl jsem vám (Mt. 28, 20) je vyjádřen základní úkol Církve: zachovávat pravdu. Z toho vyplývá povinnost a možnost neomylného výkladu i odmítání všech bludů a bludných závěrů ze zjevených pravd. Tím je také dáno pověření ukazovat neomylně, kde je obsažena zjevená pravda, a obhájit tuto neomylnost a tak ji podat, aby ji věřící mohli přijmouti a mohli o ni opřít jistotu své víry.

Učiti pravdě. Zjevené předkládané pravdy nazýváme dogmatem, slavnostně prohlášená pravda sluje definovaným dogmatem. Výsměšnou a nechápající agitací byla tato slova zneuctěna. Jsou představována jako něco neživého a neživotného. Protože jsou to pravdy zaručeně Bohem zjevené, i ta vyjádření jsou

80 »*Fidei doctrina quam Deus revelavit ... tamquam divinum depositum Christi sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda.*« Sessio III. č. 4. Denz. 1800.

«*Romanum Pontificem... ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit.* Sessio IV. c. IV. Denz. 1839.

«*Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo assistente traditionem per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent.*« Sessio IV. c. IV. Denz. 1836.

přesná a pro nás definitivní (i když formulace připouštějí zdokonalení). Dogmata jsou živá, protože jsou životná. Mají být zasazena do života. Ti, kdo mluví o ztrnulých dogmatech, měli by být skromnější a říci, že jsou pro ně ztrnulými, neživými formulkami. Tisíce světců, hrdinů lásky nesmírně čínorodé, žijících z těchto dogmat, ukazují, že jsou to dogmata neobyčejně živá a životná.

Zachovati a vyložiti všem přístupně a neomylně tyto životadárné pravdy je velkým obohacením a darem celého lidstva. I to je velkým dobrodiním: ukázati neomylně plný obsah zjevené pravdy. Mnohé výroky Boží jsou tak bohaté, že obsahují nejenom doslova a zjevně vyjádřené pravdy, nýbrž také ještě další poklad. Na příklad slova Kristova: »Toto je tělo mé« zahrnují v sobě pravdu, že Kristus je skutečně, a to podstatně, přítomen ve svátosti oltářní. Kdo by bez neomylného učitelského úřadu rozuměl této blahodárné a pro život tak důležité pravdě? Bez neomylného učitelského úřadu bylo by mnoho takových vět buď opravdu neživotných a neurčitých, nebo by pro onu tajemnost připouštěly tolik možností omylů, že by snad bylo pro lidi šťastnější, kdyby vůbec o takových větech plných obsahu a tajemství neslyšeli.

S tím souvisí nutnost, aby se neomylnost vztahovala i na fakta a pravdy nutně spojené s jasně zjevenými pravdami. Církev má zachovávat a vykládat a chránit zjevené pravdy. Ale zjevené pravdy nejsou osamocené v lidském myšlení a životě. Používá se k nim pojmů a slov lidských. Plynou z nich jisté důsledky. Mají některé předpoklady. Kdyby nebyla Církev neomylná i v podání těchto zjevených pravd, stanovení jejich obsahu a důsledků, nepodávala by spolehlivě, nevykládala by dostatečně a nechránila by zřetelně ony základní pravdy. Má-li být Církev neomylná v podávání zjevených pravd, musí být neomylná i vzhledem k celé struktuře těchto pravd, protože co je podstatné a nutně spojené, nelze trhati (connexio importat unitatem aliquorum duorum, praví sv. Tomáš, I. 39, 1).

Buď je Církev učící neomylná vzhledem k celé pravdě, anebo vůbec není. Tak na příklad bychom nemohli mít pevnou a jasnou víru v nejsvětější Trojici, kdyby neučila Církev neomylně podkladu této víry, totiž totožnosti přirozenosti a různosti v osobách v největší Trojici. Tak se dívala Církev od začátku své učitelské praxe na články víry. Učila neomylně nejenom oněm základním větám, nýbrž i celému obsahu a výrazu a dosahu těchto pravd. Pravda bez obsahu, vyjádření a dosahu není přece pravdou úplnou. Tak rozhodovala Církev autoritativně již od sporů kristologických a trinitárních.

Tyto pravdy se týkají buď věření nebo jednání, jak máme věřit či jak máme žít. Proto se říká, že je Církev neomylná »ve věcech víry a mravů«.

Mezi oněmi pravdami, nutně spojenými s pravdami jasně zjevenými a proto také neomylnými, jsou především tak zvané přímé theologické závěry. Není to definované dogma, ale nauka katolická. Obecná! Kdyby nemohla Církev vyvozovati stejně bezpečné závěry logickým postupem, byla by taková pravda pro lidský rozum bezcenná. To by pak bylo ztrnulé dogma! Právě ti, kteří vytýkají Církvi zkamenělá dogmata, vytýkají ji naobrátku odklon od čistého Kristova učení »lidskými nálezkami«. Církev ale jinak, třebaže bez definice, ukazuje na tuto neomylnost. Zavrhuje bezpodmínečně názory protivné přímým theologickým závěrům a žádá bezpodmínečný souhlas k těmto závěrům.⁸¹ Někdy jde o přirozené pravdy, pokud jsou v nutném a těsném spojení s pravdou zjevenou. Jinak by Církev nemohla neomylně a konkrétně učit pravdám, kdyby je nemohla neomylně zasazovati do skutečného života. Církev jen tím vrhá světlo zjevené pravdy na všední praktický život. Zjevené pravdy nejsou totiž jen pro komůrku srdce, nýbrž pro celý život. Jestliže Církev vidí neomylně dosah zjevené pravdy, musí neomylně viděti místo i přirozených skutečností, řešení a pravd tam, kde

si Denz. 1530, 1308, 1151, 1798.

se stýkají se základními zjevenými pravdami. Jinak by nemohla učiti zachovávat všechny Kristovy zásady. Onen příkaz Spasitelův je řízen k životu. Ve skutečném světě a životě mají žiti věřící, a apoštolově mají je v tomto životě učiti, jak v něm mají zachovat učení Kristovo. Kdyby nebyli neomylní v tomto ukazování, nemohli by učiti lidi zachovávat učení Kristovo.

NEOMYLNOST STRAN DOGMATICKÝCH SKUTEČNOSTI

Je neomylný obecný sněm, je neomylný i římský biskup a jsou neomylní i biskupové učící řádně po celém světě. Ale jak víme, že je sněm platně svolán a že se platně sešel tak, aby mohl býti neomylný? Církev dále užívá určitých slov při svých definicích kladných i záporných v odsuzování bludů. Kolikrát se kacíři bouřili proti pravoplatnosti sněmu nebo volby římského biskupa, kolikrát se odsouzení hájili tím, že to, co bylo odsouzeno, nebylo jejich úmyslem, že byl podložen jejich slovy jiný smysl. Kdo zaručuje, že smysl slov, kterých užívá Církev při svém neomylném učení, že onen smysl je bezpečný? Je-li Církev neomylná v určitých osobách a projevech, musí být neomylná i co se týká skutečnosti, zda jsou opravdu nositeli této neomylnosti a zda slova jsou řádným a bezpečným výrazem neomylnosti. Kdyby nebyla Církev neomylná stran pravoplatnosti formálních i materiálních nositelů neomylnosti, totiž osob a slov vyjadřujících neomylné pravdy, nebyla by vůbec neomylná ani v oněch osobách a slovech. Církvi byla svěřena pravda k zachovávaní a vykládání. Obojí je však u nás lidí vázáno na objektivní smysl slov a formulí. Blud se rozšiřuje právě pro subjektivní rozleptávání nebo nabotnávání objektivní pravdy. Má-li Církev býti neomylná v podávání pravdy, musí býti neomylná již i v nástroji svého podávání. Pravda se nedá oddělit od svého výrazu. Je-li objektivní, neomylná pravda, i její nástroj, slovo, musí býti neomylné v této spojitosti bezpečného

podávání Boží pravdy. Neboť výraz tvoří s objektivní pravdou jeden celek.

NAC SE JESTE VZTAHUJE CÍRKEVNÍ NEOMYLNOST?

Na obecná zařízení pro život a bohopoctu;
na prohlášení někoho za svatého;
na potvrzení nějaké řehole se slavnými sliby;
na udělení hodnosti církevního učitele.

Během doby se objevují nové potřeby, těžkosti a otázky. Mění se život. Přichází mnoho nových skutečností, které naplňují život údů Církve. Musejí k nim zaujmouti stanovisko právě jakožto křesťanské. Církev sama mnohdy ulehčuje tuto práci. Určuje, jak se má křesťan zachovati, aby jednal křesťansky. Tak dává obecná nařízení. Jejich podstata znamená zachování zákona Páně, nebo uplatnění pravdy Boží v životě. Když dává Církev taková nařízení a zařízení pro všechny, tedy zařízení, která platí pro celou Církev a mají řídit křesťanský život všech podle Kristova učení, je i toto obecné zařízení a nařízení neomylné ve své podstatě. Podrobnosti mohou býti i neúčinné, neoportunní a podobně, ale podstata obecného zařízení křesťanského života volá po té neomylnosti, která má učiti zachovávat všechno. Ona zařízení jsou dána právě pro jistější zachovávání Kristových zákonů. Církev je svatá, protože vede lidi k svatosti. Proto ona obecná zřízení musejí neomylně vésti ke svatosti. Jinak by nebyla svatá, kdyby mohla vésti jinam než k svatosti. Ovšem nejde nám tu o pouhá disciplinární nařízení, nýbrž o zřízení, která určují život víry a z víry. Ona zřízení se nemohou mýlit. Neomylné bylo to, že daným potřebám bylo dobré ono a že v oněch okolnostech a dobách některé zařízení neomylně sloužilo. Ona zařízení jsou neomylně dobrá pro to, aby se z nich mohlo žiti podle Kristovy pravdy. Neomylně žije podle Krista, kdo žije z těchto zařízení. Ale není neomylnost v tom, že by to či ono

zařízení bylo naprosto nejlepší a nejdokonalejší. Stačí, že vhodně a neomylně splňuje Kristovo učení.

Neomylnost ve slavném prohlášení za svaté

Církev prohlašuje ve slavné kanonisaci život jistých lidí za vzor křesťanského života, že správně pochopili Krista a jeho učení a jeho víru. Kdyby se mohla Církev v tom mýlit, mohla by se mýlit v úsudku o tom, co patří k víře a jaký má být život podle víry. U svatých totiž Církev prohlašuje učení Kristovo za posvěcující, ukazuje věřícím, co dovede věrné naplnění křesťanského života a jak mají křesťané podle svatých chápat křesťanské učení. Tím Církev prohlašuje, jak ona sama chápe křesťanství. Kdyby se mohla mýlit v tomto oceňování, co je křesťanství a jak má vypadat v praxi, byla by omylná stran samé podstaty křesťanství. Tedy opět tu běží o historickou skutečnost, spojenou vnitřně a podstatně s pravdou. Církev není neomylná vůči historickým faktům pro ně samé, nýbrž pro jejich spojení s pravdou, v níž a vůči níž je neomylná.

Církev nařizuje takového světce uctívat a následovat. Kdyby nebyla Církev neomylná stran jeho svatosti, mohla by prohlásit za křesťanství a vzor života z křesťanství něco, co jím není. Církev podává svaté k uctívání. Kdyby nebyla neomylná vzhledem k jejich svatosti odměněné věčnou blažeností, spojovala by křesťanskou bohopoctu s peklem a věčným zatracením. Proto prohlašují papežové při kanonisacích:

Autoritou Pána našeho Ježíše Krista prohlašuji a definuji, že N. je blažený.

Definitivní potvrzení nějaké řehole se slavnými sliby je podobně podle obecného mínění potvrzením neomylným. Církev tím totiž autoritativně prohlašuje jistý způsob života křesťanského za souhlasný s Kristovým učení, ba s jeho nejvyššími požadavky. Projevuje tím, že se dá takto správně žít dle Kristova učení. Jinak by takové schválení, které je obecné pro

celou Církev a pro všechny doby a pro všechny lidi — všem je řehole otevřena — doporučovalo způsob života, který je proti Kristovu učení nebo i znemožňuje jeho naplnění.

Posléze udělení hodnosti církevních učitelů

Církevní učitelé jsou spisovatelé vynikající učeností v pravověrnosti, majíce zvláštní pečeť své pravověrnosti, totiž svatost při vynikající učenosti, které Církev prohlásila za své, za obecné a spolehlivé učitele pro celou Církev. Církev tím oznamuje, že učení světce a učitele je shodné se zjevením a že tudíž je pramenem obecného poučení, a to poučení spolehlivého pro celou Církev. Toto rozhodnutí je definitivní a neomylné v tom, že učení takového učitele odpovídá zjevení a že všichni mohou toto učení bezpečně přijmouti.

Je to soud neomylný, protože když je Církev neomylnou učitelkou víry a odevzdává učení některého učitele celé Církvi, musí býti i tento její soud neomylný. Při tom ovšem Církev neschvaluje každou větu a každý soukromý názor, nýbrž celkovou nauku.

Na toto všechno se vztahuje a musí vztahovat církevní neomylnost. Jinak by nebylo možno spolehnouti se na církevní učitelský úřad, jinak by nemohla Církev učit bezpečně a svrchovaně všemu, co Kristus lidem sdělil.

Církev byla zřízena, aby učila lidi Božím zjeveným pravdám. Protože tyto pravdy pocházejí od svatého, moudrého a neomylného Boha a jsou to pravdy tajemné, vydané snadno lidské slabosti, když je jednou Bůh zjevil, musil se postarati o to, aby je nemohla lidská slabost porušiti. Je to obdobné jako ve stvoření. Bůh je Stvořitelem, ale dále věci zachovává a spravuje svou všemohoucností. Tak zjevil své pravdy, ale zachovává je dále svou moudrostí a vševědoucností, která je přítomna pomocí Duha svatého a přítomností Kristovou, která vede učitelský úřad církevní při podávání, definování, výkladu a chránění pravdy,

vede jej svou neomylností. Tak je Církev neomylná samou neomylností božskou. Tím máme Boží jistotu v nejvážnějších, totiž božských otázkách.

PLNOMOCNOST CÍRKVE

Snad se zdá barbarský tento novotvar, ale vytvořil jsem jej, abych označil stejnoznačně podstatnou vlastnost, která zahrnuje veškerou duchovní moc Krista, zakladatele a hlavy Církev, kterou spravuje viditelná Církev Kristovým jménem. Kristus založil Církev jako království Boží. Má shromažďovati syny lidské, aby z nich činila děti Boží. Kristus zvěstoval království Boží, úmysl Boží povolati lidi k důvěrnému poměru s Bohem, a to i k jeho nejtajnějším tajemstvím, aby žili z toho důvěrného poměru. Kristus svou smrtí podal dokonalou oběť Otcí, zaplatil za hřích a vykoupil nás. Zjednal nám účast v Boží přirozenosti a Božím životě. Svým apoštolům pak odevzdal tuto učící moc a moc posvěcující. Na nich vybudoval svou Církev. Měli lidi učiti jeho poselství, mají je posvěcovati ovocem jeho oběti. Na nich vybudoval svou Církev tak; že chtěl, aby pokračovali v jeho úřadu kněžském i učitelském. Ale protože založil svou Církev jako viditelnou společnost s tímto duchovním obsahem a cílem a svěřil celou tuto Církev apoštolům, svěřil jim i vnější řízení Církev, totiž údů Církev, aby vedli lidi k životu podle těchto pravd a z jeho milostí.

Moc kněžská je moc zprostředkující viditelnými znameními neviditelné milosti jako ovoce věčného výkupného a zprostředkujícího kněžství Kristova. Kristus odevzdal celé ovoce svého kněžství své Církví. Odevzdal jí moc nad svým tělem, nad odpuštěním hříchů a nad přivtělováním k svému tělu, k své Církví.

Ukázal jsem již v kapitole o Církví jako království Božím a jejím hierarchickým zřízením, že Spasitel odevzdal své Církví úkol posvěcovati lidi v síle své oběti. Vedoucím pak této Církev, svým apoštolům, svěřil tuto moc posvěcovací. Mají dále na zemi

zpřítomňovati jeho kněžství a oběť tohoto kněžství a jeho ovoce. Jim pravil, aby přijímali do Církve lidi, a tím je přivtělovali k němu, zdroji nového života a posvěcení. Jen jim dal moc vracet tento život odpouštěním hříchů. Oni mají zpřítomňovati na věčnou památku proměnění chleba a vína v jeho tělo a krev, podané v oběť za hříšníky pro tento nový život a jako pokrm hojného nového života, který Ježíš slíbil dáti lidem.

Moc učitelská. Nemůžeme milovati věc nepoznanou. Abychom proto mohli využití pokladů, které nám kněžská moc od Krista zprostředkovala, musíme být o nich poučeni. Proto vybavil Kristus své učedníky svrchovanou mocí učitelskou.

Moc učitelská a pastýřská mají se k sobě v tomto poměru: učitelská moc ukazuje plány Boží, jeho tajemství a poměr člověka života k nim. Moc pastýřská učí žiti podle těchto pravd a z nich. Obě moci mají rozdílné formální předměty. Učitelský úřad má nám dát a řídit vědění, úřad pastýřský vede a řídí naše konání. Proto je docela vedlejší otázka, je-li učitelská moc jen částí správní neboli pastýřské moci. Učitelská moc řídí rozum, pastýřská vůli osvícenou rozumem pod světlem zjevení.

Církev je zplnomocněná autoritativně učití všechny lidi celému Božímu zjevení. To je další vlastnost Církve. Je obdařena skutečnou autoritativní mocí učití neodvolatelně Božím pravdám. Kristus poslal učedníky kázat ostatním. Tito ostatní mají přijmouti bez výhrad jejich živé slovo. Mají nejenom uchovávat hmotně Písmo, nýbrž uchovávat celé učení Kristovo, uchovává ti je a učití mu tak, s takovou mocí a autoritou, s jakou Spasitel sám a před ním patriarchové a proroci učili. Mají učití, to znamená vše, co u lidí učení znamená: podávatí, vykládatí a neporušené zachovávatí učení, bdítí nad tím, aby lidé správně pochopili zjevení.

Spasitel vybírá apoštoly a učedníky, aby se jednou rozešli hlásati jeho učení. Vykládá jim svá podobenství a zasvěcuje je hlouběji do svého učení, aby je mohli druhým pak vykládati. Slibuje jim pomoc své ustavičné přítomnosti a pomoc Ducha

svatého, který je vyučí veškeré pravdě a připomene jim všechno, co jim Ježíš sám jednou řekl.

Tato moc má trvati dále, protože má býti hlásáno Kristovo poselství až do končin země a do konce světa. A až do konce světa bude Kristus přítomen svou pomocí Církvi. Tím je již naznačeno další trvání učitelské moci.⁸²

Apoštolově odevzdávají tuto moc svým nástupcům. Nikde ne-najdeme u nich ani stopy po tom, že by tato moc měla přestátí napsáním Písma, jako by nyní mělo býti jedinou úlohou Církve přepisovati a čisti Písmo. Kdyby měla živá autorita hlásaného slova ustoupiti autoritě písmene, musila by tato změna býti někde označena v Písmu. Kdyby Písmo bylo jediným učícím zdrojem veškeré pravdy, musilo by samo nejprve obsahovati, vyjádřiti někde tuto tak důležitou pravdu a tak závažnou změnu.

Apoštolově se nesčíslněkráté prohlašují za povolane a zplnomocněné svědky učení Kristova a jako zástupci v jeho učitelském úřadě.⁸³

Proto jejich slovo, které přijali od Krista, platí prostě jako slovo Boží.⁸⁴ Jimi mluví Kristus: 2 Kor. 5, 20. Kážou v síle Ducha svatého.⁸⁵ Proto se nesmí proti nim uplatňovati žádná jiná autorita, ani anděla s nebe.⁸⁶ Všichni bez výjimky jsou povinni uvěřiti apoštolskému učení.⁸⁷ Chce-li kdo dosáhnouti spasení, musí se bezvýhradně držeti tohoto učení.⁸⁸

Učící moc je moc autoritativní. Je svěřena určitým lidem. Skrze ně, a jen skrze ně, je podáváno učení.⁸⁹ Kterak však uvěří

82 Mt. 28, 19, Lk. 24, 47; Sk. ap. 1, 8.

83 Sk. ap. 26, 17; 1 Kor. 1, 17; 2 Kor. 5, 2; 1 Thes. 2, 7.

84 i Thes. 2, 13; 1 Petr 1, 25.

85 i Petr 1, 12; 1 Thes. 1, 5; 2 Tim. 1, 14.

86 Gal. 1, 8; 2 Thes. 3, 6; 2 Kor. 11, 4.

87 Řím. 1, 5; 2 Kor. 10, 4.

88 Kol. 2, 6; Zid. 2, 1; 2 Petr 2, 1; 3, 2; 1 Jan 2, 24.

89 Řím. 10, 14.

v toho, o kom neuslyšeli? A kterak uslyší bez hlasatele? A kterak budou hlásati, nebudou-li poslání?

Tak stanoví sv. Pavel heslo: Víra přichází ze slyšení. Káže se však na rozkaz Kristův, jak doplňuje citovaný text ve verši 17. Touto mocí mají starší střežiti své stádo před kacífi. Proto byli ustanoveni, aby pásli stádce Boží.⁹⁰

Záka Timotheje nabádá, aby zachoval silou Ducha sv. svěřený sobě poklad víry.⁹¹ Má zachovati svou autoritou svěřeného sobě učení. Jeho zachování se uskuteční tím, že neponechá pravdu sám sobě, nýbrž sdělí její úřední hlásání dále svým zástupcům a nástupcům.⁹² »Co jsi uslyšel ode mne před mnoha svědky, to svěřuj spolehlivým mužům, kteří budou způsobili opět jiné učiti.« — Zvěstování pravdy, které představení v Církvi vykonávají, je velkým dobrodiním. Věřící mají býti toho pamětlivi a za to vděční.⁹³ »Pamatujte na své představené, kteří k vám mluvili slovo Boží... Poslouchejte je a buďte jim poddáni, neboť oni bdí nad vašimi dušemi, jakožto ti, kteří vydají účet za vaše duše.«

Církev je podle sv. Pavla tělesem, společností, kterou budují apoštolově, proroci, hlasatelé evangelia a učitelé. Jejich úkol je: stále budovati tělo Kristovo.⁹⁴

Církev je tvořena právě tímto učitelským úřadem, úřadem učícím s plnou mocí. To vše ukazuje, že učitelský úřad, který buduje Církev — tělo Kristovo, musí trvati dále. Tak dlouho, jak má býti dále tvořeno tělo Kristovo.

Doba poapoštolská vidí souhlasně v biskupech, v nástupcích apoštolů, také dědice jejich učitelské autority.

Didaché, která byla napsána ve vnitřně klidných poměrech Církve, rozeznává mimořádný, charismatický učitelský úřad od

⁹⁰ Sk. ap. 20, 28.

⁹¹ 2 Tim. 1, 14.

⁹² 2 Tim. 2, 2.

⁹³ 2id. 13, 7, 17.

⁹⁴ Efes. 4, 11—16.

řádného. Řádný učitelský úřad spravují pověření učitelé,, kteří jsou strážci pravdy, mající zkoumati podle přijatého učení nauky těch charismatických učitelů. Oni však mají svou samostatnou učitelskou autoritu, protože svou vlastní úřední moc.⁹⁵

Sv. Klement, třetí římský biskup po sv. Petrovi, neuplatňuje vůči Korinfanům jenom všeobecnou autoritu, nýbrž především svou autoritu učící. Je přesvědčen, že co psal Korintským, psal jim veden Duchem svatým. Zaplétá se do viny (1 b 59, 1), kdo neuposlechne jeho učení.

Praví totiž, že po smrti apoštolů přejali jejich službu jiní osvědčení mužové (1 b. 44, 2). Sv. Klement prohlašuje existenci zvláštní učitelské moci a autority v Církvi. Tato moc je zplnomocněním Kristovým.

Pro sv. Ignáce, biskupa z Antiochie, jsou biskupové zástupci Ježíše Krista, a proto vším. To je základní tón všech jeho listů. Tak v listech Efeským VII, 1.: »Snažte se být upevněni v učení Pána a apoštolů ... ve spojení se svými nejdůstojnějšími biskupy.* V tomto spojení s biskupskou autoritou vidí nejlepší záruku proti všem bludům. Má tedy zřetelně na mysli učitelskou autoritu těchto biskupů.

Eusebius zpravuje v svých dějinách⁹⁶ o Hegesippovi, který se snažil zjistit neporušenost apoštolského učení. Zjišťoval proto apoštolskou poslušnost biskupů. Biskupové, oficiální nástupci apoštolů, jsou mu tudíž úředními nositeli učitelské moci.

Z téhož Eusebia víme, že se montanisté dovolávali prorocké, charismatické autority a její poslušnosti proti Církvi. Církve zato proti nim zdůrazňovala autoritu učitelské moci, zděděné hierarchickou poslušností. To jest jí jedinou zárukou přesné pravdy. (1. c. V, 19.)

V bojích proti kacířům se odvolávali svatí Otcové a církevní

⁹⁵ 63, 2.

86 Hist. Eccl. IV, 30.

spisovatelé na to, že ony nauky nejsou schváleny úřední učitelskou autoritou Církve, bez které nemá platnost žádná nauka, ať je sebeduchovnější a odvážnější. Uvádím sv. Irenea a Tertuliána. Ireneus píše proti gnostikům. Gnostikové jsou sami svým dovoláváním se charismatické autority důkazem, že byla proti nim stavěna autorita jiná, úřední, jak plyne z celé souvislosti.

Sv. Ireneus také jim vytýká jako slabost jejich vratkost a soukromost jejich učení a autority domněle charismatické. Ukazuje v přesné logické stavbě, že učení apoštolů je od Krista. Jejich dědici jsou z Boží vůle pravoplatní nástupci apoštolů, biskupové. »Od apoštolů v celém světě hlásanou tradici může každý poznati v každé církvi, kdo chce viděti pravdu. Můžeme vypočítati biskupy ustanovené od apoštolů jednotlivých obcí a jejich nástupce až do našich dnů, kterým odevzdali svůj učitelský stolec.«⁹⁷

»Proto je také nutno poslouchati presbyterů Církve ..., kteří přijali s nástupnictvím biskupství také jisté charisma pravdy.«⁹⁸ Prvá Církev je daleka domněnky, jako by po smrti apoštolů nastoupila autorita Písma. Naopak učitelský úřad zaručuje i tuto autoritu: Tělo Kristovo poznáme v nástupnictví biskupů, kterým svěřili apoštolově celou Církev. Zde jsou zachována Písma ve věrném podání. Nic není přidáno, nic není ubráno. Zde se neporušeně předčítají a podle zákona pečlivě a bohabojně vykládají.⁹⁹

Brzo po tomto svědectví Ireneově chce i Tertulián stanovit jisté směrnice proti kacířům. Praví: Apoštolově byli Kristem vyvoleni jako určení učitelé národů ... šli do celého světa . . .

Od obcí založených apoštoly přijímají pozdější obce výhonky

97 Adv. haer. III, 3.

98 I. c. IV, 26. 2.

99 i. c. 33, 8.

100 De praeses. XV.—XVIII, XX.

víry a semene učení.¹⁰⁰ Rozséváči však apoštolského semene jsou mužové, kteří byli apoštoly určeni k biskupskému úřadu. (1. c.)

Tak mluví Tertulián o úředním učitelském úřadu v Církvi, který trvá odevzdáváním od apoštolů a dalším nástupnictvím. » Proto nesmíte se dovolávat Písma«, ¹⁰¹ hřímá Tertulián proti všem, kdož se odvolávají na Písmo, v jehož výkladu není jejich libovůle ničím ani kontrolována, ani omezována. Tertulián dávno vytušil úskalí protestantského individualistického opření o Písmo. Ví, že se takhle nikdy nevyřeší žádná otázka, protože se hned vynoří otázka další: »Komu patří Písmo, od koho, skrze koho a kdy bylo svěřeno učení, kterým se stáváme křesťany? Neboť tam, kde se nachází pravé učení a pravá křesťanská víra, tam je také pravé Písmo svaté, správný jeho výklad a všechny pravé křesťanské tradice«. ¹⁰²

Všimněte si, jak klade vedle sebe jako zdroj víry, stejně zaručované učitelským úřadem, Písmo i tradici!

Ježíš byl živý učitel. Sám nic nenapsal a své učedníky poslal učit a ne psáti. Proto musí dále býti v Církvi tato živá učitelská autorita. Jen ta Církev je Kristova, v které dále žije a trvá tato autorita živého učícího slova.

Úzkostlivě se schoulit jenom v Písmo ukazuje na nedůvěru v Kristovo působení v Církvi, v ochranu Ducha svatého. Je to nedostatek víry v Boha, nahrazované čistě lidskou vírou v hmatatelné napsané slovo. Ani ve St. Zákoně nebylo Písmo jedinou autoritou. I zde byli učitelé a proroci hlásající s nejvyšší autoritou poselství Boží. A jak jsme už řekli, kdyby bylo takto Písmo jediným zdrojem pravdy a nejvyšší učitelskou autoritou, musilo by v něm býti jasně toto řečeno.

Končím: Jen ona Církev je Kristova, v které dále žije duch Kristova živého slova a autority učící tomuto živému slovu. Jen

i i I. c. XXXII.

1«2 I. c. XIX.

tato učitelská autorita živého slova je zárukou vývoje a brání ustrnout ve zbožňování písmene.

Moc pastýřská

Jako rodinu zařídil Kristus Církev a jako království Boží. Avšak i rodina i království potřebují vedoucí, řídicí moci. Protože je to Boží království, království synovství Božího, rodiny dětí Božích, stádečka a ovčince, nemluví Spasitel o králi, nýbrž o pastýři. Nazývá sebe dobrým pastýřem, což je ozvěna označení, které bylo dáváno Hospodinu jako pastýři Izraele. Kristus srovnává sebe s ostatními vůdci lidu, kterým nelze přiznati slavné označení pastýře. Nazývá sebe dobrým pastýřem, který se ve všem stará o své ovce. Zná je, miluje je, chrání je svým životem, vodí je na pastvu a tam je pase...

Je mu svěřena veškerá moc.¹⁰³ Za života ukázal tuto svou moc, když vládl přírodě, životu i smrti, když učil »jakožto moc mající«, když naplňoval zákon a dával novou cestu života, když vedl a řídil své apoštoly i ty, kteří uvěřili v něho. Tuto moc odevzdává apoštolům: Jako mne poslal Otec, i já posílám vás. (Jan 20, 21.) Kdo vás slyší, mne slyší; kdo vámi pohrdá, mnou pohrdá. (Lk. 10, 16.) Druhá paralela ke slyšení, t. j. zákaz pohrdati apoštoly, zesiluje onu moc apoštolů, povinnost slyšet je; je zesílena povinností nepohrdat jimi, to jest uznávat je, podrobovat se jejich autoritě, moci a svrchovanosti. Proto jim ovšem také řekl: Cokoliv svážete na zemi, bude svázáno i na nebi.¹⁰⁴

Apoštolově mají vésti lidi k zachování a držení Kristova učení:¹⁰⁵ »Jdouce učte všechny národy, učíce je zachovávat vše, což jsem vám přikázal«. Vedoucímu apoštolovi Petrovi svěřil

¹⁰³ Mt. 18, 18.

¹⁰⁴ Mt. 18, 18.

¹⁰⁵ Mt. 28, 20.

svou moc pastýře. Prvním pastýřem lidu izraelského byl nazýván Hospodin. Ježíš Kristus je jako Bůh stejně dobrým pastýřem. V podobenství o dobrém pastýři a ve výkladu o povinnostech dobrého pastýře ukazuje zároveň i moc a plnou moc apoštolů, jako nástupců. Vrchní pak pasení stáda, takto vyjádřené, svěřuje Petrovi. Petr má býti vedle toho také klíčником, správcem nebeského království, tedy s plnou mocí, jakou mívají správcové domu. Klíče znamenaly a dále znamenají symbolicky plnou moc.

Tuto svou moc apoštolově provádějí od začátku. Vidíme je stati s plnou mocí a autoritou v čele obcí. Tak Petra, Jakuba, Jana a Pavla. Apoštolově vybavují podobnou mocí i své učedníky a nástupce. Od nejstarších dob je Církev řízena hierarchií, mající plnou moc a autoritu.

Ostatně, když chtěl Spasitel míti svou Církev společností, která měla pokračovati v jeho díle a lidem zprostředkovávati jeho učení a ovoce jeho vykoupení, musil ji opatřiti svou mocí, která by řídila hlásání blahého poselství, shromažďovala lidi kolem něho a shromážděné vedla podle hlásané pravdy. Jeho moc je mocí krále, který si zjednal království Boží. Má-li býti Církev královstvím Božím a vésti v něm duše ke spasení, potřebuje míti královskou moc, pastýřskou, zkrátka vůdcovskou moc nad všemi, které má přijímati a řídit v království Božím, kterým má býti Církev.

Církev tuto moc stále uskutečňovala. Odsuzovala bludy směřující proti její moci a jasně tuto svou moc prohlašovala.

Tak odsoudila Církev omyly Jana z Jandunu a Marsilia z Padovy ústy Jana XXII., kteří upírali Církvi jakoukoli trestní moc. Viklef i Hus rovněž nepřipouštěli nějakou trestní papežskou moc, ať duchovní nebo tělesnou. Martin V. zavrhuje také tento názor viklefovsko-husovského učení.¹⁰⁶

Luther neuznával, že by Církev měla moc stanovití mravní

zákony.¹⁰⁷ Pius VI. zavrhuje usnesení sněmíku pistojského, podle kterého by to byl přehmat, kdyby Církev rozšiřovala svou moc mimo víru a mravy. Upírali Církvě trestní moc, i nepřímou moc nad vnějšími věcmi spojenými s duchovními.¹⁰⁸

V Syllabu odsuzuje Pius IX. nauku, že Církev nemá trestní moc.¹⁰⁹ V encyklice *Quanta eura*, oznamující Syllabus, hájí Pius IX. právo Církvě trestat i časně ty, kdož přestupují její zákony.¹¹⁰

Tak bylo vše připraveno k definici pro vatikánský koncil, že Církev má plnou a naprostou moc zákonodárnou a trestní.¹¹¹

Tuto nauku připomněl znovu Lev XIII. v Encyklice »*Immortale Dei*«, že Církev je »*iure et genere*« dokonalou společností, protože má všechny prostředky k své působnosti.¹¹²

A v encyklice o Církvě »*Satis cognitum*« praví, že sv. Petr má udržovati Církev. Ale tento úkol že nemůže plniti bez moci rozkazovací a soudní, čili bez plné moci ve vlastním slova smyslu. Neboť jen touto plnou mocí se udržují společnosti a státy.¹¹³

107 Denz. 767, 769.

108 *Abusum fore auctoritatis Ecclesiae, transferendo illam ultra limites doctrinae ac morum et eam extendendo ad res exteriores et per vim exigendo in quod pendet a persuasione et corde... multo minus ad eam pertinere exigere per vim exteriorem subjectionem suis decretis* (Denz. 1504).

109 Denz. 1724.

110 Denz. 1696—1698.

111 Coll. Lac. VII. col. 570, 577.

112 *Revera Jesus Christus apostolis suis libera mandata dedit in sacra, adiuncta tum ferendarum legum veri nominis facultate, tum genuina quae hinc consequitur, iudicandi, puniendi... potestate... eidem (Ecclesiae) hoc est munus assignatum a Deo, ut de iis, quae religionem attingent, videat ipsa et statuatur, ut doceatur omnes gentes...* ASS. 1895, p. 165.

113 *Igitur Petri est sustinere Ecclesiam tuerique non solubili compage connexam ac firmam. Tantum vero explere munus quis possit sine potestate iubendi, vetandi, iudicandi, quae vere proprieque jurisdictionis dicitur. Profecto non nisi potestate iurisdictionis stant civitates resque publicae.* ASS. 1896, p. 726.

Druhy pastýřské moci

Obyčejně se rozděluje pastýřská moc církevní autority na moc zákonodárnou, soudní a trestní. Církev má lidi učiti životu podle zjevené pravdy, žiti tak, aby došli svého věčného cíle. Proto musí míti Církev moc vydávati další zákony, které podrobněji, podle rozmanitých okolností, potřeb doby i jednotlivců určují, jak je třeba jednati, aby dosáhl člověk svého cíle. Protože však tvoříme společnost a protože jsme křehcí lidé, náchylní k přestupování zákonů, má Církev moc souditi ty, kteří ohrožují dosažení toho cíle i své spolublížní v tomto díle, a tím celou společnost v jejím vlastním úkolu. Soudní pak moc byla by neúčinná, kdyby nemohla Církev tresty přidržovati odsouzené k plnění závazků a zameziti jim ohrožovat společnost a věčné štěstí svých členů.

To jsou úvahy rozumové, ale Církev může vzhledem k těmto svým plným mocím poukázati na výslovnou vůli svého Zakladatele a na nepřetržitě uplatňování této moci jako Kristem svěšené od apoštolských dob.

Zákonodárnou moc světil Kristus Církví mocí svazovací a rozvazovací, kterou dal Petrovi jako skále a klíčnickovi či správci Božího království, a ostatním apoštolům jako apoštolům, budovatelům této Církve na skále - Petrovi. Svazovat a rozvazovat. To je ale plnost zákonodárné moci. Mají dále učiti věřící zachovávat Kristovo učení. Tím dal apoštolům moc podrobnějšího, bližšího řízení, tedy zákony vésti lidi k plnění obecných příkázání Kristových. Spasitel v své moudrosti shrnul ty požadavky tak obecně, aby mohly platit pro všechny doby a pro všechny lidi. Kdyby byl podrobněji rozvedl své požadavky, bylo by obtížné právě pro pietu je měnit a přizpůsobovat okolnostem a dobovým potřebám. Čím vyšší zákonodárce, tím obecnější musí dávatí nařízení, aby je místní a podřízení představení mohli uzpůsobovati. Moudrý vyšší představený vždy tak činí a není možno upírati nejvyššímu Mistru tuto moudrost. I v tom právě

ukazuje Spasitel svou božskost, že i zde jedná jako Bůh, který činí podřízené příčiny účastny své moci. Znáte heslo: De minimis non curat praetor: Představený se nestará o maličkosti.

Na jerusalemském sněmu uplatňují již apoštolově tuto svou zákonodárnou moc, svou moc dávají podrobná nařízení vykládající obecné příkazy Kristovy. Když povstal spor o zachování mojžíšských předpisů, rozhodla mladá Církev, aby ta otázka byla vyřešena valným sborem apoštolů a starších v Jerusalemě.

Ten sněm pak o této otázce rozhodl nejenom s autoritou, nýbrž i se samozřejmostí této autority. Svou moc rozhodující staví ve spojení se samou mocí Ducha sv.: »Vidělo se Duchu svatému a — nám!«¹¹⁴

Svatý Pavel dává autoritativně zákony, podrobné zákony, osvětlující přikázání Páně a řídící jejich uskutečňování v daných právě okolnostech. Upravuje liturgii, shromáždění obce, stanoví způsob, jak mají jednati křesťanští manželé se svými pohanskými manžely nebo manželkami.

Svou zákonodárnou moc svěřuje sv. Pavel svým nástupcům, jak ukazují jeho pastýřské epištoly, v kterých přikazuje Titovi a Timothejovi, aby učili a rozkazovali.¹¹⁵ Církev doby poapoštolské rovněž vydává zákony. Tato moc přešla až na biskupy dob našich.

Moc soudní

Zákonodárná moc by nebyla úplná, byla by neúčinná, kdyby nebyla k ruce zároveň moc dohlédací, která by stíhala přestoupení daných zákonů. Proto i Církev musí míti moc přidržující své údy k plnění zákonů. Tato moc zahrnuje dvojí činnost. Nejprve stíhati, souditi přestupky, a dokázané pak trestati. Tak mluvíme o moci soudní a trestní.

Spasitel vybavil i touto mocí svou Církev. Sám nabádá své

114 Sk. ap. 15.

115 1 Tim. 4, 12; 5, 7; 5, 17.

věřící, aby vážné přestupky, které nelze srovnati dobrým slo-
vem bratrského napominání, byly předloženy Církvi. Při tom
prohlašuje její soudní rozhodnutí za svrchované. Má božskou
moc v tomto souzení. Tak božskou, že neuposlechnutí staví člo-
věka mimo Církev a společenství svatých.¹¹⁸ Apoštolově takto
pochopili svou moc. Sv. Pavel rozsuzuje rozepře mezi Korint-
skými, soudí jejich nešvary při bohoslužebných shromážděních,
odsuzuje krvesmilníka.¹¹⁷

Že církevní autorita měla v nej starších dobách soudní moc,
vysvítá z pokynů, které dává sv. Pavel Timothejovi, aby ne-
přijímal žalob proti starším, jež nejsou zaručeny dvěma či
třemi svědky.¹¹⁸

Provinilce má veřejně karati.¹¹⁹ Titovi připomíná, aby káral
neposlušné, mluvky a svůdce.¹²⁰

Moc trestní je již důsledkem a druhou částí moci soudní.
Rozsudek se vynáší, aby byla odsouzena a prohlášena vina, ale,
kdyby nebylo soudce, trestu za dokázané přestoupení, neměla
by smyslu celá moc soudní ani zákonodárná. Ať bereme kte-
rékoliv hledisko na trest, že má být odstrašujícím příkladem,
lékem, odčiněním, je trestu třeba při proviněních, protože by
jinak byly ohroženy nejenom zákony, nýbrž neobstála by sama
lidská společnost, jejíž bezpečnost závisí na jistotě zákonů.

Spasitel zahrnul tuto moc v moci rozvazovací a svazovací.
Mohou svázat, to jest zatížití, věřící. Tak jak mohou osvoboditi
z viny, tak mohou také svázat něco u svých věřících, to jest,
neuvolniti jejich vinu, nýbrž nechat dopadnouti její tíži svým
trestem na věřící.

Sv. Pavel trestá velkého hříšníka v Korintě.¹²¹ Hrozí celé

116 Mt. 18, 15.

117 1 Kor. 4, 18.

118 1 Tim. 5, 19.

119 1 Tim. 5, 20; 2 Tim. 4, 2.

120 Tit. 1, 10, 13.

121 1 Kor. 5, 3—5.

korintské obci, že je přijde trestati.¹²² Tuto moc mají všichni biskupové po celém světě, ovšem ve spojení s biskupem římským jako se zdrojem veškeré moci církevní a pod jeho řízením, jak praví Codex iuris canonici.¹²³

NAČ SE VZTAHUJE CIRKEVNÍ MOC?

Z lidí zasahuje církevní moc pouze ty, ale zároveň též všechny, kteří jsou pokřtění.¹²⁴ Opět se vrací myšlenka, že Kristus je úhelným kamenem Církve. Každým křtem, ať je udílen služebníkem nebo vyznavačem kterékoliv církve, je člověk přivtělován nejprve ke Kristu a skrze něho k jeho, tedy jediné Církvi, k Církvi katolické. Proto se stávají pokřtění právě křtem jejími údy, a tím i poddanými její hierarchické a správní i učitelské moci.

A na jaké skutečnosti se vztahuje tato moc? Cíl Církve je vésti lidi k věčnému spasení. Přísluší proto řídící církevní moci vše, co se přímo nebo nepřímo týká tohoto věčného spasení. Tedy všeho, co je k tomuto spasení nutné nebo prospěšné.

Proto se týká moc Církve především pravd a svátostí. Týká se osob, obřadů, prostředků posvěcování. Nepřímo se ale vztahuje i na věci časné, pokud jsou ve vztahu k onomu nadpřirozenému cíli Církve. Tak učí Lev XIII.: »Tudíž, cokoliv jest nějak posvátné v lidských věcech, at svou povahou anebo pro příčinu, ke které se vztahuje, to vše je v moci a úsudku Církve.«¹²⁵

Církev totiž má vésti lidský život. Ten se prožívá uprostřed

122 Co chcete? Mám přijít s metlou k vám? 1 Kor. 4, 21. II. Thess. 3,14.

123 C. 329.

124 C. 12.

125 »Quidquid igitur est in rébus humanis quoque modo sacrum, quidquid ad salutem animarum cultumve Dei pertinet, sive tale sit illud nátura sua sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae*. Encykl. »Immortale Dei«.

hmotných a časných věcí. Časných a hmotných věcí má křesťan používat tak, aby ho vedly k cíli věčnému a nadpřirozenému. Časné a hmotné má se člověku státi prostředkem k duchovnímu cíli. Proto se musí vztahovati moc Církve i na tyto hmotné skutečnosti. Ne ovšem jako na časné a hmotné skutečnosti, nýbrž právě pro jejich vztah k nadpřirozenému cíli. Mohou býti překážkou anebo i prostředkem. Proto má Církev právo řídití věřící i v užívání těchto časných skutečností.

Pius IX. prohlásil, že se moc Církve vztahuje i na časné záležitosti.¹²⁶ Týž papež zavrhl v svém Syllabu větu upírající Církvi jakoukoli moc, přímou nebo nepřímou, na časné věci.¹²⁷ To už dávno prohlásila slavná bulla papeže Bonifáce VIII.: *Unam sanctam*. Je dvojí meč, tělesný a duchovní. Církev obojím vládne. Duchovní spravuje sama, druhý řídí nepřímou. Má moc řídit i soudit užívání tohoto světského meče, je-li na prospěch meči hlavnímu, duchovnímu.

Tím je vyslovena zásada oprávněnosti zásahu Církve do vnějšího, sociálního, hospodářského, politického a kulturního života. Církev má právo a povinnost upozorniti, kde by světské záležitosti, světské řešení ohrožovalo nebo brzdilo duchovní život dětí Církve. Tuto nauku skvěle shrnul kardinál Turrecremata (Torquemada) ve svém díle *Summa Ecclesiae*. Prohlašuje, že papež má jistou, třebaže ne absolutní moc, nad časnými věcmi. Není to moc přímá, nýbrž moc vyplývající z poslání Církve vésti lidi k spasení. Proto z tohoto důvodu, pokud je nutné k zachování duchovních statků, k řízení věřících k věčné blaženosti a k zachování pokoje v lidu křesťanském, má právo na zasahování do časných záležitostí.¹²⁸

Celý nadpřirozený život je svěřen Církvi. Od jeho zrození skrze úřad kněžský přes poučení o jeho obsahu skrze úřad učitelský k řízení po této cestě učením naznačené, aby se mohlo

126 Denzinger 1697.

127 Denz. 1724.

128 De Ecclesia, c. 114.

rozvinouti ono nadpřirozené udělené duchovním otcovstvím svatého kněžství. Je to moc ne ovládající, nýbrž moc pokorné služby, vycházející z posvátného svátostného charakteru, který znamená duchovní moc dávat. Je to moc pocházející ze závazku, jež obsahuje charisma udělované Duchem svatým k prospěchu celé obecnosti křesťanské. Zahrnuje prostě vše, co se nějak týká posledního cíle, a to v té míře, v jaké se to posledního cíle týká.

Dána jest mi veškerá moc, řekl Kristus, a v této své síle a moci posílá apoštoly křtít, učit a učít zachovávat, čili řídití povolané za děti Boží na celém světě a až do poslední chvíle.

VIII.

ZNÁMKY PRAVÉ KRISTOVY CÍRKVE

APOLOGETICKÁ METHODA — CESTA »ZNÁMEK«

Ukázali jsme, že Kristus chtěl založit Církev, dále, čím má tato Církev být, a posléze, jaká má být. Teď se ještě tážeme, zda Kristus také ukázal, jaká má být jeho Církev, má-li být poznána jako jeho Církev. Je otázka, jaká musí být, aby jí, tajemné, mohlo být rozumně uvěřeno, uvěřeno, že jest Kristova.

Obyčejně se uvádějí tři cesty k poznání pravé Církve Kristovy: historická, empirická a apologetická. Tak Vellico (l. c.) a Schultes (l. c. p. 156 sq.). Jenomže různě označují tak zvanou historickou cestu. Vellico ji zužuje na pouhý důkaz, že římský biskup je pravoplatný a plnomocný nástupce sv. Petra, a tím že Církev, mající svrchovanost z této posloupnosti po Petrovi, základu Církve z vůle Kristovy, jest Církev Kristova, tedy pravá. To je tak zvaná známka římskosti, romanitatis, kterou chtějí někteří theoretikové stavět jako pátou známku Církve. (Viz Dieckmann.) Ale to je docela neúčelné a neodůvodněné vytrhování ze souvislosti oné podstatné vlastnosti Církve, kterou Kristus opatřil svou Církev tím, že ji chtěl mít podstatně společností hierarchickou, monarchicky řízenou Petrovou svrchovaností skály, klíčnicka a utvrzovatele bratří. Ona římskost není ani známka, ani vlastnost. Římskost je historický důsledek posloupnosti v Petrově svrchovanosti skrze jeho římské nástupce. Ale hlavním a podstatným je nástupnictví v jeho svrchovanosti. Místo tohoto nástupnictví je přece jen druhotného významu.

Schultes nazývá historickou cestou vlastně cestu dějin dogmat. Podle něho¹ záleží tato historická cesta v důkazu, že celé dnešní učení o zřízení, povaze a moci Církve je shodné s Písmem a s naukou Otců, tedy že je to Církev pocházející svou jsoucností nepřetržitě od Krista a že je tedy Církví pravou a hodnou víry. Vedle toho vyžaduje od této cesty důkaz, že celé učení katolické Církve vůbec je totožné a shodné s učением Písma a tradice, tedy že celá Církev je pravá a pravdivá. Je to důkaz, ale svízelný a vyžadující si nesmírné odborné práce, kterou záslužně koná zvláštní vědní obor dějin dogmat. Katolická theologie to dělá soustavně při předkládání jednotlivých pravd. Tato cesta není cestou novou, ani jí není cesta tak zvaná pozitivní theologie, hledající doklady z Písma a z Otců pro každou pravdu, objevující se v poslední době, ani také nesmí chtít vylučovati theologii spekulativní. Spekulativní theologie vychází z textů Písma a Otců. Ve středověku sice nebyl onen podklad Písma a Otců tak pracně a zevrubně sbírán, sestavován a tříděn, ale theologie spekulativní měla pro každý svůj vývod obyčejně postačující doklad z Písma i z Otců. Když uvážíme, že spekulativní theologie postupuje pomalu, krok za krokem, to je větou za větou, přijdeme k poznání, že celý úsek nějaké katolické pravdy je podepřen řadou dokladů. Ovšem, nebyly tyto doklady tak systemisovány jako vývody z nich, ale spekulativní theologie žila z Písma a z tradice, tak jak jimi žila Církev jejich doby. Ale jinak je zpětná práce pozitivní theologie velmi důležitá a potřebná, protože dokazuje homogenní, sourodý a přirozený vývoj katolického učení. Tím potvrzuje nejenom božský původ Církve, nýbrž také její neomylnost v učení, a tím i božské její trvání. Tím se stýká tato historická cesta s tak zvanou cestou empirickou, která podle vatikánského sněmu dokazuje pravost a pravdivost katolického učení též z jeho nezměnitelnosti. Stýká se také s cestou známek Církve, podle kterých je

¹ Schultes, *De Ecclesia*, p. 157.

Církev katolickou jednou též v jednom učení, apoštolskou také zachováním apoštolského učení.

Vypracován jsme také tuto historickou cestu, ale postupovali jsme poněkud jinak. Vyšli jsme přímo z Kristova hlásání království Božího. Ukázali jsme, že království Boží, které Kristus hlásal, má nejprve za cíl a obsah spasení lidí skrze vládu Boží v duších a ve světě. Pak, že Církev je z vůle Spasitelovy společnosti mající lidi učiti této vládě Boží, tomuto kralování Božímu v duších, společností mající vésti Udí ke spasení prostředky, které jí byly Ježíšem svěřeny, aby nastalo jednou naplnění království Božího. Dále jsme ukázali, že Kristus chtěl míti tuto společnost vybudovanou jako organickou společnost s představenými učícími, posvěcujícími a řídicími se zárukou nejsilnější, kterou dává nejvyšší viditelná hlava celé této společnosti, hlava zastupující plnou mocí samého Ježíše Krista, který je a zůstává hlavou Církve. Šli jsme pomalu od evangelií přes Skutky apoštolské, přes Otce doby poapoštolské až do let, kdy si celá Církev v nesčetných svědectvích a projevech uvědomuje a prohlašuje svůj původ od Krista. Tak jsme provedli historický důkaz, že není mezery ani protivy mezi dnešní Církví katolickou a mezi poselstvím Kristovým o království Božím. Domnívám se, že historický důkaz musí začítí jedině tímto Kristovým poselstvím.

Teprve po tomto historickém důkaze je možno najiti podstatu Církve, čím chtěl Kristus míti Církev. Z toho pak vyplývá teprve, jakou chtěl Kristus Církev míti, čili apologetická cesta o známkách Církve.

Empirická cesta dokazuje ze života a životnosti Církve a jejího učení, že v ní působí božský prvek, to jest věčná a všemohoucně působící síla, a že tedy celá Církev je božská, tudíž pravá a pravdivá. Vatikánský koncil to takto vyjadřuje: Církev je sama sebou, pro své podivuhodné rozšíření, vynikající svatost a nevyčerpatelnou plodnost ve všech dobreh, pro katolickou jednotu a neochvějnou stálost, velkým a stálým důvodem vš-

čitelnosti a neochvějný důkaz svého božského poslání.³ Touto cestou přicházejí lidé nezaujatým studiem církevních dějin, dějin dogmatu, životu svatých. Tak přišel k poznání pravosti Církve katolické Ruville tím, že našel v Církví katolické Kristovu pokoru spojenou se zdůrazňováním nesmírné důstojnosti křesťanů jakožto povolanych za Boží děti.⁴

Kardinál Maning viděl v Církví pravost pro její sociální a charitativní činnost. Vyvodil si: Je Kristova tato Církev, která pokládá za svou povinnost učití lásce a spravedlnosti. Tak v ní žije dále Kristus, nejskvělejší příklad lásky k bližnímu, který tuto lásku povýšil na jediné přikázání. Je to Církev Kristova, v které žije Kristova láska k bližnímu ne jako pouhé lidumilství z důvodu jenom přirozeného, nýbrž láska k bližnímu jakožto Božímu dítěti, v kterém každém se chvěje kapka krve Spasitelovy.

Konvertita Benson⁵ spatřuje pravost katolické Církve v tom, že se v ní odráží, že se v ní dále uskutečňuje celý Kristus, celý jeho život, jeho láska, jeho učení, utrpení, zázraky, smrt i zmrtvýchvstání. Toto vystihl sv. Filip Neri, který zavedl ve svých oratoriích denní přednášky z církevních dějin, čímž podnítl kardinála Baronia k napsání Církevních dějin. Ale nesmíme přepínati cenu a význam této empirické cesty, hlavně nesmíme z jednotlivých skutečností vyvozovati tento důkaz. Církevní dějiny znají totiž vedle svatých i strašné vyvrhele nosící duchovní šat a mluvící a píšící jménem Církve. Třeba i tyto stíny vzíti v úvahu a celkovým pohledem na Církev je vyvážití převahou svatosti a lásky, a ukázati, jak i z takových ponížení

3 *Ecclesia per seipsam, ob suam nempe admirabilem propagationem eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Denz. 1794.*

4 Ruville: Das Zeichen des echten Ringes, 1918.

5 Benson: Kristus v Církví.

Církev vždy znovu povstala svou božskou obrodnou silou, tedy že i chyby lidí v Církví jsou důkazem jejího božského prvku, stále v ní žijícího a stále obrodně působícího, vše nezdravé a škodlivé pohlcujícího a přetvářejícího.

Empirická cesta je závěrem traktátu o Církví v podobě dovětku a znamená historickou studii života Církve a jejích projevů.

Když jsme si zjistili základní historickou cestou, že dnešní Církev je uskutečnění Kristova poselství, tedy po odpovědění na otázku, zda je vůbec nějaká Církev Kristova, tázali jsme se, co je tato Kristova Církev, čím ji Kristus chtěl míti. Je to cesta dogmatická o podstatě Církve. Na to se tážeme, jakou chtěl míti Kristus tuto Církev, a dokazujeme si cestou apologetickou, že Církev katolická je Církví Kristovou, a proto pravou a pravdivou, protože je opatřena vlastnostmi, kterými ji chtěl míti Kristus ozdobenu, a protože sama z těchto známek a vlastností odvozuje svůj původ od Krista, a tím svou pravost. Historická cesta ukázala, že Kristus založil Církev, cesta dogmatická přivedla k poznání její podstaty.

To by bylo bývalo stačilo, kdyby nenastaly rozkoly a kdyby nepovstala náboženská hnutí, která upírají římské Církví nejenom její původ od Krista, nýbrž také její výlučný původ od Krista. Církev proti všem tvrdí, že ona jediná je Církví Kristem založenou.

Proto musí proti všem, kteří se buď také hlásí o svůj původ od Krista, nebo římské Církví upírají tento původ anebo výlučné vlastnictví Kristovy Církve, dokázati tento svůj výlučný původ.

To je cesta apologetická. Postupuje jednak z učení Kristova o Církví, srovnávajíc je s učením katolickým a nekatolickým. Ukáže se tím, že jen ta Církev je Kristova, která má v sobě celé učení Páně. To je již důsledek cesty dogmatické. Apologetická má vyvodit tento důsledek z dogmatického podkladu. A je velkým nedopatřením apologetiky, jestliže připustí mezeru mezi

dogmatickým zjištěním, čím chtěl míti Kristus Církev, a tím, zač my ji máme a zač ji jiní považují.

Teprve po tomto zjištění možno přistoupiti k důkazu apologeticky ještě zřejmějšímu, jakou chtěl míti *navenek* Kristus svou Církev, zdali nese nebo nenese toto vnější označení, čili viditelné vlastnosti jeho Církvě.

CO JSOU ZNÁMKY CÍRKVE?

Známka Církvě je zřejmá, viditelná vlastnost, patřící z vůle Kristovy k její podstatě, a tím dokazující pravost Církvě jakožto pocházející od Ježíše. Tak praví vatikánský sněm:⁶ »Bůh založil Církev svým jednorozeným Synem a opatřil ji zřejmými známkami svého založení.« Jinými slovy, musí ony známky pocházeti od Krista, musí být zřejmé, a tak dovozují božský původ Církvě.

Proto nevyhovují definice ani De Grootova⁷, ani Schultesova.⁸ De Groot praví, že známky Církvě jsou vlastnosti, které *navenek* zřejmě prokazují pravdu Církvě. Totéž říká Schultes. Nejde zde o pravdu Církvě, nýbrž o její věřitelnost, protože je tím dokázán nejprve božský původ Církvě. Pro božský původ Církvě je Církev hodnověrná a celé její učení věřitelné. Ale na prvním místě běží o toto: dokázati, že mezi všemi církevními a náboženskými společnostmi, které si přisvojují titul Kristovy Církvě, jediná Církev římskokatolická je Kristovou Církví, protože nese zřejmě známky té společnosti, kterou Kristus chtěl založiti, a také ve skutečnosti založil. Tak patří ke známce pravé Kristovy Církvě:

1. Aby to byla zřejmá, viditelná vlastnost.
2. Aby chtěl Kristus takovou míti svou Církev.
3. Aby se tím dokazoval božský původ a ráz Církvě.

6 Denzinger 1793.

7 De Groot, De Ecclesia, p. 148.

8 Schultes, De Ecclesia, p. 159.

4. Aby byla známka zřejmější než božský její původ, jež má ukazovati.
5. Aby byla snadno poznatelná ve své obecnosti.
6. Aby to byly skutečnosti nadpřirozeného rázu, které ukazují na nadpřirozenou podstatu Církve, a tím na její nadpřirozený, božský původ.
7. Proto je třeba, aby byly tyto nadpřirozené skutečnosti nutně spojeny s podstatou Církve, a tak bezpečně ukazovaly jako nadpřirozené účiny na nadpřirozenou podstatu Církve.

Všechny tyto podmínky zdají se některým oslabovati poznatelnost těchto známek jako důvodů a důkazů božského původu Církve.

Proto kritisují někteří účinnost, účelnost, ba dokonce i důležitost těchto známek. Tanquerey říká: Ačkoliv je tato metoda velmi účinná, nikterak dnes nepřesvědčuje protestanty. Nesouhlasí totiž s námi v udávání známek. Proto nedosáhne důkaz svého účelu.⁹ Podobně se píše se zřetelem na východní odštěpené církve, vůči kterým podobně chceme dokázati svůj výlučný původ od Krista. »Je třeba vyznati, že všechny ty definice, výklady a rozlišení oslabují tak zvanou katolickou průkaznost. Proto začali někteří odvrhovati tuto apologetickou metodu a obracet se ke krátké, ale účinné průkaznosti, kterou ukazuje vatikánský koncil, v níž je také zahrnuta cesta známek.«¹⁰

V nejnovější době podrobuje kritice apologetickou cestu známek Yves de la Brière¹¹ a G. Thils.¹² De la Brière uznává za vlastní průkaznou známku jen svatost. Něco podobného tvrdí Poulpiquet.¹³ Ostatním třem známkám, které nazývá spíše negativními, přiznává Yves de la Brière průkaznost jen tehdy, když jsou všechny vzaty dohromady.

9 Tanquerey: Theol. fund. p. 769.

10 Jugie: Theol. dogm. orient. IV, p. 530.

11 Yves de la Brière: Diet. de l' Apolog., heslo: L'église

12 Thils: Les notes de l'Église.

13 Poulpiquet: L'église et l'apologétique.

Ještě ostřeji kritizuje metodu známek Církve G. Thils. Neopírá jejich průkaznost pro katolíky, uznává, že i cesta historická a empirická mají své obtíže, ale pokládá celou metodu známek Církve za spletitou, složitou a hlavně nedostatečnou. Není prý proto divu, že je tato cesta pokládána mnohými teology za neúčinnou pro dnešní doby a hlavně za zbytečnou.¹⁴

P. Zapelena¹⁵ odpovídá Thilsovi. Uznává, že apologetická metoda cesty známek potřebuje reformy a praví, že hlavní zásluha Thilsových vývodů tkví v tom, že se bude účinně uvažovati o této reformě. Ale zároveň prohlašuje, že přes ony nedostatky nepozbyla apologetická cesta známek své účinnosti.

Thils odpovídá na Zapelenovu kritiku¹⁶ znovu tím, že tato metoda je neúčinná právě pro ty, se kterými chceme disputovati.

Jisté jest, že tato *methoda* není článkem víry. Víme, že byla uvedena apologetiky 17. století. Je to metoda složitá, ale v základních rysech pozná hravě i prostý křesťan, že Kristus chtěl míti svou církev svatou na př. a posvěcující, čím vším chtěl Kristus, aby posvěcovala jeho církev věřící, čím vším věrně dle toho posvěcuje církev katolická a co v tom schází církvím ostatním. Tak je účinná, a to velmi, a pro nejširší vrstvy věřících tato metoda.

Pro protestanty se stane tato cesta účinnou teprve ve spojení s methodou historickou. Proto musíme býti vděční novodobé katolické vědě biblické a dějinám dogmatu. Pak poznáme, jakou chtěl míti Kristus svou církev a která podle toho je jeho. Proto se domnívám, že bez předeslání důkladné studie historické o založení a vybavení Církve je tato metoda věru neúčinná. Aspoň pro rozkolníky a příslušníky jiných církví a náboženských společností hlásících se ke Kristu.

Dále vidím potřebu nějak organicky seřaditi tyto známky a

14 I. c

15 Zapelena: *Gregorianum* 1938, p. 88—109, 445—568.

16 Thils: *Angelicum*, 1939, p. 24—49.

uvésti je na společného nějakého jmenovatele, který by byl nesporně všemi přijat jako od Krista pocházející, anebo by aspoň měl být přijat od lidí dobré vůle po dobré historické studii. A to vidím ve známce jednoty. Tím, že Kristus chtěl založiti svou Církev jako společnost, chtěl ji míti jednu. Rozvedeme to později, ale již teď ukážem, že Kristus chtěl všechny lidi shromáždit v jednu rodinu jednou pravdou a jedním životem. Proto jí dal hierarchické a monarchické zřízení. Tak je apoštolskost Církve těsně spojena s její jednotou.

Je katolická, pro všechny, a proto musí být jediná. Má jediné prostředky posvěcující jakožto svatá, a tyto prostředky mají co nejtěsněji všechny spojití v jednotu.

Poulpiquet (1. c.) a Yves de Brière soustřeďují všechny známky Církve kolem svatosti, ale myslím, že tím nejsme právi podstatě Církve, která je především viditelnou společností. Tu více odpovídá jako ústřední známka její jednotu.

V tom se musí i protestante shodnouti, že Kristus chtěl míti jedno, své, a proto jediné království, a pak je již snadné jim ukázati, kde jsou jednotliví síly a snahy, ukázati, že kdo se křesťovitě drží odstředivých sil, nutně vzbuzuje podezření, že v něm není jednotlivího ducha Kristova ani jeho úmyslu: Aby všichni jedno byli!

Abychom mohli protivníky k tomu přivésti, musíme jim ukázati methodou historickou a empirickou, jakou Kristus chtěl tuto svou jednu svatou katolickou a apoštolskou Církev míti, že jí chtěl takovou míti, a která odpovídá neb neodpovídá této jeho vůli.

V tom se shodují ostatní nynější spisovatelé jednající o známkách Církve. Uvedený P. Schultes (1. c. p. 156.) praví, že polemizujeme s křesťany uznávajícími Písmo a božské založení Církve. Ale v tom je již háček. Rozcházejme se v samém pojmu podstaty Církve, co chtěl Kristus založiti. Proto je nutné nejprve předeslati historickou methodou důkaz, že se naše nauka o Církvě shoduje s Kristovou myšlenkou o Církvě anebo že se

jiný názor s tím neshoduje. Tak uznává Schultes sám účinnost metody známek jen tehdy, když zahrnuje zároveň také cestu historickou. Zároveň prohlašuje, že traktát o známkách Církve přivádí pojednání o všech ostatních vlastnostech Církve. Tím jsem u kamene úrazu: Přeceňování metody známek Církve záleželo právě v tom, že se mnohdy zkracoval celý traktát o Církvi převážně na tuto otázku.

Známky Církve mají průkaznost jen tehdy, když pevně, historickou a dogmatickou cestou, ukážeme, čím chtěl míti Kristus svou Církev. Teprve z toho plyne, jaká má býti tato Církev, a pak teprve můžeme účinně pojednávat o tom, které z těchto vlastností jasně označují navenek božský původ Církve.

Pak teprve, jak jsem přesvědčen, může býti účinná cesta známek Církve. A nejenom pro cizí, nýbrž i pro nás teprve po dogmaticko-historickém zjištění vůle Kristovy mají ony známky rozhodující cenu.

To uznává i Dieckmann, když říká v své knize o Církvi, která je vedle Schultesovy knihy nejdůležitější nynější theologickou učebnicí o Církvi:¹⁷ »Co však se známkami Církve? Nejsou bez velké užitečnosti. Nejprve totiž slouží nám, katolíkům..., kteří touto naukou, vypěstovanou staletími, jsme přiváděni k jaksi plnějšímu poznání Církve. Dále se shodují tyto známky z velké části s oněmi vlastnostmi a skutečnostmi, jež tvoří důkaz empirický. Tak se navzájem tyto dvě metody podporují a vysvětlují, zároveň s historickým hledáním, které obě zahrnují. Vatikánský sněm prohlásil o těchto známkách velmi stručně, ale výrazně: Bůh založil Církev svým jednorozeným Synem a opatřil ji zřejmými známkami svého založení.¹⁸

Věta je výslednicí vývoje od 16. století. Od 16. století vedou katolíci důkaz pravosti Církve katolické proti protestantům na základě známek Církve. Ale neshodují se všichni theologové

19 Denz. 1793. Dieckmann: De Ecclesia, Freiburg 1925.

ve vypočítávání rozlišujících znamének. Uvádějí se 3, 4, 7, 10, 15, až 1000 znamének.¹⁹

Již ve 14 století se setkáváme s důkazem pravosti Církve ze znamének, jakož i s přesvědčením, že se dají různé známky shrnouti ve čtyři známky uváděné nicejsko-cařihradským vyznáním víry. Svatý Robert Bellarmino zná 15 znamének, ale také je shrnuje na ony čtyři známky z Creda.²⁰

V tom následují theologové 16. století františkánského theologa ze 14. století, jednoho z prvních, kteří psali systematicky o Církvi, Jakuba z Viterba, jenž praví, že Církev je opatřena 10 rozeznávacími znamkami,- které se ale všechny nacházejí v oněch čtyřech vlastnostech z Creda.²¹

Nauka o znamkách Církve, jakožto rozeznávacích znacích pravé Církve Kristovy, ujala se tak, že od roku 1800 patří tento traktát ke všem pojednáním o Církvi.

I nejnovější autoři prohlašují (Vellico, Dieckmann, Schultes), že by se neodvážili škrtnouti tento traktát z pojednání o Církvi, i když se všichni dnes shodujeme v tom, že stereotypnost a povrchnost důkazu, jak se obyčejně podává, dokazuje velmi málo nevěřícím, a věřícím že je jenom jakýmsi *shrnutím* jistoty božského původu Církve.

NEKATOLICKÉ NÁZORY NA ZNÁMKY CÍRKVE

Rozkolníci východního obřadu znají hlavní rozeznávací známku: shodnost učení Církve s učením prvních sedmi církevních sněmů. Latiníci prý porušili tuto shodu, a tím i neporušenost svého učení, hlavně učením o římském prvenství.²²

19 Thils, 1. c. p. 97.

Frankl: *Doctrina Card. Hosii de notis Ecclesiae, Romae 1934, p. 68.*

20 *Controversiae II. De Ecclesia militanti, 1. IV, c. 3. nro 5. p. 101.*

21 *Jacobus de Viterbo: De regimine Christiana, c. II. Ed. Asquilliére, p. 105.*

22 *Jugie, 1. c. p. 277.*

Nemožno nazvať tú známku inak než naivní. Nepochybné je táto skutočnosť súhlasu s prvými sedmi sněmy veľmi málo zřejmá. Za druhé najisto není to Kristovo označení své Círky, protože ani zdaleka nenajdeme stopu nějakého zakládání a označování Círky nějakými sněmy. Za třetí je táto myšlenka také proti příslibení Páně, podle kterého bude se svou Církví až do skonání světa. Tak omezuje opovážlivost rozkolnická Kristovu ochranu jen na prvních sedm sněmů.

Pro protestanty by vlastně nemělo býti známek Círky. Církev je jim svou podstatou neviditelným společenstvím svatých nebo předurčených. Ale protože učí, že se táto neviditelná Církev projevuje navenek a schází se navenek, spojujíc lidi věřící ve své spasení pro zásluhy Ježíše Krista, mluví také o známkách pravé Círky, aby odsoudili Církev katolickou, odvolávající se na své vnější známky, a aby přisoudili pravost církvím svým jakožto viditelným projevům oné jediné pravé, neviditelné Círky. Luther tvrdí,²³ že je 7 známek Círky: 1. Neporušené hlásání evangelia. 2. Pravoplatné udělení křtu. 3. Správné užívání eucharistie. 4. Moc klíčů. 5. Zákonná volba služebníků. 6. Veřejné modlitby a katechese rodným jazykem. 7. Tajemství kříže čili pronásledování se strany papeženců.

Melanchton shrnuje tyto známky na tři:

Souhlas v neporušeném učení.

Správné užívání svátostí.

Příslušná poslušnost služebníkům podle evangelia.

Magdeburští Centuriatores předložili čtyři známky:

Pravé slovo, totiž čisté učení Kristovo.

Správné užívání svátostí a klíčů dle Kristova zřízení.

Vyznání, stálost a věrnost.

Poslušnost ke služebníkům.

Kalvín²⁴: Kdekoliv se káže a slyší čisté slovo Boží, kde vidíme

23 Luther: Samtliche Werke. II. Abt. II. Bd. p. 436.

24 instit. 1. IV, c. 1, § 9.

přisluhovat! svátostmi Kristem ustanovenými, tam nesmíme pochybovati, že existuje nějaká Boží Církev.

Zwingli zná jedinou rozeznávací známku:

Rádné hlásání čistého učení Kristova.

Ze všech těchto známek jsou obyčejně uváděny tyto dvě známky: Hlásání čistého evangelia a řádná přísluha svátostmi. Tak vyjádřil tyto známky tridentskému sněmu Jan Brentz, spolupracovník wiirtenberské konfese.

Toto učení nacházíme v konfesi augsburské i v Apologii této konfese, dále v konfesi čtyřkantonské i ženevské. Ale není tak snadné to zjistit, a dozajista není na první pohled zřejmé, v které Církvě se podává toto neporušené učení. Vždyť toto tvrdí právě všechny křesťanské církve, že hlásají čisté slovo Boží a udělují Kristem ustanovené svátosti. Ostatně velmi správně poznamenávají první polemisté katoličtí proti protestantům, že nemožno dovozovati z učení pravost některé Církve, nýbrž naopak, že se dá dokázati: tam je pravé učení a pravé přisluhování svátostmi, kde se dokáže, že je pravá Církev.

Liberální protestante vůbec odmítají nějakou diskusi o známkách pravé Církve Kristovy. Jdou důsledně ve stopách Luthe-rova pojetí Církve. Církev je podle nich materiálně postižitelná jen v tom smyslu, že shromažďuje lidi jedné místní obce nebo v jistých obřadech. Formálně je Církev neviditelná, protože se uskutečňuje v kolektivu spravedlivých nebo předurčených nebo vírou s Kristem spojených křesťanů. Tato Církev je »viditelná« samému Bohu, a shromažďuje východní, protestanty i katolíky. Je to jedna neviditelná, nadkatolická církev. To hlásá zřetelně t. zv. ekumenické hnutí, vyjádřené časopisem Unam Sanctam, hnutí Fr. Heilera.

Harnack rovněž odmítá otázku o pravé viditelné Církvě Kristově. Podle něho je evangelium tak silné, živé i lidské, že stačí způsobiti náboženské zážitky v nesčíslných duších. Na námitku, že se tím jen rozšiřuje roztříštěnost, odpovídá, že to není neštěstí, nýbrž že naopak je třeba ještě více individualismu v ucho-

pení křesťanství, protože prý evangelium působí tím silněji, čím je dána jedincům větší svoboda vzhledem k jediné jednotící síle, totiž čistého evangelia. Uznává, že si kázeň a výchova věřících žádá sdružení jich v místních obcích, ale nesmíme prý připoutati srdce k tomuto úplně vnějšmu prostředku. Harnack tu připomíná slova sv. Pavla, aby, kdo užívá Církve viditelné, užíval jí tak, jako by jí neužíval. Jejich Církev jest jen společností víry, mající členy všude a ve všech církvích.

Orthodoxní protestante vidí ovšem zřetelně duchovní anarchii. Bojí se také, a to právem, ztratiti poklidné útočiště duchovní rodiny vnější obce či společnosti. Vědí také velmi dobře, že by bylo ohroženo udržování církve, kdyby nebylo nějakého pevnějšího viditelného pouta. Zcela jistě vidí ovšem znemožněno i šíření protestantského přesvědčení. Proto se snaží orthodoxní protestante najíti nějaké znamení, které by ukázalo pevnou základnu víry, bezpečnou vnější formu, která by vyjadřovala Kristovu společnost, a tím znemožnila ony dogmatické smělosti všelijakých proudů, které stavějí takové hnutí nad společnost, ba činí z celého křesťanství pouhé hnutí bez pouta společnosti.

Dnes je jim ovšem také už zřejmá neudržitelnost oněch dvou hlavních protestantských známek, totiž neporušeného hlásání čistého evangelia a přísluhování pravými svátostmi, v té podobě, jak byly formulovány prvními protestanty. Znamka pravé Církve musí být zřetelně poznatelná. Poměrně snadno poznatelná. Křesťanství však obsahuje mnoho pravd tajemných, složitých, a proto těžko poznatelných. Není nic méně prostého a složitého nežli poznati dobře všechny křesťanské pravdy.

Již sv. Ireneus, Tertulián (*De praescriptione*) a sv. Augustin (*De utilitate credendi*) říkají, že bez autority Církve nepoznáme s jistotou celý souhrn náboženských pravd.

Tato námitka je tak vážná, že mnozí protestante vztahují dnes známku pravé Církve Kristovy podle neporušeného hlásání čistého evangelia pouze na některé, t. zv. základní pravdy.

Ona Církev je Kristova, která učí neporušeně základním článkům Kristova poselství.

Obyčejně se chápou základní články ve trojím smyslu.

1. Nejprve nejsou tak označována dogmata pokládaná za důležitější než ostatní, nýbrž filosofické a historické základy křesťanství, to jest přirozené pravdy, které musíme logicky dříve znáti, nežli přijmeme obsah křesťanského zjevení.

2. Za druhé jsou základními články nazývány pravdy, které dle mínění jsou důležitější k přijetí než ostatní. Jsou to pravdy, které musí každý znáti, kdo chce býti křesťanem. Jakési minimum, ale minimum zahrnující pravdy ostatní. Tyto základní články jsou pravdy nejdůležitější pro život křesťanský.

3. Posléze nazývají základními pravdami takové pravdy, které jsou jakoby pilířem celé stavby křesťanského učení. Jsou totiž v našem učení pravdy, na kterých jako na základu je vybudováno celé křesťanské učení. Jiné pravdy zase, kdyby neexistovaly, tak by to na první pohled nezměnilo tvářnosti Církve.

Ale to jsou opět pravdy základní jen logicky a ne vzhledem k jistotě nebo závaznosti.

Věřící protestante jsou přesvědčeni, že nezřejmost a neshoda může existovati jenom o pravdách nezásadních. To jsou ony pravdy, k nimž dává Písmo pouze pravděpodobnost. Stran pravd zásadních je Písmo zřetelné a musí nastati shoda u všech křesťanů dobré vůle.²⁵

Mohou býti tyto »základní pravdy« známku právě Kristovy Církve? Vezmeme-li ony základní pravdy v pravém slova smyslu, jsou dobrou známkou negativní. V tom smyslu, že Církev, která nepřipouští historickou existenci Krista, zjevení Starého Zákona anebo přirozené pravdy náboženské, nemůže nikterak sloužit Církvi Kristovou, a tím méně jedinou jeho, pravou Kristovou Církvi.

Když neučí některá náboženská společnost jistotě nesmrtelné duše, posmrtného života, existenci osobního přesažného Boha,

25 Jalagnier: De l'Église, p. 287—320.

ačkoliv to jsou omyly filosofické, jest zřejmé, že se taková církev nemůže dovolávat Krista, který stavěl své učení na víře v osobního Boha a účasti naší duše v jeho životě.²⁵a

V druhém smyslu byly by základní ony pravdy, které jsou potřebnější k spasení než jiné. Ale katolíci i protestante se shodují, že v tom nelze najít vnější rozlišení a znamení. Bylo by totiž nutné, aby byl všemi vypracován a přijat seznam těchto základních pravd. Jenomže různé náboženské společnosti podávají různé seznamy těchto pravd. Shodují se v jednom, že stanovení nejpotřebnějších pravd je těžké a tajemné. Proto tím samým nemá místa toto chápání nejdůležitějších pravd jako znamení právě Kristovy Církve.

Ve třetím smyslu jsou základními články nejvýraznější nauky. Tento smysl dávají této otázce orthodoxní protestante. Ale abychom se mohli i s protestanty domluvit v této věci, bylo by k tomu třeba, aby Písmo samo vyřešilo dvě otázky.

1. Které jsou nauky nejvýraznější a proto nejdůležitější. — Je to otázka počtu těchto pravd.

2. Druhá je otázka obsahová. Jaký jednotný smysl je třeba dát těmto pravdám? Bez přijetí učitelské autority je ovšem nemožno odpovědět určitě a bezpečně na obě otázky.

Na první otázku, které pravdy Písmo označuje za nejvýraznější, odpovídají tím, které pravdy se jim jeví jako nejvýrazněji podávané v Písmu. Místo odpovědi Písma vnášejí do Písma jako kritérium svědectví »křesťanského smyslu« a nezávislé vědy.²⁶

²⁵a Tak je vyřízena církev československá, které není jasno ani v těchto základních otázkách nábožensko-filosofických; církev československá je uskutečnění modernismu a liberálního protestantství, jež nebudovalo viditelných náboženských společností, nýbrž snažilo se vnést rozvratné myšlenky do ostatních církví. Církev československá znamená odliv jedinců nakažených tímto jedem z Církve katolické. Organisoání těchto jedinců je ovšem omyl, jenž bude žiti tak dlouho, pokud se podaří jejím vedoucím udržeti své přívržence v nějaké organisující myšlence

26 Jalagnier 1. c. p. 316.

Z toho ovšem vycházejí nejrůznější sestavy nauk nalezených v Písmu jako nejevýraznější a nejdůležitější. Setkáváme se s rozpory o jednotlivých pravdách i mezi různými generacemi jedné církve protestantské.

Ještě nerozluštitelnější je otázka druhá: v jakém smyslu je nutno chápati tyto základní pravdy. I když se sejdou církve a různé jejich generace ve formulích, neshodnou se všichni v obsahu těchto formulí. Všichni se shodují na př. v otázce božství Kristova. Ale jak různě tomu rozumějí různí protestante! Orthodoxní protestant vám řekne, že Kristus je Bůh ve vlastním slova smyslu, soupodstatný s Otcem. Protestant liberální a modernistický označuje božství Kristovo za božství ve smyslu přeneseném, obrazném, že záleží v tom, že Kristus mimořádně prožil své spojení s Bohem,²⁷ své synovství Boží, které je ovšem obecné.

Kdo argumentují z Písma, přinesou si jako doklad své texty, a ještě k nim vždycky svůj, od druhých odlišný výklad. Zjevené křesťanské pravdy jsou tak hluboké, že snadno snášejí rozmanitý symbolický a metaforický výklad. A je velmi těžko prohlásiti hned na první pohled, který výklad je jediný.²⁸

První smysl Písma v otázce božství Kristova je jednoznačný, znamená skutečné božství Kristovo, když Písmo samo jej Bohem a Otcí rovným a podobně nazývá. Ale pravda sama je tak tajemná a nesmírná, že jedině autorita stojící nad Písmem může přiměti k tomu, abychom tuto zvěst nevykládali jinak než doslovně, nesymbolicky a nemetaforicky. Protestante ale nemají této autority bezpečně poučující, v jakém smyslu je třeba vzít některé věty a nauky Písma. Tak se neshodnou v otázce základních pravd. Proto nemohou býti t. zv. základní pravdy zřejmou, rozeznávací známkou pravé Církve Kristovy.

²⁷ Na př. Boyon: *La theologie du Nouveau Testament, Lausanne, 1902*, p. 503—510.

²⁸ Yves de la Brière, col. 1273—1277, 1. c.

RÁDNÉ PŘISLUHOVÁNÍ SVÁTOSTMI

Podle pravověrných protestantů jsou jen dvě svátosti zřetelně v Písmu obsaženy jakožto pocházející od Krista, a proto označující jeho pravou Církev. Ale věc není tak jednoduchá: Proč neuznávají existenci svátosti biřmování, která je zřetelně vyjádřena v Písmu? Anebo proč nepokládáme ani my za svátost Spasitelovo umývání nohou apoštolům, když přece udělovalo zřetelně milost?

Stran křtu se domníval křesťanský středověk, že by byl rozeznávací známkou pravé Církve Kristovy. Od 4. století uznávala Církev za platný i křest kacírů. Tím však dávala nejstarší Církev najevo, že správné udílení svátosti křtu není rozlišujícím znamením pravé Církve.

U *eucharistie* se jeví těžkost ještě zřetelněji než u křtu. Dříve než bychom z Písma určili, jaké je řádné přisluhování svátosti eucharistie, musili bychom z Písma stanovití, co je eucharistie sama. Ale v této základní otázce podávají protestante sami mezi sebou protichůdné odpovědi. I ti pravověrní z nich se tu mezi sebou ostře rozcházejí. Všichni sice stejně říkají, že svátost oltářní je svátostí těla a krve Pána našeho Ježíše Krista na památku jeho umučení, ale pod tímiž slovy rozumějí různí různé skutečnosti.

Luterán řekne: Tento chléb a toto víno obsahují při eucharistické večeři skutečně a podstatně pravé tělo a pravou krev Ježíše Krista. Vyznává skutečnou a fysickou přítomnost těla Páně zároveň s chlebem, tedy soupodstatnost těla a chleba v současné koexistenci.

Kalvinista věří, že chléb zůstává po svátostných slovech chlebem, ale ona slova že mají moc způsobiti u křesťanů, kteří přijmou večeři Páně s vírou, těsnou jednotu přijímající duše s pravým tělem Ježíše Krista, které je v nebesích. Tedy uznává přítomnost Kristovu v eucharistii pouze působivou.

Sakramentalistovi zůstává chléb chlebem. Ale večeře

Páně nám připomíná poslední večeři, a tím živí v nás víru v Ježíše Krista a přivolává nám Boží požehnání.

Zde to je pro ně přítomnost jen morální.

Nemůžeme si představití příkřejších rozporů. I orthodoxní protestante jsou rozdělení v otázce podstaty eucharistie a opírají své rozdíly, a to podstatné rozdíly, o Písmo svaté. Tak by zůstala podle Písma eucharistie méně jasnou a zřejmou než to, co by měla ozřejmiti, totiž božský původ Církve od Krista.

Proto nemůžeme vůbec při jmou ti protestantské známky pravé Církve Kristovy.

ROZEZNAVACI ZNÁMKY KATOLICKÉ

Zmínili jsme se již na začátku, že traktát o známkách Církve potřebuje jakéhosi soustředění kolem ústřední myšlenky. Tak, jak se podávají obyčejně známky Církve, je celá nauka roztržštěna na čtyři většinou nesouvislé traktáty, přerývané stereotypními důkazy: žádná církev nekatolická nemá této známky. Katolická je má, a výlučně. Tím se však stává důkaz nesourodý a těžkopádný. To proto, že traktát o Církvi není řízen ústřední jednotící myšlenkou.

Když ale vycházíme z historické metody a z ní přesně přejdeme k dogmatické, zjistíme, že Kristus chtěl založit svou, jednu, jedinou a jednotnou společnost — Církev. Toto jest její dogmatická podstata, jak ukázala metoda dogmatického hledání.

Potom i metoda apologetická může a musí vyústiti v této základní myšlence historicky zjištěné, dogmaticky vyjádřené a apologeticky zdůvodněné. A nakonec empiricky podepřené.

S trochou dobré vůle se nedají slova Spasitelova o království Božím, hlavně jeho podobenství, jinak chápati, než jako slova zakládající viditelnou společnost. Autorita, kterou odevzdal

apoštolům, moc nad svou pravdou a nad novým životem, který nám vykoupil, ukazuje rovněž na to, že Kristus chtěl založit jednu skutečnou, viditelnou společnost s dokonalým zřízením jedné autority. Protože jde o jednu pravdu a jeden život, je tato jedna Církev i Církví jedinou, a proto obecnou. Této jedné Církvi skrze vedoucí autoritu svěřil dávatí obecně všem nový život skrze jednu pravdu a jednu milost pro všechny.

Pořadí tak zvaných známek ukazuje, že je správné toto soustředění známek kolem známky hlavní, základní, kolem jednoty. V této základní známce je pak poměrně snadno ukázati platnost známek ostatních. Credo vyznává víru v jednu, svatou, obecnou a apoštolskou Církev. Rozumíme tomu tak, že tato jedna Církev je svatá, obecná a apoštolská a že ta Církev, vybudovaná na apoštolech k posvěcení všech lidí, je především jedna: jednotná a jediná!

Spasitel tolik zdůrazňuje jednotu ve svém království Božím! Tolik, že můžeme klidně tvrditi, že jednota Církve je základní vlastností Církve.

Všichni mají býti spojeni s ním, protože on je život, cesta, pravda, brána, živá voda, dobrý pastýř. On je jedno s námi životem, který z něho máme jako ratolesti z jednoho kmene. Jsme tak jedno s ním, že cokoliv zlého nebo dobrého učiníme komukoliv z jeho přátel, byť i to byl nejmenší v očích lidských, jemu samému jsme učinili.

Jeho Církev je jedním královstvím, s ním jako úhelným a základním kamenem, jest jedna hostina svatební, jeden svatební průvod, jedno pole, jedna síť a jedna budova vystavěná na jedné skále, s jedním klíčníkem a pastýřem.

Jednotící pouto Kristova království jest jednotící láska všech ke všem, láska vycházející z víry, že jsme všichni povoláni láskou Boha Otce i jeho Syna, který se vtělil a sebe za nás obětoval, v jednu rodinu, láska, která dovede všechno odpustit a všechno se odvážit, i život položit za bratry povolane k oné jednotě,

aby se jim dostalo tohoto poznání a přesvědčení o jednotě dětí Božích. Tuto jednotící lásku dává jako rozeznávací známku svého ducha, a proto i svého království.³⁰ Prikázání nové dávám vám, abyste se milovali vespolek. Tak jako já jsem vás miloval, abyste se vy milovali navzájem. Podle toho poznají všichni, že jste moji učedníci, budete-li míti lásku jedni k druhým.

Když spojíme tuto Kristovu známku s cestou empirickou a ukážeme, jak stále jeho Církev zdůrazňovala a prováděla tuto lásku, která dovedla milovati tak, jako Ježíš, to jest, až k obětování sebe, jeví se nám tato jednota Církvě jako známka velmi zřetelná. Všechna snaha Církvě dáti tento jeden svatý život všem i přes nejtěžší oběti, jiti ke všem národům a k lidem všech potřeb, je jejím rozlišujícím znamením, ukazuje, že jest Kristova, když považuje za svou podstatnou vlastnost býti takto jednotící a získávající všechny k jednotě jedné víry a jednoho života z ní.

Ježíš toužil vřele po tom, aby všichni jedno byli. Chce míti jedno stádo, v němž bude jediným pastýřem.³¹ Do tohoto ovčince chce přivést i ty, kteří ještě bloudí. (1. c.) Vnitřní pojítka jednoty církevní je láska a vnější autorita moci posvěcující jedněmi prostředky k jednomu životu účasti na jednom nadpřirozeném životě a moci řídící rozum jednou pravdou a vůli k jednomu cíli.

Sv. Pavel zdůrazňuje onu jednotu, kterou chce míti Kristus s námi a kterou máme tvořiti vespolek. Jsme jeho jedno tělo, jsme údy jednoho těla, které patří Kristu a v němž každý má své místo ve službě všem bratřím. Jsme jedno těleso, jeden celek, v němž různí údové pomáhají k dosažení společného cíle, protože jest jeden Pán a jedna víra a jeden křest.³²

³⁰ Jan 17, 11.

³¹ Jan 10, 16.

³² i. Kor. 1, 10; Fil. 2, 2; 3, 16; Gal. 1, 6:

1. Tim. 1, 3; 1, 18; 6, 3; 2. Tim. 1, 13; Tit 1, 9; 3, 9.

Proto tak přísně vystupuje proti kacířům a rušitelům jednoty.

Svatí Otcové stále doporučují jednotu. Tuto jednotu se snaží obnoviti v Korintě sv. Klement. Hrozí Božími tresty rušitelům jednoty.³³

Epištoly sv. Ignáce, biskupa antiošského, jsou naplněny plamennými výzvami k jednotě. Doporučuje věřícím, aby nic nepodnikali bez biskupa a varuje před kacířskými různostmi ohrožujícími jednotu. Tak píše Filadelfským: Nemylte se, bratři moji! Kdo následuje toho, jenž působí rozkol, nepodědí království Boží. Kdo kráčí v odlišném mínění, není v souladu s Utrpením.³⁴

Sv. Ireneus tvrdí proti gnostikům trhajícím jednotu učení Církve a jednotu autority učící a řídící, že pravá a obecná Církev vyznává jednu a touž víru a že všichni křesťané jsou povinni poslouchati představených Církve, kteří nastupují po apoštolích.³⁵

Podobně předkládá Tertulián jednotu jako rozeznávací znamení proti všelijakým gnostickým bludům.³⁶ Je více církví. Ale jedna jest od apoštolů, z ní pak všechny ostatní. Tak jsou všechny prvé a apoštolské, když všechny existují skrze jednu. Jednotu dokazuje společenství a dovolávání se bratrství a spojení v pohostinství. Tato práva nepořádá jiný důvod nežli podávání téže svátosti.

Sv. Cyprián prohlásil v křesťanském starověku jednotu Církve skrze biskupy a Petrův stolec za základní vlastnost. Kdo ji ruší, dopouští se těžkého hříchu.³⁷

Když se vypočítávají všechny oblasti této jednoty Církve, je zřejmé, že tato známka jednoty obsahuje všechny ostatní znám-

33 Clem. 1, 3; 7, 1; 9, 1; 14, 1; 48, 1; 54, 1; 59, 1.

34 Ad Philad. 3, 3.

35 Adv. haer. 1, V, c. 19, lib. III, c. 1.

36 De praescr. XX, 7.

37 De unitate Ecclesiae.

ky, které na ní jsou stavěny anebo jsou jejím zajištěním či vyjádřením.

Kristus chtěl shromáždit lidi
v jedné pravdě,
v jednom posvěcení,
v jednom ovčinci.

Tak mluvíme o jednotě
věroučné
liturgické
hierarchické.

Jedna Církev Kristova. Má všechny pravdy, a to pro všechny. Dává jednu účast v Božím životě, přivádí k důvěrně uctivému poměru všech k jednomu Otci. Tak je Církev obecná a svatá v jednotě: Jedna víra, jeden křest a z toho jedna účast na jednom životě Božím a jedno přivnutí se k jednomu Otci všech!

Proto káže Kristus modlití se k Otci všech za potřeby všech. A není potřeby důležitější všem nežli potřeba Boha samého. Tak posvěcuje jedna Církev jedním spojením s Bohem a dalším ještě těsnějším spojováním s ním skrze všechny posvěcující prostředky. Ty nás nejprve sklánějí před Bohem a pak naplňují jeho životem, a posléze spojují v jednu rodinu povolaných za děti Boží anebo žijících již jako děti Boží. Tuto jednotu víry měl na mysli Spasitel, když žádá, aby všichni přijali celou víru: Kdo neuvěří, bude odsouzen.³⁸ Apoštolům přikázal učití všemu, čemu on sám je vyučil,³⁹ neboť mají jíti do celého světa učit všechny národy a učití je zachovávat vše, cokoliv přikázal. Tedy: všichni lidé mají se shromáždit v jedné víře skrze apoštolské učení a apoštolské vedení. Tak je opět t. zv. známka apoštolskosti těsně spojena se základní známkou jednoty. Apoštolové jsou budovateli této jednoty duchovní tím, že budou učití pravdám a řídití život lidí podle nich.

³⁸ Mk. 16, 16.

³⁹ Mt. 28, 20.

Když slibuje pomoc svou **a** pomoc Ducha svatého, slibuje ji apoštolům, tedy chce Kristus mít svou církev apoštolskou čili vybudovanou na apoštolech; ale proto jim slibuje pomoc svou a pomoc Ducha svatého, aby mohli učití jedné pravdě všechny (aby tedy mohla býti jeho církev obecná) národy všech dob **a** aby je vedli k jednomu svatému životu zachováváním příkázání, životu z těchto pravd (svatost Církve).⁴⁰

Svatost Církve je rovněž výrazem jednoty Církve. Zároveň jen na základě jedné hierarchie jsou všem dávány tyto prostředky posvěcení.

Již jsem kdesi řekl, že není prvním cílem království Božího naše spasení. Království Kristovo sluje nejprve královstvím Božím. Jeho prvním cílem je oslavení Boha. To je celá svatost podle Krista; plnění vůle Boží, oslavení nebeského Otce.

Kristus nám svou obětí umožnil dobře se Otcí klaněti, podávat mu jeho oběť a důvěrně se k němu v modlitbě vinouti jako k Otcí. Ustanovil jeden křest, který nám má dávat účast v onom jednom životě jednoho Otce. Dal všem jednu svou oběť, aby jí Boha oslavovali. Dal sebe ovšem jako cestu k Otcí, jako toho, v němž můžeme jíti k Otcí, náležitě se mu klaněti. Chce všechny shromáždit v jedné společné modlitbě **a** v jednom klanění jednomu Otcí.

Tuto svou jednu oběť, své jedno tělo nového života, jedno přivtělení křtem k tomuto životu, svěruje jedněm apoštolským rukám, jejich autoritě. Apoštolskost Církve má uskutečňovat tuto jednotu jednoho života dětí Božích. Jim svěruje křest, odpouštění hříchů a eucharistii, čili jimi máme obětovat, jimi máme být přivtělení k novému životu, oni jej, ztracený, mají vraceti, oni konáním jeho oběti a rozdáváním jejího ovoce mají tento jediný život rozmnožovat.

Jeden nový život skrze jeden křest, jedno odpouštění hříchů **a** jednu oběť mají tito apoštolově všem dávat, protože jsou ke

40 Mt. 28, 20; Jan 14, 26.

všem poslání. Tak vyrůstá obecnost Církve také z jednoty cíle a prostředků skrze nástroj jednoty, totiž apoštolskost.

Apoštolý totiž ustanovil Kristus, aby učili zachovávat všechno. Tím má být apoštolská, hierarchická autorita nástrojem oné jednoty učení a života. Všichni jsou jim podřízeni v této jednotě. Kdo je slyší, slyší samého Krista. Nikdo nemůže kdy být spojen vjedno s Kristem, nikdo nemůže být k němu přivtělen a žiti z něho, kdo by pohrdal touto autoritou, kdo by se nepodrobil- její jednotící síle.

Sv. Pavel výslovně takto určuje jednotící poslání církevní hierarchie.⁴¹ On dal jedny za apoštolý... aby za účelem zdokonalení věřících konali službu, aby vzdělávali tělo Kristovo. Touto služebností je právě vybudováno skrze Krista-hlavu celé tělo, a to tak, že dá každému údu, co potřebuje.⁴²

Jest zřejmé, že Kristus chtěl mít jednu a jedinou Církev. Jednu společnost s jediným obsahem jedné pravdy a jednoho života, jednu společnost řízenou v těchto pokladech jednou apoštolskou hierarchií, jednu společnost jedné pravdy řízenou jednotně pro všechny lidi.

Církev katolická je si od začátku vědoma této jednoty jedinnosti a jednotnosti. Od začátku se ustavila jako společnost samostatná, na náboženské obci židovské nezávislá. Od začátku si je vědoma toho, že má být jedním tělem Kristovým, jedním jeho ovčincem. Od začátku je přesvědčena o nutnosti vnitřní i vnější jednoty, jak jsme již řekli, jednoty učení, života i řízení. Od začátku pro sebe vyžadovali apoštolově a jejich nástupci naprostou poslušnost vůči své učitelské autoritě. Od všech žádali bezpodmínečnou víru ve všechno, čemu učili, tedy zachování jednoty učení nejen od učících, nýbrž i od těch, kteří přijímají pravdy. Ani andělu s nebe nesmí být uvěřeno, kdyby rušil tuto jednotu jednoho učení.

⁴¹ Efes. 4, 11–12.

⁴² Efes. 5, 16.

Církev bdí od počátku nad neporušeností a jednotou víry. Napomíná, trestá a vylučuje všechny, kteří chtějí něco přidávat ke Kristovu učení nebo nepodrobiti se jejímu učení a výkladu Kristovy pravdy.

Snaží se podati souvisle a jasně celé učení Páně. Snaží se je především vyjádřiti přesně, aby jednota byla co nejúplnější, když tím přesným vyjádřením zamezí jakékoliv možné odchylky od pravdy.

Snaží se od začátku sama svou autoritou vyčerpati bohatý obsah Kristových pravd. Povzbuzuje pěstování vědy svých neschopnějších myslitelů, filosofů a bohovědců, aby jasnou soustavou i lidsky zaručili tuto žádoucí jednotu. Církev nikdy nepřipouští různosti, soukromé názory, osobní chápání jediné pravdy. Je si vědoma, že svatá pravda je jen jedna a že je to tak vzácný poklad, že libovůle by tu nutně znamenala pro lidi slabé, kteří nestačí na tajemství, nebezpečí ochuzení nebo znetvoření Kristovy pravdy.

Církev katolická shromažďuje všechny lidi v poslušnosti víry k jedné učitelské autoritě. Ona jediná zdůrazňuje tuto jednotu opřením se o neomylnost a proto jedinečnost této učitelské aktivní autority.

Ona jednota liturgická, jednota posvěcení, je rovněž v katolické Církvi skutečněna. Věří doslova, že je povolána ve svém kněžství, aby zpřítomňovala jedinou oběť, vrchol bohopocty Nového Zákona. Ba, je přesvědčena o tom, že všechna bohopocta je nutně zasazena do této jediné Oběti. Jenom z ní a skrze ni má každá jiná oběť a bohopocta cenu bohopocty důstojné Boha.

Z této jedné oběti Ježíše Krista plyne jeden nový život dětí Božích. Proto zná jedny svátosti pro všechny, kterými se tento jeden život dává, vrací, udržuje a rozmnožuje buď jednotlivcům přímo nebo úkoly a úřady, ke kterým některé svátosti zplnomocňují jisté lidi (kněžství a manželství).

Církev zná jednu svatost pro všechny, všem otevřenou, i když v ní mohou různí lidé dosáhnouti různých stupňů a vyvoliti si

každý svou metodu, které jsou ale všechny Církvi schváleny v jednotě, a proto zase mohou bezpečně vésti k této jednotě jednoho života. A této jedné základní svatosti mohou všichni dosáhnouti. Pro všechny stojí k pomoci milost Boží, která může přetvořiti lidi všech povolání i povah.

Tato jednota, kterou nejzřetelněji chtěl mí ti Kristus označenu svou Církve, nejzřetelněji chybí u všech církví mimo katolickou.

Nejprve netvoří a nechťejí tvořiti ony církve ani jednu společnost, protože rozkolnické církve východní jsou buď rozděleny podle státních až národních hranic (autokefalie a fyletismus) nebo podle heresí (nestoriánské a monofysitské církve východní).

Rovněž protestantské církve neznají jednoty víry. Namnoze je spojuje jedině nenávisť ke katolictví. Rozcházejí se v otázkách základních. Různí se aspoň výkladem a pojmáním i tak zvaných fundamentálních článků. Protestantské církve nebdí nad jednotou svého učení. V jejich středu jsou možné nejprotichůdnější rozdíly v učení a víře.

Nemají jednotícího prvku. Jedinou jejich autoritou je sice jedině Písmo svaté, ale hned do něho vkládají základ různosti připouštěním osobního osvětování jednotlivců Duchem svatým. Tím je otevřena široká brána nejrůznějších chápání a výkladů i jen jednoho slova.

Právě pro nedostatek apoštolskosti nemá protestantství ani vnější jednotu řídicí autority.

Naprosté postrádání jednoty působí také, že se protestanti stavějí zcela záporně ke katolické Církvi. Nevidí v ní nic nežli stoku ohavnosti a netouží po nějakém domluvení a spojení s ní. I to je znamení, že jednotící duch Kristův v nich není. Srovnajme jen všechny pokusy katolíků přes vědci ti, získávat protestanty. Porovnejme ušlechtilý způsob, jakým Církve oficiálně i theologickými a duchovními spisovateli mluví o protestantech, a neurvalý, směšně povýšený a odmítavý tón, kterým často píší protestante o katolících. Jako jsou u nás nelaskavé útoky na protes-

tanty výjimkou, jsou u protestantů výjimkou snahy pochopiti katolíky a slušně se k nim přiblížiti.

Ona vnitřní jednota je ohrožena i ve východních církvích rozkolnických. Nemají nejvyšší autoritu bezpečně rozhodující v otázkách víry. Jednotlivé autokefální církve jsou samostatné a vliv t. zv. ekumenického patriarchy cařihradského je nepatrný. Nestací zřejmě ani na svolání ekumenického sněmu, jenž by měl býti nejvyšší autoritou víry.

Protože porušili rozkolníci jednotící prvek Církve, totiž monarchickou svrchovanost nástupce Petra, skály a klíčníka a nejvyššího pastýře, nemá jejich hierarchie jednotící síly, nýbrž naopak byla zdrojem rozkolů a dalšího štěpení.

Můžeme uzavřítí první část této studie. Znamka jednoty jest základní známkou Církve. Je-li totiž Církev svou podstatou společností, jest její první podstatnou vlastností jednota, vnější i vnitřní, která ji činí společností. Ostatní známky se pak druží k této známce základní. Církev, protože jest jedna a jediná, musí býti obecná, pro všechny, a zase obecností vnější i vnitřní, která jest její schopností, pro všechny býti pohotová.

Apoštolnost je pak tvůrčím prvkem této jednoty. Hierarchické řízení shromažďuje všechny v jednu společnost a dává všem prostředky jednoho posvěcení a spasení. Svatost je totiž vnitřním obsahem a cílem oné jedné Církve, která jest jednotnou také tím, že má jedinou pravdu pro všechny a všechny lidi vede jedněmi svátostmi k účasti v jednom životě Božím.

Tedy apoštolnost je příčina jednoty Církve.
svatost je obsah a cíl jednoty Církve.
obecnost je důsledek jednoty Církve.

Znamka jednoty je nejzřejmější, protože všem je jasná jednotnost a jedinečnost katolické Církve, to, že Kristus takovou jednu a jednotnou svou společnost chtěl míti a že rozpory, nejednotnost a roztříštěnost jest vlastností církví ostatních.

SVATOST CÍRKVE

Páteří každé společnosti jest její cíl. Cíl pak Církve je vybudovati království Boží, svatost. Svatost není především osobní omilostnění a sebezposvěcení, nýbrž snaha o dokonalou lásku k Bohu, oslavení Boha. To je smysl království Božího, aby Bůh kraloval v duších, ne aby člověk vyrostl a sebe povznesl. Proto jen ona církev je církví Kristovou, která je vybudována a projevuje se jako království Boží, jako společnost vedoucí lidi, aby uznávali vládu Boží, aby Bohu vzdávali patřičnou čest, a tím se posvěcovali, čerpajíce k tomu sílu z posvěcujících zdrojů svatostných milostí udělovaných jim kněžským úřadem. Tak to chtěl Kristus, jak jsme ukázali. To je svatost, kterou Ježíš ukázal lidem a kterou uložil jako cíl a úkol své společnosti.

Nemůžeme přiznat označení Církve Kristovy oné společnosti, která jinak chápe svatost Církve. Opět tu zasahuje neblaze duchovní sobectví, které vidí v našem spasení, v osobním posvěcení, základ a cíl Církve, kdežto jím může býti především posvěcení jména Božího, naplnění jeho vůle a příchod jeho království, z čehož pak vyplývá naše posvěcení a spasení.

Na tuto okolnost zapomněli ti, kdo tradičně rozváděli apologetický důkaz pravosti katolické Církve. Tím je svatost rozeznávací a poznávací známkou Církve, že je to zřetelný a zřejmý cíl Církve jako společnosti. Jeden cíl dosažitelný jedněmi posvěcujícími prostředky, aby bylo vytvořeno jedno viditelné království Boží na zemi.

Jen když chápeme Církev jako království Boží, dostává se nám svatosti Církve jakožto její rozlišující známky pravosti. A jen když vyvozujeme svatost z ústřední známky Církve, totiž jednoty, vnější nejprve a viditelné, zjeví se nám též svatost Církve jakožto známka.

Je daleko od ducha Kristova chápati Církev jakožto společnost, společenství, nebo lépe řečeno souhrn či součet všech svatých nebo předurčených, jak vyznávají v rozmanitých odstínech

rozličné skupiny protestantské. Církev má právě shromažďovati hříšníky, aby je posvětila, a má jim poskytovat posvěcující prostředky. Je svatá nejprve pro svou hlavu, pro svatý a posvěcující svůj cíl, pro určení, že má hlásati a uskutečňovati království Boží. Je svatá pro posvěcující prostředky a posléze také pro své posvěcující účinky.

Obyčejně dokazují klasické anebo běžné učebnice, že Kristus chtěl, aby křesťané byli svatí. To ovšem nikdo nepopírá. Ale nám lady běží o toto: dokázat, že Kristus chtěl založit jedno království Boží, a toto jedno království Boží, protože má býti Boží, je svaté svým cílem, obsahem i účinkem. Je třeba ukázati, že chtěl jedno království Boží složené z těch, kteří se dali posvětit, a z těch, kteří mají býti posvěceni, jsouce přivtělení církevní společnosti k jedné, svaté a posvěcující hlavě — Ježíši Kristu.

V jeho Církvě — království Božím — porostou vedle sebe pšenka spravedlivých a koukol hříšníků. Jeho Církev je jedním ovčincem, který shromáždí všechny ovečky, i ty, které ještě bloudí. Je mu líto zástupu. Vyzývá k modlitbě o dobré dělníky na vinici Páně. Odevzdává apoštolům své tělo a svou krev, vydané na odpuštění hříchů, aby dávali tento nový život. Mají moc odpouštěti hříchy, aby vraceli tento jeden život Božích dětí. Mají shromažďovati věřící v učení plnění vůle Otcovy. To je život jeho království Božího, totiž, jak kdo uskutečňuje plněním vůle Boží jeho nauku. Apoštolově mají učiti pravdám Božím a ještě nadto mají učiti lidi tyto pravdy zachovávat i uskutečňovati.

To je svatost Kristovy Církvě. Svatost, kterou shromažďuje viditelná autorita viditelnými prostředky lidí v jednu společnost království Božího.

Takto chápali svatost Církvě apoštolově, jako cíl Církvě. Kristus proto trpěl, aby si zjednal lid příjemný, jenž by konal dobré skutky.⁴³

⁴³ Tit. 2, 14.

Úkol hierarchie je právě sloužití dokonalému vybudování Církve, jejímu posvěcujícímu dílu. »Proto také dal (Bůh) jedny za apoštoly, jiné za proroky, jiné za evangelisty, jiné za pastýře a učitele, aby za účelem zdokonalení věřících konali službu, aby vzdělávali tělo Kristovo, až bychom se sešli všichni v jednotu víry a poznání Syna Božího.«⁴⁴

Je-li cílem Církve Kristovy v lidech a na světě uskutečnití království Boží, musí být zřejmé, že tento cíl byl také v lidech a ve společnosti Církve účinně uskutečňován. Musí být zřejmé, že Církev Kristova vyznává tento cíl, že pečlivě střeží posvěcující prostředky a že je pilně rozdává.

A právě Církev katolická sebe považuje za uskutečňovatelku pravé svatosti, která nezáleží především v jistotě osobního spasení nebo předurčení, nýbrž v oslavě Boha plněním jeho vůle. Ví, že toto znamená království Boží v nás a na zemi. Církev katolická zřejmě nese — a hrdě nese — toto znamení, že je svatá ne především pro osobní spasení a posvěcení lidí, nýbrž pro slávu Boží a pro jeho království. Proto se neštítí hříšníků, nýbrž hledá je, aby i oni posléze oslavili Boha.

Církev katolická chápala jediná v celé své plnosti posvěcující poslání Církve z vůle Kristovy, úkol, aby budovala království Boží. To ukazuje její katolicita. Církev šla ke všem národům, do celého světa, sklání se ke všem hříšníkům. Tak bere vážně úkol a cíl Církve Kristovy: posvěcovati, tak je si vědoma své posvěcující moci ve svých pravdách a svátostných milostech. Katolická Církev je přesvědčena, že jen ona má tuto plnou, katolicou posvěcující moc, schopnou všechny zasáhnout a obsáhnout.

Celý život katolické Církve dokazuje toto živé vědomí jejího posvěcujícího poslání. Je stále bdělá nade všemi nebezpečími, která by mohla ohrozit ducha svatosti dětí Božích, ke které jsou křesťané povoláni. Stojí na stráží proti všem dobovým heslům i proudům, v nichž zřetelně vidí budoucí, třeba ještě hodně

⁴⁴ Efes. 4, 12.

vzdálené, ale již skutečně se rýsující nebezpečí. Každou pravdu hájí statečně statistici mučedníků. Někdy se ani dobře nerozumí její starostlivosti ve věcech, kde ona tuší nebezpečí skryté ještě zrakům většiny lidí.

Církev katolická stále vynalézá nové prostředky přiměřené každé době, aby zachytila lidi té neb oné doby. Nové pobožnosti, nové metody, nové prostředky. Ona správně vystihuje, které pravdy a které prostředky mají býti v jisté době v těch a těch potřebách, při nějakých nebezpečích zvláště připomenuty a vysvětleny. Proto se Církev stále obnovuje a vnitřně reformuje. Každá doba byla obdařena svými světci, kteří budili lidi k svatosti i ve chvílích nejsmutnějších pro Církev.

Posléze vidíme svatost Církve Kristovy v jejích účincích. Obsahuje vždy řadu věřících, kteří vzali doslova svaté evangelium, kteří se vděčně chopili svátostných milostí Církve, aby mohli uskutečňovati takto doslova Kristovu pravdu, a kteří dosáhli skutečné svatosti. U mnohých Bůh ukázal divy a zázraky, že jsou svatí skuteční miláčci Boží, když se postavil za jejich svatostí svou všemohoucností.

I v tom je známka pravosti Církve, že věříme ve společenství svatých, lidí i věcí. Opět z jednoty Církve. Protože věříme, že Církev je především království Boží s Kristem jako hlavou, věříme, že jako proudí všechna svatost z něho — hlavy do všech údů, tak že se také rozlévá svatost těchto údů na všechny jejich bratry, protože tu probíhá jeden život. Proto věříme, že svatí se bratrsky o nás zajímají. Věříme totiž, že tvoříme jednu rodinu dětí Božích, v které se dorostlí starají o své bratry nedospělé. A my, nedospělí, ctíme ve svatých Krista, jeho sílu, která svaté posvětila, ctíme svaté za jejich lásku k Ježíši lásky nejhodnějšímu.

3 hlediska negativního se obzvláště jasně jeví, jak je t. zv. známka svatosti závislá na známce základní, to je na jednotě. Protože nežije v odštěpených církvích východních jistota jedinnosti, není v ní svaté žízně po získání všech Kristu a po posvě-

cení všech. Nemá svatou Kristovu touhu po spáse lidí všech dob a všech národů. Bolesti, nedostatky a nepravosti doby a lidí nechávají chladné mnohé vedoucí východních odštěpenců, anebo je zřejmé, že jim Duch svatý, posvětitel Církvě, nevnuká nové cesty a prostředky k přemožení nových kacířstev a nebezpečí. Nedostává se jim pak toho všeho právě proto, že jsou odříznuti od jediného živého zdroje Života, od rodiny dětí Božích, od tajemného těla Kristova, které je jedno a jen žijícím v této jednotě a pro tuto jednotu dává svou posvěcující a oživující sílu. Jednota je právě posvěcující silou v Církvě Kristově. Z jednoho středu prýští síla a život na všechny údy. Kdo se odloučí od jednotného těla, odděluje se od posvěcující síly Kristovy. Za druhé: jedna autorita vedoucí a učící je vybavena zvláštní ochranou Ducha sv., prozíravostí a silou. Proto jen ona dovede zpozorovati nebezpečí a určití příslušné léky. Jsouce odděleni od této autority vybavené moudrostí a světlem pro posvěcování věřících a ochranu tohoto posvěcování, nevidí odštěpenci jasně ani svatost a prostředky k ní, ani nebezpečí pro svatost a prostředky proti němu.

Kristus chtěl míti svatou svou Církev skrze jednu pravdu a jedny milosti rozdávané jedněmi zástupci Kristovými pod jednou hlavou, zastupující Petra a Krista.

Mimo to ztrnulost, neživotnost a podléhání světské moci zřejmě ukazují na to, že jiné církve nežijí plně z Krista a pro Krista, protože Kristus věčně oživuje svou Církev, která žije z jeho cíle, pravd a milostí, a protože se Církev nemůže nikdy ztotožniti s hranicemi státní a politické moci, ježto Kristovo království je duchovní, a proto obecné a jediné.

U protestatů teprve nemožno mluvit o svatosti jako rozeznávací známce. Ani se sami k ní nehlásí. A zase pro jejich nesprávný základní poměr k Církvě. Není pro ně jedním královstvím Božím putujícím na zemi a sbírajícím povolání za děti Boží, i skutečné děti Boží mezi hříšnými, mezi kajícími i světci.

Církev je jim shromážděním předurčených a věřících. Přitom

však zůstávají předurčení zlí a zkažení. Proto nemohou protestanti uznávat svatost za známku Církve. Proto také necítí zvláštní úctu k vynikajícím dětem Božím, kterým my říkáme »svatí«. Ale, znovu zdůrazňuji: to pochází od jejich zásadního a základního pojmání Církve. Tak pro ně nic neznamená jako důkaz naše známka svatosti Kristovy.

Všechno ostatní platí spíše pro nás, abychom my měli o důkaz více své pravosti.

My můžeme poukázati na nesvatý život zakladatelů protestantství. Při nejmenším na jejich omezenou nenávist k nepoznanému, skreslenému katolictví. Musíme upozorniti na to, že jejich zásada o pouhé víře lehce svádí k pokrytectví, hrdosti a opovážlivému spoléhání na Boha. Zásada o bezprostředním osvětlení každého jednotlivce Duchem svatým vedla k samostatnému, až pak libovolnému, chápání učení Kristova.

Zásada, že Písmo je jediný zdroj víry, zužuje smysl pro život, vývoj a potřeby doby. To vše vysušuje a ochuzuje plnost svatosti křesťanského života. Nedostatek radostnosti v náboženském životě, nepřihlížení k potřebě lidské viditelnými znaky, slovy a obřady vystihovati věci neviditelné a dostávají se k nim, a jako lidé složení z duše a těla takto je prožívati, zřejmě ukazují, že je toto všechno vzdáleno od ducha Kristova, který na toto vše měl zřetel, když se sám modlil, účastnil bohoslužeb a ustanovil viditelné, vnější obřady k přijímání do Církve, k podávání oběti, k odpouštění hříchů.

APOSTOLSKOST CÍRKVE

Jednu a posvěcující chtěl míti Kristus svou Církev, protože království Boží. Obě dvě slova vyjadřují dosavadní dvě známky. Království znamená jednotu a Boží znamená svatý cíl a svaté naplnění. Ale obojí je samým Kristem spojeno s apoštolským, hierarchickým prvkem v Církvi. Apoštolově a jejich nástupci

mají učením a řízením uskutečňovat a udržovat jednotu Božího království.

Není totiž království bez jednotící autority. Posvěcování pak duší dobrý Božího království bylo rovněž svěřeno apoštolům. To jsem dostatečně probral v kapitole o hierarchickém zřízení Církve. Tam jsem rovněž ukázal na to, že toto hierarchické zřízení vyvrcholuje ve zřízení monarchickém, protože všechna moc budující Církev, moc učící a spravující, byla soustředěna v jedné nejvyšší hlavě.

Takovou tedy, hierarchickou a monarchickou, protože jedním královstvím Božím, chtěl mít Kristus svou Církev. A tak pouze Církev takto shromážděná je Kristova. Bez toho totiž není Církev královstvím Božím s celou plností ke všem jdoucí a všechny vším zahrnující.

Jen ona Církev je Církví Kristovou, která toto apoštolské, hierarchické a monarchické zřízení dostala přímo od apoštolů, kteří je opět přijali od Krista. Nestačí pouhá věčná apoštolskost v učení a v obřadech. Kristus nechtěl, aby apoštolově jen učili, nýbrž aby i řídili Církev, aby byli jejím jednotícím a posvěcujícím prvkem. Tedy opět: apoštolská má být Církev Kristova, protože má být jedním královstvím Božím, a aby jím mohla být. Když tedy tato apoštolská svrchovanost hierarchická a monarchická měla podle Kristova přání tvořit jedno království Boží Církve, ona Církev je Církví Kristovou, která je dále pořádána, tvořena a řízena touto hierarchickou, apoštolskou svrchovaností. Jedna moc, od Krista daná, apoštolům svěřená pro Církev, která měla dále trvat. Tedy, trvá-li Církev Kristova, musí bezprostředně stát na této moci apoštolsko-hierarchické. A jen ona moc je od Krista a od apoštolů, která je apoštolů přímo sdělena a která je dále dávána v tomto vědomí nástupnictví po Kristu a po apoštolech.

Kristus totiž uložil apoštolům, aby šli do celého světa a učili všechny národy. Slíbil, že s nimi bude až do skonání světa. Udělil jim moc nad svým tělem i moc odpouštět hříchy. To vše má

být údělem celé Církve. Ale bylo to nejprve svěřeno apoštolům. Proto ona Církev je Kristova, která toto všechno má a uskutečňuje a vykonává a tuto moc přijala od těch, kterým byla nejprve a přímo svěřena.

Ostatně jen touto souvislostí moci řídící a učící možno zachovati apoštolskou totožnost učení a bohopocty, kterou ztrácejí kacíři a odštěpenci. Vidíme totiž, že s odvržením oné souvislosti hierarchické moci vždycky něco unikne z apoštolského pokladu, i když je to třeba jen charisma obezřetné pohotovosti stát se všechno všem, jak je viděti na zkostnatělé obřadnické ztrnulosti východních církví nebo na ztuhlosti biblicko-literární u protestantů.

Tak chápali nutnost souvislosti své moci apoštolově, když ji hned odevzdávali svým nástupcům zase již jasnými pokyny, aby jejich nástupci opět svou moc dále udíleli.

Tertulián i Ireneus pokládají tuto souvislost apoštolské posloupnosti za základ a známku čistého, nezměněného učení.⁴⁵

45 Tertulián: Nec aliis videtur revelasse Filius quam Apostolis, quos misit ad praedicandum, utique quod illis revelavit. Quid autem praedicaverint, id est, "quid illis revelaverit et hic praescribam non aliter probari deberem si per easdem ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt. Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam quae cum illis ecclesiis apostolicis et matricibus et originalibus fidei conspirat, veritati reputandum, omnem vero doctrinam de mendacio praejudicandam quae sapiat contra veritatem ecclesiasticam et Apostolorum Christi et Dei. De praescriptione c. XXI.

Sv. Ireneus: Habemus enumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos quinnihil tale docuerunt quale ab his (gnosticis) deliratur. Ad dv. haer. III. 3. 1—4.

A na jiném místě zřetelněji: Iis qui in Ecclesia sunt praesbyteris obedire oportet his qui successionem habent ab apostolis sicut ostendimus qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum Patris placitum acceperunt, reliquos vero qui absistunt a principali successione et quocumque loco colligunt, suspectos habere. Adv. haer. IV. 26, 2.

Origines: Cum multi sunt qui se putant sentire quae Christi sunt et

Sv. Cyprián obzvláště stavěl na souvislosti a poslušnosti apoštolské moci v biskupech pevnost a jednotu Církve.⁴⁸ Tato jednota správní moci zaručuje jednotu dogmatickou, liturgickou i hierarchickou. Tím vším se umožňuje, aby byla Církev oním jedním královstvím Božím podle Kristova svatého přání.

Všechny církve odloučené od Církve katolické buď zavrhly tuto známku, nebo si ponechávají jen apoštolskost učení, anebo trhají aspoň souvislost jednoty Církve, odvrhující buď hierarchický nebo aspoň monarchický prvek zřízení Církve.

Katolická Církev jediná staví i své učení i své zřízení na apoštolské poslušnosti, na souvislosti učení i moci. Obojí přešlo až do našich dob nepřetržitou řadou sdělování od apoštolů. Ukázal jsem, jak se právě nejstarší apologeté katoličtí dovolávají této poslušnosti k dokázání pravosti katolické Církve proti všem odštěpencům.

Katoličtí apologeté poukazují s hrdostí na nepřetržitou řadu biskupů, nástupců apoštolských, což žádní kacíři ani rozkolníci nedokážou. Obzvláště rozvíjejí apologeté řadu římských biskupů nastoupivších po Petrovi. Tak zachoval Eusebius zprávu Hegesipovu: »Když jsem přišel do Říma, sestavil jsem seznam biskupů až do Aniceta. Po jeho úmrtí nastoupil Soter, kterého vystřídal Eleutherios.«⁴⁷

Všechno, co se vytýká katolické Církvi jako opuštění apoštolské tradice, je pouze novým důkazem její apoštolskosti. Vytýkají jí nové obřady, zřízení a zařízení. Ale tím právě ukazuje Církev svou pravou životnost, kterou přejala od apoštolů. I apoš-

nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque praesens in Ecclesiis permanens, illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. De princip. Praef. nro. 2.

⁴⁶ Per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit et Ecclesia super Episcopos constituatur et omnibus actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Epist. 33, 1.

⁴⁷ Euseb., Hist. Eccl. IV, 22, 3.

tolové sami zařizovali některé podrobnosti podle místní a časové potřeby. Neznali ztrnulosti sektářů, kteří vše, o čem není v Písmě výslovně řeči, považují za nálezy lidské, a k tomu za nedovolené a nesprávné nálezy lidské. Písmo přece nechtělo obsáhnouti ani všechny pravdy, tím méně všechna zřízení prvotní Církve.

Písmem přece nelze poutat život, jako by jeho potřeby, které se lidmi a časem mění, neměly vůbec dostati možnost se vyjádřiti nebo uspokojiti. Vytýkají nám, že věříme v nové pravdy, jiné pravdy, než kterým věřili apoštolově, než které jsou výslovně vyjádřeny v Písmu. I toto stojí proti duchu apoštolskému, hlavně proti duchu sv. Pavla, který také vyvozoval z bohatých pravd Kristem zjevených velké bohatství v nich včetně a ukrytě obsažené. To nové neznamená vývoj cizorodý, nýbrž vývoj jednosměrný, kdy se rozvine to, co bylo svinuto, co bylo obsaženo zahrnuté v nějaké širší pravdě, jak jsme pojednali v kapitole o neomylnosti Církve.

Tato apoštolskost schází odštěpeným církvím východním. Jak jsme ukázali, byly tyto církve spojeny s ústřední hlavou Církve. Uznávali nutnost tohoto spojení. I toto je historicky jasné. Východní církve se odloučily od jednoty ústřední autority apoštolské, od římské svrchovanosti nastupující po svrchovanosti Petrově, a tím porušily princip jednoty Církve, který tolik Ježíš zdůrazňoval a doporučoval.

Tak porušily základ Církve — jednotu, že se zase od byzantské církve odštěpovaly pomalu jedna za druhou církve, byzantskou stržené do rozkolu. Místo ústřední jednoty v řízení a učení nastoupila mnohovála několika patriarchů, až se stala posléze každá národní, až krajinská církevní oblast, samostatnou autokefalií, nad kterou má byzantský patriarcha moc docela pomyslnou.

Následkem toho se trhá i jednotu věroučnou, protože místo živého vývoje, který byl dříve ve východní církvi vyjádřen také společnými obecnými sněmy, nastoupila mrtvá ztrnulost utkvě-

losti na prvních sedmi sněmech, aniž byly církve východní s to shromážditi ještě jednou opravdu obecný sněm snažící se o podchytení a prohloubení náboženského života v nejrozmanitějších časových potřebách a otázkách.

Z bludu zavrhuujícího svrchovanost nejvyššího řídicího prvku v Církvi plyne odmítání pravd, které život a práce Církve pod vedením Ducha sv. vyvodily z pravd obecnějších a základních.

Opuštění prvenství Petra, apoštola, bylo způsobeno z čistě lidských, a k tomu nedůstojných důvodů. Nic svatého a nadpřirozeného nenacházíme v tomto odtržení, tedy nic, co by vyrostlo z myšlenky svatosti Církve jako království Božího.

Ještě méně se jeví tato poslušnost a souvislost od Krista přes apoštoly k biskupům až k církvi nynější u protestantů.

Theologicky je naivní tvrdit, že protestantství je návrat k apoštolskému učení. Nejprve by se musilo stanovití, která z protestantských denominací je tím pravým a plným návratem k apoštolskému učení, protože se protestantská vyznání, jak jsme viděli, velmi značně rozcházejí v kořenech učení. Protestantství přece přervalo dosavadní tradici a samovolně navázalo na apoštolskou tradici, jako by šestnáct století bylo křesťanství bloudilo.

Škoda jen, že přitom neobnovili reformátoři na sobě i apoštolského ducha a apoštolský způsob života. To by pak aspoň nějak budilo důvěru ve správnost tohoto návratu k apoštolskému duchu.

Docela zřetelně odmítli všichni protestanti střed apoštolské poslušnosti, prvenství římského biskupa, a svátostnou poslušnost hierarchickou, pokud vůbec zůstala v některých církvích s episkopálním nebo presbyteriánským zřízením. Tím zřetelně přetrhli tradici apoštolské poslušnosti a hlavně jednoty vybudované na této poslušnosti. Zbavili se tak jednotící síly a popřeli možnost i skutečnost oné jednoty Božího království, kterým chtěl míti Kristus svou Církev.

OBECNOST CÍRKVE

Jednu rodinu povolaných za děti Boží založil Kristus vykoupením všech svou krví. Všichni jsou povoláni k jedné rodině, a tato rodina se má snažiti získati všechny, pro které je království Boží určeno. Církvi byly k tomu svěřeny všechny pravdy a všechny síly svátostných prostředků. Byl jí přislíben Duch svatý, aby osvěcoval Církev v tomto hledání duší a cest pro ně. Kristus sám je v této Církvi na věky přítomen svou moudrostí a světlem a silou. Proto je jeho Církev schopna jiti k lidem všech dob, povah a potřeb. A protože má býti rodinou dětí Božích, pro kterou Kristus prolil svou krev plnou všemohoucí účinností a v které je složena přítomnost jeho a Ducha svatého a ovoce jeho vykoupení, musí se tato jeho rodina účinně a značně rozšířiti po celém světě. Právě proto, že chtěl Kristus království Boží, jako je jeden Bůh, i jeho království je jedno, jediné. Proto musí býti jeho Církev obecná, schopna všechny pojmout, a také opravdu obecně rozšířená po celém světě a ve všech dobách. Tak je ona obecnost vlastností, vnitřní schopností obecně všechny získávat a posvěcovat. Tyto její prostředky jsou tak účinné, že se tato obecnost projevila a projevuje, že se uskutečňuje ve světě jako síla, která ve všech dobách, na všech místech se opravdu obecně rozšířila.

Všelijaká ekumenická hnutí hledají jakousi ekumenickou, to jest nadkatolickou obecnost. Upírají katolické Církvi obecnost juris i facti. Hledají novou obecnost v základních křesťanských člancích nebo zásadách, nebo prostě v Kristově duchu. Tak přiznávají mnozí novější protestanti svou roztržičnost, ale právě v tom prý jest jejich obecnost, že se v nich mohou vměstnat všechny názory.

Ale obojí obecnost, i jako vlastnost i jako známka, to je viditelné uskutečňování jednoty po celém světě a u všech národů, pochází od Krista. Posílá své učedníky do celého světa a ke všem národům. (Mt. 28, 19.)

Jeho Církev má být obecna i časově, protože jí slíbil pomoc a přítomnost až do skonání světa. (Mt. 28, 20.)

A po zmrtvýchvstání ohlašuje apoštolům, že ponесou jeho svědectví »až do končin země«. (Sk. ap. 1, 8.)

A nepřijde dříve naplnění království Božího, pokud nebude toto evangelium kázáno na celém světě, na svědectví všem národům. (Mt. 24, 14.)

Kristovo podobenství o kvasu, který prokvasí celé těsto, o zrně hořčičném, podle kterého se jeví, že se království nesmírně rozroste z nepatrných počátků, ukazují na obecnost Církev, kterou chtěl mít Ježíš označenu svou Církev. V jeho království »přijdou mnozí od východu a od západu a budou stálovati v království Božím«. (Luk. 12, 29.) Jeho království shromáždí lidi ze silnic a od plotů.

Apoštolově se rozešli opravdu do celého světa, jak to vyjadřuje ve zkratce slovo evangelistovo: Oni se rozešli a kázali všude. (Mk. 16, 16.)

Svatý Pavel zvláště vypracoval již na úsvitě Církev nauku o její obecnosti vnitřní, o obecnosti jako vlastnosti, že totiž je pro všechny. I on buduje obecnost Církev na jedinnosti království Božího, jedinnosti nekonečné a vše objímající výkupné síly Kristovy oběti. I u něho se jeví tento myšlenkový postup: Jeden Kristus, a proto jedna Církev. Proto v ní není rozdílu mezi barbarem, Rekem a Židem (Rím. 3, 22, 1, 16). Je pro všechny, a proto jde sv. Pavel opravdu všude a snaží se rozšířit království Boží po celém světě a hlásati je všem národům.

To proto, že nejenom Židé, nýbrž i pohané jsou povoláni do království Božího (Efes. 2, 11). V téže epištole (3, 6) prohlašuje, že i pohané jsou spoludědici a účastníci zaslíbení v Kristu Ježíši skrze evangelium.

Sv. Petr je sice především povolán k hlásání evangelia Židům, ale je poučen, že si Bůh očistil v krvi svého Syna i pohany, takže je Petr již nemá považovati za nečisté a přijmouti je bez ostychu do Církev. (Sk. ap. 10, 11–16.) Odchází také do Říma,

do středu metropole pohanské, aby tam, právě do jeho středu, zasadil křesťanství. I tam přijímá Petr pohany, jeho Církev se odlučuje i v Římě od Židů tak, že je Židy pronásledována, až je obojí císař Claudius vyhání z Říma.

Sv. Jan vidí v svém Zjevení království Boží složené z lidí všech pokolení a národů a kmenů a jazyků, jichž počet nemohl nikdo sečísti. (Zjev. 7, 9.)

Nej starší Církev takto rozuměla svému určení. Posílala hlaseatele evangelia opravdu do celého světa. Byla si od začátku dobře vědoma, že když je všem určeno království Boží, musí jiti Církev k nim ke všem s poselstvím spásy.

Kde objevila nějaký národ nebo kde byla objevena nová země, věděla ihned o své povinnosti jiti k těmto duším s poselstvím Kristovým. Uměla se přibližovati k lidem všech dob. Dovedla mluvit k jejich potřebám, přizpůsobila se jejich řeči. Obsáhla časové proudy, dobovou mentalitu. A jak jsme řekli, ukazuje se její katolicita i v tom, co nazývají zkosnatělí modláři bible lidskými nálezky. Vyhovuje jejich potřebám výrazu, vyjádření, zevního projevu a časového poměru k pravdám, tajemstvím a k posvátným skutečnostem.

Katolicita je důsledek ústřední vlastnosti, totiž jednoty Církve. Protože je jeden Kristus, hlava Církve, jedno jeho vykoupení, jedno synovství Boží, které Kristus všem zasloužil a zvěstuje se jednou pravdou a uděluje jedněmi prostředky, je Církev Kristova nutně obecná. Obecná z vůle Kristovy i svou přirozeností, jako jedno království Boží. Když království Boží, protože Bůh všem chce býti Otcem v Ježíši Kristu, je všem určena tato Církev, čili je obecná, katolická.

Žádná jiná Církev nemůže si osvojovati toto hrdé označení Církve obecné. Církev východní se staly církvemi místními, až národními. Není u nich expansivní síly, misionářského trvalého a úspěšného nadšení. Ustrnuly v liturgismu, nevšímalý si vývoje a běžných potřeb.

Z protestantských církví žádná není obecná ani učením, ani

rozšířením, ani schopností čili vnitřní katolicitou. Žádná se také znatelně nerozšíří. Každá zůstává kolem místa svého původu. Dlouho vůbec neznal protestantismus základní myšlenku Kristova: jít ke všem. Neznal a neměl misií. Protestantství buduje na individualistickém principu osobního vedení a posvěcení každého jedince. Tím stojí celé v ostrém rozporu s obecností království Božího, v kterém všichni žijí ze všech a ze společného majetku pravdy a milostí, přijímaných od společné, obecné autority.

Jen o Církvi katolické platí podobenství Kristova o rozšíření království Božího. Kristus slibuje své Církvi naplnění síně hodovní, prokvašení velké masy těsta, velký rybolov, jen ona vyrostе jako velký strom. Rozšíří se přes všechna pronásledování a nepříhodnost doby, lidí a okolí. Církev katolická se tak opravdu rozšířila. Je nejrozšířenějším náboženstvím nejenom vůči ostatním křesťanským vyznáním, nýbrž také vzhledem ke všem náboženstvím ostatním.

Spasitel přinesl opravdu spasení. Spasení z pravdy. Jistě chtěl, aby co nejvíce lidí bylo spaseno. Proto co nejvíce lidí musí vědět o této spasitelné pravdě.

A tato obecnost je podstatná, protože shromažďuje lidi ne pouze nějakým poutem, nýbrž formální jednotou učení i řízení. Všichni věří touž pravdu. Církev katolická totiž proti jiným církvím, které ani nechtějí, ani nemohou uskutečnit jednotu a obecnost svého učení, dohlíží na to pečlivě, aby všichni byli poučeni o jedné pravdě a aby Boha ctili jedním obecným způsobem a shromáždili se poslušností k jedné autoritě v jednu společnost, rodinu dětí Božích.

Tato obecnost v učení i životě je tím větším zázrakem a důkazem božského původu Církve, čím je Církev rozšířenější. Je tak rozšířená, a přece zvládnutá jednou myšlenkou i správou, protože jedním životem, to jest Kristovým jednotícím životem.

IX.

CÍRKEV A STÁT

CÍRKEV A STÁT

Kristus chtěl mítí ze své Církve království Boží na zemi. Ne ovšem království časné moci, ovládající světským způsobem lidí, nýbrž společnost povolaných za děti Boží, společnost, která by proměňovala svět v Boží království, která by z lidské společnosti učinila 'království Boží tím, že by lidem zvěstovala duchovní poselství Kristovo a zároveň jim podávala prostředky, aby mohli směřovati k tomuto duchovnímu cíli, aby mohli žiti podle duchovní nadpřirozené pravdy, a tak dosáhnouti spasení.

Apoštolově od počátku zdůrazňovali, že křesťanství se nestaví nepřátelsky proti státní moci, že ji nechce odstraniti nebo učiniti zbytečnou. Tak sv. Pavel i sv. Petr ve svých epištolách. (Rím. 13, 1—7; 1 Petr 2, 13.)

Již apoštolově se opřeli proti výhradně duchovnímu pojmání království Božího, které by popíralo lidskou společnost a povinnost křesťanů k ní. Odsuzovali ty, kteří se domnívali, že s příchodem Božího království nejsou již podrobeni žádné moci ani duchovní, ani světské. Proti těmto blouznivcům apoštolově učí, že království Boží neznamená rozvrat světa a jeho řádu, nýbrž jen jeho proměnění v království Boží plněním Božího zákona. Vnější moc a řízení světských záležitostí zůstává dále v rukou zákonité moci. Křesťané se nesmějí domnívati, že jsou vyňati ze světské pravomoci. Boží království totiž není s tohoto světa. Tím již tehdy bdy dány směrnice pro poměr mezi Církví a státem, mocí duchovní a světskou, mezi Božím královstvím a státem.

Kdyby křesťanství bylo jenom duchovní hnutí, bylo by velmi snadné řešení této otázky, protože by bylo zastupováno pouze nadšenými nebo zainteresovanými jeho hlasateli, kteří by jinak byli ve všem podřízeni státu. Jedinou starostí státu by bylo, aby toto hnutí a jeho hlasatelé nerozvrátili státní zřízení, jeho pokoj a jednotu.

Ale apoštolově od začátku shromažďují své přívržence v pevnou společnost, kterou učí, řídí, pořádají, které dávají pevné zákony. Tak došlo již k první srážce, když k dosavadní kněžské moci židovské praví na jejich zákaz hlásání Ježíše Krista: »Více sluší poslouchati Boha než lidi!« Židovská kněžská autorita, jistě až do té doby autorita Bohem ustanovená, je jim ničím, jsou to jen lidé. Je zřejmé, že proti starozákonní autoritě staví svou autoritu, proti staré židovské společnosti staví společnost novou, v které staří kněží nemají již co mluvit. I když křesťané ještě chodí do chrámu, shromažďují se v modlitbách vlastních a v lámání chleba. Jsou dokonce tak spojeni, že i časné věci mají společné, a rozdělovalo se, jak kdo potřeboval.

Apoštolově vykonávají onu autoritu, kterou až dosud měli u věřících kněží a zákoníci. Církev se shromažďuje na modlitbách, v lámání chleba a kdykoliv běží o důležité otázky. Jasně se v ní odlišují vedoucí od ostatních věřících. Tak tomu bylo od prvních počátků Církve, tak tomu bylo ve všech křesťanských obcích od začátku.

Proto také velmi záhy došlo ke konfliktu se státní mocí římskou. Křesťané byli sice dokonale podrobeni státu, přísněji a závazněji a z hlubších důvodů než ostatní občané, ale nevyznávali zbožštění státu, soustředěné v osobě císaře. V tom viděli římstí zákonodárci nebezpečí, že se tu utvoří nová společnost, něco, co chce aspoň něčím žiti mimo rámec společnosti státní, viděli tu tvořiti se společnost ve společnosti. Nemůžeme se tomu ani mnoho divit. Vždyť ani dnes přemnozí státníci nedovedou pochopiti, že křesťanství chce uskutečniti duchovní Boží království v pozemském království a že chce jen podepřítí všechna skuteč-

ná státní práva, že nechce stát snížit, nýbrž naopak pozvednout, zduchovnit, pokud je to možné. Nedivme se, že tomu nerozuměli státníci starého Říma, který se tolik obával o svou moc, čím více barbarů si podrobil. Z této skutečnosti, že antická státní společnost se tak ostře postavila proti křesťanství, je zřejmé, že v něm viděla organisované nebezpečí.

Kristovo království Boží čili Církev mělo se ustaviti jako společnost docela nová a zvláštní právě proto, že má zvláštní cíl a zvláštní prostředky. Tak je třeba přesně určití, jakým druhem společnosti je Církev, jak o ní platí zásady platné o společnosti všeobecně vzaté. Jen tak obhájíme práva Církve jakožto společnosti ve společnosti státní, a také přesvědčíme lidi dobré vůle, že tato duchovní společnost je nejen oprávněna, nýbrž také prospěšná státu.

Společnost určujeme jako shromáždění více jedinců, kteří se společně snaží o nějaký cíl. Společnost je celek různorodý, neorganický, totiž složený z hotových svébytných jedinců, v němž rozliční jeho členové mají rozličné postavení a rozličné úkoly. Podstatou společnosti je vztah spojující jednotlivé členy k dosažení určitého cíle. Je to spojení rozumu a vůle. Cíl společnosti je dvojitý: vnitřní a vnější. Vnitřním cílem společnosti jest uspořádání celku a údů mezi sebou, vnější cíl pak jest obecné společné dobro.

Všechny společnosti jsou utvořeny svobodným rozhodnutím svých údů, třebaže lidská přirozenost sama pudí lidi k tomuto spojení. Pudí sice, ale k jeho uskutečnění je ještě potřebí svobodného lidského rozhodnutí. Ten souhlas je buď výslovný anebo zahrnutý, když se údové shromažďují a mlčky, třeba fakticky, se podřizují celku, všem jeho potřebám a vedení. Dále je společnost celek dynamický, totiž určený k činnosti, k uskutečňování nějakého cíle, a je to společnost vitální neboli životná, protože se skládá z lidí, kteří svobodným rozhodováním tíhnou k tomuto cíli.

Tak je Církev společnost vitální, dynamická, neorganická. Je

to společnost lidí směřujících k věčnému cíli, kteří se shromažďují, aby prostředky této společnosti tíhli k věčnému cíli. Je to společnost vitální, protože lidé přijímají ony prostředky svobodně, svobodně je uplatňují a svobodně jimi směřují k onomu cíli. Při tom jsou vedeni vnitřní silou Ducha svatého, Kristových zásluh, Boží přítomnosti v srdci i v životě jedinců. Tím je Církev jiná společnost nežli společnost státní, čili lépe řečeno, má dvojitý ráz. Vnější stránka Církve jako společnosti má s ostatními společnostmi společné to, že je neorganická společnost jen případkově spojených údů, kteří se spojují zevně, aby dosáhli společně nějakého cíle. Ale docela to o Církvě neplatí. Vedle tohoto spojení zevního jsou údové Církve spjati s Kristem, s jeho Božím synovstvím, s jeho darem nadpřirozeného života. Církev totiž není jen vnější Boží království, nýbrž zároveň je také vnitřním Božím královstvím. Je stmelena společenstvím Kristovým. To je naznačeno oním corpus mysticum. Je to corpus, je to společnost, ale docela zvláštní, se zvláštním spojením údů, se zvláštní vitalitou, totiž s Kristovou, a u nás nadpřirozenou, ze spojení s ním.

Plato přirovnává lidskou společnost k velkému člověku. Lidský organismus postavil za vzor ideálního státu.

Sv. Pavel také přirovnává k tělu lidskou společnost i Církev. 1 Kor. 1, 16; Kol. 1, 24.

U svatých Otců rozvinul toto učení sv. Cyprián. (Epist. 41, 44 a 52.)

Sv. Jan Zlat. ve výkladu k I. epist.¹ ke Kor. (Hom. 30 a 32.)

Sv. Augustin v knize De civitate Dei XXI, hl. 25; XXII, hl. 18.

Ve středověku vybudoval tuto nauku Jan ze Salisbury (f 1180) ve slavné knize Pollicraticus. Popisuje tam funkce lidské společnosti na způsob funkcí lidského organismu. Skoro všichni pozdější pisatelé závisí na Pollicraticovi. Proto v tomto duchu je třeba rozumět i jejich běžnému označení Církve jakožto mys-

i Res publica 1. V, c. 10.

tického těla, zvláště když sv. Tomáš oním »mysticum« rozumí »metaforicum«.

Sv. Tomáš² aplikuje analogii těla na lidskou společnost státní i církevní. Je známa ještě jiná analogie lidské společnosti. Přirovnává se totiž k osobě a mluví se o ní jako o osobě, ale to je pouhá analogie, protože sama o sobě lidská společnost není osobou, protože jen jedinec je osobou ve vlastním slova smyslu.

Společnosti říkáme osoba, protože je také zdrojem činů svých členů, jako jedinec je zdrojem svých činů.

Ale opět musíme připomenout, že církevní společnost je v této otázce zase jinak spojena nežli společnost čistě pozemská, světská, časná. Ono označení těla Církve jakožto těla mystického naznačuje spojení docela mimořádné, tajuplné, mezi námi všemi, mezi celkem církevní společností a její hlavou, Kristem. Jako katoličtí křesťané nežijeme jenom vnějšími projevy života této společnosti, jejími prostředky a podobně, nýbrž také žijeme z Krista, stále ve všem žijeme z Krista, a všichni, kteří žijí jako katolíci, jako křesťané, všichni v každém nadpřirozeném mystickém úkonu žijeme z Krista skutečně a individuálně, a tak z něho také žije celá Církev, protože celá Církev z něho čerpá svou posvěcující sílu pro své svátosti, pro své ostatní posvěcující prostředky. Z toho je viděti, že je nemožno jen tak jednoduše aplikovati na Církev jakoukoliv sebesprávnější nauku sociologickou o ní jakožto společnosti. U Církve se nedá odloučiti její dvojí ráz, že je corpus a že je corpus mysticum, že je společností a zároveň že je společností duchovního, docela zvláštního obsahu, zdroje svých úkonů. Bylo by to snížení Církve, jejího duchovního, nadpřirozeného poslání, jejího stálého spojení s Kristem jakožto zdrojem jejího života, jejího působení, jejího zprostředkování tohoto nového života. Toto životné spojení s Kristem patří k podstatě Církve, a proto je nutno zdůraz-

2 I. II. 81, 1; III. Sent. dist. 13, q. 2; De ver. q. 29, a. 4; III. 8, 1, 3, 4. Contra impugn. c. 3; v kom. k Efes. c. I, lectio 8; ke Kor. XIII, lectio 11 a 12.

niti toto spojení také ve vyjádření onoho rázu církevní společnosti, abychom se ptali a také si odpověděli, jakou společností jest Církev. Jen ryze vnější sociologický pojem společnosti zřejmě nestačí na Církev, nevystihne ji celou, nevyjádří. Pokud nebude vyřešena otázka vzájemného poměru vnějšího a vnitřního prvku v Církvě, našeho osobního spojení s Kristem a spojení Krista s celou Církví, nebude možno přistoupiti k výměru Církvě. Oba obrazy, kterých se užívá o Církvě a které přemnoží mají za postačující, totiž obraz těla a obraz osoby, jsou jen analogie, obdoby a podobnosti, plynoucí z jisté poměrnosti vůči něčemu společnému, ale nejsou to ani definice, ani není možno z nich definici sestaviti. Žádná lidská společnost nemá totiž, jsouc tělem, onen vnitřní princip v sobě, jež má Církev v Kristu. Ostatní lidské společnosti jsou mravními, právními osobami, protože jsou zdrojem jistých úkonů, ale Církev je živým a vnitřním zdrojem úkonů svých údů, a to Kristem, jeho milostí; reálně, třebaže tajuplně působí v Církvě, v celku i v jedinci.

Ona dvojí tvář Církvě jako společnosti se jeví zase v dalším označení lidské společnosti, když dělíme společnost na dokonalou a nedokonalou. Dokonalá společnost je ona, která má v sobě všechny prostředky k životu. Zde se opět často děje hra na schovávanou a hra se slovíčky. Církev je jistě dokonalá společnost ve svém duchovním rázu, v cíli, v duchovních prostředcích k našemu nadpřirozenému životu, k udílení nadpřirozeného života, ale protože jsme lidé a protože ony vnitřní prostředky vnitřního života se musejí udíleti viditelným lidem na viditelných místech viditelnými prostředky, které Církev v sobě nemá, majíc na ně jen vnitřní, duchovní právo, proto docela ochotně Církev sjednává konkordáty se státní společností stran oněch viditelných časných prostředků potřebných k vyjádření, uskutečnění prostředků duchovních a vnitřních. Jiné společnosti povstávají právě pro nedostatečnost jedincovu vůči potřebám životním. Čím více některá společnost má ony prostředky, tím je dokonalejší.

Církev je dokonalá společnost ve smyslu duchovním, majíc všechny duchovní prostředky k dosažení nadpřirozeného duchovního života. Ale s druhého hlediska jakožto společnost viditelná, složená z lidí potřebujících vnějších, viditelných, lidských, stvořených prostředků duchovních k duchovnímu životu, není Církev naprosto dokonalá a samostatná společnost. Je dokonalá v tom smyslu, že má právo na ony vnější prostředky. A právě to, že je odkázána na vnější světskou společnost vzhledem k vnějším svým potřebným prostředkům, zasahuje Církev do spojení se světskou společností, do státu. Právě proto nemůže býti jiného zdravého a správného poměru mezi světskou společností a společností Církve nežli poměr pomoci, součinnosti. Když pro věřící státní občany je duchovní nadpřirozený život nejvyšší jejich hodnotou, je stát povinen tuto hodnotu, tento poklad zaručiti a upevniti, i také svými prostředky.

Církev je společností duchovního života, dokonalou tím, že má všechny prostředky duchovní k udržení, rozdělení a rozvoji duchovního života. Ale zároveň se skládá z lidí, kteří jsou viditelní. Její společnost má také ráz vnější, užívá vnějších prostředků, vnějších projevů bohopoety, shromažďuje lidi na veřejných místech, potřebuje veřejné ochrany. Její činnost charitativní potřebuje vnějšího, časného zaručení své činnosti. Jen stát může mařiti útoky zvenku, které podnikají nepřátelé jejího duchovního života.

Všechny tyto vnější prostředky, potřebné k udílení vnitřního života, Církev v sobě nemá. Má na ně jenom právo, přirozené i božské. Ale jako viditelná společnost se musí domluviti se společností, jejímž cílem je zaručiti život časný, dát vše potřebné k časnému životu, dávat časné prostředky, a tedy i k duchovnímu životu, když jich potřebuje. Proto se Církev nikde bez státu neobejde. Proto je tak důležitá otázka poměru Církve a státu, a nemožno ukončiti knihu o Církvi a neujasnit si, jaký má býti poměr mezi Církví a státem.

Základním pravidlem vztahu mezi Církví a státem je, že Cír-

kev smí od státu žádat jen to, čeho opravdu potřebují její údové a ona sama pro ně, k uskutečňování duchovního života. Neplyne ze svrchovanosti duchovního cíle Církve, že by měla právo na všechny hodnoty, výhody a výsady, jež jsou mimo rámec potřebnosti věcí časných pro duchovní. Neplyne z toho právo, že by se její duchovní směli obracetí zády ke státu, že by směli libovolně do nekonečna vše od státu požadovat, ze všech povinností se vyvléknouti, nebo snad dokonce ovládnouti vnější státní moc.

Církev má tedy jediný ideál: vybudovati království Boží na zemi, v lidských nitrech a v lidské společnosti. Nemůže k tomu nepřihlížeti. Rovněž i to, že lidé tvoří státy, nemůže jí býti jedno. Je-li státní moc mocí, která může pomáhat uskutečňovat

a) obecné blaho,

b) ideály, v nichž vrcholí toto blaho,

nemůže se Církev stavětí nevšímavě k této úloze i možnosti. I jí leží na srdci blaho obecné, ale celé a nejvyšší. Proto chce pracovat spolu se státem, aby jeho péče o obecné blaho nevykloucala toto nejvyšší blaho, aby svou péči o obecné časné blaho tak řídil, aby i ono nejvyšší bylo tím posíleno.

Dále, občané státu jsou zároveň jejími údy. Laický stát se nemůže stále ohánětí tím, jako Hobza a Wierer, že se dívá na poměr Církve a státu jen čistě právnicky.

Jakmile občané státu jsou zároveň věřícími katolíky, musí i stát, chce-li být státem právním, brati celého člověka. Náboženský člověk, který je zároveň občanem, má právo, aby stát, jenž se chce starat o jeho blaho a ne o nějaké své ideologické chiméry nebo názory, aby se staral o toto konkrétní blaho svých konkrétních občanů. Stát, který by chtěl stati nepřátelsky proti Církvi, stál by tím nepřátelsky proti svým členům, proti sobě samému. Proto není dobře možná ani rozluka, protože stát nemůže provéstí tuto rozluku u svých jedinců, tím méně u souhrnu svých věřících jedinců. Když se právníci odvolávají na pozitivní státní právo, nechť nezapomínají, že takhle by šlo vše

uzákonit a potom to chtít oktrojovat občanům. Stát ale nesmí uzákonit nic, co je proti blahu jeho občanů. A kdyby nějaký filosofický ideolog, přeskakující ze své ideologie do oblasti právní, chtěl dokazovat, že to jest jen domnělé blaho občanů v tom, co si hájí v svém náboženském přesvědčení, musil by nejprve dokázat průkazně, že to je jenom domnělé blaho, a musil by ponechat Církvi a jejím katolíkům svobodu a možnost obhájit a dokázat své stanovisko, a stát sám by musil ukázat a dokázat nesmyslnost katolictví.

S druhé strany ovšem je svatou povinností Církve, aby stát a státníky a katolíky přesvědčovala způsobem účinným a přijatelným, že katolicismus a jeho vyznavači jsou v právu, když spatřují v katolických zásadách a cílech nejvyšší blaho lidské. Pouhou proklamací tyto lidi nepřesvědčí, ba nepřesvědčí ani mnohé katolíky, kteří jsou pak jen skoro tajnými nebo aspoň soukromými, jen kultickými členy Církve a více členy státu a spíše vyznavači jeho časných hodnot než Církve a jejích věčných cílů.

Tak se vracíme k důležitosti traktátu o Církvi. Tehdy můžeme očekávat, že se katolíci zřetelněji zastanou práv své Církve, když poznají, že se tím zastávají práv svých, a to svých práv nejvyšších.

Je tu základní rozdíl mezi cílem státu a Církve. Církev dává, řídí dobra nadpřirozená, věčná, dobra Božího života, národ a stát dobra časná. Jistě dobrá, spravedlivá a oprávněná, ale ne nejvyšší. Pozorujeme však u mnohých nekatolíků i katolíků, že pro ně je pojem národa a státu nejvyšší a že jsou ochotni posuzovati Církev dle toho, jak se jim zdá že slouží tomuto národu nebo státu. Zbožštění národa a státu anebo postavení jich za nejvyšší cíl. Těžko budete zdůrazňovati a vyžadovati práva Církve od lidí, kterým je hledisko přirozené, časné, národní a státní nejvyšší.

Tak je důležité postavit tyto dva světy s jejich hodnotami a s hodnotami jejich cílů, aby vynikla práva obojího a nadřadenost také mezi těmito cíli, společnostmi a jejich právy.

Časná státní moc přímo a bezprostředně usiluje o časné blaho svých poddaných. Duchovní moc církevní o dobro věčné. Tak je cílem státu časné, cílem Církve věčné blaho poddaných. Z toho plyne však prostě:

1. nadřaděnost Církve nad státem;
2. právo Církve mluvit i do věcí časných, které jsou přímo spojeny s duchovními.
3. skutečnost, že když časná věc je také prostředkem k dosažení věčné, že stát je povinen tak zaměřiti svou péči o blaho svých občanů, aby
 - a) nepoškozoval jejich věčné blaho,
 - b) nýbrž naopak jim je usnadňoval a umožňoval,
 - c) aby se nebránil direktivám duchovní moci tam, kde se ten časný zájem stýká a spojuje s duchovním.

Obě moci mají své omezené úseky. Ani státní moc nemá chtít zasahovat do duchovní, ani duchovní poručníkovat moci státní pro svou nadřaděnost.

Státní moc je od Boha. Nepřímo sice, ale přece. Přímo pak je nařízeno jí poslouchati. Nepřímo pochází státní moc od Boha v tom smyslu, že plyne z lidské přirozenosti spolčivé. Z toho plyne spojení lidí na základě této spolčivosti k dosažení společných zájmů, ustanovení autority, kterou si žádá každá společnost, a řádné dosažení jejího cíle a nejvšeobecnější pravidla tohoto spojení a společné součinnosti k dosažení společného cíle, to jest blaha všech jedinců, kteří k jeho dosažení se musí semknouti ve společnost.

Tak Lev XIII. v encyklice *Immortale Dei* (1893) praví: Je vrozeno lidské přirozenosti, aby žila ve společnosti občanské. Když totiž člověk sám nemůže dosáhnouti rozvoje a věcí potřebných k životu, jakož i zdokonalení ducha a schopností, bylo božsky zařizeno, aby se zrodili ke společenství rodinnému i občanskému, jež jedině může dokonale poskytnouti to, co je potřebné k životu. Protože však společnost nemůže obstát, kdyby jí nikdo nestál v čele, kdo účinně přidržuje jednotlivce ke společným

cílům, z toho plyne, že občanské lidské společnosti je nutná autorita, kterou by byla řízena a která stejně jako přirozenost pochází od Boha. Z toho plyne, že veřejná moc sama o sobě jest od Boha.

Proto stát je svrchovaný ve věcech čistě časných. Tak píše v pátém století papež Gelasius východnímu císaři Anastasiovi I.: * Vznesený císaři! Dvě jsou věci, kterými je svět zvláště ovládnán: posvátná autorita biskupská a moc královská. — A jestliže ve věcech veřejného pořádku právního i sami církevní představení jsou poslušni tvých zákonů, věduce, že ze zřízení Božího je na tebe přenesena moc vladařská... jak potom i ty bys neměl horlivě poslouchati těch, kteří ustanoveni jsou k opatrování ctihodných tajemství.'

Roku 727 píše Řehoř II. vých. císař Lvu III.: Jako duchovní představený nemá právo míchat se do záležitosti paláce a rozdávat dvorské úřady, tak ani císař nemá právo zasahovati do věcí církevních, prováděti volby v kléru...⁴

Velký státník na papežském trůně Mikuláš I. upozorňuje císaře Michaela III.: »Jestliže před příchodem Kristovým někteří lidé byli zároveň králi a kněžími ..., po narození Kristově, který byl zároveň králem a veleknězem, ani žádný císař si nepřikládal velekněžský, ani žádný papež si nepřivlastnil titul císařský ... Ježíš Kristus rozlišenými důstojenstvími i ^činnostmi rozdělil povinnosti a práva obou mocností..., aby duchovní působnost zůstala ušetřena od vniknutí a vlivu věcí pozemských, a zase bojovník Boží aby se nemíchal do záležitostí světských.

Na Západě se poměry vyvinuly tak, že papežství se stalo jediným ostrovem jistoty, zdrojem kultury a civilisace, ústřední autoritou, která obstála ve zmatcích stěhování a přerodu barbarských národů. Z toho se vyvinula silná papežská moc nejenom s vlastním územím, nýbrž s ústřední mocí zasahující činně do

s Mirbt: *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des rom. Katholizismus*, 1911, III. vyd.

* Hergenröther: *Photius, Regensburg*, 1862.

správy římského impéria, které zachránila pro Evropu a kterým zachránila Evropu. Není ovšem divu, že tato moc byla lákavou příležitostí pro některou panovačnou povahu na papežském trůně, lákadlem pro dobrodružné lidi dychtící po moci, aby se domohli tohoto trůnu. Je ovšem kruté, nespravedlivé a omezené vyvozovati z těchto jedinců, kteří se zmocnili duchovní moci a podřizovali si pak její autoritou i moc časnou, závěr o nepřijatelnosti a nepatřičnosti této duchovní moci, nebo po vzoru táborových řečníků, obecních světlonošů a povrchních novinářů vyvozovati z toho důsledky pro pravdivost nebo nepravdivost katolictví a správnosti neb ohavnosti katolické Církve, s konečným plánem odvésti lidi z Církve.

Ona faktická moc Církve nad částí Západu vyplynula tudíž z politické situace a ne z důvodů věroučných. Víím, že se nám namítne bulla Bonifáce VIII. *Unam sanctam*. Ale nežli budeme chtít rozuměti této bulle a pohoršovat se nad ní, vyslechněme si, co praví týž papež vůči obvinění, že si chce osobovat i světskou moc. Papež protestuje proti podvržené bulle, která obsahovala jakožto prý jeho slova: »Ty, ó králi, přece víš, že jsi Nám poddán ve věcech duchovních i světských.« Papež protestuje velmi energicky proti tomuto nařčení: *Scimus, quod duae sunt potestates ordinatae a Deo; quis ergo debet credere, quod tanta fatuitas, tanta insipientia fuerit in capite nostro? Non potest negare rex quoniam sit nobis subjectus ratione peccati*⁵ ... V bulle *Unam sanctam* jedinou definicí je věta, že je nutné ke spasení, aby veškeré stvoření bylo podřizeno římskému biskupu. Není tu řeči v bulle o jediné pouze moci duchovní, ani o podřizení časných věcí jako časných moci duchovní, nýbrž jediné o moci tak zvané nepřímé, jak vysvítá z celého listu, z celého jeho obsahu. Ale ani tato nepřímá moc nebyla definována bullou Bonifáce VIII. ani bullou Lva X. *Pater aeternus*, která obnovila bullu Bonifácovu.

5 Bonifác VIII. v konsist. alokuci proti Filipu Sličnému 26. 6. 1302.

Theorie guelfů tvrdila na svou pěst, že Bůh svěřil oba meče, moci totiž duchovní i světské papeži a že papež pak postoupil meč moci světské císaři. Dle této teorie byl papež soudce a pořadatel celého světa. Tak učili theologové Alvarus Pelagius De planetu Ecclesiae a Augustinus Triumphus (t 1318), že jedině papežova moc je přímo a bezprostředně od Boha, a žádná jiná.

V novější době formuluje sv. kard. Robert Bellarmin S. J. vztah Církve ke státu tak, že Církvě přísluší přímá moc jen ve věcech duchovních, nepřímá pak ve věcech časných.⁶

V poslední době vyjadřuje tuto nauku Lev XIII. ve svých rozličných encyklikách o státu a lidské společnosti: Sapientiae christianae (1896), Immortale Dei (1885). Zde praví: Bůh tedy rozdělil správu lidského pokolení mezi dvě mocnosti, církevní a světskou, a to tak, aby jedna vládla nad věcmi Božími a druhá nad věcmi lidskými. Každá má své hranice, které jsou určeny její přirozeností a nejbližším cílem. V nich (hranicích) se pohybuje samostatně a svéprávně . . ! Všechno, co se týká oboru občanského nebo státního, je podřízeno plným právem moci státní.

Státní moc je od Boha, jak jsme ukázali. A povinnost poslouchati moci státní v jeho hranicích je Bohem výslovně zjevena. Tak učí Spasitel ve slavném a tolikrát zneužívaném výroku: Dávejte tedy, co jest císařovo, císaři, a co jest Božího, Bohu.

Sv. Pavel k Řím. 13, 1: Každý buď poddán vyšší moci. Není moci, leč od Boha, a co jest od Boha, Božím je zřízením. . . 1 Petr 2, 13: Buďte poddáni pro Boha všemu zřízení lidskému, ať králi jako náčelníku, ať vladařům jako jeho vyslancům k potrestání zločinců a k pochválení dobrých, protože taková je vůle Boží, abyste jednajíce správně umlčovali nevědomost lidí nerozumných jsouce svobodní, a ne jakožto lidé, kteří mají svobodu jako pláštík své zloby, nýbrž jako služebníci Boží. Všechny ctěte, bratrstvo milujte, Boha se bojte, krále v uctivosti mějte . .

6 Tato zásada se stala běžným názorem katolické Církve a jejích theologů a kanonistů.

Tedy nejvyšší učitelská autorita Krista a jeho apoštolů učí, že státní moc je od Boha a že je tedy Božím zřízením, aby jí byla prokazována poslušnost. Tím prohlašuje zjevení samostatnou moc světskou, nezávislou na moci duchovní ve výkonu své moci.

1. Státní moc časná je tedy od Boha.
2. Je v svém oboru svrchovaná a nezávislá.
3. V duchovních věcech je podřízena moci duchovní.
4. Ve věcech časných je duchovní moci podřízena jen nepřímou a k svému prospěchu.

Abychom mohli dokázat třetí a čtvrtý bod, je nutné ukázat, co je duchovní moc církevní, abychom viděli, proč má být časná moc a v čem podřízena moci duchovní.

Scholastika pořádá věci podle vlastního obsahu hodnot a podle jejich cílů: Právě tak jsou pořádáni i různí činitelé podle svých cílů: *Ordo agentium correspondit ordini finium*. Uspořádání příčin působících odpovídá řádu mezi jejich cíli.

Duchovní moc církevní má za cíl věčné, duchovní, nadpřirozené dobro, udílení a rozvíjení nadpřirozeného synovství Božího.

Státní moc časná přímo a bezprostředně usiluje o obecné časné blaho. Časné ale jednak je nižší než věčné, jednak směřuje k němu jakožto k svému naplnění, a proto je podřízeno věčnému. Tak je podřízena i moc pečující o blaho časné, nutně, z vnitřní povahy věci, moci duchovní, které je svěřeno nadpřirozené.

Stát sám o sobě nemůže být laický, beznáboženský, protože musí-li jedinec být podřízen Bohu a směřovat k němu, i stát, celek z těchto jedinců, musí rovněž k Bohu směřovat a podporovat toto směřování k Bohu svých členů. Proto je nesmírně důležité studium státovědy pro katolíky a nutné, aby katolíci zasahovali do řízení státu. Je třeba poučovat katolíky o tomto vztahu obou mocí a o povinnosti státu, jež i oni, nebo mnohdy především oni, a snad jen oni, tvoří vůči Bohu, vůči podřízení duchovní moci všeho časného, a tedy i moci spravující ono časné. Má-li stát pečovat o blaho svých občanů, je povinen pod-

pórovatí i toto nejvyšší blaho. Tím spíše je povinen mu neškodit a nepřekážet. Stát není něco pomyslného, nýbrž skládá se z lidí, a tedy je zavázán bráti svou péči o lidi tak, jak lidé jsou. Lidé pak jsou teprve tehdy celými lidmi a ne mravenci, roboty, čísly, jedinci z množství, jestliže žijí z celé své přirozenosti. Avšak přirozenost lidská je náboženská ve všech dobách a zemích. Proto stát nemá právo pro theorie, které uschnou skoro současně s inkoustem, porušovatí obecnou závislost lidskou na První příčině (aspoň), jí překážeti nebo jí nepodporovali; je úkolem státu pečovat o blaho a udržet řád. K řádu nutně patří uznání a vyjádření závislosti tvora na Tvůrci.

A když je dostatečně dokázáno, že se Bůh zjevil, že člověka vynesl k životu účastenství na své vlastní přirozenosti a na svém vlastním životě a že cílem člověka je dobro nadpřirozené, totiž spočinutí v blaženosti samého Boha, pak je povinností státu, aby svým členům, kteří mu dávají vše, co potřebuje, opět dal to, co potřebuje jejich nadpřirozený cíl a aby své působení podřídil rozvoji tohoto vyššího cíle.

V tomto pak závazku ke svým občanům stran jejich duchovního, nadpřirozeného cíle je stát podřízen moci duchovní. Tedy duchovní moc má učiti evangeliu a vésti křesťany po této cestě a dávatí jim k tomu Kristem zasloužené milosti jím ustanovenými svátostmi. Řízení časných věcí je jí naprosto cizí, protože Kristovo království není s tohoto světa a Kristus tolikrát napomínal apoštoly, aby se nehádali o prvé místo a nechtěli jinak vynikat a vládnout nežli sloužící láskou. Chování apoštolů, jejich učení, jednání prvních křesťanů, ukazuje zřetelně výslovné rozlišování mezi duchovní a světskou mocí, které se podrobovali a učili tak i druhé.

Církev tedy žádá dvojí: Aby stát sám podřídil svůj cíl, své prostředky a svou činnost vyššímu, duchovnímu, nadpřirozenému cíli svých poddaných, aby jim nebránil v dosahování jejich vyššího cíle, v plnění jejich duchovních povinností vůči Bohu i jejich duchovní společnosti, Církvi. Dále je povinnost státu

v této podřízenosti, aby se tak staral o časné blaho svých poddaných, jak toho právě nejlépe je schopen, a tak umožnil svým občanům, aby nemuseli přespříliš pečovat o časné věci, aby nebyli časným nedostatkem odváděni od směřování k Bohu a od řádného života, aby je neuváděl v zoufalství, v kterém pak člověk podléhá nej nižším pudům. Tato druhá povinnost podřízení státu myslence duchovní není nijak tíživá, stát ponižující. Prvé plyne ze skutečnosti, že stát netvoří vše v člověku, ale lidé tvoří vše ve státě a že tedy stát jest složen z konkrétních lidí, kteří mají přirozené právo tíhnouti k nejvyššímu, tedy k duchovnímu, tedy i k nadpřirozenému blahu a musejí být v tomto tíhnutí podporováni tou společností tak, jak oni zase jí pomáhají v uskutečňování časného blaha všech jejích údů.

Církev je společnost přivtělených ke Kristu, v rodinu povolání za děti Boží v jeho království. Rodinou, královstvím Božím chtěl míti Kristus svou Církev. Království viditelné s viditelnou autoritou, s viditelným přijímacím znamením, s viditelnými prostředky, vlévajícími a rozmnožujícími tajuplný život účasti v Božím životě.

Církev má Krista, neviditelnou hlavu, má neviditelný cíl, neviditelné naplnění Božím životem, ale skládá se z viditelných lidí viditelně ke Kristu přivtělených viditelnou autoritou.

Církev je skutečná společnost, která dostatečně prokázala a prokazuje božský původ a nejvyšší hodnoty, které jsou jí svěřeny pro lidi. Proto právem žádá, aby státní moc, která vede lidi jí takto svěřené, jí nepřekážela, nýbrž naopak pomáhala v hlásání tohoto nejvyššího cíle a v jeho uskutečňování prostředky k tomu jí svěřenými Kristem, a v řízení těchto viditelných svých údů, které, protože jde o lidi, musí být rovněž viditelné.

Nejprve žádá Církev uznání své moci Kristem jí udělené k duchovnímu řízení svých údů k jejich nadpřirozenému cíli. Je to moc učiti lidi, posvěcovati lidi a řídití lidi. Moc řídící dává zákony a bdí nad jejich zachováváním tresty. Tuto trojí moc,

moc plynoucí z kněžství, čili potestas ordinis, kterou má posvěcovati lidi, učiti lidi, a pak moc jurisdikční, čili moc řídití lidi, vyhrazuje si Církev jakožto dokonalá, samostatná společnost, která má, a to ze sebe, všechny prostředky k dosažení svého cíle. Má v sobě Kristem složenou pravdu i milost i řízení Ducha svatého, takže má všechny prostředky potřebné k dosažení svého duchovního cíle. Protože však jde o lidi viditelné, kteří svou lidskou, viditelnou smyslovou stránkou jsou—i při vykonávání této moci Církvě nad nimi— státními občany, a protože jde o vykonávání této duchovní moci na území státní svrchovanosti, ve shromažďování, jež může podléhat státním zájmům nebo péči, kdyby ne jiné, tedy aspoň bezpečnostní a zdravotní, když se tu schází více lidí, v budovách, které je nutno nějak začlenit do veřejného stavebnictví, veřejné dopravy a veřejné bezpečnosti, pro to vše je nutné, aby stát při nejmenším uznal právo svých občanů na svobodné vykonávání nadpřirozeného života a směřování k nadpřirozenému cíli, a aby se v tomto požadavku svobody duchovní moci stran tohoto nadpřirozeného cíle podřídil uznáním této svobody nadřazenosti nadpřirozeného cíle duchovní moci nad mocí svou, nad mocí, která se stará o časné blaho svých občanů.

Proto se Církev nikdy nesmíří s odlukou, i když ji někdy trpí. Jistě je neútočná odluka lepší nežli zotročení Církvě caesaropapismem a státním církevnictvím, ale což není ještě jiné řešení? Klidná, svorná, koordinovaná a dle svých cílů i subordinovaná součinnost obou mocí? Duchovní moc přispívá státnímu pořádku, výchově, k občanské obětavosti, uplatněním nejsilnějších, a proto nejúčinnějších, to jest nadpřirozených pohnutí u svých údů. Od státu žádá svobodu pro své duchovní cíle a takové zákonodárství, které by usnadnilo všem dosáhnout nadpřirozených, věčných cílů.

Prvek nadpřirozený a přirozený tvoří u křesťana jedno. Křesťan není na jedné straně katolíkem a na druhé občanem, nýbrž jest jedinou bytostí, která časným směřuje k věčnému ... Ne-

možno rozdělití věřícího člověka na člověka soukromě náboženského a zevně státního. Všechno, i občanský státní život, chce, musí křesťanství prokvasiti, naplniti, má-li být křesťanstvím Krista, který chce, aby člověk miloval Boha z celého srdce, ze všech sil. .. tedy všemi schopnostmi, všemi hodnotami, ve všech okolnostech a situacích, jako jedinec i jako člen celku.

Tak jedinec spojení, a to organické, jako duše a tělo, je správné a pro katolíka přijatelné. Jako není propasti mezi časným a věčným, přirozeným a nadpřirozeným, nýbrž jedno má směřovati ke druhému tak, že nižší, časné, slouží vyššímu, věčnému, přirozené nadpřirozenému, lidské božskému. Má-li stát podporovat celé blaho celé bytosti lidské všech svých členů, nemůže se nezajímat o nadpřirozený cíl a nadpřirozené blaho v něm svých poddaných. Milost neničí, nýbrž uzdravuje a doplňuje, naplňuje, povznáší lidskou přirozenost. Podobně duchovní moc vyzvzdává nejvýše důstojnost státu, když mu dává za úkol sloužiti tak vysokému cíli.

Ovšem, z toho neplyne, že by hierarchie směla na základě své duchovní nadřaděnosti domáhati se nenáležitých výsad pro své členy nebo zasahování do čistě časných a světských záležitostí. Stát má plné právo brániti se klerikalismu, aby kněží pro svou význačnou důstojnost a své uznání u lidí a pro respektování, kterého se jim dosavad třeba státem dostává, nepřenášeli svou autoritu do záležitostí a věcí, které zřejmě nespádají do oboru jejich moci. Pokušení moci jest svůdné. Duchovní moc a duchovní autorita lehkou vábí jednak lidi dychtící po moci, jednak snadno uvádí tyto lidi do pokušení rozšířiti svou moc i lidským směrem. Čím méně svatosti u nositelů duchovní moci, tím větší nebezpečí přetáhnouti tuto moc do oblasti svůdné, libivé a mnohým tolik žádoucí světské moci.

Zasahování do státní moci vytýkají moci duchovní nejrůznější státovědci soustavně a vytrvale. Zvláště vidí oprávnění této výtky v tak zvané nepřímé moci, kterou si Církev vyhrazuje, a ještě více prodloužení nepřímé moci v rozličných pokynech

vzhledem k věcem docela politického rázu. Tak, jak dnes Církev zřetelně učí, že jí nepřísluší zasahování do čistě světských záležitostí na základě její moci duchovní, tak zasahuje do věcí, které jsou sice také rázu časného, mají též časnou stránku, ale zároveň i náboženskou. Tu má Církev právo řídit tuto duchovní stránku, ne politickou a časnou, i když stát se domnívá, že pro onu časnou stránku celá věc je jen jemu svěřena. Říkáme této moci na časné věci s hlediska jejich duchovní stránky »moc nepřímá«. Theologická argumentace je logická. Církvi je svěřena péče o duchovní blaho, o nadpřirozený cíl. Státu ocasné blaho časného cíle. Cíle jsou si podřízeny dle své hodnoty. Časný věčnému. Jsou-li věci s oním dvojitým cílem, nemožno oddělit od časného pohledu věci podřízené jejímu nejvyššímu cíli, a tedy ani spravovateli tohoto časného cíle není dovoleno odlučovati tuto podřízenost moci vyšší, protože vyššího cíle u této věci:

Je zjeveno, že vše vnější, co se týká nadpřirozeného, vnitřního, je podřízeno autoritě pro duchovní, věčný cíl. Jsou ale skutečnosti časné, u kterých je spojena dvojí stránka, duchovní a časná. Proto je theologicky jisté, že Církev pro svou moc nad vším duchovním a pro podřízení časného zájmu věčnému má nepřímé právo na řízení i těchto časných věcí.

Tak Církev vždycky učila a jednala. Kdykoliv byla spojena nějaká vážná náboženská záležitost se záležitostí časnou, neváhala Církev prohlásiti a uplatniti svou moc na duchovní, nadpřirozenou stránku této záležitosti. Zarážejí nás kolikrát výroky papežů a kanonistů o duchovní moci trestati i korunované hlavy, jakmile běží o mravní zákon. Mnohé ony projevy je třeba zmírniti pro řečnické nadsázky a fráze, ostatním, jako Inocenci III. a Bonifáci VIII., je třeba rozuměti podle ostatního učení a jednání těchto papežů. Tak Inocenc III. píše franc. biskupům:⁸ Nechť se nikdo nedomnívá, že chceme rušiti nebo

⁸ List: »Novit illa*.

zneklidňovat! pravomoc jasného francouzského krále, tak jako on nechce a nesmí rušit naši... Nechceme soudit příčiny, jež přísluší jemu, nýbrž vyjádřit se chceme o hříchu, jehož potrestání přísluší nám.⁹... Je tu též jiný důvod: Dva králové uzavřeli mír, který stvrdili oboustrannou *přísahou* a jenž nebyl zachován do slíbené doby. Což tedy nesmíme obnovit tento porušený mír, tím, co víme o náboženské stránce přísahy, již zajisté přísluší souditi Církvi?¹⁰ Tím je vyslovena jasně zásada o základní nepřímé moci duchovní nad světskou.

Nepřímá moc se vztahuje na všechny duchovní věci spojené s časnou stránkou: manželství je nejenom smlouvou před státem, nýbrž svátost, výchova a prodloužení výchovy výukou dítěte není jen výchovou a výukou občana, nýbrž též dítěte Božího. Nevázaná volnost »svědomí« a jeho projevů, mylně nazývaná svobodou, není jen věcí občanských práv, nýbrž také otázkou, zdali má pravda a blud stejné právo a zda může zloba a blud, jakožto rozpínavější než pravda, svobodně se rozšiřovati na škodu duchovní pravdy. Církev uplatňuje právo na majetek, k uskutečňování duchovních akcí potřebuje na tomto viditelném světě s viditelnými lidmi u některých časných skutečností časného majetku.

U některých časných skutečností je tato nutná a spravedlivá svrchovanost duchovního prvku s nimi spojeného tak zřejmá, že o ní Církev a její theologové vůbec nedisputují. Shromažďování lidí k bohoslužbám, kázání jakožto veřejný projev s hlediska policejně administrativního, správa hierarchická, disponování lidmi po stránce hmotné na základě cíle a potřeb duchovního rázu, to jsou všechno časné skutečnosti, ale nutně spojené jako prostředek k dosažení — nebo snadnějšího dosažení — anebo již uskutečňování nadpřirozeného cíle. Tak existuje právo přímé

9 Viz výrok Bonifáce VIII., že panovník je poddán papeži »ratione peccati«, tedy ve věci duchovního rázu, a proto papeži podřízen.

10 papež rozlišuje světskou věc, spojenou s věcí duchovní, totiž mír s přísahou.

a bezprostřední, a marně se tu stát vymlouvá na své zákony shromažďovací, veřejných projevů a spolčovací. Církev je podstatně společností. Proto se sdružuje. Je společností hierarchickou, proto disponuje lidmi podle příslušných hierarchických stupnic a potřeb Církve; protože shromažďuje děti Boží, shromažďuje je k bohoslužbám, protože je má vésti k Bohu, musí je poučiti o tomto Bohu a jejich poměru k němu.

Nepřímým zásahem do věci časné možno v tomto případě nazvatí jediné skutečnost, když církevní moc zakročuje proti moci státní, proti jejímu zákonodárství, tedy proti něčemu časnému, jestliže zde stát překročil svou vlastní moc a zasahuje do oblasti duchovní.

PRODLOUŽENÍ NEPŘÍMÉ MOCI MOCI ŘIDICI

Dříve častěji, dnes ovšem řidčeji, se stává, že papež doporučuje katolíkům tu neb onu politickou linii. To se již teprve zdá zasahováním do světské oblasti a překračováním duchovní pravomoci. Nemůže se říci, že tady běží o nepřímou moc, praví Yves de la Brière, protože tu nejde o věc víry a mravů, jako když Lev XIII. doporučoval německým katolíkům, aby se domluvili s Bismarckem, francouzským, aby se přestali stavětí proti republice, španělským, aby uznali Bourbony. Ale je to prodloužení nepřímé moci. Tak na př. nějaká politická linie je podle uznání duchovní moci katolíkům nepříznivá a nebezpečná situaci politické, časné a právní. Proto radí duchovní moc, aby nebyl ohrožován duchovní zájem katolictví nevhodným časně-politickým postojem v jistých, jinak politických otázkách. Tyto papežské pokyny mají zaručiti klidnější a svobodnější rozvoj náboženství, mír a pokoj mezi křesťany.

Nemůžeme ale tuto moc nazvatí prostě nepřímou mocí. Kdyby to byla moc v pravém slova smyslu, mohla by tu být i ohrožena státní svrchovanost; ale jde tu jen o prodloužení této moci, kte-

rá je mocí otcovské moudrosti, moudrosti nejvyššího pastýře, vidícího dále ze své hlásky, majícího zvláštní přispění Ducha svatého. Je to moc ne nepřímá, nýbrž moc dávati direktivy, pokyny, směrnice; uposlechnouti jich velí ctnost křesťanské opatrnosti.

Tedy nepřipouštíme ani subordinaci Církve státu, ani pouhou jejich koordinaci, protože kde je koordinace, musí být též subordinace. Ani nežadáme subordinaci státu v jeho oblasti moci. Ale vyžadujeme zřetelně právo na řízení věcí časných, potřebných k duchovním cílům, od nichž se nedají buď vůbec, nebo nesnadno oddělit. A při tom všem nejsem ani jesuita (rozuměj tomuto »ušlechtilému« eufemismu Dr Wierera), ani ultramontán, kterýmiž charakteristikami opatřuje ve své knize Stát a Církev (Praha, 1923, Orbis) všechny, kteří kážou moc duchovní přímou i nepřímou a řídit se chtějí katolickým učením encyklik, Syl-labu, dekretů a theologů.

Církev a stát se musejí dohodnout ve svém vlastním zájmu. Ovšem, k tomu je třeba důkladného, účinného a přesvědčivého poučení laiků o řádu duchovním, o nesmírných a svrchovaných hodnotách nadpřirozených, o logice hodnot, o jejich koordinaci a subordinaci podle cílů. Nestačí mrzeti se nad laickým chápáním státu a proticírkevním zákonodárstvím. Je třeba knihami, které by imponovaly, přesvědčit a poučiti lidi, právníky, státníky o smyslu, skutečnosti a cíli Církve a jejich hodnot. Je třeba postaviti řádnou filosofii práva s katolického též hlediska, a vůbec řádnou ethiku filosofickou, aby státovědní právníci nebyli vedeni jen pozitivistickou teorií normativní, aby jim nebylo právem jen to, co je uzákoněno.

ZÁVĚR

POHLED ZPĚT A DOPŘEDU

Dva tisíce let pluje Církev jako Petrova lodička po vlnách rozbouřeného světa. Pluje jako archa Noemova, aby podle vůle Kristovy spasila všechno, co se nachází na tomto rozbouřeném moři. Má všechny spasiti, a tak oslaviti Boha, nebo má oslaviti Boha, naučiti lidi plněním Boží vůle Pána oslaviti, a tak dojiti spasení. Spasení znamená dojít k Bohu a spočinouti v Bohu, znamená udržeti si svaté synovství Boží. Aby nám je Spasitel vrátil, abychom mohli z něho žiti, podstoupil hořkou smrt na kříži. Z plnosti zásluh Kristových mohou ti, kteří se stali Božími dětmi, růsti až k plnosti věku Kristova, až k dokonalé podobnosti s Kristem.

Církev má proto být matkou duchovního synovství Božího z Ježíše Krista, má být učitelkou na této cestě a rozdatelkou všech Kristových nadpřirozených darů.

Různí lidé různě užívají těchto milostí a darů. Někteří po celý život zůstanou jen mrtvými údy s mrtvou vírou. Ale i na tuto trosku duchovní působí Ježíš. I tuto mrtvou víru mají lidé jako nadpřirozený dar od něho. Jiní opět žijí plně z Krista, ze všech darů, které uložil do Církve. Tak se podobá Církev zahradě s nejrůznějšími bylinami, poli, na němž stojí plné zlaté klasy, mezi nimiž se skrývá a bezpečně si hoví i koukol. Někdy si koukol vede docela zpupně. Rozroste se, považuje se za nejdůležitější část osení. Ovládne téměř někdy i pole.

Církev má některé úřady, které vábí lidi toužící po moci.

Pravomoc duchovní byla kdysi spojena, a občas i nyní je spjata, s velkou úctou, s výhodami hmotnými a někdy i s velkou mocí. Někdy se jich zmocnili, mnohdy i násilím, intrikami ti, kteří dávno byli špatní církevních úřadů. Historické tendenční romány a populární propaganda laciného atheismu, reprezentovaná volnomyšlenkářstvím, zmocňuje se těchto případů, aby ukázala: Taková je Církev, pročež nelze jí věřiti a je naprosto nutné opustiti ji v zájmu čestnosti a očištění světa. Byly a budou nepřístojnosti lidí v Církvi. Ale to není Církev a není to celá Církev. Můžeme říci, že právě ani tyto hříchy a chyby nedovedly udusiti v Církvi onoho svatého ducha, kterého v ní střeží Kristus sám, a jeho Duch svatý. Ale je nemravné a nečestné v tom viděti celou Církev, a pro to zavrhovati celé katolické učení.

Církev dosud vyrostla šťastně svou božskou silou ze všech protiventství, ze všech pronásledování, ze všech rozkolů a nešvarů, ze všech zmatků, ze všeho ponížení, ze všech nepravostí svých údů k novému životu. I v dobách největšího úpadku bylo v Církvi velmi mnoho těch, kteří žili dále čistě a svatě z jejích pokladů. Reformovali Církev sami svou svatou trpělivou pokorou, dále pracující, dále věrnou.

Toto se ukázalo jako jediné spolehlivá reformní síla v Církvi. Všechny naše náboženské bouře, české náboženské úsilí ve středověku, otáčelo se kolem obrody Církve. Z pojmu církve jakožto těla Kristova vychází Hus k odsouzení tehdejší Církve, která prý nemůže být tělem Kristovým, to přece musí být svaté. Konciliaristé chtějí shromážděním celé Církve a usilovným snažením celé shromážděné Církve dojiti reformy. Po přemožení ostnu konciliaristického bludu propracovává a připravuje reformu Církve sněm tridentský. Matěj z Janova chce reformovati církev hodně vroucím náboženským životem. Chce, pokud možno, všechny co nejčastěji přiváděti ke stolu posvěcujícího těla Páně, jež dobře přijímáno posvěť skrze jedince, pro obcování svatých, celou Církev. Páleč vidí naději v poslušnosti k cír-

kevní autoritě, která i když je nesena špatnými lidmi, přece uděluje svaté pravdy a svaté milosti, které Církev znovu posvětila. On také doporučuje pokornou poslušnost, která nepomlouvá, neutrhává zevšeobecňováním na cti. Hus, Chelčický, Bratři si Církev tímto zevšeobecňujícím nactiutrháním tak potupili, že se jim zdálo, že s ní Kristus, ani oni, nemohou mít nic společného.

Luther chtěl reformovat zkaženost Církve zjednodušením celého křesťanského učení na thesi o zkaženosti lidské a samospasitelnosti z pouhé víry, čerpané jen z bible.

Všechny tyto bouře dozněly. Husitství vyvěřelo v Bratrství, které nakonec utonulo v protestantství. Protestantství se roztržilo na stovky náboženských obcí, z nichž mnohé mají s křesťanstvím společné jen nadšení pro Ježíše a z bible pomalu již jen desky, jako u liberálních protestantů. Ze všech těchto zmatků se pozvedla Církev znovu k novému životu. Měla těžkou úlohu. Lidem imponovala revoluce, liberalismus, šílené tempo výroby. Umění literární i výtvarné se jí téměř zcela od-cizilo. O majetek byla připravena anebo ho neuměla použít pro své účely. Její vlastní silná zbraň: theologie a filosofie, odpočívala dlouhým spánkem jakoby únavy po velkých myšlenkových požárech a zápasech minulých století.

Dlouho skoro ve všech zemích bylo »katolické« zaměřováno s »méněcenným«, »podprůměrným« po každé stránce. Katolíci chtěli ukazovat na poli kulturním i hospodářském, že nejsou tak ubozí, že katolicismus není tak slabý, tedy neživotný, jak se zdá, a že tedy může mít pravdu. V tom smyslu se snažil modernismus biblický, theologický, filosofický, a u nás literární. K získání prostředků pro ukázání tohoto všeho, oné katolické rovnocennosti, věnovali se katolíci nejrozmanitějším- pokusům vyrovnati se druhým v oboru hospodářském i politickém.

Ale v tom všem není Hospodin. V tom všem není smysl a poslání katolické Církve. Má být především královstvím Božím. Má lidem zvěstovati poselství nejbláženější, má lidi učiniti Bo-

žími dětmi, má je naplňovati účastí v Božím životě. To jest její poslání a její přínos světu. To vždycky dávala a dává. Takto pochopme opět Církev a takto jděme s její myšlenkou ke svým bratřím, kteří se ptají: Co máte pro nás dnes?

Proto jsem napsal tuto knihu. Psal jsem ji za války, kdy jsem neměl přístupu ke všem pramenům, ve chvílích nejtrpčí skleslosti a únavy. Psal jsem ji jako poselství nové doby. Chtěl jsem ukázati na společenství nejkrásnější, nejsvětější a nejbohatší.

Nutným doplňkem k této knize jsou církevní dějiny. Kdybych byl historikem, napsal bych knihu ukazující, jak Církev uskutečňovala vším, i svými porážkami, i svým úpadkem, své poslání.

Kristus je zřejmě v katolické Církvi. Jen katolická Církev nosí v sobě Krista chudého i oslaveného. Je v ní purpur kardinálský, oslavující Krista krále, i jeho rozedrané nohy v bosých kapucínech. Je v ní Kristova touha přivésti všechny do jednoho ovčince, v její tisícileté misionářské snaze a tradici. Jsou v ní zázraky Kristovy, protože se nestydí za ně, ani je nekriticky nekupí. Žije v ní dále Kristova láska k chudým, protože skoro všechny ústavy lásky k bližním z ní vyšly. I školství ona vybudovala, a je nespravedlivé na to zapomínat a ji z něho vylučovat. Je stále jako Kristus někde pronásledována a nemilována, nechápána a prohlašována za nepřítelkyni lidu, ona, která jen pro lidi je zařízena.

Církev nejsou jen její hierarchové, nýbrž my všichni. Kristus, oni a my. Všem musí záležeti na tom, zda se dostane všem pokladu uloženého do Církve. I vy jste Církev, nebo: »Vy jste Církev!« volám ke všem laikům, ke všem svým čtenářům. Pochopte krásnou myšlenku synovství Božího a rodiny povoláných za dětí Božích, a pochopili jste Církev i její i své poslání.

BIBLIOGRAFIE

O CÍRKVI

- Adam: Das Wesen des Katholizismus, Augsburg, 1924.
Der Kirchenbegriff Tertulians, Forschungen VI. 4. Paderborn, 1907.
- Altendorf: Einheit und Heiligkeit der Kirche.
Hirsch-Lietzmann, Leipzig, 1923.
- Bainvel: De Ecclesia, Paris, 1928.
Apostolicité: Diet. theol. I. col. 1618.
L'église: Histoire du dogme. Études. 1897.
- Bartmann: Das Himmelreich und sein König. Pustet, 1904.
Lehrbuch der Dogmatik. Herder, Freiburg, 1928—9.
- Batiffol: Paix constantinienne et le Siège apostolique Gabalda, Paris.
L'église naissante, Gabalda 1909.
Études d'histoire et de theologie positive, Paris, 1902, Gabalda.
Cathedra Petri; Études d'histoire ancienne de l'Église, Paris, 1938.
- Bednář Fr.: Církev a stát, Praha, 1934.
- Bellarmin: De Ecclesia militante, c. I. 2.
- Benz: Ecclesia spiritualis. 1935.
- Billot: Tractatus de Ecclesia Christi, Roma, 1908.
De Ecclesia Christi (Institutiones theol. de Verbo incarnato) Roma, 1927.
- Bougaua: Církev, Praha, 1912.
- Brinktrine: Was ist die Kirche. Th. St. 1936, p. 120.
Von der Struktur und dem Wesen der Kirche. 1934, p. 21.
- Bruče: S. Paul's conception of Christiani ty — Edinburg 1896.
The kingdom of God.
- Bruders S. J.: Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten
der apost. Wirksamkeit bis zum Jahre 175. Mainz, 1904.
- Cagpar: Primatus Petri, Weimar, 1927.
- Ceriani: Dottrina e vita del corpo mistico, 1939, Varese.
- Commer: Die Kirche in ihrem Wesen und Leben, Wien. II. sv. 1904.
- Delitzsch: Vier Bucher von der Kirche. 1845.
- Deimel: Leib Christi, Freiburg, 1940.

- Devivier: Cours d'apologetique chrétienne. Tournai, Paris 1909.
- Dibelius: Das Jahrhundert der Kirche, 1927.
- Dieckmann: De Ecclesia (Herder, 1925).
- Dolhagray: IVhiérarchie, Diet. de la Theologie, t. II. col. 2362-82.
- Dollinger: Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg, 1860.
- Dublanchy: L'église. Obširná studie v Dictionnaire de la theol. cath. VIII. col. 2108—2224.
- Dufourez: L'avenir du christianisme, I. partie: Le passé chrét. Histoire de la fondation de l'église, Paris, Bloud, 1909.
- Duchesne: Autonomies ecclesiastiques. Églises séparées. Paris, 1896. Histoire ancienne de l'église t. I. Paris, 1923. III. vyd.
- Dunin-Borkovski: Die neuen Forschungen über die Anfänge des Episkopates, Herder, Freiburg, 1900. (Hist. Jahrbuch 1900, str. 221—254.) Die Interpretation der Wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche (Zeitschrift für Kath. Theologie. 1903, 1. Heft, p. 62. II. Heft, p. 181.) Die Kirche als Stiftung Jesu (Esser - Maasbach, Kösel - Pustet, München.
- Esser: Das Irenäuszeugnis für den Primat der röm. Kirche — Nochmals das Irenäuszeugnis für den Primat der römischen Kirche. — Theologie und Glaube, 1922, p. 384—362.
- Fischer: Die Einheit der Kirche in ihrer konstitutionellen Grundlage. WGL: 24 (1927) p. 223—234.
- Fouard: Les origines de l'église, Paris, 1905.
- Fonck: Die Parabeln des Herm. Innsbruck, 1902.
- Franzelli: De Ecclesia Christi. Theses de Ecclesia.
- Funk: Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus. (Kirchengesch. Abhandlungen t. I.)
- Genouillac: L'église chrétienne en temps de St. Ignace. Paris, 1907. (Beauchesne)
- Glez: Le primauté du pape: Dictionnaire de la Theol. cath. 1936. 13, col. 247—391.
- G 611 er: Die Staats und Kirchenlehre Augustinus, Freiburg, 1930.
- Gratieux: Chomjakov, Paris, 1939.
- Grivec: Doctrina byzantina de primātu ut unitate Ecclesiae. Ljubljana. 1921.
- P. De Groot: Summa apologetica. Regensburg, Mainz 1906.
- Haller: Papsttum und Kirchenreform, 2. sv. Berlin, 1903.
- Haugg: Wir sind dein Leib, München, 1938.

Harnack: Dogmengeschichte

Mission und Ausbreitung 1906.

Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der kath. Kirche, 1921.

Hatsch: The organisation of the early Christian church, London, 1880.

Heiler: Artkirchliche Autonomie und pápstlicher Zentralismus. Reinhardt, Munchen 1941.

Hergenrother: Photius, Regensburg, 1867.

Hertling: Communio und Primát. Misc. Hist. pont. vol. VII. Roma.

Hettinger: Fundamentaltheologie, Herder, 1888.

Hobbes: Leviathan, Praha. 1941.

Hobza: Poměr mezi státem a Církví. Praha, 1925.

Hoffmann: Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, Munchen, 1939. (1933)

Hugueny: Apologétique, Paris, 1918.

Iserland: Die Kirche Christi, Einsiedeln, 1940.

Jan z Jenštejna: Tractatulus de potestate clavium.

CKD, 1904, publ. Dr Zítek.

Kattenbusch: Quellort der Kirchenidee, 1921.

Die Vorzugstellung des Petrus und der Charakter, der Urgemeinde zu Jerusalem. (Festgabe Mart. Müller. 1922, p. 322—51.)

Kirsch: Die Geschichte der Kirche, ein Zeugnis der hoheren Sendung:

Esser - Mausbach: Rel. Christ. Kirche. III.

Kirche und Welt, in okumenischer Licht. (Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat) 1938.

Koehnlein: La notion de l'Église chez l'apótre Paul.

V Revue d'hist. et philos. religieuse, 1937. (p. 357—377).

Koch: Irenaus über den Vorzug der romischen Kirche.

Theol. Studien und Kritiken, 1921, p. 93.

Koster: Ekklesiologie im Werden, 1940, Paderborn.

Kraider: Unsere Vereinigung mit Christus, Freiburg, 1942.

Lagrange: Le messianisme chez les Juifs. Paris, 1907.

Leduc: Jus publicum Ecclesiae, Roma. 1938.

Leitner: Thomas von Aquino über das unfehlbare Lehramt des Papsttums, Diss. Freiburg, 1872.

Lingens: Die innere Schönheit des Christentums, Freiburg, 1902.

Lietzmann: Petrus und Paulus in Rom. Berlin, 1927.

Loisy: L'évangile et l'église, 1902.

Loosen: Neue Literatur zum Corpus Christi Theologie.

Stimmen der Zeit, Jan. 1991, p. 129.

Lubac: Le catholicisme, Paris 1939.

- Macaire Cyrillos: La constitution divine de l'église. Genève, 1913.
- Marchal: Origine divine des évêques, Diction de la Bible.
Supplément, II. sv., col. 1297—1333, Paris, 1935.
- Matěj z Janova: Regulae, 1908—13, 1926, vyd. Kybal a Odložilík.
- Medebiclle: L'église. Diet. de le Bible, fasc. VII—VIII. col. 487—491.
- Mignot: L'église et la critique, Paris, Gabalda. 1910.
- Michiels: L'origine de l'épiscopat, Louvain, 1909.
Évêques, Diet. d'apologétique, Paris 1935, col. 1750—86.
- Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des rom, Katholizismus, Tübingen, 1911, III. vyd.
- Mohler: Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, Tübingen 1843, II. vyd.
- Novák: Církev a stát. Přerov, 1926.
- Ottaviani: Institutiones juris publ. ecclesiastici. Roma.
- Palmieri: Theol. dogm. orthodoxa, Firenze, 1913.
- Passaglia: De Ecclesia Christi.
- Poulpique: La notion de catholicité. 1910.
L'église et l'apologétique Paris, 1924.
- Poschmann: Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian, Forschungen, VIII, 3, Paderborn, 1908.
- Pospíšil: Co je Církev. Brno. 1926.
- Prat: Theologie de St. Paul t. I. Paris. 1908.
- Przywara: Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz:
Zeitschrift für Askese und Mystik, 1940, Heft.
- Guardini: Vom Sinn der Kirche. Mainz, 1922.
- Rahner: Abendlandische Kirchenfreiheit, Beuriger, 1943.
- Ranf: Die Stellung der Lehre von der Kirche in dogm. System.
Kirch. Aschaffenburg, 1928.
Spiegel der hl. Kirche, Reinhold, Wien, 1928.
- Ritschl: Entstehung der Altkatholischen Kirche. 1857.
Über den Begriff: »sichtbare und unsichtbare Kirche.« (Th. St. Kr. 1859)
- Romeis Capistran: Das Heil der Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin. Terch. VIII. 4, Paderborn, 1908.
- De Rosy: Lectiones philosophiae socialis, Roma, 1938.
- Sabatier: Les religions d'autorité et la religion de l'Ésprit, 1903.
- Sedlák: Pálčův spis proti Husovu traktátu De Ecclesia. Hlídka, Brno, 1912 a 1913.
- Seeberg: Studien zur Geschichte des Begriff es der Kirche, Erlangen, 1885.
Der Begriff der christi. Kirche, 1885.

- Seppel:** Urkirche und Katholizismus, Miind, 1910.
- Schanz:** Der Begriff der Kirche, Theol. Quart. 75. (1893)
Apologie, III. Teil: Christus und die Kirche. Herder, 1898.
- Scháfer:** Das Reich Gottes im Lichte der Parabeln des Herm. Mainz, 1897.
- Scheeben:** Dogmatik IV. Buch. Herder, 1898.
Dogmatik VII. Buch. Herder, p. 287—450.
- Schell:** Christus, Mainz, 1906.
Die Kirche im Urchristentum. 1912.
- Schleiermacher:** Der christi. Glaube.
- Schultes:** De Ecclesia, Roma, 1926.
- Schmidt:** Dissertationes in primam aetatem historiae ecclesiasticae. Graz, 1878.
Des Augustinus Lehre von der Kirche, Jahrb. für die Theol. VI. 1891.
- Schmidt Franz:** Der Leib Christi, 1919.
- Schmidt Th.:** Die Kirche des Urchristentums, 1927.
- Solieri:** Institutiones juris ecclesiastici. Roma, 1921.
- Spáčil:** Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theol. Orientis separati — Orientalia Christiana, fasc. 3. a 8.
Učení M. J. Husi, Hlídka, separát, 1932, Brno.
- Specht:** Die Lehre von der Einheit der Kirche nach dem hl. Augustinus. Neuburg, 1885.
- Stach:** Cyprian und der róm. Primát, 1810.
Leo XIII.: Satis cognitum (De unitate Ecclesia), Acta Ap. Sedis 1895—1896, 708.
- Stolz:** De Ecclesia, Freiburg, 1939.
- Straub:** De ecclesia Christi, 2 díly, Oeniponte. 1912.
- Stummer:** Theol. fund. Oeniponte, 1907.
- Silic:** Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura, Breslau, 1938.
- Tanquerey:** De Ecclesia Christi, Desclée, Tournai, 1910.
- Ternus:** Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche, X. 1935, p. 1—50.
- Theod. di Castel San Picho O. M. Cap.:** Alcuni aspetti deir ecclesiologia della lettera agli Ebrei, Biblica, Roma, 1943. (p. 125—161, 323—369.)
- Thils:** Les notes de l'église, Gembloux, 1937.
- Tixeront:** L'histoire des dogmes. Paris. 1912.
- Tonnies:** Gesellschaft und Gemeinschaft. 1936, 8. vyd.
- Tyciak Jul.:** Christus und die Kirche. Regensburg. 1936.
- Valter:** Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi. Mainz, 1929.

Vellico: De ecclesia Christi, Roma, Arnod, 1940.
Vonier: Das Mystérium der Kirche, Salzburg, 1934.
Walz: Die Sichtbarkeit der Kirche, Wurzburg! 1924.
Wernz: Jus Decretalium. 1913, III. vyd.
Wierer: Stát a Církev. Praha, 1932.
Yves de la Brière: Diet. Apologétique... Paris, 1925, col. 1220—1300.

OBSAH

Předmluva	5
I. CÍRKEV JE VIDITELNÉ KRÁLOVSTVÍ	9
Úvod	11
1. Poselství království Božího	17
2. Smysl království Božího	22
3. Království Boží v Novém Zákoně	26
a) Království čiře duchovní	28
b) Království ve smyslu eschatologickém	29
c) Království nacionálně politické	30
4. Rozličné stránky království Božího	31
a) Království Boží v přítomnosti	31
b) Království Boží sahá do minulosti	32
c) Naplnění království Božího	33
d) Duchovní obsah království Božího	34
e) Království Boží jako společnost a Církev	38
Závěr	42
II. CÍRKEV JE VIDITELNÉ KRÁLOVSTVÍ BOŽÍ	45
1. Kristus založil Církev	47
Výklad charismaticko-pneumatický	52
Výklad liberálního protestantství	53
Výklad modernistický	54
2. Kristus chtěl založit Církev	55
3. Kristus chtěl Církev viditelně zřízenou	58
Církev v podobnostvích	61
Církev apoštolů	65
Nejstarší svědectví pravé Církve	67
Závěr	71

III. CÍRKEV JE HIERARCHICKÉ KRÁLOVSTVÍ BOZI	73
Církev hirearchická	75
Ježíš určil toto poslání jako řízení svého království	77
Moc trestní	83
Moc učitelská	85
Moc kněžská	88
Sv. Pavel odevzdává svou posvátnou moc	93
Hierarchické zřízení doby poapoštolské	95
Nekanonické zprávy o monarchickém zřízení Církve	96
Apoštolský původ monarchického biskupství	100
Označování hierarchie	102
IV. PASTÝŘ KRÁLOVSTVÍ BOŽÍHO.	105
Skála Petrova	107
Pojem prvenství	107
Prvenství Petrovo podle východních křesťanů	112
Odpůrci Petrova prvenství	115
Udělení primátu Petrovi je historickou událostí	128
Věcný rozbor obrazů	135
Závěr	151
V. TRVÁNÍ PETROVA PASTÝŘSKÉHO PRVENSTVÍ	153
A. Římské prvenství a Východ	155
Východ popírá římské prvenství	156
B. Odpůrci římského prvenství na Západě	176
Obecné sněmy ve struktuře Církve	187
C. Odůvodnění římského prvenství	196
a) Sv. Petr byl v Římě	202
b) Sv. Petr byl římským biskupem	214
c) Římsští biskupové jsou nositeli Petrova prvenství	220
d) Jak bylo uznáváno římské prvenství na Východě do Fotiova rozkolu	230
e) Prvenství římského biskupa na Západě	237
Závěr	241
VI. PODSTATA CÍRKVE	243
O podstatu Církve	245
Učení sv. Augustina o Církvi	250
Sv. Tomáš o Církvi	256
Husův pokus o určení podstaty Církve	262

Protestantské chápání Církve	272
Kalvín	277
Novější pokusy o určení Církve.	279
Jen vnitřní stránka není její podstatou	280
Jak je Církev Kristovým tělem?	283
Církev jako tělo Kristovo u sv. Pavla	285
Závěr.	289
VII. PODSTATNÉ VLASTNOSTI CÍRKVE	301
Nadpřirozenost Církve.	304
Viditelnost Církve.	306
Nutnost Církve.	310
Neporušitelnost Církve.	320
Neomylnost Církve.	325
Nositelé neomylnosti	337
Mimořádná neomylná učitelská činnost biskupů.	337
Neomylnost římského biskupa	338
Předmět papežské neomylnosti	347
Neomylnost stran dogmatických skutečností.	352
Nač se ještě vztahuje církevní neomylnost	353
Plnomocnost Církve.	356
Moc pastýřská	363
Druhy pastýřské moci	366
Moc soudní	367
Nač se vztahuje církevní moc.	369
VIII. ZNÁMKY PRAVÉ KRISTOVY CÍRKVE	373
Apologetická metoda — cesta známek	375
Co jsou známky.	380
Nekatolické názory na známky Církve.	385
Rozeznávací známky katolické	393
Svatost Církve.	403
Apoštolskost Církve.	408
Obecnost Církve.	414
IX. CÍRKEV A STÁT	419
Prodloužení nepřímé moci mocí řídicí	441
Závěr.	443
Bibliografie.	447

**DOMINIKÁNSKÁ EDICE
KRYSTAL V OLOMOUCI
P. Dr Silvestr M. Braito O. P.**

C Í R K E V

**V nákladu 5000 exemplářů
vytiskla léta Páně 1946 knih-
tiskárna Edmunda Kramáře
v Olomouci, aby pravá Církev
Kristovabylalépepoznávána,
ctěna a opravdu milována.**

Svazek 80. — Brož. Kčs 150. —.

**Nihil obstat: P. Reginaldus M. Dacík O. P., censor Ordinis. P. Andreas
M. Petrů O. P., censor Ordinis. Praga, die 14. Decembris 1945. — Imprimi
permittitur: P. Thomas M. Dittl O. P., prior provincialis. Praga,
die 2. Februarii 1946. Reg. fol. 306. — Nihil obstat: P. Aemilianus
Soukup O. P., censor ex officio. — Imprimatur: Dr Udalricus Karlík,
vicarius generalis. Olomucii die 14. Martii 1946. Nr. 2813.**

