

KARDINÁL J. H. NEWMAN

TRAKTÁT
O NEJSVĚTĚJŠÍ
TROJICI

Přeložil a život autorův napsal

ALOIS LANG

VOLOMOUCI 1931

KARDINÁL J. H. NEWMAN

(1801-1890)

Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě,
ale tehdy tváří v tvář.

(Sv. Pavel, I ke Kor. 13, 12.)

J. H. Newman jest osobnost venkoncem jedinečná. Narodil se v Londýně 21. února 1801. V roce 1824 se stal duchovním církve anglikánské a byl od r. 1831 universitním kazatelem v Oxfordě. Počínajíc r. 1833 účastnil se reformního hnutí anglikánského, známého pod jménem puseyism, jemuž dala vznik Kebleova kniha „Národní apostasie“, osvětlující příšerně mravní úpadek soudobého anglikanismu. J. Keble, bratří Froudeové, W. G. Ward, T. Williams, dr. Pusey a J. H. Newman, angl. duchovní a nadšení ctitelé anglikánské církve, utvořili v Oxfordě volné sdružení za účelem obnovy náboženského života církevního v Anglii. Sledovali dvojí cíl: vyprostiti angl. církve z otrockého područí státního a postaviti ji na vlastní nohy. Prvního mohli dosíci povalením liberalismu, druhého pak důkazem, že anglikanism není pouhou součástí národní myšlenky anglické a místní sektou křesťanskou, nýbrž původní, pravou a obecnou církví Kristovou. Vypověděli tedy liberalismu neúprosný boj a vrhli se horečně na studium křesťanského starověku a dějin reformace anglické. Vedoucí úloha připadla nejbystřejším jeho hlavám: dr. Puseyovi a Newmanovi. Pusey a Newman šli ruku v ruce až do roku 1837. Počínajíc následujícím rokem se jejich cesty rozcházejí. Newman, který vynikal nad Puseye důmyslem, všestranností, hloubkou a důsledností, byl při důkladném studiu primitivní církve a zvláště při svém badání o arianismu a monofysitismu zachvácen odůvodněnými pochybnostmi o pravosti

anglikánské církve. Čím usilovněji věc studoval a čím hlouběji badal, tím více si uvědomoval, že anglikánská církev se nalézá v tomtéž postavení k Obecné Církvi, v jakém byl kdysi arianism a monofysitism; jinými slovy, že Řím jest v právu a anglikanismus v nepravu. Počal si blíže všímat učení sv. Otců a učení Říma. Pochybnosti rostly hrozivým způsobem. Srovnávaje učení prvotní církve s učením katolickým a s 39 články učení anglikánského, nalézal ke svému zděšení nové a nové důkazy v neprospěch církve anglické. Učení římské se mu jevilo znova a znova v souhlasu s učením prvotní církve tím více, čím více se rozcházelo s učením anglikánským. Nakonec dospíval pozvolna k přesvědčení, že t. zv. církev anglikánská jest pouhou kacířskou sektou. Marne se snažil zachránit ztracenou věc anglikanismu spisem „Via media“, v němž se pokusil o důkaz, že církev anglikánská jest anglickým útvarem Obecné Církve, jako jím jest na východě církev řecká a na západě církev římská. Bližším šetřením mohl později zjistiti jen fakt, že „Via media“ jest pouhým „systémem papírovým“ bez jakéhokoli základu historického, a že jest jen jedna Apoštolská a Obecná Církev Kristova, kterou *na žádný způsob* není anglikánská církev, kterou však *na každý způsob* může býti církev římská. Ať dělal, co dělal, v jeho mysli se proti jeho vůli zhušťovalo a krystalisovalo přesvědčení: římská církev jest přece jen Církví Obecnou a anglikánská nemůže býti její částí, protože ztratila spojení s církví římskou. V roce 1843 odvolal veřejně všechno, co tvrdého a nespravedlivého kdy napsal proti Římu a vzdal se vykonávání duchovního úřadu anglikánského. Opustiti církev anglikánskou však nemínil. Chtěl v ní vytrvat až do smrti, ovšem jako její laický člen. Zklamal-li se tak velice už jednou v anglikanismu, jakou mohl míti záruku, že se nezklame po

druhé? Ke katolické církvi cítil odjakživa nechuť: katolíků vůbec osobně neznal a na katolických službách Božích nikdy nebyl. Přesto se mu stalo jasným, že zbývá jediné alternativa: buď cesta do Říma nebo cesta k ateismu. Jevil-li se mu anglikanism poloviční cestou k Římu, viděl v liberalismu poloviční cestu k ateismu. Liberalism z duše nenáviděl už od jinoštví a cesta do Říma mu byla zatarasena balvanem, kterým ji zavalil protestantism. Balvanem tím bylo strašné nařknutí Říma, že zkazil prvotní učení křesťanské. Tato příšerná historická lež byla a jest dosud jediný *raison d'être* protestantismu. Z ní se zrodil, jí jediné trvá a žije. Bez ní by okamžitě zašel... Newman byl příliš duchaplný, aby to nevěděl. Nesdílel nikdy tuto lež v plném jejím rozsahu a živou mocí se vzdíral uznati anglikanism za dítě protestantismu a vykládat 39 artikulů anglikánské církve ve smyslu protestantském. Přesto však, že přijímal tento blud s velkými výhradami, zůstával hlavní příčinou jeho zvilého odporu proti Římu. Jen postupně a krok za krokem se vzdával svých posic proti Romanismu, jak označoval katolicism po řečené stránce. Konec konců se jeho bludný názor o Římu scvrkl v předsudek proti papežství, proti kultu svatých vůbec a proti mimořádnému uctívání Panny Marie zvlášť. Tak tomu bylo až asi do roku 1844. Počínajíc rokem následujícím začal Newman pracovat o spise „On the development of Christian doctrine“ (o rozvoji křesťanského učení). Užíval myšlenky o rozvoji křesťanského učení ve svých náboženských rozpravách sice už od roku 1836, avšak jen povšechně a ojediněle. Tentokrát ji však uplatnil osnovně. Výsledek práce měl rozhodnout o jeho poměru k církvi anglické a římské. Postupem práce nabyt úplně jasného přesvědčení: že *Řím jest proti anglické církvi úplně v právu* a za druhé, že *všechno, co se Římu vytýkalo jakožto zka-*

žení křesťanské víry, jest toliko přirozeným rozvojem zjevené pravdy křesťanské, úplně zákonným a nutným. Tím padly poslední přehrady Newmanovy, a dříve nežli práci ukončil, rozhodl se vstoupiti bez výhrad do katolické Církve. Učinil tak koncem r. 1845. Jakkoli pevného přesvědčení nabyl o pravosti Církve katolické, přece nebyl s to říci, přiměl-li ho k tomuto kroku rozum nebo svědomí. Byl to — po strašném boji, který trval plných sedm let — sice krok velmi krušný, avšak na každý způsob osvobozující a vykupující . . .

Co hledal Newman v katolické Církvi? Na tuto otázku odpověděl vstupem do chudé a přísné řehole oratorianů. O tom, co v katolické Církvi našel, nás zpravuje jeho soukromý list lordu Bashfordu z roku 1868 (tedy 22 let po přestoupení): — „Našel jsem v Církvi katolické nadbytek zdvořilosti, ale pramálo přízně u osob zaujímajících vysoké postavení, vyjímajíc několik málo; jest však v katolickém náboženství hloubka a síla, jest v něm plnost uspokojení v jeho vyznáních, v jeho theologii, v jeho svátostech, v jeho kázni, neméně jest v něm též svobody a opory. Srovnám-li však s tímto vším chladné neporozumění, byť i upřílišené, jež našinec zakouší pro svou osobitou minulost, váží toto tak málo, jak málo váží pouhý prach. V tom se zakládá pravá a tajemná síla Církve, v tom jest princip její neuchylnosti a pouto její nerozborné jednoty. V tom jest její vážná opravdovost a začátek odpočinutí v nebesích.“

V roce 1878 se však dostalo Newmanovi nejvyššího vyznamenání, jež Církev udělití může. Veliký papež Lev XIII. jej brzo po svém nastolení jmenoval kardinálem.

J. H. Newman zemřel jako devětaosmdesátiletý kmet v Birminghamu. Tam se nalézá na jeho prostém hrobě nápis, který si sám za života napsal: Ex umbris

et imaginibus in Veritatem (ze stínů a obrazů k Pravdě).

Newman udržoval od roku 1833, kdy začal svou spisovatelskou činnost řadou článků (Tracts for the Times), až do smrti celou Britanii ve stálém a hořečném napětí . . .

Byl-li jako anglikánský duchovní vůdcem horlitelů pro reformu anglikanismu směrem k Římu . . . , znamenal jakožto řeholní kněz a katolický spisovatel pro renesanci katolicismu v Anglii celou epochu. Jeho spisů jest legion: řeči, traktáty, essaye, práce historické, bohoslovecké, polemické, literární, mystické a překlady sv. Otců. Nakladatelství Lorgmans and Comp. je vydalo ve sbírce o 40 svazcích.

Nejúčinnější jeho práce (dokud byl anglikánským duchovním) jsou vedle četných traktátů, zvláště „On the doctrine of justification“ (O ospravedlnění, kde ukazuje učení protestantismu o ospravedlnění pouhou věrou v celé jeho nesmyslnosti) a „On the development of Christian doctrine“ (O rozvoji křesťanského učení, kde podává skvělý důkaz, že vše, co se vytýkalo Římu jako zkažení křesťanského učení, jest jen přirozeným a zákonným jeho rozvitím).

Nejoriginelnější práce Newmanova jakožto katolíka jest jeho „Grammar of assent“ (Mluvnice souhlasu). Podává originelní teorii o jistotě víry. O jeho „Apologia pro vita sua“ se netřeba, tuším, ani zmiňovat. Je to práce nesmrtelná, rytá do bronzu. Anglické dějiny literatury ji zařadily mezi klasická díla prvního řádu.

Třeba také ještě zvláště uvést jeho knihu „Certain difficulties (Určité nesnáze) o dvou dílech. V prvním účtuje Newman svým jedinečným způsobem s předsudky anglickými proti katolicismu. V druhém polemizuje skvěle se svým přítelem dr. Puseyem o uctívání Panny Marie a hájí papeže a sněm proti vévodovi z Norfolkku.

ÚVODNÍ SLOVO K TRAKTÁTU NEWMANOVU O NEJSVĚTĚJŠÍ TROJICI

Traktát o Nejsvětější Trojici, který tuto překládám, jest výňatek z geniálního spisu kardinála J. H. Newmana „Grammar of assent“ (Mluvnice souhlasu), napsaného r. 1870. Uvážíme-li, že Newman přestoupil už r. 1845 ke katolicismu, můžeme práci tu docela klidně nazvat ovocem — ovšem jedinečným, t. j. newmanovským — katolického smýšlení. Já se však ani dost málo nerozpakuji postavit tento výňatek přímo po bok slavným řečem sv. Řehoře Nazianského o Nejsvětější Trojici. Řehořovy řeči jsou dílo spekulativního rozumu řeckého, traktát Newmanův jest však plod na stromě praktického rozumu anglického. V tom je celý rozdíl. Zaměstnává-li sv. Řehoř učení o Nejsvětější Trojici jakožto *celek a osnova*, věnuje Newman svou pozornost *jednotlivým větám*, z nichž jest složeno. Řehoř pracuje více méně bohosloveckými pojmy, Newman však náboženskými věcmi. U Newmanova traktátu se podivuhodně osvědčuje stará zkušenost „qui bene distinguit, bene docet“ (kdo dobře rozlišuje, dobře učí). Nevyrovnatelný způsob (mimořádná to vloha a přednost praktického ducha anglického), jak Newman duchaplně rozlišuje mezi bohouvědou a náboženstvím, jak názorně vykládá jejich vzájemnou závislost a jak ostrovtipně zjišťuje jejich jemně diferencovanou úlohu v životě věřících, ukazuje Tajemství Nejsvětější Trojice se stránek, o nichž mnohý katolík neměl dosud nejmenší potuchy a uvádí na pravou míru a do náležitých mezí stále se opakující námitky proti tomuto životnímu a základnímu

dogmatu naší víry katolické. V té příčině bych nazval Newmana velkým objevovatelem nových hodnot katolicismu. Z drápu lva . . . Kdo nezná Newmana a pozorně přečte a promedituje jen tento jeho traktát, jistě mi přisvědčí s chutí a přesvědčí se, že nepřepínám.

Abych čtenáře připravil na jeho četbu, předesílám hrst stručných poznámek o spisu Grammar o fassent, z něho jest vyňat.

Newman se pokouší způsobem originelním zachytiti postup psychologického dění, jež se odehrává v duši vzhledem k souhlasu, s kterým přijímáme určité věty vůbec a zvláště náboženské. Rozděluje je podle obsahu na dva druhy. Některé vyjadřují pojmy (notions), jiné pak věci (things). První účinkují na rozum, druhé na obraznost. Pojímání vět, pokud vyslovují pojmy o věcech, nazývá Newman principem pokroku. Pojímání však vět, pokud vyjadřují věci samy, jest principem trvalého poznání. Neopíráme-li se při pojímání pojmovém o konkrétní předměty, propadáme zmatené a neurčité spekulaci. Pojímáme-li toliko věcně, točíme se v úzkém kruhu. „Čím pevněji se mysl opírá o věci nebo o to, co za věci pokládá, tím plodnější jest její názor a tím je praktičtější ve svých definicích“ (c III, str. 34).

O souhlasu, který v nás tento dvojí způsob nazírání působí, zjišťuje Newman toto pravidlo: protože pojmy pocházejí z abstrakcí, věci však ze zkušenosti, bude náš souhlas tím ostřejší a čerstvější, čím plněji naši mysl zaměstná zkušenost; naopak bude tím matnější a línější, čím více se oddáme pouhým abstrakcím.

Tohoto pravidla užívá potom o dogmatech víry. Promlouvaje o dogmatech všeobecně, uvádí asi toto: Dogmata vyslovují buď pojem nebo věc. Věřiti pak znamená souhlasiti s nimi, pokud jsou jedním nebo druhým. Souhlasiti s dogmatem, pokud vyjadřuje

pojmem (abstrakci), znamená souhlasiti pojmově (notionally), souhlasiti s ním, pokud vyslovuje věc (obraz), znamená souhlasiti věcně (really). Věcný soulad se nazývá souhlasem náboženským, pojmový pak souhlasem theologickým. V prvním se uplatňuje náboženská obrazivost, v druhém theologický rozum.

Mezi oběma těmito souhlasy nelze ovšem stanoviti přesné hranice. Rozum i obraznost jsou všem společny. Každý je do určité míry theologem i náboženským člověkem zároveň. Přesto však trvá na tomto rozdělení pro praktické výhody v náboženském životě jedincově a demonstruje věc na dvou základních dogmatech víry: na Jsoucnosti Boží a na Nejsvětější Trojici. O Jsoucnosti Boží podám toliko souhrn Newmanových vývodů. Vývody o druhém dogmatu pozná čtenář obšírně z traktátu o Nejsvětější Trojici, který tuto překládám. Tam se názorně poučí o jednotlivostech celé Newmanovy metody.

Promlouvaje o světě „Bůh jest“, nemíní Newman řešiti otázku Jsoucnosti Boží, nýbrž ukázati, co Bůh jest, pohlížíme-li na Bytí Boží pojmově a věcně. Bez věty nemůže býti žádné víry jako nemůže býti závěru bez usuzování. Věta „Jest Osobní a Přítomný Bůh“ může býti pojímána dvojím způsobem: buď jako theologická pravda nebo jako fakt skutečnosti. Souhlas pojmový a souhlas věcný, jež této větě dáváme, ji vykládá dvojím způsobem. Užívám-li věty „Bůh jest“ za účelem rozumových cvičení (t. j. zkoumám-li ji, srovnávám-li ji nebo ji rozebírám a pod.), vyjádřuje mi ona pojem; užívám-li ji však za účelem zbožnosti (t. j. rozjímám-li o ní, modlím-li se nebo konám-li služby Boží), vyjádřuje mi věc a obraz skutečnosti. V prvním případě jedním jako theolog, v druhém jako náboženský člověk.

Při té příležitosti čelí Newman námitce, že theologie vlastně víru podryvá, poněvadž ji činí před-

mětem slov, logiky a pod., místo aby ji činila věci srdce. Trvají-li theologové na určitých náboženských větách, pokud vyslovují pojmy, nenásleduje z toho, že tak činí vždy a že by tak museli činiti. Dogmatických vět, vyslovujících odtažitě pojmy, jest nezbytně potřeba pro zjištění a objasnění pravd, na nichž má náboženská obraznost spočinout. Znalost musí předcházet náboženskému cítění. Jako musíme napřed vědět, kdo jsou naši rodiče, abychom je mohli milovat, tak musíme napřed znát, kdo jest náš Bůh, abychom mohli k němu cítiti lásku, bázeň, důvěru. Zbožnost musí míti svůj předmět, a jde-li o předmět rázu nadpřirozeného, nemůže nám býti zprostředkován symboly hmotnými, nýbrž větami. Vzorec, který ztělesňuje dogma pro theologa, vnuká snadno předmět pro klanějícího se. V náboženství musí býti obraz a afekt vždy pod dozorem rozumu. „Theologie sice může býti vědou samostatnou a mimo náboženský život, náboženství se však nemůže vůbec udržet bez theologie“ (c. V. 121).

Přičinuji ještě jednu a *velmi důležitou* poznámku. V jazyku anglickém jsou pro víru dva výrazy belief a faith. První značí víru přirozenou (lidskou); slova faith (fides) se však užívá o víře čistě křesťanské. Newman promlouvá v Grammar of assent o víře ve smyslu prvním. Probírá dogmata o Jsoucnosti Boží a o Nejvyšší Trojici jako pravdy samy pro sebe čili podle názvosloví katolické theologie jako materiální, nikoli však jako formální předměty víry (formální předmět obsahuje příčinu, proč věřím, t. j. protože Bůh to zjevil atd.). Na tento rozdíl mezi věrou (souhlasem) přirozenou a nadpřirozenou (ve smyslu katolické dogmatiky) Newman upozorňuje *zvláštním způsobem* (c. V. str. 187) a výslovně podotýká, že víra nadpřirozená *leží mimo obor pravidelných zákonů myšlení, o které mu běží v této rozpravě.*

To snad postačí čtenáři za vodítko. Ostatní se mu při četbě traktátu objasní samo sebou. Doufám, že se mu pak stane tajemství Nejsvětější Trojice tak blízkým, jak milým je mu jakožto alfa a omega naší víry.

TRAKTÁT KARDINÁLA J. H. NEWMANA O NEJSVĚTĚJŠÍ TROJICI

Nyní se obrátím k Nejsvětější Trojici a budu zkoumat podobně, jako jsem učinil s věrou v Boha, pokud učení to náleží theologii a pokud víře a zbožnosti jedincově; pokud věty, které je vyslovují, mají ráz rozumových pojmů a pokud znamenají též věci a připouštějí souhlas, který dáváme předmětům, předváděným nám obrazností. Nejprve stanovím, co toto naše učení jest.

Nikdo nemůže slouti theistou, kdo nevěří v osobního Boha, jakkoli nesnadno je vymeziti pojem slova „osobní“. Katolická víra učí o Nejvyšší Bytosti, že podstatný ráz Její Přirozenosti se opakuje trojím zvláštním způsobem; takže Všemohoucí Bůh, místo aby byl jen Jedna Osoba, jak učí přirozené náboženství, má Osoby Tři a podle toho, jak pohlížíme na tu neb onu jeho Osobu, jest zároveň Otec, Syn a Duch svatý — Božská Trojice, která má vůči Každé Druhé Osobě zvláštní vztahy, označené těmito jmény a jest v této jedině příčině odlišná od Každé Druhé.

Tak učí atanášské vyznání víry; t. j. že Jeden Osobní Bůh, který není ani logická ani fysická jednota, nýbrž živá Monas, skutečnější jednota než jí jest i sám individuální člověk, jest jeden On („jeden“ nikoliv „jedno“ pro nerozlučnost Jeho Osobnosti a Přirozenosti) — On jest zároveň Otec, jest Syn, jest Duch sv., z nichž Každý jest Jeden Osobní Bůh v plnosti Svého Bytí a Vlastností; takže Otec jest vše, co označuje slovo „Bůh“, jako bychom nic nevěděli o Synu nebo Duchu sv.; a podobně Syn a Duch sv. jsou Každý Sám Sebou

vše, co označuje totéž slovo, jako by Druzí Dva byli neznámi; dále, že slovo „Bůh“ neznamená nic nad to a mimo to, co jest označeno slovem „Otec“ nebo „Syn“ nebo „Duch svatý“; a že Otec není v žádném smyslu Syn aniž Syn jest Duch sv. aniž jest Duch sv. Otec. Taková jest výsada Božské Nekonečnosti, že tato Jedna a zvláštní Osobní Bytost, Všemohoucí Bůh, jest skutečná Trojice a přece absolutní Jednota.

Katolické dogma lze shrnout v tento skutečný vzorec, který sv. Augustin tak zdůrazňoval: „Tres et Unus“ (Tři a Jeden), nejen Unum (jedno); proto jest tento vzorec klíčem k atanášskému Vyznání. V něm vyznáváme Jednoho Nestvořeného, Jednoho Nesmírného, Všemohoucího, Boha a Pána; avšak Každý z těchto Tří jest Sám Sebou Nestvořený, Nesmírný, Všemohoucí, neboť Každý jest onen Jeden Bůh, ač Žádný není onen Druhý; každý, jak označuje slovo Jeden Nestvořený, jest Jeden Osobní Bůh náboženství přirozeného.

Že toto učení, vyjádřené tímto způsobem není rázu pojmového (notional), jest patrné. Jde však o otázku, může-li se ono v jistém smyslu státi předmětem věcného vnímání (real apprehension), t. j. může-li některá jeho část působiti na obraznost (poznámka překl. obraznost — mysletí o obrazech) a ovládnout a zaujat mysl, jak jsem to ukázal shora (v předchozí kapitole) na větě „Jest Bůh“.

Věta „Jest Bůh“, pojata věcně, působí silné a účinné přilnutí, které jest s to, aby mysl vzbouřilo; pohlížíme-li však na ni jen jako na pojem (notion), pak si vyžaduje toliko chladné a neúčinné přijetí, byť byla přijímána i sebe více nepodmíněně. Takového druhu bývá souhlas tisíců, jichž obraznost vůbec není vznícena, jichž srdce nejsou zapálena, jichž konání není dotčeno nejvznešenějšími myslitelnými pravdami. Táže se tedy vzhledem k učení o Nejsvětější Tro-

jici, jak jsem je podal, je-li ono s to, aby bylo přijímáno jinak, než pojmově. Jest ono teorií, nepopíratelnou sice, ale jest adresováno jedině zpytujícím a nikomu jinému? Jest vypracovanou, jemnou, vítěznou pravdou, postavenou na obdiv, úplně vyvinutou a šťastně uspořádanou, přesně vyrovnanou, vzdorující každému útoku (na způsob vědecké these „totus, teres, atque rotandus“ (celý, hladký a kulatý), vyzývající všechny útočníky či snad přichází k neučeným, mladým, zaměstnaným a zkormouceným jako věc, která je má zadržet, proniknout, opřít a nadchnout na cestě životem? To znamená: připouští-li, aby byla držena v obraznosti a přijímáme se souhlasem skutečným (real assent)? Myslím, že ano — a je to pravidelná víra, kterou má každý křesťan, o niž se opírá, která je jeho duchovním životem — a že dogma, jak jsem je shora vložil, se obrací právě tak na obraznost jako na rozum.

Teď si všimněme něčeho, co není v tomto výkladu obsaženo: chybí v něm vymezení vědecké. Nemohu připustit, že by jím bylo slovo „Osobní“ proto, že se ho užívá v obecné mluvě, a ačkoli nemůže znamenat přesně totéž, užívá-li se ho o Bohu, jako když se ho užívá o člověku, přece jest ono dostatečně vysvětleno obecným užíváním, aby ho mohlo být zřetelně užito o Přirozenosti Boží. Z jiných slov, která se nalézají v uvedeném učení, — Tři, Jeden, On, Bůh, Otec, Syn, Duch sv. — není žádné theologii vlastní; všechna mají lidový význam a užívá se jich, pokud jsou do katolického dogmata uvedena, podle zřejmého a obecného významu. Věru, žádné slovo lidské není hodno Nejvyšší Bytosti, žádné není přiměřené; nemáme však jiných slov než lidských a ta, o něž běží, jsou z nejprostších a nejpřístupnějších, jaká lze v jazyku najíti.

V uvedeném výkladě není výrazů, které by nepřipouštěly zřetelný význam, a je jich tam také v tomto smyslu užito. Mimo to znamenají něco, co jsem nazval

věcným; neboť slova v obyčejné mluvě označují věci. Slova Otec, Syn, Duch sv., On, Jeden a ostatní nejsou výrazy abstraktní, nýbrž konkrétní a jsou s to, aby vyvolávaly obrazy. A tato tak prostá a jasná slova jsou spojena v prosté, jasné, krátké, kategorické věty. Není nic temného v těchto výrazech samých aniž v jejich skladbě. Jinak se ovšem má věc s dogmaty ve formálních rozpravách theologických. Tu se setkáváme se slovy substance, essence, existence, forma, subsistence, notio, circumcencesse a ač je lze daleko snáze pochopit, než by se na první pohled zdálo, přece jsou nepochybně adresována rozumu a mohou nařizovat toliko pojmový souhlas (notional assent).

Poznamenávám také, že slova „tajemnost“ a „tajemství“ se nevyskytují ve výkladě, který jsem shora podal o Nejsvětější Trojici. Vynechal jsem je, protože nejsou částí Božské Pravdy jako takové, nýbrž jen vzhledem k tvorům a lidskému rozumu a poněvadž jsou rázu pojmového. Už na první pohled jest zřejmo, že učení to jest nevyzpytatelným tajemstvím nebo má nevyzpytatelnou tajemnost; jenže málo lidí vyjímajíc theologicky školené, to dobře vidí. A nenahlíží-li vzdělaný člověk, jemuž se ono předkládá, naráz tuto tajemnost, pak to jistě znamená, že nechápe správně věty, které toto učení obsahuje. Z toho následuje, že these „nauka o Nejsvětější Trojici v jednotě je tajemná“ jest nepřímou článkem víry. Avšak takový článek jest pouhým vývodem ze zjevení pravdy a vyjadřuje pojem, nikoli věc. Nevztahuje se na přímé pojímání věci, nýbrž na úsudek našeho rozumu o ní. Tedy, přesně vzato, tajemnost této nauky nenáleží k podstatě způsobu, jímž se ona předkládá náboženskému pojímání. Avšak zbožná mysl nahlízejíc tuto tajemnost, přisvojí si ji s láskou jako pravdu zahrnutou ve zjevení Božím. A ježto taková mysl obrací všechno své myšlení na posvátné výkony, bude trvat

na Tajemství Nejsvětější Trojice s ostychem a úctou jako na pravdě, která tak říkajíc přináleží Nesmírnosti a Nepochopitelnosti Nejvyšší Bytosti.

Přesto však nestavím do popředí tajemství jako přímý předmět věcného čili náboženského pojmání aniž také souhrn učení (pokud se naň pohlíží per modum unius, jako na celek), v němž leží tajemství. Podotýkám, že mysl může podržeti počet vět buď sestavených v celek nebo jednu vedle druhé; jednu vedle druhé s náležitým zřením ke všem a pokud každá z nich obecně směřuje k ostatním, avšak každou odděleně od ostatních, jen k vůli ní samé a nikoli v jejím spojení s ostatními. Tak mohu znát Londýn docela dobře a najíti si svou cestu od ulice k ulici v každé jeho čtvrti bez nesnáze a přece naprosto nedovedu nakreslit mapu Londýna. Srovnání, výpočet, katalogisace, uspořádávání, třídění jsou výkony rozumové, které sice následují věcnému vnímání předmětů, ale při tom nejsou nikterak nutny pro toto vnímání. Mluvíme-li přesně, pak není dogma o Nejsvětější Trojici jako celkový soubor nebo jako tajemství formálním předmětem náboženského vnímání a souhlasu; nýbrž pokud jest počtem vět, pojímaných jedna vedle druhé. Jako celkový soubor je též předmětem souhlasu, ale předmětem pojmovým. A předkládá-li se náboženským myslím, bývá od ní přijímán pojmově; a to opět včetně, t. j. ve věcném souhlasu, který dávají slovu Bůh, jak jim bylo zprostředkováno Církví. O tom bude třeba pojednati šíře.

Člověk průměrné inteligence, jak jsem napsal, ovšem naráz užasne nad zdánlivým rozporem vět, které stanoví nebeské dogma a bude pro samočinnou pohyblivost myslí a její navyklou asociační činnost přinucen pohlížet na dogma to ve světle tohoto rozporu, a to tím více, že trvati na jedné a na všech těchto oddělených větách, bude znamenat takovému

člověku jedno a totéž, jako trvati na tajemství jakožto tajemství a proto na něm bude tak trvati. Pravím však, že v té příčině bude vnímati věc stále jen jako pojem. Bude přijímat smysl každé z těchto dogmatických vět přesně v jejich vztahu k ostatním a bude je sestavovat v jeden celek a bude to, co nemůže uskutečnit, obmýkat souhlasem, ovšem pojmovým, který však je venkoncem tak pravý, jak jím může býti kterýkoli souhlas věcný. Jest však otázka, zda jest věcný souhlas s tímto tajemstvím, jakožto takovým, možný. Odpovídám, že nikoli, protože, ač si můžeme zobraziti jednotlivé věty odděleně, nedovedeme si je představit jako celek. Neboť tajemství převyšuje všechny naše zkušenosti; nemáme ve své paměti zkušeností, jež bychom mohli shrnout v celek, jež bychom mohli srovnat, odlišit, spojit a tak přeměnit v obraz Nevy-slovitelné Pravdy. O tom není pochyby. Avšak co jest v určitém stupni věcí zkušenosti, co se skutečně předkládá obraznosti, lásce, zbožnosti, duchovnímu životu křesťanovu, aby na tom spočinul souhlasem věcným, co má platnost věcí a nikoli pojmů, tím jest každá z těchto vět odděleně a sama o sobě a to netoliko pro mysl podle její stránky rozumové a přemítavé, nýbrž pro každou mysl náboženskou vůbec, pro dítě nebo sedláka právě tak, jako pro filosofa.

Toto jest jen jeden příklad obecné zásady, která se osvědčuje u každého věcného vnímání Boha a Jeho Vlastností, pokud jest nám ono možné. Nejen Ho vidíme nejlépe ve stínech, ale nejsme ani s to, abychom je soustředili, neboť se stále mihotají a nejsou nám nikdy přítomny najednou. Můžeme ovšem rozumovou činností sestavovat různé věci, které o Něm známe, můžeme o nich promlouvat theologicky, ale takové theologické kombinace nejsou předmětem naší obraznosti, abychom na ně mohli upříti svůj zrak. Náš obraz o Něm není nikdy jednotný, nýbrž se tříští

v nesčíslné zjevy částečné, nezávislé na sobě. Jako nemůžeme uvidět celou hvězdnatou oblohu naráz, ale musíme se obracet od východu na západ a potom opět dokolakolem k východu, abychom spatřili napřed jedno souhvězdí a potom jiné a ztrácíme z obzoru jedno, abychom viděli druhé, — tak a ještě víc než tak se má věc s takovým věcným vnímáním, pokud se jím můžeme ujistiti o Přirozenosti Boží. Známe o Něm tuto nebo onu pravdu; nedovedeme si je však zobrazit obě zároveň, nejsme s to, abychom si je konem své mysli představili; upouštíme jednu, abychom zachytili druhou. U žádné z nich neprodléváme zcela a neradujeme se z ní, pohlížíme-li na ně v jejich kombinaci. Mimo to bývá naše zbožnost těžce zkoušena a matena dlouhým seznamem thesís, které musí theologie zaznamenávat omezováním, vykládáním, určováním, upravováním, odvažováním, varováním, libovolným zakazováním, jichž nezbytně a kategoricky vyžaduje nejen slabost lidské myšlenky, nýbrž také nedokonalost lidské mluvy. Tímto rozumovým cvičením ovšem roste a sladuje se naše pojmové vnímání dogmatu, avšak ono málo přidává zářivé a životní síle, již působí na naši obraznost dogmatické věty jednotlivě a odděleně. A je-li těchto theologických cvičení třeba, jako tomu tak jistojistě je, tož jich není tolik třeba pro víru jako spíše proti nevěře.

Vrhni paprsek světla na jejich podstatné barvy a shleďáš, že každá je krásná a každou se potěšíš. Pokus se však sloučiti je a vyrobíš snad jen bílou skvrnu. Čisté a nerozdílné Světlo vidí jen blažení nebešťané; my zde máme jen slabý odraz jeho lomených paprsků. Ale stačí docela naší víře a zbožnosti. Sestav z nich vzorec a nezískáš než tajemství, jež sice můžeš popsat jakožto pojem, ale nedovedeš namalovat jako obraz. A co má platnost o Božích Vlastnostech, má také platnost o Nejsvětější Trojici v Jednotě. A proto se snad

o tomto učení nikdy ve svatých knihách nemluví jako o Tajemství, ježto jest adresováno daleko více obraznosti a lásce, nežli rozumu. Proto též — a to je tím zajímavější — není toto dogma ve Vyznáních víry nazýváno tajemstvím, ani v Apoštolském, ani Nicejském, ba ani Athanášském. Příčina, jak se zdá, leží v tom, že Vyznání (Creda) mají své místo v Rituálu; jsou výkon zbožnosti a mají ráz modlitby adresované Bohu. A mluvit v takových případech o rozumových potížích by nebylo na místě. Třeba připomenout, že Athanášské Vyznání víry bylo tu i tam nazýváno „Psalmus Quicumque“. Není pouhou sbírkou pojmů, ač i ty jsou důležité. Je žalmem nebo hymnem chvály, vyznání víry a hluboké a pokorné úcty, jdoucí rovnoběžně s chvalozpěvy vyvolených v Apokalypse. Obrací se právě tak na obraznost jako na rozum. Jest válečným zpěvem víry, jímž upozorňujeme nejdříve sebe, potom každého druhého a konečně všechny, kteří jsou v doslechu, v doslechu Pravdy, kde že je náš Bůh a jak se Mu musíme klaněti a jaká bude naše odpovědnost, víme-li, co třeba věřit a přece nevěříme . . .

„Toť žalm, jenž shrnul v píseň slavnostní
vše nápěvy, jež s nebe došly k nám:
sbor vyvolených, Kredo blažených
a šepot varovný, jímž matky hrudí
kdy láska věčně bděla vzedmula.“

Já osobně jsem v něm vždy viděl nejprostší, nejvznešenější a nejzbožnější formulář, jež kdy křesťanství vytvořilo a daleko více nežli jest i Veni Creator a Te Deum. Právě protikladný tvar jeho průpovědí, který jest pro mnohé kamenem úrazu, protože se zdá jako by znásilňoval a s jásáním vnucoval vzpírající se mysli svá tajemství, působí na mne i po stránce

pojmového vnímání věcí docela jinak. Chce zarazit naše rozumování, aby se nevrhalo jedním směrem za hranice pravdy a obrací je zpátky směrem opačným. Ovšem velebí Tajemství, ale nezjišťuje Tajemství pro jeho pouhou tajemnost.

Pokud jde o tuto tajemnost, tu je ještě pozoruhodnější, že se o ní podobným způsobem mlčí také v postupných definicích církevních. Během století se vydává Vyznání víry za Vyznáním víry, kánon za kánodem. Papežové a sněmy pokládali za svou povinnost znova a znova trvat na tomto dogmatu; prohlašovali je novými a dodatečnými větami. Pokud mi však známo, neuvádějí ani v nejpečlivěji vypracovaných formulářích slova „tajemství“. Velký sněm toledský pokračuje s největší přesností theologickou u vědeckém rozvíjení tohoto učení, které je čtyřikrát tak dlouhé, jak Vyznání athanášské. Čtvrtý obecný sněm lateránský doplňuje v konečném prohlášení rozvoj svatého učení podle rozumu sv. Augustina. Credo papeže Pia IV. předpisuje obecné pravidlo víry proti soudobým kacířstvím. Avšak v žádném z těchto dokladů nenalézáme ani slova „tajemství“, ba ani narážky na tajemnost.

Taková je praxe církevní v dogmatických zjišťováních Nejsv. Trojice, jako by se tu v nich uplatňovala zásada „lex credendi, lex orandi“. Jsem jist, že se tato praxe zakládá na tradici, protože jest jiný obyčej, jde-li o katechismy a theologické rozpravy. Ty náležejí zvláštním časům a místům a jsou adresovány rozumu. V nich se ovšem trvá na tajemnosti Nejsv. Trojice a to téměř vždy tímže způsobem. Ať jest však výklad této odlišné praxe jakýkoliv, Vyznání víry ukazují s dostatek, že dogma, pokud jde o lidovou víru a zbožnost, vyhovuje svému účelu dokonale, aniž by se zdůrazňovala přímo jeho tajemnost, která jest nutně zahrnuta v osnovném hledisku jeho oddělených vět.

Tento osnovný celek je předmětem pojmového souhlasu, ale jeho věty, každá o sobě jsou předmětem souhlasu věcného.

Abych to ukázal, uvedu odděleně jednotlivé věty dogmatu o Nejsvětější Trojici. Je jich devět, a to:

1. Tři jsou, kteří vydávají svědectví na nebi, Otec, Syn a Duch sv. 2. Syn je a byl vždy od Otce. 3. Duch svatý pochází a vždy pocházel od Otce a Syna.

4. Otec je jeden, Věčný Osobní Bůh. 5. Syn jest Jeden Věčný Osobní Bůh. 6. Duch svatý jest Jeden Věčný Osobní Bůh. 7. Otec není Syn. 8. Syn není Duch sv. 9. Duch sv. není Otec.

Ačkoli těchto devět vět obsahuje Tajemství, přece myslím, že, nepohlížíme-li na ně jako na celek, nýbrž na každou jednotlivou větu zvlášť, jsou nejen pochopitelné, ale lze je také věcně pojímat.

Připouští-li n. př. věta „Jest Jeden, který vydává svědectví o Sobě“ nebo „zjevuje Sebe sama“ souhlas věcný, proč by jej taktéž nepřipouštěla věta „Tři jsou, kteří vydávají svědectví“?

Podobně může-li slovo Bůh způsobit v naší mysli obraz, proč by jej nemohla způsobit věta „Otec jest Bůh“ nebo „Syn“ nebo „Duch sv. jest Bůh“?

Pravíme-li opět, že „Syn jest jiný než Duch sv.“ nebo „ani Syn ani Duch sv. není Otec“, tož to není jen prostá negace, nýbrž prohlášení, že Každý z Božských Tří jest docela sám sebou úplný a prostě i absolutně Bůh, jako by Druzí Dva nebyli zjevení.

Dále přijímáme s věcným porozuměním ze zkušenosti, získané z lidských skutků, větu „Andělé jsou učinění od Boha“, opravujeme slovo „učinění“, jak toho vyžaduje v tomto případě tvůrčí Moc a duchovní dílo: — proč bychom nemohli podobně zduchovnit lidskou obdobu (analogii) a přece zachovat obraz, předkládá-li se nám „Božské Plození“ v názvosloví, které přináleží zjevům lidským a pozemským? Uschopnu-

je-li nás zkušenost, abychom chápali podstatu synovství, jímž se jednomu druhým sděluje bytí a přirozenost, proč bychom nemohli tímž způsobem v jisté míře uskutečnit větu „Slovo jest Syn Boží“.

Dále. V přírodě nalézáme hojně příkladů obecného zákona, podle něhož vychází jedna věc z druhé nebo z druhých: z dítěte vychází muž, jako by byl jeho quasi-nástupcem; z dítěte a muže vychází zase stařec, který jest oběma podoben, ale není s nimi týž, protože se zdá mít novou, nanejvýš odlišnou osobnost. Takto si můžeme utvořit jakýsi obraz, jakkoli nejasný o vycházení Ducha sv. od Otce i Syna. Tolik o dvou nebo třech větách, které z oněch devíti se zdají činit nejvíce překážek věcnému souhlasu.

Nejlépe však porozumíme věci, když se obrátíme k Písmu sv. a Rituálu církevnímu a všimneme si jejich shody s tím, o čem jsem promlouval. Obrácej se k těmto velikým skladištím víry a zbožnosti, musím předeslat, že mluvě o Bytí Božím, nemíním dokazovat dogma o Nejsvětější Trojici, nýbrž chci jimi oběma jen objasnit působení oddělených článků dogmatu na obraznost. Souhrn pravd zosnovaných v celek není ovšem ve styku s obrazností, nepřeje jí a je mimo ni.

Tak mi budiž rozuměno a v tom smyslu se táži: která kapitola sv. Jana nebo sv. Pavla neoplývá Třemi Jména Božími, jak jsou shora uvedena v té či oné z devíti vět přímo nebo nepřímou nebo podobně nebo částečně nebo ekvivalentně? Jakého poučení se nám tam dostává od těchto dvou hlavních spisovatelů Nového zákona, které by nevyrůstalo přímo z Osob Trojice Boží a Jejich úřadu? Tu čteme o milosti Druhé Osoby, o lásce První a o působení Třetí; tam se zase praví Synem „budu prositi Otce a On vám pošle jiného Utěšitele“; a dále „vše, co má Otec je Mé, Utěšitel přijme z Mého“. A opět čteme „o předzvědění

Otcovu, o posvěcení Duchem svatým, o Krvi Ježíše Krista“; a opět, že „se máme modliti v Duchu svatém, trvati v lásce Boží a hledati milost Ježíšovu“. A tak se podobným způsobem v té či oné pasáži připisují každé (z božských Osob) tatáž jména a tytéž skutky: každá se uznává za Pána; každá jest věčná, každá je Pravda, každá je Svatost, každá jest vše ve všem; každá je Tvůrce, každá projevuje nejvyšší Vůli, každá je Původce nového zrození, každá mluví skrze Svě služebníky, každá jest Zjevovatel, každá je Zákonodárce, každá je Učitel vyvolených. v každé mají vyvolení společenství, každá je vede, každá je křísí z mrtvých. Co to znamená jiného nežli „Otec je Věčný, Syn Věčný, Duch sv. Věčný, Otec, Syn, Duch sv. je Bůh“ symbolu athanášského? A je-li Nový zákon, jak se obecně uznává, tak věčný v učení, tak zářivý, tak dojmavý, tak uchvacující, tak plný obrazů, tak skoupý na pojmy, jak si to vysvětlit, ne-li tím, že je vzhledem k nejvyšší naší službě Boží takřka zvonem, jehož střídavé údery vždy a napořád opakují oněch devět vět, jak jsem je zaznamenal a tlumočí zvláštní výpovědi, v něž mohou býti roztrženy?

Všimněme si blíže jedné z nich na př. „Syn jest Bůh“. Jak objasňuje první kapitola evangelia sv. Jana věčný souhlas, který může býti dán této větě, a jak mocně vzrušuje náš cit! Nebo vidění našeho Pána v první kapitole Apokalypsy! Nebo první hlava první epištoly sv. Jana! Dále, jak žhnou slova sv. Pavla, když mluví o ukřižování a smrti Pána Ježíše! Neskrývá-liž se v tomto plameni dogmatická průpověď „Syn jest Bůh“? Proč by měla smrt Synova vyžadovati větší úcty nežli každá smrt jiná, nebyl-li On vedle svého člověčenství též Bůh? A dále, co v celém Starém zákoně tak názorně vykládá četné jeho části, zvláště pak Žalmy a Proroky a dodává jim tak mocné a přesvědčující síly, ne-li táž theologická formule „Mesiáš jest

Bůh“, věta to, která by nikdy nemohla tak živě zpřítomnit písmeno svatého textu v náboženské mysli, kdyby se neobracela na obraznost a kdyby se na ni nemohlo trvati se souhlasem pevnějším než na jiné větě, která podává toliko pojem?

Tutéž sílu dogmatu lze objasnit z Rituálu. Všimněme si liturgie o vánocích nebo o Zjevení Páně, o velikonocích nebo o Nanebevstoupení a (dodal bych) zvláště o Božím těle. Nejsou-li tyto svátky pouhým výkladem slov „Syn jest Bůh“? Kdo by se opovážil tvrdit, že se vyznačují podrobností, strohostí a chladem, který nám vane vstříc z vědy čistě scholastické? Obracejí-li se toliko na rozum či na obraznost? Zajímají-li naši logickou schopnost či vzrušují naši zbožnost? Proč pocítujeme často nechuť míti v nich účastenství, ne-li proto, že sami nejsme dosti dobří, že dogma je nám příliš pojmem theologickým, příliš málo živým obrazem v nás? A dále, o Božství Ducha sv.: všimněme si v breviři svatodušních modliteb a jejich oktávy, snad nejmohutnějších v celém církevním roce. Jsou snad vytvořeny z pouhých abstrakcí a závěrů a z toho, čemu se někdy říká metafysické rozlišování, či nezaujímá kategorická věta sv. Athanáše „Duch sv. jest Bůh“ tak význačné místo v srdci a obraznosti, že dovedla vytvořiti vznešený hymnus *Veni Creator a Veni Sancte Spiritus*?

Shrnuji právě tak, jak jsem učinil v předešlém oddílu o jsoucnosti Boží. Náboženství má co činiti s tím co je věčné, a věčné je partikulární (zvláštní); bohověda však pojednává o tom, co je pojmové, a pojmové jest obecné a soustavné. Proto jedná bohověda o dogmatu Nejsvětější Trojice jako o celku, složeném z vícera vět. Naproti tomu má náboženství co činiti s každou z těchto vět, z nichž je ono dogma složeno, zvlášť a odděleně. Náboženství žije a vyrůstá rozjímajíc o nich. Nalézá v nich pohnutky pro zbožnost a věřící posluš-

nost. Theologie však je chrání a utváří; jejím výkonem jest, pohlížeti na ně nikoli jako na věty zvláštní a oddělené, nýbrž jako na osnovu pravd.

K tomu třeba ještě něco poznamenat. Jsou-li oddělené články Athanášské víry tak těsně spojeny s živou a osobní věrou, jak jsem ukázal; skýtají-li pohnutky ke konání, uzpůsobují-li mysl, její zvláštní pohnutí a stav vnitřní, který člověk odnáší s sebou odtud do světa budoucího, jest se potom čemu diviti, prohlašuje-li Kredo hlasitě, že ti, kteří nejsou ve svém nitru takoví, jakými je přišel učinit Kristus věrou, nejsou schopní nebe, které jim svou smrtí otevřel? Nevysvětluje-li důležitost přijetí tohoto dogmatu onu úzkostlivou přesnost, s kterou se v KREDU zdůrazňuje a znova a znova opakuje oněch několik vět, z nichž se ono skládá? A smí-li Boží Církev, jíž jest svěřeno hlásání evangelia, nedbati závazku je doprovázejícího, „Běda mně, nehlásám-li evangelium“? Mají-liž její služebníci uvrhnout na sebe svým mlčením prorockou klatbu, „Budiž zlořečen, kdo koná dílo Boží podvodně“? Mohou-liž kdy zapomenouti výstrahy, která jim byla dána v ohražení Apoštolově, „Bůh je věrný, že slovo naše k vám není ano i ne . . . Neboť jsme Kristovou vůní libou Bohu mezi těmi, kteří bývají spaseni, i mezi těmi, kteří hynou. — Nejsme zajisté jako mnozí, kteří kazí slovo Boží; nýbrž jako z čistoty, jako z Boha před Bohem mluvíme v Kristu“?

J. H. Card. Newman

TRAKTÁT
O NEJSVĚTĚJŠÍ TROJICI

Přeložil dr. Alois Lang

Vydala Edice Krystal

v Olomouci

Svazek 8.

Vytiskly Lidové závody
tiskařské a nakladatelské, spol. s r. o.

v Olomouci léta Páně

1931