

P.Reginald M. D a c í k O.P.

Komentář ke kristologii sv.Tomáše Akv.

III.- Q. 1 - 12 .

V O l o m o u c i l.P. 1948-49.

Existence Kristovy osoby.

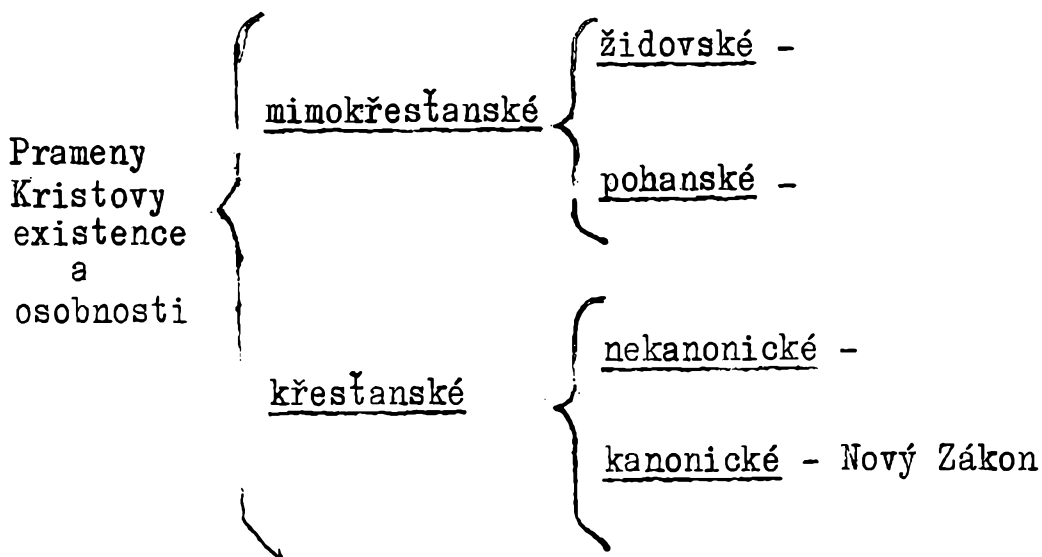
Poněvadž na počátku tohoto století se objevilo několik pokusů popřít historickou existenci Kristovu, musíme vycházet odtud a musíme nejdříve stručně ukázat, že tyto pokusy jsou bez jakéhokoliv vědeckého podkladu./Jensen, Das Gilgamesch - Epos in der Weltliteratur, Strasbourg, 1906, p.1029-30; Drews, Die Christusmythe, Jena 1909./ Hlavní argument těchto autorů je ten, že někteří asyriologové našli nějaké podobnosti mezi mythy starých náboženství a zprávami evangelijními. Tak Jensen nachází v Eposu Gilgamesch pramen jak pro evangelium, tak pro mnohá fakta Starého Zákona. Jiní srovnávají Krista s Mardukem, jiní opět s Buddhou a píší o vlivu buddhismu na křesťanství. Všechna tato tvrzení jsou však bez solidních základů, vycházejí z povrchních domněnek. Někjaká vnější podobnost mezi dvěma náboženskými formami není ještě důkazem závislosti jedné na druhé.

W.B.Smith/Der vorchristliche Jesus, Giessen, 1906 / odmítá historickou roli Kristovu, nepopírá však existenci osobnosti. Ke svým teoriím hledá důkazy jednak v náboženstvích předkřesťanských, jednak v samém křesťanství. V době před érou křesťanskou, praví, byla jak u židů, tak zvláště v řeckém světě tajná, ale velmi rozšířená náboženská sekta boha Ježíše Nazaretského, to jest "ochránce" nebo "spasitele". Nazaret vůbec neexistoval a tak ani Ježíš Nazaretský. Jako důkaz pro existenci tohoto Ježíše předkřesťanského cituje Sk.ap. případ Apolův, o němž se praví, že byl vyučen v nauce Páně a mluvil s nadšením a učil pilně o Ježíšovi./18,25./ Podrobně touto Smithovou teorií se zabývá Lagrange v kom. na sv.Mt., Paris, 1923, p.37-39.

Všechny podobné theorie, popírající historičnost Kristovy osoby, které ostatně zůstaly ojedinělými ve vědě, ztroskotaly. Existence Kristovy osoby je jasnější než kterékoliv osoby z jeho doby. Kristus se objevil na zemi v době přesně vymezené. Lidé, kteří jsou okolo něho, jsou historické osobnosti. Nikdo o nich nepochybuje.

Srovnáváme-li Evangelia s literaturou světskou, není tu žádného rozporu; profaní prameny z té doby jen potvrzují fakta evangelní. — Všimněme si proto stručně pramenů, ze kterých čerpá historik Kristovy osoby.

Prameny, týkající se Krista, můžeme rozdělit takto:



Židovské: Židovští autoři z doby prvotního křesťanství buď mlčí o Kristu nebo zachovávají velkou rezervu. Justus z Tiberiady, rivál Josefa Flavie, vedle Historie Války Židovské napsal Kroniku králů židovských od Mojžíše po Agripa I., který zemřel r.44. Tato díla jsou dnes ztracená. Fotius, který viděl druhou z těchto knih, vytýká Justovi, že mlčí o příchodu Kristově jako všichni jeho souvěrci.

Josef Flavius ve svých Starožitnostech židovských se zmiňuje o Janu Křtiteli a Jakubu z Jeruzalema, který byl násilně usmrcen r.62. Na jiném místě v této knize píše o Kristu takto:

"V této době se objevil Ježíš, člověk, má-li se tak nazývat, moudrý. Konal věci podivuhodné, byl učitelem těch, kteří s radostí přijímají pravdu a přitáhl k sobě mnoho židů s několika jinými, pocházejícími z helenismu. Byl to Kristus. Když ho Pilát dal ukřižovat na udání předáků z našeho národa, ti, kdo ho milovali odpočátku, neodloučili se

proto od něho. Zjevil se jim opět živý tři dny po tom, jak pravili s mnoha jinými divy Boží proroci. A dosud žije hlouček, zvaný podle jeho jména křesťané". /Žd.star. XVIII,3./ - Pravost tohoto místa je mnohými popírána zvláště z důvodů vnitřní kritiky. Jiní zase houževnatě tvrdí, že text je autentický. Mezi první patří Lagrange a Batiffol, mezi druhé někteří Angličané a také Harnack.

Mezi židovské dokumenty o existenci Ježíše Krista můžeme řadit také Talmud jeruzalemský a babylonský. Zmiňuje se nejednou o osobě Ježíšově. I když o něm mluví s největší nenávistí a s pohrdáním, jsou tyto texty důkazem, že autoři byli přesvědčeni o jeho existenci. Už za života Kristova vznikala o něm legenda mezi židovskými rabíny, kteří ho nenáviděli. Časem tato nenávistná legenda jen rostla. V polovici 2.století vytýká sv.Justin vedoucím židovského národa, že učí celý svět se rouhat Synu Božímu /Dial. cum Trif.c.117./ Podobně mluví Tertullian, Origenes a jiní Otcové. Až do středověku se šířil satirický pamflet rabínské provenience, pocházející pravděpodobně ze VI.století, složený vesměs ze starých zpráv talmudistických o Kristu. Kniha byla napsána aramejsky, jmenovala se Toledot Ješu/Život Ježíšův/. Agobard, biskup z Lyonu, současník Karla Velkého, ji četl. Dnešní židovská kritika už této knihy neužívá. Její tón je příliš urážlivý a schází jí jakýkoliv vědecký ráz.

Současná židovská encyklopedie anglická věnuje osobě Ježíšově velký článek, který dělí na tři části: Ježíš v dějinách, Ježíš v theologii, Ježíš v legendě židovské. První dvě části čerpají hlavně z křesťanských pramenů. Třetí část čerpá z pramenů rabánských.

Pohanské prameny, týkající se existence Kristovy, jsou mnohem důležitější než židovské. Svetonius z I.stol. v díle Vita Claudii má známku o Kristu: Judeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit. n. 25. / Chrestus místo Christus, jak nacházíme v té době častěji /. Text je potvrzen ve Sk. ap., kde se praví / 18, 3. /: Klaudius rozkázal totiž, aby všichni židé opustili Řím. Bylo to r. 50. Křesťané byli pokládáni za židy, snad také proto, že první křesťané v Římě byli z židů. / Akvila, Priscila byli židé /. V životě Neronově píše Svetonius o křesťanech: Afflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae. n. 6.

Mnohem výrazněji mluví Tacitus. Ví, kdo jsou křesťané, mluví o nenávisti proti nim. Ospravedlňuje krutý postup Neronův. Annales, XV. 44. mluví o křesťanech: "Původce tohoto jména Kristus byl za panování Tiberiova od prokurátora Pontia Pilata popraven. Záhubná tato pověra byla na okamžik potlačena, ale znovu pronikala na povrch nejenom v Judei, vlasti toho zla, nýbrž i v Městě, kde se všechny ohavnosti a nestydatosti se všech stran stékají a páchají". Tato poznámka ve své stručnosti u historika, jakým byl Tacitus, říká více než dosti. Tacitus byl Říman a proto byl přesný ve vyjadřování: uvádí vše, co bylo třeba uvést. Kristus pochází z Judeje, byl popraven za Tiberia, Pontius Pilatus byl tehdy prokurátorem v Palestině. To jsou údaje velmi přesné. A jestliže Nero pronásledoval Kristovy stoupence, bylo to jen proto, že svou pověrou porušovaly římské mravy. / Tacitus žil v letech 55-118 /.

List Plinia Mladšího Trajanovi o křesťanech byl napsán nějaký rok dříve než Tacitovy Annály. Je to dokument velmi důležitý. Jeho obsah je výrazem vlastního vidění v provincii. / Plinii Secundi Epistularum, lib. X. 96. / Z dopisu vidět, že křesťanů přibývá. Plinius se ptá, jak má proti nim postupovat. Trajanus odpovídá, že anonymních udání nemá dbát, ale byl-li někdo usvědčen, má být trestán. Jestliže toho lituje, obětuje bohům a křesťanům Kristu, může být propuštěn. — Tolik je starých zpráv z pohanského prostředí, nám dochovaných. Zdánlivě málo, ve skutečnosti dost.

Křesťanské prameny nekanonické. Je jich sice poměrně mnoho, ale nemejí ~~malou cenu~~ pro nás valnou cenu. Celkem vzato ukazují, co všechno by byli křesťané rádi věděli o Kristu, který byl předmětem jejich myšlení a víry, a jak bujná byla mnohdy jejich fantasie v této věci. Sem patří hlavně všelijaké apokryfní spisy, které se snaží doplňovat to, co víme z kanonických knih Nového Zákona.

Sem patří hlavně Řeči Páně - Logia - rozmanitá evangelia - Evangelium Petrovo, dvanácti apoštolů atd. Mnohé z těchto spisů jsou dnes ztraceny a víme o nich jen ze zmínek u Otců. Samy v sobě tyto knihy nepřinášejí pro nás nic nového, ale jsou vzácným dokumentem, který potvrzuje obsah knih kanonických.

Křesťanské prameny kanonické jsou knihy Nového Zákona.

Jejich hodnověrnost jakožto historických dokumentů je předmětem studia novozákonní introdukce. A proto předpokládám, že tuto otázku můžeme přejít a přesto stavět na těchto knihách jakožto historických dokumentech své další závěry.

Jsou-li tyto knihy pravé a může-li na ně historik spoléhat — a že tomu tak je, viděli jsme v introdukci — pak můžeme učinit závěr: Existovala osobnost, o jejímž životě a jejíchž skutcích byla napsána čtyři Evangelia. Existoval ten, který dal podnět k obrovskému náboženskému hnutí, o kterém čteme v ostatních knihách Nového Zákona. Existoval Kristus, který dal jméno křesťanům.

Jméno a definice tajemství vtělení.

Slovo vtělení, incarnatio, sarkosis nebo ensarkosis, nepřichází sice přímo v Písmě, je však užíváno od prvních dob v patristické literatuře. Původ tohoto slova je třeba hledat nepochybně v textu sv. Jana I.14.: ho Logos sárx égeneto - Slovo se stalo tělem. V Písmě se častěji užívá slova sarx ve smyslu lidská přirozenost, člověk./Gen.VI.12; Luk.III.6; Řím.III.20./ Ze slova sarkosis vzniká slovo sarkústhai, a proto už u sv. Irenea nalézáme vedle slova sarkosis i slovo sarkótheis./Adv.Haer.P.G.7,939./ A na sně-
mech nicejském I. a cařihradském I. se rovněž užívá slova sarkotheis a sarkothenta./Denz.54,86./ Z toho je vidět, že toto slovo v té době už zcela zdomácnělo v křesťanské theologii.

Sv. Pavel ^k ~~listu~~ vyjádření tajemství vtělení užívá v listě k Filip.II.7. slov: ekenosen heauton - exinanivit semetipsum. Tento výraz dal podnět k vytvoření jiného názvu k označení tohoto tajemství, totiž názvu kénosis. Zdá se, že toto slovo přichází poprvé u Pseudohypolita a časté je pak u sv. Jana Damašského./Prat,I.383,1920./ Slovo kénosis nechce říci, že Slovo vtělením se zbavilo božské přirozenosti; chce jen naznačit, že druhá božská osoba hypostatickým spojením se vzdala božských výsad, i když si při tom podržela božskou přirozenost.

V pastorálních listech užívá sv. Pavel ještě jiného výrazu, kterým vyjadřuje příphod Páně na tento svět: aparuit gratia, benignitas, humanitas: epefáne. Snad z tohoto textu vyšlo slovo, kterého hojně užívali Otcové IV.století: epifaneia nebo theofaneia.

Mimo to nacházíme u Otců ještě některá jiná jména, kterými označují tajemství vtělení. Jejich pramen možno hledat snad u sv. Pavla k Filip.II.7. Připomínám alespoň slova analepsis a proslepsis, kterým odpovídají latinská assumptio nebo susceptio. a pak enauthropesis - inhumanatio. A také ensomatosis - incorporatio; henosisunio

Theologie pak definuje vtělení jako spojení lidské a božské přirozenosti v jednotě osoby Slova. Verbum caro factum est. Caro znamená tolik co člověk, lidská přirozenost: Et Deus erat Verbum. A tak vtělení je spojení opravdu podivuhodné, mimořádné, a z tohoto spojení lidské a božské přirozenosti vzniká Ježíš Kristus, náš Vykupitel.

První otázka sv. Tomáše o vhodnosti vtělení předchází vlastní analýsi tohoto tajemství, které je ústředním tajemstvím křesťanského náboženství.

Rozdělme si látku této otázky takto:

1. O možnosti vtělení. Předeseíláme vlastní otázce sv. Tomáše.
2. Zda je vhodné, aby se Bůh vtělil. čl. 1.
3. Zda bylo nutné, aby se Bůh vtělil. čl. 2.
4. Jakou měl k tomu Bůh pohnutku. čl. 3-4.
5. Zda volil Bůh vhodnou dobu k vtělení. čl. 5-6.

1./ K otázce možnosti vtělení. Především musíme zdůraznit, že vtělení je tajemství. Jestliže je analyzujeme, dospějeme k přesvědčení, že v něm není žádných rozporů a že jeho možnost nelze popírat, ale také dospějeme k závěru, že tuto možnost nelze pozitivně dokázat. Sv. Pavel proto nazývá vtělení Sacramentum absconditum a saeculis in Deo, /Ephes, III. 9./ a sněm Tolet. XI. praví: Si ratione ostendi posset, non esset mirabile, si exemplo, non esset singulare. /Denz. 282, 284, 285.-Cf. odsouzení Frohschhamera, Denz. 1669./

Tedy ani existenci ani možnost vtělení nelze pouhým rozumem apodikticky dokázat. Kdyby Bůh toto tajemství člověku nezjevil, nebyl by na ně člověk nikdy přišel. To je patrné z církevních dokumentů. /Denz. 1816, 1673, 1709, 1796, 1887, 1915./ Abychom mohli apodikticky dokázat existenci nebo možnost vtělení, musili bychom jasně a plně poznat druhou božskou Osobu, která se vtělila. Víme však, že tajemství Trojice je věcí víry a proto druhou Osobu Trojice poznáváme jen vírou.

Ani za předpokladu zjevení nemůžeme pozitivně a apodikticky dokázat vtělení důkazem, který by působil vnitřní samozřejmostí. /De fide. Cf. Denz. 1796; 1887. 1915./

Co se pak týče samé skutečnosti vtělení je jisté, že tajemství vtělení nebylo známo pohanským filosofům, stojícím mimo zjevené náboženství. V první části 19. stol. se snažili někteří racionalisté dokázat, že toto tajemství je obsaženo v některých orientálních náboženstvích; dnes je tato domněnka odmítána všemi vědci. Emanastické nebo pantheistické formy vtělení, jak se s nimi setkáváme v některých orientálních náboženstvích, nemají nic společného s naším tajemstvím vtělení. Podobně theorie o Logu v řecké filosofii je velmi vzdálená od křesťanského pojmu vtělení.

Komu a v jakých podrobnostech bylo zjeveno tajemství vtělení, nelze přesně říci. Někteří Otcové se domnívají, že tohoto zjevení se dostalo Abrahamovi a jiným vůdcům izraelského národa. Někteří myslí, že také význačným pohanům, jako Melchizedechovi, Jobovi, Balaamovi a jiným. Tak smýšlí také sv. Tomáš. "Dicendum, qd multis gentilium facta est revelatio de Xo. I. II. q. 2. a. 7, ad 3. /citace falešná! uvádí Hugon. / Adam a Eva po pádu, zdá se, že měli nějaký pojem o vtělení, jak možno soudit z protoevangelia.

Co se týče andělů domnívá se sv. Augustin, že jim tajemství vtělení nebylo zcela neznámo. Podobně smýšlí sv. Tomáš, že odpočátku andělé měli alespoň nějaké nedokonalé poznání o vtělení.

Po faktů vtělení můžeme pak ukázat, že vtělení je vhodné, že se nepřičí rozumu, a pomocí všelijakých analogií můžeme toto tajemství přiblížit lidskému chápání.

Zázraky Kristovy jsou vnější znamení, člověku pochopitelná, která ukazují, že ten, který je konal a o sobě prohlašoval, že je Bůh, je pravdomluvný.

Analogiemi si pak pomáháme, když chceme toto tajemství poněkud přiblížit rozumu. Verbum mentis a Verbum divinum.

- Dvojitý druh ovoce na jednom stromě.- Symb. Athan.: Sicut anima hum. et caro

A.1. Utrum conveniens fuit Deum incarnari.

Skutečnost vtělení sv. Tomáš předpokládá. Je to historický fakt, o kterém nedisputuje. Jestliže je tu křesťanství — náboženství nadpřirozené, odvozující svůj původ od Krista-Bohošlověka — pak tu také byl Kristus. Nebylo by řeky, kdyby nebylo pramene. K lepšímu poznání tohoto faktu je však třeba se zabývat následujícími otázkami. A proto po námitkách, které připomínají hlavně Boží moudrost, ukazuje sv. Tomáš in corpore articuli, že vtělení odpovídá velmi dobře jak Boží moudrosti, tak ostatním božským vlastnostem, zvláště Boží dobrotě. Ad rationem summi Boni pertinet, qđ summo modo se creaturae communicet. To je centrum otázky. Bůh se nemusel vtělit. Ale je velmi vhodné toto vtělení, když uvážíme, že touto cestou dal člověku tolik, že více už nemůže dát. I jeho dobrota se vyčerpala. Ale je to v přirozenosti dobra, že se rozlévá. Dobro má v sobě tuto schopnost se rozlévat. A čím vyšší dobro, tím více může obšťastnovat druhé. Je proto vhodné vtělení, kterým Bůh se dal svrchovaným způsobem člověku.

A.2. Utrum necessarium fuerit Deum incarnari.

Především je třeba zdůraznit proti těm, kdo tvrdili, že Bůh činí vše nutně, naprostou svobodu Boží činnosti navenek. Sněm kostnický odsoudil Wiklefovu větu: omnia de necessitate absoluta eveniunt. D.607. Vatikánský sněm definuje, že Bůh tvořil liberimo consilio. D.1783. Optimisté, jako Malebranche, byli přesvědčeni, že Bůh musel stvořit svět nejlepší, jaký dovede, když už se rozhodl svobodně, a proto musel také rozhodnout vtělení, které patří k tomuto nejlepšímu světu. Tak smýšlel také Leibnitz následkem svého principu dostatečného důvodu. Bůh nemůže jednat bez dostatečného důvodu, pravil. Ale ratio sufficiens pro Boha nekonečně dobrého je, aby se sdělil nekonečným způsobem, a to ~~mu~~ vyžaduje vtělení.

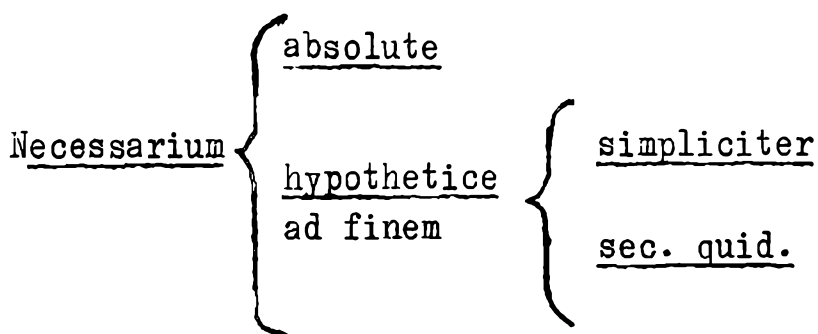
- To jsou teorie, kterou s hlediska katolického dogmatu jsou nepřijatelné. Je-li Bůh zcela svobodný vzhledem k přirozenému stvoření, je tím svobodnější. lidsky řečeno, když jde o řád milosti a řád hypostatického spojení.

Jiná serie bludů se týká hypostatické nutnosti vtělení. Tak Günther tvrdil, že supposito lapsu byl Bůh nucen člověka napravit. Eo ipso že připustil, aby dědičný hřích přecházel z rodičů na děti, byl nucen lidstvo vykoupit. -

Katolické učení praví, že Bůh v žádném případě nebyl nucen člověka zachraňovat. Sv. Tomáš praví: "Quocumque modo fiat reparatio generis humani, est semper actus misericordiae." /III.46, 1. ad 3./

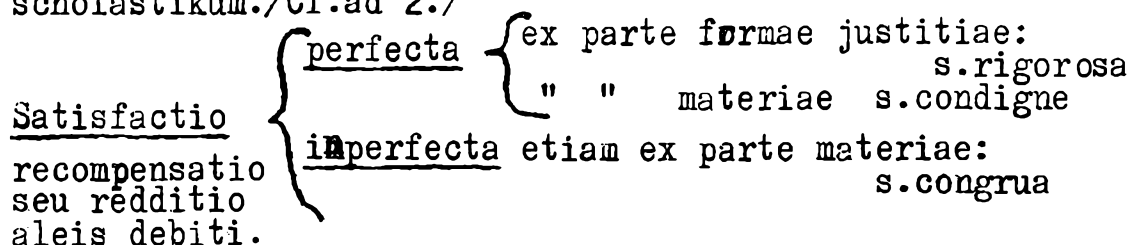
Bůh si mohl najít tisíc jiných způsobů, kterými by zbavil člověka hříchu a přijal ho na milost. Mohl jistě prostě odpustit. /cf. III.46, 2. k 3./ - Mohl také vyvolit člověka, jehož zadostiučinění by byl přijal jako podané za celé lidstvo.

Ptáme-li se tedy, bylo-li vtělení nutné, musíme jasně rozlišovat, o jakou nutnost jde.



Vtělení nebylo nutné ani absolutně, ba ani hypoteticky jednoduše, nýbrž jen v jistém ohledu, sec. quid. - A k tomu podává sv. Tomáš dvojí důkaz, který podrobně rozvádí dalšími pěti doklady. Vtělením, praví, se zvyšuje dobro člověka a snižuje zlo. Toto tvrzení pak podrobně rozvádí.

Předpokládáme-li ovšem, že Bůh chtěl zadostiučinění tak velké, jak velký byl hřích /condignam satisfactionem/, pak bylo třeba vtělení. Tak praví thomisté a vesměs moderní theologové proti Scotovi, Durandovi a některým jiným scholastikům. /Cf. ad 2./



1./Pouhý člověk může dát za hřích zadostiučinění nedostatečné se strany látky./cf. ad 2./ Praváme-li pouhý člověk, nevylučujeme milost, nýbrž božství. Milost předpokládáme, protože bez ní není zásluhy. Spravedlivý může ~~ž~~ činit zadostiučinění za svůj hřích nebo cizí, jestliže Bůh chce toto zadostiučinění přijmout.

/O P. Marii : "Ea quae Xus meruit nobis de condigno, meruit nobis de congruo B.M.V. - D.3034./

2./Pouhý člověk nemůže podat Bohu ani za svůj ani za cizí hřích zadostiučinění v plném rozsahu /satisf.rigoro-sa/. Patet. Co má, má od Boha.

3./Pouhý člověk nemohl podat Bohu zadostiučinění de condigno. Proto ad condignam reparationem necessariā fuit incarnatio./ad 2./ Proti tomu tvrdil Scotus a Durandus, že nějaká velká osobnost, jako P.M., ozdobena velkými ctnostmi, to mohla. Proti jsou Otcové a sv.Tomáš./čti ad 2./

Závěr sv.Tomáše můžeme dokázat jak z patristické tradice, tak z rozumu. Sv.Aug. Ench. c.108.: "Neque per ipsum liberaremur unum mediatorem Dei et hominum, hominem Xum Jesum, nisi esset et Deus" - Sv.Lev: "Nisi esset verus Deus non afferet remedium, nisi esset verus homo, non praeberet exemplum." S.I. de Nat. - Pius XI. v encykl. Miserentissimus Redemptor: "Nulla creata vis hominum sceleribus expiandis erat satis, nisi humanam naturam Dei Filius reparandam assumpsisset. Tímto papežským dokumentem se stává tato these theologickou konklusí nejen jistou, nýbrž i autoritou potvrzenou.

Ro theol.: Smrtelný hřích, spáchaný proti Bohu, má v sobě jakožto urážka Boží se strany uraženého Boha cosi nekonečného.

Dostiučinění ex condigno musí však být adekvátní nápravou.

Tedy satisfactio condigua musí mít nekonečnou účinnost. To však může jen Bohočlověk.

Major: Cf. ad 2.

Minor: Kompensace ex condigno musí podat Bohu něco, co by se mu stejně nebo více líbilo, jako se mu nelíbí urážka.

Sv.Tomáš III.48,2.: Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id,quid aequae vel magis diligit,quam oderit offensam..... To mohl Kristus,to však nemůže člověk. Cena jeho skutku je vždy jen konečná.

A.3. De motivo incarnationis.

Otázka pohnutky vtělení patří mezi ty,o kterých bylo mezi theology mnoho disputováno. Není to sice stěžejní otázka theologická,a proto se leckomu zdá,že je vlastně zcela zbytečná a zabývat se jí znamená utrácet marně čas; ve skutečnosti však její řešení má vliv na utváření obrazu Kristovy osobnosti,jak během pojednání uvidíme.

Smysl otázky,jak ji přikládá sv.Tomáš,je přesně tento: Zda vzhledem ke skutečnému rozhodnutí /vi praesentis decreti/Bůh chtěl tak vtělení k vykoupení lidského pokolení,že kdyby člověk nebyl zhřešil,nebyl by se Bůh vtělil.

Už v době sv.Tomáše byla tato otázka sporná. Na jedné straně byl Alex.Hal.,sv.Albert,kterí pravili,že pravděpodobněji by se Syn Boží vtělil,i kdyby člověk nezhřešil, na druhé straně byl sv.Bonaventura a sv.Tomáš,kterí tvrdili opak.

Abychom methodicky postupovali,všimněme si nejdříve námitek,které si dává sv.Tomáš. Jsou to vlastně argumenty jeho oposice,totíž Alexandra a sv.Alberta.

Rozbor námitek už nám ukazuje,že nejde jen o čistě spekulativní otázku,nýbrž zároveň o to: stanovit,zda Kristus je především Spasitel, či Král, zda jeho charakter primordialis je chrakter oběti,Vykupitele, či charakter Pána a Krále.

Proto se také theologie od středověku hodně zabývala touto otázkou.

Theologická tradice zná hlavně trojí řešení otázky pohnutky Kristova vtělení.

1./Scotus se svou školou připouští předně, že podle Písma pohnutkou Kristova vtělení a jeho příchodu na svět v těle,podrobeném utrpení,bylo ve skutečnosti vykoupení lidského pokolení. Mimo to však tvrdí,že podle Písma Bůh

už dříve, než předvídal hřích /ante peccatum praevisum/ a nezávisle na něm se rozhodl poslat na svět svého Syna. A proto Scotus a jeho škola uzavírá, že i kdyby člověk nebyl zhřešil, byl by se Kristus vtělil. Ne sice v těle podrobeném utrpení, nýbrž v těle, které by netrpělo. A pohnutkou pro Boha by bylo ukázat vznešenost Kristovu, vyznamenat lidskou přirozenost a dokonat, dokončit, abych tak řekl, své božské dílo. Konečný, adekvátní cíl, praví, může být jen vznešenost Kristova a dokonalost vesmíru, který byl o počátku zařízen ke Kristu. — Když pak Bůh předvídal Adamův hřích, rozhodl se vykoupit lidstvo skrze Krista. A tím také rozhodl, že Slovo vezme na sebe lidskou přirozenost podrobenou bolesti, aby zachránilo lidstvo a obnovilo porušený řád vesmíru. Proto Scotisté připouštějí dvojí Boží rozhodnutí: první nezávislé na hříchu a na obnovení lidského pokolení, na základě kterého by Kristus přišel v těle nepodrobeném utrpení. Toto rozhodnutí se týká podstaty vtělení. A pak druhé rozhodnutí, závislé na hříchu, na základě kterého Kristus skutečně přišel a to vykoupit lidstvo v těle, podrobeném bolesti. Podobně smýšlel už A. Halský a sv. Albert.

2. ~~domněnka~~ Suarez a někteří moderní autoři připouštějí dvojí adekvátní pohnutku vtělení: totiž vznešenost díla vtělení a vykoupení ~~člověkem~~ člověka. A proto i kdyby člověk byl nezhřešil, mohlo existovat Boží rozhodnutí o vtělení a mohlo být uskutečněno. Když pak přišel v úvahu hřích, mocí druhého rozhodnutí bylo vykoupení člověka dostatečnou pohnutkou vtělení. Není nevhodné, aby tentýž účinek vycházel z dvojí totální příčiny.

3. Sv. Tomáš a thomisté nepopírají možnost předchozích domněnek. Potuisset enim, praví sv. Tomáš, etiam peccato non existente, Deus incarnari. Ale hned dodává: poněvadž v Písmě sv. všude se uvádí jako důvod vtělení hřích prvního člověka, vhodnější je říci, že dílo vtělení je zařízeno Bohem k vyléčení hříchu, takže kdyby nebylo hříchu, nebylo by ani vtělení.

Někteří thomisté, jako Kajetán, Gonet, Salmanticenses a jiní, specifikují blíže tuto nauku a tvrdí, že nebýt hříchu, neměli bychom Krista. Jakmile však Bůh viděl hřích a roz-

hodl se pro vtělení, zařídil vše ke Kristu, který byl ustanoven Králem veškerenstva. A proto pohnutkou vtělení je napravení hříchu, cílem pak vtělení je oslava Kristova.— Thomisté proto praví, že když uvažujeme o textech Písma a patristické tradice, nacházíme jedinou pohnutku vtělení, totiž napravení hříchu; je-li ještě jiná, nevíme. Možnost není vyloučena. A proto praví: peccato non existente vi praesentis decreti Deus, incarnatus non fuisset. —

Co o této otázce praví Písmo ?

Starý Zákon. Gen.III.15. Když člověk zhřešil, následuje trest a to ďáblu, ženě, muži. Ďáblu v podobě hada praví Bůh, že sémě ženy rozdrtí jeho hlavu. Když víme, že tímto semenem ženy je míněn budoucí Mesiáš, pak vidíme, že jeho boj s ďáblem bude korunován vítězstvím, ale vidíme také, že smyslem jeho života bude boj za osvobození člověka z hříchu. Tedy hned první mesiášské proroctví ukazuje, že smyslem jeho života bude osvobodit člověka od hříchu Adamova a jeho následků.

Izai.52. Prorok předpovídá utrpení služebníka Jahve a zároveň uvádí pohnutku tohoto utrpení. A tu vidíme, že vlastním důvodem utrpení a smrti služebníka je osvobození člověka od hříchu, záchrana lidstva od mravní bídy. Cituji podle Hegerova překladu:

Ubohost naši na sebe převzal,
bolesti naše snášel.....

A přece byl poraněn pro naše hříchy,
za naše viny byl rozemlet.

Ten trest ho zastihl pro pokoj náš.

Nám spásy se dostalo za jeho rány.....

Jahve dal, by padla naň vina nás všech...

až na smrt poraněn za naše hříchy.

To úmysl Jahvův byl trýzní ho zničit,

když už se za smírnou obět chtěl dáti. /53,4-10/

Služebník Jahve byl odsouzen na smrt, zraněn, zničen, třebaže sám osobně byl nevinný. Trpí za svůj lid. A jeho utrpením jsou mnozí duchovně uzdraveni. V tomto líčení je

patrný vykupitelský charakter Mesiáše a jediná pohnutka jeho utrpení, kterou prorok uvádí, je zase osvobození člověka od hříchu.

Dan. IX.24. Tam čteme podle masoretského textu: Sedmdesát týdnů bylo určeno a bude skončena mravní bída /*praevaricatio*/ a bude učiněn konec hříchu a hřích bude odpuštěn a bude přivedena věčná spravedlnost... I tento mesiášský text ukazuje, jaký smysl bude mít příchod Mesiáše.

A tak můžeme říci, že Starý Zákon nám ukazuje budoucího Mesiáše jako Vykupitele; jeho poslání a to jediné jest: vykoupit lidstvo z hříchu utrpením a smrtí.

Nový Zákon. – Už samo jméno Mesiášovo, totiž jméno Ježíš /počneš a porodíš syna a nazveš jméno jeho Ježíš, pravil Gabriel Marii/ nám ukazuje, jaký je důvod vtělení. Jména měla u židů velký význam. Slovo Ježíš je původu hebrejského a znamená tolik co Jahve je spása, Jahve spasil. Toto jméno Ježíš přichází častěji v různých formách ve St.Z. jako Josue, Josiáš, Oseáš, Izaiáš. A také z různých důvodů je dáváno lidem. Někdy je to pouhé jméno člověka, kterým se rozlišuje od jiných. Jindy však má symbolický význam. A tak je tomu u Krista, jak čteme v *Ev. sv. Mt.*: Nazveš ho jménem Ježíš, on totiž spasí svůj lid od jeho hříchů. /*Mt. I.21*/ Anděl tedy prozrazuje, jaký bude životní úkol dítěte, jemuž se má dostat tohoto symbolického jména. Proto také praví anděl pastýřům, když jim oznamuje narození Páně: "Narodil se nám dnes Spasitel – Sotér – jímž jest Kristus Pán". /*II.11.*/ A tak vidíme, jak odpočátku uvádí Písmo, když mluví o Kristu, jen tento jediný důvod jeho příchodu: spásu lidstva. Zda je tu ještě nějaká jiná pohnutka, nevíme; ~~Sam~~ Písmo o ní nemluví.

Jan I.29. Důležité místo je také u sv. Jana, totiž scéna Kristova křtu v Jordáně. Když Jan viděl, jak k němu Kristus přichází, aby se dal pokřtít, praví: Ejhle, Beránek Boží, který snímá hříchy světa /*ide ho amnos ton Theon, o airon tén hamartian ton kosmos.*/ Tu máme dva pojmy, kterých si třeba všimnout.

Předně co se týče slova: Ecce Agnus Dei. Už od dob Luthe-rových zvláště mnozí protestanté viděli v těchto slovech narážku na každodenní oběti ve chrámě a na beránka velikonočního. Tento výklad však je málo pravděpodobný, protože ani beránku velikonočnímu ani beránkům, obětovaným denně ve chrámě, nenáleželo snámat hříchy, zatím co Kristus přišel zbavit lidstvo hříchu. — Mnozí katoličtí exegeti /V. G. Knabenbauer/ se domnívají, že Jan naráží na Izaiáše, který mluví o Mesiáši, který půjde na smrt jako beránek, který ponese naše hříchy. Dnešní exegeti však /stejně jako sv. Jan Zlat., sv. Augustin, sv. Tomáš/ nevidí v tomto slově více než vyjádření Kristovy nevinnosti. Kristus je nevinný beránek, který ponese hříchy druhých. /Lagrange. O vykupitelském úkolu a oběti v tomto slově není řeči.

Ani tollit peccatum mundi, řecky ho hairon hairein, znamená mnohdy tolik co ferein. Ve spojení s hříchem však znamená vždy smýti, zničiti, odstraniti. Nejde tedy o nějaké přikrytí hříchů, nýbrž o odstranění. — Peccatum mundi pak ne~~znamená~~ jen dědičný hřích, nýbrž jakýkoliv hřích. Tak, jak to praví sv. Jan v I. listě II. 2.: Ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. A tak máme zase zdůrazněno, že Kristus přišel jako vykupitel, jehož úkolem je odstranit všechny hříchy lidstva.

Kristovo prohlášení u Matouše. /Mt. 9, 9-13./ Když Kristus povolal Leviho k apoštolátu a to od zaměstnání celnického, které bylo u židů pokládáno za něco těžce hříšného, za veřejné zlodějství, pozval ho Levi ke stolu. A poněvadž se židé pohoršovali a dávali učedníkům otázku: Proč jí váš mistr s celníky a hříšníky, pokládá Kristus za nutné objasnit své jednání. Odpovídá tedy místo učedníků a to po způsobu rabinském: Nepotřebují zdraví lékaře, nýbrž nemocní; nepřišel jsem totiž volat spravedlivé, nýbrž hříšníky. — Nepřišel jsem — elthon — mohlo by se sice zvtahovat jen na jeho příchod do Kafarnaum, kde právě byl, ale tu by pravděpodobně řekl: nepřišel jsem mezi vás... A proto jsme přesvědčeni, že elthon má širší význam a že Kristus chce říci: Přišel jsem od Otce na svět volat hříšníky. A tak vyjadřuje Kristus smysl svého příchodu: vykoupení lidstva z hříchu.

Svědectví apoštolů. Sv.Pavel v I.Tim. I.12. děkuje Bohu, že ho povolal k apoštolátu a zdůrazňuje čtenářům svého listu, že "Kristus přišel na svět spasit hříšníky" a hned dodává: "z nichž já jsem první". Pavel tedy ukazuje — a to z vlastní zkušenosti, že pohnutkou Kristova vtělení je spása člověka. O jiné pohnutce neví.— Mohli bychom si tu připomenout Kristovo podobenství o ztracené ovci, o ztraceném penízu, o marnotratném synu /Lk.XV./, která rovněž pojednávají o Božím milosrdenství a Kristově lásce k nám. "Syn člověka přišel hledat a spasit, co bylo zahynulo". — A podobně čteme u sv.Jana, když vypráví o schůzce Krista s Nikodemem: "Neposlal Bůh svého Syna na svět, aby soudil svět, nýbrž aby byl svět spasen skrze něho". Exegeti praví, že tato slova ~~nepatří~~ nepatří pravděpodobně k rozmluvě Kristově s Nikodemem, nýbrž že jsou theologickým exkursem sv. Jana. Pohnutkou, pro kterou nebeský Otec poslal svého Syna na svět, je tedy spása lidstva. Židé čekali často Mesiáše jako politického vůdce nebo také jako soudce. Jan nám ukazuje pravý smysl poslání Kristova: spásu světa.

II. Nyní bychom se ještě mohli ptát: Je v Písmě sv. řeč ještě o jiné pohnutce vtělení než o spásu lidstva?

Čili vtělil by se Bůh i kdyby nebyl člověk zhřešil a to jen proto, že tak bylo od věčnosti rozhodnuto bez ohledu na hřích?

Jak už jsme řekli, někteří autoři to tvrdí. A jejich důkaz je tento: Písmo sv. učí, že vtělení je první dílo Boží navenek. Není však prvním dílem Božím uskutečněním, nýbrž úmyslem. Tedy už před tím, než Bůh předvídal hřích — nezávisle na hříchu — rozhodl se pro vtělení.

Druhá věta je samozřejmá. První je třeba dokázat. A jejich důkazy jsou takové:

1./Prov.8,22.praví Moudrost o sobě: Dominus creavit me initium viarum suarum. Moudrost je tedy prvním dílem Božím. Moudrost je však podle Otců druhá božská osoba, vtělená. Tedy vtělení je první dílo Boží.

2./Eccl. 24,5. praví Moudrost o sobě: Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam. A to je řeč zase o Kristu. Tedy:

3./Col.I.15. ještě důrazněji podává tuto nauku sv.Pavel: Christus est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae.

4./Pesch přidává čtvrtý důkaz z listu k Žid.II.10; Col.1, 16. Tam se nazývá Kristus cílem všeho tvorstva: propter quem, per quem. Cíl je však dříve v mysli než prostředky k cíli. A proto před jakýmkoliv dílem měl Bůh na mysli vtělení — cíl všeho tvorstva.

K jednotlivým argumentům:

1./Co se týče Moudrosti v knize Moudrosti shodují se exegeti v tom, že tu nejde o vtělené Slovo jako vtělené, což je věc nejzávažnější. A proto nelze tohoto textu používat k důkazu o pohnutce vtělení a nelze jím dokazovat, že vtělení je první dílo Boží navenek. — Co se týče povahy této Moudrosti, disputují theologové, zda tu jde o pouhý božský atribut nebo o božskou hypostasi, o druhou božskou osobu. Moderní exegese praví v celku o této Moudrosti asi toto: 1./Moudrost je něco věčného, něco božského, co jest nám představováno jako něco ~~málo~~ odlišného od Boha. 2./Ve stvoření věcí a v jejich uspořádání měla Moudrost jistou důležitost; zdá se, že je ideou Boží, podle níž Bůh všechno stvořil. 3./Moudrost se nám opravdu představuje ve formě hypostase, ale z toho nenásleduje, že je skutečně hypostasí, neboť i "pošetilost-stultitia" v témže kontextu se nám představuje ve formě hypostase. A proto moderní exegeti jsou přesvědčeni, že Moudrost, o které se tu píše, je pouhou básnickou ~~personifikací~~ personifikací abstraktního pojmu, totiž Moudrosti, pokud je božským atributem.

2./Co se týče Eccli 24,5. je třeba poznamenat: Citovaný text je podle Vulgaty. V originále scházejí podstatná slova: primogenita ante omnem creaturam. Exegeti se domnívají, že tato slova tam byla vložena pod vlivem Prod. 8,23.

Heb. a Řec. text je takový:

Já jsem vyšla z úst Nejvyššího
a jako mrak jsem pokryla celou zemi.
Na vrcholcích jsem si učinila stan
a můj trůn na sloupě mraku.

Jestliže slova primogenita ... nejsou autentická, pak padá

celý důkaz. — Mimo to bychom se mohli zase tázat, co je tato Moudrost, která vyšla z úst Nejvyššího. Je to hypostase? Nezapomeňme, že jde o básnickou knihu! A pak o téže moudrosti je dále řečeno, že ji Bůh stvořil. A proto i o tomto místu praví moderní exegese, že jde o báanickou personifikaci božského atributu moudrosti, takže nelze tohoto textu používat k podepření myšlenky o pohnutce vtělení, bez ohledu na hřích.

3./Sv.Pavel: Christus... primogenitus omnis creaturae.

Text je autentický. prototokos paves ktiseos. K danému výkladu však musíme poznamenat, že sv.Pavel na tomto místě uvažuje o Kristu podle dvojí přirozenosti: a./božské, 15-17. b./lidské, 18 n. Text citovaný je ve verši 15. A proto slova "prvorozený všeho tvorstva" se týkají božské přirozenosti Kristovy. Pak se ovšem samozřejmě ptáme, jak se může Kristus podle své božské přirozenosti nazývat prvorozeným všeho tvorstva. A tu si musíme všimnout řeckého textu. Prototokos je slovo složené. A v něm protos je na místo proteros a proteros je komparativ, na kterém závisí genitiv komparativní pases ktiseos. A proto bychom měli nebo mohli překládat: "zplozený před veškerým tvorstvem". A tento výklad je potvrzen kontextem, neboť Kristus je zplozen před veškerým tvorem, 1./protože v něm všechno spočívá, 2./všechno v něm a skrze něho bylo stvořeno. A proto titul "primogenitus", který bývá dáván Kristu ve vztahu k tvorům, obsahuje 3 věci: a./preexistenci před veškerým tvorstvem, b./přesažnost přirozenosti, c./zvláště pak svrchovanou nadvládu nad vším stvořeným. — O vtělení tu však není řeči a proto zcela nevhodně užívají tohoto textu.

4./K textu Žid.2,10; Kol.1,16. můžeme poznamenat: Slova Žid.2,10. propter quem omnia et per quem omnia se nepraví o Kristu, nýbrž o Bohu. A proto Deus est causa finalis..... V listě ke Kol. se pak totéž praví o Kristu. Kristus je tu causa efficiens: di 'auton, causa conservatrix: ex auto, causa finalis: ~~amantissima~~ eis auton. Sv.Pavel tu mluví o Kristu podle jeho božské přirozenosti a proto tu není vůbec řeč o vtělení, takže Peschova argumentace je bez podkladu.

A tak můžeme říci souhrnem, že podle Písma svatého je pohnutkou vtělení všeobecné vykoupení lidstva a mimo tuto pohnutku není v Písmě o žádné jiné řeč. Kristus přišel vykoupit lidstvo z hříchu. Poněvadž však hřích je dědičný a osobní, mohli bychom se ještě ptát, ~~pro~~ pro který hřích Kristus přišel. Písmo praví: Přišel vykoupit z každého hříchu: Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. /I.Jan II.2./ Není tu žádná restrikce ani co do času ani co do lidí. Sv.Jan to vyjadřuje v témže listě I.7. ještě jasněji: Sanguis Jesu, Filii eius, emundat nos ab omni peccato. Tedy: od každého hříchu bez výjimky. Emundat: stále, dnes, zítra. Sanguis Filii Dei: odtud jeho síla, prýštící z božské osoby Kristovy.

Sv.Tomáš jde ještě dále, když ve výkladu otázky tvrdí, že Kristus přišel zvláště pro dědičný hřích, protože jest škodlivější než hřích osobní, ale to je nauka čistě theologická, o které Písmo sv. mlčí, protože nerozlišuje, když mluví o výkupné smrti Kristově.

Ťheologie o pohnutce vtělení.

Sv.Tomáš je v této otázce velmi strízlivý. Jeho argument, kterým dokazuje, že by se pravděpodobněji Syn Boží nevtělil, kdyby člověk nezhřešil, je tento:

To, co závisí na pouhé vůli Boží a co není přirozeným požadavkem přírody, nemůžeme poznat jinou cestou než cestou zjevení.

Než zjevení /Písmo/ uvádí jako pohnutku vtělení jedi-
ně hřích lidstva.

Tedy je pravděpodobnější, čili je vhodnější tvrdit, že
kdyby lidstvo nehřešilo, nebyl by se Syn Boží vtělil.

Major: potet

Minor: právě jsme viděli, jak mluví Písmo o vtělení.

- Tedy.

Otcové: Cf. Garrigou, 55.

Námitky skotistů ~~z~~ ~~id~~.

Thomisté uvádějí ještě také tento důkaz, kterým posi-
lují to, co řekl sv.Tomáš:

Protože účinná Boží rozhodnutí nejsou měněna nebo mo-
difikována Bohem, nýbrž od věčnosti se vztahují také na
všechny okolnosti věci, která má vzniknout, vztahuje se
přítomné rozhodnutí Boží účinné na vtělení /praesens de-
cretum efficax/ od věčnosti také k přijetí těla, podrobené-
ho utrpení.

Avšak, jak připouštějí skotisté, předpokládá vtělení
in carne ~~p~~ssibili pád člověka.

Tedy vi praesentis decreti efficacis Slovo by se ne-
vtělilo, kdyby člověk nebyl hřešil.

Vyložme první větu sylogismu. Účinné rozhodnutí Boží
se vztahuje na všechny okolnosti věci, která má vzniknout,
protože je to úkon dokonalé moudrosti, prozíravosti, která
přihlíží ke všem okolnostem předmětu. Jde-li o lidské roz-
hodnutí, můžeme se mýlit a opravovat, protože neznáme všech-
ny okolnosti. Toho u Boha není. A proto jeho rozhodnutí
jsou od věčnosti pevná a nezměnná. Vše je od věčnosti v
jeho rozhodnutí buď ~~positivním~~ nebo alespoň ~~připouště-~~
jícím. Tedy ~~positivní~~ rozhodnutí Boží se vztahuje na všech-

ny okolnosti věci, protože je to rozhodnutí velmi moudré. Bůh se neopravuje. A tak je tomu i v případě vtělení v těle, podrobeném utrpení. Jestliže v takovém těle přišel Kristus, bylo tak od věčnosti rozhodnuto. Jestliže tak bylo rozhodnuto, tož vzhledem k hříchu. Ergo vi praesentis decreti.....

Tentýž důkaz je velmi silný, protože je založen na faktu: Bůh nemění svá věčná účinná rozhodnutí, protože jsou moudrá. A ta se týkají všech okolností.

V odpovědích na námitky uložil sv. Tomáš několik velmi důležitých myšlenek, týkajících se problému.....

Ad 1. Není pochyby, že Bůh měl na mysli ještě jiné cíle, když se rozhodl pro vtělení, jak ostatně ukázal sv. Tomáš už v 1. čl. Mimo to je jasné, že posledním cílem vtělení jako všech Božích děl je sláva Boží. Každým svým dílem chce Bůh v poslední řadě projevit svou dobrotu, ukázat svou slávu. Ale tu jde o cíl blízký, o bezprostřední pohnutku. A tou je odstranění lidské bídy, kterou způsobil hřích. A proto pohnutkou vtělení byla formálně pohnutka milosrdenství.

Ad 2. Chtějí-li skotisté dokazovat potřebu vtělení z toho, že se musela Boží moc ukázat nekonečným způsobem, pak jim můžeme říci, že takovou se ukázala už v díle stvoření vesmíru z ničeho.

Ad 3. K odpovědi na 3. námitku je třeba poznamenat dvě věci. Předně potentia obedientialis má vztah k nadpřirozenému činiteli, totiž k Bohu, kterého je poslušna. Jest však třeba mít na mysli, že Bůh je zcela svobodný vzhledem k této potenci, čili může ji aktuovat a nemusí. — Dále: "Nic nebrání tomu, aby lidská přirozenost byla pozvednuta k něčemu teprve po hříchu....." A sv. Tomáš ukazuje, že Bůh dopouští zlo jen proto, aby z něho vyvodil větší dobro. A tak vidíme, že pohnutka vtělení je formálně pohnutka milosrdenství. A mimo to zároveň máme odpověď na otázku, proč Bůh připustil první hřích, totiž pro větší dobro, kterým je vtělení se svým vykupitelským charakterem. Tak jsou causae ad invicem causae in diverso genere: pád člověka in genere causae materialis předchází vykupitelské

vtělení, kterým má být člověku v Božím milosrdenství pomozeno. Vtělení však předchází pád in genere causae finalis, totiž většího dobra, pro které Bůh dopustil pád člověka.

Ad 4. Kristus jako od věčnosti byl předurčen k přirozenému Božímu synovství, o tom není pochyby, ale toto předurčení se stalo vzhledem k hříchu, z něhož měl vykoupit lidstvo. A tak Bůh předurčil dílo vtělení jako lék proti hříchu.

Viz námitky skotistů, hlavně námitku, že v našem řešení se jeví vtělení jako alqd occasionatum, což není důstojné díla vtělení.

Thomistické pojetí otázky pohnutky vtělení nám dává takovýto obraz Ježíše Krista:

1./Kristus je podstatně a ne jen akcidentálně Spasitel, Kněz a obětní dar. V těchto attributech je třeba hledat hlavní rysy Kristova charakteru, jak ostatně praví už samo jméno Ježíš. Není především králem a učitelem, který se stal akcidentálně spasitelem lidstva a obětním darem, protože lidstvo zhřešilo a potřebovalo jeho pomoci. Nikoliv. Mocí přítomného rozhodnutí Božího přichází per se et primo jako Spasitel lidstva. A celý jeho život směřuje ke Kalvarii.

2./Z toho však také plyne, že v aktuální ekonomii spásy musejí křesťané nésti kříž s Kristem, chtějí-li dospěti k svatosti, ne jako něco akcidentálního, nýbrž jako něco podstatného. A proto má-li být někdo svatým, a třeba i velkým svatým, netřeba, aby byl velkým v lidské společnosti nebo učeným; stačí, aby se opravdu připodobnil Kristu ukřižovanému. — Více o těchto důsledcích z naší nauky viz Garrigou, Le Sauveur, ..136, n.

Závěr celé otázky tedy je: Bůh chtěl vtělení k tomu, aby ukázal svou dobrotu per modum misericordiae k lidem, aby je vykoupil, neboli propter nostram salutem.

Ti, kdo připouštějí jako thomisté jedno účinné Boží rozhodnutí ohledně vtělení v těle podrobeném utrpení, eo ipso musejí říci se sv. Tomášem: vi praesentis decreti kdyby Adam nebyl hřešil, nebyl by se Syn Boží vtělil. Nebo

kladně: In præsenti decreto incarnatio redemptione
supponit lapsum generis humani redimendi,
quamvis lapsus iste permissus fuerit propter
hoc maius bonum, quid est incarnatio redempti-
va.

Ostatní články této otázky jsou jen doplněk tohoto
ústředního problému.

Q.2. De modo unionis Verbi incarnati.

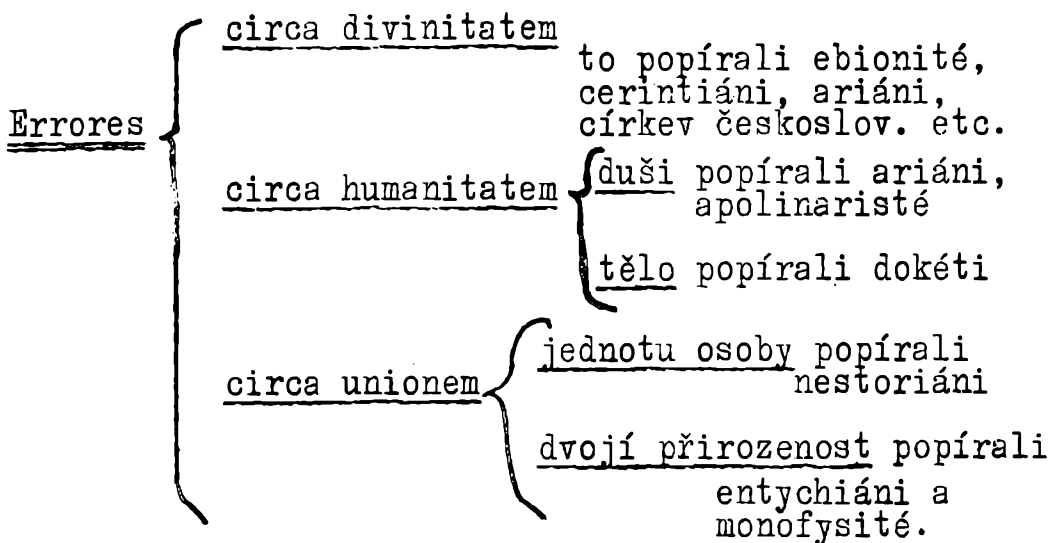
Spojení Slova s lidskou přirozeností není jen spojení morální, nýbrž fysické a sice hypostatické, osobní. Jde o dogma, které praví, že v Kristu je pouze jedna osoba, božská, která je suppositum a to fysickým pro obě přirozenosti, božskou a lidskou. To je v podstatě tajemství vtělení. Nyní je třeba provést podrobnou analogii tohoto dogmatu. Sv. Tomáš to činí v následujících otázkách. V této otázce, která je ústřední, pojednává o podstatě tohoto ~~tajemství~~ tajemného spojení božské a lidské přirozenosti v jednotě osoby Slova. Všimněme si postupně:

1./ Bludů, týkajících se tohoto tajemství.

2./ Nauky Písem, která je základem.

3./ Theologické analýsy sv. Tomáše.

1. Bludy, týkající se vtělení se dělí na tři skupiny. Jedny se vztahují ke Kristově božství, jiné k jeho člověčenství a konečně jsou bludy, které se týkají spojení božství s člověčenstvím.



Poznámky k schematu.

1. Kristovo božství popírali:

v I. stol. ebionité a cerinthiáni

ve II. a III. stol. adoptionisté a gnostici

ve IV. stol. ariáni.

Později mnozí protestanté a některé moderní sekty.

Staré bludy se shodují s novými v této věci v tom,

že obojí popírají Kristovo božství a činí z Krista tvora. Liší se však v tom, že podle starých byl Kristus čímsi zvláštním, byl Logem, ~~bonem~~, stvořeným před ostatním tvorstvem, kdežto u moderních je pouhým člověkem, i když vynikajícím člověkem.

2./Kristovo člověčenství popírali jen staří bludaři, kteří si libovali ve fantasiích. Dokéti tvrdili, že Kristovo tělo bylo jen zdánlivé. Podobně manichejci. Někteří, jako Valentinus ve III. století a Priscillianus ve IV. stol. tvrdili, že Kristovo tělo bylo sice skutečné, ale ne jako naše. Kristus si přinesl jakési tělo nebeské, hvězdné nebo vzdušné. Nebyl tedy synem Mariiným.

Jiní zase, jako ariáni, učili, že Kristus neměl lidskou duši, protože ji zastupovalo Slovo. Apolinaristé připouštěli u Krista duši sensitivní, kdežto duši rozumovou zastupovalo Slovo.

3./Problém spojení dvou přirozeností v jedné osobě v Kristu zaměstnával zvláště v prvních stoletích křesťanskou mysl. Obtíže, které tu jsou, daly podnět k bludům, ale také k jasným formulacím na církevních sněmech. Jednotu osoby popíral ve III. stol. Pavel Samosatský, ve IV. stol. Diodorus, který pravil, že Slovo přebývá v Kristu jako ve chrámě a proto se spojuje s Kristem jen akcidentálně. Podobně Theodorus Mopsvestenus a nestoriáni tvrdili, že lidská a božská přirozenost se spojují v Kristu jen morálně. Sem patří také rosminiáni, kteří definovali osobu jako přirozenost, která je si vědoma sama sebe, neboť v Kristu jsou dvě přirozenosti, mající vědomí sebe samé.

Dvojí přirozenost v Kristu popírali entychiáni a monofysité. Podle nich lidská přirozenost byla v Kristu tak absorbována božstvím, že v Kristu byla dokonalá jednota. Někteří to také tak vykládali, že v Kristu byla přirozenost božská a lidská tak smíchány, že vznikla třetí přirozenost, od obou odlišná. Jiní zase si to představovali tak, že lidská a božská přirozenost se spojují v Kristu tak, jako tělo a duše v člověku. — Monoteleté ve IV. století připouštěli u Krista jen jednu vůli a jednu činnost a tím implicity zavrhnuli dvojí přirozenost.

Pozorujeme-li tyto bludy, vidíme, že jsou to vždy nesprávné extrémní reakce na bludy předchozí.

1. Arius praví: Kristus je stvořené Slovo, spojené s lidským tělem, bez duše. Sv. Athanáš odpověděl: Pak by Kristus nemohl zadosťučinit za nás.
2. Apollinaris: Kristus je Slovo nestvořené, spojené s lidským tělem, ale bez duše, která by mohla hřešit a nemohla by za nás zadosťučinit.
3. Nestorius: Kristus má rozumovou duši, která se morálně spojuje se Slovem. a tak přestává jednota osoby.
4. Eutyches konečně řekne: V Kristu je dokonalá jednota, nejen morální, nýbrž i fysická, protože je tu jen jedna přirozenost.

Tyto bludy mají vliv také na katolické učení o Matce Boží.

Nauka církve československé o Kristu.

Spisarn Věrouka ...I.229 n. Církev českosl. vychází z faktu existence Ježíšovy, která je historicky zdůvodněná, třebaže v evangeliích je mnoho mythického, bájí a legend. — 230. Jestliže Ježíš je nazýván v Písmě Synem Božím, je tomu třeba rozumět jen ve smyslu adoptivního Synovství Božího. — 241 n. Synem Božím je nazván také proto, že má úkol Mesiáše. Ten je však právem nazýván syn člověka. A také proto je Synem Božím, že si byl vědom Božího působení v sobě a cítil se s Bohem sjednocen. — 243. Jde tedy o synovství Boží ve smyslu mravním. Ostatně „zprávy o zrození Ježíšově nepůsobí dojmem historickým, nýbrž dojmem legend a pověstí“. 245.

Výklady církve českosl. o Kristu jsou čistě racionalistické a odmítají z evangelií a učení prvotní Církve vše, co se jim nehodí. Kristus je pouhý člověk, který se dal unést ideou mesiášského poslání. A co neřekl o sobě sám, řeklo o něm nadšení jeho přívrženců. A tak byl vytvořen mythus o jeho božství.

Církevní učení na sněmech.

1. Symbolum apostolorum.
2. Sněmy proti bludařům. Nicejský 325, Cařhradský I. 381.
Na obou je zdůrazněno jak Kristovo božství, tak člověčenství a soupodstatnost s Otcem.
3. Symbolum Athanasianum.
4. Sněm efeský 431 proti Nestoriovi. Denz.118.
5. Sněm chalcedonský 451 proti eutychiánům a ~~mon~~ monofysitům. Denz.148. Tato slova opakují pozdější sněmy, jako florentínský.
6. Proti modernistům decret.Lamentabili. Denz.2031.

II. Nauka Písma o spojení božské a lidské přirozenosti v Kristu.

Bude třeba, abychom si ukázali, že v Písmě jsou tři věci:

- 1./ Kristus má božskou přirozenost, tedy je pravý Bůh.
- 2./ Kristus má lidskou přirozenost, tedy je pravý člověk.
- 3./ Spojení dvou přirozeností v Kristu je osobní.

1./Kristus je Bůh.

Katolické dogma o Kristově božství má dvojí hledisko: kristologické a trinitářské. Tato hlediska souvisejí a nelze je zcela oddělit, neboť ukážeme-li, že Kristus je Bůh, octneme se ihned v tajemství nejsv.Trojice. Přesto však jsou tato dvě hlediska vzájemně odlišná. V kristologii chceme ukázat z historických fakt, že Kristus byl nejen člověk, nýbrž i Bůh a proto jeho vykupitelské dílo má boholidskou cenu; v učení o nejsv.Trojici pak ukazujeme na základě zjevení, jaká je povaha tajemství tří osob v jednotě přirozenosti.

Jako důkazy Kristova božství přinášíme:

1. prorocství St.Z. o Mesiáši,
2. svědectví nebeského Otce,
3. vlastní prohlášení Kristovo,
4. způsob jeho jednání,
5. prohlášení apoštolů.

1. Mesiášská prorocství.

1./ Ž.2, 7. Jahve promlouval ke mně: Ty jsi můj syn, a já to jsem, jenž zplodil jsem tě dnes. — Katoličtí exegeti a také někteří nekatoličtí připouštějí, že tento žalm je mesiášský a to ~~ma~~ litteram. Král, o kterém se tu mluví, je král universální ve v.8. a pojem jeho je zcela mesiášský. Jahve praví o budoucím Mesiáši: Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil. Tedy budoucí Mesiáš se nyzývá syn Boží. Tento výraz se bere ve St.Z. zpravidla metaforicky a proto i zde je třeba mu rozumět metaforicky, nejsou-li důvody a sice ze samého kontextu, které by nás nutily, abychom výraz brali doslova. Text a kontext nás k tomu sice plně nenutí, protože v něm je řeč pouze o vznešenosti Mesiáše, který byl pozvednut ke královské důstojnosti /ego genui te ad dignitatem regalem /, ale a uťor listu k Židům I.5. učí, že ona vznešenost Mesiáše, o které je tu řeč, pochází de facto z jeho božství. /Kterému z andělů řekl kdy Bůh: Syn můj jsi ty ... /

2./ Ž.110, 1,3. Jak katoličtí, tak protestantští exegeti vesměs připouštějí mesiášský smysl, a to sensum litteralem. David uvádí slova, která pronesl Jahve k budoucímu Mesiáši: Řekl Jahve mému Pánu: Seď po mé pravici. David nazývá Mesiáše svým Pánem a proto pokládá ho za vyššího, než je sám. Tato superiorita může pocházet buď z toho, že Mesiáš je Bůh, nebo vznešenější společnasky než David. Co může dovodit z textu a kontextu? — Podle textu se zdá, že tato superiorita Mesiáše pochází: 1./že je universálním králem, který sedí po pravici Boží. 2./Z faktu, že bude věčným knězem. To však ještě neznamená, že jde o Boha. Ani výraz seděti na pravici Boží, protože jde o východní obraz, který pouze naznačuje význačné postavení, třeba královské, není rozhodující. Důvod vznešenosti Mesiáše tedy není v žalmu vyjádřen. — Z N.Z. však víme, že ona superiorita Mesiáše má svůj pramen v jeho božství. /Mk 12,36; Mt 22,44; Lk 20,42./ A proto tento text tak jako předchozí se nemůže uvádět na potvrzení Kristova božství ze St.Z., nýbrž spíše jen jako náznak, který v N.Z. dostává plný smysl. Snad chtěl Bůh Duch svatý tímto způsobem pozvolna poučovat isřelský lid.

3./ Isaj. 9,5. mluví o budoucím Mesiáši, který se zrodí z panny a bude "Bůh silný". Tento výraz prošel velkou kritikou. Vážní exegeti zastávají však slovní smysl tohoto textu. A důvod je ten, že na jiných místech, kde přichází tento výraz, se ho užívá o Jahve a vždy v slovním smyslu. Tedy budoucí Mesiáš bude mít tutéž přirozenost jako Bůh. Zda ovšem židé, tak hluboce monotheističtí pochopili tento výraz v pravém smyslu, je ovšem jiná otázka.

2. Nebeský Otec prohlašuje božství svého Syna.

Stalo se tak dvakrát. Nazývá ho hyos mu ho agapétos. Poprvé při křtu v Jordáně /Mt, 3, 16; Mk. 1, 9./, podruhé při proměnění na hoře Tábor /Mt. 17, 5; Mk 9, 7./ – Agapetos ve spojení s hyos, i když schází člen, znamená v klasické řečtině tolik jako jednorozený syn. Podobně v Septuagintě znamená agapetos jednorozený. – Konečně v N.Z. ho agapetos a ho monogenes jsou synonyma a označují jednorozeného syna. Lk 7, 12. A proto když nebeský Otec řekl ho hyos mu ho agapetos prohlásil Kristovo božství a jeho božskou přirozenost. Slova, kterých užívají evangelisté, vylučují jakýkoliv výklad ve smyslu metaforickém nebo symbolickém. /Lebreton, Hist. du dogme de la Trinité, 1, 1927, 268./

3. Kristus prohlašuje své božství.

1./Kristus třikrát výslovně prohlašuje své božské synovství.

a./ Před učedníky při Petrově vyznání. Mt 16, 13-20; Mk 8, 27-50; Lk 9, 18-22. V kraji Cesareje Filipovy tázal se Kristus svých učedníků, za koho ho pokládají. Petr odpovídá jménem všech: Ty jsi Kristus, Syn Boha živého. Z toho je patrné /z Mk, Lk /, že předmětem tohoto vyznání bylo uznání mesiášské hodnosti Kristovy a to mesiášské hodnosti, jak ji chápal Kristus a která znamená božství Mesiáše. To je možno vidět: Lk z titulu, kterým je Kristus označen u Mt. ho hyos tou then tou zontos. Není jakýkoliv syn, nýbrž ho hyos. /s členem/ Syn kat' exochén.

2./ z příslibu Kristova. Kristus praví, že Petr mohl říci, co řekl, jen za předpokladu zjevení. K poznání mesiášského

poslání Kristova nepotřeboval zjevení, tedy jde o božství. Petr tedy vyznal Kristovo božství, Kristus přijímá toto vyznání a je potvrzuje slavnostním příslibem.

b./ před lidem, když vykládá alegorii o vřolomných vinařích. Mt 21,33 n; Mk 12,1n; Lk 20,9n. Ježíš připomíná nejdříve, co učinil během věků Jahve pro izraelský národ. Posílal proroky, se kterými Israelité krutě nakládali. Nakonec posílá svého vlastního Syna a ten má být také utracen. Zákoníci porozuměli i tu okolnost, že mluví o nich, i tu, že se nazývá Synem Božím. Jak chápat v tomto textu výraz Syn Boží? — Sv. Matouš praví, že pán vinice poslal svého syna k vinařům. /21,37./ Mk a Lk lépe specifikují slovo syn. Praví: svého syna přemilého — ton hyon agapetón. V klasické řečtině však hyos agapetós i bez členu znamená syna jednorozeného. U synoptiků agapetós má tentýž smysl jako monogenés u sv. Jana. Tedy Ježíš v této parabolě, která je spíše alegorií, se nazývá jednorozeným synem Božím.

c./ před soudci. Mt 26,63 n; Mk 14,61n; Lk 22,66n. Ježíši je synedriem položena dvojí otázka: první, zda je opravdu Kristem, Mesiášem, předpověděným proroky. Ježíš odpovídá kladně a odvolává se na mesiášský žalm 110, a osobuje ~~mně~~ si božská práva. /Cf. Lk/ Nato synedrium položilo druhou otázku, zda Ježíš je Syn Boží, ho hyos tu theu. Tu se už nejedná o božské poslání, nýbrž o božskou přirozenost. A Ježíš zase odpovídá kladně. A tak také shromáždění pochopilo jeho odpověď, proto řekli: rouhal se. A proto bez dalšího jednání je ~~odsouzen~~ odsouzen, protože ze sebe dělал boha. A to ne metaforicky — za to by nebyl trest smrti — nýbrž v pravém plném smyslu. Odsouzení synedria potvrzuje skutečnost Kristova prohlášení, že je přirozeným Synem Božím.

2. Kristus dvakrát učí, že má božskou přirozenost.

a./ Před učedníky. Mt 11,25n; Lk 10,21n. Ježíš mluví intimně se svými učedníky. Děkuje Otci za to, že mu dal uskutečnit uložené poslání, a pak praví: "Všechno je mi dáno od mého Otce, a nikdo nezná Syna, leč Otec, a nikdo nezná Otce, leč Syn, a komu by chtěl Syn zjeviti". Protože je to

velmi důležitý text, byl velmi napadán Harnachem a Loisyem. Marně. Seriosní věda uznává pravost textu, protože k popírání není důkazů. Kristus praví, že všechno dobro bez výjimky dostal od Otce. Slovy hypo ton patros mů chce říci, že mezi ním a Otcem je zcela zvláštní vztah, který mu dovo-luje říci: můj Otec. Tak nikdo nemluví o Bohu. Jiní říka-jí nanejvýš Otče náš. A pak vykládá tento vztah: Nikdo nezná... Je tu paralelismus mezi dvěma členy. Formule Ni-kdo nezná... je formule orientální, kterou mluvící tvrdí

- 1./ naprostou rovnost mezi oběma osobami,
- 2./ stejné a to vzájemné poznání Otce a Syna.

Tedy Syn, kterým je Ježíš, je rovný Otcovi a to jak v přiroze-nosti, tak v poznání. Je tak transcendentní, že jen Otec je schopen ho poznat. Tím jasně ukazuje Ježíš svou božskou přirozenost.

b./ před lidem. Mt 22,41n; Mk 12,35n; Lk 20,41n.

Ježíš argumentuje proti fariseům a ukazuje jim božství Me-siášovo z Písma St.Z., na které se oni rádi odvolávají.

"Co se vám zdá o Kristu; čím synem je? Otázka je zcela jas-ně položena. Fariseové také jasně odpovídají: Davidovým. Tak řekl Izaiáš. A Ježíš se ptá dále: Jak to, že ho David v duchu nazývá Pánem, když praví: Řekl Hospodin mému Pánu... Jestliže ho tedy David nazývá svým Pánem, jak může být je-ho synem? — A Mt dodává: Nikdo mu nedovedl odpovědět.

K textu: 1./Ježíš poznamenává, že David nepodává své uče-ní, nýbrž Boží, protože „v duchu“, tedy pod vedením inspira-ce Boží nazývá Mesiáše svým Pánem. 2./Citát z Ž.110. je u všech synoptiků podle Septuaginty. 3./Ježíš předpokládá, že David je autorem žalmu podle učení fariseů a že žalm je mesiášský. David nazývá Mesiáše ho Kyrios mů , tak ja-ko také Boha ton Kyrion, protože v Septuagintě Kyrios téměř vždy odpovídá hebrejskému Jahve. Tedy kdyby byl Me-siáš jen synem Davidovým, jak praví fariseové, i kdyby byl mnohem vznešenější než král David, nikdy by ho David nemohl nazývat ho Kyrios mů. To by bylo proti všem orientálním zvyklostem. Tedy třebaže Mesiáš je syn Davidův podle pro-roctví St.Z., David v něm viděl a uznával něco vyššího,

vznešenějšího než je sám. Budoucí Mesiáš bude tedy vyššího řádu, řádu božského. Jen proto David nazývá Mesiáše svým Pánem. Podle své lidské přirozenosti je synem Davidovým, podle své božské přirozenosti je Davidovým Pánem. Tedy Mesiáš má božskou přirozenost. A protože Ježíš častěji prohlásil před Židy své mesiášské poslání, připisuje si zde božskou přirozenost.

3. Kristus třikrát výslovně prohlašuje jednotu přirozenosti s Bohem. Jan 10,22n. Židé přicházejí k Ježíšovi v nádvoří Šalomounově a táží se opět: Jsi-li ty Kristus, řekni nám to zjevně. Kristus je kárá. Řekl jsem vám to a nevěříte. Nevěříte-li slovům, věřte skutkům. Židé nevěří, protože nejsou z jeho stáda. Jeho ovečky ho slyší a nikdo mu je nevyrve, tak jako je nikdo nevyrve z ruky Otcovy. A důvod: Já a Otec jedno jsme. Ego kai ho pater hen esmen. v.30. Jde zřejmě o dvě osoby, které přesto, že tvoří jednotu, hen, podržují si osobní distinkci. A praví: esmen. — Jak máme však rozumět slovíčku hen? Nejde jen o nějakou jednotu v myšlení a citu? Jednotu morální? — Všimněme si kontextu. Kristus mluvil o společné moci Otce a Syna. Nikdo nemůže vytrhnout ovce z ruky Otcovy a Synovy. Odkud pochází toto společenství moci? Z faktu, že jsou jedno, že tvoří jeden princip činnosti, že mají jednu přirozenost. Jednotu činnosti s Otcem, o které Kristus častěji mluvil, /5,17,19,20; 7,29; 10,15./ nyní jasně prohlašuje a také ukazuje, kde je pramen této jednotné činnosti, totiž v jednotě božské přirozenosti. Prohlašuje tedy, že je Bůh, protože má božskou přirozenost.

b./ při poslední večeři před učedníky. Jan 14,7n. Ježíš oznamuje učedníkům svůj odchod: Vado ad Patrem. -- Kdybyste znali mě, znali byste i Otce. Neznali dobře Syna a proto neznali Otce. "Od této chvíle poznáváte ho; ano, viděli jste ho". v.7. V Synu viděli Otce. Tedy dokonalá jednota Otce a Syna. Tato jednota je potvrzena ve verši 10.: "Slova, která já mluvím k vám, nemluvím sám od sebe. Otec, který zůstává ve mně, činí ty skutky." Jednota principu, ze kterého vychází činnost, poukazuje na jednotu a identitu přirozenosti. Těžko najít výraznější text, mluvící o jednotě přirozenosti Syna s Otcem.

c./ ve velekněžské modlitbě. Jan 17,20n.

Ježíš prosí za ty, kteří uvěří a prosí, aby byli všichni jedno, tak jako on je jedno s Otcem. Toto spojení je dílem Kristovým. Jak? "A já jsem jim dal slávu, kterou jsi mi dal, aby jedno byli, jakož i my jedno jsme: já v nich a ty ve mně; aby byli v dokonalé jednotě, aby svět poznal, že ty jsi mě poslal a že jsi je miloval, jako jsi miloval mě". v.22,23. Tedy Ježíš působí toto spojení věřících s Bohem, protože jim dává svou slávu - doxa - kterou přijal od Otce. Jaká je však tato sláva, doxa? - Zdá se, že spočívá v tom, že je s Otcem jedno. Jedno však jsou z důvodu jedné přirozenosti. A účast v této slávě čili v božství dává Kristus věřícím v posvěcující milosti. Tak se vytváří dokonalá jednota věřících s Kristem a Otcem, která napodobuje jejich jednotu. Milostí je Kristus ve věřících. A poněvadž on je jedno s Otcem, kde je on, je Otec. A tak nastává spojení všech - consummati in unum. A tak Kristus ukazuje, že má božskou přirozenost, která mu umožňuje vytvořit jednotu mezi věřícími, sebou i Otcem.

4. Kristus mluví o své preexistenci.

a/ veřejně před lidem. Jan 8,12-59. Kristus ukazuje, že je více než Abraham a že Abraham toužil vidět jeho den. A poněvadž se židé pohoršují, praví ještě jasněji: "Dříve než Abraham byl, já jsem"./58/. Je to slavnostní tvrzení: Amen, Amen... Tedy jde o tvrzení velmi vážné, o absolutní pravdu. Slovy ego eimi /v.58./ Kristus praví nejen, že preexistoval, a to bez označení od kdy, nýbrž praví jednoduše, že jest. Na rozdíl od Abraháma, pro Abraham genésthai, on jednoduše je. Abraham má býti sdělení, kdežto on je bytí. Abraham je získal, on je má. Tak tomu také fariseové rozuměli a proto se chápali kamení, aby ho ukamenovali jako rouhače.

b./ Ve velekněžské modlitbě mluví Kristus podobně./Jan 17,5./:"A nyní oslav mě ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, dříve než byl svět". A ve v.24, opakuje tutéž myšlenku:"Otče, chci, aby kde jsem já, byli se mnou i ti, které jsi mi dal, aby viděli mou slávu, kterou jsi mi dal, neboť jsi mě miloval před ustanovením světa". Ježíš tedy žádá dvě věci: 1./aby jeho lidská přirozenost, kterou

v čase vzal na sebe, se stala účastna slávy, kterou jako Bůh měl od věčnosti. 2./ aby jeho učedníci se dostali tam, kde je on, a aby viděli jeho slávu, která zasahuje i jeho lidskou přirozenost a kterou jí určil nebeský Otec od věčnosti, tak jako od věčnosti se rozhodl k tomu, aby se jeho Syn vtělil. Není pochyby, že tyto výroky svědčí zcela jasně o Kristově božství. Ježíš je přirozený Syn Boží, má božskou přirozenost, existoval od věčnosti.

4. Kristovy skutky svědčí o jeho božství.

V životě Kristově se setkáváme s činy, které dokazují, že je nejen vyslancem Božím, nýbrž skutečným Bohem.

1./ Kristus si osobuje svrchovanou moc nad mravním svědomím člověka, a to ne nějakou moc delegovanou, nýbrž vlastní. a./ Prohlašuje, že má zákonodárnou moc a to rovnou zákonodárné moci Boží. Mt 5,22,28,32,34,39. Mk 10, 4,12.

b./ Má moc odpouštět hříchy, o které všichni jeho posluchači věděli, že přísluší pouze Bohu. Mk 2, 5-12.

c./ Má svrchovanou moc soudní; prohlašuje, že má moc soudit o všech skutečích lidí a má také moc je odměňovat nebo trestat na věčnosti. Mt 24, 30,31. Mk 13,21. Přivlastňuje si tedy práva, která podle starozákonního učení náležela pouze Bohu.

2./ Kristus ukazuje, že koná zázraky svou vlastní mocí.

a./ Koná zázraky nikoliv ve jménu Jahve, nýbrž ve svém vlastním jménu. Mt 9,28; Mk 8,3. -

b./ Nežádá Boží pomoc, nýbrž jedná podle vlastního rozhodnutí a ovládá řád přírodní. Mk 4,39; 5,9,41; 9,24,28; Mt 8,5-13.

c./ Svou vlastní vnitřní mocí koná své zázraky. Mt 10,8; Mk 16,17; Lk 6,19; 8,46; 10, 9,17. - Připisuje si osobní moc samostatně, sua propria virtute, křísit mrtvé. Jan 5, 21,28,29. Tato moc se v Písmě všude připisuje jen Bohu... Izaj.26,19. A podobně si osobuje moc udělovat svou vlastní autoritou duchovní život. Jan 5,24-26.

3./ Kristus pro sebe žádá naprostou autoritu, ano, i božskou počtu.

a./ Chce, abychom pro něho opustili všechno. Mt 10,37n; Mk 10,29n; Lk 14,26. -

b./ Když pak opustíme pro něho všechno, máme vzít kříž a jít za ním. Mk 8,34.

c./ Chceme-li pak dospět do nebe, musíme vyznávat Krista a to veřejně, tedy vzdávat mu veřejnou bohopoctu. Mt 10, 32n; Mk 8,34n.

Odtud pro myslícího člověka zcela samozřejmý logický závěr: Kristus prohlašuje své božství a žádá jeho uznání.

5. Svědectví apoštolů o Kristově božství.

Na předpokladu a vědomí Kristova božství vyrostla Církev. O tom nebude seriosní historik pochybovat. Podívejme se, jak Kristovi učedníci svědčí o božství svého Mistra.

A. Skutky apoštolské.

a./ Sv.Petr, Sk 2,36. praví, že Bůh učinil Ježíše i Pánem i Vykupitelem. Kai Kyrion kai Christon epoiesen ho Theos. Obecný smysl těchto slov je tento: Bůh zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením Ježíšovým dokázal, že Ježíš je skutečně tím, co o sobě tvrdil, totiž Kyrios a Christos. Slovem Christos je vyjádřeno jeho mesiášské posláním, slovo Kyrios pak má zde tentýž smysl jako na jiných místech N.Z., vyjadřuje totiž jeho božství. Petr tedy hlásá Kristovo božství, které bylo dokázáno jeho zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením.

b./ ~~Roma~~ Sv.Pavel ve Sk.20,28. praví starším církve efeské: "Dávejte pozor na sebe i na všechno své stádo, nad kterým vás Duch svatý ustanovil biskupy, abyste spravovali Církev Boží, kterou on vydobyl svou krví". ~~Roma~~ Sv.Pavel napomíná starší, aby nejdříve dbali o své vlastní posvěcení a pak aby dbali také o duchovní prospěch svého stáde, protože je Duch svatý ustanovil vedoucími Církve, totiž té Církve Boží, kterou Bůh svou krví vydobyl. Gramaticky je možný jen tento smysl, protože slova dia tou haimatos tou idion se mohou vztahovat jen k slovu tou Theou. Kdo však mimo Krista vydobyl Církev Boží svou krví? A toho nazývá sv.Pavel výslovně Bohem. Na tomto místě se tedy Kristus otevřeně nazývá Bohem.

B. Listy sv.Pavla.

a./ V listě k Řím. 9,5. Pavel vypočítává Boží požehnání, kterých se dostalo izraelskému lidu. A jeho nejvyšší požehnání uvádí lidský původ Mesiáše z Israele. Ex patriarchis est Christus. Přidává však důležité slovíčko: secundum carnem - to kata sarka. Člen to spolu se slovy kata sarka ukazuje, že vedle lidské přirozenosti je v Kristu ještě něco jiného. A o ~~tom~~ mluví v následujícím verši: "Ten je nade všechno, Bůh velebený na věky". Theos bez členu. V N.Z. to znamená božskou přirozenost. A tento smysl požaduje kontext. Slova podle těla vyvolávají antithesi. A ta je v posledně citovaných slovech. Tedy Kristus podle těla je z patriarchů, podle božské přirozenosti /Theos / je požehnaný na věky. Tedy sv.Pavel učí, že v Kristu je dvojí přirozenost, lidská a božská.

b./ V listě ke Kolos. 1,15. vypočítává některé vlastnosti Kristovy: imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quia in ipso condita sunt universa. Kristus se nazývá obrazem Božím, tak jako se nazývá syn obrazem otčovým, neboť Kristus před kterýmkoliv tvorem, před stvořením vůbec, od věčnosti je zplozen od Otce. Zplozen od věčnosti je Kristus také tvůrcem veškerenstva: "Vždyť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi... všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. A on stojí v čele všeho a všechno má v něm své ~~trvání~~ trvání". A tak je tu vyličen Bůh Kristus jako Bůh, protože v židovské teologii tvůrčí činnost je vlastní Bohu. Pavel tedy na tomto místě tvrdí o Kristu tři věci: 1./Jeho věčné vycházení od Otce.

2./Jeho přesažnost vzhledem k stvořené přírodě.

3./Jeho svrchovanou moc nad tvorstvem.

A to všechno vyjadřuje božskou přirozenost Kristovu. - V hl.2,9. dokonce Pavel praví: In Christo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter /Col.:podstatně,; Škrabal: Katolíci a také mnozí nekatolíci připouštějí, že plenitudo divinitatis zde znamená všechno, čeho je třeba, aby Kristus byl Bohem. Smysl slov je pak tento: V Kristu je neustále všechno, čeho je třeba, aby byl Bohem. A to v osobě Kristově spojené s tělem - ~~■~~ corporaliter

- takže mimo lidskou přirozenost je v Kristu také přirozenost božská.

c./ V listě Filip. 2,6. podává sv.Pavel svrchovaný příklad Kristovy pokory,když praví: Qui cum in forma Dei esset /ač božské přirozenosti, Col/, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo. Řecké hyparchon = cum esset - participium,které abstrahuje od času a naznačuje trvání. in forma Dei en morfé theu. Forma, morfé označuje to,co patří k bytnosti,podstatě nějakého jsoucna a je od něho neodlučitelné. Není proto divu, že řečtí Otcové výraz forma Dei chápali o jeho božské přirozenosti. To je smysl filologický. A proto věta praví: Třebaže Kristus je božské přirozenosti a tou je roven Otci, zničil se ... A pro tuto pokoru Bůh ho povýšil a dal mu jméno,které je nad každé jiné jméno. Jméno nad každé jiné jméno je u židů jméno Jahve,které Ježíš zdědil a proto je přirozený Syn Boží /podle listu k Žid.1,4./ Náš kontext mu dává jméno,jehož význam je však tentýž, totiž jméno Kyrios. /v.11./

d./ V listě Titovi 2, 13,14. Sv.Pavel bojuje proti některým obtížím u křesťanů a praví, že křesťané mají vésti život v pokoji a zbožnosti. Když žijeme zbožně, pak můžeme klidně očekávat věčnou blaženost a zvláště adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi - epifáneian tés dóxes tou megelu theu kai soterios hemon Chistu Jesu. Výraz tou theu kai soterios hemon je pod jedním členem a proto znamená jednu osobu,která je zároveň velkým Bohem a naším Spasitelem. A tou osobou je Ježíš Kristus. Tedy jasné svědectví Apoštola o Kristově božství.

e./ V listě k Žid. 1, 1-14. Autor listu poznamenává,že ve St.Z. Bůh mluvil lidem skrze proroky, nyní však, v době mesiášské,skrze svého Syna /v.1./ A pak určuje blíže, kdo je tento Syn. Bůh jej učinil dědicem veškerenstva, je tedy universálním vládcem. A toto universální panství je důsledek jeho božského Synovství. Dále Syn je tvůrcem, protože Bůh vše učinil skrze něho. Podle židovským pojmů však Tvůrce je pouze Bůh. Syn je dále odleskem slávy svého Otce, protože je od věčnosti zplozený./Kol.1,15./ A tento výraz ukazuje na rovnost a věčnost jeho božské přirozenosti:

Syn je jako Otec. Syn je však nejen tvůrcem; také zachovává všechno: udržuje všechno svým mocným slovem./Kol.1, 17./ Konečně Syn je Mesiášem, je Pomazaným Páně, a jeho božství bylo už ve St.Z. alespoň naznačeno. Andělé jsou jeho služebníky. Jeho království je věčné, protože Syn je Bůh: Trůn tvůj, Bože, trvá na věky věkův. I když tato slova jsou řečena v žalmu metaforicky, zde jsou vzata ve svém plném smyslu a vztahují se na Ježíše. A tak můžeme říci, že vše, co ve St.Z. bylo řečeno o Jahve, je zde řečeno o Kristu, který tak jako Bůh je věčným Králem, Tvůrcem, Pánem, tedy Bohem.

C. Spisy sv.Jana.

V Apokalypsi. Autor Apokalypsi nenazývá nikdy výslovně Ježíše Bohem. Jen jednou o něm užívá slova ho hios tu theu,/2,18./ Nezapomeňme však, že Jan psal církvím, které věřily v Kristovo božství, a proto rozuměly hlouběji vztahům, které jsou mezi Ježíšem a jeho nebeským Otcem. Z toho však, co sv.Jan praví o Kristu, je snadno patrné, že se na něho dívá jako na svého Boha. Je to patrné z titulů, které dává Kristu, z úkolů, které má Kristus, a z poct, které jsou mu vzdávány .

Tituly Kristovy. Kristus v Apok. je nazýván první a poslední, začátek a konec,/1,17; 2,8./ Tak jako Bůh /6,10/. Kristus je svatý a pravdivý /3,7./ tak jako Bůh 6,10./ Kristus je Král králů a Pán pánů /17,14./, tak jako Bůh /6,15-17/. Musíme však vyznat, že tyto tituly jsou podstatně tituly, náležející Bohu a nikde v Písmě a zvláště v židovské teologii nejsou dávány člověku.

Úkoly Kristovy. Kristus je pán života a smrti lidí /1,18./, což náleží jen Bohu. Kristus proniká srdce a ledví člověka a proto mu může dát spravedlivou odměnu /2,23./. Tato vlastnost je vždy připisována jen Bohu. Jen Kristus může otevřít knihu a zlomit její sedm pečeti /5-6./. Tato činnost však podle kontextu přesahuje možnosti jakéhokoliv tvora. Kristus sedí na trůně Božím a tento trůn patří zároveň Bohu a Beránkovi./22/. Jeho moc se vztahuje

na všechny věci pozemské i nebeské /1,4; 2, 26,27; 4,5./. Kristus je Král králů /19,16./. Kristus je všemohoucí jako sám Bůh./1,8; 4,8./

Pocty vzdávané Kristu. Sv.Jan vzdává Kristu božskou poctu. Celá křesťanská víra směřuje k Bohu a k Ježíši Kristu. Svatí se nazývají ti, kteří věrně zachovávají Boží přikázání a víru v Ježíše /14,12./. A proto se věřící nazývají buď věrní služebníci Boží /7,3./, nebo služebníci Ježíšovi /1,1; 2,20./. Věřící, který v pronásledování zachoval neporušenou svou víru, stal se věrným svědkem Ježíšovým /2,13./. Ti kněží, kteří mají podíl v prvním zmrtvýchvstání, budou Boží a Kristovi./20,6./. Hymny, které nebešťané zpívají Bohu,/7,12./. jsou téměř doslova totožné s těmi, které zpívají Beránkovi /1,6; 5,9n./. Klanění Bohu a Beránkovi je totožné /5,8./. Komukoliv jinému se klanět je zakázáno.

Uvážíme-li toto všechno, dospějeme nutně k závěru, že v Apokalypsi stejně jako v ostatních knihách N.Z. je Kristus božskou osobou, od Otce odlišenou, čili že Kristus je Bůh.

V Evangeliu sv.Jana a v jeho listech nenajdeme ovšem nic jiného než tutéž myšlenku. V prologu na Evangelium praví sv.Jan, že na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bůh byl Slovo. Tu evangelista ukazuje Kristovu věčnou preexistenci, jeho božství jakožto osoby odlišné od Otce, a konečně jeho soupodstatnost s Otcem. Z dalšího se dovídáme, že Kristus je Stvořitel, že vzal na sebe lidské tělo a stal se jedním z nás. A nakonec se mu dostalo slávy, která patří jen Bohu.

V listů sv.Jana cituji alespoň jedno místo. Na konci I.listu píše:"A víme, že Syn Boží přišel a dal nám rozum, abychom poznali pravého /Boha/ a abychom byli v pravém /Bohu/, v jeho Synu, Ježíši Kristu. On je pravý Bůh a život věčný". Tu je zřejmé vyznání Kristova božství. Slovo autos se vztahuje k předchozímu substantivu syn. Mimo to u sv.Jana nikdy se nenazývá Otec "věčný život", kdežto Synu je častěji dáván tento titul./1,2; 5,11-12./. Cílem Janovým je uká-

zat, že Syn, Ježíš, je pravým Bohem, a nikoliv, že Otec je Bůh. To bylo ~~namno~~ samozřejmé. Ostatně Otec už před tím se nazývá Bohem a proto by bylo zbytečné to opakovat: tento je pravý Bůh. A proto slova: On je pravý Bůh... se zřejmě vztahují na Krista, Syna Božího.

2. Kristus je pravý člověk.

Ukázali jsme, že Kristus je Bůh. Je třeba ukázat, že je pravý člověk. Z moderních nikdo nepopírá tuto thési. Naopak, pro moderní bludaře je Kristus pouhým člověkem. Proto se domnívám, že není nutné se touto otázkou mnoho zabývat. Proti doketům dnes nebudeme bojovat. Ani proti ariánům, monothetům a ostatním bludařům prvních století křesťanské éry. Křesťanské dogma o celé lidské přirozenosti v Kristu je zcela jasné každému, kdo čte Nový Zákon. Kristus žije jako člověk, jedná jako člověk, umírá jako člověk. Jeho tělo je skutečné, nikoliv zdánlivé. Je to tělo podrobené všem strastem a bolestem, jako jiné lidské tělo. Kristus přichází na svět jako dítě, roste jako jiné děti, takže nikdo z těch, kdo se s ním stýkali, neměl ani nejmenší pochybnosti o skutečnosti jeho těla. Právě tak měl Kristus skutečnou lidskou duši. A proti tomuto tvrzení nelze se dovolávat textů sv. Jana, který praví o Logu: *sarx egeneto*. Slovo *sarx* nelze brát jako pouhé tělo, maso, nýbrž jako organické tělo, oživené duší, tedy ve smyslu člověk. A člověk je tělo a duše. Ostatně účelem celého Janova prologu je ukázat, že Kristus-Bůh se vtělil, přijal lidskou přirozenost. Nelze proto rozumně pochybovat o celém člověčenství v Kristu, o těle i duši.

3. Spojení dvou přirozeností v Kristu je osobní neboli hypostatické.

Pro spojení osobní neboli hypostatické máme jen jediný případ, totiž v Kristu. Slovem hypostatické spojení chceme říci, že dvě podstaty úplné /Božství a člověčenství/ se tak dokonale spojují, že vzniká jedno osobní jsoucné,

skládající se ze dvou specificky odlišných podstat. Poně-
vadž pak operationes sunt suppositorum, jak praví schola-
stické axioma, připisuje se obojí činnost, v našem přípa-
dě božská i lidská, jedné osobě, totiž osobě božské.

Jaký je podklad pro nauku víry o spojení přirozenosti
božské a lidské v jednotě osoby Slova v Písmě ? Všimněme
si podrobně jednotlivých textů, které dokazují toto dogma.

1. V listě k Filip. 2,5-11.

Vraťme se už k citovanému místo: "On totiž /Kristus/, ač
božské přirozenosti, nepokládal za lup to, že je roven
Bohu ... a ve svém zevnějšku byl shledán jako člověk ...
Bůh ho povýšil a dal mu jméno, které je nad všechno jméno
... V citovaném textu můžeme vidět trojí fási Kristovy e-
xistence: před světem, na zemi, ve slávě. Smysl textu je
jasný: Třebaže Kristus je božské přirozenosti a má božské
výsady z toho faktu, že je roven Bohu, zmařil sama sebe,
připodobnil se nám lidem. A proto ho Bůh oslavil i v jeho
těle, kterým se nám přiblížil. Následkem toho mu patří bož-
ská pocta. Je tu tedy zřejmý přechod od věčné preexisten-
ce Kristovy v Bohu k existenci lidské v čase /habitus in-
ventus ut homo/ a od té zase k existenci oslavené na věč-
nosti. Sv. Pavel tedy chce říci, že Kristus, který byl od
věčnosti Bohem, přijal lidskou přirozenost a žil jako
člověk a při tom si ponechal svou Božskou přirozenost.
Tím nám dal svrchovaný příklad pokory, jaký nemá sobě po-
dobného. Stal se poslušným až k smrti - on Bůh.

Analysujeme-li tento fakt, dospějeme k těmto závěrům:
1./ Kristus existoval před svým vtělením, byl roven Bohu,
byl Bohem. 2./ Rovnost předpokládá také rozlišení. Nikdo
není roven sobě. Je tedy osobou odlišnou od Otce, s nímž
má totožnou přirozenost. 3./ Přirozenost božskou morfé
theu měl, přirozenost lidskou morfé dúlu přijal. Je te-
dy pravý Bůh a pravý člověk, v něm se spojují dvě přiro-
zenosti. 4./ Po vtělení zůstává obojí přirozenost neporu-
šená. /v.6./ A nyní - to je důležité - sv. Pa vel připisu-
je Kristu, v němž se spojují dvě přirozenosti, jeho jedno-
mu principu, to, co je vlastní božské přirozenosti —

praví, že Kristus před svým vtělením byl Bohem — a stejně i to, co náleží přirozenosti lidské — že byl poslušný až k smrti. Musí tu být tedy jedna svébytnost, jedna osoba. Tedy hypostatické spojení. A když pak apoštol dále mluví o slavné existenci Kristově, ukazuje zase na toto spojení. Kristu se dostává i v jeho člověčenství božské pocty pro spojení božské přirozenosti s lidskou v jedné božské osobě, takže tato skutečnost jen potvrzuje, co bylo řečeno.

2. V listě k Řím. 9,5.

Sv. Pavel nařiká nad zatvrdzelostí svých soukmenovců. "Vždyť jsou to Israelité, jim patří přijetí za syny ... jejich jsou Otcové kai ex hon ho Christos to kata sarka, ho ón epi panton theos eulogetos eis tous aionas. Tak čtou seriosní exegeti./Cf.Nestle./ Smysl pak je okamžitě patrný. Kristus má svůj původ v praotcích národa israelského, ale jen podle těla. Jako Bůh je od věčnosti. Tedy dvojí přirozenost v Kristu, který je jednou osobou, jedním suppositem, jedním principem činnosti.

Odpurci Kristova božství by rádi seslabili smysl tohoto textu a proto zavádějí novou interpunkci. Jedni čtou: Z nich je podle těla Kristus. Jenž je nade všechno požehnaný na věky. Jiní čtou: Z nich je podle těla Kristus, který je nade všechno. Bůh požehnaný na věky. Podle obojí interpunkce je na konci doksologie, vztahující se k Bohu, jemuž se děkuje za přijatá dobrodiní. V první části pak je řeč o Kristově původu z lidu israelského. — Vážní exegeti tuto interpunkci zamítají z důvodů gramatických. /Cf.Ceuppens./ A právě tak z důvodu kontextu. Doxologii tu nebude nikdo očekávat. A pak, když Pavel mluví o Kristu podle těla, budeme očekávat, že řekne něco o druhé stránce jeho osobnosti. Tak chápala tento text jak východní tak západní tradice a teprve Photius se snažil dát mu jiný smysl.

3. V listě Tit. 2,13-14.

Sv. Pavel píše, že máme tak žít, abychom mohli s klidným svědomím očekávat "v blahé naději slavný příchod velkého

Boha a Spasitele našeho Ježíše Krista. Ten dal sám sebe za nás v oběť, aby nás vykoupil od všeliké nepravosti a očistil si lid příjemný ..."

Na první pohled by se mohlo zdát, že jde o příchod Boha a Ježíše Krista. Jestliže však přihlédneme k řecké konstrukci a ke kontextu, pak vidíme, že slova velký Bůh a Spasitel náš se týkají téže osoby, totiž Ježíše Krista. 1./ Slova megalu theu a Soteris hemon jsou spojena jedním členem tou, což znamená, že jde o tutéž osobu. 2./ Co se týče kontextu: Jedná se o epifanii velkého Boha a Spasitele našeho. U sv. Pavla nacházíme slovo epifaneia pětkrát, a vždy se týká Krista, nikdy Boha Otce. Tedy i zde se jedná o zjevení Ježíše Krista při druhém příchodu při posledním soudu. A tak kontext podepírá gramatickou konstrukci. Snad by chom mohli na potvrzení uvést ještě tu okolnost, že u sv. Pavla Bůh Otec nikdy se nenazývá megas theos, kdežto Kristus se nazývá Bůh nade všechno. /Řím. 9, 5/

A nyní, když Pavel nazval Krista velkým Bohem, nazývá ho Spasitelem, a ukazuje, že se stal pro nás obětním darem, aby nás vykoupil. Kristus je však naším Spasitelem jako člověk, pokud byl schopen utrpení a smrti na kříži.

Tedy opět se jednomu principu, čili jedné osobě připisuje to, co patří ~~hmotné~~ přirozenosti lidské, i to, co patří přirozenosti božské.

4./ V listě ke Kolos. 1, 13-20.

Je to zase text, o kterém jsme už mluvili. Církev ho užívá na svátek Krista Krále. V. 14. en ho echomen téu apolytrosia Výraz en ho, in quo, se vztahuje na milovaného Syna v. 13., tedy na Krista. Je to hebreismus, kterým je naznačena jistá kausalita, takže in quo je totéž jako per quem. Tedy skrze Krista máme vykoupení, odpustění hříchů. Třebaže slova per sanguinem eius scházejí v řeckém textu, vyjadřuje tento dodatek Vulgaty myšlenku sv. Pavla, která je obsažena v technickém výrazu apolytro-sis. Kristus nás vykoupil prolitím své vlastní krve.

A v 15.v. hos estin se vztahuje zase na Krista, jak uznávají všichni. Tedy týž Kristus, který nás vykoupil, je obrazem Božím, primogenitus omnis creaturae, per quem omnia condita sunt. Tedy zase jediné a téže osobě se připisují vlastnosti i činnost dvojí přirozenosti, božské a lidské.

5./ V listě Gal. 4,4-5.

Apoštol vykládá, jak nedokonalý byl St.Z. proti N.Z. Jakmile však přišla plnost času, poslal Bůh svého Syna, který se zrodil z ženy a byl podroben Zákonu, aby vykoupil ty, kdož byli pod Zákonem, abychom byli přijati za syny."

Tím sv.Pavel vymezuje tři věci: čas poslání, poslání a jeho podstatu, cíl poslání.

a./Čas poslání. To pleroma tou chronou. Označení pro dobu mesiášskou.

b./Povaha poslání. V době mesiášské poslal Bůh svého Syna. ~~Th~~ Tu je zřejmě naznačena preexistence Syna. Musel existovat, když byl poslán. Jeho poslání lépe určují další slova: *genomenon ek gynaikos - factum ex muliere*. Apoštol se zřejmě vyhýbá slovu zrozeného z ženy, protože v tom případě by tu byl přechod z nebytí k bytí, kdežto výraz *genomenon* označuje jen nový způsob existence. Tedy přijal lidskou přirozenost. Nové zrození v lidské podobě mu nedalo novou osobnost, protože to, co měl, si podržel, a co neměl, přijal. A tak o jednom a též Kristu se praví i to, že od věčnosti existoval, i to, že v čase přijal lidskou přirozenost, takže už nejstarší Otcové uváděli tento text proti bludařům, popírajícím hypostatické spojení.

c./Cílem poslání Syna je vykoupení lidstva. - A tak Apoštol praví o Kristu, že je přirozeným Synem Božím, který je u Otce od věčnosti, že v čase přijal z ženy lidské tělo, aby nás vykoupil. Tedy zase jedné a téže osobě připisuje činnost božskou i lidskou.

6./ Prolog sv.Jana 1, 1-18.

Sv.Jan má úmysl ukázat, že Kristus, který přijal lidskou přirozenost, je opravdu Bohem. Proto praví: Na počátku, to jest, kdy ještě nebylo stvořených věcí, byl Logos. A byl u Boha, tedy u Otce. Otec je tedy osoba odlišná od osoby Loga. Logos však byl také Bohem. Logos en theos. Bez artikulu, tedy vyjádření božství.

Slovo bylo soupodstatné s Otcem. A toto Slovo je tvůrcem veškerenstva, což pro židy je svrchovaný argument pro jeho božství.

A toto Slovo, mající uvedené božské vlastnosti a božskou činnost, se stalo člověkem. Sarx egeneto. Nezměnilo se v člověka, nýbrž k svému božství přijalo člověčenství.

A přebývalo mezi námi Tedy konalo lidské skutky. Tedy opět Logos koná skutky božské i lidské — skutky dvou přirozeností. A ty jsou připisovány jedné a téže osobě.

III.

Hypostatické spojení - theol. analyza.

Otázku způsobu, jakým je v Kristu vytvořeno spojení přirozenosti lidské a božské, rozděluje si sv. Tomáš takto:

- 1./ O samém hypost. spojení /ot. 2./
- 2./ O osobě, která přijala lidskou přirozenost /ot. 3./
- 3./ O lidské přirozenosti, která byla přijata a v jakém stavu. /ot. 4-15./

Otázka 2. pojednává tedy o podstatě hypostatického spojení.

A.1. Utrum unio Verbi incarnati facta sit in natura.

Smysl otázky je tento: Zda spojením dvou přirozeností v Kristu vzniká jedna nová přirozenost, jak učil na příklad Eutyches. Článek přináší argumenty proti monofysitismu. Námítky, které uvádí sv. Tomáš, jsou argumenta Eutycheta, který hájil proti nestoriánům učení sv. Cyrila Alex., kterému však nerozuměl. Obtíž, o kterou tu jde, má svůj pramen v různém významu těchto slov. Sv. Cyril pravil proti nestoriánům, že toto spojení nebylo jen morální, nýbrž fyzické, hénosis fyziké. Denz. 115. Tento výraz u sv. Cyrila neznamena smíšení dvou přirozeností, nýbrž spojení vyšší než morální a akcidentální. Proto užívá slovo, obecně přijaté: kat' hypostasín. Denz. 114., unio hypostatika. V řecké Církvi jen pomalu byl dán přesně vymezený smysl slovům usía, fysis, hypostasis, prosopon, kdežto u latiníků slovo persona a natura mají už od dob Tertulliana přesný smysl v otázce vtělení. Jen pozvolna na východě dostávalo slovo prosopon smysl stejný, jaký má na západě slovo persona, protože původní smysl slova prosopon je divadelní maska, tvář, figura, podoba a podobně.

Odpověď sv. Tomáše či odpověď víry: Spojení v Kristu se nestalo smíšením dvou přirozeností, v Kristu není jen jedna přirozenost. Cf. definici sněmu chalcedonského proti Eutychovi, Denz. 148.

Sv. Tomáš dokazuje dogma o dvou přirozenostech v Kristu v jedné osobě Slova rozborem slova přirozenost.

Článek má dvě části: 1./rozběr slova přirozenost

2./spojení v přirozenosti je nemožné.

1./Slovo přirozenost znamená:

a./ rození u živých bytostí

b./ princip tohoto rození

c./ jakýkoliv vnitřní princip pohybu, který patří subjektu, na př. princip života vegetativního. Tedy princip přirozené činnosti v subjektu.

d./ podstatnou formu, která je principium radicale přirozené činnosti, na př. rostlina.

e./ látku, která je principem přirozené pasivity. Tak na př. pravíme: živočich je přirozeně smrtelný.

f./ bytnost a to i duchových bytostí, pokud je tato bytnost principium radicale jejich přirozené činnosti.

2./Druhá část článku ukazuje nemožnost spojení v přirozenosti. Důkaz sv. Tomáše můžeme krátce vyjádřit takto:

Spojení v přirozenosti může být jen trojím způsobem:

1./ Per compositionem perfectorum permanentium.

2./ " " " transmutatorum.

3./ Per unionem imperfectorum absque per mixtione et transmutatione.

Atqui haec tria repugnant.

Ergo unio in natura est impossibilis.

Major explicatur: Podstaty, které se spojují, mohou být buď dokonalé nebo nedokonalé. Tertium non datur. A spojují-li se dvě podstaty dokonalé, mohou se tímto spojením změnit nebo nezměnit. A zase tertium non datur.

Unio	{	<u>ex duobus</u>	{	remanentibus
		<u>perfectis</u>		transmutatis
		<u>ex imperfectis</u> - non per mutatis nec permixtis.		

Tedy vzhledem k spojení, které bylo vytvořeno v Kristu, nelze říci, že ~~po~~ spojení obou přirozeností vznikla třetí přirozenost, jedna přirozenost. Odpovědi na námitky doplňují naše řešení.

A.2. Utrum unio Verbi incarnati facta sit in Persona.

Smysl článku je ten: Zda spojení dvou přirozeností v Kristu je v jedné osobě, takže jednota v Kristu tvoří právě tato jedna osoba.

Čti námitky. Církev však definovala na sněmu efeském /D. 114-118./, že spojení dvou přirozeností v Kristu se stalo v osobě — hénosis kat'hypostasin. Tamtéž byla zavržena nauka o dvou osobách, morálně spojených. Tyto definice byly potvrzeny na sněmu chalcedonském./D.148./

Čl. sv. Tomáše obsahuje dvě části. V 1. se rozlišuje přirozenost od osoby, ve 2. se dokazuje these.

I. Pozvolný přechod od vulgárního pojetí přirozenosti k pojetí filosofickému.

V první části máme nejdříve 1. konklusi, pak definici svébytnosti a konečně definici osoby, která je doplněna v odpovědi k 3.

První závěr: V každém tvorů se ~~má~~ věcně liší svébytnost od přirozenosti jako reální celek od reální části. — Důvod je ten, že podle své nominální definice suppositum neboli subjectum attributionis znamená celek — totum — kdežto přirozenost ~~nen~~ znamená bytnost. V každém tvorů však jsou vedle bytnosti ještě případky a bytí. Mimo to v hmotných bytostech mimo bytnost druhu jsou ještě individuální prvky.

Suppositum — svébytnost — je subjectum reale attributionis, takže svébytnost se nepřipisuje jinému subjektu. Svébytnost je tedy to, co věc je. Přirozenost je však to, čím je věc taková, tohoto druhu. A existence je to, čím se stává věc skutečnou, mimo své příčiny, jak pravíme. Jak přirozenost, tak existence a tak také schopnost, činnost atd. se připisuje svébytnosti. Petr je člověk, existuje, může jednat, jedná. Tedy to všechno připisujeme svébytí, ale svébytí už nepřipisujeme nějakému jinému subjektu.

Tedy svébytí jako celku náleží všechno to, co se mu připisuje. A to, co se mu připisuje, se jeví jako jeho části. Suppositum je tedy nesdělitelné, to jest neslučitelné s jiným suppositem.

II. část článku obsahuje tento argument:

Všechno, co má nějaká osoba, ať to patří k její přirozenosti nebo ne, je to s ní spojeno osobně.

Než podle katolické víry Osoba Syna Božího má Kristovo člověčenství. - Tedy spojení dvou přirozeností v Kristu je osobní.

Major: je důsledek definice osoby, pokud osoba reprezentuje cekek, který per se separatim existit et operatur, jemuž připisujeme jako poslednímu subjektu attributionis všechno, co se tohoto celku týká.

Minor: je věcí zjevení, jak jsme viděli.

Confirmatur: Kdyby v Kristu byly dvě osoby, nemohl by nás vykoupit, protože lidská osoba by na to nestačila a božská osoba by nemohla trpět, za nás se obětovat a zasluhovat za nás.

Námitky: k 1.nám. cf. Cajet.: Stat responsio in hoc qd... unio naturae humanae in mysterio incarnationis non addit aliquid rationi naturae, sed bene addit alqd roni personae, quia addit substitere in humana natura.

K 2. Osobnost náleží k důstojnosti. Člověčenství v Kristu by tedy bylo bez osoby? Odpověď sv. Tomáše je opravdu mistrovská.

Bludné pojetí osoby u moderních autorů.

Günther a Rosmini a po nich modernisté odmítají scholastickou definici osoby. Práví, že osobu nesmíme brát jen metafysicky, nýbrž také psychologicky a morálně. A tak dospívají k jiné definici osoby. Osobnost podle spočívá ve vědomí sama sebe nebo ve svobodě, kterou jsme pány svého skutku. Toto psychologické hledisko zdůrazňují tak, že ontologické hledisko zůstává vedlejším.

Zajisté, osobu můžeme pozorovat s trojího hlediska: ontologického, psychologického a morálního. Ale ontologické hledisko je východiskem dvou druhých. S tohoto trojího hlediska můžeme definovat osobu: Podstata rozumové přirozenosti, která sama existuje a působí, je si vědoma sama sebe a je svéprávná. A osobnost je to, čím je člověk osobou, čili čím je separatim existens et separatim operans etc. Proto osobnosti náleží mimo společnou nezávislost, která náleží všem svébytnostem, že totiž každá svébytnost je separatim existens et separatim operans, ještě trojí nezávislost vlastní:

- 1./její bytí nezávisí na hmotě - a proto duše žije i po smrti těla.
- 2./její rozumová činnost nezávisí na hmotě - a proto jest schopna pozvedat se k pojmům přesažným.
- 3./její chtění je nezávislé na hmotě - a proto se může pozvedat nad dobra částečná až k dobru universálnímu a nekonečnému.

Mluvíme-li o osobě a osobnosti, musíme proto vždy dobře rozlišovat mezi osobou v řádu ontologickém a osobou v řádu psychologickém a morálním. Moderní filosofové a pedagogové mluví o osobnosti zpravidla v tomto druhém smyslu. A to musíme mít na mysli, když je čteme a když je chceme posuzovat. Osobnost je podle nich lidská osoba dokonale vyplestěná. Proto podle této terminologie každý člověk je osoba, ale každý člověk není osobnost. Jen u toho člověka mluvíme o osobnosti, u kterého dosáhla osoba v řádu psychologickém a mravním takového stupně dokonalosti, že se pozvedla nad běžný normál. /Výhledy, Osoba a osobnosti. I.458./

Kde máme hledat zákon pravého pokroku lidské osobnosti?

Podle Kanta v naprosté autonomii ducha a vůle. — Toto pojetí by nutně vedlo k napodobení toho, který prohlásil Bohu: *Non serviam*. Vatik. sněm zavrhl kantovskou větu: *Si quis dixerit ronem hum. ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, a...sit./D.1810./*

Osoba je nejvyšší dokonalost člověka. Jí je člověk nad vším nižším. Zákon pokroku osobnosti musí jít tímto směrem: Člověk musí prohlubovat v sobě nezávislost na všem nižším. A proto:

Lidská osobnost bude tím dokonalejší, čím více bude vládnout nižším věcem, čím těsněji bude spojena s Bohem. — Člověka zotročují vášně, svět, ďábel. K jejich ovládnutí je třeba pevných ctností. Tedy čím je člověk ctnostnější, tím jeho nezávislost na věcech je menší, tím je svobodnější, tím více je osobností v řádu psychologickém a mravním.

Stejně v řádu rozumovém: Čím méně je člověk závislý na lidské společnosti svého věku, svého okolí, čili čím méně je tvorem stádovitým, čím více se řídí svým rozumem a zvláště pak křesťan rozumem osvěceným vírou, tím více je osobností. —

Světcí jsou nejvyšší typy lidské osobnosti, protože jsou dokonale nezávislí na všem nižším a rozumem i vůlí dokonale připoutáni k Bohu, který je pramenem lidské dokonalosti. Nadpřirozená osobnost světců nesmírně převyšuje přirozenou dokonalost osobnosti velikánů pohanství. Proto Paschal mohl psát: "Svatí mají své království, své vítězství, svůj jas, a proto nepotřebují slávy /velikosti/ světské, duchovní nebo intelektuální, ke které nemají žádného vztahu, protože jim nic nepřidává a neubírá. Je vidí Bůh a andělé a nikoliv lidé a duchové zvědaví; Bůh jim stačí."

V čem spočívá podstata osoby.

Hypostatické spojení ve smyslu vyloženém je nauka víry. Theologové však disputují o tom, v čem spočívá formálně osoba, čili co je vlastně osoba neboli hypostase.

1./ Günther /něm.theolog,kantista, nar.1783,zemř.1863./
 Pro Günthera základní thesís filosofie je theorie poznání a to podle něho má svůj pramen ve vědomí sama sebe. Zavrhuje sice pantheismus, ale připouští podstatnou jednotu všech stvořených bytostí, které podle něho jsou projevy téže podstaty, kterou nazývá přírodou. Tato příroda /natura/ je neuvědomělá v nižších bytostech, stává se uvědomělou v člověku. Proto praví, že osobnost spočívá ve vědomí sama sebe. Vědomí sama sebe náleží rozumové duši. Tímto vědomím sama sebe chce vysvětlit tajemství Trojice a Vtělení. Nechce připustit, že Bůh má vědomí sama sebe svou bytností, protože tak by byla v Bohu jen jedna osoba. Jestliže tedy, praví Günther, Bůh poznává sama sebe, to proto, že jsou v něm v protikladu subjekt a objekt a poznáním se zjišťuje a tvrdí rovnost obou. Subjekt vědomý sebe je Otec. Objekt vědomý sebe je Syn. A vědomí rovnosti obou je Duch sv. Tak G. chce dokázat Trojici a uvést toto tajemství mezi filosofické pravdy. To je podstata semiracionalismu, který sice nepopírá nadpřirozené pravdy, ale chce je redukovat na pravdy řádu přirozeného.

Promítneme-li Güntherovo učení o osobě do tajemství Vtělení, dospějeme k nestorianismu. Podle G. je vlastně v Kristu dvojí vědomí sebe, protože jsou v něm dva rozumy, a dvojí poznání, tak jako dvojí přirozenost. Církev zavrhlá Güntherovo učení./Pius IX./ Denz.1655.

Proti této theorii máme námitky jak s hlediska filosofického, tak s hlediska theologického.

1./Vědomí sebe svědčí o totožnosti naší osoby, netvoří ji však. To jest: poznáváme, že jsme stále touž osobou tím, že si pamatujeme na svou minulost a srovnáváme ji s tím, co víme o sobě v přítomnosti. Tedy jak paměť tak vědomí sebe předpokládá osobu už ustavenou a o ní jen mluví, svědčí. Tvoří tedy jen psychologické hledisko osobnosti. Proto pravíme: Mám vědomí své osobnosti, jsem si vědom sebe. Kdyby osoba byla tvořena vědomím sebe, museli bychom říci: Mám vědomí svého vědomí. - Osoba je podstata, kdežto vědomí jest její činnost.

Tedy osoba je subjekt vědomý sebe, ale musí být nejdříve subjektem, aby mohl být vědom sebe.

2./S hlediska theol. nutno odmítnout theorii G., protože z ní plyne pro Krista dvojí osoba, tak jako je v něm dvojí vědomí sebe: božské a lidské. - G. se chtěl vyhnout nestorianismu tím, že pravil: Člověčenství v Kristu je si vědomo své podřízenosti a závislosti na božství. Než takového spojení, které je ostatně i u svatých, je pouze spojení morální a případkové. I svatí si byli vědomi své závislosti na podřízenosti vůli Boží.

2./ Rosmini, itálský theolog 19.stol. je ontologista. Kdežto sv.Tomáš praví, že první poznatek našeho rozumu je jsoucno, praví Rosmini, že první poznatek našeho rozumu je něco božského. /D.1891, 1893, 1897./ Odtud vycházejí všechny teorie Rosminiovy.

Trojici dokazuje podobně jako G. Rozlišuje v Bohu subjektivnost, objektivnost a svatost neboli realitu, identitu a moralitu. To jsou tři nejvyšší normy formy samého jsoucna. /D.1915,1916./ — Lidská osoba podle R. spočívá ve vůli, kterou je člověk svéprávný. Proto učí /D.1917/: "V Kristově člověčenství byla lidská vůle tak uchválena Duchem svatým, aby přilnula k objektivnímu Jsoucnu, to jest k Slovu, že mu Samému plně odevzdala vládu člověka....Tím lidská vůle přestala být osobností v člověku a zatím co u jiných lidí je osobou, v Kristu zůstala přirozeností." Tento system byl zavržen s.Off. 14.X.1887.

Jako G. názory je třeba odmítnout i R. jak s hlediska filosofického, tak theologického.

1./Je nesprávné tvrdit, že v člověku je vůle osobností, protože vůle, chtění předpokládá osobu už ustavenou. Mluvím o vůli Petrově, Pavlově. Vůle je akcident, osoba je podstata.

2./Theologicky tato teorie vede k nestorianismu, protože spojení, které připouští, je pouze podle vůle, tedy morální, podobné jako u svatých. Tak by se Kristus lišil od svatých jen stupněm lásky.



Ze zavržení těchto dvou teorií následuje, že pojetí osoby pouze dynamické nebo fenomenalistické se nedá sloučit s tajemstvím Vtělení.

Pro empyrické fenomenalisty /Hume, Stuart, Mill/ poznáváme osobu jen pokud se projevuje, tedy pokud je si vědoma sebe. Nepoznáváme samo "já" jakožto podstatu. Než fakta vědomí se spojují podle zákonů asociace a pak osobnost je tvořena dominujícím stavem vědomí. Jestliže je tu psychologická porucha, jako u šílenců, domnívají se někteří, že mají dvě osobnosti, protože mnohý z nich se pokládá někdy za krále, jindy za sluhu.

V evolucionismu dynamickém, ve filosofii Bergsonově je osoba *l'elan vital et libre*, který se pozvolna projevuje různými stavy vědomí.

A tak vidíme, že žádný z těchto moderních pojmů osoby není upotřebitelný pro theologii Vtělení. Pro nás je osoba něco mnohem hlubšího než jak se jeví v moderní filosofii. Je to podstata rozumové přirozenosti, existující a působící samostatně, je to rozumový a svobodný subjekt a to se všemi atributy individua, tedy subjekt samostatně existující a působící, vědomý sama sebe, a svéprávný, tedy svobodný. Předchozí theorie se dívají na osobu jen s hlediska buď psychologického /*p. est subj. sui conscius*/, nebo morálního /*p. est subj. sui juris*/ a zapomínají na hledisko ontologické, které musíme předpokládat.

Pojetí ontologické osobnosti u scholastiků.

K doplnění a prohloubení otázky o hypostatickém spojení je třeba si ještě všimnout otázky, v čem spočívá podstata osobnosti s hlediska ontologického. I scholastici se totiž různí v odpovědi na tuto otázku, třebaže jsou zajedno v zásadních věcech.

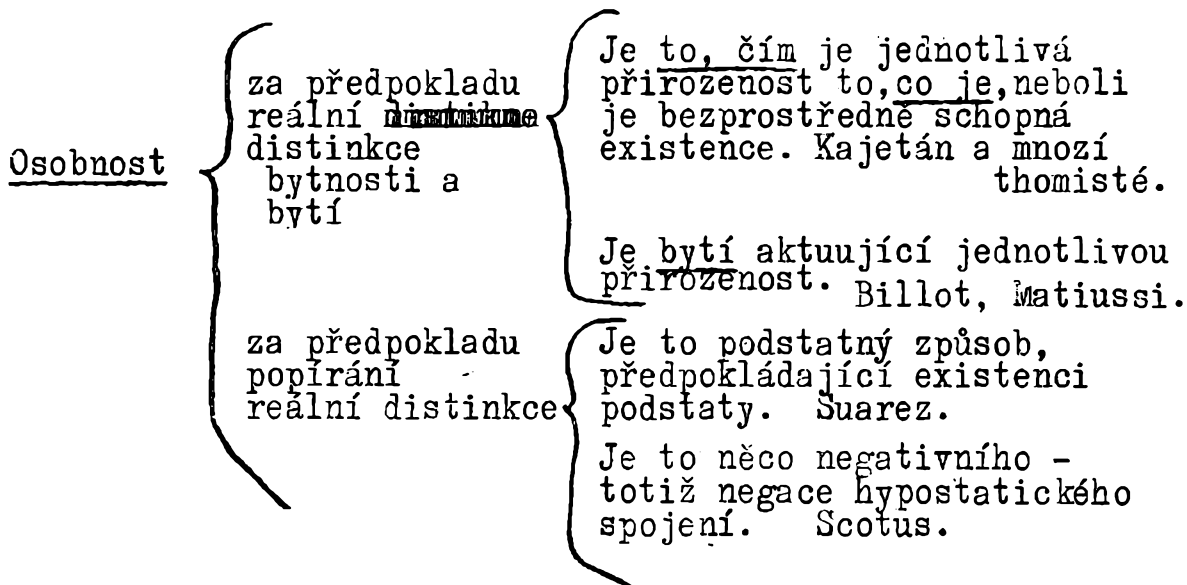
Nejdříve ještě poznámka historická. Dnes máme v této otázce ustálenou terminologii. Nebylo tomu však vždy. Slova *prosopon*, *usia*, *fysis*, *hypostasis* byla dlouho užívána v nepřesném významu. Teprve christologické boje jim daly přesné vymezení. Aristoteles užívá slova *prosopon* ve smyslu lidovém. *Hypostasis* u něho znamená trvalou realitu, pokud je v protikladu k nestálému jevu. Podobně slova *usia* a *fysis* nemají u něho vždy ten přesný význam, jaký jim byl dán v křesťanském theol. slovníku.

Zvláště co se týče slova hypostasis trvalo dlouho, než dostalo přesný význam. Tak na př. někteří starší Otcové zaměňují slovo hypostasis se slovem fysis, natura, a praví, že v Kristu jsou dvě hypostase, nebo že v Bohu nejsou tři hypostase, nýbrž jen jedna. Jen pozvolna se ustálil pro slovo hypostasis význam osoba.

Všichni scholastici definují osobu svorně: podstata individuální, úplná, svéprávná, a jinému nesdělitelná. — Tedy podstata, na rozdíl od případku, který nemůže být osobou. — Individuální, takže rod nebo druh nikdy nemůže být osobou. — Úplná a to jak rone substantialitatis, tak rone speciei. Tak pouhá forma není podstata úplná a proto nemůže být osobou. Duše bez těla není osoba. — Svéprávná, což označuje morální hledisko osoby. Je to důsledek, plynoucí z ostatních atributů osoby. — Nesdělitelná, čímž se vylučuje trojí sdělitelnost: všeobecného k jednotlivému, části k celku, přijetí od jiného supposita. — Mimo to pravíme, že osoba přidává suppositu charakter přirozenosti rozumové. V tom všem se tedy scholastici shodují. A také v tom, že formale constitutivum osoby namůže spočívat ve vědomí sebe. To je pouze psychologické hledisko osoby.

V čem se tedy různí názory scholastiků na vlastní povahu osobnosti? Co je podle nich constitutivum formale osoby? Odpověď na tuto otázku nám pomůže poněkud osvětlit i tajemství hypostatického spojení.

Východiskem rozdílného pojetí vlastní povahy osoby je kladný nebo záporný postoj k thomistické thesi o reální distinkci mezi bytností a bytím. Schematicky si můžeme jednotlivé hlavní názory o povaze osoby rozdělit takto:



Všeobecná poznámka: Všechny tyto pokusy o výklad osobnosti chtějí zachovat ontologickou hodnotu obecného poznatku osobnosti a chtějí od tohoto obecného poznatku za vedení zjevení dospět k hlubšímu filosofickému pojetí.

Připomeňme si ještě: V osobě můžeme uvažovat o třech věcech: o podstatě, o svébytnosti, o bytí.

Podstata je sama bytnost, které náleží být samostatně a nikoliv na nějakém subjektu.

Svébytnost, subsistentia, se brala dříve konkrétně jako přirozenost subsistující. Dnes se bere abstraktně a definuje se jako důvod/ratio/, kterým individuální podstata je dokonale subsistující, svéprávná a jinému nesdělitelná.

Bytí - existence - je poslední uskutečnění, kterým je věc mimo své příčiny.

A nyní: Scotus ztotožňuje věcně všechny tyto tři pojmy, neuznává věcného rozdílu mezi bytností, bytím a svébytností. -- Suarez připouští rozdíl mezi svébytností a bytím, ale nerozlišuje věcně mezi bytností a bytím. — Billot rozlišuje věcně mezi bytím a bytností, ale ztotožňuje svébytnost s bytím. — Kajetan a s ním obecně thomisté rozlišuje věcně jak mezi bytím a bytností, tak mezi bytím a svébytností, takže svébytnost je pro něho odlišné uskutečnění od bytí, uskutečnění zdokonalující podstatu, a bytí je posledním uskutečněním, jako by korunou samé svébytnosti. Tedy: Essentia - subsistentia - existentia.

1. Názor Scotův. Constitutivum formale osoby je něco negativního, totiž popření závislosti na jiném nebo popření přijetí od jiného svébytí. Proto při Vtělení lidská přirozenost Kristova není osobou, protože nebyla přijata, ale v uskutečnění má všechno, co by mimo toto spojení tvořilo svébytí, odlišné od Slova. Proto v Kristu je dvojí přirozenost, dvojí bytí, ale jen jedna svébytnost.

Proti tomu praví thomisté především: Constitutivum formale toho, co je v přirozenosti věci nejdokonalejšího, nemůže spočívat v něčem negativním. Řekli jsme však, že osobnost je nejvyšší přirozená hodnota rozumové bytosti. "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, sc. subsistens in rationali natura." I.29,3.

Vzhledem k otázce vtělení má tento názor ještě jiné obtíže. Není-li osobnost nic pozitivního, pak kristovo člověčenství není zbaveno žádné opravdové dokonalosti. Jestliže však žádná dokonalost jí neschází, proč není osobou? — Mimo to má-li být v Kristu reální spojení dvou přirozeností, musí se obě spojené části účastnit v něčem pozitivním. Jestliže však osobnost je něco negativního. — pouhá negace — ~~neúčastní~~ neúčastní se lidská a božská přirozenost v pozitivní skutečnosti. A proto ~~mani~~ spojení by nebylo skutečné.

2. Názor Suarezův. Suarez jako vždy, tak i zde je ~~eklektit~~ eklektit. Se Scotem se shoduje v popírání věčného rozdílu mezi bytností a bytím, s thomisty zase v tvrzení, že osobnost je něco pozitivního. Podle něho je v osobnosti dvojí podstatný prvek: 1./přirozenost jednotlivá, kterou ztotožňuje se svébytností, a 2./ svébytnost neboli podstatný způsob, odlišený od bytnosti a bytí, který přirozenost doplňuje a činí ji svébytnou a jinému nesdělitelnou. Poněvadž osoba je substantia prima, musí podle něho osobnost být modus substantialis, kterým se stává jednotlivá přirozenost druhému nesdělitelná. Proto v Kristu lidská přirozenost není osobou, protože jí schází tento modus substantialis, na místě kterého má modus unionis, čili subsistenci Slova. Proto v Kristu je dvojí bytí přirozenosti a dvojí existence, ale jen jedna svébytnost, pokud svébytnost Slova nahrazuje svébytnost lidskou.

Thomisté namítají proti tomuto názoru: 1./Rozdíl věčný mezi bytností a bytím je jedna ze 24 vět, které Kongregace sv.off. uznala za pronuntiata majora s.Th. A proto se nedrží jeho učení, kdo tuto větu popírá. 2./Podle tohoto názoru je svébytnost uskutečnění, které je přidáno k existenci. Není však možno k existenci nic přidat, jestliže existence je poslední uskutečnění formy. Jestliže tedy i bytnost sama sebou je existencí, je také subsistencí. Nějaký způsob, který by následoval po existenci, nelze vůbec pochopit. 3./Tento názor nemůže vysvětlit, jak může být hypostatické spojení podstatné. Abychom mohli spojení nazvat podstatným, musí se lidská přirozenost tak spojit se Slovem, že vznikne jedna bytost; jinak by tu šlo o pouhé spojení akcidentální. Communio in esse Verbi, unio sec.esse. Unio in Verbo. To však

podle tohoto názoru nejde, když bytí a bytnost je jedno. Dokonce tu vzniká nebezpečí, že musí připustit spojení in natura, což je proti víře. – Sv. Tomáš praví: *esse sequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut quod aliquid est /tale/; hypostasim autem seu personam tamquam habentem esse. /III.17,2, ad 1./* Proto osobnost nejdříve zdokonaluje, ukončuje přirozenost a pak přistupuje existenci, která především náleží svébytnosti a prostřednictvím svébytnosti přirozenosti.

3. Názor P. Billota. Uznává jen dvě reality v podstatě osoby, totiž bytnost a existenci. Existence, která věčně se liší od bytnosti, je formale constitutivum osoby. A proto jednotlivá přirozenost úplná a rozumová tím, že skutečně existuje, stává se nesdělitelnou, a proto osobou. A proto ve Vtělení lidská přirozenost není osobou, protože nemá vlastní existence, kterou doplňuje existence Slova. V Kristu je proto dvojí přirozenost, ale jen jedna existence, která je zároveň subsistencí. S Billotem jdou Janssens, Terrien, Schiffini, Matussi a jiní.

Tento názor se neshoduje s učením sv. Tomáše. Citoval jsem před chvílí větu: *Esse consequitur naturam....* Podle ní je patrné, že existence netvoří osobnost, protože přichází po osobě už utvořené osobností. — Mimo to praví sv. Tomáš /*Quodl. 2, q. 2, a. 4.*/: *esse non est de ratione suppositi, totiž stvořeného svébytí. Tedy Petr není své bytí. Subsistence však je de ratione suppositi, a personalitas est de ratione personae. Tedy pro sv. Tomáše není totéž existence a subsistence.*

Ve skutečnosti názor Billotův vede k popírání věčného rozdílu mezi bytností a bytím, který autor pevně drží. P. Garrigou argumentuje takto:

Id quod non est suum esse, realiter seu ante omnem mentis considerationem distinguitur a suo esse.

Atqui persona Petri, imo personalitas eius non est suum esse.

Ergo persona Petri, imo personalitas eius, realiter distinguitur a suo esse.

Maj. je princip, kterým dokazujeme – i P. Billot – věčný rozdíl mezi bytností a bytím.

Min. je zcela jistá. Tak se liší osoba Petrova od Osoby Slova.

A tak vidíme, že kdybychom popírali věcný rozdíl mezi stvořenou osobou a její existencí, popírali bychom zároveň věcný rozdíl mezi bytností a bytím, protože tyto dvě these se dokazují touž zásadou, obsaženou v první větě sylogismu.

4. Názor Kajetána a většiny thomistů. Rozlišuje věcně mezi bytností, bytím a svébytností. Svébytnost je ultimus terminus v řádu podstaty, bytí kladě věc mimo její příčiny, ale nepatří k pojmu nějaké věci stvořené.

Je třeba poznamenat, že subsistovat konkrétně je totéž co existovat a naopak, protože jedna a táž je věc, která subsistuje a existuje. Než o to nejde. Otázka je docela jiná, totiž, zda týmž uskutečněním, týmž konem, kterým se podstata stává subsistující a nesdělitelná, je také mimo své příčiny čili existuje. Věcný rozdíl mezi těmito dvěma pojmy hájí téměř všichni thomisté: Kajetán, Ferraz, Bannez, Jan od sv.T., Billuart, Del Prado, Salmantier, Mercier, Gredt, Garrigou, Hugon. Podle tohoto názoru Kristovo člověčenství není osobou, protože mu schází jak vlastní svébytnost tak vlastní existence, a tuto subsitenci a existenci nahrazuje Slovo.

Kajetánův důkaz pro tento názor lze formulovat takto:

Je třeba něčeho reálného a pozitivního, čím stvořený subjekt existující je to, co je. /Proti Scotovi/

Než tím nemůže být ani jednotlivá přirozenost, která se má ut quo, ani existence, která je praedicatum contingens subjecti creati.

Tedy je třeba něčeho jiného pozitivního, totiž osobnosti, která je poslední disposicí jednotlivé přirozenosti k existenci. — Je nemožný modus substantialis Suarezův, který přichází po existenci podstaty a proto by byl případkem, ale není nemožný modus substantialis před existencí.

Tento názor Kajetánův je předně shodný s učením sv. Tomáše, můžeme jej dokázat zdravým rozumem a nejlépe osvětluje tajemství Vtělení.

Citoval jsem už III.17,2,ad 1, kde je patrné, že sv. Tomáš rozlišuje naturam, hypostasim, esse. Tedy bytí netvoří osobnost, nýbrž ji předpokládá a sice jako věčně odlišnou od přirozenosti.

III.35,5,ad 1. praví sv. Tomáš: Nativitas temporalis causaret in Christo temporalem filiationem realem, si ibi esset subjectum huiusmodi filiationis capax. Tímto subjektem by byla lidská osoba, nikoliv přirozenost. Slovo nemůže přijmout toto synovství neboli věčný vztah, který je případkem.

III.4,2,ad 3.: Si humana natura non esset assumpta a divina persona, nat.hum. propriam personalitatem haberet.... Tedy osoba božská zabránila, aby lidská přirozenost v Kristu neměla svou osobnost.

IV. C.Gent. c43.: Si praeexistisset /totiž lidská osobnost/ ... desiisset per corruptionem... I.Sent.d.23, q.1.a.1.: Dico quod essentia dicitur cuius actus est esse, subsistentia cuius actus est subsistere. Tedy subsistentia se neztotožňuje se subsistere.

I.39, 3,ad 4.: Forma significata per hoc nomen persona, non est essentia, vel natura, sed personalitas. Než v Bohu jsou tři osobnosti a jen jedna bytnost a jen jedna existence. Tedy osobnost není existence.

Rozumový důvod pro thomistické pojetí osobnosti spočívá v tom, že je nutné, aby byla pravdivá definice osoby obecně přijatá, totiž subjekt rozumový a svobodný, a aby byly pravdivé soudy: Petr existuje - ale není svým bytím.

Tedy metafysický základ tohoto thomistického pojetí osoby je radikální rozdíl mezi tím, co náleží k řádu existence, a tím, co náleží k řádu podstaty. Existence je vždy v oblasti zcela odlišné od oblasti podstaty, i reální, a nikdy nemůže být pokládáno za constitutivum intrinsecum v oblasti bytnosti nebo podstaty. Subsistence, svébytnost je však vždy v oblasti podstaty, protože je terminus intrinsecus substantiae, totiž actus substantialis, který podstatu jako podstatu činí takovou, ultimus actus substantiae ut substantiae. Tedy existence, která působí, že věc je mimo své příčiny, je v řádu docela jiném.

Osobnost je tedy něco pozitivního, nikoliv negativního, protože osoba, kterou tvoří, je něco pozitivního.

Osobnost je také něco podstatného, nikoliv případkového, protože osoba je podstata.

Osobnost však není sama jednotlivá přirozenost, protože jednotlivá přirozenost není to, co je, nýbrž to, čím je nějaká věc nebo bytost v takovém nebo jiném druhu. Kdyby osobnost byla sama jednotlivá přirozenost, byly by v Kristu dvě osobnosti, tak jako jsou dvě přirozenosti.

Osobnost není ani sama bytí aktuující přirozenost, protože bytí je praedicatum contingens personae creatae a následuje osobu už formálně ustavenou. Petr není své bytí, nýbrž má bytí. Petr případkově existuje, zatímco Petr je nutně Petrem a nemůže nebýt Petrem následkem principu totožnosti.

Osobnost je tedy to, čím jednotlivá přirozenost je bezprostředně schopná existence a tak se věčně vytváří sám subjekt který existuje.

V tom smyslu naše definice: Osobnost je to, čím nějaký rozumový subjekt je osobou, tak jako existence je to, čím subjekt existuje.

Nebo jinak: Osobnost je actus substantialis terminans, qui reddit naturam incommunicabilem et ultimo ac positive terminatans.

Tento názor také nejlépe osvětluje tajemství Vtělení.
- Dobře vykládá jednotu osoby v Kristu, protože ukazuje, jak je v Kristu dvojí přirozenost, ale jen jedna subsistence a jedna existence, která následuje jedinou osobu.

Vykládá také dobře, proč sněmy nazývají toto spojení sec. subsistentiam nebo kat' hypostasim a nikoliv sec. existentiam nebo secundum naturam. Proto pravíme, že spojení v Kristi je hypostatické a nikoliv existenciální.

Ve smyslu tohoto pojetí lépe chápeme, proč přijaté člověčenství je opravdu člověčenství Slova. Toto člověčenství jako přirozenost je doplněno, terminováno Slovem, a to nejen v řádu existence, nýbrž i v řádu subsistence, která, jak jsme řekli, doplňuje podstatu, je actus substantialis. Proto člověčenství se stává individuem vzhledem ke spojení se Slovem, stává se tímto člověčenstvím pro Slovo,

které je jeho ukončením a cílem. Jak krásné a dokonalé musí být tedy člověčenství, které má tak vznešené, božské ukončení!

A.3. Utrum unio Verbi incarnati facta sit in supposito vel hypostasi.

Kladná odpověď je de fide. Sněm v Efesu /Denz.114./: Est unio sec. subsistentiam. Tvrzení některých, že v Kristu je sice jedna osoba, ale dvě svébytnosti, vzniklo pravděpodobně nepochopením pravého smyslu slov.

A.4. Utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.

Poněvadž někteří jednoduše popírali, že by byla nějak složena Kristova osoba po vtělení /sv.Bonaventura, Scotus, Durandus/ a uváděli důvody, které má sv.Tomáš v námitkách, a jiní zase jednoduše tvrdili, že v Kristu je jisté složení, proto sv.Tomáš se zabývá touto otázkou a podává k řešení přesné distinkce. Kristova osoba je pouze jedna, ale složena ze dvou přirozeností. A tak díváme-li se na osobu Kristovu s hlediska její jednoduchosti, pokud je sama v sobě, pak je ovšem nesložená. Díváme-li se však na ni, pokud subsistuje ve dvou přirozenostech, pak z důvodu dvou přirozeností v Kristu můžeme mluvit o její složenosti.

Při tom si musíme být stále vědomi toho, že lidská a božská přirozenost nejsou části Krista. /Cf. ad 2. / A III. Sent., 6, 2, 3 ad 4.: Divinitas pars esse non potest propter imperfectionem, quae est de rone partis; humana natura similiter non potest esse pars, quia compartem non het.

Jestliže tedy je řeč nikoliv o subsistenci jednoduše, nýbrž o subsistenci v určité přirozenosti, pak v osobě Kristově jsou dva důvody subsistence: Jednak důvod subsistence v božské přirozenosti /generatio aeterna/, jednak v přirozenosti lidské /assumptio hum. nat./. Proto pravíme, že osoba Kristova je složená ne že by měla části, nýbrž z důvodu dvou, tvořících jedno.

Někteří staří Otcové užívali slova compositio a tím chtěli zahrnout heresi monofysitů i nestoriánů. Poněvadž však toto slovo vyžaduje výkladu, pozdější theologové ho neužívají. Raději se sv. Tomášem praví, že Slovo jistým nepochopitelným ~~způsobem~~ a nevyslovitelným způsobem přijalo lidskou přirozenost, sestávající z těla a duše.

A.5. Utrum sit facta aliqua unio animae et corporis in Christo.

Kladná odpověď je de fide. Jinak by Kristus nebyl pravým člověkem. Obtíž, která vyvolává tento článek, je v tom, že v obyčejném člověku spojením duše a těla vzniká lidská osoba. V Kristu však nebylo lidské osoby. Řekli jsme však, že v Kristu božská osoba zastoupila i lidskou osobu a tak ukončila i lidskou přirozenost, pro niž je největší důstojností, může-li subsistovat v osobě božské.

A.6. Utrum nat. hum. fuerit unita Verbo accidentaliter.

V tomto čl. sv. Tomáš shrnuje, co dosud řekl o tajemném spojení hypostatickém v Kristu, a ukončuje, abych tak řekl, hledání jeho definice.

Viz námitky.

Článek má dvě části. V I. vykládá a odmítá nesprávné názory o Kristu, ve II. části znovu hájí názor katolický o hypostatickém spojení, které není akcidentální, nýbrž podstatné, jak jsme viděli.

Spojení dvou podstat, které mají vytvořit jednu osobu, není případkové.

Spojení dvou přirozeností v Kristu je však v jedné osobě. Nemůže být tedy případkové, nýbrž podstatné, a to sec. subsistentiam, jak jsme viděli.

Řekli jsme, že spojení dvou přirozeností v Kristu je osobní. Než osobně se může něco spojovat s něčím buď případkově nebo podstatně. Tak s Petrem se spojuje osobně

a sice případkově jeho bělost, jeho přirozenost pak podstatně. — Mimo to případkově se může s někým spojovat nejen případek, nýbrž i podstata, jak na př. šat s člověkem. — Z toho však, co jsme řekli o hypostatickém spojení, je patrné, že žádné z těchto případkových spojení nelze na ně aplikovat. Spojení dvou přirozeností v jedné osobě nelze chápat případkově. Slovo totiž tak přijalo lidskou přirozenost, že Slovo samo je opravdu člověkem. Být člověkem je však in genere substantiae. Poněvadž tedy vtělením se Slovo stává člověkem, nepřijímá lidskou přirozenost případkově, protože žádný případek nepřináší bytí podstatné.

Tedy: Hypostatické spojení se liší od spojení bytnostního, ze kterého by vznikla jedna přirozenost, složená z těla a duše, člověk.

Liší se také od spojení případkového, jak jsme právě řekli.

Je to spojení svého druhu, jediné, spojení sec. subsistentiam vel hypostasim, neboli formálně a nikoliv jen materiálně v osobě, neboť i případy, které přísluší člověku, spojují se s ní materiálně v osobě, nikoliv formálně podle osoby.

Proto Kristovo člověčenství není ve vtěleném Slovu ani accidens praedicamentum /jako na př. rozumová mohutnost v člověku /, ani accidens praedicabile neboli kontingentní /jako na př. pro tohoto člověka, že stojí ~~nebo sedí~~ a nesedí./.

A.7. Utrum unio naturae div. et hum. sit alqd creatum.

Otázka je dosti obtížná. Čti námitky, které ukazují, v čem spočívá jádro problému. Správná odpověď vyžaduje přesné rozlišení.

Slovo spojení - unio - můžeme brát v trojím významu:

- 1./pokud znamená spojovací činnost,
- 2./pokud znamená pasivní sloučení několika v jedno,
- 3./pokud znamená vztah, který následuje toto sloučení.

1./ Jestliže rozumíme slovu v prvním smyslu, pak je to jistě činnost božská, společná celé nejsv.Trojici. Je to činnost formálně imanentní, virtuálně přechodná a proto nestvořená.

2./ Rozumíme-li ve třetím smyslu, pokud totiž znamená reální vztah závislosti Kristova člověčenství na Slovu, pak je to jistě něco stvořeného. Viz corp.art.

3./ Rozumíme-li slovu ve druhém smyslu, theologové disputují, zda je to něco reálního a stvořeného, odlišeného od Kristova člověčenství. Kladně odpovídají Scotus, Suarez, Vasquez a někteří thomisté, jako Salmantier, Godoy a j. Kajetán, Billuart, Billot a j. záporně. Billuart: "Non datur hic modus substantialis, quasi medius formaliter uniens naturam humanam Verbo, ita ut nulla alia unio formalis ab extremis distincta reperiatur, nisi ipsa relatio ~~h~~ consequens ad immutationem passivam naturae humanae ex actione unientis."

Sv.Tomáš: V sed contra: Toto spojení začalo v čase, tedy je něčím stvořeným. Blíže určuje v samém čl., co je toto spojení. A tam mluví o spojení jen jako o vztahu.

Každý vztah mezi Bohem a tvorem je věčný v tvoru a logický v Bohu.

Než spojení, o kterém mluvíme, je jistý vztah člověčenství Kristova k Slovu.

Tedy toto spojení je v Kristově člověčenství něčím věčným a stvořeným, totiž věčný vztah závislosti na Slovu, přijímajícím tělo, tak jako stvoření je věčný vztah závislosti tvora na Tvůrci.

Co je však pramenem tohoto vztahu?

Sv.Tomáš praví, že tento vztah se rodí změnou tvora, čili tímto pramenem je trpnost se strany tvora, odpovídající činnosti Boží, činnosti spojující. Zda tato trpnost je věčně odlišná od lidské přirozenosti pasivně vzaté, se disputuje. Sv.Tomáš mluví o této věci více a jasněji v III. Sent. d.2,q.2,a.2,qla 3. Tam praví: In unione naturae humanae ad divinam nihil potest cadere medium formaliter unionem causans, cui per prius natura humana conjungatur quam divinae personae." Zdá se tedy, že má pravdu Kajetán a Billuart, jejichž argument je tento:

Tím se spojuje Slovo s člověčenstvím, čím je ukončuje a udržuje.

Než Slovo samo sebou neboli pouhou osobností ukončuje a udržuje lidskou přirozenost.

Tedy. - Ostatně v pojmu spojení Slova s přirozeností je obsažen pojem ukončení lidské přirozenosti v Kristu.

Ještě otázka: Zda lidská přirozenost byla pasivně změněna přijetím Slova? — Musíme rozlišovat. V přesném slova smyslu nikoliv, protože neexistovala před pasivním přijetím. Můžeme však říci, že v širším smyslu ano, pokud totiž neměla vlastní osobnost a byla přijata k spojení s osobností Slova.

A.8. Utrum unio Verbi incarnati sit idem ac assumptio.

Článkem chce sv. Tomáš jednak prohloubit pojem hypostatického spojení, jednak objasnit některá slova a jejich smysl.

Stručně praví asi toto:

1./Bereme-li slovo spojení jako vztah, pak se liší od slova přijetí, protože přijetí je činnost. Tento vztah je v Kristově člověčenství a následuje aktivní přijetí, ano, následuje i pasivní přijetí, které je jeho základem, pramenem, tak jako pasivní plození je základem pro vztah synovství.

2./Proto přijetí je, abych tak řekl, v oblasti fieri, kdežto spojení je v oblasti in facto esse. Proto pravíme o minulosti: Slovo přijalo člověčenství; ale je s ním ještě nyní spojeno.

3./Slovo spojení můžeme vzít o obou extremech: pravíme: božství se spojuje s člověčenstvím, nebo člověčenství se spojuje s božstvím. Přijetí však ~~nen~~ znamená činnost přijímajícího a proto se netýká božství, nýbrž osoby Slova, která přijímá lidskou přirozenost.

4./Ad 2.: "Spojující a přijímající nejsou zcela totéž", protože jen Syn Boží přijal člověčenství, ale o Otci a Duchu sv. pravíme, že spojují neboli jsou původci zázraku hypostatického spojení, poněvadž je to dílo Boží na venek.

A.9. Utrum haec unio sit maxima...

Jak poznamenává Kajetán, nebere tu sv.Tomáš slovo spojení, pokud je vztahem, nýbrž pokud je podstatným a bezprostředním spojením dvou přirozeností v osobě Slova.

Obtíže, které vznikají při řešení této otázky, jsou obsaženy v námitkách.

Odpověď je kladná, ale s jistou distinkcí: Hypostatické spojení je mezi stvořenými spojeními největší, nikoliv však se strany těch prvků, které se spojují, nýbrž se strany toho, v němž se spojují. Tím sv.Tomáš připouští, že nekonečná vzdálenost mezi božskou a lidskou přirozeností působí obtíže ve spojení a s tohoto hlediska není hypostatické spojení největší /nám./

2./ Se strany prostředku, v němž se dva extremy spojují, je spojení tím větší, čím je tento prostředek více jeden a jednodušší a čím intiměji je spojen s extremy. Slovo, které je tímto prostředkem, je absolutně jedno a jednoduché a je podstatně spojeno s člověčenstvím, takže mu dává subsistenci a existenci. S tohoto hlediska je tedy hypostatické spojení největší, jaké si dovedeme představit.

Tímž principem osvětluje jednotu mystického těla Kristova. Třebaže jsou v něm údy velmi vzdálené od sebe, a to jak místně tak kvalitativně, přesto jsou těsně spojeny se strany Krista a se strany Ducha svatého, v nichž se spojují.

A.10. Utrum unio duarum naturarum in Christo sit facta per grátiam.

Status quaestionis je patrný z námitek. Jestliže milost je případek, jak pravíme v theologii, můžeme říci, že hypostatické spojení se stalo skrze milost? Hypostatické spojení je přece podstatné a nikoliv případkové.

Odpověď předpokládá správné rozlišení slova "skrze milost" nebo "z milosti". Bereme-li slovo milost jako případek, pak nemůžeme říci, že vtělení se stalo milostí; rozumíme-li však výrazu milost jako daru nebo jako vůli Boží, která činí něco zcela zdarma, pak se stalo vtělení per gratiam, to jest gratuite.

A.11. Utrum unionem Verbi incarnati
aliqua merita precesserint.

V tomto článku sv.Tomáš rozvíjí a lépe formuluje odpověď předchozího článku. Ostatně otázka sama vyvstala z otázky předchozí. Na první pohled se zdá, že nějaké předchozí zásluhy tu byly, když myslíme na světce Starého Zákona /nám.1,2./ a když si připomeneme, že o Marii praví liturgie: Meruit portare Dominum Jesum Christum. -- Naproti tomu však sv.Augustin se dovolává sv.Pavla, když tvrdí, že žádné zásluhy se strany člověka nepředcházely, Boží rozhodnutí o spáse člověka pomocí vtělení.

Sv.Tomáš odpovídá na tento problém třemi závěry. K jasnějšímu pochopení těchto závěrů připomeňme si z pojednání o milosti:

<u>Meritum</u> opus praemio dignum	<u>de condigno</u>	{ fundatur in justitia saltem distributiva prout het aequalitatem proportionis cum praemio.
	<u>de congruo</u>	{ <u>proprie dictum</u> - fundatur in amicitia seu jure amicabili. <u>improprie dictum</u> - fundatur in pura Dei misericordia sine ullo jure seu debito, ex parte operis.

1./Kristus si nemohl zasloužit své vtělení. Všechno, co Kristus záslužného konal, následovalo po jeho hypostatickém spojení. Tento závěr je de fide a sice proti Photinovi, který učil, že Kristus si zasloužil vtělení svým budoucím svatým životem.

2./Ani svatí St.Z. ani P.Maria nemohli zasloužit vtělení de condigno.

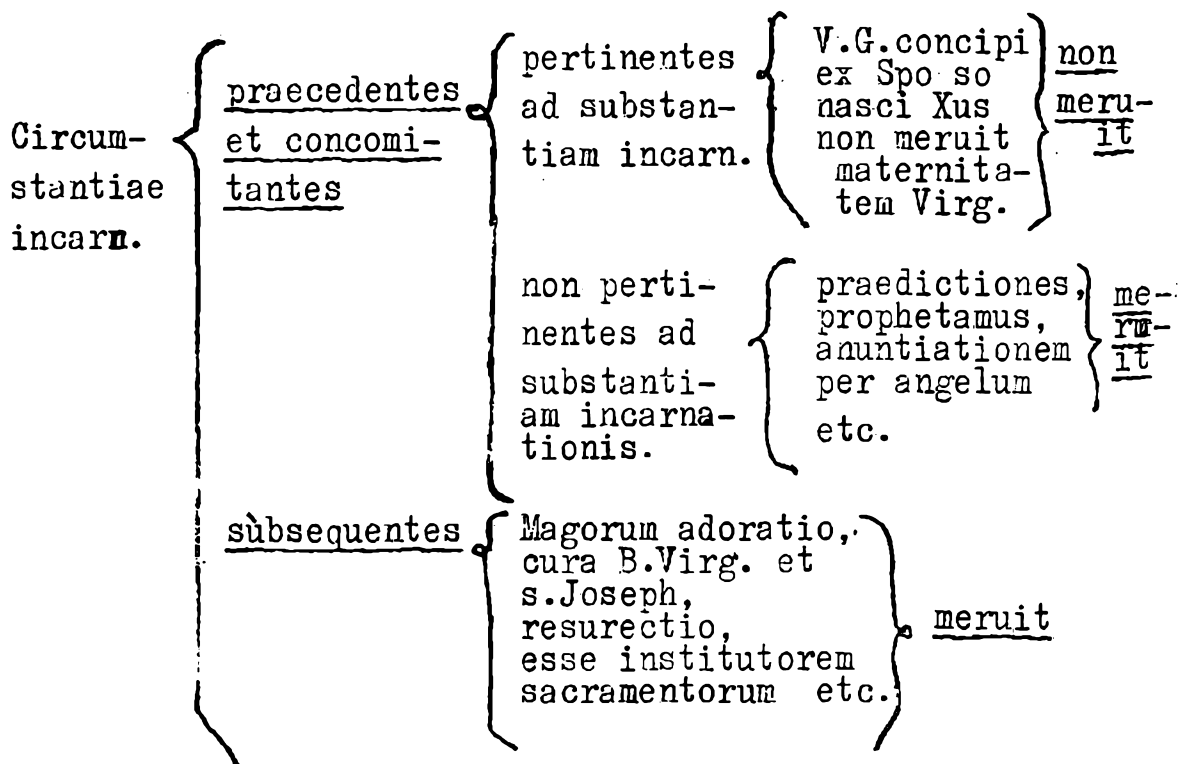
Sv.Tomáš k tomuto závěru uvádí tři důvody: 1. Vtělení přesahuje blaženost věčného života, k němuž jsou zařízeny zásluhy spravedlivých jako k poslední odměně. Vtělení však tvoří řád hypostatický, který je nad řádem milosti a slávy.

2. Principium meriti non cadit sub merito, neboť jinak by bylo příčinou sama sebe. Proto stav milosti nemůže být zasloužen. Tím méně pak vtělení, které je principem milosti vůbec. - 3. Kristovo vtělení znamená obnovu celé lidské společnosti, tedy nemůže být zaslouženo nějakým jednotlivým člověkem.

3./ Spravedliví St.Z. zasluhovali vtělení de congruo improprie tím, že toužili po Vykupiteli a volali po něm ve svých modlitbách. O P.Marii cf.ad 3.

Theologové si tu kladou ještě některé další otázky. Předně: Zda Kristus si mohl zasloužit vtělení skutky budoucími. - Zda se mohlo stát vtělení vzhledem k budoucím zásluhám Kristovým. - Suarez a s ním někteří jiní odpovídají kladně. Thomisté záporně na základě odpovědi sv. Tomáše. Principium meriti non cadit sub merito. Kristus nemohl zasloužit sama sebe.

Dále: Zda Kristus zasloužil okolnosti svého vtělení. - Thomisté rozlišují mezi okolnostmi předcházejícími nebo současnými a následujícími vtělení.



Tedy: 1./ Kristus si nezasloužil ty okolnosti svého vtělení, které předcházely vtělení nebo je doprovázely a pa-

tří k podstatě vtělení. Důvod je ten, že zásluhy Kristovy předpokládají jeho vtělení jako svůj princip a podobně předpokládají ony okolnosti, které patří k podstatě vtělení. - Mimo to nemohou být neomylně předvíhány Bohem budoucí zásluhy Kristovy, jestliže není napřed viděn budoucí Kristus, existující v jistém časovém období. - Proto Kristus si neza sloužil, aby byl počat z Ducha sv., aby se narodil z Marie Panny, aby pocházel z národa židovského atd.

2./ Kristus si zasloužil takové okolnosti svého vtělení, které nepatří k jeho podstatě, nemají vliv na utváření jeho podstatné stránky, ani nutně nedoprovázejí vtělení. — Důvod je ten, že tyto okolnosti nesjou příčinou ani principem zásluhy a proto na nich nezávisí Kristova zásluha. Kristus zasloužil všechno, co může vhodně mít ráz odměny. Tak si zasloužil předpovědi proroků o sobě, zvěstování anděla a pravděpodobně panenství své Matky, protože panenství jeho Matky nepatří k podstatě vtělení. Podobně zasloužil neposkvrněné početí své Matky.

3./ Konečně Kristus zasloužil si ony okolnosti, které následovaly vtělení. Tak zasloužil zpěv andělů u jeslí, klanění mágů, starost Panny Marie a sv. Josefa, své zmrtvýchvstání atd.

A.12. Utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.

Jak poznamenává Kajetán, jde o Krista, pokud je člověk. Odpověď je pak snadná: Milost spojení není a nemohla být Kristu jako člověku přirozená v tom smyslu, že by byla způsobena příčinami přirozenými. Byla mu však přirozená v tom smyslu, že mu byla dána od okamžiku početí se samou přirozeností. A také v tom smyslu, že vychází z božské přirozenosti Kristovy. A totéž je třeba říci o posvěcující milosti v duši Kristově.

Q.3.-6. De modo unionis.

Když sv.Tomáš pojednal o hypostatickém spojení, jak se nám jeví samo v sobě, analyzuje toto spojení se strany osoby Slova v ot.3., pak se strany lidské přirozenosti, kterou Slovo přijalo, v ot.4. Ot.5. se pak týká podrobnějšího zkoumání, jaké tělo a jakou duši Slovo přijalo, a ot.6. se týká pořadí, v jakém byly přijaty Slovem jednotlivé části člověčenství.

Ot.3. tedy pojednává o hypostatickém spojení se strany osoby, která přijala lidskou přirozenost.

V 1.čl. sv.Tomáš ukazuje, že v nejvlastnějším smyslu osobě náleží přijmout lidskou přirozenost. Jeho argument je takový: Slovo přijmouti — *assumere* = *ad se sumere* — obsahuje princip a cíl činnosti. Než jen osoba může být zároveň principem a cílem činnosti. Tedy:

Minor: Osobě náleží jednat, protože *actiones sunt suppositorum*. A mimo to osoba je také cílem přijetí, protože spojení se stalo v osobě a nikoliv v přirozenosti.— Přijetí ve skutečnosti je vlastně činnost, kterou se lidská přirozenost spojuje s božskou v jedné subsistenci Syna Božího. Proto tato činnost působí nejen vztah závislosti v Kristově člověčenství vzhledem k Slovu, nýbrž mu také sděluje osobnost Slova.

Theologové si tu ještě položili otázku, zda ukončit cizí přirozenost je tak vlastní božské Osobě, že nemůže náležet žádné osobě stvořené. Konkrétně: Zda by mohl třeba anděl nebo ďábel přijmout lidskou přirozenost. Někteří se domnívali, že Jan Křtitel byl vtělený anděl a že antikrist bude vtělený ďábel.

Thomisté téměř všichni odpovídají záporně. Kajetan, Billuart etc. Důvod je ten, že osobnost konečná má své ohraničení a druh od přirozenosti, kterou ukončuje. Poněvadž subsistence je způsob a ukončení přirozenosti, nedává druh přirozenosti, nýbrž je jí specifikována. Proto se praví: osobnost lidská nebo andělská. Je tedy vyloučeno,

aby ukončovala jinou přirozenost.

Ve 2.čl. se praví, že v pravém slova smyslu přijmouti lidskou přirozenost náleží božské osobě, z důvodů uvedených, druhotně pak božské nebo Bohu, pokud totiž božství bylo ~~př~~ principem činnosti přijetí, nikoliv cílem.

Všechny další články pojednávají jen o všelijakých možnostech, týkajících se přijetí jako vztahu mezi osobou a lidskou přirozeností, která byla přijata.

3.čl. ukazuje, že i kdyby Bůh nebyl trojjediný, mohl by se vtělit, protože i v tom případě by v Bohu byla přirozenost věčně totožná s osobou, která by přijala lidskou přirozenost.

Čl.4. Cf. 1.námítku. - Je sice pravda, že díla Boží navenek jsou společná celé nejsv.Trojici, ale to nevadí, aby přijetí lidské přirozenosti náleželo jen jedné osobě nejsv.Trojice. Proto ve věci záchrany člověka vtělením má účast celá nejsv.Trojice, ale jen jedna Osoba se vtělila. Proto sv.Tomáš praví: Vtělení jako činnost je vlastní celé nejsv.Trojici, vtělení jako přijetí lidské přirozenosti - terminus actionis - náleží jen jedné Osobě. Tres enim personae fecerunt ut humana natura uniretur uni personae Filii.

Čl.5. ukazuje, že kterákoliv osoba nejsv.Trojice se mohla vtělit, protože všechny tři osoby mají stejnou moc.

Smysl čl.6. je tento: Zda by tři božské osoby mohly přijmouti toto člověčenství a ukončit je každá svou osobností. Sv.Tomáš myslí, že ano. A jeho důvod je ten, že mohou-li tři božské osoby subsistovat v jedné přirozenosti božské, mohly by také subsistovat v jedné přirozenosti lidské. A proto když se božské osoby nevylučují v subsistování v téže božské přirozenosti, kterou všechny ukončují, není nemožné, aby všechny ukončovaly jednu lidskou přirozenost, zvláště když uvážíme, že in mysterio incarnationis tota ratio facti est potentia facientis, jak praví sv.Augustin. Je třeba ještě poznamenat, že Scotus se v této věci staví proti názoru sv.Tomáše.

V 7.čl. odpovídá sv.Tomáš kladně na otázku, zda by mohla jedna božská osoba přijmout dvě lidské přirozenosti. Důvod je ten, že nekonečná osoba božská nemůže být ve své všemohoucnosti omezena jednou přirozeností.

V 8.čl. ukazuje sv.Tomáš, proč bylo vhodnější, aby se vtělila druhá božská osoba a nikoliv první nebo třetí. Tři důvody, které uvádí, jsou jen *argumenta convenientiae*, protože před tím řekl, že samo sebou se mohla vtělit také osoba první nebo třetí. Tři důvody:

1./*Ratione principii unionis*. Neboť skrze Slovo se všechno stalo – je *causa exemplaris*. Proto bylo vhodné, aby se také skrze Slovo všechno napravilo. *Creatio – recreatio*.

2./*Ratione finis unionis*. Bylo vhodné, abychom se stali adoptivními syny skrze toho, který je přirozeným Synem Božím.

3./*Ratione peccati reparandi*. Člověk zhřešil nezřízenou touhou po vědění a proto bylo vhodné, aby byl napraven tím, jemuž se připisuje moudrost.

01.4. se zabývá způsobem spojení se strany lidské přirozenosti, která byla přijata.

V 1.čl. ukazuje sv.Tomáš, že lidská přirozenost byla nejvhodnější k tomu, aby byla přijata Slovem. Bůh sice *absolute soquendo* se mohl spojit také s jinou přirozeností, ale lidská přirozenost byla k tomu nejvhodnější jak vzhledem k tomu, že lidská přirozenost je nejdůstojnější k tomu, tak také vzhledem k tomu, že lidská přirozenost potřebovala vykoupení.

Ve 2.čl. opakuje sv.Tomáš, co už řekl dříve, že totiž i když Syn Boží přijal lidskou přirozenost a to jednotlivou, nepřijal lidskou osobu. U příležitosti tohoto článku vykládá Kajetan své teorie o podstatě osoby. Závěr článku, který je proti nestoriánům, je *de fide*. Argument může stručně shrnout takto: *Illud quod assumitur oportet praeintelligi assumptioni. Atqui persona non praeintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis schabet ut terminus assumptionis. Ergo: pers.hum. non assumitur; sed Persona Verbi sibi assumpsit hum. naturam. – Min.prob. indirecte:*

Kdybychom si mysleli lidskou osobu před přijetím, pak by musela být přijetím zničena a v tom případě by byla zbytečně přijímána, anebo by byly v Kristu dvě osoby, což je proti zjevení a byli bychom v nestorianismu.

3.čl. ukazuje, že je nesprávné říci: Slovo vzalo na sebe člověka. Řekneme-li člověk, máme na mysli nejen lidskou přirozenost, nýbrž lidskou přirozenost subsistující. Řekli jsme však, že Slovo nepřijalo stvořenou osobu. Můžeme tedy říci, že po vtělení Slovo je člověk, ale nemůžeme říci, že Slovo přijalo člověka.

4.čl. doplňuje předchozí, když ukazuje, že Slovo nepřijalo lidskou přirozenost abstraktní. Jednak proto, že takováto lidská přirozenost existuje jen v rozumu, jednak proto, že když nějaká osoba bere nějakou přirozenost, stává se jí vlastní. V abstraktní lidské přirozenosti by nemohlo Slovo zasluhovat, což bylo nutné k vykoupení lidstva. Zkrátka přijetí abstraktní přirozenosti je ve skutečnosti nemyslitelné, zvláště když uvážíme, že v Ježíši Kristu se nám zjevil Bůh, aby nám dal příklad života a nás vykoupil.

5.čl. odpovídá negativně na kuriosní otázku, zda Syn Boží přijal lidskou přirozenost, pokud je ve všech jedincích. Důvod negativní odpovědi je jednak ten, že by bylo nedůstojné Slova, aby přijalo lidskou přirozenost ve všech jedincích — *primogenitus omnis creaturae* — jednak také by bylo zničeno množství svébytností lidské přirozenosti, která je jí přirozená.

Konečně v 6.čl. ukazuje sv. Tomáš, že bylo velmi vhodné, aby Slovo vzalo ~~to~~ tělo z praotců židovského národa, třebaže mohl Bůh pro Slovo stvořit novou lidskou přirozenost jako pro Adama. To tělo, které zhřešilo, mělo učinit zadost, z toho těla se měl zrodit Vítěz nad hříchem, z těla, které se zaprodalo ďáblu. A všemohoucnost Boží se ukázala jedinečným způsobem, když pozvedla k tak úžasné důstojnosti tu přirozenost, která tak hluboce klesla.

Otázka 5. Tu odmítá sv. Tomáš doketismus a apollinarismus. V 1. a 2. čl. ukazuje, že Kristus přijal skutečné tělo, nikoliv pouze zdánlivé, jak dokazovali Otcové proti dokétům. Jinak by nebyl skutečným člověkem, nebyl by schopen utrpení, nebyl by nás vykoupil.— Jeho tělo bylo takové jako naše z masa a krve, nikoliv tělo fantastické nebo nějaké nebeské tělo, jak se domnívali bludaři prvních století. To všechno odporuje historickým skutečnostem, zaznamenaným v Evangelii. Jestliže Kristus jedl, pil, spal, cítil únavu, trpěl jako jiní lidé, musel mít tělo, jaké máme my.

Tím nebyla velebnost Boží nijak dotčena, protože božství se nestalo formou lidského těla, 1. čl. k 2.; člověku se tím však dostalo velké cti a Bůh tím byl srchovaně oslaven. a.2. ad 3.

Stejně jako přijal Syn Boží skutečné lidské tělo, přijal také lidskou duši. čl.3. Důvody jsou v podstatě stejné. Lidská duše patří k podstatě lidské přirozenosti. Kristus by nebyl člověkem, kdyby neměl lidskou duši. Sv. Tomáš uvádí pro tuto thesi 3. důvody:

- 1./Písmo sv. zřejmě mluví o lidské duši v Kristu.
- 2./Kdyby Kristus neměl lidské duše, nebyl by člověkem, a proto by nás nemohl vykoupit.
- 3./Lidské tělo je lidským proto, že je formováno lidskou duší.

Ve 4. čl. sv. Tomáš ještě zdůrazňuje, že Kristus přijal duši rozumovou. Toto zdůraznění bylo nutné vzhledem k Apollinarovi, kterého odsoudil sněm florentský slovy: Svatozáta Církev anathematizuje Apolinara, který tvrdil, že v Kristu byla pouze sensitivní duše a božství Slova zastupovalo duši rozumovou.

Ot.6. doplňuje předchozí úvahy ještě několika podrobnostmi, které se týkají pořadí, v jakém Slovo přijalo jednotlivé části lidské přirozenosti. Tuto otázku klade sv. Tomáš hlavně kvůli Origenovi, jehož bludy, týkající se tohoto problému, zavrhl papež Vigil /Denz.204./. Origenes totiž tvrdil, že duše Kristova byla s ostatními dušemi stvořena na počátku světa a že svými dobrými skutky si zasloužila hyposta-

tické spojení. Se Slovem prý byla spojena dříve, než se spojila s tělem v lůně Panny Marie. Podle církevního učení /Denz.205./ duše a tělo Kristovo, neboli celé jeho člověčenství bylo časově zároveň, v témže okamžiku přijato Slovem. To vykládá sv.Tomáš hlavně v čl.3., v ostatních člancích, zvláště v 5. uvažuje o tom, co bylo dříve — non tempore, sed natura — přijato. S touto distinkcí — prioritas temporis et naturae — je třeba čísti jednotlivé články této otázky.

Čl.1. má proto dva závěry. 1./Podle pořadí časového Slovo se spojilo s celou lidskou přirozeností naráz, v jediném okamžiku, a to v okamžiku stvoření duše Kristovy. Cf.III.33.a.2. De fide proti Origenovi. Důvod: "Si caro Christi fuisset concepta, antequam susciperetur a Verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim praeter hypostasim Verbi."

2./Podle pořadí přirozenosti /v témže časovém okamžiku/ spojilo se Slovo s tělem prostřednictvím duše, pokud duše je prostředek a to z důvodu důstojnosti a příčinnosti. Duší je totiž tělo lidským tělem.

Čl.2. je pouze k vysvětlení slov sv.Augustina v Sed contra. Sv.Tomáš praví, že Slovo přijalo skrze mysl ostatní části duše, tak jako tělo skrze duši, a to vzhledem k důstojnosti. Mysl je totiž vyšší část duše, srovnáváme-li ji s nižší, sensitivní její stránkou. Mysl /podle Aug./ je podstata duchovní duše, ze které vycházejí vyšší mohutnosti duchovní, totiž rozum a vůle.

3.čl. dává negativní odpověď na otázku, zda časově byla dříve přijata duše než tělo. De fide. Jak už jsme řekli, byly by alespoň časově po sobě dvě subsistence v Kristu, což je nevhodné.

Ad 2. zdůrazňuje sv.Tomáš, že Kristova duše je téhož druhu jako naše, vyniká jen kvalitou.

Ve 4.čl. jde o prvenství časové. Důvod otázky je ten, že totiž, jak ukazuje 1. a 2.námítka, podle učení mnoha scholastiků žije lidské embryo nejdříve životem vegetativním, pak sensitivním a po něm teprve přichází rozumová

duše. O této otázce však výslovně pojednává ot.33. čl.2. a 3. Zde sv.Tomáš pouze ukazuje, že by bylo proti víře tvrdit, že tělo Kristovo bylo časově dříve počato a pak teprve oduševněno a přijato Slovem. To je patrné z definic církevních sněmů proti Origenovi /Denz.204,205./, stejně jako z definic proti Plotinovi. /Denz. 63, 85, 88, 233. Proto odpověď sv.Tomáše:

Tělo nemohlo být přijato dříve než duše. Argument podává sv.Tomáš na konci článku. Tělo lidské se nazývá lidským proto, že má lidskou duši. Slovo však přijalo tělo opravdu lidské. Tedy nemohlo přijmout tělo dříve než duši. Článek pak blíže vykládá tento argument. -- Cf. q.33,a.2. ad 3; a.4.

5.čl. vykládá slova sv.Augustina, citovaná v první námitce. Závěr sv.Tomáše: Verbum Dei assumpsit pariter humanae naturae mediante toto..... Jak patrné, jde tu pouze o pořadí přirozenosti, nikoliv času.

6.čl. ukazuje, v jakém smyslu lze říci, že Slovo přijalo lidskou přirozenost prostřednictvím milosti. Sněm florentský totiž zavrhl tvrzení Nestoriovo a Theodora Popsuetského, že lidská přirozenost byla spojena s božstvím skrze milost. V tom případě by totiž Kristus byl pouhý člověk, ve kterém by přebýval Bůh milostí.

Sv.Tomáš ukazuje, že u Krista milost možno brát trojím způsobem:

1./Milost spojení; to je vlastně samo osobní jsoucno Slova, které ukončuje a posvěcuje Kristovo člověčenství. Tato milost spojení je ukončení přijetí a proto nemůže být prostředkem přijetí.

2./Milost posvěcující. Je v Krista, v jeho duši. Ta je však případkem, kdežto hypostatické spojení je podstatné.

3./Milost je však také brána jako projev Boží vůle, která činí něco zdarma. A v tom smyslu můžeme říci, že se stalo spojení přirozenosti Boží a lidské skrze milost, ne však v tom smyslu, že by milost byla prostředkem, nýbrž příčinou.

Q.VII.-XV. De coassumptis a Filio Dei
in humana natura.

Otázka o tom, co přijal Kristus s lidskou přirozeností, má u sv.Tomáše dvě části:

1./Nejdříve pojednává o tom, co patří k dokonalosti lidské přirozenosti. To je otázka 7-13. Milost, poznání, moc.

2./Pak ukazuje, jaké nedostatky přijal Kristus s lidskou přirozeností. O tom ot.14. a 15., totiž o nedostacích těla a duše.

Mluvíme-li o milosti v Kristu, pak si musíme rozdělit látku na tři části:

1./O milosti podstatné neboli milosti spojení. O té zde sv.Tomáš výslovně nemluví.

2./O milosti posvěcující. ot.7.

3./O milosti Krista jako hlavy Církve, ot.8.

Gonet, Cl.Th. De inc. disp.XI. vidí vyjádřenu tuto trojí milost v Kristu v prologu sv.Jana; Slova: Verbum caro factum est vyjadřují milost spojení. Slova; Vidimus eum plenum gratiae et veritatis vyjadřují milost posvěcující. A slova: De plenitudine eius nos omnes accepimus mluví o milosti Krista jako hlavy mystického těla Církve.

1./ O milosti spojení. Kristus je posvěcován především milostí podstatnou.

Kajetán správně upozorňuje, že o milosti spojení pojednal sv.Tomáš v předchozích otázkách, když mluvil o hypostatickém spojení. Theologové si však dávají ještě otázku, zda Kristovo člověčenství bylo formálně posvěcováno podstatnou a nestvořenou milostí spojení, nebo milostí posvěcující. Durandus a skotisté tvrdili, že Kristovo člověčenství nebylo formálně posvěcováno milostí spojení, nýbrž jen radikálně. Theologové však dnes obecně učí, že Kristovo člověčenství bylo nejen radikálně, nýbrž i formálně posvěcováno podstatnou a nestvořenou milostí spojení.

Jinými slovy: Svatost Kristova není případková, nýbrž podstatná a nestvořená, protože začala v samém okamžiku početí. Milost spojení podle sv.Tomáše je ipsum esse personale, quod divinitur datur humanae naturae in Persona Verbi, quod quidem est terminus assumptionis. /q.6.a.6./
 Touto milostí byl Kristus svatý dříve než milostí posvěcující.

Můžeme pro tuto nauku theologů podat důkaz z Písma?

Někteří theologové se domnívají, že tato nauka je v listě k Žid.I,8,9, kde autor listu na důkaz, že Kristus převyšuje anděly, cituje žalm 45,8.: Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus....

Žalm ve slovním smyslu mluví o manželství nějakého slavného krále pozemského a praví, že tomu králi se dodtalo velkého požehnání od Jahve. Autor listu nyní praví, že tato slova byla řačena také o Kristu. Nikoliv ovšem slovně, nýbrž mysticky nebo typicky. Mluví tedy žalm o požehnáních a milostech, kterých se dostane Kristu. Je však otázka, zda se tu jedná o milost spojení, kterou je Kristus formálně posvěcován. Někteří autoři myslí, že ano, protože Bůh ho pomazal prae participibus suis /jako nikoho z druhů/. To je však málo, protože Kristus i milostí posvěcující vynikal nad všechny ostatní lidi. Proto nelze říci, o jaké milosti tu autor mluví.

A totéž je třeba říci o textu sv.Luk.1,35: Quod nascetur /ex te / sanctum, vocabitur Filius Dei. - /Proto také co se narodí,/bude/svaté, bude nazváno Syn Boží.Šk./
 Někteří řekli: Sanctum erit vi gratiae unionis. Diekamp praví, že neutrum /sanctum /ukazuje spíše na podstatnou svatost, než na svatost morální. Musíme však říci, že nikoliv nátně. Chceme-li chápat tato slova v jejich plnosti, můžeme v nich vidět řeč o podstatné svatosti, ale nikoliv nutně. Nelze je proto brát jako skripturistický důkaz.

Co se týče Otců neřešili expresse tuto otázku.

Mluví-li však příležitostně o Kristově svatosti, pak ji obyčejně spojují s otázkou spojení přirozenosti lidské a božské, a tak můžeme říci, že při nejmenším této thesi přejí. / Texty viz Garrigou, 181./

Theologové argumentují takto:

Formální svatost, kterou u spravedlivých tvoří posvěcující milost, obsahuje čtyři nutné prvky a sice jen čtyři. Tyto čtyři prvky však mnohem vyšším způsobem má Kristus milostí spojení, a to i nezávisle na milosti posvěcující.

Tedy.... Proto Kristova svatost je vrozená, podstatná, nestvořená a z ní vychází svatost případková, jež je dílem milosti posvěcující.

Major: Formální svatost, o které mluvíme, není nějakou zvláštní ctností činnou, která se liší od ctnosti nábožnosti, nýbrž je to spojení s Bohem, které mají spravedliví z milosti posvěcující.

A tato svatost obsahuje čtři věci:

- a./ spojení s Bohem,
- b./ synovství Boží a z toho plynoucí nárok na věčné dědictví,
- c./ dispozici a to radikální k nadpřirozené činnosti,
- d./ princip života, odporující hříchu smrtelnému.

Minor: Tyto čtyři věci však má Kristus z milosti spojení, a to mnohem vyšším způsobem. Patet.

Tedy.

Námítky proti této thesi viz Garrigou, str.184 n.

A.1. Utrum in anima Christi fuerit alpa gra.hab.

Řekli jsme, že Kristovu svatost tvořila formálně podstatná milost spojení. Měl však Kristus jako člověk také milost posvěcující? Někteří theologové to popírali. Sv.Tomáš uvádí jejich argumenty v námítkách. Milost posvěcující zahrnuje také vlité ctnosti a dary Ducha svatého. Jde nyní o to, co praví o této otázce Písmo svaté, a jak z něho těží theologové pro své další závěry.

1./ Nauka Písma o akcidentální svatosti u Krista.

Sv.Jan v Prologu 1,14-17. zdá se, že velmi jasně vyjadřuje toto učení, A Slovo se stalo tělem i spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má Jednorozený od Otce plný milosti a pravdy ... My všichni jsme zajisté přijali z jeho plnosti.

Výraz *pléres charitos kai aletheías* je velmi důležitý. K čemu se na prvním místě vztahuje slovo *Pléres*? Buď se může považovat za genitiv, patřící ke slovu *monogenús* - to by byla docela běžná konstrukce; nebo se může vztahovat k *logos* jako nominativ absolutní, a pak by se slovo *pléres* vrátilo k propositi, přerušené parenthesí. Než ať je tomu jakkoliv, v obojím případě plný milosti se vztahuje k Slovu. - Za druhé však je třeba uvážit o smyslu tohoto výrazu. Ve St.Zákoně výrazů milost a pravda se užívalo o dobrotě a věrnosti Jahve. Zde v N.Zákoně se však berou tato slova ve vyšším smyslu, protože podle kontextu je tu těsný vztah mezi životem a milostí, mezi světlem a pravdou. Vtělené Slovo je plné milosti, protože je život, pramen veškerého života, z něho jako z pramene vyvěrá veškeren duchovní život, všecken život nadpřirozené milosti. v.4. Podobně je vtělené Slovo plné pravdy, protože je světlem, pramenem světla nadpřirozeného. v.5. Podle kontextů se tu zřejmě jedná o nadpř. milost, která se může sdělit lidem. Takovou milostí je však milost posvěcující. 3./Ještě otevřeněji to praví sv.Jan ve v.16.: Z jeho plnosti... Je to jistě ta plnost, o které se mluví ve v.14. Má tedy Slovo tuto plnost nejen pro sebe, nýbrž i pro nás, může nám z ní rozdávat. Takovou je však jen milost posvěcující.

Toto učení lze odvodit také z mesiášského proroctví Izaj.11,2. :

Spočine na něm duch Jahve,
duch moudrosti a rozumu,
duch rady a síly,
duch vědění a bázně před Jahve.

Slova duch Jahve označují původ těchto darů. Jahve na něm spočine. Z hebrejského textu je patrné, že toto spočinutí bude stálé, pevné, tedy trvale s ním bude Jahve. A udělí vypočítané dary. Tento výpočet znamená plnost darů. Z Izajáše tedy víme, že Jahve trvalým způsobem udělí Mesiáši plnost svých darů. Jak se to stane? Jedině pomocí milosti.

Někteří citují také Luk.IV,1., kde se Kristus nazývá *plenus Spo so* - *phanna pleres pneumatos hagiũ*. Je však třeba upozornit, že tato fráze, která je vlastní Lukášovi,

nic pro nás nedokazuje, protože ji užívá i o lidech. Na příklad o Petrovi ve Sk.ap. 4,8; o Štěpánovi Sk.6,5. a jinde. Tato plnost je dána mnohdy lidem k uskutečnění velkých činů. Proto Luk.4,1. užívá těchto slov o Kristu, aby naznačil, že Kristus byl pln Ducha svatého k vykonávání velkého úkolu, totiž k dobytí vítězství nad ďáblem na poušti.

Je třeba si všimnout obtíže, kterou nacházíme u sv. Lukáše 2,52, kde praví, že Ježíš prospíval věkem, moudrostí a přízní - charis, gratia - u Boha i u lidí. Tohoto textu se dovolávali ariáni. Sv.Tomáš podává svůj výklad q.7,a.12. ad 3. Mnohem snazší je však výklad, když slovo charis nebereme ve smyslu theologickém, nýbrž občanském, jak se ostatně bere často v Písmě, zvláště ve St.Zákoně. Tak také v novém českém překladu.

Sv.Tomáš podává tři důvody, proč musel mít Kristus vedle podstatné milosti ještě milost případkovou.

1.Pro spojení duše se Slovem. Lidská duše Kristova byla v tak těsném spojení s Bohem, jako žádná lidská duše. Čím je však někdo blíže Bohu, tím více se účastní na jeho přirozenosti skrze milost. Tedy.

2./Proto, že činnost lidské duše Kristovy měla být nadpřirozená, měla, jak pravíme, connaturaliter attingere Deum. K tomu je však třeba milosti posvěcující, která působí tuto konaturalitu. - Tu nestačila pouhá duše, i když byla velmi vznešená, ani milost spojení. Duše sama je intrinsece přirozená a proto potřebuje být pozvednuta milostí. A nestačila milost spojení, protože je esse personale. /Verbi, q.6.a.6./ A tak tvoří sice principium ~~quod~~ quo Kristovy činnosti. Tak milost posvěcující byla principium quo radicale, mnohosti pak principium quo proximum Kristovy nadpřirozené činnosti. Z toho je patrné, že posvěcující milost nebyla zbytečná u Krista, jak ukazuje podrobněji sv.Tomáš ad 2.

3./Vzhledem k nám. Prostředník mezi Bohem a lidmi musí mít milost, kterou sděluje jiným. Proto bylo třeba, abychom všichni přijali z jeho milosti. O tom více v ot.8.

Mnozí thomisté /Gonet, Godoy, Billuart / shrnují tuto nauku ve tři věty:

1./ Milost posvěcující byla nutná pro duši Kristovu

k její plné a dokonalé svatosti. Theologové obecně kromě Vasqueze.

2./Posvěcující milost byla nutná pro duši Kristovu, aby mohla connaturaliter konat nadpřirozené skutky. Tato konkluze je téměř obecně přijatá.

3./Posvěcující milost byla nutná pro duši Kristovu, aby zaslouhovala connaturali modo nadpřirozenou odměnu. De potentia absoluta však mohla si zasloužit nadpřirozenou odměnu bez ní s pomocí vnitřně nadpřirozenou. Nebylo by to ovšem connaturaliter, jak poznamenává Gânet.

A.2. Utrum in Christo fuerint virtutes.

V tomto a následujících člancích jde o etnosti božské a mravní, neboli o ty, které činí člověka jednoduše dobrým. O etnostech třeba ještě poznamenat, že se jedná o etnosti jak nadpřirozené, vlité, tak také o etnosti získané opakováním úkonů. O etnostech rozumových bude řeč později v ot.9.

Praví-li závěr, že Kristus měl všechny etnosti, rozumí se tomu v tom smyslu, že měl všechny, které se dají srovnat s jeho stavem poutníka, i toho, který už dosáhl svého cíle.

Důkazy máme jednak z jeho vlastního života, jak nám ho líčí Evangelium. I Jidáš vyznává s pozdní lítostí: Zhřešil jsem, zradiv krev spravedlivou./Mt.27,4./ A jeho soudci, kteří hledali nějaké falešné svědectví, nemohli jej nalézt, jak praví Mt.26,59. Ostatně stačí číst Evangelium, abychom viděli, že mravní život Kristův byl tak dokonalý, že jeho etnosti byly tak hmatatelné a ve stupních tak heroických, že ani racionalisté se na něho neodvažují. A proto jeho apotheosu nepřipisují jeňu, nýbrž jeho učedníkům.

Theologický důvod sv.Tomáše se týká etností vlitých. Je v podstatě asi tento:

Tak jako mohutnosti duše vycházejí z její bytnosti, tak vlité etnosti z posvěcující milosti a to proporcionalně.

Než posvěcující milost byla v Kristu od okamžiku početí a sice v nejvyšším stupni dokonalosti. Tedy.

Tento argument předpokládá v Kristově duši posvěcující milost. Mohli bychom jej však také obrátit: Kristus měl všechny ctnosti - to je historický fakt - a to v nejvyšším stupni, v nadpřirozeném charakteru - tedy měl i milost, ze které tyto ctnosti vycházejí. Kdyby tedy Kristus neměl posvěcující milosti, byly by jeho vlité ctnosti bez svého bezprostředního kořene, což je jistě velmi nevhodné.

Na otázku, zda měl Kristus také všechny ctnosti získané, odpovídají theologové kladně. Důvod je ten, že byl plně člověkem jako my, a proto jeho mohutnosti potřebovaly zběhlostí jako naše mohutnosti. Nestačily pouhé ctnosti vlité, protože ty naklánějí jen k úkonům nadpřirozeným. Mimo to vlité ctnosti působí jen tehdy, najdou-li v získaných dispozičních k činu. Dítě po Křtu má sice vlité ctnosti, ale nemá získané, a proto vlité ctnosti jsou bez získaných nečinné.

Zda měl však Kristus získané ctnosti /virtutes per se acquisibiles /odpočátku, či si je získával vlastními skutky teprve časem, není tak snadné říci. Mnozí thomisté praví /Gonet, Billuart; také Suarez, Vasquez/, že měl tyto získatelné ctnosti vlité, tak jako Adam ve stavu nevinnosti. Kristu totiž tyto ctnosti nemohly nikdy scházet, jinak by to znamenalo pro něho jistou nedokonalost. Na II. sněmu saříhradském Církev prohlásila: Christus non fuit passionibus subjectus, nec profectu melioratus est. /Denz. 224./ Zdá se tedy, že všechny získatelné ctnosti měl Kristus odpočátku vlitý.

Ty ctnosti, které se nedají srovnat se stavem patřícího stále na tvář svého Otce, nemohl Kristus mít.

Proto sv. Tomáš ukazuje ve čl. 3., že neměl víru, a ve čl. 4., že neměl v pravém slova smyslu naději. Podobně musíme říci, že neměl ctnost pokání, protože neměl hříchu, za který by pokání činil. Pokání je totiž bolest nad vlastními hříchy.

V čl. 5. sv. Tomáš ukazuje, že Kristus měl všechny dary Ducha svatého, jak o nich mluví Izajáš. Theologie darů Ducha sv je sice velmi krásná, ale šli bychom příliš daleko, kdybychom její závěry ztotožňovali s články víry. Dnes víme, že počet sedm znamená jen plnost darů a theologická

definice darů má jen charakter theologické konkluse. Plnost darů u Krista je výrazem jeho mravní velikosti a vřeholné svatosti.

Na obtíž, která vzniká se strany daru bázně Boží, odpovídá čl.6. U Krista nebyla bázeň z možné ztráty Boha, a proto dar bázně se projevoval jako pocit dětinné úcty, kterou měl k nebeskému Otci.

Po otázce, týkající se posvěcující milosti a celého nadpřirozeného organismu v Kristově duši, zbývá otázka milostí charismatických. A o tom jedná čl.7. Je proto třeba si této otázky poněkud všimnout.

Sv.Pavel v I.Kor.12,8-11. vypočítává mnohé milosti zdarma dané: "Jednomu je totiž Duchem dána řeč moudrosti, jinému zase řeč poznání podle téhož Ducha. Jinému úřad v témž Duchu, jinému pak milost uzdravování v jednom Duchu, jinému konání zázraků, jinému proroctví, jinému zase rozlišování duchů, jinému rozličné jazyky a jinému vykládání řeči". Z tohoto textu mnozí theologové dovozují: Tyto milosti podle sv.Pavla jsou potřebné kazatelům víry, aby mohli dobře poučovat jiné. Poněvadž však Kristus byl první hlasatel víry, musel mít tyto dary v míře ještě daleko větší než jiní. Tak argumentuje také sv.Tomáš v našem článku.

K textu sv.Pavla je třeba především poznamenat, že Apoštol nemluví o hlasatelích víry, nýbrž o všech věřících: *unienique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem.* /v.7./ Ale i kdyby argument platil, řešil by pouze otázku *de jure*, kdežto nám jde o to, zda *de facto* měl Kristus tyto milosti. A tato otázka může být rozřešena jen tím, že nahlédnem do Evangelia. A tam nalezneme, že Kristus měl: 1.moudrost. Neboť ještě když byl hochem, žasli moudří učitelé zákona nad jeho moudrostí. /Lk 2,47./ Jeho moudrost se jeví také v řečech, které pronesl, a to jak vzhledem k obsahu, tak vzhledem k metodičnosti /paraboly, alegorie, disputace s farisey./. 2.Milost uzdravování. O tom je více než dosti v Evangelii. 3. Měl milost zázraků. O tom zase dosti v Evangeliu. 4. Měl rozlišování duchů, to jest schopnost rozlišit ty věci, které byly prorocky ~~řeknuty~~ řečeny Duchem svatým, od všelijakých

ďábelských nebo šarlatánských výroků. A proto zahnal ďábla, když ho pokoušel na poušti po čtyřicetiletém postu./Lk 4,1 n./ Také dokonale poznával taje lidského srdce./Jan 2,25./ 5.Měl dar proroctví, to jest schopnost pod vlivem božského vnuknutí povzbuzovat a napomínat věřící k etnostnému životu, s čímž je mnohdy spojená také schopnost poznávat tajné věci přítomné i budoucí a také minulé. Tak při poslední večeři napomíná učedníky, při řeči se samaritánkou ukazuje, že mu není nic tajno z její minulosti a přítomnosti, předpovídá pád Jerusalema. 6.Měl také dar víry, který jakožto charisma je odlišný od božské etnosti. Je to hluboká důvěra v Boží všemohoucnost, která dává moc konat zázraky. Tuto víru vidíme u Krista třeba ve chvíli, kdy stojí před hrobem Lazarovým a praví: "Otče, děkuji tobě, že jsi mě vyslyšel, já jsem věděl, že mě vždycky vyslyšíš..."/Jan 11,41./ 7.Zda měl Kristus dar jazyků o tom v Písmě nemáme ničeho. Nepotřeboval tohoto daru, protože mluvil jen k Israelitům. Jistě však věděl, co jiní vyjadřovali slovy jiných řečí, protože slova jsou jen vnějším výrazem, a Kristus znal všechno, co je v srdcích lidí./Jan 2,25./

Z řečeného je také dána odpověď na článek následující, týkající se z daru proroctví u Krista.

Čl.9.-12. mluví o plnosti posvěcující milosti u Krista. Tato plnost byla jak extensivní tak intenzivní. Články nejsou vlastně nic jiného než výklad slov: Viděli jsme ho plného milosti a slávy. Z důvodů, které už konečně byly uvedeny a zde je více méně sv.Tomáš opakuje, měl Kristus plnost milosti quoad intensionem, to jest v takové míře, v jaké vůbec někdo může mít milosti, a také quoad extensionem, nebo jak on říká secundum virtutem, to jest ve všech jejích účincích, které vůbec může mít.

Takováto plnost milosti je ovšem vlastní Kristu,/a.10/ protože všichni ostatní, kdo měli plnost milosti, jako třeba Panna Maria, měli tuto plnost jen v tom smyslu, že dosáhli od Boha tolik milostí, kolik byli schopni unést, nebo lépe řečeno kolik bylo třeba k úkolům, ke kterým je Bůh vyvolil.

Proto sv.Tomáš praví,že z těchto plností jedna je plnější než druhá. Tak třeba Panna Maria dostala tolik milosti, kolik bylo třeba k tomu,aby byla důstojnou matkou Syna Božího. /ad 1./

Řekli jsme v předchozím článku,že Kristus má posvěcující milost v nejvyšší možné míře, nebo,jak praví sv. Tomáš: habet quidquid potest pertinere adorationem gratiae, takže lze nazvat posvěcující milost Kristovu nekonečnou eo quod non limitatur. Je třeba se tedy ještě ptát, zda tato milost může být zvětšena. Není to otázka zbytečná?

Námítky,které si dává sv.Tomáš,ukazují,že je třeba se touto otázkou zabývat.

Závěr článku: Posvěcující milost Kristova se nemohla zvětšit po prvním okamžiku jeho vtělení ani se strany milosti, ani se strany subjektu. Tak Kristus se liší ode všech lidí i od Panny Marie a andělů, kteří nebyli hned v prvním okamžiku comprehensores.

Z Písma svatého můžeme připomenout slova Prologu sv. Jana: Viděli jsme ho ... plného milosti a slávy.

Z učení Církve: II.sněm cařihradský,/Denz.224./praví: Si quis defendit Christum ... ex profectu operum melioratum /esse/... A.S.

Sv.Tomáš rozlišuje mezi rozmnožením milosti se strany samé milosti a se strany subjektu.

Se strany subjektu nemohla se Kristova milost rozmnožovat, protože Kristus jako člověk byl od prvního okamžiku svého početí pravý a dokonalý comprehensor. /Cf.ot.lo./ U těch však,kdo patří na tvář Boží,nebo u blažených se nemůže posvěcující milost rozmnožovat se strany subjektu. Jsou u konce cesty, kdežto rozmnožení milosti je záležitost, která patří do sféry cesty.

Podobně se nemohla rozmnožovat Kristova milost se strany milosti samé, protože odpočátku byl Kristus jako člověk spojen osobně se Slovem, a proto odpočátku dostal nejvyšší míru milosti. Sv.Tomáš uvažuje takto:

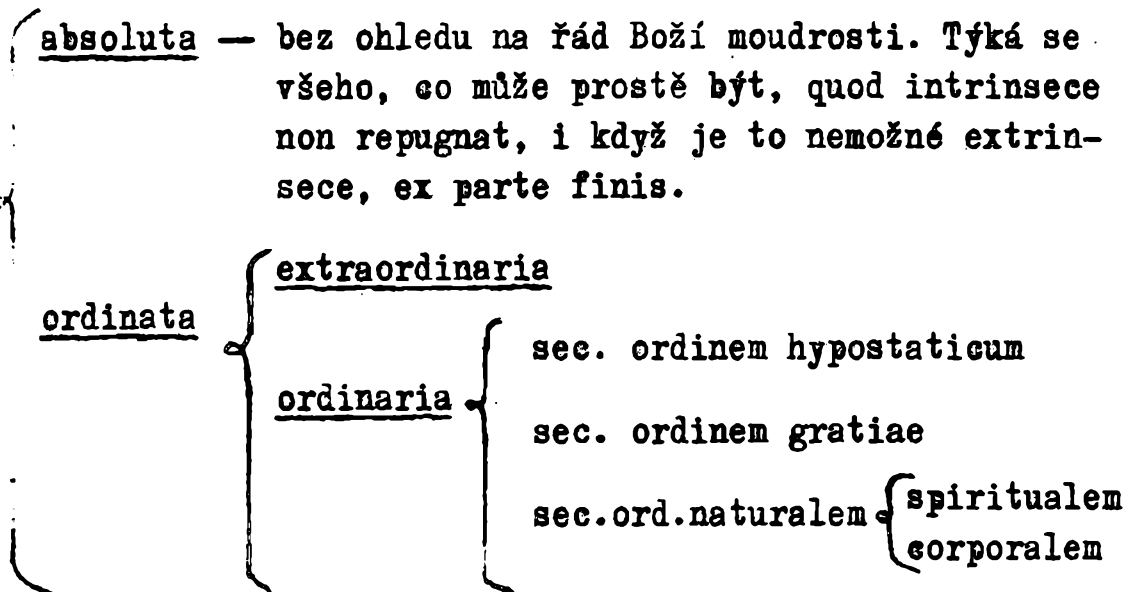
Míra kterékoliv formě je předem stanovena vzhledem k jejímu cíli. /příklad ze staré fyziky o tíži/

Než cílem milosti je spojení rozumového tvora s Bohem. A tu nemůže být dokonalejší spojení člověka s Bohem nad spojení hypostatické.

Tedy odpočátku byla Kristova milost v nejvyšší míře, a proto se nemohla zvětšovat, kdežto prvotní milost milosti Panny Marie mohla stále vzrůstat až k plnosti dokonané ve chvíli, kdy byla vzata na nebe. Odpovědi na námitky doplňují výklad článku.

Billuart a někteří jiní thomisté se zabývají ještě otázkou, zda de potentia Dei absoluta mohla být Kristova milost zvětšena.

Potentia
divina



De potentia Dei absoluta mohla být Kristova milost posvěcující zvětšena, třebaže de potentia Dei ordinaria měl Kristus nejvyšší možný stupeň této milosti. Tento závěr thomistů je proti skotistům a Kajetanovi.

Thomisté opírají své tvrzení především o autoritu sv. Tomáše : q.10, a.4. ad 3.

Bůh ovšem nemůže rozmnožit Kristovu milost extrinsece tím, že by jí dal vyšší cíl, že by ji zařídil k něčemu vyššímu, ale nemohl by ji intenzivně zvětšit.

Billuart argumentuje ve smyslu textů sv. Tomáše II. II.24,7. o rozmnožení lásky takto: Non repugnat, aby se milost Kristova zvětšila intenzivně, a to ani se strany samé milosti, ani se strany její příčiny, ani se strany subjektu. Tedy není vůbec důvodu, proč by nemohla být

větší, kdyby Bůh chtěl podle své absolutní moci. Se strany milosti je to účast na Boží přirozenosti a ta může být vždy větší, protože Bůh je nekonečný. Se strany příčiny, kterou je Bůh: ten je nekonečný v moci. Se strany subjektu: Kristova duše přijímá posv. milost podle schopnosti obedientální. Ta však, i když je konečná entitativě, může vždy více přijímat. Tedy. Sv. Tomáš praví v De verit. 29,3. ad 3.: *Potentia obedientiae sec. quod potest recipere alqd a Deo non impletur, quia quidquid Deus de creatura faciat adhuc remanet in potentia ad accipiendum a Deo.*

Poslední čl. 13. pojednává o vztazích mezi podstatnou a případkovou milostí u Krista a ukazuje, že milost podstatná předchází milost posvěcující prvenstvím přirozenosti, nikoli v času. Článek obsahuje tři důkazy pro toto tvrzení:

1./Se strany principu obojí milosti: Posílání Syna skrze vtělení je svou přirozeností dříve než posílání Ducha svatého milostí posvěcující a láskou. tak jako v pořadí přirozenosti Duch svatý vychází ze Syna. Proto milost posvěcující nepředchází spojení dvou přirozeností jako jeho dispoice, nýbrž toto spojení následuje jako jeho vlastnost, ne ovšem časově, nýbrž v pořadí přirozenosti.

2./Ze vztahu milosti k její příčině: V Kristu je milost posvěcující působena Bohem, přítomným osobním spojením.

3./Z cíle milosti: Milost je zařízena ke konání dobra. Činnost však předpokládá svébytlí konstituované. Proto v Kristu posvěcující milost předpokládá spojení božství s člověčenstvím v osobě Slova.

Q.8. De gratia Christi secundum quid est
caput Ecclesiae.

Kristus měl posvěcující milost nejen k tomu, aby sám byl touto milostí svatý, nýbrž i k tomu, aby posvěcoval druhé. Sv.Pavel vyjádřil tuto myšlenku známou metaforou o Církvi jako těle, jejíž hlavou je Kristus. Církev je mystickým tělem, Kristus je hlavou všech věřících, kteří jsou údý mystického těla. Tuto myšlenku rozvádí sv.Tomáš v 8.otázce. Dříve však, než si všimneme jeho článků, musíme se podívat na texty Písma svatého, kde je základ pro theologické závěry.

Nejdříve několik předběžných poznámek:

1./Církev, Kristem ustanovená, se nazývá "Kristovým tělem" - Corpus Christi./Řím.12,4,5./ Nikoliv přirozeným tělem, nýbrž mystickým a morálním. Protože však to, co je duchovní a metaforické, vyjadřujeme přirovnávaními, a proto mystické tělo Kristovo přirovnává Apoštol stále k tělu lidskému. Pro tento organismus jsou nutné tři věci: 1.rozlišení údů podle jejich umístění a úkolů,

2.vzájemná závislost údů,

3.jednota společného principu pohybu a života.

2./Církev je tělo živé, a proto musí mít duši a hlavu. Duší je Duch svatý. Ten přebývá v Církvi a v jednotlivých údech. /Řím.8,9-11./ Duch svatý je v Církvi a ve spravedlivých jako princip pohybu a života. /I.Kor.12,4-11, Efes.4,4./ Tím, že jsme na křtu a při biřmování přijali Ducha svatého, stali jsme se údý Kristovými. /I.Kor.12,13./

3./Tak jako Duch svatý je duší Církve, tak je Kristus její hlavou a to jako člověk. To je obecné mínění theologů. Má tedy Kristus milost hlavy. Naším úkolem nyní je ukázat, zda a jak je tato nauka v Písmě, či zda je to jen učení theologů.

Písmo svaté učí, že Kristus jako člověk
je hlavou Církve.

Sv.Pavel předpokládá v listě k Řím.12,4,5. a v I.Kor.12,12,13, že tato nauka je známá a jen několika slovy ji připomíná. Více o ní mluví v listech ke Kolos. a Efes.

1./V listě Řím.12,4,5. nemluví sv.Pavel ex professo o Církvi, nýbrž jen náhodně se dotýká této otázky. Jedná o různých úkolech v Církvi a napomíná věřící k pokoře. Jestliže jeden úd v Církvi má vznešenější úkol, není to důvod k tomu, aby se vyvyšoval nad jiné. K dokonalosti celé Církve je třeba všech úkolů. "Jako totiž máme v jednom těle mnoho údů a všechny tyto údy nemají touž činnost, tak i my, ač je nás mnoho, jsme jedno tělo v Kristu a každý jsme údem jeden druhému".

V I.listě Kor. 12,12,13. pojednává Apoštol o rozdělení a správném užívání charismat. Třebaže se charismata navzájem liší velmi, jsou všechna k prospěchu Církvi, která tvoří jedno tělo. "Jako totiž tělo jest jedno a má mnoho údů, ale všechny údy těla, přesto že jest jich mnoho, jsou jen jedno tělo, tak i Kristus", který jest tělem, vytvořeným z věřících. Každý úd má svůj úkol a ten musí dokonale plnit k dobru celého těla. Pak vykládá Apoštol, že tato jednota byla vytvořena předně křtem - "neboť my všichni jsme pokřtění jedním Duchem v jedno tělo", pak břimováním, neboť všichni jsme přijali jednoho Ducha, "všichni jsme napojeni jedním Duchem". Apoštol tu tedy nepraví nic o Kristu jako hlavě Církve. Kristus je tělo, věřící jsou pak údy tohoto těla. A jeho jednota je vytvořena vírou, křtem, břimováním.

V listě Kolos. 1,18. - Od v.15-17. mluví Pavel o Kristu jako Bohu. Kristus jako Bůh je zrozen před veškerým tvorstvem, je prototokos. Je tvůrcem a cílem veškerenstva, vše je skrze něho a v něm. Pak v 18.v. Apoštol praví: Kai autós estin he kefalé tu somatos, tes ekklesias hos estin arché, prototokos ek ton nekrón, hina genetai en pasin autos protenon. Kristus tedy

není jen zrozen přede vším tvorstvem, není jen tvůrcem všeho; je také hlavou Církve, hlavou mystického těla. Pak sv. Pavel dodává: On je počátek, prvorozený z mrtvých /vstalých/, aby měl ve všem prvenství. A tu jistě myslí na Krista jako člověka. A proto podle této lidské přirozenosti je Kristus hlavou Církve. Kristus je první vstalý z mrtvých, ale je také principium, arché, čili příčina toho, že ostatní vstanou z mrtvých, totiž ti, kteří patří k němu, k jeho tělu. /Efes.1,22,23./ - Aby měl ve všem prvenství. A to v řádu metafysickém jako Bůh, v řádu fysickém jako tvůrce, v řádu milosti jako pramen našeho zmrtvýchvstání, v řádu mystickém, pokud poskytuje životní vliv údům své Církve. — Pavel tu tedy zřejmě vyzvedá Krista a ukazuje, že jako člověk je hlavou Církve. Tuto nauku však blíže nerozvádí.

V listě Efes.5,23. Zde sv. Pavel uvažuje hlouběji o vztazích mezi hlavou a tělem, mezi Kristem a Církví. Toto spojení přirovnává ke spojení manželskému. "Ženy /buďte poddány/ svým mužům jako Pánu, 23. protože muž je hlavou ženy, jako Kristus je hlava Církve, on, Spasitel tohoto těla. 24. Ale jako Církev je poddána Kristu, tak i ženy mužům ve všem. 25. Muži milujte manželky, jak i Kristus miloval Církev a sám sebe vydal za ni".

Pavel tu mluví zřejmě o Kristu jako člověku. Práví totiž, že je "Spasitelem tohoto těla" Církve, že "se vydal za ni", za Církev. Poměr Krista k Církvi se podobá poměru manžela k manželce. A z toho sv. Pavel dovozuje:

1. Muž je hlavou ženy - Kristus je hlavou Církve.
2. Z tohoto důvodu má být manželka poddána manželovi en panti, ve všem, co se týká rodinného života. Tak také Církev má být poddána Kristu, který má prvenství ve všem.
3. Vzhledem k tomuto prvenství má se manžel snažit, aby činil manželce rodinný život příjemný a to láskou, stejně jako Kristus všechno učinil pro Církev, aby byla šťastná.

Z tohoto srovnání plyne, že Kristus a Církev tvoří jedno tělo, jehož hlavou je Kristus a Kristus má prvenství. On pečuje o svou Církev, ta mu vrací lásku v dokonalé poslušnosti a poddanosti.

K Efes. 1,22. Zde sv.Pavel více rozvíjí nauku o Kristu, hlavě Církve. Kristus sedí na pravici Otcově, v.20. Je povýšen nad anděly a nad všechny tvory. v.21. Je ustanoven hlavou Církve, která je jeho tělem. v.22,23.

22.: Kai panta hypetaxen hypo tús podas autu kai auton edoken kefalen hyper panta té ekklesia.

23.: hetis estin to soma autú, to pleroma tu ta panta en pasin plerumemu.

Co se týče textu: Řečtina nemá: dedit caput super omnem ecclesiam. což podle sv. Augustina a sv. Tomáše znamená "super ecclesiam triumphantem ac militantem, nýbrž: dedit caput super omnia ecclesiae./dativ!/ Caput super omnia se týká hodnosti a vznešenosti hlavy, takže smysl věty je: Bůh dal Církvi za hlavu Krista a tato hlava je svrchovaně vznešená. — To pleroma překládá vulgata plnost, plenitudo. Tedy Církev je tělo a plnost Kristova. V řečtině však schází spojka kai a pak pleroma se může vztahovat buď k slovu auton, to jest ke Kristu, nebo k hétis estin ...to jest k Církvi, která je tělem Kristovým. V prvním případě by byl smysl: Bůh dal Krista, který je plný božství, za hlavu Církve. Tato konstrukce je však poněkud obtížná, a proto dnešní autoři přijímají druhou možnost. Církev je tělo Kristovo a jeho plnost. — Co však znamená slovo pleroma? Jedni berou slovo pasivně a vykládají: Církev je plnost Kristova, protože byla Kristem naplněna všemi nadpřirozenými dobry. Knabenbauer, Huby a j. Jiní poukazují na to, že pleroma s genitivem častěji v Písmě označuje to, co zdokonaluje, co naplňuje, — tedy doplněk. Církev je tělo Kristovo, jeho doplněk. Tělo — hlava — tělo doplňuje hlavu. Vosté, Prado etc. Tento smysl je vhodnější. — Qui omnia in omnibus adimpletur — řecky plerumemu. Česky: doplnění toho, který má ze všech celou náplň — nebo: který všechny vším naplňuje. /On jako hlava má životní vliv na všechny údy Církve, neboť jim dává všecken nadpřirozený život./pozn.Škr./ Obtíže psobí slovo plerumemu, a proto různost překladů. Smysl však zůstane vždy v podstatě čili s hlediska dogmatického týž. Církev je doplňkem Krista, který všechny své údy, údy Církve, údy svého těla plní nadpřirozenými milostmi, neboť nakonec dokonalost údů je i jeho vlastní dokonalost.

Tedy dogmatický smysl tohoto místa je: 1./Kristus jako člověk je ustanoven od Boha za hlavu Církve, a to z důvodu své svrchované vznešenosti. 2./Církev je tělo Kristovo, poslední dokonalost Kristova, plnost Kristova. 3./Kristus jako hlava má životní vliv na své údy, protože jim dává vše, čeho potřebují v nadpřirozeném řádu. Všechnen nadpřirozený život těla Církve pochází od Hlavy. — Je tedy v tomto textu vyjádřena důstojnost hlavy, jednoty hlavy s údy a také vliv hlavy na údy.

Ke Kolos.2,18,19. Zde máme další pokrok v nauce o Kristu, hlavě Církve. Pavel chce, aby křesťané v Kolossách nechali židovských předpisů a přijali plně učení Kristovo. Napomíná je, aby byli opatrní vzhledem k falešným naukám. 18: Nemo vos seducat volens in humilitate et religione angelorum, quae non vidit ambulans, frustra inflatus sensu carnis suae, 19.: et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum creseit in augmentum Dei. Ať vás nepřipravuje o vítěznou odměnu /seducat je nedostatečný přehled/, kdo si libuje v /dělané/ pokoře — latinský text je dosti nesrozumitelný — a v přepjatém uctívání andělů — naráží na nějaké zvyky, které asi přišly z ~~arabských~~ orientálních náboženství, — kdo je ve viděních jako doma, /nebo lépe: kdo se opírá o svá bezcená vidění — naráží zase na ně — jaké obyčejí, vzaté z náboženství s mystériemi/; bez důvodu se nadýmá pod tělesnými dojmy — a nedrží se Hlavy, z které celé tělo, spojení a svazy vydržované a držené pohromadě roste Božím vzrůstem.

Smysl tohoto místa: Ti, kteří káží a učí na základě svých falešných vidění, přestávají být údy Kristova těla, nedrží se Krista hlavy, a proto ztrácejí nadpřirozený vliv, který proudí z hlavy do údů. Tělo může přijímat životodárný vliv, sílu, vzrůst jen z hlavy. Kristus je však hlavou těla Církve, těla, jehož údy jsou pevně skloubeny. Život, který proudí z hlavy do těla, je život nadpřirozený, život Boží, tu Theu, neboť i tělo samo je tělo duchovní a božské.

Obsahuje tedy náš text a celé učení o mystickém těle Kristově : Kristus tvoří s věřícími pevně skloubené

tělo - on je hlava, věřící jsou údy těla. On jako hlava ovlivňuje a vede celé tělo. A údy jsou rovněž navzájem spojeny a tvoří jednotu. Ten pak, kdo káže jinak, než kázal Kristus, vylučuje se nejen z tohoto těla, nýbrž i z vlivu, který uplatňuje na ně, tedy na jeho údy, Kristus.

V listě Efes.4,12-16. Pavel pojednává o jednotě, která má vládnout v Církvi. Jsou sice v Církvi různé úřady, různé milosti. Tato různost však nesmí být na újmu jednotě, protože všechno v Církvi vychází z jednoho pramene - Krista a spěje k jednomu cíli.

Nejdříve několik slov k textu: Ad consummationem sanctorum - to je cíl všech charismat v Církvi. Svátí - věřící. Cíle bude dosaženo, až nastane jednota víry, až všichni poznají Boha. Po stránce mravní pak, až budeme ve stavu dokonalosti čili duchovní dospělosti - virum perfectum - podobni Kristu, který je svrchovaným vzorem křesťanů. A k této dokonalosti mají dospět všechny údy Kristova těla, ut jam non simus parvuli fluctuantes...

A tak všechny milosti, všechna charismata spějí k tomu, aby nastalo dokonalé spojení mezi Kristem a věřícími - mezi hlavou a tělem - ex quo totum corpus compactum. - 16.v. popisuje podrobně toto spojení: Christus; ex quo totum corpus compactum et connescum per omnem juncturam subministrationis, sec. operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate. Apoštol tu jasně učí, že tělo dostává sílu k růstu od Krista, a ta síla spočívá v lásce. Církev musí růst láskou a láskou, která vychází z hlavy. A tento růst směřuje k tomu, aby byla Církev zdokonalena. Aby pak Církev mohla růst, je třeba dvou podmínek: 1. Spojení údů mezi sebou a s hlavou. 2. Součinnosti údů, čili každý úd musí spolupracovat podle míry milosti, která je mu dána. Proto ad 1.: tělo musí být compactum čili ustaveno z údů, které jsou vhodně a těsně spojeny. Musí být connexum per omnem juncturam subministrationis, čili složeno z různých údů, které se navzájem spojují, a to tak, že může v nich proudit životodárný vliv z hlavy. K tomu si navzájem napomáhají. Tedy pevné spojení údů mezi sebou a s hlavou. A druhá podmínka: součinnost údů, bez níž není možný vzrůst těla. Hybným prvkem

této činnosti je láska, vycházející z hlavy.

Dogmatická nauka tohoto místa je tedy dosti jasná. Mystické tělo Kristovo je vytvořeno z Krista-hlavy a věřících-údy. Toto tělo má růst, tak jako člověk roste. Má se stát dokonalým mužem. Hlava tohoto těla má plnost dokonalosti, a proto už nemůže a nemusí růst v dokonalosti. Růst se týká pouze údy. Ty mají růst ve víře a v nadpřirozeném poznání Boha. Poněvadž cílem tohoto růstu je učinit člověka dokonalým, je mírou této dokonalosti dokonalost hlavy.

Kristus a věřící vytvářejí tělo, ve kterém jsou různé údy, navzájem si odlišné, ale těsně spolu spojené. Vliv hlavy, který je charakterisován láskou, proudí do celého těla a zdokonaluje je. Tomuto proudění vlivem hlavy napomáhají všechny údy, takže ke konečnému zdokonalení těla přispívají všechny údy. Proto také růst v těle jakož i v jednotlivých údech bude tím větší, čím více budou všechny údy spolupracovat s hlavou.

Ještě bychom si mohli všimnout nauky sv. Jana v této otázce. Mohli bychom ji shrnout v trojí tvrzení:

1./Mezi Kristem a věřícími je intimní spojení./Cf. Jan 17, 20-23./.

2./Životodárný vliv proudí z Krista na věřící. /Cf. Jan 15, 5n./

3./Tento životodárný vliv, vycházející z Krista, je sdílen věřícím zvláště Eucharistií./Jan 6, 56, 57./

Z těchto tří míst u sv. Jana je patrné, že věřící jsou intimně spojeni s Kristem, že mocí tohoto spojení získávají nový život, život duchovní, božský. Tento božský život je věřícím sdělován Kristem, a to nejen přímo milostí spojení, nýbrž také prostřednictvím Eucharistie. Třebaže u sv. Jana se nanazývá Kristus hlavou věřících, takže Jan ex professo nemluví o milosti hlavy, je tato nauka v jeho textech dosti jasně vyjádřena, nebo lépe Jan ji zřejmě u svých posluchačů předpokládá.

Analýsa sv.Tomáše.

Čl. 1. : Utrum Christus sit caput Ecclesiae. Zatím se jedná o Církvi všeobecně bez určení, zda jde o Církev bojující, trpící nebo vítěznou. Z námitek vidět, že jde o Krista jako člověka. Je však třeba poznamenat, že pravíme-li: Kristus je hlavou Církve jako člověk, nechceme říci, že je hlavou Církve jen svým člověčenstvím, čili ut homo reduplicative, nýbrž specificative, to jest jako člověk subsistující božskou osobností.

Sv.Tomáš k tomuto tvrzení podává tři důvody vycházející z analogie těla a hlavy u člověka a ovšem za předpokladu nauky Písma v této otázce. ~~Křesťanstvo~~

Kristus je tedy hlavou Církve:

1. Ratione ordinis, protože hlava je první část člověka, nejdůležitější, nejvyšší. Kristus však jako člověk svou velkou milostí je nejblíže Bohu, tedy je první v řadě milosti.

2. Ratione perfectionis, protože v hlavě mají centrum všechny smysly vnitřní i vnější, v hlavě je centrum života. Tak také Kristus má plnost milosti, v něm se soustřeďuje veškerá milost.

3. Ratione virtutis, neboť tak jako hlava řídí celé tělo, tak Kristus má moc ovlivňovat celou Církev.

V našem případě jde o analogii proportionalitatis non propriae — proto ve vlastním smyslu hlava označuje nejvyšší část živočicha. Je to metafora a to velmi vhodná z uvedených známek — metaphora desumta per analogiam ad caput naturale in corpore humano — Christus dicitur caput mystice seu moraliter. /Billuart/

Čti odpovědi na námitky!

2.článek ukazuje, že Kristus je hlavou lidí, a to: 1./ podle těla a nejen podle duše, 2./je hlavou nejen vzhledem k jejich duši, nýbrž i vzhledem k tělu. Důvod k 1. je ten, že celé člověčenství je nástrojem božství, jak vidíme v díle spásy, kde tělo trpí za nás. Je však třeba poznamenat, že tělo a duše tvoří jedno člověčenství, a proto i vliv Krista-hlavy na jeho mystické tělo je jeden

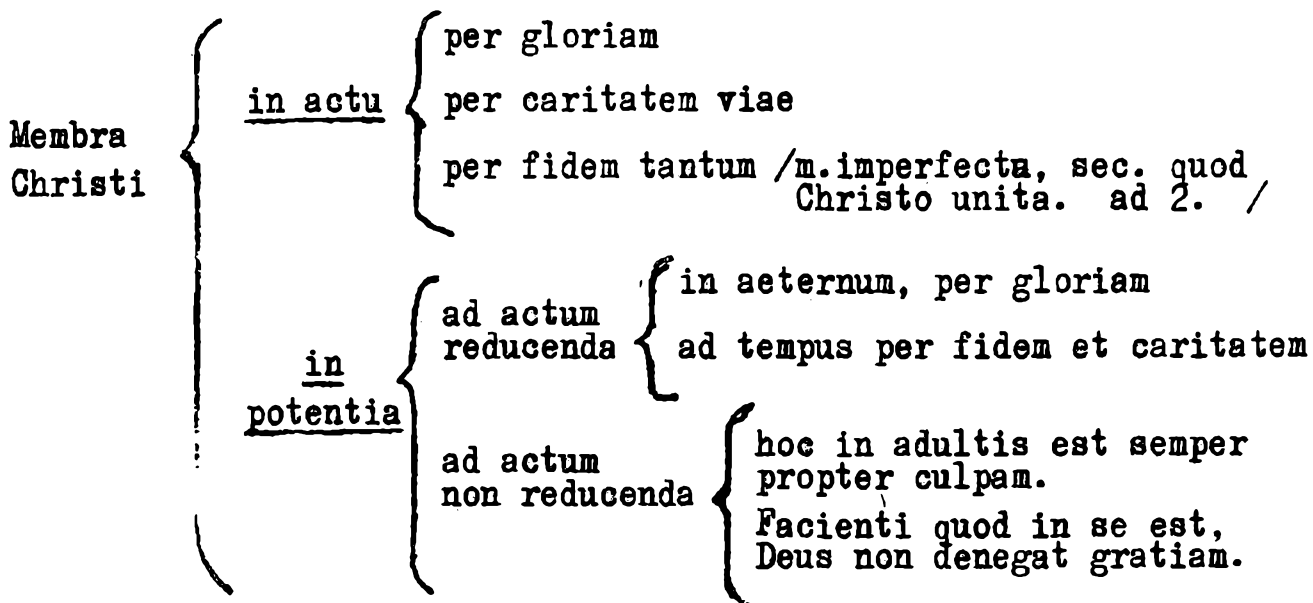
vliv, působený jedním člověčenstvím /tělem a duší / jako nástrojem božství.

Důvod k 2. je ten, že Kristus má vliv nejen na duši, pokud jí dává milost posvěcující a pomáhající, nýbrž i na tělo, a to jednak zde, pokud je činí nástrojem dobrých skutků člověka, jednak na věčnosti, pokud mu dává nesmrtelnost a ostatní dary.

Třetí článek ukazuje, jakým způsobem je Kristus hlavou všech lidí. Obtíže, které má toto tvrzení, a které vedly mnohé k bludům, jsou obsaženy v námitkách. Učení Církve je patrné ze zavržení bludů Husových, Wiklefových a jiných bludařů, kteří zúžovali moc Kristova působení buď jen na předurčené nebo na vyvolené. Tvrzení článku ovšem předpokládá tajemství předurčení a jeho thomistický výklad.

Sv. Tomáš vychází z učení sv. Pavla, podle něhož je Kristus Spasitelem všech, za všechny zemřel, všechny chce spasit a proto na všechny lidi má nějaký vliv, ke všem má nějaký vztah, tedy všem je hlavou, i když ne všem stejně.

Schematicky si můžeme tyto stupně vztahů Krista k lidstvu, jak je vyjadřuje sv. Tomáš, naznačit takto:



Kristus je tedy hlavou všech, kdo ještě nedospěli definitivně k cíli, a to alespoň in potentia. Je to pou- to zdánlivě slabé, ale je skutečné, protože všichni jsou

ve sféře možnosti stát se údy skutečnými, čili ve sféře milosti, která je může učinit skutečnými údy.

Ad 1. Nevěřící jsou údy Církve v mohoucnosti. A tato mohoucnost se zakládá předně na síle Kristovy vykupitelské krve, a pak také na svobodné vůli člověka, která se vždy ještě může obrátit k Bohu, dokud je člověk na zemi. Tu vidíme velký rozdíl mezi přirozenou hlavou, která může mít vliv jen na skutečné údy, které jsou s ní aktuálně spojeny, a hlavou mystickou, která má vliv i na ty údy, které ještě k ní nepatří, ale může si je přisvojit.

Ad 2. Církev bez poskvrny je Církev vítězná. Církev bojující má mezi svými údy nejen spravedlivé, nýbrž i hříšníky. Ti jsou pak nedokonalými údy, protože jsou jen secundum quid spojeni s Kristem. Tento problém, co s hříšníky v mystickém těle Kristově, působil potíže mnohým theologům. Proto se nemůžeme divit, že někteří chybili, když vylučovali hříšníky a zvláště ty údy, které nebudou spaseny, z mystického těla. Tak dospěli k definici Církve: coetus praedestinatorum, nebo coetus sanctorum. Písmo svaté však mluví o stodole a poli, kde je dobré obilí spolu s koukolem a teprve nakonec bude koukol oddělen od pšenice. Podobně podobenství o síti, ve které jsou dobré ryby a všelijaká mořská žoužel, která bude nakonec vyhozena. To nechápal dobře Hus, když tvrdil, že Církev je universitas praedestinatorum /D.627./ a když tvrdil, že ten, kdo není předurčen, není nikdy členem Církve, i když na čas je v posvěcující milosti, kdežto předurčený je vždy členem Církve, i když na čas žije bez milosti v hříchu. /D.631./ Podobně mluví Quesnel, jehož bludy byly odsouzeny papežem Klementem XI. r.1713. /Denz.1422 n./ Podle něho je Církev shromáždění těch synů Božích, kteří jsou adoptováni v Kristu a substitují v jeho osobě, jednájí jeho milostí; jsou to svatí, pro něž je Kristus hlavou, životem, subsistencí a osobou. /Denz.1423,1425./ /Podobně ztotožňuje křesťana s Kristem Pelz, Der Christ als Christus. Kniha byla odsouzena S.Off. 30.října 1940./

Církev vždy učila, že i hříšníci jsou údy Církve. I hříšníci se účastní na vlivu Krista-hlavy a to vlitou

vírou, která je trvalým poutem, spojujícím je s Kristem. Tuto víru mají jen z jeho milosti, tato víra je plodem jeho zásluh na kříži. A proto ti, kdo věří, i když jsou ve hříchu, jsou touto vírou spojeni s Kristem a s jeho živými údý; spojují se s nimi v jedné víře. Ovšem k dokonalému spojení s Kristem je třeba lásky, a proto jsou údý nedokonalými. Ale i toto zachování si vlité víry je něčím velkým.

Jestliže někteří Otcové někdy řekli, že hříšníci nepatří k Církvi, je tomu třeba rozumět v tom smyslu, že nepatří k Církvi jako dokonalé údý; patří k ní však, pokud mají víru. A nazývají-li někdy hříšníky údý ďáblůvými nebo členy jeho království, je to jen potud, pokud jsou hříchem odvráceni od Boha, pokud aktuálně slouží ďáblu svým hříchem; vírou jsou však spojeni s Kristem, a proto jsou údý jeho těla.

Ad 3. Spravedliví St.Z., pokud zachovávali svůj zákon, byli spojeni s Kristem vírou a láskou, a tak patřili k tělu Církve jako my. Ale Kristus, který jim zasloužil milost spásy, neměl na ně fysického vlivu, protože fysický vliv ~~přímým~~ předpokládá existenci příčiny, která tento vliv uplatňuje. Naproti tomu morální příčina zasluhující může ještě neexistovat aktuálně, je pouze budoucí, a může mít vliv, pokud je známá jako budoucí. Tak pro budoucí Kristovy zásluhy dával Bůh milost spravedlivým St.Zákona. Milost, líčící jejich hřích a vykoupení, přijali závisle na Kristu, který měl přijít, tak jako my dostáváme tuto milost závisle na Kristu, který přišel. Dnes však Kristus, stále živý, působí fysicky na nás jako nástrojová příčina milosti.

Na otázku, zda Kristus je hlavou bludařů, kteří jsou pokřtěni, a to z důvodu křestního charakteru, který v nich zůstává, odpovídají theologové negativně proti Kajetanovi. Důvod je ten, že v nich není ani vlité víry, která ještě je schopna být poutem mezi duší a Kristem. Církev se definuje jako společnost věřících, oni však jsou nevěřící. Ostatně mnozí budou s křestním ~~mňamem~~ charakterem v pekle a přece nikdo nebude tvrdit, že i pak by byli údý Kristovy Církve. Jestliže jim Kristus dává pomáhající milost,

to nestačí, abychom tvrdili, že jsou údy jeho těla.

Čl.4. ukazuje, jakým způsobem je Kristus jako člověk také hlavou andělů. Obtíž totiž je s té strany, že hlava a údy jsou téže přirozenosti, Kristus jako člověk je však odlišné přirozenosti než andělé. Mimo to nelze říci, že andělé patří k Církvi. Přesto však theologové obecně učí, že Kristus jako člověk je také hlavou andělů, třebaže poněkud jinak než lidí. Sv. Tomáš vidí jednotu všech, kdo jsou Boží, v Ježíši Kristu, pokud všichni jsou určeni k tomu, aby věčně patřili ve slávě na Boží tvář. A protože Kristus je nejbližší Bohu, proto je hlavou všech, kdo jsou Boží, tedy i andělů. Jeden společný cíl - vidění Boha - vytváří tajemnou jednotu všech, lidí i andělů. A ten, kdo je v tomto cíli nejbližší Bohu, je hlavou všech. Tím je však Kristus.

Na otázku, jakou milost dává Kristus jako člověk andělům, theologové odpovídají, že jistě akcidentální milost, osvěcující jejich rozum vzhledem k tajemství vykoupení, mimo to fysicky nástrojově je ovlivňuje vzhledem k službám, které mají v nás a kterými nás vedou k spáse. Také je v této službě očišťuje od možného bludu, osvěcuje a zdokonaluje. A nakonec jim uděluje akcidentální odměnu, akcidentální radost za tyto služby. Tak se andělé radují nad hříšníkem, který koná pokání, radují se z toho, že Panna Maria pro Kristovy zásluhy byla vzata na nebe.

Zdali však Kristus jako člověk má vliv na anděly i vzhledem k milosti a slávě, která je účastí na božské přirozenosti, nelze říci. Proto v této věci theologové nejsou jednotní. Jedni praví, že ano, protože Kristus je první všech předurčených a proto příčina všech milostí, kterých se jiným dostalo. /Scotus, Suarez, Godoy/. Jiní to popírají. /Gonet, Jan od sv. Tomáše, Billuart./ Důvod: Kristus přišel jako Vykupitel a sice pro nás lidi. Zemřel tedy za nás, nikoliv za anděly. Konečně jsou theologové, kteří by chtěli tyto dva směry sjednotit a praví, že andělé měli podstatnou milost z dvojího titulu, totiž z Boží štědrosti a z Kristových zásluh. /V.G. Cipullus./ Konečně Salm. našli distinkce takové: *Christus, influxit in angelos ipsam quam essentialem non efficienter physice, vel moraliter meritorie, aut redemptive, sed per modum finis et objecti, pokud*

totiž Kristus byl prvním předmětem Boží myšlenky, primo intentus a Deo, i nad anděly.

5.Článek řeší otázku, zda milost Krista jako hlavy mystického těla, tedy gratia capitalis, je totožná s jeho milostí posvěcující. Zdálo by se na první pohled, že jde o dvojí podstatně odlišnou milost, protože posvěcující milost je k vlastnímu posvěcení, kdežto milost, kterou má Kristus jako hlava, je vlastně pro druhé. Přesto však závěr je opačný:

Bytnostně je osobní milost posvěcující u Krista a jeho milost jako hlavy mystického těla totožná a liší se navzájem tyto milosti jen ~~mystickým~~ logicky.

Sv.Tomáš nejprve se odvolává na Písmo, kde se praví, že z jeho plnosti jsme všichni obdrželi. Jak jsme viděli, jde tu o milost posvěcující, na které se účastníme všichni, kdo žijeme v milosti.

Theologický důvod je pak tento: Totéž je uskutečnění, kterým je někdo v uskutečnění a kterým jedná. Než Kristus jako člověk je v nadpřirozeném uskutečnění osobní milostí posvěcující. Tedy Kristus jako člověk touž milostí dává druhým, kterou sám je v nadpřirozeném uskutečnění.

Major se zakládá na tom, že unumquodque agit in quantum est actu. Tak teplý předmět /kamna/ zahřívá teplem, kterým sám je teplý. Každý činitel totiž jedná, pokud něco determinuje; může však determinovat něco podle své vlastní determinace.

Minor. O tom bylo řečeno dříve. Habituální milost Kristova fysicky informuje Krista, pokud je člověk, a tak ~~je~~ principium operativum quo jedná Kristus nadpřirozeným způsobem.

Tedy jedna a táž posvěcující milost se nazývá gratia capitalis, pokud jí může Kristus mít vliv na údy Církve, pokud jí ospravedlňuje a činí z dětí tohoto světa děti Boží. Právě tímto vlivem je hlavou Církve.

V následujícím 6.čl. sv.Tomáš ukazuje, že být hlavou Církve v tomto smyslu, totiž mít vnitřní vliv na utváření údů pomocí nadpř. milosti, je vlastní jen Kristu. Papež je hlavou celé Církve a biskup své diecese jen co do vnější správy a to jen na čas. Vnitřní vliv pomocí milosti

může uplatňovat na údy Církve jen Kristus, protože jeho člověčenství je spojeno s božstvím, a proto má moc ospravedlňovat. To nemůže žádný pouhý člověk. Člověk nemůže dát milost tím, že by působil přímo na duši člověka; může jen disponovat k přijetí milosti, může k ní vést, může být nástrojem, kterého užívá Bůh k jejímu udělení, ale jen nástrojem vnějším, který se nedotkne nitra. /ad 2./

Co se týče ďábla, je hlavou zlých - čl.7. — ,ale ne tak jako Kristus je hlavou všech údů Církve. Ďábel nemá přímý vliv na vůli člověka, a proto je hlavou všech zlých jen potud, pokud všechny svádí k zlému, všechny pokouší a pro všechny stanoví jeden cíl.

Antikrist pak /čl.8✓/ je hlavou všech zlých tím, že je první ve zlobě, propter perfectionem malitiae.

I

Nauka o Kristu jako hlavě mystického těla Církve rozebral v poslední době ve všech podrobnostech Pius XII. v encyklice *Mystici corporis*, vydané za války r.1944.

Důvod k vydání vyjadřuje papež takto:

"Aby svrchovaná krása Církve zazářila novou slávou, aby se v jasnějším světle ukázala vzácná a nade všechno přirozené povznesená důstojnost věřících ... aby konečně se zarazil přístup mnohým bludům v této otázce ..."

Papež ukazuje dále, že je mnoho důvodů, pro které je Kristus hlavou Církve. A zvláště ten, že "vyniká plností a dokonalostí nebeských darů a z této plnosti čerpá i jeho mystické tělo ..." Církev má ve skutečnosti od Krista vše, co má: učení, svatost, nadpřirozený život zde na zemi i na věčnosti a stejně i Ducha svatého, který je její duší.

Zvlášť podrobně se papež zabývá otázkou, co je to "mystické tělo" neboli Církev. Jeho zásady jsou velmi důležité pro ekleziologii.

Spojení Hlavy a těla není jen právní a sociální, nýbrž také vnitřní, a to vírou, nadějí a láskou. Eucharistie, zvláště jako oběť, ve které se podává nebeskému Otci Ježíš s celým svým tělem, je překrásným obrazem tohoto spojení Hlavy s tělem.

Z těchto dogmatických zásad papež pak přechází na pole čistě praktické a ukazuje, jak třeba využít této nauky v pastoraci.

Q.9-12. De scientia Christi.

V 9.otázce pojednává sv.Tomáš nejdříve všeobecně o tom, že Kristus vedle poznání božského měl také jiné druhy poznání, a pak v otázce 10-12. analyzuje jednotlivé druhy Kristova poznání. Tedy :

Ot.9. O Kristově poznání všeobecně a jeho druzích.

Ot.10. O poznání blaženém.

Ot.11. O poznání vlitém.

Ot.12. O poznání získaném.

Co se týče božského poznání, to patří Kristu, pokud je soupodstatný s Otcem, pokud je Bohem z Boha, Světlem ze Světla. Že toto božské poznání patří Kristu je de fide, tak jako je de fide, že Kristus je Bůh. Sv.Tomáš zde o tomto poznání božském vůbec nemluví. To prostě předpokládá. Jde tedy o lidské poznání Kristovo, které mu náleží jako člověku. Proto je třeba mluvit o poznání blaženém, vlitém a získaném.

1.čl. 9.otázky mluví o lidském poznání obecně.

Že Kristus měl mimo božské poznání také poznání lidské, je de fide catholica proti Ariovi a Apollinarovi a proti všem, kteří tvrdili, že Slovo nepřijalo lidskou duši rozumovou.

S hlediska skripturistického můžeme argumentovat asi takto: Z různých afektů, které jsou v Evangeliu připisovány Kristu, můžeme snadno dovést, že měl lidské poznání. 1./Když Kristus viděl víru a pokoru setníkovu, "podivil se"./Mt.8,10./ 2./Kristus nechtěl volit své apoštoly dříve, než se pomodlil k nebeskému Otci: "Exiit Jesus in montem orare et erat pernoctans in oratione Dei."/Lk.6,12./ Na hoře Olivetské: "procidit Jesus super terram: et orabat, ut si fieri posset, transiret ab eo hora"./Mk 14,35./ - 3./Ježíš napomíná své učedníky, aby následovali jeho příkladu pokory: "discite a me, quia mitis sum et humilis corde"./Mt.11,24./

Tedy Evangelia připisují Kristu podiv, modlitbu, pokoru. Tyto úkony však předpokládají lidské poznání. 1.Podiv předpokládá nové poznání vztahu mezi účinkem a příčinou.

2. Modlitba je pozdvižení mysli k Bohu. Předpokládá tedy poznání Boha a poznání naší závislosti na něm.

3. Pokora předpokládá poznání, že Bůh je vyšší než člověk, a proto že je třeba se mu podrobit. — Tedy podiv, modlitba a pokora, které Kristus měl podle Evangelia, nutně předpokládají poznání, a to lidské poznání, protože jde o úkony lidské.

Sv. Tomáš ve čtyřech člancích ukazuje zatím všeobecně, že Kristus měl všechny druhy poznání.

1. článek. Předně Kristus měl vedle božského poznání také lidské poznání. A toto poznání nebylo zbytečné. Tento závěr je de fide. Plyne ze skutečnosti, že Kristus byl dokonalý člověk, tedy musel mít také lidské poznání, tak jako měl božské poznání, když byl skutečně Bůh. To je jádro argumentu jak u sv. Tomáše, tak už dávno u Otců.

Lidská přirozenost nemůže být dokonalá bez úkonu poznání, který je jí přirozený.

Než Syn Boží přijal dokonalou lidskou přirozenost. —

Tedy:

Major: dokazuje sv. Tomáš třemi důvody:

1./Protože lidská duše by byla nedokonalá, kdyby se jí nedostávalo poznání, k němuž je určena.

2./Poněvadž každá věc je pro svou činnost.

3./Protože alespoň poznání prvních poznatků náleží k přirozenosti lidské duše, ne že by bylo vrozené, ale pokud k nim lidský rozum přilne, jakmile mu bylo předloženo jejich vyjádření.

Minor je jasná z církevních sněmů.

Správně sv. Tomáš poznamenává ad 1., že kdyby Kristus neměl jiného poznání než božské, jeho lidská duše by vlastně nic nepoznávala, protože duše je jiné přirozenosti než božství, které je nositelem božského poznání. A pak by zbytečně přijal duši. — Ostatně světlo božského poznání nijak nepřekáží světlu přirozeného poznání — minus lumen non ofuscatur per majus, sed magis augetur. ad 2.

2. článek dokazuje, že Kristus měl také poznání blažené. O tom podrobněji v ot. 10.

Kongr.s.Offic. 5.června 1918 odsoudila větu: Non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores./Denz.2183./— Nestoriani tím,že viděli v Kristu dvě svébytnosti,tvrdili, že Kristus jako člověk byl schopen omylu. Monofysité popírali,že by Kristus měl lidské poznání jakékoliv,tedy i blažené. — Moderní racionalist~~é~~čhí protestanté a podle nich také modernisté,jako Schell,tvrdili, že Kristovo poznání bylo podrobena vývoji jako naše,a že Kristus na zemi neměl blaženého poznání./Cf.Denz.2032-2035./

De fide je,že Kristus se nikdy nemýlil, že byl na zemi neomylný. Mimo to je obecným učením theologickým, že Kristu nic nebylo neznámo. Odtud také obecné učení theologů,že Kristus jako člověk měl blažené patření zde na zemi.

Všimněme si nejdříve nauky Písma v této otázce.

Theologové uvádějí jako důkaz,že Kristus měl blažené patření, texty ze sv.Jana. Předně: Et Verbum caro factum est ... plenum gratiae et veritatis ... Tuto plnost pravdy — tedy poznání — by Slovo nemělo bez patření na Boha.

Exegeti však praví,aniž popírají blažené patření u Krista, že tento text sice ukazuje plnost poznání u Krista, ale nedokazuje,že tato plnost poznání patří Kristu jako člověku a ne ratione suppositi per meram communicationem idiomatum. Všimneme-li si textu a kontextu,vidíme,že plnost poznání /zahrmující blažené patření/ patří Kristu,pokud byl od věčnosti v lůně Otcově. To však nenáleželo Kristu jako člověku.

Totéž je třeba říci o textech,které se uvádějí na potvrzení uvedeného. Jsou to: Jan 1,17,18: Deum nemo vidit umquam: unigenitus filius eius,qui est in sinu Patris,ipse enarravit. — Jan 3,31,32: Qui de coelo venit, super omnes est, et quod vidit et audivit, hoc testatur. — Jan 8,38: Ego quod vidi apud Patrem,loquor. — Ve všech těchto případech se jedná spíše o Kristově preexistenci u Otce, tedy o poznání,které měl dříve,než se stal člověkem, než o blaženém poznání Krista člověka. Kristus sice svědčí a vypráví jako člověk o tom, co viděl u Otce, ale není jisté, zda sv. Jan chce říci, že to také viděl jako člověk, čili že mluví

o blaženém poznání Krista jako člověka. Proto z textů Písma nelze podat přesvědčující důkaz o blaženém poznání u Krista člověka, protože uvedené texty možno vykládat také o božském poznání, které Kristus měl jako člověk per communicationem idiomatum. V tom smyslu mluví i Diekamp: *Ex s.Script. doctrina nostra fulcitur, licet ex ea omnimoda certitudo hauriri nequeat. /Mann.Th.Dogm.2,312./* Proto pravíme, že nauka o blaženém patření Krista člověka není výslovně v Písmě svatém ~~podána~~ podána.

Důkaz sv.Tomáše ve 2.čl. — arg.conv. — je v podstatě tento:

To, co je v mohoucnosti, je uskutečňováno tím, co je v uskutečnění.

Lidé jsou však v mohoucnosti vzhledem k věčnému patření blaženému, ke kterému jsou Bohem určeni, a k tomu mají být přivedeni Kristovým člověčenstvím.

Tedy Kristus měl jako člověk blažené patření, protože *causam semper oportet esse potiore causato. A tak anima eius in ultimo finae humanae naturae constuta est.*

Maj. — je princip kausality. Tedy jasná obtíž je ovšem v tom, že Kristova duše působí jen nástrojově blaženost vyvolených. Proto sv.Tomáš nepraví *necesse est*, nýbrž pouze *oportuit*, když konkluduje, že Kristova duše, jako nástroj blaženého poznání vyvolených, měla toto poznání odpočátku.

Min. — je ovšem *de fide*.

Ostatně když uvážíme, že v Kristu byly spojeny dvě přirozenosti v jedné osobě a navzájem se pronikaly, pak by bylo, myslím, těžší pochopit, že Kristus neměl blažené patření, než že je měl. Jestliže lidská přirozenost byla pozvednuta k nejvyššímu možnému stupni v řádu bytí, bylo jistě vhodné, aby byla pozvednuta také k nejvyššímu stupni poznání, kterým je blažené patření.

Mimo to blažení v nebi, a to jak lidé tak andělé, patří neustále na Boha. Jak by však byl Kristus jejich hlavou, kdyby neměl totéž poznání, které mají oni? Měl-li tedy Kristus jako člověk být jejich hlavou odpočátku, musel mít také odpočátku blažené patření. /Comp.theol.216./

Uvažme ještě, jak připouštějí theologové, že dostalo se přímého vidění Boha alespoň na okamžik ve St.Z. Mojžíšovi a v N.Z. Pavlovi, který praví, že byl pozdvižen do třetího nebe a slyšel tajemná slova .../II.Kor.12,4./, pak bylo jistě svrchovaně vhodné, aby Kristus měl vidění Boha nejen na okamžik, nýbrž stále.

V 10.otázce sv.Tomáš pokračuje o blaženém patření u Krista a pojednává ještě o některých podrobnostech. Předně ukazuje v čl.1., že Kristova duše nepoznávala vyčerpávajícím způsobem Slovo, protože infinitum non comprehenditur a finito. Proto Kristova duše viděla celou bytnost Boží, ale nikoliv cele nebo zcela./ad 2./

Dále sv.Tomáš ve 2.čl. ukazuje, že Kristova duše viděla v Bohu všechny věci minulé, přítomné a budoucí, nikoliv však všechny věci možné, neboť tak by se rovnalo její poznání Božímu poznání, což je nemyslitelné. — Že nemohla poznat všechny věci možné, plyne z její omezené síly — jen Bůh ve své nekonečnosti má nekonečné poznání. — A že poznávala všechno pozitivní, plyne ze zásady, že každá duše blaženým poznáním vidí všechno ve Slovu, co se jí týká. Krista se však týká všechno, protože je mu všechno poddáno jako hlavě, jako pánu nebe a země, jako soudci živých i mrtvých.

Ad 1. sv.Tomáš řeší otázku, zda v Kristově poznání možno připustit nějaké mezery, čili zda Kristus o něčem nevěděl, o čem měl vědět nebo mohl vědět, čili zda byla u něho nějaká pozitivní nevědomost. Ve skutečnosti jde o rozřešení textu Mk.13,32, kde Kristus mluví o posledním soudu: De die autem illo, vel hora, nemo scit, neque angeli in coelo, neque Filius, nisi solus Pater. Tento text u Lk není a u Mt.24,36 čteme: De die autem illa, et hora nemo scit, neque angeli coelorum, nisi solus Pater. U Mt. tedy se praví, že nikdo neví, leč Otec, kdy bude konec světa, takže o Kristu se to tvrdí leda implicate. Jak rozřešit tuto otázku?

Během staletí byla dána nejrozmanitější řešení tohoto problému. /Stálo by za to vypracovat přehled těchto řešení/. Řekněme jen stručně pro naše účely: 1./Někteří z Otců, třebaže je jich málo, připustili nevědomost u Krista nebo aspoň

možnost této nevědomosti ohledně dne posledního soudu, jako sv. Athanáš, sv. Epifanius, sv. Řehoř Nys.

2./ Jiní odmítají tuto možnost nevědomosti u Krista. Když jde o důkaz, utíkají se k božskému poznání u Krista anebo nekladou žádné rozlišení v Kristově poznání. Sv. Irenej, sv. Basil, sv. Jan Zlat., sv. Jeronym.

3./ Konečně jiní vylučují každou posádkoví nevědomost u Krista a jako důvod uvádějí, že totiž Kristus měl poznání blažené a proto všechno viděl v Bohu. Sv. Augustin, sv. Jan Dam., sv. Tomáš.

Nyní však jde o obtíž, kterou působí text sv. Marka. Princip k řešení byl dán už sv. Augustinem: "quia Dominus noster Jesus Christus magister nobis missus est, etiam Filium hominis dixit nescire illum diem, quia in magisterio eius non erat, ut per eum sciretur a nobis". /Expl. in Ps. 36. PL 36, 355./

1. Kristus koná jen to, co patří k jeho poslání. To zdůrazňuje častěji. Tak na př. jednou praví: Otec nesoudí nikoho, sed omne iudicium dedit Filio. /Jan 5, 22./ A jindy praví: Jestliže kdo slyší má slova a nezachovává je, ego non iudico eum, non enim veni ut iudicem mundum. /Jan 12, 47/. Je tu rozpor? Nikoliv. Ježíš jen dává důvod, proč nyní svět nesoudí, protože totiž soud nepatří k jeho aktuálnímu pozemskému poslání. -- Podobně u Mt. 25, 33 praví, že v den soudu postaví ovce po pravici, kozly po levici. A v témže Evangeliiu 20, 23 praví, že sedere ad dexteram meam vel ad sinistram non est meum vobis dare. Důvod je podobný, že totiž rozdělovati dobré od zlých nepatří k jeho aktuálnímu pozemskému poslání.

2. Kristus také prohlašuje, že během svého pozemského poslání mluví jen to, co mu přikázal Otec, aby zvěstoval. Ego quae audivi ab eo, loquor in mundo ... a meipso facio nihil, sed sicut docuit me Pater, haec loquor. /Jan 8, 26n/. Verba, quae loquor vobis, a meipso non loquor. /Jan 14, 10/. Ex meipso non sum locutus, sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam et quid loquar ... quae ergo^{ego} loquor, sicut dixit mihi Pater, sic loquor. /Jan 12, 49/. Tato

slova jsou klíčem k řešení naší otázky. Kristus oznamuje pouze to, co mu Otec přikázal, co Otec chtěl, aby bylo zjeveno. A proto, když praví, že o tom dnu neví nikdo, ani Syn, nýbrž jen Otec. neznamenají tato slova nutně nevědomost ohledně doby posledního soudu, nýbrž musíme je vykládat v tom smyslu, že zjevení doby posledního soudu nepatří k aktuální posinnosti Kristově. Kristus nedostal od Otce příkaz zjevit tento den během svého pozemského poslání. A učedníci, kteří častěji slyšeli podobná Kristova prohlášení, mohli velmi dobře rozumět, v jakém smyslu Kristus neví, kdy bude poslední soud. Tedy Kristus věděl, kdy bude, ale Otec mu nepřikázal, aby to zjevil během své pozemské činnosti lidem.

V tomto smyslu vykládá problém také sv. Tomáš.

3. čl. 9. ot. pojednává o vlitém poznání u Krista. Jde o to, zda vedle blaženého poznání měl Kristus jako člověk také ~~mluvné~~ poznání vlité Bohem, pokud je dáno Bohem duši zároveň s přirozeností, tak jako andělům. Poznání vlité je dvojí: per se vlité a per accidens. První je to, které nelze získat přirozeným způsobem cestou abstrakce. Stejně toto poznání neprobíhá přirozenou cestou conversione ad phantasmata, jak pravíme. Je to poznání, které působí přímo Bůh, determinující rozum k úkonu pomocí idejí vlitých. Poznání vlité per accidens je to, které je de facto získáno vlitými idejemi, ale v činnosti je jen per conversionem ad phantasmata.

Někteří theologové, jako Alex. Hal., sv. Bonaventura a Scotus, upírali Kristu poznání per se vlité, tvrdíce, že poznání vlité per accidens stačí. Většina theologů však drží se sv. Tomášem, podle něhož měl Kristus obojí vlité poznání. A jsou přesvědčeni, že pro toto tvrzení jsou dosti pevné základy v Písmě sv.

Argument nalézají v textu sv. Pavla Žid. 10, 5-9. Autor prohlásil, že všechny oběti St. Z. jsou neúčinné u Boha: impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. Proto Bůh se rozhodl dát v oběť svého Syna. A Kristus vcházeje na svět praví: Ecce venio ut faciam, Deus, voluntatem tuam. /v. 9./ Tedy od prvního okamžiku své pozemské

existence chce Kristus konat vůli Boží, čili obětovat se Otci. Tento Kristův úkon od prvního okamžiku vtělení byl záslužný. K tomu však bylo třeba, aby znal vůli nebeského Otce alespoň nějak. A tu je otázka: Jakým poznáním znal tuto vůli Otcovu? — 1./Neznal ji poznáním blaženým, protože toto poznání neřídí skutky záslužné. Skutky vycházející z tohoto poznání patří ke stavu slávy, nikoliv k stavu poutníků. — 2./Neznal ji poznáním získaným ani poznáním vlitým per accidens. Toto poznání není bez fantasmat. V okamžiku vtělení však Kristus neměl fantasmata. — 3./ Zbývá tedy jen poznání vlité per se, které nepředpokládá fantasmata a proto ani vyvinutý organismus.

Tuto argumentaci přijímají nejen theologové, nýbrž i exegeti.

Sv. Tomáš vychází z tvrzení, že lidská přirozenost by byla nedokonalá bez vlitého poznání, a proto bylo velmi vhodné, aby je Kristus měl. Není pochyby, že platí zásada: *Quod dignius et excellentius est, fini incarnationi non repugnans, concedendum est Christo*. Je však velmi vhodné, aby Kristovo poznání bylo po všech stránkách dokonalé. Lidský rozum je stále v mohoucnosti k poznávání nových věcí. Tvor může poznávat jednak blaženým poznáním, jednak pomocí vlitých ideí — a toto dvojí poznání patří andělům — a pak svou vlastní zkušeností, což je vlastní člověku. Bylo tedy vhodné, aby Kristus měl všechno, co mají tvorové Boží. — Ostatně jestliže se dostalo vlitého poznání i svatým, tím spíše je připisujeme Kristu, a to nejen vlité poznání per accidens, nýbrž i vlité poznání per se.

V 11. otázce sv. Tomáš se dotýká ještě některých podrobností ohledně vlitého poznání u Krista. Nejdříve v 1. článku stanoví předmět tohoto poznání. Ptá-li se, zda Kristus tímto poznáním věděl všechno, nechce říci všechno možné — jen Bůh zná vše, co je možné — nýbrž vše, co ~~mná~~ má. Odpověď je kladná: Kristus vlitým poznáním poznal všechno, jak věci přirozené tak nadpřirozené, přítomné, ~~mámulé~~ a budoucí, nikoliv však přirozenost Boží, která je předmětem poznání blaženého. Důkaz je v podstatě tentýž jako v 3. čl. 9. otázky. Je

však doplněn v tom smyslu, že k dokonalosti Kristově je třeba tohoto vlitého poznání jak pro věci řádu přirozeného, tak nadpřirozeného.

Kristus v sobě soustřeďuje všechny druhy poznání : lidské, andělské, blažených v nebi. Namyšle duše ovšem nemůže poznávat bez fantasmát, ale jeho duše byla ve stavu blaženém a proto mohla poznávat bez fantasmát./sd 2./ To pak ještě podrobněji vykládá v čl.2. V odpovědi ad 3. pak ukazuje, že i tak jako mohla Kristova duše poznávat bez pomoci smyslových obrazů, tak mohla poznávat za jejich pomoci. A proto smysly nebyl pro Krista zhytečné. Jak sv.Tomáš ukazuje v 3.článku, toto vlité poznání bylo dáno, nikoliv získáno prací rozumovou, ale když je jednou Kristus měl, pak ho mohl užívat buď tak, jak užíváme jiného poznání, tedy discurrendo, anebo bez diskursu. Mohl tedy dělat z něho závěry, jako my děláme závěry z předběžného poznání, anebo jím poznávat věci přímo.

Pozn.: Musíme dobře rozlišovat vlité nazírání od vlitého poznání per se, které je obyčejně bez pomoci obrazovosti, jako u andělů a u duší ve slávě a někdy také u lidí na zemi za předpokladu mimořádné milosti. Vlité nazírání naopak, které vychází z živé víry a darů moudrosti a rozumu, normálně se děje za součinnosti obraznosti, a tak je na normální cestě k svatosti, kdežto vlité poznání je něco mimořádného.

4.čl.9.otázky a celá ot.12. pojednávají o získaném poznání u Krista. Nejde tu o to, zda Kristus v době své pozemské existence poznával některé jednotlivé věci experimentálně; to připouštějí všichni. Jde však o to, zda Kristus měl skutečné poznání, které se získává vlastními úkony a to rozumovou abstrakcí, tedy podobné poznání, jako je naše a získávané tak, jak my je získáváme.

Sv.Tomáš v mládí /v III.Sent.d.14,q.1.a.3./ a s ním mnozí scholastici, jako sv.Bonaventura, Scotus, Durandus, upíral Kristu takovéto poznání. Učil, že Kristus měl toto poznání cestou nadpřirozenou, tedy vlité, třebaže je to poznání samo sebou získatelné. V našich člancích však změnil

svůj názor a učí, že Kristus měl i toto čistě lidské poznání, které získával tak jako my abstrahendo a singularibus. Tento názor se stal pozvolna obecným a zdá se, že má dostatečný základ v Písmě svatém.

To, co se vypravuje v Evangeliiích o Kristu, jak se dotazoval těch, se kterými rozprávěl, předpokládá, jak se zdá, poznání v pravém slova smyslu získané, stejně jako vypravování o tom, jak se Kristus divil, a o tom, jak prospíval věkem a moudrosti. — 1./Kristovy otázky : Mt.16,5-19; Mk 9,13-28; 10,17-22. Jsou kladeny tak, jak my je klademe, tedy s úmyslem dovědět se něco nového. Tedy vyjadřují snahu získat nějaké poznání. — 2./Kristův podiv je rovněž důkazem získaného poznání, protože známým věcem se nedivíme. Mt.8,10. — 3./Kristův prospěch v moudrosti byl jistě skutečný, tak jako i fysický vývoj jeho těla, s nímž souvisel. Nelze však mluvit o prospěchu, o pokroku v poznání, kde si člověk svým úsilím nic nezískává, takže prospěch v poznání je možný jen v poznání získaném.

Mimo to Kristus používal k poučování lidu populární metody, hledal podobenství a alegorie, příklady ze života, lidová rčení a pod. To se však dá vysvětlit nejlépe získaným poznáním.

Sv.Tomáš vychází /čl.4,ot.9./ ze zásady, že Kristus měl všechno, co patří k lidské přirozenosti — quod in natura plantavit, assumpsit. Proto také měl lidský rozum, tedy intellectum agentem. A poněvadž v člověku není nic nadarmo, zbytečně, bez činnosti, nebyl a nemohl být bez činnosti ani tento intellectus agens v Kristově duši. Tedy Kristus si získával poznání také takovou cestou, která je přirozená a přiměřená pouhému člověku.

Touto cestou získaného poznání Kristus věděl všechno, co je ve sféře a v možnostech tohoto druhu poznání, neboť jinak by u něho bylo toto poznání nedokonalé. čl.1.ot.12. Bylo by příliš těžké určovat v podrobnostech jak vypadalo toto získané poznání u Krista. Jisté je, že měl velmi bystrý rozum, vše pronikající, a proto i tímto poznáním viděl daleko více než jiní lidé. Toto učení předpokládá ovšem ,

že lidské duše jsou nestejně a že duše Kristova byla nejdokonalější i po stránce intelektuální. Jestliže sv.Tomáš dávno před Newtonem aplikuje fysický zákon o rovnoměrně zrychleném pádu těles na duchovní růst člověka /cf.Com.ad Heb. 10,25./, můžeme se snadno domyslit, jak velké bylo asi získané poznání Kristovo, který jistě mnohem více dovedl vyčíst z přírody než my.

V tomto získaném poznání pak Kristus mohl činit pokroky. čl.2. Důvod je ten, že Kristův rozum byl v podstatě takový jako náš a mohl znovu a znovu abstrahovat a vyvozovat vždy nové závěry z těch závěrů, které si učinil. Abstrahere — componere — dividere — to je přirozená činnost lidského rozumu a užíváním této činnosti člověk intelektuálně roste. Když jsem řekl, že Kristus byl dokonalý člověk a měl přirozenou činnost rozumovou, musíme připustit také intelektuální růst.

Přesto však je třeba říci, že Kristus se ničemu nenaučil od lidí ani od andělů. čl.3.a 4. Uvážíme-li, že on je svrchovaný učitel lidí i andělů, pak je nám to jasné. Obtíž je však s té strany, že měl získané poznání, přijímal ideje z věcí a nepřijímal ideje od lidí? Tuto obtíž vysvětluje sv.Tomáš k 2. Ten totiž, kdo přijímá poučení od lidí, nepřijímá poznání bezprostředně od idejí, které má v mysli, nýbrž prostřednictvím slov, která slyší od druhého. A proto si poznání netvoří sám, nezískává sám, nýbrž pasivně je přijímá. A proto praví sv.Tomáš: Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quam per hominis doctrinam.



Je třeba ještě se zmínit o problému, který rozvířili zvláště modernisté v poslední době, zda totiž lidské poznání Kristovo bylo neomylné. Z dekretů Pia X. a encykliky Pascendi je patrné, že nauka o ~~neomylnosti~~ neomylnosti Kristova lidského poznání je nauka katolická, patřící k ~~depozitum~~ depositum fidei. V dekr. Lamentabili 3.července 1907 zavrhl Pius X. tuto větu: "Consiliari nequit sensus naturalis textu-

um evangelicorum cum eo, quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Jesu Christi."

A v encyklice Pascendi 8.září 1907 vyjadřuje papež modernistický blud takto: "Permittunt, immo vero asserunt, Christum ipsum in indicando tempore adventus regni Dei manifeste errasse: neque mirum, inquiunt, videri debet; nam et ipse vitae legibus tenebatur." /Euch.Bibl.216,274./

Máme v N.Z. dosti textů, které jasně dokazují neomylnost Kristova lidského poznání. Kristus jako člověk jest plenus veritatis; /Jan 1,14./ už jako hoch je plenus sapientia /Lk.2,40./; in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi /Kol.2,3/; ví, co se děje i daleko od něho a proto věděl o uzdravení centuriova chlapce /Mt.8,13/; věděl, že ve chvíli, kdy Filip volal Natanaela, stál tento pod fíkem /Jan 1,48./; ano, věděl i ~~mm~~ o zcela skrytých věcech — sciebat enim, quid esset in homine. /Jan 2,24./

Modernisté však předkládali námitky, vzaté z N.Z., kterých je si třeba všimnout.

1./ Mt.10,23. Kristus tu nabádá učedníky k vytrvalosti v pronásledování: Když vás budou pronásledovat na jednom místě, jděte na druhé; Amen dico vobis, non consummabitis civitates Israel, donec veniat Filius hominis. Výraz donec veniat Filius hominis se vztahuje na druhý příchod Kristův na konci světa. Tedy Kristus těmito slovy naznačil, že konec světa je velmi blízký, ano, domníval se, praví někteří, že jej očekával před koncem ~~pp~~ prvního poslání svých učedníků. Loisy, Sweitzer.

2./ U všech synoptiků mluví Kristus o svém ~~skvném~~ příchodu na konci světa a tvrdí, že někteří z posluchačů uvidí tento slavný příchod. Zdá se tedy, že konec světa není daleko. Viz: Mt.16,27-28; Mk.8,38-9,1; Lk 9,26-27. — Mt: Filius hominis venturus est in gloria Patris sui cum angelis suis; et tunc reddet unicuique secundum opera eius. v.28. Amen dico vobis, sunt quidam de hic stantibus qui non gustabunt mortem, donec videant Filium hominis venientem in regno suo.

3./ U třech synoptiků táže se Kaifáš Ježíše, zda je skutečně Mesiášem, Synem Božím. Adjuro te per Deum vivum, ut

dicas nobis, si tu es Christus, filius Dei. A Kristus odpovídá kladně a připojuje, že jeho soudci budou ještě vidět jeho slavný příchod. Mt. 26, 64: Tu dixisti, verumtamen dico vobis, amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus coeli. - Mk 14, 62; Lk 22, 69.

4./ U třech synoptiků předpovídá brzký konec světa, protože mnozí ze současníků se dočkají. Mt 24, 34: Amen dico vobis, quia non praescribit generatio haec, donec omnia haec fiant. Coelum et terra transibunt... /Cf. Mk 13, 30; Lk 21, 32./

Z toho je patrné, praví modernisté, že se v těchto věcech Kristus mýlil. —

Dříve než podáme řešení jednotlivých obtíží, řekněme si dvě předběžné poznámky.

1./ Nejlepší výklad Kristova učení je v podobenstvích. Tam Kristus mluví prostě, způsobem, který je pochopitelný jeho posluchačům. Mezi podobenstvími jsou také taková, ve kterých se zabývá otázkou konce světa. A z těch je patrné, že Kristus nemyslel na brzký konec světa. Tak v podobenstvích o pozvaných na svatbu /Mt 22, 2n/ je patrné, že naráží na pád Jerusalema, po kterém přijde nová perioda, ve které budou pozváni k spáse všichni pohané, zatím co židovský národ bude zavržen. V této periodě bude evangelium hlášáno všem národům. /Mt 24, 14; 28, 19; Mk 16, 15./ Hlásání evangelia celému světu však předpokládá rozhodně dlouhou dobu. — Mimo to je tato nauka o rozšíření Církve po celém světě vyjádřena v jiných podobenstvích, jako v podobenství o zrna hořčičném /Mt 13, 31n/; v podobenství o kvasu /Mt 13, 33./ Tato podobenství nacházejí svůj plný výklad ve slovech Kristových: Venient ab Oriente et Occidente et Aquilone et Austro et accumbent in regno Dei. /Mt 8, 11./ Toto rozšíření Kristova království však předpokládá velmi dlouhou dobu lidských dějin.

2./ Je třeba připustit dvojí stadium v království Božím: první, které můžeme nazvat ustavením, zřízením království Božího na zemi, a druhé, které bude jeho dovršením,

dokonáním; a to bude v nebi. Co se týče zřízení království Božího: Podle alegorisujícího podobenství o vinařích /Mt. 21,43/, které je zároveň proroctvím budoucích událostí, je jasné, že království Boží učiní konec starozákonní ekonomii spásy a že v něm je dána možnost spásy všem národům. Když Jan Křtitel hlásal pokání a Kristus začal svůj úřad, nebylo ještě království Boží, nýbrž blížilo se. /Mt 3,2./ Kristus hlásal toto království během tří let apoštolské činnosti a v této době bylo království Boží zřízeno, protože Ježíš učí: Regnum coelorum vim patitur et violenti rapiunt illud. /Mt 11,12./ Tedy království Boží už je tu. Jest zřízeno Kristem, on má v něm svrchovanou moc a autoritu, a to i vzhledem k pohanům. /Mt 28,18./ a to až do skonání světa. /I.Kor.15,24-27./

A co se týče dovršení království Božího: Je patrné z mnoha textů, že teprve na věčnosti bude toto království dovršeno, totiž až přijde Syn člověka ve slávě a všichni andělé s ním a on se objeví jako soudce všech národů. /Mt. 16,27; 25,31n./

A nyní k jednotlivým obtížím.

1./ Mt.10,23. Především je třeba poznamenat, že toto místo je pouze u Mt. a to v hl.10., ve které Matouš spojuje Kristovy řeči, pronesené za různých okolností. Bezprostřední souvislost, ve které se toto místo nachází, totiž Mt.10,17-22, shoduje se téměř doslova s Mk.13,4-13, ~~končí~~ tedy s řečí eschatologickou, kterou Kristus pronesl na konci života. Proto mnozí exegeti jsou přesvědčeni, že toto místo není u Mt. časově správně položené. Následkem toho nejde o první posílání učedníků, nýbrž o druhé.

Co se týče obtíže samé je možno rozmanitá řešení redukovat na dvě:

1. Jedni praví: Výraz donec veniat Filius hominis se vztahuje obvykle na druhý příchod Kristův, na konec světa, a proto má toto místo smysl eschatologický. Civitates Israel jsou buď města mimo Palestinu na celém světě, ve kterých bydlí židé, nebo jsou sami židé, rozptýlení mezi národy. Proto

smysl je: Vy a vaši pokračovatelé budete pronásledováni, půjdete do celého světa, a to se bude dít /pronásledování, dispersio/ až do konce světa, nebudete se světem hotovi než přijde Syn člověka. Knabenbauer, Batiffol, Rigaux. Tento výklad odstraňuje obtíž, protože rozptýlení židů po světě a hlásání evangelia všem národům vyžaduje čas dosti dlouhý, takže Kristus nepředpokládá brzký konec světa. - Proti tomu však někteří namítají, že vykládat civitates Israel o městech, ve kterých budou na konci světa židé, je trochu násilné.

2. Proto jiní /Lagrange, Buzy /praví, že Syn člověka v našem vypravování je Mesiáš a příchod Syna člověka není nutně příchod na konci světa. Ve St.Z. se praví o Jahve, že přichází nebo přijde, kdykoliv zvláštním způsobem zasahuje do běhu dějin. Zvláště u proroků se praví o Jahve, že přichází trestat lid, kárat krále, dávat poučení prorokům a podobně. - Stejně můžeme brát slovo přicházet v N.Z., když jde o důležitý zásah Syna člověka na dění světa. V našem případě /Mt.10,17-22/, jak jsme řekli, těsně souvisí s Mk. 13,9-13. U Mk se však předpovídá pád Jerusalema. Proto není nevhodné vykládat místo u Mt. o pádu Jerusalema: Nedo- končíte města israelská a nastane zničení Jerusalema. Smysl textu je pak tento: Židé vždy a všude budou pronásledovat Kristovy učedníky, ale Pán brzy přijde, aby je ztrestal a zničil jejich města. Příchod Syna člověka je tedy zvláštní zásah Kristův v době pádu Jerusalema a tento zásah je jistě brzký. To se zdá být nejsolidnější výklad.

2.obtíž: Mt.16,27,28; Mk.8,38n. Poněvadž řecké Ev.Mk. bylo dříve než řecké Ev.Mt. a je možno připustit závislost řeckého Mt. na řeckém Mk., stačí si všimnout textu Mk.

a./Místo u sv.Mk.9,1. nepatří k předchozímu, a to ze dvou důvodů: 1. gramatického, z důvodu konstrukce, protože výraz kai elegen autois, kterým začíná Mk.9.kap. ukazuje, že tato věta, tento úryvek je cosi nového, odlišného od předchozího. To připouštějí jak katolíci, jako Lagrange, tak také někteří nekatolíci, jako Loisy, Holzmann. 2. Z důvodu kontextu, protože Mk.8,38. je konkluse předcházejícího, konkluse, týkající

se odpírání, a tato konkluse je u třech synoptiků, je universální, týká se všech lidí, kdežto věta Mk.9,1. je partikulární, nemá vztah k odpírání a týká se jen některých. Proto je třeba uznat, že tato dvě místa 8,38 a 9,1 nesouvisí.

b./Stejně však věta 9,1. nesouvisí s tím, co následuje, protože tam se mluví o proměnění Páně, kdežto 9,1. mluví o jakémsi zjevení Božího království. Slova non gustabunt mortem, donec veniat regnum Dei jsou výrazy biblické a nedají se vykládat o zázraku proměnění.

Tedy věta Mk.9,1. se musí vykládat samostatně. Jde tu o nějaký význačný projev spravedlnosti nebo moci Boží, který se stane v době, kdy učedníci už založí Kristovo království na zříceninách chrámu a synagogy. Někteří z přítomných to ještě uvidí dříve než zemrou — uvidí království Boží, jak přichází v moci. Knabenbauer, Lagrange, Huby.

3.obtíž: Mk.14,62. Text Mk. má dvojí narážku na St.Z. U Dan. 7,9n.: Videbitis filium hominis venientem cum nubibus coeli. A Žalm 90,1.: sedentem a dextris virtutis Dei. U Dan. se jedná především o mesiášském království, které přijde zároveň s Mesiášem, a to v jasu a moci. V Žalmu je řeč o samém králi Mesiáši, který dostal královskou moc od Jahve a je roven Jahve. Ježíš nyní v Ev. prohlašuje, že je tímto mesiášským králem a připojuje, že jeho soudcové jednou poznají třeba i proti své vůli, že on je král a že jeho moc a sláva se zjeví všem. Kdy se to stane? Když "uzříte syna člověka přichýzeti v nebeských oblacích", to jest při druhém příchodu Kristově, když přijde soudit. Z toho naši odpůrci vyvozují, že Kristus předpovídal brzký svůj příchod a proto podle svého lidského poznání se mýlil.

Proti tomu je třeba poznamenat toto: a./Výraz Filius hominis veniens in nubibus coeli je z Dan. a je plný symbolismu St.Z. Prorok naznačuje původ mesiášského království a velebnost Mesiášovu. Tento symbolický výraz je ještě dokonale metaforickým rčením sedens a dextris virtutis Dei z Ž.90, kterým se Mesiáš staví na roveň Bohu. Proto celý Kristův výrok znamená, že soudci uzří Krista v této slávě a

velebnosti, která patří jen Bohu. Lagrange, Lebreton, Prat.

- b./Výraz videbitis, který se zdá protivníkům velmi důležitý, je čerpán rovněž z Danielova symbolického vyprávění. U Daniela se vypráví o prvním Kristově příchodu, o sestupu krále a království na oblacích nebeských. Tento sestup zřejmě není viděn tělesným zrakem. Jakkoli si možno představit, že nějaké království sestupuje na oblacích? Výraz je symbolický a znamená uznání Kristova království, přesvědčení o jeho poslání. Dan.7,13n. Výraz videre má častěji tento smysl ve St.Z. /Deut.28,10; Ž.49,11./ — U Lk. už vlastně je tento výklad, protože místo uzříte má Lk. prostě jest — apo tu nyn estai. Proto smysl textu je tento: Ježíš prohlašuje svým soudcům, že ač nyní neuznávají jeho božské poslání a nepřipouštějí jeho božskou důstojnost, budoucí fakta, která brzy přijdou — jeho utrpení, smrt, zmrtvýchvstání, šíření jeho království dostatečně jim ukážou, že je Synem Božím, předpověděným u proroků, takže budou nuceni připustit všechno, co o sobě praví. A v tom není žádný omyl.

4.obtíž: Mk.13,30. Exegeti nekatoličtí připomínají, že Ježíš v eschatologické řeči u synoptiků mluvil o dvou odlišných faktech, totiž o zkáze Jerusalema a o posledním soudu. Podle synoptiků se zdá, jako by Ježíš tato dvě fakta chronologicky nerozlišoval, a proto tito exegeti uzavírají, že se Ježíš mýlil v otázce konce světa a že čekal jeho blízký příchod.

Katoličtí exegeti vylučují jakýkoliv omyl v poznání Kristově. Připouštějí, že v této eschatologické řeči jde o dvě fakta, ale obtíž, týkající se času těchto událostí, nevykládají stejně.

V poslední době přinesl několik poznámek k věci F. Segarra S.J. /Algunas observaciones ... Greg.1937,1938./ 1./V době patristické he genea haute nikdy neznamena současnou generaci Ježíšovu. 2./Sama celá řeč: Amen dico vobis, quia non praeteribit generatio haec ... neznamena čas, alespoň ne onen čas, kterým by se odpovídalo na otázku apoštolů: Quando haec erunt. — Látka odpovědi Ježíšovy,

zdá se ,že objímá jak konec světa, tak konec světa židovského. Celá odpověď tvoří cosi kompaktního, takže se nedá připustit, že by se některé verše vztahovaly na konec světa a některé jen na pád Jerusalema. — Možno říci, že perspektiva tohoto celku je jediná, a to jednou nejasná, neurčitá, podruhé plně eschatologická, takže všechno tíhne k parusii, ke konci světa. — V tomto kompaktním celku můžeme vidět, jak mnohá znamení a fakta se týkají nejen konce světa, nýbrž i vyvrácení Jerusalema, jako na př. abominatio desolationis. A tak P.Segarra uzavírá, že v této řeči Kristově máme dvě věci: 1./ Kristus slavnostně tvrdí, že vše, co obsahuje jeho řeč, se splní, 2./ a to před zničením národa israelského a proto israelský národ bude toho všeho svědkem — jak zničení Jerusalema, tak zničení světa.

Proti tomuto názoru druzí namítají hlavně to, že slovo *he genea haute* znamená také, a to často v Písmě, současnou generaci. A z kontextu - z otázek - je patrné, že skutečně na našem místě jde o současníky Kristovy. A proto padá základ pro tuto teorii. Podobně exegeti odmítají většinou i ostatní vývody této teorie.

Katoličtí exegeti většinou postupují takto: 1./praví, že u Mk.13,6-37, Mt.24,5-39, Lk.21,8-36 se jedná o dvojím odlišném faktu, totiž o pádu Jerusalema a o konci světa. 2./ Výraz *donec omnia ista fiant*, který působí zvláštní obtíže, nevztahuje se na konec světa, nýbrž na pád Jerusalema. Jestliže se podaří toto dokázat, zmizí celá obtíž.

1./Jde o dvojí událost. To je patrné z kontextu řeči a z otázek učedníků. Snad učedníci tuto dvojí otázku spojili, ale je patrné, že jde o dvojí událost. Proto také Ježíš odpovídá na obojí otázku, jak patrné z řeči. Jestliže radí, aby ve chvíli hrůzy utekli z města, má jistě na mysli pád Jerusalema, protože před pádem světa nelze nikam utéci. Ježíš také připomíná, že nikdo neví, kdy se tyto věci stanou, a proto nabádá k bdělosti.

Katoličtí exegeti rozdělují eschatologickou řeč Kristovu takto:

A. Pád Jeruzalema :a./ Předpověď :

Mt. 24, 4-20

Mk. 13, 5-18

Lk. 21, 8-24

b./ Znamení a doba :

Mt. 24, 32-35

Mk. 13, 28-31

Lk. 21, 28-33

B. Příchod Syna člověkaa./ Ličení faktu :

Mt. 24, 21-31

Mk. 13, 19-21

Lk. 21, 25-27

b./ Nejistota ohl.doby :

Mt. 24, 36-41

Mk. 13, 32-37

Lk. 21, 34-36

Nic nevadí, co se obvykle praví, že Ježíš pronesl tuto řeč, jak se vypravuje u synoptiků s perspektivou obojího faktu. Ostatně tato skutečnost není tak jistá, protože Kristus mohl mít dvě řeči, za dvou odlišných okolností, jednu o pádu Jeruzalema, jinou o pádu světa a evangelista tyto dvě řeči spojil.

2./ Výraz donec omnia fiant se vztahuje na pád Jeruzalema, nikoliv na konec světa. To se dá zase vyvodit z kontextu, protože touto větou Ježíš odpovídá na otázku: Quando haec erunt, totiž ty věci, které se týkají pádu Jeruzalema. Praví, že to bude brzy, protože non praeteribit generatio haec ... Ale když mu dávají otázku: quod signum adventus tui et consummationis saeculi, což je jistě otázka, týkající se parusie, pak odpovídá: De die autem illo vel hora nemo scit ... Tedy na tuto otázku nelze odpovědět.

Někteří konečně praví: Kristova řeč je řeč prorocká, apokalyptická a proto není radno příliš ji rozdělovat na část, týkající se konce Jeruzalema, a na část, týkající se konce světa. Zajisté, Kristus mluví o dvou událostech, protože dostal tyto dvě otázky, ale je těžké rozlišit, co se týká konce Jeruzalema a co konce světa. To se týká také pronásledování Církve a falešných proroků. Jsou to fakta, která předcházejí nejen v Palestině pád Jeruzalema, nýbrž v celém světě konec světa. Proto se zdá, že Ježíš mluví o obojí události prorocky. Vidí prorockým videm obojí událost,

jak jedna předchází druhou, jak jedna je pokračováním a
dovršením druhé, jak jedna je typem druhé. Stane se obo-
jí. Ale co se týče času, zdá se, že Ježíš mezi obojí u-
dálostí naznačuje dlouhou dobu. Pád Jeruzalema nastane
brzy, jeho generace se ho dočká. Co se týče druhé událo-
sti — nepatří k jeho poslání, aby oznámil její dobu.

Q.1.De convenientia incarnationis.....	1
De motivo incarnationis	7
Q. ² .De modo unionis Verbi incarnati	20
Kristus je Bůh	23
Hypostatické spojení	36
V čem spočívá podstata osoby	47
Q.3-6 De modo unionis	67
Q.7-15 De coassumptis	74
De gratia in X0	76
De virtutibus XI	79
Q.8.De gratia capitis in Xo	86
Q.9-12 De scientia Xi	101